

Sayı / Issue 46

Aralık / December 2021



Harran İlahiyat Dergisi

Published since 1995

Harran İlahiyat Journal

HARRAN ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI

Şanlıurfa / Türkiye

ISSN 2791-6812

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

مجلة إلهيات حران

Sayı/Issue: 46, Aralık/December 2021

ISSN 2791-6812

Kapsam Spoce	Dinî Araştırmalar Religious Studies			
Periyot Period	Yılda 2 Sayı, 15 Haziran & 15 Aralık Biannual, 15 June & 15 December			
Yıl Year	27			
Yayıncı Publisher	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Harran University Faculty of Theology			
Önceki İsim Previous Title	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Journal of Harran University Faculty of Theology			
Önceki ISSN Previous ISSN	1303-2054	2564-7741 (Online)		
Eski Adla Çıkan Sayılar Issues Publihed with Previous Title	Yıllar Years	1995-2020	Sayılar Issues	1-44
Dizinleme Bilgileri Indexing	TR Dizin, TR Index,	Başlangıç 2018 (Sayı 38) Starting 2018 (Issue 38)		
İletişim Contact	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Osmanbey Kampüsü / Şanlıurfa hij@harran.edu.tr, Tel: +90 414 318 3454			
Web	https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij			

Harran İlahiyat Dergisinde yayımlanan yazıların tüm içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.

All the responsibility for the content of the papers published in The Harran İlahiyat Journal belongs to the authors.

Harran İlahiyat Dergisi Creative Commons Atıf-Gayri Ticari-Aynı Lisansla Paylaş 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Harran İlahiyat Journal is licensed by Creative Commons Attribution-Non-Commercial-No Derivatives 4.0 (CC BY) licence.

Harran İlahiyat Dergisi

Sahibi / Owner

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Dekan: Prof. Dr. Celil ABUZAR

Editör / Editor in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KARTAL

Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor

Arş. Gör. Dr. Selim YILMAZ

Mizanpaj / Layout

Arş. Gör. Dr. Selim YILMAZ

Alan Editörleri / Field Editors

Doç. Dr. Ahmet GÜNDÜZ	Öğr. Gör. Abdulhakim ÖNEL
Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahim ARSLAN	Öğr. Gör. Mustafa Said DİLEK
Dr. Öğr. Üyesi Fatma ÇAKMAK	Arş. Gör. Abdubaki ÇİFTÇİ
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin ÇİFTÇİ	Arş. Gör. Adem MİDİLLİ
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Fatih KAYAN	Arş. Gör. Coşkun BORSBUĞA
Dr. Öğr. Üyesi Orhan AYAZ	Arş. Gör. Fatma UYANIKOĞLU
Arş. Gör. Dr. İbrahim AKÇA	Arş. Gör. Havva İslam ÇELİK
Arş. Gör. Dr. Nilüfer ÖZTÜRK KOCABIYIK	Arş. Gör. Mehmet Nurullah AYDIN
Arş. Gör. Dr. Selim YILMAZ	Arş. Gör. Mahmut SABUNCU

Dil Editörleri / Language Editors

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Kartal (İngilizce)	Arş. Gör. Adem Midilli (Arapça)
--	---------------------------------

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Abdulvahap YILDIZ (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Asım YAPICI (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
Prof. Dr. Celil ABUZAR (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Kasım ŞULUL (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Ahmet GÜNDÜZ (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Mahmut ÖZTÜRK (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Mehmet Cüneyt GÖKÇE (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Ömer SABUNCU (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KARTAL (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Fatma ÇAKMAK (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mahmoud MASRİ (FSM Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi)
Dr. Abdullah SAHRAOULI (Setif 2 Üniversitesi, Cezayir)
Dr. Daham İbrahim Mohammed ALHASANYANI (Hurra Üniversitesi, Irak)
Dr. Salah Eddine ARKADAN (Haliç Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, Kuveyt)

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Âdem APAK, Uludağ Üniversitesi, İslâm Tarihi
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN, İstanbul Üniversitesi, İslâm Tarihi
Prof. Dr. Atilla YARGICI, Harran Üniversitesi, Tefsir
Prof. Dr. Baki ADAM, Ankara Üniversitesi, Dinler Tarihi
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM, Ankara Üniversitesi, Hadis
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR, Hitit Üniversitesi, Tefsir
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Kelam
Prof. Dr. İdris ŞENGÜL, Ankara Üniversitesi, Tefsir
Prof. Dr. İlhan KUTLUER, Marmara Üniversitesi, İslâm Felsefesi
Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ, Hitit Üniversitesi, İslâm Tarihi
Prof. Dr. Mehmet KATAR, Ankara Üniversitesi, Dinler Tarihi
Prof. Dr. Musa YILDIZ, Gazi Üniversitesi, Arap Dili Eğitimi
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN, Ankara Üniversitesi, İslâm Felsefesi
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Kelâm
Prof. Dr. Recai DOĞAN, Ankara Üniversitesi, Din Eğitimi
Prof. Dr. Selçuk COŞKUN, Atatürk Üniversitesi, Hadis
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN, Kocaeli Üniversitesi, Hadis
Prof. Dr. Şaban ÖZ, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İslâm Tarihi
Prof. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK, Balıkesir Üniversitesi, Tefsir
Dr. Öğr. Üyesi Mahmoud MASRİ, FSM Üniversitesi, Hadis

Dergimizin Yer Aldığı Diğer Platformlar

- OpenAIRE:** (Kabul /Accepted: 07.04.2018).
- ResearchBib:** Academic Resource Index (Kabul / Accepted:02.03.2018)
- Miar:** Information Matrix for the Analysis of Journals (Kabul /Accepted: 18.02.2018).
- İDEALONLINE:** Türkçe Online Kütüphane (Kabul / Accepted: 11/01/2018)
- ARAŞTIRMAX** Scientific Publication Index (Kabul / Accepted: 13.12.2017).
- Index Copernicus International** (Kabul / Accepted: 01/12/2017)
- ERIH PLUS:** The European Reference Index for the Humanities and the Social Science (Kabul/ Accepted: 21.10.2017).

Harran İlahiyat Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında İsnad Atıf Sistemi'ni kullanmaktadır.
Detaylı bilgiye aşağıdaki bağlantıdan ulaşabilirsiniz.
<http://www.isnadsistemi.org>

İÇİNDEKİLER

Editörden / From the EditorVI

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KARTAL

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

İl Göç İdarelerinin Göçmenlere Yönelik Etkinliklerinin Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bakımından Değerlendirilmesi: Kütahya İl Göç İdaresi Müdürlüğü Örneği / An Evaluation of Spiritual Counseling and Guidance Activities for Immigrants Undertaken by Provincial Directorates of Migration Management: The Case of Kütahya Provincial Directorate of Migration Management.....1-17

Dr. Öğr. Üyesi Ümit AKTI

Kâsım el-Kaysî'nin Târîhu't-tefsîr Adlı Eseri ve Tefsîr Tarihi Yazını Açısından Değeri / Qâsim al-Qaysî's Work Târîkh al-tafsîr and its Value in Terms of the Literature on Tafsîr History.....18-33

Doç. Dr. Mustafa ŞENTÜRK

Kur'ancılık Ekolünün İstidlâl Ettiği Âyetlerin Tahlili / An Analysis of the Verses Used for Inferencing by the Quranism School.....34-54

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet YAZICI

Harran Ulu (Firdevs) Camii'nin İnşa, Genişleme ve Yıkılış Süreci / Construction, Enlargement and Demolishing Process of the Harrân Great (the Firdaws) Mosque.....55-72

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ASLAN

Müftü Mahmut Bilge ve Dünya Manzûmesi Adlı Kasidesinde Tasavvufî Temalar / Muftî Mahmud Bilge and Sufic Themes in His Qaşîda Titled Dünya Manzûmesi.....73-99

Dr. Öğr. Üyesi Mesut YİĞİT

Harran Arap Lehçesi: Dil ve Üslup Özellikleri / The Arabic Dialect in Harrân: Linguistic and Stylistic Features.....100-113

İbrahim ÖZCAN

Hariri'nin Makamat'ında Vatan Hasreti / Homesickness in al-Ḥarîrî's Maḳâmât.....114-133

Prof. Dr. Uğur KESKİN

Peygamberlerin Tebliğ Sürecinde Bazı Ortak Noktalar / Some Common Characteristics of Prophets' Tablīgh Process.....134-159

Doç. Dr. Mahmut ÖZTÜRK

المدارس الفقهية في منطقة الزّاب وتأثيرها على ثقافة سكان المنطقة / Zap Bölgesi Fıkıh Medreseleri ve Havza Halkının Kültürü Üzerine Etkisi / Fiqh Madrasas in the Zap Region and Their Impact on the Culture of the People of the Basin.....160-181

Dr. Öğr. Üyesi Shawish MURAD

İmam Hatip Liselerinde Ruhsal Liderlik ile Akademik Başarı Arasında Okul Kültürünün Aracılık Rolü / School Culture as a Mediating Variable between Spiritual Leadership and Academic Achievement in İmam Hatip High Schools.....182-199

Dr. Mehmet KARADAĞ – Prof. Dr. Gökmen DAĞLI

EDİTÖRDEN

Dergimizin 46. sayısı ile siz değerli okurlarımızın ve ilim erbabının huzuruna çıkmayı nasip eden Allah'a hamdolsun. Harran İlahiyat Dergisi olarak kaliteli, ilkeli, objektif ve yayın etiğine tam anlamıyla bağlı bir akademik dergicilik örneği ortaya koyduğumuza içtenlikle inanıyoruz. Bu inanç, akademik dergi yayıncılığının önündeki zorluklar karşısında yılmadan her gelecek yayın döneminde daha büyük bir heyecanla yola devam etmemizi sağlayan en büyük güç kaynağıdır. Yayın etiğine, kaliteli yayıncılık çabasına ve ilkeli yayın politikasına sadakatimizin kısa süre içerisinde dergimizi daha yüksek başarılarla taşıyacağından kuşkumuz yoktur. Bu güvenin somut küçük bir gerekçesini göstermek isterim: Bu sayımızda süreci sonuçlanan makale sayısı 27 olmuş, bunlardan 10 adedi yayımlanmıştır. Yayımlanan 10 makale içerisinde yazarı dergimiz ile organik bağı olanlar ise sadece 2 adettir.

Dergimize akademik çalışmalarını gönderen kıymetli yazarlarımıza, fedakârlık yaparak hakemlik talebimize müspet cevap veren muhterem hocalarımıza ve özveriyle, titizlikle emek harcayan dergi ekibimize teşekkür ediyorum. Harcanan gayretlerin güzel neticeler doğuracağı bilinciyle büyük hedeflerin peşinden koşmaya devam edeceğiz.

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KARTAL

15 Aralık 2021

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 46, Aralık/December 2021, 1-17

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/66228>

İl Göç İdarelerinin Göçmenlere Yönelik Etkinliklerinin Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bakımından Değerlendirilmesi: Kütahya İl Göç İdaresi Müdürlüğü Örneği

An Evaluation of Spiritual Counseling and Guidance Activities for Immigrants
Undertaken by Provincial Directorates of Migration Management:
The Case of Kütahya Provincial Directorate of Migration Management

Yazar Bilgisi Author Information

Ümit AKTI

Dr. Öğr. Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Kütahya, Türkiye
Asst. Prof., Kütahya Dumlupınar University Faculty of Islamic Sciences, Kütahya, Türkiye
umit.akti@dpu.edu.tr, www.orcid.org/0000-0002-4301-1813

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.1037004
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
25 Mart/March 2021	10 Aralık/December 2021

Öz

Göç modern dünyanın hızla artan bir olgusudur. Göç, tarihin hiçbir döneminde günümüzdeki kadar artış göstermemiştir. 2019 yılı sonu itibarıyla Birleşmiş Milletler verilerine göre dünya nüfusunun yüzde 2/3'ü göçmen konumundadır.

Modern toplumda insanların başa çıkmak zorunda kaldığı pek çok toplumsal ve psikolojik problemlerle ilgili olarak, günümüz bilim dünyası maneviyatin etkisinin ihmal edilemeyeceği konusunda önemli bir mesafe kaydetmiştir. Bu bağlamda manevi danışmanlık ölüm ve yas refakatinin dışında kriz, travma, boşanma, depresyon, AIDS gibi çok farklı durumlar için bir yaşam ve inanç yardımı halini almıştır. Göçmenleri de bu başlıkların dışında değerlendirmek mümkün değildir.

Ülkemize yönelik göçler farklı sebeplerle son yıllarda hızla artmıştır. İktisadi, siyasi, savaş ve kültürel vb. gibi yetersizlikler sebebiyle göç edenler için Türkiye, bu alanlarda çekici bir niteliğe sahiptir. Özellikle Türkiye jeopolitiği ekseninde yaşanan savaşlar ve savaş mağduru siviller için uygulanan sığınma politikaları, ülkemizi göçmenler için cazip hale getirmiştir. Ayrıca tarih, din ve kültür birliği gibi nedenler Müslüman göçmenlerin Türkiye'yi tercih nedenleri arasında sayılabilir. 2020 verileri dikkate alındığında, Türkiye dört milyon göçmene ev sahipliği yaparak, en çok sayıda göçmen barındıran ülke konumundadır. Türkiye'de göçmenlerle ilgili işlemler, İç İşleri Bakanlığına Bağlı Göç İdaresi Genel Müdürlüğüne yürütülmektedir.

Manevi danışmanlık ve rehberlik, göçmenlere yönelik akademik araştırma alanlarından biridir. Ülkemizde ilk defa 1990'lı yıllarda dini danışmanlık ve rehberlik adı altında akademik çalışmalar başlamıştır. Uygulamaya yönelik çalışmalar ise Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü tarafından yapılmaktadır. Aile ve Dini Rehberlik Daire Başkanlığı, Sosyal ve Kültürel İçerikli Din Hizmetleri Daire Başkanlığı, Göç ve Manevi Destek Hizmetleri Daire Başkanlığı bu uygulamaların gerçekleştirildiği Diyanet İşleri Başkanlığının birimleridir.

Kütahya İl Göç İdaresi Müdürlüğü göçmenlere yönelik hem rutin resmi işleri yürüten hem de göçmenlerin hayatlarını kolaylaştıracak sosyal ve kültürel etkinlikler düzenleyen bir kuruluştur. Bu çalışmada Kütahya İl Göç İdaresi'nin göçmenlere yönelik etkinlikleri Manevi Danışmanlık ve Rehberlik alanı açısından değerlendirilmiştir. Böylece yapılacak akademik çalışmalar için alanda ne gibi imkânların bulunduğu tespit edilmesi hedeflenmiştir. Ayrıca akademik çalışma yapan kurumlarla sahada faaliyet gösteren kurumlar arasında bir koordinasyon eksikliğinin olduğu bilinmektedir. Bu boşluğun doldurulması da çalışmanın hedefleri arasındadır. Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'ne bağlı olarak 2020 yılında açılan Manevi Danışmanlık Bölümü, Kütahya İl Göç İdaresi Müdürlüğü ve Kütahya İl Müftülüğü arasında iş birliğinin sağlanarak bu hedefe ulaşılabilir. Bu sayede göçmenlere yönelik manevi danışmanlık ve rehberlik çalışmalarının akademik ve uygulama birlikteliğinin sağlanabilir.

Metodolojik olarak çalışmanın ilk aşamasında kaynak taraması yapılmış, ikinci aşamasında ise Kütahya İl Göç İdaresi Müdürü'yle yapılan mülakatla etkinliklerle ilgili veriler toplanmıştır. Son olarak elde edilen veriler, ilgili literatür çerçevesinde değerlendirilerek sonuçlandırılmıştır.

Çalışmanın sonucundan kısaca bahsedilecek olursa, Kütahya İl Göç İdaresi Müdürlüğü'nün yaptığı etkinlikler, göçmenlerin bir taraftan maddi ihtiyaçlarını karşılarken diğer taraftan da sosyal ihtiyaçlarına cevap verdiği görülmüştür. Bu bakımdan elde edilen sonuçlar, manevi danışmanlıkla ilgili teorik çalışmaların sahaya taşınması bakımından imkânlar sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Göç, Sığınmacı, Manevi Danışmanlık ve Rehberlik, Kütahya Göç İdaresi

Abstract

Today, migration is a common phenomenon around the world. Migration has never been as widespread in history as it is today. As of late 2019, according to the data from United Nations, 2 to 3 percent of the world's population is composed of immigrants.

Current scholarly world has made a significant progress in understanding the fact that the impact of spirituality cannot be neglected, particularly with respect to many social and psychological problems that people have to cope with in modern society. In this respect, spiritual counseling has become an everyday and religious aid in such diverse cases as crisis, trauma, divorce, depression and AIDS, along with conveying condolences for death. It is not possible to consider immigrants outside such issues.

Immigration to our country has increased rapidly in recent years for several reasons. Turkey seems an attractive destination for immigrants who migrate due to various economic, political, and cultural reasons or wars. Especially the asylum policies implemented for the civilian victims of wars and the wars against the backdrop of Turkey's geopolitics have made our country an attractive destination for immigrants. Moreover, such factors as having a shared history, religion and culture are among the reasons why Muslim immigrants prefer Turkey. According to the data from 2020, with its four million immigrants, Turkey is the country hosting the highest number of immigrants. Operations and activities related to immigrants in Turkey are carried out by the General Directorate of Migration Management within the Ministry of Internal Affairs.

The issue of spiritual counseling and guidance is one of the areas of academic research focusing on immigrants. In Turkey, academic studies were first undertaken in the 1990s, under the name of religious counseling and guidance. Practical activities are carried out by the Directorate General of Religious Services within the Presidency of Religious Affairs. Department of Family and Religious Guidance, Department of Religious Services for Social and Cultural Issues, Department of Migration and Spiritual Assistance Services are the units of the Directorate of Religious Affairs, where these activities are carried out.

Kütahya Provincial Directorate of Migration Management is an organization that not only offers routine official services for immigrants but also organizes social and cultural activities that facilitate their lives. The present study investigated the activities undertaken by Kütahya Provincial Directorate of Immigration Management for immigrants, in terms of spiritual counseling and guidance. Thus, the study aimed to explore the opportunities that exist in the field for prospective academic studies. Furthermore, it is clear that there is poor coordination between institutions involved in academic research and those operating in the field. The present study also aims to fill this gap. This goal can be achieved by establishing close collaboration among the Department of Spiritual Counseling, which was founded within the Institute of Graduate Education at Kütahya Dumlupınar University, Kütahya Provincial Directorate of Migration Management and Kütahya Provincial Office of Mufti. In this way, a coherence can be achieved between scholarly studies and field work in spiritual counseling and guidance services for immigrants.

In the first phase of the study, a literature review was carried out, and in the second, an interview was conducted with the Director of Kütahya Provincial Migration Management to collect data about the activities. Finally, the collected data were analyzed based on the relevant literature and some conclusions were drawn.

The results indicated that the activities carried out by the Provincial Directorate of Migration Management not only meet the financial needs of immigrants but also respond to their

social needs. In this respect, the results obtained illustrate how theoretical studies on spiritual counseling could be transferred to the field.

Keywords: Sociology of Religion, Migration, Asylum Seekers, Spiritual Counseling and Guidance, Kütahya Directorate of Migration Management

Giriş

Manevi danışmanlık modern zamanların ortaya çıkardığı psikoloji ve dinin müşterek bir çalışma alanı olarak kabul edilmektedir. Aslında insanlar her zaman bu manevi rehberliğe ihtiyaç duymuşlar ve bu ihtiyacı sistematik olmasa da toplumun dini ve kültürel dinamikleriyle karşılamaya çalışmışlardır.

Psikolojik problemlerin nedeninin insan ilişkilerine dayalı olarak toplumsal hadiseler olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda zorunlu göç, ciddi travmatik psiko-sosyal sorunlara sebep olan sosyolojik olgulardan biridir.

İnsanlık tarihi kadar eski olan göç, çeşitli sebeplerle insanların yaşadığı bir yerden başka bir yere meşakkatli bir yolculuğu ve yer değişikliğini ifade eden sosyolojik bir olgudur. Zorunlu olarak yerlerinden edilen insanlar ne ile karşılaşacaklarını bilmedikleri bir yolculuğa çıkarlar. Onlar bu yolculuklarında yeme içme, giyinme ve barınma gibi en temel ihtiyaçlarını bile karşılayamayabilecekleri büyük bir belirsizliğe doğru ilerler. Böylesine belirsiz bir yolculukta inananlar için onları cesaretlendiren en güçlü sığınak inançları ve yaratıcıya olan güvenleridir. Hiç şüphesiz göçmenlerin temel ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik yapılacak yardımlar onlar için büyük önem taşır. İçinde bulunduğu sıkıntılı durumla başa çıkmada kendilerine yardımcı olur. Bununla birlikte onların karşılanması gereken en önemli ihtiyaçlarından biri de şüphesiz manevi destektir. Çünkü daha başlangıçta, bu yolculuğa çıkarken sıkıntılarla başa çıkmadaki en güçlü sığınağı olan inancı, yaşadığı zorluklar sebebiyle zamanla zayıflar ve takviye edilmeye ihtiyaç duyar.

Tarihi süreç içinde çok sayıda ve büyük çaplı göç dalgaları olduğu bilinmektedir. 2019 yılı sonu itibarıyla Birleşmiş Milletler verilerine göre dünya nüfusunun 79.5 milyon zorla yerinden edilmiş insan bulunmaktadır.¹ Hatta göçmenlerden müteşekkil bir ülke kurulacak olsa dünyanın 24. ülkesi olurdu.² Türkiye uluslararası coğrafi konumu gereği pek çok göç yollarının kesiştiği bir kavşak noktadadır. Bu nedenle Türkiye dört milyon göçmene ev sahipliği yaparak en çok sayıda sığınmacı barındıran ülke konumundadır.³ Suriye'deki iç savaşla başlayan ülkemize yönelik büyük göç dalgasından başka, farklı statülerdeki göçmen kimseler ülkemizde geçici olarak ikamet etmektedir.

Göçmenlere yönelik hizmetlerin koordinesi İç İşleri Bakanlığı Göç İdaresi tarafından yapılmaktadır. Başta sınır illerimiz olmak üzere hemen her ilde sayıları az da olsa göçmenlere rastlamak mümkündür. Göçmen yoğunluğu olan illerimizde İl Göç İdaresi Müdürlükleri bulunmaktadır. Bu çalışmamızda Kütahya'da bulunan İl Göç İdaresi'nin rutin resmi iş ve işleyişle ilgili hizmetlerinin yanında, göçmenlerin hayatlarını kolaylaştıracak sosyal ve kültürel etkinlikler, manevi danışmanlık ve rehberlik bağlamında ele alınarak değerlendirilmiştir. Araştırmayla ilgili etik kurul onayı, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi

¹ Birleşmiş Milletler Mülteci Örgütü (UNHCR), <https://www.unhcr.org/tr> (22.03.2021).

² Zeynep Sağır, "Zorunlu Göç ve Travmatik Olaylarda Manevi Danışmanlık ve Rehberlik", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Farklı Alanlarda Araştırma Bulguları ve Değerlendirmeler*, ed. Ali Ayten (İstanbul: Dem Yayınları, 2019), 270.

³ UNHCR, "Birleşmiş Milletler Mülteci Örgütü".

Rektörlüğü Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'nun 13.04.2021 tarih ve 2021/03 sayılı kararıyla alınmıştır.

Çalışmanın amacı, öncelikle Ülkemizin ve milletimizin göçmenlere yönelik fedakârlıklarının literatürde yer alması ve ileride yapılacak çalışmalara kaynak teşkil etmesidir. İkinci olarak İl Göç İdaresi tarafından yapılan etkinliklerin Manevi Danışmanlık ve Rehberlik bağlamında değerlendirilerek alanın göçle ilgili araştırmalarına katkı sağlamaktır. Son olarak Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Lisans Üstü Eğitim Enstitüsü'ne bağlı olarak 2020 yılında açılan Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bölümüyle, göçmenlere yönelik hizmet veren resmi kurumlar ve sivil toplum kuruluşları arasında irtibatı sağlayarak, ildeki göçmenlere yönelik akademik çalışmaların yapılmasına imkân sağlamaktır.

Bu çalışmada nitel ve nicel metotlar birlikte kullanılmış olup, ilk aşamada kaynak taraması yapılarak göç, manevi danışmanlık ve Suriyeli Göçmenler üzerine yapılan bilimsel çalışmalar incelenmiştir. İkinci aşamada, Kütahya Göç İdaresi Müdürü Fatih Ahmet Günel ile kısmen yapılandırılmış bir görüşme formu çerçevesinde bir mülakat yapılmış, ayrıca kurum tarafından yapılan etkinliklerle ilgili bir dosya tarafımıza verilmiştir. Elde edilen verilerin birinci kısmını Kütahya'da bulunan göçmenlerle ilgili genel demografik bilgiler, ikinci kısmını ise göçmenlere yönelik yapılan etkinliklerle ilgili bilgiler oluşturmaktadır. Son olarak elde edilen verilerin manevi danışmanlık ve rehberlik bağlamında değerlendirilmesi yapılmıştır. Manevi danışmanlık ve rehberlik metin içinde MDR kısaltmasıyla belirtilmiştir.

1. Göç

Coğrafi bir alandan diğerine fiziki hareketliliği ifade eden bir kavram olan göç, modern dünyada hızla artan bir olgudur. Fizik hareketlilik, aynı ülke içinde veya ülkeler arası hem zorunlu hem de gönüllü mekân değiştirmeleri ifade eder. Göç, Türk Dil Kurumu Türkçe Genel Sözlüğünde, "Ekonomik, toplumsal, siyasi sebeplerle bireylerin veya toplulukların bir ülkeden başka bir ülkeye, bir yerleşim yerinden başka bir yerleşim yerine gitme işi, taşınma, hicret, muhaceret" olarak tarif edilir.⁴ Gönüllü göçün sebepleri sayısız denecek kadar çok ve karmaşık olsa da ekonomik faktörler temel belirleyicidir.⁵ Göçün nedenleri konusunda günümüzde en çok "itici ve çekici faktörler" paradigması kullanılmaktadır. Bu paradigma, geride bırakılan ana vatanın, göçmenlerin iktisadi, siyasi ve kültürel alanlardaki istek ve arzularına cevap vermekte yetersiz olduğuna, buna karşın, göçün hedefindeki ülkenin ise, bu alanlarda çekici bir niteliğe sahip olduğuna işaret eder.⁶ Göç nedenleri bu paradigma çerçevesinde değerlendirildiğinde, itici faktör olarak ekonomik etmenlerin dışında çevresel sebepler, demografik sebepler ve siyasal baskılar gösterilebilir. İnsanları, yaşadığı yeri terke zorlayan etkenlerden siyasal baskıların türleri olarak; savaşlar, ihtilaller, sıkıyönetim ve totaliter-otoriter yönetim biçimlerinin halk üzerindeki uygulamaları gösterilebilir.⁷ Dolayısıyla, göçün ardındaki temel neden geride bırakılan ülkenin iticiliği ve göç edilen ülkenin çekiciliğinden kaynaklanan yapısal nedenlerdir.⁸ Türkiye'ye yönelik dış göçler düşünüldüğünde çekici faktörler olarak, coğrafi

⁴ Türk Dil Kurumu Sözlükleri, "Göç" (Erişim 22 Mart 2021).

⁵ Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, çev. Nilgün Çelebi (Ankara: Attila Kitapevi, 1994), 155-156.

⁶ Arif Korkmaz, *Göç ve Din* (Konya: Çizgi Yayınları, 2011), 9.

⁷ Salih Aydemir & Mehmet Cem ŞAHİN, "Zorunlu-Kitlesel Göç Olgusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım: Türkiye'deki Suriyeli Sığınmacılar Örneği", *Dini Araştırmalar* (23 Mart 2021), 53.

⁸ Korkmaz, *Göç ve Din*, 9.

ve kültürel yakınlık, güvenlik, Müslüman nüfusa sahip olma, Türkiye'nin yükselen bir değer olması, özellikle devletin Suriyeli göçmenlere yönelik '*muhacir-ensar*' vurgusu ile nitelendirilebilecek '*açık kapı göç politikaları*' çerçevesinde tanınan bazı hakların etkili olduğu söylenebilir. Bu bağlamda sığınmacılarla ilgili, iç hukuk bakımından kitlesel sığınma ve geçici korumayla ilgili 1994 tarihli *İltica ve Sığınma Yönetmeliğinden* başka, 22 Ekim 2014 tarihli "*Geçici Koruma Yönetmeliği*" de Türkiye için göç edilen ülkenin çekiciliği bağlamında değerlendirilebilir.⁹

1.1. Göçün Etkileri

Göçün göçmenler ve göç edilen ülkenin insanları üzerinde çeşitli etkilerinin olduğu bilinmektedir. Göçün önemli sonuçlarından biri kültür yayılmasıdır. Göç edenler ile yerli nüfus arasında benzerlik veya farklılıklardan kaynaklı, olumlu ve olumsuz olmak üzere çift taraflı etkilenmenin meydana gelmesi kaçınılmazdır. Etkilenmenin olumlu tarafı, uzlaşma ve kaynaşma sonucunda farklı fikir ve davranışların karşılıklı olarak birbirinden etkilenip değiş tokuş edilerek meydana gelen kültürel zenginleşmedir. Karşılıklı etkileşimin olumsuz ve barışçıl olmayan tarafı ise, dışla(n)ma, rekabet, etiketleme, damgalama, ötekileştirme ve çatışma gibi etkileşim süreçleri ve ilişki biçimleri olarak ortaya çıkar.¹⁰ Son yıllarda Suriye'den Türkiye'ye çok kısa sürede milyonlarca insanın yapmış olduğu göç, büyüklük ve zaman açısından tarihte eşine az rastlanılan göç dalgılarından biri olarak ekonomik, sosyal, siyasi, hukuki vb. birçok sorunları beraberinde getirmiştir.¹¹

Göç ve göçmenlerle ilgili ortaya çıkan sorunların yanında konuyla ilgili kavramların gelişigüzel ve birbiri yerine kullanılması da bilgi kirliliğine sebep olmaktadır. Bundan dolayı göç ve göçmenlerle ilgili kavramlara da kısaca değinmek yerinde olacaktır. Uluslararası Göç Örgütü (IOM) tarafından yayınlanan sözlükte yer aldığı şekliyle bu kavramları tanımlamak ve kullanmak kavram kargaşasını ortadan kaldıracaktır.

1.2. Göçmen Statüleri ile İlgili Bazı Kavramlar

Göçmen (migrant): Uluslararası ölçekte, evrensel olarak kabul edilmiş bir 'göçmen' tanımı bulunmamakla birlikte genellikle, bireyin göç etme kararını, zorlayıcı dış faktörlerin müdahalesi olmaksızın kendi özgür iradesiyle ve 'kişisel uygunluk' sebepleriyle aldığı tüm durumları ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Dolayısıyla göç kavramı, maddi ve sosyal koşullarını iyileştirmek, kendileri ve ailelerine ilişkin beklentilerini geliştirmek amacıyla başka bir ülkeye veya bölgeye hareket eden kişiler ve aile fertleri için geçerli kabul edilmiştir. Birleşmiş Milletler ise göçmeni, sebepleri, gönüllü olup olmaması, göç yolları, düzenli veya düzensiz olması fark etmeksizin yabancı bir ülkede bir yıldan fazla ikamet eden bir birey olarak tanımlar.¹²

Mülteci (refugee): "İrki, dini, tabiiyeti, belirli bir sosyal gruba mensubiyeti ve siyasi görüşleri yüzünden, haklı bir zulüm korkusu nedeniyle vatandaşı olduğu ülkenin dışında bulunan ve söz konusu korku yüzünden, ilgili ülkenin korumasından yararlanmak istemeyen kişi"dir.¹³

⁹ İbrahim Kaya & Esra Yılmaz Eren, *Türkiye'deki Suriyelilerin Hukuki Durumu Arada Kalanların Hakları Ve Yükümlülükleri* (SETA, 2015), 46-48.

¹⁰ Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, çev. Nilgün Çelebi, 110-114.

¹¹ Aydemir & Şahin, "Zorunlu-Kitlesel Göç Olgusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım", 127.

¹² *Göç Terimleri Sözlüğü*, "Göçmen", 37 (23 Mart 2021).

¹³ *Göç Terimleri Sözlüğü*, "Mülteci", 65.

Sığınmacı (asylum seeker): Zulüm veya ciddi zarardan korunmak amacıyla, kendi ülkesi dışında bir ülkede güvenlik arayışında olan ve ilgili ulusal ya da uluslararası belgeler çerçevesinde mültecilik statüsüne ilişkin yaptığı başvurunun sonucunu bekleyen kişidir. Olumsuz bir karar çıkması sonucunda bu kişiler ülkeyi terk etmek zorundadırlar. Eğer kendilerine insani ya da diğer gerekçeler temelinde ülkede kalma izni verilmemişse, bu kişiler ülkede düzensiz veya kanuna aykırı bir durumda bulunan herhangi bir yabancı gibi sınır dışı edilebilirler.¹⁴

Göç ile ilgili kavramlar en çok karıştırılan ve yukarıda tanımları verilen terimlerle sınırlandırılmış olup diğer terimler için Uluslararası Göç Örgütü (IOM) tarafından hazırlanan sözlüğe (Göç Terimleri Sözlüğü)¹⁵ müracaat edilebilir.

Türkiye’de bulunan göçmenlerden ülkelerindeki iç savaş nedeniyle Türkiye’ye gelmiş olan Suriyelilerin durumu, yasal açıdan “mülteci” olamamalarına ve resmi söylemde “misafir” olarak tanımlanmalarına rağmen, UNHCR gibi uluslararası birincil derece ilgili kurumlar dahi yasal durumuna bakmaksızın “mülteci” kavramını kullanmayı tercih etmektedir. Suriyeli “misafir” statüsündeki göçmenler dışında, Türkiye’de bulunan farklı statülerdeki göçmenler için de “sığınmacı”, “mülteci” ve “göçmen” kavramları kullanılmaktadır. Göçmen tanımında her ne kadar “...dışarıdan herhangi bir zorlama unsuru olmaksızın ilgili kişinin hür iradesiyle göç etmeye karar verdiği durumlar...”¹⁶ şeklinde tanımlansa da, kapsamı geniş olduğu için bu çalışmada Kütahya ilinde bulunan farklı statüdeki göç yoluyla ülkemize ve şehrimize gelen yabancı uyruklular için “göçmen” kavramı kullanılmıştır.

2. Manevi Danışmanlık

Din ve psikoloji insan hayatında mutluluğu, uyumu, şahsiyeti, umudu güveni, anlamı, sağlığı ve bütünleşmeyi önceler. Zira ruh sağlığı açısından sadece biyo-kimyasal bir perspektif indirgemeci bir yaklaşım olur. Nitekim Kur’an, insan ruhuna genişçe yer verir ve onun ruh dünyasını bütün olarak ele alır ve mutlu bir hayat yaşamasına rehberlik eder.¹⁷ Manevi danışma ve rehberliğin ikinci en önemli kaynağı Kur’an’dan sonra Hz. Peygamber’in hayatı ve sünnetidir. Müslüman birey için her konuda olduğu gibi, manevi danışma ve rehberlik hususunda da en güzel örnekler O’nun hayatında bulunmaktadır. Çünkü peygamberler Allah’ın insanlar içinden seçtiği ve onlara rehberlik yapmakla görevlendirdiği kimselerdir.¹⁸

Dinin ve dini kurumların toplumsal yapı üzerindeki etkisi, toplumsal ilişkilerin yalın olduğu ve İslam toplumunun oluşmaya başladığı ilk dönem toplumsal hayatında daha kolay olup, istenen etkiyi sağlamak, ibadethanelerde yapılan tebliğ, irşat ve terbiye ile mümkündür. Çünkü toplumun tüm kesimleri ibadethaneyle sıkı bir ilişki içindeydi.¹⁹ İlerleyen zamanda Hz. Peygamber’den (as) itibaren din ve rehberlik hizmetleri meşit dışına taşınmaya başlamış kütüphane, medrese, tekke, ribat ve saraylarda devam

¹⁴ Göç Terimleri Sözlüğü, “Sığınmacı”, 65.

¹⁵ Göç Terimleri Sözlüğü, “Göçmen”, (23 Mart 2021).

¹⁶ Aydemir & Şahin, “Zorunlu-Kitlesel Göç Olgusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım”, 130.

¹⁷ Ömer Faruk Söylev, *Manevi Bakım ve Danışma Psikolojisi Kavram Kuram ve Uygulamalar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 89.

¹⁸ Söylev, *Manevi Bakım ve Danışma Psikolojisi*, 100.

¹⁹ Nurullah Altaş, “Din Hizmetleri ve Dini Danışmanlık İlişkisi”, *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, ed. Nurullah Altaş vd. (Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012), 12.

etmiştir.²⁰ Ancak modern dünyada insanların değerler konusunda yaşadığı çelişki, belirsizlik ve şüpheler, kişilerin hayatlarında köklü değişikliklere yol açtı. Bu süreçte bireyin sahip olduğu değerlerin netleştirilmesi, hem teolojik hem de ruh sağlığı açısından ele alınarak, sağlıklı bir kimlik oluşturulmasının gerekliliği ortaya çıktı.²¹ Böylece neye göre yaşayacağı konusunda netliğe kavuşan birey, karşılaşacağı sıkıntılarla daha kolay başa çıkabilecekti. Gerek Batı’da gerekse Türkiye’de yapılan ampirik çalışmalar incelendiğinde din ile ruh ve beden sağlığı arasında olumlu bir ilişkinin olduğu görülür.²² Örneğin, batıdaki din ve depresyon ilişkisiyle ilgili çalışmalarının 2/3’ü dindarların daha az depresif olduklarını ve bununla birlikte intihar düşüncesi, anksiyete, uyuşturucu ve alkol bağımlılığının daha düşük düzeyde olduğu görülmektedir.²³ Çünkü din bireye umutla hayata bağlayan çok önemli bir anlam dünyası sunmaktadır.

İnsanoğlu bütün zorluklarla başa çıkmada en çok destek aldığı anlam arayışında,²⁴ MDR uzmanının göçmen birey için sağlayacağı manevi destek, ona içinde bulunduğu sıkıntılarının üstesinden gelme gücü kazandıracak ve hayata tutunmada güçlü bir destek sağlayacaktır. Çünkü Klessmann’a göre “*anlam çoğu zaman bir dizi daha küçük anlam parçalarından meydana gelir*”²⁵ ve MDR uzmanı da bu küçük anlam parçalarını tıpkı bir pazılı tamamlar gibi birleştirmeye çalışarak, muhatabının anlam arayışında kendisine yardım eder. Şüphesiz göçmenlerin farklı durumlarıyla ilgili sorunlarının olması kaçınılmazdır. Bu sorunların çözümüne yönelik birçok alan uzmanına ihtiyaç olup MDR uzmanları da bu uzman ekip içinde önemli bir boşluğu dolduracaktır.

Göçmenlere yönelik yapılacak MDR hizmetlerinde bazı konulara dikkat edilmesi gerekir. Bunlardan biri, göçmen grupların farklı sebeplerle göç ettiklerinden dolayı manevi destek ihtiyaçlarının da farklı olabileceği gerçeğidir. Örneğin savaş sebebiyle göç eden bir Suriyeli göçmen ile ekonomik nedenler veya daha iyi hayat şartları sağlamak üzere göç eden bir göçmenin ihtiyaçları aynı olmayacaktır.²⁶ Dikkat edilmesi gereken ikinci durum ise, göçmenlerin göç kaynaklı olmayan ve diğer insanlarla ortak sıkıntılarının olduğu gerçeğidir. Mesela günümüzde manevi danışmanlık, klasik ölüm ve yas refakatinin dışında kriz, travma, boşanma, depresyon, AIDS gibi çok farklı yaşam durumlarına hitap eden bir yaşam ve inanç yardımı halini almıştır.²⁷ Göçmenleri bu MDR başlıklarının dışında değerlendirmek mümkün değildir. Çünkü özellikle savaş nedeniyle yapılan göçler düşünüldüğünde bireyler ölüm tehlikesi, tehdit, taciz, tecavüz, hastalık, sakatlık, yakınıni kaybetme, vb gibi pek çok travmatik olayla karşı karşıya kalabilir. Mesela Suriyeliler üzerine yapılan bir araştırmada kişi başına ortalama 4,5 adet bu türden olay yaşandığı,

²⁰ Hatice Kılınçer, “Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Üzerine: Psikoloji, İlahiyat ve Tıp Alanlarında Maneviyat ve MDR Algısı”, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik, Teori ve Uygulama Alanları*, ed. Ali Ayten (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 47.

²¹ Üzeyir Ok, “Dini Danışmanlık Tanımı ve Tarihi”, *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, ed. Nurullah Altaş & Mustafa Köylü (Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012), 45.

²² Hakan Gülerce & Hafza Aroosa Maraj, “Resilience and hopelessness in Turkish society: Exploring the role of spirituality in the COVID-19 pandemic”, *Journal of Economy Culture and Society* 63 (2021), 1-16.

²³ Zeynep Sağır, *Suriyeli Mültecilerde Dini Başa Çıkma Ve Ruh Sağlığı* (İstanbul: Marmara, Sosyal Bilimler, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 14.

²⁴ Mustafa Köylü, “Ruh Sağlığı ve Din”, *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, ed. Nurullah Altaş vd. (Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık), 98.

²⁵ Zuhâl Ağılkaya Şahin, *Federal Almanya Cumhuriyeti’nde Dini Danışmanlık: Teori-Eğitim-Uygulama* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler, Doktora Tezi, 2014), 544.

²⁶ Sağır, “Zorunlu Göç ve Travmatik Olaylarda Manevi Danışmanlık ve Rehberlik”, 268.

²⁷ Şahin, *Federal Almanya Cumhuriyeti’nde Dini Danışmanlık*, 512.

ayrıca bireylerin en az bir, en fazla ise 11 faklı olayla karşı karşıya kaldıkları tespit edilmiştir. Böyle kaygı ve korku ortamının hâkim olduğu bir durumda onları kendi dil ve kültür öğeleriyle destekleyen MDR uzmanlarının tartışmasız faydası olacaktır.²⁸ Diğer taraftan yerel halkın da manevi danışmanlık çalışmalarına dâhil edilmesi gereklidir. Çünkü MDR çalışmaları başlangıçta göçmenleri merkeze alan kültürleşme modeli çerçevesinde şekillense de, sonraları yerel halka yönelik stratejilere önem verilmiştir.²⁹

İnsan çok yönlü ve karmaşık bir yapıya sahiptir. Bu nedenle psikoloji araştırmalarında konular farklı yaklaşımlarla ele alınarak çözülmektedir. Ancak bu kuramlar Batı toplumlarının ağırlıklı Hıristiyan kültürü çerçevesinde geliştirildiğinden Türk toplum yapısı ve İslam kültürünün şekillendirdiği yaşam biçimleri, dünya anlayışları ve hayat felsefelerinden farklıdır. Söylev'in belirttiği üzere İslamî danışma ve rehberlik ilke, yöntem ve uygulamalarını seküler ya da Hıristiyan ilahiyatına dayalı danışma kuramlarından tamamen bağımsız düşünmek kabil olmasa da³⁰ Türk ve İslam değerleriyle uyumlu kuramların geliştirilmesinin zorunluluğunu göz ardı edilmemelidir.

2.1. Göçmenlere Yönelik Manevi Danışmanlık Hizmetleri

Ülkemizdeki manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri kurumsal olarak Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde sürdürülmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı toplumsal değişmeye bağlı olarak farklılaşan ihtiyaç ve beklentileri karşılamak üzere, sorunların tespiti ve çözüm önerilerine yönelik hem ilmi toplantılar tertip etmekte hem de bu toplantılardan elde edilen sonuçlara yönelik uygulamalar yapmaktadır. Bunlardan biri de Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü bünyesinde kurulan Göç ve Manevi Destek Hizmetleri Daire Başkanlığı'dır. Bunun dışında aynı müdürlüğe bağlı Aile ve Dini Rehberlik Daire Başkanlığı, Sosyal ve Kültürel İçerikli Din Hizmetleri Daire Başkanlığı gibi kurumlarıyla, din hizmetlerini cami dışına taşıyarak, toplumun pek çok farklı kesimlerine ihtiyaçları doğrultusunda hizmet ulaştırmaya çalışmaktadır.³¹ Toplumsal değişimin ortaya çıkardığı farklı ihtiyaçlar dikkate alındığında manevi danışma ve rehberlik yeni bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu alan başlığı altında müftülükler, cezaevleri, hastaneler, huzurevleri, rehabilitasyon merkezleri, SHÇEK'e bağlı yuva ve yurtları saymak mümkündür.³² Bunların yanında göçmenlere yönelik manevi danışmanlık ve rehberlik de yeni bir hizmet alanı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Manevi danışmanlıkla ilgili uygulamalara bakılacak olursa, Pastoral psikoloji açısından Türkiye'de manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri, henüz profesyonel olmayan, dinî yükseköğrenim görmüş müftü, vâiz ve diğer din görevlileri tarafından yapılmaktadır. Değişen sosyal ve teknolojik şartlara uygun olarak, gazete, dergi radyo ve televizyonlar aracılığıyla da izleyicilerin bazı dinî problemlerinin çözümüne yönelik programlara rastlanmaktadır. Yapılan farklı uygulamalar incelendiğinde, oldukça geniş dinî içerikli alandaki problemler için informel biçimde danışmanlık ve rehberlik hizmeti sunulmaya çalışıldığı görülmektedir.³³ Manevi danışmanlık ve rehberlik başlangıçta

²⁸ Sağır, "Zorunlu Göç ve Travmatik Olaylarda Manevi Danışmanlık ve Rehberlik", 272-274.

²⁹ Sağır, "Zorunlu Göç ve Travmatik Olaylarda Manevi Danışmanlık ve Rehberlik", 267.

³⁰ Söylev, *Manevi Bakım ve Danışma Psikolojisi*, 128.

³¹ Söylev, *Manevi Bakım ve Danışma Psikolojisi*, 220.

³² Sadettin Özdemir, "Sosyal Hizmetlerde Dini Danışmanlık ve Rehberlik", *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, ed. Nurullah Altaş vd. (Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012), Cilt/Sayfa Numarası, 232.

³³ Ömer Faruk Söylev, "Psikolojik Yardım Hizmetleri Bağlamında Türkiye'de Dini Danışma ve Rehberlik", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, (23 Mart 2021), 299.

profesyonel olmayan din görevlilerince yapılmaktaysa da sayıları hızla artan üniversitelerin lisansüstü MDR bölümleri sayesinde daha nitelikli hale geleceği görülmektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığının göçmenlere yönelik manevi bakım ve danışmanlıkla ilgili hizmetleri, başta “geçici koruma statüsü” verilmiş Suriyeli göçmenler olmak üzere göçmen ailelere yönelik din eğitimi hizmetleri, eğitim, yayın, sosyal ve kültürel içerikli hizmetler ve çok katmanlı dini ve manevi destek hizmetleri olarak sıralanabilir. Milli Eğitim Bakanlığı, AFAD, ASPB ve STK temsilcileri ile iş birliği içerisinde yapılan toplantılara DİB de katılmaktadır. Bu kapsamda sığınmacıların tecrübe ettikleri felaketlerle başa çıkabilmeleri için din eğitimi ve manevi destek aracılığına yönelik etkinlikler düzenlenmektedir.³⁴ Tüm manevi destek hizmetleri, Göç İdaresi Müdürlüğü tarafından gerçekleştirilen etkinliklere ek katkılar sunmaktadır. Nitekim ülke içerisinde kamu sağlığının ve güvenliğinin sağlanması açısından birçok yasal düzenlemeler yapılmıştır. Geçici koruma statüsünün verilmesi de hukuksal çerçevede verilen bir statü olmuştur. Buna bağlı olarak verilen Geçici Kimlik Belgesi ile Suriyelilere Türkiye’de yaşama hakkı yanında eğitim, sağlık, ekonomi gibi sosyal hakları da içerisine alan birçok imkân tanınmıştır.³⁵

3. Kütahya İl Göç İdaresi Kayıtlarında Bulunan Göçmenlerle İlgili Demografik Veriler

İl Göç İdaresi kayıtlarında bulunan göçmenlerle ilgili demografik veriler, kurum Müdürü Fatih Ahmet Günel ile yapılan görüşmelerden elde edildiği belirtilmişti. Mülteciler Hukuku gereği göçmenlerle ilgili kamuoyuyla paylaşılması sakıncalı olmayan demografik bilgiler aşağıda verilmiştir.

İlde yaşayan göçmenler sayısal olarak sıralandığında birinci sırada 2715 Afganistan uyruklu, ikinci sırada 2560 Irak uyruklu ve üçüncü sırada 2023 Suriye uyruklu göçmen bulunmaktadır. Son sırada yer alan farklı uyruklara mensup göçmenlerin sayısı ise 642’dir. Göçmenlerin cinsiyetleri dikkate alındığında % 55’i erkek, % 45’i ise kadınlardan meydana gelmektedir.

Göçmenlerin çalışma durumlarıyla ilgili bilgiler kayıtlı olanlarla sınırlıdır. Resmi çalışma izni ile çalışan yabancı uyruklu sayısı 45’dir. Bugün farklı sektörlerde çalışan göçmenlerin olduğu bilindiğine göre ciddi oranda kayıt dışı çalışan göçmenin bulunduğu söylenebilir.

Yabancı uyruklulara yapılan devlet yardımları ve İl Göç İdaresi tarafından gerçekleştirilen etkinlikler göçmenler arasında fark gözetilmeksizin hepsine sunulmaktadır. Tüm yabancı uyruklular acil sağlık yardımı ve eğitim hakkından faydalanmaktadır. Çalışma hakkı, işveren tarafından müracaat edilmesi durumunda, uygun şartları taşıyanlara verilmektedir. Mültecilere devlet tarafından nakdi yardım yapılmamaktadır. Ancak sosyal yardım amaçlı dernek veya vakıflar ile bireysel yardımların yapıldığı bilinmektedir.

³⁴ Merve Reyhan Baygeldi, *Türkiye’de Modern Sorunlara Dini Bir Çözüm Olarak Manevi Danışmanlık Uygulaması Mevcut Durum Ve Öneriler* (SETA, 2018), 234, 26.

³⁵ İbrahim Ethem Taş vd., “Mülteci Sorununun Çözümüne İlişkin Yeni Bir Yapılanma: Göç İdaresi Genel Müdürlüğü”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 22 Göç Özel Sayısı (2017), 1380.

Yabancı uyrukluların Kütahya'yı tercih etme sebepleri sorulduğunda, göçmenlerin bu ili tercih etme sebeplerinin ilki Kütahya'nın coğrafi olarak kavşak il olma özelliğinden kaynaklandığı belirtilmiştir. İkinci tercih sebebi ise, akrabalık ve hemşehricilik ilişkileri olduğu ifade edilmiştir. Çünkü etnik, dini veya benzer diğer ortaklıklar ikamet tercihlerinde göçmenler için oldukça etkilidir.³⁶ Göç mekânının tercihiyle ilgili olarak bu faktörün Kütahya'ya göç eden yabancı uyruklular için de etkili olduğu görülmektedir. Göçmenlerin ikametgâh durumları dikkate alındığında genellikle Kütahya'nın belli mahallelerinde toplandığı görülür. Maltepe, Sultanbağı, Okmeydanı, Fuatpaşa, Evliya Çelebi, Gaybî Efendi gibi mahalleler yabancı uyrukluların en çok tercih ettiği yerleşim alanlarıdır. Tercih sebeplerindeki en belirleyici etken kira bedellerinin düşük olması olarak ifade edilmiştir. Ayrıca şu husus da tarafımızdan bilinmektedir ki, bu mahalleler Kütahya'nın kırsaldan şehre göç eden ailelerin de çokça tercih ettikleri mahalleler arasındadır.

Yerel halkın yabancı uyruklulara yönelik ayrımcılıkla ilgili karşılaşılan sorunlara yönelik sorduğumuz soruya; ciddi ve toplumsal boyutta herhangi bir olayla karşılaşmadığı ancak küçük çaplı alacak verecek vb. gibi anlaşmazlıklarla zaman zaman karşılaşıldığı belirtilmiştir.

4. Kütahya Göç İdaresi'nin Paydaşlarıyla Gerçekleştirdiği Ortak Faaliyetler

Kütahya Göç İdaresi Müdürü Fatih Ahmet Günel kendisiyle yaptığımız mülakatta, göç idaresi tarafından rutin resmi işlerin dışında, kamu ve sivil toplum kuruluşlarıyla ortaklaşa gerçekleştirilen diğer sosyo-kültürel faaliyetlerin kendisinin göreve atandığı 2018'den itibaren başladığını belirtti. Bu yıldan itibaren farklı paydaşlarla 2018'de 5, 2019 yılında 13 ve 2020'de 2 adet olmak üzere toplam 20 etkinlik yapılmıştır. Gerçekleştirilen ortak etkinlikler paydaşlar dikkate alınarak bir tasnif yapıldığında dört grupta toplamak mümkündür. Bunlar, yerel sivil toplum kuruluşları, kamu kurumları, göçmenlere yönelik faaliyet gösteren sivil toplum kuruluşları ve kamu kurumları ile göçmenlere yönelik faaliyet gösteren sivil toplum kuruluşlarıyla ortak yürütülen faaliyetler olarak sıralanabilir.

Kütahya Göç İdaresi'nden edinilen etkinlik listesinde ilde bulunan yardım kuruluşları ve kanaat önderlerinin isimleri yer almadığı için burada belirtilmemiştir. Faaliyet alanı göçmenlerle ilgili olan sivil kuruluşlar ise Mülteciler Derneği (MUDEM), Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği Türkiye Temsilciliği İzmir Ofisi (BMMYK) ve İnsan Kaynağı Geliştirme Vakfı (İKGV)'dir. İlgili kuruluşlar metin içinde kısaltmaları ile belirtilmiştir.

Bu başlık altında yapılan tüm faaliyetleri listelemek akademik bir makaleden çok bir faaliyet raporuna dönüşeceğinden, etkinlikleri özetleyerek, sadece ana başlıklarla değinilmiştir. Ardından faaliyetlerin manevi danışmanlıkla ilgili değerlendirmesi yapılmıştır.

4.1. Yerel Sivil Toplum Kuruluşlarıyla Yapılan Ortak Etkinlikler

Kütahya İl Göç İdaresi Müdürlüğü ile ilde bulunan STK temsilcileri ve kanaat önderleriyle ayrı ayrı iki toplantı gerçekleştirilmiştir. Sonuç olarak göçmenlere yönelik yapılacak yardım ve etkinlikler ile daha sonra yapılması planlananlar hakkında karşılıklı bilgi alışverişinde bulunulmuştur. Yapılacak benzer toplantılarla göçmenlere yönelik hizmetlerin kalitesinin artacağı konusunda mutabakata varılmıştır.

³⁶ Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, çev. Nilgün Çelebi, 157.

4.2. Kamu Kurumlarıyla Yapılan Ortak Etkinlikler

İl Göç İdaresi Müdürlüğü, Kütahya'daki Sağlık Müdürlüğü, Milli Eğitim Müdürlüğü, Müftülük, Emniyet Müdürlüğü, Çalışma ve İş Kurumu Müdürlüğü, Jandarma Komutanlığı, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi ve mahalle muhtarları gibi kurumlarla işbirliği, toplantı ve etkinlikler çerçevesinde altı ayrı faaliyet gerçekleştirmiştir.

Yapılan toplantılarda öncelikle Kütahya İl Göç İdaresi Müdürlüğü'nün tanıtımı ve müdürlük tarafından gerçekleştirilen iş ve işlemler hakkında ilgili kurumlara bilgilendirme yapılmıştır. Ardından diğer kamu kurum ve kuruluşların göçmenlere yönelik verdiği hizmetlerde karşılaşılan sorunlar ve bunların en hızlı şekilde nasıl çözüme kavuşturulabileceği konuları ele alınmıştır. Böylece kurumlar arası koordinasyon ve iş birliği artırılarak kamu kurumlarının göçmenlere eğitim, sağlık, emniyet ve din hizmetleriyle ilgili daha kaliteli hizmet sunulması hedeflenmiştir.

İl Sağlık Müdürlüğü ile ortak düzenlenen kadın sağlığı ve kadına şiddet konulu etkinlikle göçmen nüfus içindeki belki de en dezavantajlı grup durumundaki kadınlar açısından önemli bir etkinliktir.

Göçmenlerin dil problemleriyle ilgili olarak, yetişkin yabancılar için TÖMER ve Milli Eğitim Müdürlüğü ile müşterek, Halk Eğitim Merkezi Müdürlüğü aracılığıyla dil kursu düzenleme çalışmalarının başlatılması kararlaştırılmıştır.

Toplantıya katılan kurum yetkililerine, kamuoyunda göçmenlerle ilgili oluşabilecek muhtemel istismar ve göçmen aleyhtarı, "yabancılar devletten maaş alıyor" gibi ön yargı ve yanlış kanaatlerin önüne geçilmesi için yerel halkın bilgilendirilmesine yönelik gerekli tedbirlerin alınması planlanmıştır.

4.3. Kamu Kurumları ve Göçmenlerle İlgili Sivil Toplum Kuruluşlarıyla Yapılan Ortak Etkinlikler

İl Göç İdaresi bu kategoride, hem göçmenlerle ilgili sivil toplum kuruluşları, hem de kamu kurum ve kuruluşlarıyla birlikte etkinlik yapmayı tercih ettiği görülür. Böyle bir tercih, aynı amaca hizmet eden ilgili sivil toplum kuruluşları ile resmi kurumlar arasında koordinasyon sağlayarak hizmet kalitesinin artırılmasına katkı sağlayacaktır.

Yapılan etkinlikler incelendiğinde MUDEM, İKGV, BMMYK İzmir Ofisi gibi göçmenlere yönelik faaliyet gösteren sivil toplum kuruluşları ve Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Kütahya Belediyesi, İl Müftülüğü, İl Milli Eğitim Müdürlüğü, Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler İl Müdürlüğü, İl Nüfus ve Vatandaşlık İşleri Müdürlüğü, İl Sağlık Müdürlüğü ve İl Milli Eğitim Müdürlüğü, İl Gençlik ve Spor Müdürlüğü gibi kamu kurumlarıyla iş birliği ile toplam 12 etkinlik yapıldığı görülür.

Gerçekleştirilen bu etkinliklerden 23 Nisan Çocuk Şenliği, 18 Aralık Göçmenler Günü Kültürlerin Buluşma Noktası Türkiye, Akran Zorbalığı ve Sosyal Uyum, Gençlik Merkezi Tanıtımı özellikle göçmenlerin içinde yaşadıkları topluma uyumları açısından önem arz etmektedir.

5. Kütahya İl Göç İdaresinin Paydaşlarıyla Yaptığı Ortak Etkinliklerin Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Açısından Değerlendirilmesi

İl Göç İdaresi'nin paydaşlarıyla yaptığı ortak etkinlikler MDR açısından değerlendirildiğinde ileri tarihlerde yapılacak benzer etkinliklerin alana ciddi katkı sağlayacağı söylenebilir.

Yardım amaçlı sivil toplum kuruluşları ve kanat önderleri ile göçmenlerin sosyal uyumlarını artırma amacına yönelik gerçekleştirilen etkinlikler, sosyal uyum, manevi danışmanlık ve destek için önemli konulardan biridir. Özellikle kültürler arası ve dinler arası farklılıkların bilinerek hareket edilmesi, toplumsal uyumun sağlanması açısından gerekli görülmektedir. Aynı zamanda barışçıl ortam ve zamanlarda farklılıkları anlamak ve bir zenginlik olarak görmek daha kolay olmaktadır.³⁷ Benzer etkinliklerin kapsamı genişletilerek göçmen vatandaşlar, kanaat önderleri ve MDR uzmanlarının da katılacağı ortak etkinlikler istenen amaçlara daha çok hizmet edebilir ve MDR için çalışma imkânları sağlayabilir.

18 Aralık Uluslararası Göçmenler Günü'ne yönelik İl göç idaresinin gerçekleştirmiş olduğu etkinlik, göçmenlerin yaşadıkları onca sıkıntının yanında kendilerine özel bir günde, misafir oldukları ülkenin resmi ve sivil kurumlarıyla birlikte kutlanması, onlara yalnız olmadıklarını hissettirecek ve moral destek sağlayacaktır. Özellikle *Göçmenler Günü* gibi özel günler manevi danışmanlık ve rehberlik için de fırsatlar sunabilir. Göçmenlerle alanın uzmanlarının bir araya getirilmesi, kutlama ortamının da rahatlığı ile iki tarafın daha sağlıklı ve gergin olmayan bir atmosferde buluşma ve tanışma imkânı sağlayabilir. İlerleyen süreçte sıkıntı dönemlerinde verilecek danışma ve rehberlik hizmetleri için her iki tarafın birbirlerini tanıması açısından bir ön görüşme niteliği taşıyabilir.

İl Göç İdaresinin Kütahya İl Müftülüğü personeline yönelik özel bir toplantı ve Diyanet Gençlik Merkezi ziyareti olmak üzere gerçekleştirdiği iki ortak etkinlik dolayısıyla Göç İdaresinin bu kurumu ayrı bir kategoride değerlendirdiği söylenebilir.

Kütahya Valiliği ile gerçekleştirilmiş olan Diyanet Gençlik Merkezi Türkçe kursu açılmasına yönelik yapılan bu etkinlik, MDR çalışmaları için atılmış önemli bir adım olarak değerlendirilebilir. Göçmenlerin inancıyla her ne kadar müşterek taraflarımız olsa da MDR hizmetlerinin göçmenlere ulaştırılmasındaki en büyük engel dil engelidir. Yapılan araştırmalarda göçmenlerin dil bilgisi, kültürleşme sürecini etkileyen en önemli faktördür. Ev sahibi ülkenin dilini bilmek ve kişilerarası iletişim kurmak göçmenlere duygusal açıdan destek sağlamakta ve onların yeni çevrelerini anlamalarını ve alışmalarını kolaylaştırmaktadır. Yine göçmenlerin dini ile yerleştikleri bölgede yaygın olan dinin aynı ya da çeşitli açılardan benzer olması ve bu dinlerin hoşgörü, misafirperverlik gibi değerleri yüceltmesi de kültürleşme sürecini olumlu yönde etkilemektedir.³⁸ Dolayısıyla İl Müftülüğünün dil kursuna yönelik girişimleri, yapılacak MDR hizmeti için önemli bir zemin teşkil edecektir. Dil kursunun, yerel halkın genç nüfusu ile genç göçmen nüfusunun bir araya geldiği ortak bir mekânda düzenlenecek olması, hem dil öğrenimi açısından hem de

³⁷ Cemal Tosun, "Manevi Danışmanlık ve Rehberlikte Kültürlerarası-Dinlerarası Yaklaşım", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik I-II*, ed. Ali Ayten vd (İstanbul: Dem Yayınları, 2016), I/121-132.

³⁸ Ayşenur Bilge Zafer, "Göç Çalışmaları İçin Bir Anahtar Olarak "Kültürleşme" Kavramı", *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* (23.03.2021), 89-90.

manevi danışmanlık için doğal bir ortam sağlayacaktır. Göç İdaresi ve Valiliğin de bu konuyu önemseyerek desteklemesi nitelikli MDR hizmetleri için ortam oluşturacaktır.

İl Göç İdaresinin MUDEM ve Milli Eğitim Müdürlüğü ile Akran Zorbalığı ve Sosyal Uyum konulu gerçekleştirdiği etkinlik, öncelikle göçmenlere karşı kamuoyunda bulunan ön yargı ve güvensizliğe dayalı olumsuzlukların önüne geçmeye katkı sağlayacaktır. Ayrıca rehber öğretmenlere intikal eden göçmen çocuklarla ilgili konular, göçmen aile ve çocuklarının MDR ihtiyaçlarıyla ilgili akademik ve uygulamaya dair çalışmalara için alan açıcı imkânlar sunacaktır.

Yine 23 Nisan Çocuk Bayramı münasebetiyle İl Göç İdaresi tarafından paydaşlarıyla düzenlediği üç etkinlik Türk ve yabancı uyruklu çocuklar arasında sevgi ve kardeşlik duygularının gelişmesi, kaynaşmanın sağlanması ve sosyal uyum açısından değerli olduğu kadar MDR uzmanlarının da katılacağı etkinliklerle alan için çalışma fırsatları sunabilir.

Göçmenlerin yeni geldikleri topluma uyum sağlayabilmeleri İbn Haldun'un göç teorisi³⁹ ve günümüz toplum bilim araştırmalarına göre en açık toplumlarda bile göçmenlerin genel nüfusa özümsetilebilmesi için iki veya daha çok kuşağın geçmesi gerekmektedir. Özümseme sürecinin ilk aşamalarında göçmen genellikle marjinal kişidir. Ama hiçbir zaman ne yeni ne de eski çevresine tümüyle yabancıdır.⁴⁰ İkinci kuşaktan itibaren yeni kültürle doğrudan temasa geçilmiş ve yeni topluma uyum sürecinin ilk adımı atılmıştır.⁴¹ Yerli ve göçmen çocuklarla ortak gerçekleştirilen 23 Nisan Çocuk Bayramı kutlamalarının amaç ve hedeflerinden en önemlisi, onlar arasında bir kaynaşma sağlama, sevgi ve kardeşlik duygularını geliştirme, olası zorbalık ve ön yargıların ortadan kaldırılması olarak belirlenmiştir. Çocukların saf ve masum olmalarından dolayı ön yargısız davranacaklarından göçmenlerin toplumla kaynaşması için bu faaliyeti yerinde bir adım olarak değerlendirmek gerekir. Etkinliklerin hedeflenen diğer bir amacı ise içinde yaşadıkları şehrin doğal ve tarihi güzelliklerini tanıtmaktır. Bu sayede geldikleri yerde kendilerini yabancı hisseden göçmenlerin kısmen de olsa bu duygularını teskin etmek ve yeni ikamet ettikleri ülkeye ve şehre aidiyetlerini güçlendirmek bakımından önemsenmesi gerekir. Çocuklara yönelik yapılan etkinliği bu amaçlar doğrultusunda değerlendirdiğimizde, farklı kültürel öğelerle ilgili etkinlikler, ortak toplumsal kaynak olarak göçmenlerin içinde yaşadığı toplumla bütünleşmesine katkı sağlayacaktır.⁴² Etkinlikler içinde yer alan uçurtma şenliği ise çocukların güçlerini aşan düzeyde yaşadıkları zorlukları biraz olsun hafifletmelerine yardımcı olacaktır. Benzer etkinliklerin akademik ve alandaki MDR uzmanlarıyla gerçekleştirilmesi, çocuklara yönelik yapılacak manevi danışmanlık için imkân sağlayacağı gibi hedeflenen amaçların gerçekleşmesine de ilave katkı sağlayacaktır.

İl Göç İdaresinin MUDEM ve Kütahya İl Gençlik ve Spor Müdürlüğü ile gerçekleştirdiği Gençlik Merkezinin tanıtımı ve Ebeveynlerle Resim Aktivitesi etkinliği Türk ve göçmen anne ve çocuklarının birbirleriyle yakınlaşmasına ve kaynaşmasına katkı sağlayacaktır. Göçmenler geldikleri yerlerde kendilerini kabul ettirmeye çalışırken, çevreleriyle girdikleri toplumsal etkileşim süreciyle birlikte kabul edilme ya da dışlanma ile karşı karşıyadırlar. Hatta bazı durumlarda yerli halk ile uyumsuzluk, yabancılaşma ve

³⁹ Korkmaz, *Göç ve Din*, 10.

⁴⁰ Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, çev. Nilgün Çelebi, 157.

⁴¹ Korkmaz, *Göç ve Din*, 10.

⁴² Zafer, "Kültürleşme", 87.

çatışma gibi toplumsal sorunlar yaşanabilmektedir.⁴³ Etkinliklerin amaçlarına bakıldığında ilde yaşayan göçmenlerin karışılacakları bu türden problemlerin çözümüne katkı sağlayacağı şüphesizdir. Diğer taraftan göçmen çocukların boş zamanlarında sporla meşgul olmaları, hem onları toplumdaki olumsuz ve uygun olmayan mekânlardan koruyacak hem de yerli çocuklarla sürekli ve sağlıklı bir iletişim ve kaynaşma zemini sağlayarak doğal bir rehabilite ortamı sunacaktır. Göçmen ve yerli anne ve çocuklarıyla yapılacak benzer etkinlikler aile ve çocuk MDR hizmetleri için de uygun fırsatlar sağlayacaktır.

İl Göç İdaresi Müdürlüğü ve İl Sağlık Müdürlüğü'nün müşterek olarak Afganistan uyruklu kadınlara yönelik "Kadın Sağlığı ve Kadına Şiddet" konulu düzenlediği etkinlik, göçmen kadınlara yönelik dışlayıcılık ve ön yargıların önlenmesine katkı sağlayacaktır. Çünkü göç üzerine yapılan çalışmalarda, kadınlar göçmen nüfusun en dezavantajlı grubunu oluşturmaktadır.⁴⁴ Zira ailede kadının sağlıklı olması diğer aile bireylerinin de sağlıklı bir hayat sürdürebilmesi için önem taşımaktadır. Sağlıkla ilgili etkinliklere aileye yönelik MDR hizmeti uzmanlarının da dâhil edilmesi, göçmen kadınların bedensel şikâyetlerinin yanında ruhsal rehabilitasyonları üzerinde olumlu katkıları olacağı kuşkusuzdur. Çünkü Amerika'da yetişkin erkek ve kadınlar üzerine yapılan bir araştırmada dinin sağlık, uyum ve yaşam doyumu üzerinde olumlu etkileri tespit edilmiştir.⁴⁵

Sonuç ve Öneriler

Kütahya Göç İdaresince göçmenlerin farklı ihtiyaçları gözetilerek yapılan tüm etkinlikler her ne kadar özellikle MDR hizmetleri gözetilerek gerçekleştirilmiş olmasa da, elde edilen verilere bakıldığında MDR için önemli fırsatlar sunduğu görülmektedir. Göçmenlerin göç nedeniyle diğer insanlardan farklı ihtiyaçları olsa da onlarla müşterek olanları da bulunmaktadır. Bundan dolayı etkinliklerin hedefinde aile, kadın, çocuk ve sağlıkla ilgili alanların yer aldığı görülmektedir.

MDR çalışmalarında kültürleşme modelinden sonra yerel halka yönelik stratejilere de önem verilmeye başlandığı bilinmektedir. Sosyal uyum sürecinin hem yerel hem de göçmen toplumlar açısından karşılıklı bir süreç olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Bu bağlamda Kütahya İl Göç İdaresinin yaptığı uçurtma etkinliği, sivil toplum örgütleriyle yaptığı iş birliği ve Gençlik Merkezinde yerli ve göçmen ebeveyn ve çocuklarla gerçekleştirilen resim aktivitesini bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Öyle görülüyor ki, yerel halkın daha geniş kapsamlı olarak dâhil edileceği etkinlikler MDR çalışmaları için uygun ortamlar sağlayacaktır.

Manevi danışmanlık ve rehberlik desteğine en çok ihtiyacı olan dezavantajlı toplumsal gruplar arasında göçmenlerin yer aldığı söylenebilir. Zira farklı göç sebeplerinin göçmen bireylerde meydana getirdiği stres bozukluğu ve depresyona karşı MDR'in olumlu katkıları sunduğu bilinmektedir. Bu bağlamda Kütahya İl Göç İdaresi tarafından gerçekleştirilen etkinlikler göçmenlere yalnız olmadıklarını, kendileri ve sorunlarıyla ilgilenen bir kurum ve duyarlı kurum yetkililerinin olduğunu göstermiştir.

Göçmenler mevcut statülerinin gereği kendilerine mahsus pek çok sorunları bulunmakla birlikte diğer insanlarla ortak sıkıntılarının olduğu da bir gerçektir. Mesela

⁴³ Hıdır Apak, "Suriyeli Göçmenlerin Kente Uyumları: Mardin Örneği", *Mukaddime* (23.03.2021), 58.

⁴⁴ Apak, "Suriyeli Göçmenlerin Kente Uyumları: Mardin Örneği", 66; Zafer, "Kültürleşme", 87.

⁴⁵ Söylev, *Manevi Bakım ve Danışma Psikolojisi*, 239.

ölüm, boşanma, depresyon, tehdit, taciz, tecavüz, hastalık gibi çok farklı durumlara karşı karşıyadırlar. Bu tür sorunlarla başa çıkmada, özellikle kendi dil ve kültür öğeleriyle verilecek olan MDR uzmanlarının desteği tartışmasız faydalı olacaktır. Nitekim Kütahya Göç İdaresi Müdürü Fatih Ahmet Günel Bey'e yönelttiğimiz "MDR hizmetleri için ne düşünüyorsunuz?" şeklindeki soruya; "bu tür bir hizmetin, belki göçmenin içinde bulunduğu sorununa maddi anlamda doğrudan çözüm oluşturmaya da göçmeler için şüphesiz manevi ve moral destek açısından faydalı olacaktır" şeklinde cevaplandırmıştır.

Sonuç ve öneri olarak, göçmenlere yönelik Kütahya Göç İdaresi Müdürlüğü tarafından yapılan kültürel ve sosyal etkinliklerin Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Lisans Üstü Eğitim Enstitüsünün MDR Programı ve İl Müftülüğü iş birliğiyle gerçekleştirilmesi halinde MDR'ye ihtiyaç duyan göçmenlerin tespit edilmesi ve manevi danışmanlık hizmetlerinin ulaştırılması için fırsat sunacaktır. Yukarıda belirtilen gerek göçten kaynaklı ve gerekse diğer karşılaşılan sorunlarla ilgili hemen her alanda Diyanet İşleri Başkanlığının MDR hizmetleri bulunmaktadır. Kurumlar arası yapılacak ortak etkinlikler, bu alanlara yönelik MDR uygulamalarının geliştirilmesi ve akademik çalışmalar için önemli katkılar sağlayacaktır. MDR programında yetişen uzmanlar için öğrendikleri teorik bilgileri uygulayabilecekleri bir saha çalışması imkânı ortaya çıkaracaktır. Nitekim İl Göç İdaresi Müdürü Fatih Bey, tüm dünyanın içinde bulunduğu pandemi sebebiyle, göçmenlere yönelik sosyo-kültürel etkinliklere ara verdiklerini, tekrar başladıklarında DPÜ Lisans Üstü Eğitim Enstitüsü MDR programıyla iş birliği yapmayı istediklerini ifade etmişlerdir.

Öyle görülüyor ki, kurumlar arası iş birliği hem akademik MDR çalışmaları hem de uygulamaya dönük hizmetlere imkân sağlayacağı kuşkusuzdur. Ayrıca göçmenlere yönelik gerçekleştirilen sosyo-kültürel etkinliklerin önemli bir ayağı olduğunu düşündüğümüz MDR'nin sürece dahil edilmesi ve desteklenmesi, İl Göç İdaresi tarafından hedeflenen amaçlara ulaşmada da ciddi katkılar sağlayacaktır.

Özellikle mültecilerle ilgili şehirde yapılacak manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleriyle, mültecilerin yaşadıkları sorunlar konusunda hem daha fazla yardımda bulunulabilecek, hem de daha verimli devlet politikaları için zemin sağlayacaktır.

Kaynakça

- Altaş, Nurullah. "Din Hizmetleri ve Dini Danışmanlık İlişkisi", *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*. ed. Nurullah Altaş & Mustafa KÖYLÜ. 11-35. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012.
- Apak, Hıdır. "Suriyeli Göçmenlerin Kente Uyumları: Mardin Örneği". *Mukaddime*. 23.03.2021. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/184154>
- Aydemir, Salih vd.. "Zorunlu-Kitlesel Göç Olgusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım: Türkiye'deki Suriyeli Sığınmacılar Örneği". *Dini Araştırmalar*. 23 Mart 2021. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/489863>
- Ayten, Ali (ed.). *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. II Cilt. İstanbul: Dem Yayınları, 2016.
- Ayten, Ali (ed.). *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik, Teori ve Uygulama Alanları*. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Ayten, Ali (ed.). *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Farklı Alanlarda Araştırma Bulguları ve Değerlendirmeler*. İstanbul: Dem Yayınları, 2019.
- Baygeldi, Merve Reyhan. *Türkiye'de Modern Sorunlara Dini Bir Çözüm Olarak Manevi Danışmanlık Uygulaması Mevcut Durum Ve Öneriler*. SETA, 2018. <https://setav.org/assets/uploads/2018/04/234.-Manevi-Dan%C4%B1s%CC%A7manl%C4%B1k.pdf>
- Fichter, Joseph. *Sosyoloji Nedir?*. çev. Nilgün Çelebi. Ankara: Attila Kitapevi, 1994.

- Gulerce, H., & Maraj, H.A. "Resilience and hopelessness in Turkish society: Exploring the role of spirituality in the COVID-19 pandemic". *Journal of Economy Culture and Society* 63 (2021), 1-16. <https://doi.org/10.26650/JECS2020-0075>
- Kaya, İbrahim vd.. *Türkiye'deki Suriyelilerin Hukuki Durumu Arada Kalanların Hakları Ve Yükümlülükleri*. SETA, 2015. http://file.setav.org/Files/Pdf/20151017001210_turkiyedeki-suriyelilerin-hukuki-durumu.pdf
- Kılınçer, Zeynep. "Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Üzerine: Psikoloji, İlahiyat ve Tıp Alanlarında Maneviyat ve MDR Algısı". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik, Teori ve Uygulama Alanları*. ed. Ali Ayten. 19-60. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Korkmaz, Arif. *Göç ve Din*. Konya: Çizgi Kitapevi, 2011.
- Göç Terimleri Sözlüğü. 23 Mart 2021. https://publications.iom.int/system/files/pdf/iml31_turkish_2ndedition.pdf
- Köylü, Mustafa. "Ruh Sağlığı ve Din". *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*. ed. Nurullah Altaş & Mustafa Köylü. 87-110. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012.
- Ok, Üzeyir. "Dini Danışmanlık Tanımı ve Tarihi". *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*. ed. Nurullah Altaş & Mustafa Köylü. 37-58. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012.
- Özdemir, Sadettin. "Sosyal Hizmetlerde Dini Danışmanlık ve Rehberlik". *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*. ed. Nurullah Altaş & Mustafa Köylü. 231-268. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012.
- Sağır, Zeynep. *Suriyeli Mültecilerde Dini Başa Çıkma Ve Ruh Sağlığı*. İstanbul: Marmara, Sosyal Bilimler, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Sağır, Zeynep. "Zorunlu Göç ve Travmatik Olaylarda Manevi Danışmanlık ve Rehberlik". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Farklı Alanlarda Araştırma Bulguları ve Değerlendirmeler*. ed. Ali Ayten. 267-288. İstanbul: Dem Yayınları, 2019.
- Söylev, Ömer Faruk. "Psikolojik Yardım Hizmetleri Bağlamında Türkiye'de Dini Danışma ve Rehberlik". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*. 23 Mart 2021. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/172425>
- Söylev, Ömer Faruk. *Manevi Bakım ve Danışma Psikolojisi Kavram Kuram ve Uygulamalar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Şahin, Zuhul Ağılıkaya. *Federal Almanya Cumhuriyeti'nde Dini Danışmanlık: Teori - Eğitim - Uygulama*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler, Doktora Tezi, 2014.
- Taş, İbrahim vd. "Mülteci Sorununun Çözümüne İlişkin Yeni Bir Yapılanma: Göç İdaresi Genel Müdürlüğü". *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 22 Göç Özel Sayısı (2017), 1369-1383.
- TDK, Türk Dil Kurumu. *Türk Dil Kurumu Sözlükleri*. Erişim 22 Mart 2021. <https://sozluk.gov.tr/>
- Tosun, Cemal. "Manevi Danışmanlık ve Rehberlikte Kültürlerarası-Dinlerarası Yaklaşım". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik I-II*. ed. Ali Ayten vd. 1/121-132. İstanbul: Dem Yayınları, 2016.
- Zafer, Aşenur Bilge. "Göç Çalışmaları İçin Bir Anahtar Olarak "Kültürleşme" Kavramı". *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 23.03.2021. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/274433>

Kâsım el-Kaysî'nin Târîhu't-tefsîr Adlı Eseri ve Tefsîr Tarihi Yazını Açısından Değeri*

Qâsim al-Qaysî's Work Târîkh al-tafsîr and its Vaule in Terms of the Literature
on Tafsîr History*

Yazar Bilgisi Author Information

Mustafa ŞENTÜRK

Doç. Dr., Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Edirne, Türkiye
Assoc. Prof. Dr., Trakya University Faculty of Theology, Edirne, Türkiye
mustafasenturk@trakya.edu.tr, www.orcid.org/0000-0002-8310-7609

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned with iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.1037015
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
8 Temmuz/July 2020	10 Aralık/December 2021

* Bu makale, 23-24 Ekim 2014'te Kayseri'de düzenlenen Tefsir Tarihi Yazını Sempozyumu'nda, "Tefsir Tarihi Yazını Açısından Kâsım el-Kaysî'nin Târîhu't-Tefsîr Adlı Eseri" isimli tebliğin gözden geçirilmiş halidir.

* This article is the final version of the paper titled "Qâsim al-Qaysî's Work Called Târîkh al-tafsîr in Terms of Writing of Tafsir History" which is orally presented at Symposium on Writing of Tafsir History held on 23-24 October 2014 in Kayseri, the content of which is developed.

Öz

Kâsım el-Kaysî (1876-1955), Irak'ta müderris, kadı ve müftü olarak görev yapmış; Düzenleme, İlim ve Temyîz Kurulları üyeliklerinde bulunmuştur. Vefât ettiğinde Bağdat müftülüğünün yanı sıra Kadirî tarikatının fahrî vaizliğini yürütmekte olan bir ilim, irfân ve devlet adamıdır. Kaysî, çalışmamızın konusunu oluşturan *Târîhu't-tefsîr* adlı bu eserini, aralarında ülkemizin tanınmış âlimlerinden de olan talebeleri için ders kitabı olarak hazırladığını belirtmektedir. Eserin içeriğini üç ana başlıkta toplamak mümkündür: *Tefsir Tarihi, Ulûmu'l-Kur'ân ile Eserleri ve Tefsir Tarihinde Yazılmış Bazı Önemli Tefsirlerin Tanıtımı*. Bu durumda müellifin yukarıda aktardığımız ifadesi ve eserin içeriği göz önüne alındığında, eserin bugün ülkemiz İlahiyat Fakülteleri'nde okutulan "Tefsir Usulü ve Tarihi" dersi formatına uygun bir "ders kitabı" olduğu söylenebilir. Kaysî, eserde tefsir çeşitleri, müfessirler arasındaki yorum farklılıklarının sebepleri ve tefsir tarihinin dönemlerini inceledikten sonra Kur'ân ve tefsir ilimleri ile eserlerine dair malûmât vermiş, ayrıca yaşadığı döneme kadar yazılmış ve medreselerde okutulmakta olan bazı tefsirleri de tanıtmıştır. Çalışmamız, Kaysî'nin bu eserini incelemek ve tefsir tarihi yazını açısından değerlendirmek amacını taşımaktadır.

Tefsir Tarihi yazınının, Celâlüddîn es-Süyûtî (911/1505) ve onun *Tabakâtü'l-müfessirîn* adlı eseri ile başladığı söylenebilir. Kaysî'nin *Târîhu't-tefsîr* adlı eseri de Süyûtî'nin bu eserdeki tasnifine göre yazılmış olup *Tefsir Tarihi, Ulûmu'l-Kur'ân ile eserleri ve tefsir tarihinde yazılmış bazı önemli tefsirlerin tanıtımını* içermektedir. Tefsir ilminde usûl ile tarih bilgisini birleştiren bu formatın, günümüz İslâm dünyasında yüksek dinî öğretime dönük yazılan tefsir kitaplarında kabul gördüğü ve uygulandığı bilinmektedir. Kaysî, tefsirleri ve müfessirleri *Tabakâtü'l-müfessirîn* başlığı altında, Sahabe'den başlayarak yaşadığı zamana kadar, toplam 14 hicrî asrı 14 *tabaka/dönem* şeklinde ele alır. Kitabının sonunda tanıttığı on dokuz tefsiri *dönem, yöntem* ve (ya) *ekol* olarak bir tasnife tâbi tutmaz. O, ele aldığı bu tefsirlerin; adı, müellifi, hacmi, yöntemi, etkilendiği ve etkilediği tefsirler, yaygınlığı, -varsa- hâşiye ve şerhleri, rivayetleri kullanma biçimleri, çeşitli âlimlerin o eser hakkındaki görüşlerine dair bilgiler verir; kendisi de olumlu-olumsuz değerlendirmelerde bulunur. Kaysî, *Târîhu't-tefsîr*'de fikhî, tasavvufî, felsefî ve ilmî tefsirlere yer vermekle birlikte, muhtemelen dönemsel olarak daha önce zikrettiği için, son kısımda tanıttığı bu tefsirleri ekollere göre tasnife tâbi tutmamıştır.

Kâsım el-Kaysî, *Târîhu't-tefsîr*'de ayrıca kısaca tefsir çeşitleri ile müfessirler arasındaki görüş ayrılıklarının sebeplerini incelemiş; *tefsir, te'vîl* ve *tefsir tarihi* kavramlarını kısaca açıklamıştır. Ancak muhtemelen Zürkânî'den (1367/1948) beri günümüzde mu'tâd olan *tercüme* kavramına ve bir nevi tefsir olarak kabul edilebilecek Kur'ân'ın tercümesi meselesine yer vermemiştir. Tercüme konusunun hem bir tefsir biçimi hem modern ve Kaysî'nin yaşadığı dönemde tartışılan bir konu olduğu düşünülürse, müellifimizin Kur'ân'ın tercümesi meselesine değinmemiş olması bir eksiklik olarak telakkî edilebilir.

Günümüze kadar yapılan tefsir tarihi çalışmalarında, *tefsir tarihi yazını* hakkında derli toplu bilgiler bulmak mümkün değildir. Bu sorun, tefsir tarihi yazını ve problemleri üzerine yazılan müstakil çalışmalarla son dönemde giderilmeye çalışılmıştır. Bize göre bundan sonra yapılacak tefsir tarihi çalışmalarında bu durum göz önünde bulundurulmalı ve ilgili eksiklik giderilerek, bu tür eserlerde *tefsir tarihi yazınına* ait bilgilere de yer verilmelidir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tefsir Tarihi, Tefsir Usulü, Kur'ân, Kâsım el-Kaysî.

Abstract

Qāsim al-Qaysī (1876-1955) served as a mudarris, qāḍī and muftī in Iraq, and he was a member of Regulatory and Scholarly Boards, along with Boards of Appeals. At the time of his death, he was a scholar, a man of wisdom and a statesman, who was an honorary preacher in the Qādirī sect, in addition to being the mufti of Baghdād. Qaysī noted that he prepared the work titled *Tārīkh al-tafsīr*, which is the focus of the present study, as a textbook for his students, among whom are well-known scholars of our country as well. The content of the work is organized into three sections: the history of tafsīr, the science of the Qurʾān, his works, and the presentation of some important tafsīrs. It is apparent from what the author of the work states and the content of the work that this work is a “textbook,” similar to the “Tafsīr Methodology and History” taught in the current theology faculties of our country. In his work, Qaysī elaborates on the types of tafsīrs, the reasons for the differences between the commentaries and the periods of the history of tafsīr. He goes on to provide information about the science of the Qurʾān and tafsīr, along with his own works. He also introduces some works of tafsīrs written and taught in madrasas, up to the period in which he lived. The present study aims to examine this work of Qaysī and to evaluate it in terms of the literature on tafsīr history.

The studies on the history of tafsīr can be traced back to Jalāluddīn al-Suyūṭī (911/1505) and his work *Ṭabaqāt al-mufasssīrīn*. Qaysī's work *“Tārīkh al-tafsīr”* was also written according to al-Suyūṭī's classification provided in his work, and it includes an introduction to tafsīr history, the sciences of the Qurʾān and some major works of tafsīrs, written until his time. It is known that this format which combines uṣūl (methodology) and history knowledge in the science of tafsīr is accepted and used in the tafsīr books written for higher religious education in today's Islamic world. Qaysī addresses tafsīrs and mufasssīrs in 14 hijrī centuries under the title of *Ṭabaqāt al-mufasssīrīn*, beginning with the companions of Muḥammad, up until his own time, in 14 periods. He doesn't classify the nineteen tafsīrs that he introduces at the end of his book into periods, methods and/or schools. He provides information about these tafsīrs, such as their titles, authors, volumes, methods, the works of tafsīr that they influenced and were influenced by, their prevalence, annotations and commentaries (if any), ways of using narrations, and the views of various scholars on these works. He also offers his positive or negative evaluations about them. Although Qaysī included Islamic jurisprudential, mystical, philosophical and scientific tafsīrs in *Tārīkh al-tafsīr*, he does not classify these tafsīrs that he introduces in the last part, according to schools, probably because he mentions them periodically earlier.

Qāsim al-Qaysī also briefly addresses the types of tafsīr and the reasons for the differences in perspectives among the mufasssīrs in *Tārīkh al-tafsīr*; he also briefly explains the concepts tafsīr, ta'wīl and tafsīr history. However, he includes neither the term translation, which has been commonplace probably since Zurqānī (1367/1948), nor the issue of the translation of the Qurʾān, which can be considered as a kind of tafsīr. Given that the issue of translation is both a form of tafsīr and a modern issue, discussed during the time when Qaysī lived, the author's not touching upon the translation of the Qurʾān can be considered as a shortcoming.

It is not possible to find methodical information about the literature on tafsīr history in the studies that have been carried out on this issue so far. Some independent studies on the history of tafsīr and its problems have recently addressed this problem. It is clear that this should be considered in future studies

on the history of tafsîr, and such works should also include information on the tafsîr history literature, so that related shortcomings should be eliminated.

Keywords: Tafsîr, Târîkh al-tafsîr, Uşûl al-tafsîr, The Qur'ân, Qâsim al-Qaysî.

Giriş

Kâsım el-Kaysî, 1292/1876'da Bağdat'ta doğmuş, mahalle okulunda Türkçe ve Farsça eğitimi görmüş ve Bağdat'ın meşhur ulemasından dersler almıştır. Hocaları arasında Haydariyye Medresesi müderrislerinden Abdülmuhsin et-Tâî, Şer'î Temyîz Mahkemesi başkanı Abdülvehhâb en-Nâib ve allâme Gulâmu Rasûl gibi âlimler bulunmaktadır. Ayrıca Kâdirî Tekkesi müderrisi Abdüsselam eş-Şevvâf'tan icâzetlidir.

Kâsım el-Kaysî; Atâullah el-Habîb, Hasan en-Nâib ve Alâüdddîn en-Nâib, yanı sıra bir dönem Osmanlı Meclis-i Mebûsân üyeliği de yapmış olan Arap şair ve edebiyatçısı Ma'rûf er-Rusâfî (1875-1945)¹ ve ülkemizin tanınmış âlimlerinden Kayserili merhûm İbrahim Eken (1927-2010) gibi talebeler yetiştirmiştir².

Özellikle *Ferâiz* ilminde uzman olan Kaysî, Irak'ta müderris, kadı ve müftü olarak görev yapmış; ayrıca Düzenleme, İlim ve Temyiz Kurulları üyeliklerinde bulunmuştur. Vefât ettiği Bağdat müftülüğünün yanı sıra Kadirî Tarikatı'nın fahrî vazîliğini yürütmekte olan Kaysî'yi, bütün bu yönüyle bir ilim, irfân ve devlet adamı olarak nitелеmek, yanlış olmayacaktır.

Kaysî'nin Tefsir ve Hadis'e dair basılmış ve basılmamış eserleri ve çoğu ayet tefsiri olmak üzere, basılmamış risâleleri vardır³.

1955/1374'te vefat eden Kaysî'nin mezarı, Bağdat'taki Geylânî Kabristanı'ndadır.

1. Kâsım el-Kaysî'nin *Târîhu't-Tefsîr* Adlı Eseri

Öncelikle çalışmamızda *Târîhu't-Tefsîr*'in, Irak'ta yapılan 1966 baskısını⁴ kullandığımızı belirtmeliyiz. Buna göre eser, 160x240 mm kitap boyutunda olup *giriş*, *içindekiler* ve *dizin* hariç 138 sayfadır. Bu çalışmada, Kaysî'nin eserinde adı geçen müfessirlerin vefat tarihleri için, Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) İslâm Ansiklopedisi'ndeki (DİA) bilgileri esas alınmış ve burada verilen tarihler tercih edilmiştir⁵.

Kâsım el-Kaysî, *Târîhu't-Tefsîr*'e yazdığı önsözünde, eseri talebeleri için ders kitabı olarak hazırladığını belirtmektedir⁶. Eserin içeriğini üç ana başlıkta toplamak mümkündür: *Tefsir Tarihi*, *Ulûmu'l-Kur'ân ile Eserleri* ve *Tefsir Tarihinde Yazılmış Bazı Önemli Tefsirlerin Tanıtımı*. Bu durumda müellifin yukarıda aktardığımız ifadesi ve eserin

¹ Erol Ayyıldız, "*Ma'rûf er-Rusâfî*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/69-71.

² İbrahim Eken, "Hayatı ve Vasiyeti" (Erişim 11 Eylül 2014).

³ Kâsım el-Kaysî, *Târîhu't-Tefsîr* (el-Livâû'r-Rûkn Mahmûd Şit Hattâb'ın, "*eş-Şeyh Kâsım el-Kaysî*" adlı "Giriş" yazısı), (Matbaatü'l-Mecmer'l-İmiyyi'l-İrâkî, 1385/1966), 3-14.

⁴ Kaysî, *Târîhu't-Tefsîr*, 3-179.

⁵ Kitapta zikredilen müfessirlerin, müellif ya da yayıncı ve(ya) editör tarafından verilen vefat tarihlerinde, bazen 1-2 yıl gibi farklılıklar bazen de Alkame b. Kays, Hasan el-Basrî, Hâkim en-Nisâbü'rî'de olduğu gibi fâhiş hatalar yapılmıştır. O nedenle çalışmamızda vefat tarihi bilgileri için Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) İslâm Ansiklopedisi'ni (DİA) esas aldık. Bkz. Kaysî, *Târîhu't-Tefsîr*, 54-56. Krş. *DİA*'nın ilgili maddeleri.

⁶ Kaysî, *Târîhu't-Tefsîr*, 15.

içeriği göz önüne alındığında, eserin bugün ülkemiz İlahiyat Fakülteleri'nde okutulan "Tefsir Usulü ve Tarihi" dersi formatına uygun bir "ders kitabı" olduğu söylenebilir⁷.

1.1. *Târîhu't-Tefsîr*'in İçeriği

1.1.1. Tefsir Tarihi: Tanımı ve Konusu

Kaysî, eserinde öncelikle iştikak kaidesinden hareketle *tefsir* kelimesinin lügat anlamını verir. Bedî'in kısımlarından olup 'mütakellimin başkasının açıklamasına ihtiyaç duymayacak şekilde açıktan konuşması' anlamındaki tefsire atıftan sonra, kelimenin bir Kur'ân ilmi olarak terim anlamına dair Fahreddîn er-Râzî (606/1210), Ebû Hayyân (745/1344), Zerkeşî (794/1392) ve (Molla) Fenârî'nin (834/1431) tanımlarını özetle aktarır. Tefsirin "efrâdını câmi agyârını mâni" bir tanımını yapmanın çok zor olduğunu belirtir.

Daha sonra *tarih* kavramını ele alan Kaysî, *tarihin* zamanın geçmiş, gelecek ya da mutlak olarak belirlenmesi; *tarih ilminin* de milletlerin ve şahısların durumları, âdetleri, olayları, yönetimlerini konu edindiğini hatırlatır ve bu ilmin faydalarına değinir.

Kaysî bu başlık altında son olarak *tefsir tarihi* kavramını tanımlar. Ona göre *tefsir tarihi*, tefsirin Hz. Peygamber'den (sas) sâdır olduğu andan itibaren günümüze kadar, algılamaya ve ekollere göre kayıt altına alınması, tedvîni, tasnifi, tertipini; ayrıca tefsirin geçirdiği dönemleri ve tefsirdeki değişimi konu edinen ilimdir⁸.

Kaysî burada dikkat çekmese de, kabul edilecektir ki, *tefsir tarihi* kavramı, tefsir literatürü için modern dönemde ortaya çıkmış yeni bir kavramdır. Geçtiğimiz yüzyıldan bu yana oluşan tefsir tarihi kavramı ve tefsir tarihi disiplininin müfredatı incelendiği zaman, Kaysî'nin tefsir tarihi için yaptığı bu tanımın oldukça başarılı olduğu ve hâlen güncelliğini koruduğu söylenebilir.

1.1.1.1. Tefsir Çeşitleri ve Müfessirler

Kâsım el-Kaysî, üç grup müfessir bulunduğunu, buna göre *birinci grubun* tefsirde sadece selefin rivayetleri, sebab-i nüzûl ve îrâb ile yetinenler olup bu gruptakilerin Kur'ân'ı anlamada nasipsiz olduklarını söyler. *İkinci grup* müfessir ise "anlamın tekrar olmadığını" farkında olarak Allah'ın (cc) kendisine verdiği dirayet gücünü kullananlardır. Ona göre aralarında Celâleddîn el-Mahallî (864/1459) ile Celâleddîn es-Süyûtî (911/1505), Zemahşerî (538/1144), Kadı Beyzâvî (685/1286) ve Râzî'nin de bulunduğu *üçüncü grup* ise tefsirlerinde her iki yöntemi de (rivayet ile dirayeti) başarıyla uygulayabilen müfessirlerdir.

Kaysî'ye göre sadece seleften gelen nakillere dayanan *birinci gruptaki* müfessirler, rivayetleri çoğu zaman zayıf-sahih ayrımı yapmadan derlemişler; kâinâtın başlangıcı, varlığın sır ve hikmetleri gibi konularda; Ehl-i Kitâb'ın, özellikle de Kâ'b el-Ahbâr (32/652-53?), Vehb b. Münebbih (114/732), Abdullah b. Selâm (43/663-64) gibi yahudi bilginlerin nakillerini tahkik etmeden alıp tefsirlerini bu tarz isrâîliyyât haberleri ile doldurmuşlardır. *İkinci grup* müfessirler, Arap dilinden hareket ederek, rivayeti esas almamışlar ve kendilerine ulaşan bilgileri tahkik ve tashih etmeden kabul etmemişlerdir. *Üçüncü grupta*

⁷ Nitekim eserin bugün bazı üniversitelerde tefsîr dersi için ders kitabı olarak tavsiye edildiği görülmektedir.

Örnek olarak bkz. Câmîatü'l-Ma'rifeti'l-Âlemiyye, (Erişim 11 Eylül 2014).

⁸ Kaysî, *Târîhu't-Tefsîr*, 17-20.

olup sahih rivayet ile dirayeti başarılı bir biçimde birleştirenler ise “her iki kâseden de içen” ve böylece kınanmaktan uzak olan müfessirlerdir⁹.

Kaysî, klasik ayırmadan hareketle, *anlaşılabilirlik açısından* Kur’ân tefsirinin üç çeşit olduğunu söyler. Buna göre *birincisi*, Allah’tan başka hiç kimsenin muttali olamayacağı ve O’nun zâtı ile esmâ ve sıfatlarının mahiyeti türünden bilgiler olup üzerine söz söylemek câiz değildir. *İkincisi*, -bir görüşe göre- hurûfu mukatta’a gibi sadece Hz. Peygamber’in bilebileceği bilgilerdir. *Üçüncüsü* ise Allah’ın, elçisine, O’nun da ümmetine öğrettiği bilgilerdir. Bu da iki kısma ayrılır. *Biri* sema’a/nakle dayanan esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh, kırâat ve lehçeler gibi bilgiler; *diğeri* araştırmaya dayanan ve lafızlardan hüküm çıkarma yoluyla elde edilen bilgilerdir. Bunlar da iki kısım olup *biri* hakkında konuşmanın ihtilafı olduğu müteşâbih ayetlerin te’vîli gibi konular, *diğeri* ise aslî, fer’î ve irâbî hükümler gibi üzerinde konuşulmasında sakınca olmayan kısımdır. Çünkü bu hükümler kaide ve kıyaslara bina edilmiştir¹⁰.

Belirtmek gerekir ki, Kaysî'nin tefsir çeşitleri ile bunlara göre eser telif eden müfessirlerin gruplarına dair bu tasnifi, eserin bu kısmında değil de ilk olarak verilmesi, daha açık söylemek gerekirse, önce tefsir çeşitlerinin sonra müfessir gruplarının verilmesi, bize göre sistematik açıdan daha doğru olacaktı. Ancak biz bu çalışmada müellifi takip ederek, içeriği ona göre derledik.

Kaysî, bu bölümde son olarak “nehyedilen re’y ile tefsir” konusuna yer verir. Ona göre bu tarz tefsir beş çeşit olup bunlar özetle *ilimsiz, delilsiz, mezhepçi, istihsân ve hevâya dayanan tefsir* ile *müteşâbihâtın tefsiridir*¹¹. Bu noktada Kaysî'nin istihsân ve müteşâbihlerin tefsiri ile ilgili söyledikleri dikkat çekicidir. Hanefî bir âlim olmasına rağmen Kaysî'nin istihsân ile tefsir konusunda söylediğini, “istihsân ve hevâya dayanan tefsir” ifadesinden de anlaşılacağı gibi, istihsânın kuralsız ve keyfî kullanımı; müteşâbihâtın tefsiri konusundaki yaklaşımını ise mutlak müteşâbihler ile ilgili olabileceği şeklinde anladığımızı belirtmeliyiz.

1.1.1.2. Müfessirler Arasındaki Görüş Ayrılıklarının Sebepleri

Müellifimiz, tefsir ilmindeki ihtilafların nedenlerini ayrı ayrı başlıklar halinde on iki madde olarak işler. Bunlar; *kırâat, irâb, anlam farkı, eşsesli kelimeler, ıtlak-takyîd, umûm-husus, hakikat-mecâz, hazf, zâid kelime, takdîm-tehîr, nesh* ve *Hz. Peygamber (sas) ile Selef'ten gelen rivayet farklılıklarıdır*.

Kaysî, bu başlıklar altında her bir konuyu bir giriş-gelişme-sonuç kompozisyonu şeklinde değil, sadece konuya ait örnekleri vermek ve oluşan anlam farklılıklarını belirtmek sûretiyle işler¹².

1.1.1.3. Tefsir Tarihinin Dönemleri

Kâsım el-Kaysî, tefsir tarihini; tefsirin hıfz/ezber ile kayıt altına alınması, tedvîni, Sahabe ve Tâbiûn görüşlerinin derlenmesi ve tertip sırasına göre tam tefsirlerin yazılması şeklinde dört dönem olarak ele alır.

⁹ Kaysî, *Târîhu't-Tefsîr*, 20-22.

¹⁰ Kaysî, *Târîhu't-Tefsîr*, 22-23.

¹¹ Kaysî, *Târîhu't-Tefsîr*, 23. Krş. Cevdet Bey (1344/1926), *Tefsir Usulü ve Tarihi*, haz. Mustafa Özel, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2002), 62.

¹² Kaysî, *Târîhu't-Tefsîr*, 23-48. Krş. Cevdet Bey, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, 51-62; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 224-227.

Kaysî, *tefsirin ezber ile kayıt altına alındığı birinci dönemi* “Hz. Peygamber’in (sas) ve Sahabe’nin (ra) tefsiri” olarak ele alır. Ona göre bu dönemde Arapların dili üzerine parça parça inen Kur’an Sahabe tarafından anlaşılmaktaydı. Anlaşılmayan ayetleri de Hz. Peygamber tefsir etmekteydi. Bu dönemde tefsir, yazılmış ve müstakil değil, ancak ezberlenmekte olan bir ilimdi. Hz. Âişe’nin ifadesiyle, Cebrâîl’in kendisine öğrettiği sayılı bazı durumlar olmak üzere, Hz. Peygamber’den nakledilen yorumlar da bütün Kur’an’a nispetle azdı. Bu da *mücmelin tefsiri, müşkilin açıklanması, umûmun tahsîsi, mutlakın takyîdi ve mugayyebâta dair bilgi verilmesi* gibi hususlardı.

Kaysî, bu durumların tefsirine dönük Hz. Peygamber’den gelen ilk rivayetlere örnek olarak namazın keyfiyeti, rekât sayıları ve zekât ölçüleri ile orucun başlangıç vaktini belirlemek için kullanılan “beyaz ve siyah ip” teşbihinin açıklanması, imana zulüm karıştırmamanın şirk olacağı, hırsızın sağ elinin kesileceği, yemîn keffâreti olarak tutulacak üç gün orucunun ard arda olacağı, Rûm ordularının Persler’e gâlip geleceği örneklerini verir.

Kaysî, son olarak bu kısımda Yahyâ b. Ebû Kesîr’in (129/747) tefsir açısından ‘Sünnet’in Kitâb’a ihtiyacından daha çok Kitâb’ın Sünnet’e muhtaç olduğu’ şeklindeki sözü ile Ahmed b. Hanbel’in (241/855), “Bunu söylemeye cesaret edemem. Ancak diyebilirim ki ‘Sünnet, Kitâb’ı tefsir eder ve açıklar.’” sözünü naklederek, Kur’an-Sünnet ilişkisini pekiştirmeye çalışır.

Kaysî, bu noktada başını Hz. Ali’nin (40/661) çektiği, önde gelen sahâbî müfessirlere örnek olarak “Tercümânü’l-Kur’ân, Hıbrü’l-Ümme ve Reîsü’l-Müfessirîn” olarak bilinen İbn Abbas (68/687-88), İbn Mes’ûd (32/652-53), “Seyyidü’l-Kurrâ” olarak bilinen ve Kur’an’ı cem eden dört kişiden biri olan Übey b. Kâ’b (33/654?) ve Abdullah b. Ömer’i (73/692) zikreder. Ayrıca Enes b. Mâlik (93/711-12), Ebû Hureyre (58/678), Câbir b. Abdullah (78/697), Ebû Mûsâ el-Eşarî (42/662-63), Abdulah b. Amr b. Âs (65/684-85) ve Hz. Peygamber’in kâtibi Zeyd b. Sâbit’i (45/665?) anar¹³.

Kaysî’ye göre *ikinci dönem, tefsirde tedvînin başladığı* “Tâbiûn Dönemi’dir”. Tâbiûn, tefsirde Sahabe’nin izinden gitmiş ayrıca kendi ictihâdlarına dayanmışlardır. Bu dönemde tefsir, yukarıda isimlerini aktardığımız bazı mühtedî Ehl-i Kitâb âlimlerinden yapılan nakiller aracılığıyla Tevrât ve İncil kaynaklı bilgilerden etkilenmiştir. Bu dönemde İbn Cüreyc (150/767) ile tefsir sahasında yazılmış ilk eserin sahibi olan ve bu sahada dönemin en bilgini sayılan Saîd b. Cübeyr (94/713?) öne çıkmıştır. Ayrıca Câbir b. Yezîd el-Cu’fî (128/746); İbn Abbas’ı takip eden *Mekke ulemâsı* Mücâhid (103/721), Atâ b. Ebû Rebâh (114/732), İkrime (105/723), Tâvûs b. Keysân (106/725); İbn Mes’ûd’un izinden giden *Kûfe ulemâsı* Alkame b. Kays (62/682), Esved b. Yezîd (75/694), İbrâhîm en-Nehaî (96/714), Şa’bî (104/722); Zeyd b. Eslem’in (136/754) takipçileri (oğlu) Abdurrahmân b. Zeyd (?) ve Mâlik b. Enes (179/795); ayrıca Hasan el-Basrî (110/728), Atâ b. Ebû Seleme (135/752), Muhammed b. Kâ’b el-Kurazî (108/726), Ebu’l-Âliye er-Riyâhî (90/709), Dahhâk b. Müzâhim (105/723), Atıyye el-Avfî (111/729-30) ve Katâde b. Diâme (117/735) gibi âlimler zikredilebilir¹⁴.

Üçüncü dönemde Sahabe ve Tâbiûn’un tefsir görüşleri derlenmiş ve bu doğrultuda çeşitli eserler telif edilmiştir. Ancak derlenen bu eserlerin bugün bilinen düzende ve

¹³ Kaysî, *Târîhu’t-Tefsîr*, 49-53.

¹⁴ Kaysî, *Târîhu’t-Tefsîr*, 53-54.

ayetlerin tertip sırasına göre olmadığını belirtmek gerekecektir. Kaysî, bu dönemde Süfyan b. Uyeyne (198/814), Ebû Süfyân Vekî' b. Cerrâh (197/812), İbn Râhûye (238/853), Şu'be b. Haccâc (160/776), Yezîd b. Hârûn (206/821), Âdem b. Ebû İyâs (220/835), Abdürrezzâk es-San'ânî (211/826-27), Ravh b. Ubade (205/820), İbn Ebû Şeybe (235/849), Abd(ullah) b. Humejd (219/834) vb. âlimlerin öne çıktığını belirtir¹⁵.

Abbasiler Devri'ne (132/750 - 655/1258) rastlayan *tefsir tarihinin dördüncü dönemi, tertip sırasına göre tam tefsirlerin yazılmaya başlandığı* dönemdir. Abdülmelik b. Cüreyc (150/767), Süddî (127/745) ve İbn İshâk'ın (151/768) tefsirlerinin kendisi değil, ancak mazmûnu Taberî (310/923) ile bize kadar gelmiştir.

Bu dönemde *et-Tefsîru'l-Kebîr (Câmiu'l-Beyân)* sahibi Taberî, İbn Ebû Hâtim (327/938), İbn Mâce (273/887), Hâkim en-Nîsâbûrî (405/1014), İbn Merdûye (410/1020), İbn Hıbbân (354/965), İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî (318/930?), Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (324/935-36) ve Ebu'l-Leys es-Semerkindî (373/983) öne çıkmıştır¹⁶.

Bu dönemde bazı âlimler Kur'ân tefsirinde sadece Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerle yetinmek ya da yanı sıra başka görüşlere yer vermek arasında karar vermekte zorlanmışlar; diğer bazıları ise dil, esbâb-ı nüzûl ve nâsih-mensûh konularındaki becerilerine güvenerek, dirayet metodunu uygulamaktan geri durmamışlardı. Taberî'ninki gibi bazı tefsirler her iki metodu da başarıyla sergilemiştir. Bazı âlimler de iki metodu tefrîk etmek üzere, *tefsir* kelimesini rivayet, *te'vîl* kelimesini de dirayet için kullanmışlardır¹⁷.

Bir sonraki aşamada, aralarında Zeccâc (311/923), Ebû Bekr en-Nakkâş (351/962), Ebû Cafer en-Nehhâs (338/950) ile [ikisi de Endülüslü olan] Mekki b. Ebû Tâlib (437/1045) ve Ebu'l-Abbas el-Mehdevî'nin (440/1048-49) bulunduğu âlimler, faydayı önceleyerek rivayetlerin senedlerini hazfetmişlerdir.

Daha sonra senedleri özetleyerek, görüşleri de kırparak aktaran bir ekol oluşmuş, tefsire bir takım sokuşturmalar girmiş ve sahih olanla illetli olan karışmıştır. Böylece Kaysî'ye göre her düşündüğünü söyleyen, her aklına geleni paylaşan ve onu doğru kabul edip kendisinden sonrakilere nakleden bir gürûh oluşmuştur.

İlimler çoğalıp da uzmanlaşma derinleşince, her bir sahanın âlimleri sanki Kur'ân sadece o ilmi açıklamak için inmişçesine Kur'ân'ı sadece tek bir yönden tefsir etmeye başlamışlardır. Nahivci, kıssacı, fakîh, bid'atçı, mezhepçi, sûfi; her biri, Kur'ân'ı kendine göre tefsir etmişlerdir¹⁸.

Özetle Kaysî'ye göre eski müfessirler, kendi zamanlarının telif anlayışına uygun olarak, çeşitli şekillerde gelen görüş ve hadisleri ravilerine isnad etmişler; ancak nâsih-mensûh, sebab-i nüzûl ve mukteza'l-hâl gibi Hz. Peygamber'den gelen ve Sahabe döneminde bilinen unsurlarla manaları açıklamak için bu isnadları kısa tutmuşlardır. Dil açıklamalarına, irâbın inceliklerine ve beyânın nüktelerine yönelmemişlerdir. Zira bunlar, o zamanın tefsir anlayışında alışılmış konular değildi. Ancak bu alanda çokça kitap telif edilip bir yandan da Arapça'nın fasîh konuşulduğu dönem geride kalınca, dilbilim tefsir sahasına girmiştir. Bu alanda muhakkik müfessirler, mesela Zemahşerî (538/1144) h. 6.

¹⁵ Kaysî, *Târîhu't-Tefsîr*, 54-55.

¹⁶ Kaysî, *Târîhu't-Tefsîr*, 55- 56.

¹⁷ Kaysî, *Târîhu't-Tefsîr*, 57.

¹⁸ Kaysî, *Târîhu't-Tefsîr*, 57- 63.

asırdaki görünmüştür. Her hâlükârda bu durum ilimlerin Nahiv, Sarf, Tarih gibi birbirinden ayrışmasıyla, Abbasiler Dönemi'nde ortaya çıkmıştır. Bu ilimler Allah'ın kelâmını anlamak ve müfessirlerin yolunu aydınlatmak için birbirleriyle yardımlaşmışlardır¹⁹.

1.1.2. Tefsir İlimleri ve Eserleri

Kaysî, bu başlık altında -kendi ifadesiyle hepsi bunlarla sınırlı olmamakla birlikte- "Ulûmu'l-Kur'ân" olarak da zikredilen tefsir ilimlerini, yirmi sekiz ara başlık halinde ele alır. Bunlar aşağıda verilmiştir:

* <i>Tabakâtü'l-Müfessirîn</i>	* <i>Emsâlü'l-Kur'ân</i>	* <i>Garîbü'l-Kur'ân</i>
* <i>Kırâa</i>	* <i>İ'câzü'l-Kur'ân</i>	* <i>Âyetlerin Fâsılları</i>
* <i>Yazı ve Te'lîf</i>	* <i>Ahkâmu'l-Kur'ân</i>	* <i>Sûre Başlangıçları</i>
* <i>Nesh</i>	* <i>Havâssu'l-Kur'ân</i>	* <i>Vücûh ve Nezâir</i>
* <i>Sebebü'n-Nüzûl</i>	* <i>Cedelü'l-Kur'ân</i>	* <i>Garîbu't-Tefsîr</i>
* <i>İ'râbu'l-Kur'ân</i>	* <i>Mübhemâtü'l-Kur'ân</i>	* <i>Sûre ve Âyetler Arasında. Münâsebet</i>
* <i>Bedâiu'l-Kur'ân</i>	* <i>Müşkilü'l-Kur'ân</i>	* <i>Fezâilü'l-Kur'ân</i>
* <i>Müteşâbihü'l-Kur'ân</i>	* <i>Müfredâtü'l-Kur'ân</i>	* <i>Hakikat ve Mecâz</i>
* <i>Aksâmu'l-Kur'ân</i>	* <i>Kur'ân Okuma Âdâbı</i>	* <i>Teşbîh ve İstiâre</i>
		* <i>Resm-i Mushaf ve Yazım Âdât</i>

Kaysî, bu ara başlıklar altında ilgili Kur'ân ilmine dair bir tanım yapıp müfessirlerin bu ilim hakkındaki görüşlerine atıflar yaptıktan sonra tarih sırasına göre bu ilmin meşhur âlimleri ile varsa eserleri hakkında bilgiler verir²⁰.

Bu noktada tefsir tarihi ile doğrudan ilgili olduğu için, *Tabakâtü'l-Müfessirîn* başlığına yakından bakmanın yeterli olacağını düşünüyoruz. Kaysî, bu başlık altında Sahabe'den başlayarak 1-14. hicrî asırlarda Muhammed Abduh (1322/1905) ve Tantâvî Cevherî (1358/1940) gibi modern dönem müfessirlerine ve tefsir yazmamış olsalar da kendi yöresinde tanınan ve çeşitli tefsir çalışmaları bulunan tefsircilere kadar, gelen âlimleri ve eserlerini zikreder. Bazen de eser hakkında bir cümlelik olumlu ya da olumsuz yargılarda bulunur²¹.

Ignaz Goldziher'den (1850-1921) başlayarak çoğu Batılı ve Arap müellifleri gibi, Kaysî'nin burada Tantâvî Cevherî ile aynı dönemde yaşamış ve tefsir yazmış olan türk müfessirler, mesela Elmalılı Muhammed Hamdi (1356/1942) ile Konyalı Mehmed Vehbi Efendi'nin (1369/1949) tefsirlerine değinmemiş olmasının sebebinin; *doğal* ya da *yapay/ideolojik bir süreçte* mi²², başka bir ifadeyle bu tefsirlerin dili yani Türkçe yazılmış

¹⁹ Kaysî, *Târîhu't-Tefsîr*, 63-64.

²⁰ Kaysî, *Târîhu't-Tefsîr*, 64-122.

²¹ Kaysî, *Târîhu't-Tefsîr*, 65-86.

²² İsmail Çalışkan, "Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliliği -Eleştiriler-Gerekçeler-Teklifler", *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]*, 11-12 Haziran 2005, ed. Ömer Kara (Bursa: Kurav Yayınları, 2007) 106-111; Mustafa Öztürk, "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I*, ed. Bilal Gökör vd. (Ankara: İlim Yayıma Vakfı Yayınları, 2011), 91-92.

olmasında mı, yoksa “kayıp halkada”²³ yer al(dırıl)malarında mı aramak gerektiği hususunu, bu konuda yapılacak derinlikli araştırmalara bırakacağız.

1.1.3. Tefsir Tarihi Açısından Önemli Bazı Tefsirler

Kâsım el-Kaysî, tefsirlerin tanıtımına geçmeden önce tefsire duyulan ihtiyaç ve tefsirin amacı hakkında bir giriş yazar. İbn Abbas'a göre Bakara Sûresi 2/269. ayette zikredilen ve kişiye hayır olarak verilen *hikmetin*; Kur'ân'ın nâsîh-mensûh, muhkem-müteşâbih, takdîm-tehîr, helâl-haram ve mesellerini, bir diğer tabir ile Kur'ân ilimlerini bilmek olduğunu hatırlatır.

Tefsir'in, öğrenilip öğretilmesi farz-ı kifâye bir ilim olarak konu, amaç ve ihtiyaç bakımından en şerefli ilim olduğunu söyler. Ancak İslam ülkelerinde dinî ilimler tahsil eden talebenin tefsir ilmine gereken ilgi ve özeni göstermediği ve tefsire dair bir şeyler okuduklarında bile tefsir dışında her şeyle meşgul olduklarından yakınır²⁴.

Müellifimiz daha sonra bu başlık altında -kendi ifadesiyle- zamanındaki insanların ellerinde dolaşan ve şer'î ilimler talebesinin tedrîsât yaptığı ve aşağıda müellifleri ile birlikte verilen on dokuz tefsirin tanıtımına yer verir.

Hâzin (741/1341)	<i>Lübâbü't-Te'vîl</i>
Celâlüddîn el-Maḥallî (864/1459)	<i>Tefsîru'l-Celâleyn</i>
Celâlüddîn es-Süyûtî (911/1505)	<i>Tefsîru'l-Celâleyn</i>
Zemaḥşerî (538/1144)	<i>Keşşâf</i>
Beyḍâvî (685/1286)	<i>Envâru't-Tenzîl</i>
Ebussu'ûd (982/1574)	<i>İrşâdü'l-Aklı's-Selîm</i>
Râzî (606/1210)	<i>Mefâtîhu'l-Ġayb</i>
Süyûtî (911/1505)	<i>ed-Dürü'l-Mensûr</i>
Muḥyiddîn İbn Arabî (638/1240)	<i>Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm</i>
Nizâmüddîn Neysâbü'rî (730/1329?)	<i>Ġarâibü'l-Kur'ân</i>
İbn Abbâs (68/687-88)	<i>Tefsîr</i>
İbn Keşîr (774/1373)	<i>Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm</i>
Şevkânî (1250/1834)	<i>Fethu'l-Kadîr</i>
Şiddîk Hasan Han (1307/1890)	<i>Fethu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân</i>
Şe'âlibî (875/1470)	<i>el-Cevâhiru'l-Hisân</i>
İsmâîl Haḫḫı Bursevî (1137/1725)	<i>Rûhu'l-Beyân</i>
Beğavî (516/1122)	<i>Me'âilmü't-Tenzîl</i>
Nesefî (710/1310)	<i>Medârikü't-Tenzîl</i>
Ṭaberî (310/923)	<i>Câmiu'l-Beyân</i>
Âlûsî (1270/1854)	<i>Rûhu'l-Me'ânî</i>

Kaysî bu tefsirlerin; adı, müellifi, hacmi, yöntemi, etkilendiği ve etkilediği tefsirler ile kendine has görüşleri, yaygınlığı, -bazen isimlerini zikretmese de- varsa hâşiye ve şerhleri, rivayetleri kullanma biçimleri, çeşitli âlimlerin bu eser hakkındaki görüşlerine

²³ Düccane Cündioğlu, “Çağdaş Tefsir tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası”, *İslâmiyât*, 2/4 (1999), 64-71. Bu konudaki eksikliği Bilmen'in önemli ölçüde giderdiği, son dönemde ise Cerrahoğlu ve Demirci'nin aksine Sofuoğlu'nun konuya bigâne kalmadığı söylenebilir. Bkz. Ömer Nasuhi Bilmen (1391/1971), *(Büyük) Tefsir Tarihi II*, (Ankara: DİB Yayınları, 1962), 27-464; Mehmed Sofuoğlu (1987/1407), *Tefsîre Giriş*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 360-376.

²⁴ Kaysî, *Târîhu't-Tefsîr*, 122-125.

dair bilgiler verir; kendisi de olumlu-olumsuz yargılarda bulunur. Örneğin Hâzin'in tefsiri için en yaygın ve fakat bir "yalanlar mecmûası" olduğu, Süyûtî'nin zayıf rivayetlere yer verdiği, Muhyiddîn İbn Arabî tefsirinin Kur'ân'ı tahrîf, dîni tahrip ettiği, İbn Abbâs tefsirinin *Kâmûs* sahibi Fîrûzâbâdî'nin (817/1415) yazdıklarından çıkarıldığı, İbn Kesîr tefsirinin kendi alanında ve tertipinde iyi bir tefsir olduğu, Şevkânî ile Siddîk Hasan Han tefsirlerinin rivayet ile dirayeti güzel bir şekilde birleştirdiği, *Rûhu'l-Beyân*'ın zayıf ve uydurma rivayetlerden uzak kalamadığı, Neseî tefsirinin Ehl-i Sünnet görüşlerini içerip bid'at fırkalarının görüşlerinden uzak olduğu, Âlûsî tefsirinin ise tertip ve tahkikte bir ikincisinin olmadığı değerlendirilmelerinde bulunur.²⁵

Bu tefsirlere şöyle bir bakıldığında, bunların *dönem, yöntem* ve (ya) *ekol* olarak bir tasnife tâbi tutulmadığı ve bu durumun Kaysî'nin eseri için şekil açısından bir eleştiri konusu olduğu söylenebilir. Bu tefsirlerin ağırlıklı olarak Osmanlı medreselerinde okutulan eserlerden oluştuğu görülmektedir²⁶. İstinâ olarak Şevkânî ve Siddîk Hasan Hân gibi modern dönem müfessirlerine değinilmesi; Irak'ta ve Bağdat'ta önemli sayıda şîi yaşamasına rağmen, Tûsî (460/1067) ve Tabresî (548/1153) gibi ılımlı olan müfessirlerinki hâriç, şîi tefsirlere değinilmemesi ise dikkat çekicidir. Bize göre ilk durumun sebebi Şevkânî ve Siddîk Hasan Hân'ın yaşadıkları dönemde ses getirmiş olmaları, ikinci durumunun sebebi ise Kaysî'nin yaşadığı dönem ve bölgedeki Sünnî-Şîi ayrışmasının derinliği ile açıklanabilir.

Kaysî, medresede Tefsir Tarihi dersini okutma görevini üstlenince elinde bir kaynak bulunmadığını ve kendisinin bu kitabı yazmak durumunda kaldığını söyleyerek, olası eksiklikler için okuyucuları insafa davet eder. Kitabı hicrî 14. asrın altıncı on yılının üçüncü sene ve sekizinci ayın sekizinci günü, yani 08 Şaban 1363 (29 Temmuz 1944) yılında bitirdiğini belirtir²⁷.

2. *Târîhu't-Tefsîr*'in Tefsir Tarihi Yazını Açısından Değeri

Ülkemizde *tefsir tarihi yazını*, genelde günümüz tefsir çalışmalarında, özelde de öncelikle bulunması gereken tefsir tarihi çalışmalarında ihmal edilmiştir²⁸. Bu eksiklik ayrıca bazı tebliğ/makale çalışmalarında²⁹ giderilmeye çalışılsa da bunun yeterli

²⁵ Kaysî, *Târîhu't-Tefsîr*, 126-152.

²⁶ Mehmet Paçacı, "Osmanlı Medresesinde Tefsir Öğretiminin Yeri ve Tefsirin Çağdaşlıkla Karşılaşması", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I*, ed. Bilal Gökçür vd. (Ankara: İlim Yayma Vakfı Yayınları, 2011), 72-74; Mustafa Öztürk, "Osmanlı Tefsir Kültürü", 105, 109-112.

²⁷ Kaysî, *Târîhu't-Tefsîr*, 152-153.

²⁸ Örnek olarak bkz. Ignaz Goldziher (1850-1921), *İslâm Tefsîr Ekolleri*, çev. Mustafa İslamoğlu, (İstanbul: Denge Yayınları, 1997), 19-391; Cevdet Bey, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, 11-167; Muhammed Abdülazîm Zürcânî (1367/1948), *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1415/1995), 2/14-72; Bilmen, *Tefsir Tarihi II*, 27-464; Abdullah Mahmûd Şehhâte, *Târîhu'l-Kur'ân ve't-Tefsîr*, (el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1392/1972) 7-196; Muhammed Hüseyin ez-Zehbî (1397/1977), *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, (Kahire Mektebetü Vehbe, 1421/2000), 1/27-341, 2/5-457, 3/3-236; Adil Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-Müfessirîn min Sadri'l-İslâmi hattâ'l-Asri'l-Hâdir*, (Müessesetü Nüveyhiz es-Sekâfiyye, 1409/1988), 1/7-447, 2/460-809; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi I-II*, (Ankara: Fecr Yayınları, 1996) 1/7-508, 2/7-430 Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, (İstanbul: İfav Yayınları, 2003), 13-279; Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 9-326.

²⁹ Örnek olarak bkz. Çalışkan, "Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenme", 103-114; Muhammet Abay, "Tefsir Tarihi İçin Bir Veritabanı Modeli", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15, (2007), 40-44; Mesut Okumuş, "Darülfünun İlahiyat Fakültesi Muallimi Cevdet Bey ve 'Tefsir Tarihi' Adlı Eserinin Tefsir Tarihi Yazıcılığındaki Yeri", *Darülfünun İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri*, (İstanbul: Bayrampaşa Belediyesi Yayınları, 2010) 429-433.

olmayacağı açıktır. Görebildiğimiz kadarıyla ülkemizde bu konuda ilk sistematik bilgiler, Abdülhamit Birışık'ın çalışmalarında³⁰ yer almaktadır. Bu alandaki en derli toplu bilgileri ise bu boşluğu fark etmiş ve konuyla ilgili *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri* adında müstakil bir eser kaleme almış olan Mustafa Karagöz vermektedir³¹. Karagöz, sözünü ettiğimiz bu çalışmada, tefsir tarihi literatürüne ait tabakât ve mezhebî eserler olmak üzere *müstakil*; tefsirlerin mukaddimleri, Kur'ân ilimleri-tefsir usûlü adlarıyla yazılanlar ve ilimler tarihi ile ilgili olanlar olmak üzere *müstakil olmayan* çalışmalara dair doyurucu bilgiler vermektedir³².

İslâm Medeniyeti'nde *tabakât* geleneğinin başlaması ve bu geleneğin tefsir sahasında "Tabakâtü'l-Kurrâ" olarak ürün vermesi h. 3. asra kadar götürülebilirse de³³; *Tefsir Tarihi Yazıcılığı'nın*, oldukça geç bir dönemde, kendisi de bu eksikliği dile getiren³⁴ Celâlüddîn es-Süyûtî (911/1505) ve onun muhtemelen *el-İtkân*'ındaki son kısmı genişleterek alfabetik sıra ile yazdığı *Tabakâtü'l-Müfessirîn* adlı eseri ile başladığı söylenebilir³⁵. Süyûtî bu eserinde müfessirleri, özetle Sahabe ve Tâbiün olmak üzere *Selef*, Ehl-i Sünnet'in *rivayet* ve *dirayet ehli müfessirleri* ile Mu'tezile, Şîa ve diğer "bid'atçı" fırka müfessirleri olmak üzere dört gruba ayırır³⁶. Muhtemelen Süyûtî'den de önceye dayanan³⁷ bu tasnifin omurgasının günümüze kadar yazılan tefsir tarihi kitaplarında³⁸ korunduğu görülmektedir.

Kaysî'nin bu çalışmada ele alınan *Târîhu't-Tefsîr* adlı eseri de Süyûtî'nin bu tasnifine göre yazılmış olup daha önce belirttiğimiz gibi *Tefsir Tarihi, Ulûmu'l-Kur'ân ile eserleri ve tefsir tarihinde yazılmış bazı önemli tefsirlerin tanıtımını* içermektedir. Bu yönüyle eserin, Kaysî'nin çağdaşı sayılabilecek Cevdet Bey tarafından yazılan *Tefsir Tarihi*

³⁰ Abdülhamit Birışık, "Müfessir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/499-500; Abdülhamit Birışık, "Tabakat (Tefsir)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/290-291. Ayrıca bkz. Mehmet Suat Mertoğlu, "Tefsir (Literatür)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/293.

³¹ Mustafa Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2012), 14, 16-19.

³² Mustafa Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, 53-93. Ancak Mustafa Karagöz'ün çalışmasında müellifimiz Kaysî'nin *Târîhu't-Tefsîr* adlı çalışmamızın konusu olan bu eserini gözden kaçırdığı anlaşılmaktadır.

³³ Zamanımıza ulaşmış en eski tabakat kitabının İbn Sellâm el-Cumahî'nin (231/846[?]), *Tabakâtü Fuḥûlî's-Şuarâ'sı*, kırâat alanında yazılmış en eski biyografi eserinin ise Halife b. Hayyât'a (240/854-55) nispet edilen *Kitâbü Tabakâti'l-Kurrâ'* olduğu bilgileri için bkz. İsmail Durmuş, "Tabakat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/288; Birışık, "Tabakat (Tefsir)", 39/290-291.

³⁴ Celâlüddîn es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1. basım, 1396/1976), 21.

³⁵ Benzer değerlendirmeler için bkz. Birışık, "Müfessir", 31/499; Abay, "Tefsir Tarihi için Bir Veritabanı Modeli", 40; Okumuş, "Darülfünun İlahiyat Fakültesi Muallimi Cevdet Bey ve 'Tefsir Tarihi' Adlı Eseri", 430.

³⁶ Süyûtî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 21.

³⁷ Benzer bir değerlendirme için bkz. Çalışkan, "Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenme", 103-104.

³⁸ Örnek olarak bkz. Cevdet Bey, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, 11-167; Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 2/14-72; Bilmen, *Tefsir Tarihi I*, (Ankara: DİB Yayınları, 1955), 9-161; Bilmen, *Tefsir Tarihi II*, 27-464; Muhammed Tâhir İbn Âşûr (1393/1973), *et-Tefsîr ve Ricâlüh*, (Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1417/1997), 9-215; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 1/12-341, 2/5-457, 3/3-236; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-Müfessirîn*, 1/7-447, 2/460-809; Fahd b. Abdurrahmân b. Süleyman er-Rûmî, *Buhûs fî Usûli't-Tefsîr ve Menâhicüh*, (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1419/1988), 7-172; Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1421/2000), 326-377; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/7-508, 2/7-430; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 13-279.

gibi³⁹, bugün ülkemiz İlahiyat Fakülteleri'nde okutulan "Tefsir Usulü ve Tarihi" dersi formatına uygun bir "ders kitabı" olduğu söylenebilir.

Tefsir ilminde usûl ile tarih bilgisini birleştiren ve müellifimiz Kaysî'nin de kullandığı bu formatın, günümüz İslâm dünyasında yüksek dinî öğretime dönük yazılan tefsir kitaplarında kabul gördüğü ve uygulandığı söylenebilir⁴⁰.

Kaysî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn* başlığı altında, Sahabe'den başlayarak yaşadığı zamana kadar, toplam 14 hicrî asrı 14 *tabaka/dönem* şeklinde ele alarak, tefsirleri ve müfessirleri buna göre zikreder. Belki de dönemsel olarak burada zikrettiğinden dolayı, kitabının sonunda tanıttığı on dokuz tefsiri *dönem, yöntem* ve (ya) *ekol* olarak bir tasnife tâbi tutmaz. Ancak bize göre yine de bu durum şekil açısından bir eleştiri konusudur. Müellifimiz tanıttığı bu tefsirlerin; adı, müellifi, hacmi, yöntemi, etkilendiği ve etkilediği tefsirler, yayınlığı, -varsa- hâşiye ve şerhleri, rivayetleri kullanma biçimleri, çeşitli âlimlerin bu eser hakkındaki görüşlerine dair bilgiler verir; kendisi de olumlu-olumsuz değerlendirmelerde bulunur.

Tefsir tarihi içeriği açısından baktığımızda, eserin; ana hatlarıyla tefsir tarihine, Ulûmu'l-Kur'ân eserlerine ve tefsir tarihinde yazılmış bazı önemli tefsirlerin tanıtımına yer verdiği göz önüne alınırsa, "ders kitabı" formatında başarılı bir çalışma olduğu söylenebilir.

Eser, ayrıca kısaca tefsir çeşitleri ile müfessirler arasındaki görüş ayrılıklarının sebeplerini; *tefsir, te'vîl* ve *tefsir tarihi* kavramlarını kısaca açıklamıştır. Ancak muhtemelen Zürkânî'den beri günümüzde mu'tâd olan *tercüme* kavramına ve bir nevi tefsir olarak kabul edilebilecek Kur'ân'ın tercümesi meselesine yer vermemiştir. Tercüme konusunun hem bir tefsir biçimi hem modern⁴¹ ve Kaysî'nin yaşadığı dönemde tartışılan bir konu olduğu düşünülürse, müellifimizin Kur'ân'ın tercümesi meselesine değinmemiş olması bir eksiklik olarak telakkî edilebilir.

Kaysî, eserde fikhî, tasavvufî, felsefî ve ilmî tefsirlere yer vermekle birlikte, bu tefsirleri ekollere göre tasnife tâbi tutmamıştır.

Kur'ân'ın metinleşme sürecine ve Kur'ân metninin güvenilirliğine dönük oryantalist ilginin başladığı dönemde⁴² yaşamış olan Kaysî'nin *Târîhu't-Tefsîr*'de, esasında

³⁹ Cevdet Bey, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, 11-167. Benzer bir değerlendirme için bkz. Okumuş, "Darülfünun İlahiyat Fakültesi Muallimi Cevdet Bey ve 'Tefsir Tarihi' Adlı Eseri", 428. Bilmen'in de bu yöntemi devam ettirdiği ve "Tefsir Tarihi" adıyla iki cilt olarak yayınladığı eserin 1. cildi, kendi ifadesiyle "Usul-i Tefsir" 2. cildi ise "Tabakatü'l-Müfessirîn" den oluşacaktır. Bilmen, *Tefsir Tarihi II*, 3.

⁴⁰ Örnek olarak bkz. Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 1/12-348, 2/6-337; Subhî es-Sâlih (1407/1986), *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 24. Basım, 2000), 15-340; Rûmî, *Buhûs fî Usûli't-Tefsîr*, 7-172; Kattân, *Mebâhis*, 5-377; Adnân Muhammed Zerkûr, *Ulûmu'l-Kur'ânî ve İcâzüh*, (Amman: Dâru'l-A'lâm, 1426/2005), 13-323; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, 31-319; Mesut Okumuş (vd.), *Tefsîr*, ed. M. Akif Koç, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 15-372.

⁴¹ Mustafa Şentürk, "Modern Dönemde Kur'ân'ın Türkçeye Çevrilmesi Mâcerası Zeki Mugâmiz'in Türkçe Kur'ân-ı Kerîm Tercemesi", *Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsîr Çalışmaları -II-*, ed. Bilal Gökkr vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Yayınları, 2013) 493-499.

⁴² Bilal Gökkr, "Modern Dönemde Kur'an Tarihinin Ortaya Çıkışı: Kur'an'ın Korunmuşluğu Hususunda Oryantalist İddialar ve Müslümanlardan Cevaplar", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2012), 11-17. Ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Selahattin Sönmezsoy, *Kur'an ve Oryantalistler*, (Ankara: Fecr Yayınları, 1998), 176-192, 203-225; Muhammed Mustafa el-A'zami, *Kur'ân Tarihi*, çev. Ömer Türker, Fatih Serenli, (İstanbul: İz Yayınları, 2006), 369-389.

ayrı bir alan olmakla birlikte Kur'ân tarihine yer vermemiş olması, bize göre eserin önemli bir eksikliğidir.

Yine bu tür eserlerde mu'tâd olan müfessirin bilmesi gereken ilimlere, eserde yer verilmemiştir. Son olarak kendisinden önceki ve sonraki tefsir tarihi eserleri gibi⁴³, *Târîhu't-Tefsîr*'de günümüzde halen bir sorun olarak duran tefsir tarihi yazıcılığı ve müellefatına dair bilgi verilmemesi hususu, eleştiri konusu yapılabilir. Ancak bu durumun sorumluluğunu sadece Kaysî'nin omuzlarına yüklemenin haksızlık olacağını belirtmek gerekecektir.

Sonuç

Kaysî'nin *Târîhu't-Tefsîr* adlı eseri, Süyûtî'nin *Tabakâtü'l-Müfessirîn*'deki tasnifi ile başlayan tefsir tarihi yazım geleneğine göre yazılmıştır. Farklı olarak tefsir ve Kur'ân ilimleri ile literatürüne dair bilgiler verilmiştir. Bu yönüyle eserin, şekil ve muhtevâ açısından birtakım eksiklikleri bulunmasına rağmen, Kaysî'nin kendisinin de ifade ettiği ve çağdaşı Cevdet Bey'in *Tefsîr Tarihi* adlı eserinde yaptığı gibi; günümüzde ülkemizdeki İlahiyat Fakülteleri'nde okutulan "Tefsir Usulü ve Tarihi" dersi formatına uygun bir "ders kitabı" niteliği taşıdığı söylenebilir.

Tefsir ilminde usûl ile tarih bilgisini birleştiren bu formatı Kaysî de kullanmıştır. Bu formatın, günümüzde ülkemizde ve İslâm dünyasının çeşitli ülkelerinde yüksek dinî öğretime dönük yazılan tefsir kitaplarında kabul gördüğü ve uygulandığı görülmektedir.

Müellif, eserinde yer verdiği tefsirlerin; adı, müellifi, hacmi, yöntemi, etkilendiği ve etkilediği tefsirler, yaygın olup-olmama durumları, hâşiye ve şerhleri, rivayetleri ele alışı biçimleri, çeşitli âlimlerin bu tefsirler hakkındaki görüşlerine ilişkin bilgiler verir; bazen de olumlu-olumsuz değerlendirmelerde bulunur.

Kaysî, *Târîhu't-Tefsîr*'de fikhî, tasavvufî, felsefî ve ilmî tefsirlere yer vermekle birlikte, bu tefsirleri ekollere göre tasnife tâbi tutmamıştır. Muhtemelen dönemsel olarak daha önce zikrettiği için, son kısımda tanıttığı tefsirleri de *dönem, yöntem* ve (ya) *ekol* açısından bir tasnife tâbi tutmaya gerek görmemiştir.

Belirttiğimiz gibi, günümüze kadar yapılan tefsir tarihi çalışmalarında, *tefsir tarihi yazını* hakkında derli toplu bilgiler bulmak mümkün değildir. Bu sorun, tefsir tarihi yazını ve problemleri üzerine yazılan müstakil çalışmalarla son dönemde giderilmeye çalışılmıştır. Bize göre bundan sonra yapılacak tefsir tarihi çalışmalarında bu durum göz önünde bulundurulmalı ve ilgili eksiklik giderilerek, bu tür eserlerde *tefsir tarihi yazınına* ait bilgilere de yer verilmelidir.

Kaynakça

- A'zami, Muhammed Mustafa. *Kur'ân Tarihi*. çev. Ömer Türker, Fatih Serenli. İstanbul: İz Yayınları, 2006.
- Abay, Muhammet. "Tefsir Tarihi İçin Bir Veritabanı Modeli". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 33-54.
- Ayyıldız, Erol. "Ma'rûf er-Rusâfî", DİA, 2003. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/69-71. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

⁴³ Goldziher, *İslâm Tefsîr Ekolleri*, 19-391; Cevdet Bey, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, 11-167; Bilmen, *Tefsir Tarihi I*, 9-161; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1/27-341, 2/5-457, 3/3-236; Rûmî, *Buhûs fî Usûli't-Tefsîr*, 7-172; Kattân, *Mebâhis*, 326-377; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/7-508, 2/7-430; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 13-279.

- Bilmen, Ömer Nasuhi. *(Büyük) Tefsir Tarihi II*. Ankara: DİB Yayınları, 1962.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Tefsir Tarihi I*. Ankara: DİB Yayınları, 1955.
- Birişik, Abdülhamit. "Müfessir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/498-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Birişik, Abdülhamit. "Tabakat (Tefsir)", DİA, 2010. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/290-291. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Câmiatü'l-Ma'rifeti'l-Âlemiyye. Erişim: 11 Eylül 2014. http://kiu.org/portal/ar/index.php?option=com_content&view=article&id=165:2011-04-16-09-49-00&catid=21:2011-04-16-09-40-10
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi I-II*. Ankara: Fecr Yayınları, 1996.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Cevdet Bey. *Tefsir Usulü ve Tarihi*. haz. Mustafa Özel. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2002.
- Cündioğlu, Düccane. "Çağdaş Tefsir tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası". *İslâmiyât* 2/4 (1999), 51-73.
- Çalışkan, İsmail. "Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliliği -Eleştiriler-Gerekçeler-Teklifler". *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]* 11-12 Haziran 2005. ed. Ömer Kara. 103-114. Bursa: Kurav Yayınları, 2007.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İfav Yayınları, 2003.
- Durmuş, İsmail. "Tabakat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/288-290. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Goldziher, Ignaz. *İslâm Tefsîr Ekolleri*. çev. Mustafa İslamoğlu. İstanbul: Denge Yayınları, 1997.
- Gökkır, Bilal. "Modern Dönemde Kur'an Tarihinin Ortaya Çıkışı: Kur'an'ın Korunmuşluğu Hususunda Oryantalist İddialar ve Müslümanlardan Cevaplar", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2012), 9-28.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tefsîr ve Ricâlüh*. Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1417/1997.
- İbrahim Eken. "Hayatı ve Vasiyeti". Erişim: 11 Eylül 2014. <http://ibrahimekenhoca.blogspot.com.tr/p/vasiyet.html>
- Karagöz, Mustafa. *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2012.
- Kattân, Mennâ'. *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1421/2000.
- Kaysî, Kâsım. *Târîhu't-Tefsîr*. Matbaatü'l-Mecmei'l-İmiyyi'l-İrâkî, 1385/1966.
- Mertoğlu, Mehmet Suat. "Tefsir (Literatür)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/290-294. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Nüveyhiz, Adil. *Mu'cemü'l-Müfessirîn min Sadri'l-İslâmi hattâ'l-Asri'l-Hâdir*. Müessesetü Nüveyhiz es-Sekâfiyye, 1409/1988.
- Okumuş, Mesut. "Darülfünun İlahiyat Fakültesi Muallimi Cevdet Bey ve 'Tefsir Tarihi' Adlı Eserinin Tefsir Tarihi Yazıcılığındaki Yeri". *Darülfünun İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri*. 425-434, İstanbul: Bayrampaşa Belediyesi Yayınları, 2010.
- Okumuş, Mesut. *Tefsir*. ed. M. Akif Koç. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Öztürk, Mustafa. "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış". *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I*. ed. Bilal Gökkır vd. 91-160. Ankara: İlim Yayma Vakfı Yayınları, 2011.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsir Tarihi Araştırmaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Paçacı, Mehmet. "Osmanlı Medresesinde Tefsir Öğretiminin Yeri ve Tefsirin Çağdaşlıkla Karşılaşması". *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I*. ed. Bilal Gökkır vd. 63-89. Ankara: İlim Yayma Vakfı Yayınları, 2011.
- Rûmî, Fahd b. Abdurrahmân b. Süleyman. *Buhûs fî Usûli't-Tefsîr ve Menâhicüh*. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1419/1988.
- Sofuoğlu, Mehmed. *Tefsîre Giriş*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Sönmezsoy, Selahattin. *Kur'an ve Oryantalistler*. Ankara: Fecr Yayınları, 1998.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *Tabakâtü'l-Müfessirîn*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1. Basım, 1396/1976.
- Şehhâte, Abdullah Mahmûd. *Târîhu'l-Kur'ân ve't-Tefsîr*. el-Hey'etü'l-Mısıriyye, 1392/1972.

- Şentürk, Mustafa. "Modern Dönemde Kur'ân'ın Türkçeye Çevrilmesi Mâcerası Zeki Mugâmiz'in Türkçe Kur'ân-ı Kerîm Tercemesi". *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -II-*. ed. Bilal Gökçür vd. 493-506. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Yayınları, 2013.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1421/2000.
- Zerzûr, Adnân Muhammed. *Ulûmü'l-Kur'âni ve İ'câzüh*. Amman: Dâru'l-A'lâm, 1426/2005.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1415/1995.

Kur'anlık Ekolünün İstidlâl Ettiği Âyetlerin Tahlili

An Analysis of the Verses Used for Inferencing by the Quranism School

Yazar Bilgisi Author Information

Ahmet YAZICI

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Trabzon, Türkiye
Asst. Prof., Trabzon University Faculty of Theology, Trabzon, Türkiye
ahmethamzat@gmail.com , www.orcid.org/0000-0002-9439-1115

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned with iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.1037021
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
26 Şubat/February 2021	10 Aralık/December 2021

Öz

Müslüman toplumlar son iki asırdır ciddi bir medeniyet krizi yaşamaktadır. Bu krizden çıkış noktasında farklı söylemler geliştirilmiştir. Bunlardan biri de Kur'an merkezli yeni bir din anlayışı ortaya koyan Kur'ancılık ekolüdür. Tarihteki Hâricîler ve Mutezile gibi mezheplerle belli ölçüde benzerlik arz etse de Kur'ancılık ekolü modern döneme özgü bir harekettir. Ekol, batının meydan okuyucu tavrına karşı bir tepki olarak ortaya çıkmış, müslümanların kurtuluşu için İslâm usûl ve geleneği ile hesaplaşmayı teklif etmiştir. Bu bağlamda ekol, Müslümanların karşı karşıya kaldıkları problemlerin ortaya konulacak yeni usul ve esaslarla çözüme kavuşacağını iddia etmektedir.

Ekol, Hindistan ve Mısır gibi emperyalistler tarafından ilk işgal edilen İslâm beldelerinde ortaya çıkmış, zamanla diğer İslâm ülkelerinde de taraftar bulmuştur. Seyyid Ahmed Han, Çırağ Ali, Abdullah Çekrâlevî, Hâfız Eslem Cerâcpûrî, İnâyetullah Han Meşrikî ve Gulâm Ahmed Pervîz alt kıtadaki, Muhammed Tevfik Sıdkî, Muhammed Ebû Zeyd, Ferit Vecdi, Ali Abdurrâzık, Mahmûd Ebu Reyve, Reşad Halife, Ahmed Subhî Mansûr ve Cemal el-Benna gibi isimler de ekolün Mısırlı temsilcileri olarak öne çıkmaktadır.

Ekol mensuplarına göre Kur'an, dinin temel kaynağıdır ve tahrif edilmeden günümüze kadar ulaşan tek kaynaktır. Aynı zamanda Kur'an açık ve anlaşılır bir kitaptır ve harici bir beyana da ihtiyacı yoktur. Sayılan bu hususlarda ekol içerisinde tam bir ittifak mevcuttur. Ancak ekol mensupları başta sünnet olmak üzere başka bir kaynağın dinde delil olup olamayacağı hususunda ikiye ayrılmıştır. Bir kısmı Kur'an'dan başka kaynak kabul etmezken diğer bir kısmı Kur'an'dan başka kaynakların da dinde delil olabileceğini prensipte kabul etmekte ve bu kaynaklara seçmeci yaklaşmaktadır.

Ekol içerisinde ihtilaf edilen bir diğer husus da Kur'an'ın dini açıdan lazım olan her şeyi içerip içermediğidir. Bu noktada da ekol içerisinde iki yaklaşımdan söz etmek mümkündür. Birinci yaklaşım Kur'an'ın temel ilkeler koyduğunu ve detay bilgileri içermediğini, ikinci yaklaşım ise Kur'an'ın dini açıdan lazım olabilecek her türlü bilgiyi içerdiğini ve başka bir kaynağa ihtiyaç bulunmadığını iddia etmektedir. İkinci yaklaşım sahipleri iddialarını ispat edebilmek için Kur'an'dan birçok âyeti delil olarak kullanmışlardır.

Söz konusu ikinci yaklaşım sahipleri, Mekkî sûrelerde yer alan ve Kur'an'ın bir vasfı olarak zikredilen "tafsil" ve "tebyin" kelimelerini, Kur'an'da her şeyin açıklanıp beyan edildiğine, En'âm sûresi 38. âyeti Kur'an'ın gerek külli gerek cüzi her şeyi ihtiva ettiğine, müstakil bir âyet olmayıp Kur'an'da üç yerde geçen "إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ" ifadesini, hüküm koyma yetkisinin yalnızca Allah'a mahsus olup Kur'an dışında hiçbir kaynağın bu yetkiye sahip olamayacağına, Mâide sûresi 3. âyette geçen "أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ" ifadesini Kur'an'ın her yönüyle kâmil bir kitap olduğuna dolayısıyla bir hükmün dini olabilmesi için Kur'an'da yer alması gerektiğine delil getirmişlerdir.

İşte bu çalışma, Kur'an'dan başka kaynak kabul etmeyen ve Kur'an'ın dini açıdan lazım olan her türlü bilgiyi içerdiğini iddia eden Kur'ancuların bu görüşlerini ispat sadedinde delil olarak ileri sürdükleri âyetleri, söz konusu iddialara delil olabilirliği açısından tahlil etmeyi amaçlamaktadır. Bunu yaparken Kur'an bütünlüğü, ilgili âyetlerin bağlamı, tefsir literatürü ve mevcut durum göz önünde bulundurulacak, bunun dışında Kur'ancuların iddialarına harici delillerle cevap vermek gibi bir amaç güdülmeyecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Kur'ancılık, İstidlâl, Tafsil, Tebyin.

Abstract

Muslim societies have been experiencing a serious civilizational crisis for the last two centuries. Different solutions have been offered to lead them out of this crisis. One of them is the Quranism school, which introduced a new understanding of religion centered on the Qur'ān. Although it bears some similarities to such madhhabs as the Kharidjites and Mu'tazila in history, the Quranism school is a movement that specifically belongs to the modern period. This school emerged as a reaction against the defiant attitude of the West and offered to come to terms with Islamic methods and traditions to help Muslims. That is, it claims that the problems faced by Muslims could be solved with the help of new methods and principles.

It emerged in such Islamic countries as India and Egypt, which were first occupied by imperialists, and over time, it has attracted supporters in other Islamic countries as well. Sayyid Aḥmad Khān, Chirāgh 'Alī, 'Abdullāh Chakrālāwī, Ḥāfiẓ Aslam Jairajpūrī, 'Ināyat Allāh Khān Mashriqī and Ghulām Aḥmad Parwez are among the representatives of the school in the subcontinent, and scholarly figures such as Muḥammad Tawfiq Sidqī, Muḥammad Abū Zayd, Farīd Wajdī, 'Alī 'Abd al-Rāziq, Maḥmūd Abū Rayya, Rashād Khalīfa, Aḥmad Ṣubḥī Manṣūr and Jamāl al-Bannā stand out as the Egyptian representatives of the school.

According to the members of the school, the Qur'ān is the main source of religion and the only source that has survived to the present day without being distorted. Moreover, they note that it is a clear and comprehensible book and hardly needs any further explanation. There is a common consensus within the school on such issues. However, the members of the school are divided into two about whether another source, particularly the sunnah, can be considered as evidence in religion. While some do not accept any sources other than the Qur'ān, others think that sources other than the Qur'ān can be evidence in religion in an overall sense and approach these sources selectively.

Another point of dispute within the school is whether the Qur'ān contains everything that is needed in terms of religion. It is possible to talk about two approaches to this within the school. The first posits that the Qur'ān provides basic principles but does not contain detailed information, while the second claims that it contains all kinds of information that may be needed in terms of religion and that no other source is needed. The proponents of the second approach cite many verses from the Qur'ān as evidence to support their claims.

For example, they cite the words "tafṣīl" and "tabyīn", which are mentioned in the Makkī surahs as a characteristic of the Qur'ān, to support their claim that everything is provided and clarified in the Qur'ān; they cite the 38th verse of the Surah al-An'ām to assert that the Qur'ān contains everything, both the general and partial; they mention the expression "إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ" which is not an independent verse and is provided in three places in the Qur'ān, to support the idea that since it is only Allah, who has the power to judge, no sources other than the Qur'ān can have this authority, and they cite the expression "الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ" which is in the third verse of Surah al-Mā'idah, to prove that the Qur'ān is a perfect book in every aspect, and therefore for a ruling to be a religious one it should be included in it.

The present study aims to analyze the verses presented as evidence for the claims made by the Quranists, who do not accept any sources other than the Qur'ān and assert that it contains all kinds of essential religious information, in terms of if they can be evidence for their claims or not. While doing this, the integrity of the Qur'ān,

the context of the relevant verses, the tafsîr literature and the current context are taken into account, but the present study does not intend to provide external evidence to respond to the claims made by the members of the Quranism school.

Keywords: Tafsîr, The Qur'ân, Quranism, Inferencing, Tafşîl, Tabyîn.

Giriş

On dokuzuncu yüzyıl müslüman toplumlar için talihsiz bir zaman dilimidir. Modern batılı anlayışın siyasi, askeri ve iktisadi açıdan İslâm toplumları üzerinde kurduğu hâkimiyet en nihayetinde İslâmî düşünce ve hayat tarzına sirayet etmiş, bin yıldır dünya tarihine yön veren müslümanlar batının bu meydan okuyucu tavrına karşılık büyük bir medeniyet krizi yaşamaya başlamışlardır. Batı uygarlığı karşısındaki bu geri kalmışlık birçok alanda reform çabalarını tetiklemiş, siyasi, ekonomik ve askeri alanlarda yapılan reformlara ilaveten müslümanların zihniyet ve düşünce dünyasında da reform talepleri gündeme gelmiştir. Hal çaresi bağlamında öne sürülen bu teklifler arasında Kur'ancılık ekolü¹ dikkat çekmektedir. Bu ekol, birçok problemi İslâm usûl ve geleneğinde görerek İslâmı anlama ve yorumlamada tek kaynağın Kur'an olduğunu ve bu problemlerin ortaya konulacak yeni usul ve esaslarla çözüme kavuşturulabileceğini savunmaktadır. Ekol bu yönüyle Yahudilikteki Karâîlik² ve Hıristiyanlıktaki Protestanlık mezhebine benzemektedir.³

Böyle bir söylemle ortaya çıkan ekol, birçok açıdan eleştiri oklarının hedefi olmuş, özellikle dinde ikinci kaynak kabul edilen sünnete ve hadislere karşı tutumları, onların Münkirîn-i hadîs/sünnet inkârcıları diye tesmiye edilmelerine sebep olmuştur.⁴ Sünnete menfi yaklaşım noktasında ilk olmayan Kur'ancılık ekolü, hicri ikinci asırda ortaya çıkan Hâricîler ve Mu'tezilîlerle belli ölçüde benzerlik arz etse de yapılan çalışmalar gerek Hâricîler'in gerek Mu'tezilîlerin sünnet algılarının Kur'ancılık ekolüyle belirgin farklılıklar içerdiğini ortaya koymaktadır.⁵

Emperyalizmin ve onun keşif kolu olan oryantalizmin tesirinin daha yoğun hissedildiği Hindistan'da ve akabinde Mısır'da yakın tarihlerde ortaya çıkan ekol, Hint alt

¹ Arap dünyasında Kur'âniyyûn veya Ehlu'l-Kur'an isimleriyle bilinen bu ekol ülkemizde daha ziyade Kur'an İslâmı, Meâlcilik, Kur'an'a dönüş, Kur'an bize yeter söylemi, indirilen din vb. kullanımlarla bilinmektedir. Daha detaylı bilgi için bk: Ercan Şen, "1980 Sonrası Dergilerde 'Kur'ancılık' ve 'Mealcilik' Tartışmaları", *"Bir Başka Hayata Karşı" 1980 Sonrası İslâmcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler*, ed. Lütfi Sunar (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 3/259-278.

² Karâîlik, milâdî VIII. yüzyılda Irak'ta doğan ve Tanah'ı dinî hükümlerin yegâne kaynağı olarak kabul eden yahudi mezhebidir. (Mustafa Sinanoğlu, "Karâîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), 24/424-426.

³ Kur'âniyyûn ekolünün "öze dönüş, Kur'an'a dönüş, sadece Kur'an" gibi sloganlarıyla, Yahudilikteki Karâîlik mezhebinin kutsal kitap vurgusu ve Protestanlık hareketinin "ad fontes/kaynaklara doğru" ve "sola scriptura/sadece kutsal kitap" mottolarının benzerliği dikkat çekmektedir. Öte yandan ılımlı bir Kur'ancı olan Abduh da Protestanlık hareketinden "islah", onun lideri Luther'den "muslih" diye bahsetmektedir. (Muhammed İmâre (ed.), *el-A'malü'l-kâmile li-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh* (Beyrut-Kâhire: Dâru's-Şurûk, 1993), 3/292-293.

⁴ Ekol Hint alt kıtasında Ehlu'l-Kur'an isminin yanında önemli liderlerine nispetle Çekrâlevî, neyçirî/tabiatçı ve Pervizî gibi isimlerle de anılmaktadır. (Zaferullah Daudî, *Şah Velîyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 275; Abdülhamit Birişik, *Hind Altıktası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019), 299.)

⁵ Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis* (Ankara: Otto, 2018), 105-165; M. Hayri Kırbazoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet: Eleştirel Bir Yaklaşım* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 117-147; Mûsâ Cârullah Bigiyef, *Kur'an ve Sünnet İlişkisine Farklı Bir Yaklaşım: Kitabü's-Sünne*. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 4.

kitasında Seyyid Ahmed Han (ö. 1898), Çırağ Ali (ö. 1895), Abdullah Çekrâlevî (ö. 1914), Ahmeduddin Amritsârî (ö. 1936), Hâfız Eslem Cerâcpûrî (ö. 1955), İnâyetullah Han el-Meşrikî (ö. 1963) ve Gulâm Ahmed Pervîz⁶ gibi önemli şahıslarla temsil edilmiş⁷ ve etkinliğini günümüze kadar devam ettirmiştir. Mısır'da Muhammed Tevfik Sıdkî (ö. 1920), Muhammed Ebû Zeyd (ö. 1930), Ferit Vecdi (ö. 1954), Ali Abdurrâzık (ö. 1966), Mahmûd Ebu Reyve (ö. 1970), Reşad Halife⁸ (ö. 1990), Ahmed Subhî Mansûr⁹ ve Cemal el-Benna gibi şahıslar bu hareketi savunmuşlardır.¹⁰ Suriye'de¹¹ ve daha başka İslâm ülkelerinde de temsil edilen ekol¹², kendi içerisinde bir bütünlük arz etmemekte, başta sünnet olmak üzere birçok konuda farklılıklar barındırmaktadır.

Kur'ancılık ekolünün Hint alt kıtasında ortaya çıkıp yayılmasında en önemli kişi Seyyid Ahmed Han'dır (ö. 1898).¹³ O, hâkim dini anlayışın Müslüman toplumların hakiki İslâm'a olan imanlarını zayıflattığını ve dinî pratikleri yozlaştırdığını ileri sürmüş, gelenek olarak isimlendirilen İslâmi birikimi reddederek modern ilimlerle uzlaşacak bir söylem geliştirilmesinin gerekli olduğunu savunmuştur. Aynı şekilde tesirinde kaldığı batı aklından mülhem, İslâm'ı rasyonalize etme çabası içerisinde girmiş, natüralist felsefenin etkisinde kalarak mucizeleri inkâr etmiştir. Savunduğu görüşlerden de anlaşıldığı üzere reformist bir tabiata sahip olan Ahmed Han'ın ölümünden sonra kurumsal bir yapıya kavuşan ekol, yukarıda isimlerini saydığımız kişilerle ciddi bir etkinlik alanı bulmuş, Hindistan'dan ayrılan Pakistan ve Bangladeş gibi ülkelerde de etkisini devam ettirmiştir.¹⁴

Kur'ancılık tartışmaları Arap dünyasının gündemine 1906 yılında Reşîd Rızâ'nın gözetimindeki Menâr dergisinde yayımlanan "*el-İslâmu hüve'l-Kur'ânu vahdeh*" isimli makale ile girmiştir. Asıl mesleği tabiplik olan Muhammed Tevfik Sıdkî (ö. 1920) yayımladığı bu makalede kendisi gibi düşünenleri "*nahnü'l-Kur'âniyyûn*" diye isimlendirmiş ve bir kısım âyetleri delil göstererek¹⁵ sünnetin dinde kaynak olmadığını ve

⁶ Hakkında detaylı bilgi için bk: <https://toluislam.org/g-a-parwez/> (Erişim tarihi: 18.02.2021)

⁷ Daudi, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 275-276.

⁸ Reşad Halife'nin hayatı hakkında bilgi için bk: https://submission.org/idx_other_Biography_Khalifa.html (Erişim tarihi: 18.02.2021); görüşleri hakkında bilgi için bk: <https://www.youtube.com/watch?v=j6jVD6actVc> (Erişim tarihi: 17.02.2021).

⁹ Şu anda Arap dünyasındaki Kur'ancılıkların lideri kabul edilen Ahmed Subhî Mansûr, uç görüşlerinden dolayı 1985 yılında Ezher Üniversitesinin ayrılmak zorunda kalmıştır. Birkaç kez tutukluluk süreci de yaşayan Ahmed Subhî, 1990'lı yıllarda bir dönem siyasete de atılmış daha sonra Amerika'ya göç etmiştir. Hâlihazırda Amerika'da yaşayan Mansûr Arap dünyasındaki Kur'ancılıkların yayın organı kabul edilen "ahl-alquran.com" isimli siteyi yönetmektedir. (Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslâmi Akımlar* (Klasik Yayınları, 2019), 221.

¹⁰ Mısırlı Kur'ancılar hakkında ayrıntılı bilgi için bk: Cemal b. Muhammed b. Ahmed Hâcir, *el-Kur'âniyyûne'l-'Arab ve mevkıfuhum mine't-tefsir: dirâse nakdiyye*. (Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015), 958 s./99-124; Büyükkara, *Çağdaş İslâmi Akımlar*, 219-224.

¹¹ Kur'ancılık ekolünün Suriyeli temsilcileri arasında şu isimleri saymak mümkündür: Niyazi İzzuddîn, Muhammed Şehrûr, Sâmîr İslâmbûlî, Adnan Rufâ'î, Ali Mansur Keyâli. Ayrıntılı bilgi için bk: Hâcir, *el-Kur'âniyyûne'l-'Arab ve mevkıfuhum mine't-tefsir: dirâse nakdiyye*, 958 s./125-134.

¹² Malezyalı aktivist Kasım Ahmed de ekolün önemli isimlerindedir. Kaleme aldığı Hadith: A Re-evaluation isimli eser Malezya'da Kur'ancılık üzerine ciddi bir tartışma başlatmıştır. (https://en.wikipedia.org/wiki/Kassim_Ahmad) Erişim tarihi: 21.02.2021.

¹³ Mazharuddin Siddîkî, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Murat Fırat- Göksel Korkmaz (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990), 89.

¹⁴ Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm* (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990), 41-68; Mustafa Öz, "Seyyid Ahmed Han", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989), 2/73-75; Büyükkara, *Çağdaş İslâmi Akımlar*, 216-218; Birişik, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 296.

¹⁵ el-En'âm, 6/38; el-Hicr, 15/9; en-Nahl, 16/89.

dinin tek kaynağının Kur'an olduğunu iddia etmiştir.¹⁶ Akabinde karşılıklı yazılarla başlayan tartışma bir süre devam etmiş ve Reşîd Rızâ'nın -sünnetin kaynak olduğu cihetten- olaya müdahil olmasıyla Tefvîk Sıdkî "*Kelimetü insâf ve i'tirâf*" isimli bir sayfalık özür yazısı yayınlamış ve Menâr Dergisi özelinde başlayan tartışma son bulmuş, ancak konu gündemde kalmaya devam etmiştir.¹⁷

Kur'ancılık düşüncesi yirminci yüzyılın ikinci yarısında ülkemizin gündemine girmeye başlamış, gerek akademyadan gerek sivil platformlardan belli ölçüde destek bulmuştur.¹⁸ Ancak 2000'li yıllar, dijital çağın sunduğu imkânların da etkisiyle Kur'ancılık söyleminin ülkemiz gündeminde ciddi manada yer etmeye başladığı dönemdir.¹⁹ Bu söylemi savunanlar içerisinde Abdülaziz Bayındır, Edip Yüksel, Mustafa İslâmoğlu, Hakkı Yılmaz, Muhammed Nur Doğan, Ferec Hüdür, İhsan Eliaçık, Caner Taslaman ve Emre Dorman gibi isimler sayılabilir.

Tarihine ve önemli temsilcilerine dair bilgiler aktardığımız Kur'ancılık ekolü, hayatın tüm safhalarına dair öne çıkardığı Kur'an vurgusuyla temayüz etmektedir. Ekol mensuplarına göre Kur'an, dinin temel kaynağıdır ve tahrif edilmeden günümüze kadar ulaşan tek kaynaktır. Aynı zamanda Kur'an açık ve anlaşılır bir kitaptır ve harici bir beyana ihtiyacı yoktur. Bu saydığımız hususlarda ekol içerisinde tam bir ittifak mevcuttur. Ancak başta sünnet olmak üzere başka bir kaynağın dinde delil olup olamayacağı noktasında iki temel yaklaşımdan söz etmek mümkündür:

a) Kur'ân'ı Kerîm'den başka kaynak kabul etmeyen ve yalnızca Kur'an'ı esas aldığını tasrih edenler. Seyyid Ahmed Han, Çırağ Ali, Çekrâlevî, Reşad Halife, Kasım Ahmed²⁰ (ö. 2017), Ahmed Subhî Mansûr, Edip Yüksel vb. isimler bu kısımda zikredilebilir.

b) Kur'an'dan başka kaynakların da dinde delil olabileceğini prensipte kabul edip bu kaynakları "Kur'an süzgecinden geçirmek" veya "Kur'an'a uygun olmak" gibi kriterlerle elemeye tabi tutup seçmeci davrananlar.²¹ Bu eğilime sahip olanların nerede duracakları noktasında bir şey söylemek mümkün olmasa da ekol mensuplarının önemli bir kısmını bu kategoriye dâhil edebiliriz.

Ekol mensuplarının ihtilaf ettikleri bir diğer husus da Kur'an'ın her şeyi içerip içermediğidir. Bu noktada da ekol içerisinde iki farklı eğilimden bahsetmek mümkündür. Birinci eğilim, Kur'an'ın temel ilkeler koyduğunu ve detay bilgiler içermediğini iddia ederken, ikinci eğilim, Kur'an'ın dini açıdan kişiye lazım olabilecek her türlü bilgiyi

¹⁶ Muhammed Tefvîk Sıdkî, "el-İslâmu hüve'l-Kur'anı vahdeh", *el- Menâr*, ed. Muhammed Reşîd Rızâ 9/7 (1906): 515-525.

¹⁷ Muhammed Tefvîk Sıdkî, "Kelimetü insâf ve i'tirâf", ed. Muhammed Reşîd Rızâ, *el- Menâr* 10/2 (1907), 140.

¹⁸ Ülkemizde Kur'ancılık ekolünün veya Kur'ancı söylemin ilk dile getirildiği sivil platformlar 80'li yıllarda yayımlanan Kelime, Aylık, Kalem ve İktibas gibi dergilerdir. Yine bu söylem Hüseyin Atay, Süleyman Ateş ve Yaşar Nuri Öztürk (ö. 2016) gibi ülkemizin meşhur akademisyenleri tarafından da dile getirilmiştir. Bu konuda daha detaylı bilgi için bk: Ahmet Yazıcı, "Kur'ancılık Ekolü'nün Türkiye Tarihine Mütevâzi Bir Katkı: Kalem Dergisi Örneği", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (30 Aralık 2020), 533-554.

¹⁹ Özellikle son yıllarda "indirilen din uydurulan din" karşılığında beslenmeye çalışan bu söylemin "kurandakidin.com", "114hareketi.org", "sorgulayanmusluman.com", "suleymaniyevakfi.org" vb. sanal mecralarda aktif bir şekilde bu söylemin savunuculuğunu yaptığını söylemek mümkündür.

²⁰ https://en.wikipedia.org/wiki/Kassim_Ahmad (Erişim tarihi: 18.02.2021)

²¹ M. Suat Mertoğlu, *İslâm'ın Anlaşılmasını Kur'an İle Sınırlandırma Eğilimini Ortaya Çıkaran Temel Dinamikler*, ed. Cengiz Kallek (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 119.

içerdiğini ve başka bir kaynağa ihtiyaç bulunmadığını öne sürmektedir.²² Bu meyanda ekolün Hint alt kıtasındaki önemli temsilcilerinden Çekrâlevî'nin şu ifadeleri kayda değerdir: “Allah’ın kitabı eksiksizdir, açıklanmıştır. Dolayısıyla herhangi bir şerhe, Hz. Muhammed’in tefsirine, açıklamasına veya muktezasının ameli olarak tatbik edilmesine ihtiyaç yoktur.”²³ Yine alt kıtada ekolün önemli isimlerinden Hafız Eslem Cerâcpûrî de şunları söylemektedir: “Dinde zaruri olan şeyler açıklanmış Kur’an’dan ibarettir. Bunun ötesine geçmez.”²⁴ Ekolün hâlihazırda hayatta olan simalarından Edip Yüksel de şöyle demektedir: “Kur’an, tüm Kur’an, başka şey değil sadece Kur’an.”²⁵

İşte bu çalışma, Kur’an’dan başka kaynak kabul etmeyen ve bununla birlikte Kur’an’ın her şeyi içerdiğini iddia eden Kur’ancuların delil ittihaz ettikleri âyetleri, söz konusu iddialara delil olabilirliği açısından tahlil etmeyi amaçlamaktadır. Bunu yaparken Kur’an bütünlüğü, ilgili âyetlerin bağlamı, tefsir literatürü ve mevcut durum göz önünde bulundurulacak, bunun dışında Kur’ancuların iddialarına harici delillerle cevap vermek gibi bir amaç güdülmeyecektir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kur’ancılık ekolünün kendisine delil olarak aldığı âyetleri inceleyen müstakil bir çalışma yoktur. Suat Mertoğlu, Kur’ancılık ekolünü ortaya çıkaran dinamikleri ele aldığı bir çalışmada ekolün Kur’ânî dayanaklarına kısmen değinmiştir.²⁶ Hayri Kırbaçoğlu “İslâm Düşüncesinde Sünnet: Eleştirel Bir Yaklaşım” isimli kitabında birkaç âyeti incelemiştir,²⁷ Mustafa Öztürk de “Çağdaş İslâm Düşüncesi ve Kur’ancılık” isimli çalışmada²⁸ konuya tutarlılık bağlamında temas etmiştir. Dolayısıyla bu çalışma konuyu daha spesifik olarak ele alıp incelemeyi hedeflemekte ve bu yönüyle önem arz etmektedir.

1. Kur’an’da Her Şeyin Tafsil Edilmesi

Kur’ancılık ekolü mensuplarının dini olan her şeyin bilgisinin Kur’an’da yer aldığına dayanak kıldıkları âyetlerden biri Yûsuf sûresi 111. âyetidir. Söz konusu âyetin metni ve meâli şu şekildedir:

لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ
كُلِّ شَيْءٍ وَهَدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ

“Muhakkak ki (Kur’an’da zikri geçen) Peygamber kıssalarında akıl sahipleri için ibret vardır. Bu Kur’an uydurulmuş bir söz değildir. Fakat o, önceki kitapları tasdik eden, her şeyi tafsil eden/açıklayan ve iman edenler için hidâyet ve rahmettir.”²⁹

²² Hadim Hüseyin İlahibahş, *el-Kur’âniyyûn ve şübühatuhum havle’s-sünne* (Taif: Mektebetü’s-Siddîk, 2000), 265-266.

²³ İlahibahş, *Kur’âniyyûn*, 211.

²⁴ İlahibahş, *Kur’âniyyûn*, 211.

²⁵ Edip Yüksel, *Mesaj: Kur’an çevirisi*. (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2016), 18.

²⁶ Mertoğlu, *Dinî hükümlerin kaynağı ve dinî metinlerin anlaşılması*, 128-131.

²⁷ Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet: Eleştirel Bir Yaklaşım*, 131-139.

²⁸ Mustafa Öztürk, *Çağdaş İslâm Düşüncesi ve Kur’ancılık* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları), 211-215. (Öztürk tarafından Marife Dergisinde yayımlanan aynı konudaki bir makalesi az önce zikri geçen kitabında da yayımlandığı için ona ayrıca temas edilmemiştir. Mustafa Öztürk, “Modern Döneme Özgü Bir Kur’an Tasavvuru -Kur’ancılık ve Kur’an İslâmî Söyleminin Tahlil ve Tenkidi” 10/3 (2010), 9-44.)

²⁹ Yûsuf 12/111.

Kur'ancılar tamamı Mekkî olan Yûsuf sûresinde yer alan ve bu âyetteki³⁰ “وَتَفْصِيلٍ” ibaresini, Kur'an'ın dini açıdan kişiye lazım olan her türlü bilgiyi açıkladığına delil getirmektedirler.³¹ Kuşkusuz onları böyle düşünmeye sevk eden amil, âyetteki “تفصيل” kelimesine yükledikleri anlamdan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu kelimeyi etimolojik açıdan tahlil etmek yerinde olacaktır. Tef'il babından mastar olan “تفصيل” kelimesi “فصل” kökünden türemektedir. “فصل” kelimesi ise sözlükte iki şey arasındaki engel, mesafe³² ya da aralarında bir boşluk oluncaya dek bir şeyi diğerinden ayırmak, uzaklaştırmak³³ anlamlarına gelmektedir. İbn Fâris (ö. 395) de bu kelimeyi “bir şeyi diğerinden temyiz edip ayırt etmeye delalet eder” şeklinde tanımlamaktadır.³⁴ Bu anlamından dolayı âyet sonlarına birini diğerinden ayırdığı için fasıla, vücuttaki eklemlere de “mafsal/mefâsîl” denmektedir. Kelimenin bu anlamıyla paralel olarak Kur'an'da birçok kullanımı mevcuttur. Örneğin; çocuğun sütten ayrılması manasında “فصال”³⁵, hakkın batıdan ayrılacağı ve insanlar arasında hükmün verileceği gün anlamında “يوم الفصل”³⁶, hükmünü verip haklıyı haksızdan ayıran Allah (c.c) hakkında “خير الفاصلين”³⁷ gibi kullanımları zikretmek mümkündür. Dolayısıyla “تفصيل” kelimesi de -kök anlamında mündemiç olan- bir şeyi diğerlerinden ayırt etmek, temyiz etmek veya farklılıklarını beyan ederek açıklamak manalarına gelmektedir.

Kur'ancılık ekolü hakkında kaleme aldığı eserinde İlahibahş da Kur'ancıların bu âyeti yanlış yorumlamalarının temel sebebinin “تفصيل” kelimesine yanlış mana vermelerinden kaynaklanabileceğine işaret etmekte ve şöyle demektedir:

“Belki de onları hataya düşüren şey, âyetteki “تفصيل” kelimesine yanlış mana vermiş olmalarıdır. Onlar bu kelimeyi kendi dilleri olan Urduca'daki manasıyla anlamış olabilirler. Çünkü “تفصيل”, “تفاصيل”, “تفصيلات” kelimeleri Urduca'da cüzi meselelerin bütün detaylarıyla tayin edilmesi anlamını muhtevîdir. Fakat kelimenin Arapça kullanımında böyle bir mana yoktur. Çünkü bu kelimenin Arapça'daki karşılığı ayırt etmek, uzaklaştırmak ve açıklamaktır.”³⁸

Aynı şekilde kendisi de bir Kur'ancı olan Pervîz, her şeyin Kur'an'da yer aldığını savunan Çekrâlevî'nin bu görüşüne karşı çıkmakta ve onu şöyle tenkit etmektedir:

³⁰ Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (Beyrut: Müessesetü Tarîhi'l-'Arabî, 2002), 2/317.

³¹ Ahmed Subhî Mansûr, *el-Kur'an'u ve kefâ: masdaran li't-teşri'i'l-İslâmî*. (Beyrut-Londra: Müessesetü'l-İntişari'l-'Arabî, 2005), 25; İlahibahş, *el-Kur'âniyyûn ve şübühathum havle's-sünne*, 185-186; Birişik, *Hind Altkıtasi Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 328; Kashif Ahmed Shehzada, *Dinin Kaynağı Olarak Kur'an Yeter mi?*, çev. Afşin Bilgili (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2015), 69.

³² Ebü 'Abdirrahmân Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrâhim Sâmerrâî. (Beyrut: Müessesetü'l-'Âlemî li'l-Matbû'ât, 1988), 7/126-127; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhîd*. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 1042; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, ts.), 11/523.

³³ Hüseyin b. Muhammed Rağîb İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân* (Şam: Dâru'l-Kalem, 2002), 638.

³⁴ Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, thk. Muhammed Harun Abdüsselam (Kâhire: Dâru'l-Fikr, 1979), 4/505.

³⁵ el-Bakara 2/233.

³⁶ es-Sâffât 37/21; el-Mürselât 77/14.

³⁷ el-En'âm 6/57.

³⁸ İlahibahş, *Kur'âniyyûn*, 212.

“Çekrâlevî'nin temel hatası Arapça'daki “مفصل” ve “تفصيل” kelimelerini Urduca'daki anlamlarıyla kullanmasıdır. O böyle yaparak temelden yanlış bir yola girmiştir. Bundan dolayı vardığı sonuç da yanlış olmuştur.”³⁹

Âyetteki “وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ” ibaresinin tefsir literatüründeki yorumlarına göz attığımızda kelimenin etimolojik anlamıyla münasip yorumlara rastlamaktayız. Taberî (ö. 310), İbn Ebî Hâtim (ö. 327), Vâhidî (ö. 468), Râzî (ö. 606), Kurtûbî (ö. 671) gibi müfessirler bu ifadeden kastedilen mananın, kulların emir, nehiy, helal, haram, itaat ve isyan gibi konularda ihtiyaç duydukları şeylerin açıklanması olduğunu söylemektedir.⁴⁰ Mu'tezilî müfessir Zemaşerî ise akıl delili ile birlikte sünnetin, icmânın ve kıyasın dayandığı ana kaynak olması hasebiyle Kur'an'ın dinde ihtiyaç duyulan her şeyi açıkladığını ifade etmektedir.⁴¹ Yukarıda da temas ettiğimiz gibi uhdesindeki Menâr dergisinde Kur'ancılık bağlamında cereyan eden tartışmalara şahit olan Reşîd Rızâ aynı isimli tefsirinde şu açıklamayı yapmaktadır:

“تفصيل” kelimesi, beyan edilmesi istenen hakikatleri ve gerçekleri onlardaki kapalılığı giderecek ve zihinlerde birbirlerine karışmalarına mâni olacak şekilde ayırmak demektir. Yoksa bunun anlamı her meseleyi detaylarıyla beyan edip lafı uzatmak değildir. Kur'an'da dini açıdan muhtaç olduğumuz her şeyin açıklaması vardır. Bu açıklamalar gereken yerde uzun, gereken yerde kısa ve özet olarak yapılmıştır. (...) Ameli olarak bu hususu örneklendirecek olursak namazların nasıl kılınacağı veya kaç rekât kılınacağı Hz. Peygamberin uygulamasıyla açıklanmıştır. Bundan dolayı Kur'an, namaz ibadetinin nasıl edileceğini açıklamamış, ancak edilmesi emrini tekrar tekrar zikretmiştir.”⁴²

Muasır müfessirlerden Mevdûdî (ö. 1979) de, “وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ” ifadesini, Kur'an'ın insanın doğru yolu bulması için gerekli olan şeyleri tüm ayrıntılarıyla vermesi şeklinde yorumlamaktadır. Bazılarının bu âyete “dünyada var olan her şeyin ayrıntısını içermek” anlamı verdiklerini söyleyen Mevdûdî, Kur'an'ın yalnızca “hidâyet” konusunda gerekli tüm ayrıntıları verdiğini söylemektedir.⁴³

Diyanet'in Kur'an Yolu tefsiri bu âyet bağlamında, Kur'an'ın beşer tarafından uydurulabilecek bir söz olmadığını, bilakis kendisinden önce indirilen Tevrat, Zebur ve İncil gibi kitapları tasdik ettiğini vurgulamış, her şeyi tafsil etmesini ise, dünyada var olan her şeyi açıklaması değil, insanlığın muhtaç olduğu ve ilâhî vahyin yol göstericiliği olmadan

³⁹ İlahibahş, *Kur'âniyyûn*, 212-213.

⁴⁰ Ebu Cafer Muhammed bin Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 13/404; Ebû Muhammed 'Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1997), 7/2213; Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-basît*, thk. Abdullah b. İbrahim er-Reys - Abdurrahman b. Abdülcebbar b. Salih Hevsavi (Riyad, 1430), 12/275-276; Ebü'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 18/233; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 11/475.

⁴¹ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. 'Amr Zemaşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 2/511.

⁴² Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm: Tefsîrü'l-menâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 8/390.

⁴³ Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an* (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 2/502.

ulaşamayacağı helâl, haram, sevap, günah gibi dinî ve ahlâkî konulara dair gereken ayrıntıları vermesi şeklinde yorumlamıştır.⁴⁴

Netice olarak, “تفصيل” kelimesinin lügat anlamını, müfessirlerden naklettiğimiz görüşleri, namaz, zekât, hac, oruç gibi ibadetlerin detaylarının Kur'an'da yer almaması gibi hususları göz önünde bulundurduğumuzda Yûsuf sûresi 111. âyetin Kur'ancuların iddialarına delil olamayacağı ortaya çıkmaktadır.⁴⁵

Kur'ancuların dinle ilgili her şeyin bilgisinin Kur'an'da var olduğuna delil getirdikleri bir diğer âyet de Mekki bir sûre olan Hûd sûresinin ilk âyetidir. Onlar, âyetteki “ثُمَّ فَصَّلَتْ” ifadesini Kur'an'ın muğlak olmadığı, bilakis detaylı olduğu ve dini açıdan lazım olan her türlü bilgiyi içerdiğine delil getirmektedirler.⁴⁶ Söz konusu âyetin metni ve meâli şu şekildedir:

الرِّكَابُ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فَصَّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَيْرٍ

“Elif. Lâm. Râ. Bu, hakîm ve habîr olan Allah tarafından âyetleri muhkem kılınmış, sonra da tafsil edilmiş bir Kitap'tır.”⁴⁷

Âyetteki “ثُمَّ فَصَّلَتْ” ifadesinin ilk asırlarda nasıl anlaşıldığını görebilmek için İbnu'l-Cevzî'nin (ö. 597) tefsirinden ilgili kısmı buraya aktarmak istiyoruz. O, tefsirinde bu hususta altı görüş olduğunu nakletmektedir:

1. *Tafsil edilen şeyler helal ve haramlardır. Bu görüşü Ebu Salih, Abdullah İbn Abbas'tan rivâyet etmiştir.*

2. *Cisr bin Ferkad, Hasen'den tafsil edilen şeylerin mükâfat ve azap olduğunu nakletmiştir.*

3. *Ebu Bekir el-Hüzelî yine Hasen'den bunların vaat ve tehdit babında yapılan açıklamalar olduğunu aktarmıştır.*

4. *Tafsil edilmiş yani tefsir edilmiş anlamındadır. Mücahit böyle demiştir.*

5. *İbn Kuteybe'ye göre burada kastedilen, Kur'an'ın parça parça indirilmesidir, toptan indirilmemesidir.*

6. *Zeccâc ise burada murâd edilenin Allah'ın bir olduğu, Peygamberlik kurumunun hak olduğu ve şeriatin ihtiyaç duyduğu bütün delillerin beyan edilmesidir.*⁴⁸

İbnu'l-Cevzî'nin bu naklinden de anlaşıldığı gibi gerek bu âyette gerek “فصل” kökünden türeyen kelimelerin yer aldığı diğer âyetlerde kelimenin kök manasında mündemiç olan iki şeyi birbirinden temyiz ederek açıklamak manasını göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Nitekim İbn Âşûr (ö. 1973) da kelimenin kök anlamındaki bu detaya dikkat çekmiş ve beyandan kinaye olarak Kur'an'ın Furkan diye isimlendirildiğini

⁴⁴ H. Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe ve Meal Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2006), 3/265.

⁴⁵ Her şeyin bilgisinin Kur'an'da yer aldığını iddia eden Kur'ancuların Namaz ibadeti özelinde içerisine düştükleri ihtilafı görmek için bk: Ahmet Yazıcı, “Kur'ancılık Ekolü ve Namaz”, *İslami İlimler Dergisi* 15/2 (2020), 317-355.

⁴⁶ Mansûr, *el-Kur'an'u ve kefâ*, 27; Shehzada, *Kur'an Yeter mi?*, 71; Kuran Araştırmaları Grubu (ed.), *Uydurulan Din ve Kur'an'daki Din* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2016), 40, 303.

⁴⁷ Hûd 11/1.

⁴⁸ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnu'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-'Arabî, 1422), 1/356.

söylemiştir.⁴⁹ Dolayısıyla Kur'ancuların âyetlerdeki ilgili kelimelerin Kur'an'ın her şeyi detaylı bir şekilde açıkladığına dair iddiaları hem filolojik hem de vakıya uygunluk açısından isabetli değildir.

2. Kur'an'da Hiçbir Şeyin Eksik Bırakılmaması

Kur'ancılık ekolü mensuplarının Kur'an'ın her şeyi kapsayıcı olduğuna delil getirdikleri âyetlerden biri En'âm Sûresi 38. âyetidir. Onlar bu âyetle istidlâl ederek Kur'an'ın gerek külli gerek cüzi her şeyi ihtiva ettiğini ileri sürmektedirler.⁵⁰ Söz konusu âyetin metni ve meâli şu şekildedir:

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أَمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ

“Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve (gökyüzünde) iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi ancak sizin gibi topluluklardır. Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Nihâyet (hepsi) toplanıp Rablerinin huzuruna getirilecekler.”⁵¹

Bu âyetin Kur'ancuların iddialarına delil olabilirliliğine temas etmeden önce siyakına değinmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.⁵² Çünkü Mekkî bir sûre olan Hûd sûresinde yer alan bu âyet-i kerime müşriklerin Hz. Peygamber'den nübüvvetini teyit eden maddi mucize istekleri beyanında gelmiş ve onlara Hz. Peygamber'in diliyle şu şekilde karşılık verilmiştir:

Allah Teâlâ her türlü mucize indirmeye kadirdir. Asıl sorun mucize isteyenlerin bu husustaki sünnetullahı bilmemesidir. Gerçek şu ki Allah'ın kudreti mucize isteyenlerin taleplerinden daha kapsamlı ve geniştir. Allah âyetlerini gözler önüne sermiştir. Yürüyen veya uçan her canlıyı Allah yaratmıştır. O her şeyi idare eden ve gözetendir. Her şey onun ilmi ezelisinde maruf olup hiçbir şey onun hüküm ve tasarrufunun dışında değildir. Bütün yaratılanların dönüş yeri onadır. Allah'ın âyetleri gözlerinin önünde açık bir şekilde serildiği halde ısrarla Allah'ın âyetlerini yalanlayanlar acizyet içerisinde olan kimselerdir. İnanmak için yeni âyetler bekleyenler; işitmeyen sağırlar ve konuşamayan dilsizlerdir? Onların hali zifirî karanlıkta yürüyüp önünü görmeyen kimseden farksızdır. Allah Teâlâ dilediğini doğru yola iletir, dilediğini de sapık hali üzere devam ettirir.⁵³

Siyaka dair aktardığımız bu malumattan sonra âyetteki ilgili kısmın yorumuna geçecek olursak müfessirlerin kahir ekseriyeti âyetteki *“kitap”* lafzından kastedilenin levhi mahfuz/ümmü'l-Kitap olduğunu ifade etmişler ve bu yorumlarına delil olarak siyaki gerekçe göstermişlerdir.⁵⁴ Ancak yukarıda da temas ettiğimiz gibi Kur'ancular burada

⁴⁹ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tûnisiyye lî'n-Neşr, 1984), 11/315.

⁵⁰ Sıdkî, “el-İslâmü hüve'l-Kur'ânu vahdeh”, 516; Mansûr, *el-Kur'an'u ve kefâ*, 25; Shehzada, *Kur'an Yeter mi?*, 69.

⁵¹ el-En'âm 5/38.

⁵² Bağlamın Kur'an'ı anlamaya etkisi bakımından bk: Mustafa Ünver, *Kur'an'ı Anlamada Siyakin Rolü: Bütünlük Üzerine* (Ankara: Sidre Yayınları, 1996); Abdulkadir Karakuş, “Kur'an Meallerinde Bağlama Riayet Etmemin Önemi”, *Tefsîr Araştırmaları Dergisi* 4/1 (30 Nisan 2020), 93-116.

⁵³ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîs : tertîbü's-suver hasebü'n-nüzûl* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000), 4/85-86. (Tasarruf edilerek alıntı yapılmıştır)

⁵⁴ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/560; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 9/232; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l Kur'âni'l-Azîm*, 4/1286; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Basellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 4/80; Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an*

zikredilen “*kitap*”tan kastedilenin Kur’an olduğunu ileri sürmüş ve iddialarını bu kabul üzere temellendirme yoluna gitmişlerdir. Kur’ancuların iddialarını ispat etmek için siyaki bu kadar açık olan bir âyet hakkında bu denli parçacı hareket etmeleri, tek kaynak kabul ettikleri Kur’an’ı anlama noktasında ciddi manada sıkıntı yaşadıklarını göstermektedir. Faraza onların tercihinin doğru olduğunu kabul etsek bile bu durumda İslâm’ın şiarı kabul edilen namaz, oruç, zekât, hac gibi temel ibadetlerde bile Kur’an’ın detay vermediğine şahit olmaktayız. Dolayısıyla Kur’ancuların En’âm Sûresi 38. âyet hakkındaki istidlâlleri tutarlılık arz etmemektedir.

3. Her Şeyin Kur’an’da Beyan Edilmesi

Kur’an ilimlerinden bir tanesi de mücmel ve mübeyyen konusudur. Ancak Kur’ancular hiçbir âyetin mücmel olduğunu kabul etmezler. Onlara göre Kur’an’da her şey beyan edilmiştir. Bu sebeple gayet açık ve anlaşılır bir kitaptır. Hz. Peygamberin sünneti dâhil hiçbir kaynağın açıklamasına ihtiyaç duymaz. Bu iddialarına delil getirdikleri âyetlerden birisi Nahl sûresi 89. âyetidir.⁵⁵ Âyetin metni ve meâli şu şekildedir:

وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ

“Her ümmete kendi içlerinden bir şahit getirdiğimiz gün, seni de onlar üzerine şahit olarak getireceğiz. Biz sana Kitabı, her şeyin açıklayan, müslümanlara da bir hidayet, rahmet ve müjde olarak indirdik.”⁵⁶

Öncelikle âyetin siyakına işaret etmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Âyetin içinde yer aldığı Nahl sûresi Mekke döneminin sonlarına doğru nazil olmuştur. Sûrede genel hatlarıyla, Allah’ın varlığına, birliğine ve her şeye kadir olduğuna dair deliller, öldükten sonra dirilme, mahşerde toplanma, amel defterlerinin dağıtılması gibi itikada taalluk eden konular ele alınmaktadır. 89. âyetin yer aldığı özel bağlamda ise peygamberlerin çağrısından yüz çeviren kâfirlerin yine bizzat peygamberlerinin huzurunda hesaba çekildikleri manzara arz edilmekte ve Hz. Peygamber’in de onlara şahitlik yapacağı vurgulanmaktadır. Âyet, Hz. Peygamber’in vazifesini açıklayan son bölümle bitmektedir ki, Allah Teâlâ her şeyi beyan eden, inananlar için hidayet, rahmet ve müjde olan kitabı elçisine indirmiş ve hiç kimseye öne süreceği bir delil veya mazeret bırakmamıştır.

Kendisinden önceki âyetlerle üslup ve muhteva açısından tam bir uyum içerisinde olan 89. âyetin sevk amacı, ahirette cereyan edecek hallerin tasvir edilerek muhatapların uyarılmaları, korkutulmaları ve en nihayetinde inkârlarından vazgeçmeleridir. Dolayısıyla kâfirler âyetin direk muhatabıdır. Âyetin son kısmında Hz. Peygamber’e inzal edilen kitabın müslümanlar için hidâyet rehberi, müjde ve rahmet olarak vafedilmesi ve bir sonraki âyette hitabın müslümanlara dönmesi, aynı şekilde âyetin muhatap kitlesi içerisinde onların da yer aldığına işaret etmektedir. Bu sebeple âyetteki “تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ” ifadesini indiği Mekke ortamının şartlarını dikkate alarak Mekke müslümanları ve müşrikleri kapsayacak şekilde yorumlamak gerekir.

hakâ’iki ğavâmizi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fi vücûhi’t-te’vîl, 2/21; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 7/217; Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmî’l-Kur’an*, 6/420.

⁵⁵ Mansûr, *el-Kur’an’u ve kefâ*, 25; Birşık, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 328; Shehzada, *Kur’an Yeter mi?*, 69; Kuran Araştırmaları Grubu (ed.), *Uydurulan Din ve Kur’an’daki Din*, 29.

⁵⁶ en-Nahl 16/89.

Bağlamı bu şekilde tespit ettikten sonra âyetteki “تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ” ifadesinden - Kur’ancıların iddia ettiği gibi- Kur’an’ın dine dair her şeyi ayrıntılarıyla beyan eden bir kitap olduğunun kastedilmesi isabetli bir yorum gibi gözükmemektedir. Çünkü âyetin muhatap kitlesi içerisinde yer alan kafirlere inanmadıkları bir kitabın bütün fûru meseleleri kapsadığını söylemek anlamsızdır. Onlar için ehem olan şey iman etmektir ve fûrû meseleler birinci öncelikleri değildir. Aynı şey Mekkeli müslümanlar için de geçerlidir. Ahkama taalluk eden âyetlerin büyük çoğunluğunun Medine’de indiği göz önünde bulundurulacak olursa âyetteki “تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ” ifadesinin, dinin muhteviyatındaki fûrû meselelerin detaylarına işaret etmediği ortaya çıkmaktadır. O zaman bu ifadeyi gerek inansın gerek inanmasın Kur’an ile muhatap olan herkesi kapsayacak şekilde yorumlamak gerekmektedir. Nitekim bir sonraki âyette adaletli olmak, iyilik yapmak, yakınlarla yardım etmek gibi erdemli davranışlar emredilip, çirkin işler, fenalık ve azgınlık gibi kötü davranışlar da yasaklanarak bütün insanlar için genel geçer ilkeler ortaya koyan kitabın muhtevası genel hatlarıyla özetlenmiştir.

“تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ” ifadesinin tefsir literatüründeki yorumlarına baktığımızda Mukâtil b. Süleyman (ö. 150) âyetteki beyanı Allah’ın emrettikleri, yasakladıkları, vadettikleri, tehdit ettikleri ve önceki ümmetlerin haberleri şeklinde açıklamaktadır.⁵⁷ Taberî âyetteki beyanı helal, haram, sevap ve ceza terettüb eden şeylerin açıklanması olarak yorumlamıştır.⁵⁸ Müfessir Râzî ise, âyetin tefsiri bağlamında ilimlerin dini olan ve olmayan olmak üzere iki kısma ayrıldığını, dini olmayan ilimlerin Kur’an’da yer almadığını, dini ilimlerin usûl ve fûrû olmak üzere iki kısma ayrıldığını, usûl kısmının Kur’an’da yer aldığını, fûrû kısmının ise yer almadığını söylemiştir.⁵⁹ Çağdaş müfessirlerden Mevdûdî de âyetin tefsiri bağlamında şu açıklamayı yapmıştır: “Kur’an hidâyet veya dalaletin, kurtuluş veya azabın dayandığı her şeyi açıkça ortaya koymuştur ki, hakla bâtili birbirinden ayıran bu bilgi doğru yola ulaşmak için zaruridir.”⁶⁰ Halis Albayrak ise bu âyeti Kur’an’ın iyiye, doğruya, hakka ve hakikate ulaştırıcı ‘Hüda’lık vasfı ile ilişkilendirerek yorumlamaktadır. O’na göre Kur’an, kâinatta gelmiş ve gelecek her şeyi ayrıntılarıyla açıklamaktan ziyade insanlara hangi zaman ve zeminde nasıl davranacaklarını öğreten kitaptır.⁶¹

4. Hükümün Yalnız Allah’a Ait Olması

Kur’an dışındaki kaynakları reddetme noktasında Kur’ancıların ileri sürdükleri bir diğer delil, tarihte Haricilerin de sloganı olan “Hüküm yalnız Allah’a aittir”⁶² meâlindeki âyettir. Kur’ancılar bu âyetin literal anlamından hareketle hüküm koyma yetkisinin yalnızca Allah’a mahsus olduğunu ve sübutuna yakîn derecesinde inandıkları Kur’an dışında hiçbir kaynağın bu yetkiye sahip olamayacağını iddia ederler. Bu meyanda Hz. Peygamberin sünneti, kıyas, icmâ veya müçtehit imamların görüşleriyle amel etmek onlara göre şirktir.⁶³

⁵⁷ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/483.

⁵⁸ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 14/333.

⁵⁹ Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, 20/101-102.

⁶⁰ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’an*, 3/51.

⁶¹ Halis Albayrak, *Kur’an’ın Bütünlüğü Üzerine* (İstanbul: Şule Yayınları, 2016), 28.

⁶² el-En’âm 6/57; Yûsuf 12/40; Yûsuf 12/67.

⁶³ İlahibahş, *Kur’âniyyûn*, 219; Daudi, *Pakistan ve Hindistan’da Hadis Çalışmaları*, 277; Birişik, *Hind Altıkitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 300; Shehzada, *Kur’an Yeter mi?*, 26; Kuran Araştırmaları Grubu (ed.), *Uydurulan Din ve Kur’an’daki Din*, 29.

Haddizatında müstakil bir âyet olmayan bu cümle Kur'an'da üç yerde geçmektedir. Resmi Mushaf tertibine göre ilk olarak En'âm sûresinde yer alan bu âyetin metni ve meâli şu şekildedir:

قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضُ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ

“De ki: Ben Rabbimden gelen bir beyyine/delil üzerindeyim. Siz ise, onu yalan saydınız. Acele gelmesini istediğiniz azap da benim elimde değildir. Onu çabuklaştırmak veya ertelemek hakkındaki hüküm, yalnız Allah'a aittir. O, gerçeği anlatır ve hüküm verenlerin en hayırlısıdır.”⁶⁴

Âyetteki “إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ” ifadesinden tam olarak neyin kastedildiğini anlamak için bağlamına bakmak gerekmektedir. Söz konusu âyet, müşriklerin Hz. Peygamber'den kendilerine vadedilen azabın hemen gelmesini istemeleri üzerine nazil olmuştur. Allah Teâlâ onların bu isteğini reddetmiş ve bu konudaki hükmün Hz. Peygamber'in yetkisinde olmadığını beyan etmiştir. Dolayısıyla ortada Kur'ancılığın iddia ettiği gibi dini hükümler konusunda kimin yetkili olduğuna dair bir bağlam söz konusu değildir.

“إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ” âyeti ikinci olarak Yûsuf sûresinde geçmektedir. Metni ve meâli şu şekildedir:

مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

“Sizin Allah'ın yanı sıra ilah diye ibadet ettikleriniz, sizin ve atalarınızın uydurduğu birtakım boş isimlerden ibarettir. Allah Teâlâ ise onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir. Hüküm yalnız Allah'a aittir. O ise, yalnız kendisine ibadet etmenizi emir buyurmaktadır. İşte dosdoğru din budur! Fakat insanların çoğu bilmezler.”⁶⁵

Bu âyet Yûsuf kıssası bağlamında geçmektedir. Konusu, Hz. Yûsuf'un zindan arkadaşlarını bir olan Allah inancına davet etmesidir. Bu bağlamda Hz. Yûsuf, insanların Allah'a ortak koştukları putların hiçbir ilah vasfının olmadığını, putlara atfedilen bu özelliğin insanlar tarafından uydurulduğunu ve bu noktada hükmün sadece Allah'a ait olduğunu vurgulamış ve Allah Teâlâ'nın sadece kendisine ibadet edilmesini emrettiğini söylemiştir. Siyakından da anlaşıldığı gibi âyetin konusu uluhiyettir. Dini hükümlerle herhangi bir alakası yoktur. Dolayısıyla âyet, Kur'ancılığın iddialarına delil olmaktan uzaktır.

“إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ” âyeti üçüncü defa yine Yûsuf sûresinde geçmektedir. Metni ve meâli şu şekildedir:

وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِن بَابٍ وَاحِدٍ وَاذْخُلُوا مِن أَبْوَابٍ مُّتَفَرِّقَةٍ وَمَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِن شَيْءٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ

“(Ya'kûb Mısır'a hareket etmek üzere olan oğullarına) şöyle dedi: ‘Evlatlarım!’ hepimiz şehre aynı kapıdan girmeyin, farklı kapılardan girin. Gerçi ben ne yapsam, Allah'tan gelecek takdiri önleyemem. Zira hüküm, yalnız Allah'ındır. (O size ne takdir etmişse

⁶⁴ el-En'âm 6/57.

⁶⁵ Yûsuf 12/40.

muhabbâk olacaktır.) Onun içindir ki ben ancak O'na dayanır, O'na güvenirim. Tevekkül edenler de yalnız O'na dayanıp güvensinler.”⁶⁶

Bu âyette Hz. Ya'kûb'un oğullarını Mısır'a yolcu ederken yaptığı nasihat hikâyeye edilmektedir. Hz. Ya'kûb bir tedbir olarak oğullarına, şehre birlikte girip dikkat çekmemelerini tembihlemiş, ancak tedbirin takdirin önüne geçemeyeceğini vurgulayarak bu konuda hükmün yalnızca Allah'a ait olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla konu kaza ve kaderle alakalıdır. Âyetin ne yakın ne de uzak siyakında dini ahkâmı alakalı herhangi bir irtibat söz konusu değildir. Bu sebeple Kur'ancılardan bu âyetle istidlâl de diğerlerinde olduğu gibi tutarlı değildir.

Kur'ancı ekolün Kur'an'ı tek kaynak kabul etme hususunda öne sürdükleri bir diğer delil de Kehf sûresinin 26-27. âyetleridir.⁶⁷ İlgili âyetlerin metni ve meâli şu şekildedir:

قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِئْتُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا وَأَنْتُمْ مَا أَوْجِي إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا

“De ki: (Kehf ashâbının) mağarada ne kadar kaldıklarını Allah daha iyi bilir. Zira göklerin ve yerin gaybını bilmek O'na mahsustur. O ne güzel görür ne güzel işitir. (Göklerde ve yerde) olanların O'ndan başka bir yöneticisi yoktur. O, kimseyi kendi hükümlerine ortak kılmaz. Rabbinin Kitabı'ndan sana vahyedileni oku. Onun kelimelerini değiştirebilecek yoktur. O'ndan başka bir sığınak da bulamazsın.”⁶⁸

Mekkî bir sûre olan Kehf sûresinde yer alan bu âyetler, Ashâb-ı Kehf kıssası bağlamında nazil olmuşlardır. Kehf kıssası ise Mekkelî müşriklerin Medinelî Yahudilerden aldıkları bir kısım bilgilerle Hz. Peygamberi ilzam etmeye kalkışmaları üzerine nazil olmuştur. Kıssa bağlamında tartışılan hususlar hakkında son nokta konulmuş, göklerin ve yerin gaybını sadece Allah'ın bilebileceği vurgulanarak hükmüne kimseyi ortak kılmadığı ifade edilmiştir. Dolayısıyla diğerlerinde olduğu gibi bu âyetlerin de siyakiyle Kur'ancılardan yüklemiş oldukları anlam arasında herhangi bir birliktelik söz konusu değildir.

5. Allah'ın Dinini Tamamlaması

Kur'ancılardan dini ahkâmı Kur'an ile sınırlama noktasında delil kabul ettikleri âyetlerden biri de Mâide sûresi 3. âyet-i kerimesidir. Kur'ancılar bu âyetle istidlâl ederek Kur'an'ın her yönüyle kâmil bir kitap olduğunu, dolayısıyla bir hükmün dini olabilmesi için Kur'an'da yer alması gerektiğini iddia ederler.⁶⁹ Söz konusu âyetin metni ve meâli şu şekildedir:

(...) الْيَوْمَ يَبْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

“(...) Artık bugün kâfirler sizin dininizi yok etmekten ümitlerini kesmişlerdir. Öyleyse onlardan korkmayın, benden korkun. İşte bugün sizin dininizi kemâle erdirdim ve üzerinizdeki nimetimi tamamladım. Sizin için din olarak İslâm'ı seçtim. Kim günaha

⁶⁶ Yûsuf 12/67.

⁶⁷ Kuran Araştırmaları Grubu (ed.), *Uydurulan Din ve Kur'an'daki Din*, 30.

⁶⁸ Kehf 18/26-27.

⁶⁹ Mansûr, *el-Kur'an'ı ve kefâ*, 32; Birişik, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 328-329.

*meyletmeksizin açlıktan bunalıp çaresiz kalırsa, haram olan etlerden yiyebilir. Çünkü Allah gafurdur, rahimdir (affı ve merhameti boldur)."*⁷⁰

Uzun olduğu için baş tarafını hafızca buraya aldığımız Mâide sûresi 3. âyet-i kerimesi dinle alakalı üç hususu içermektedir: İlk olarak sûrenin birinci âyetinde yenilmesi helâl kılınan hayvanlardan istisna edilenler beyan edilmiş, ancak zaruret durumunda asgari ölçüde yenilebileceği bildirilmiştir. İkinci olarak; *"Onlardan korkmayın, benden korkun"* sözünü müminlere moral telkin edilmiş, artık korkmadan Allah'ın dinini serbestçe yaşayabilecekleri ifade edilmiştir. Son olarak da *"(...) kemale erdirdim, (...) tamamladım, (...) seçtim"* ifadeleriyle insanlığa gönderilen son din olan İslâm'ın her yönüyle kemâle erdiği ve kıyamete kadar geçerli son din olduğu vurgulanmıştır.

Kur'ancılar âyetteki *"أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ"* ifadesini şu şekilde anlamışlardır. Allah'ın tamamlanan nimeti bizler için seçtiği İslâm'dır. İslâm da Kur'an vahyinin tamamlanmasıyla gerçekleşmiştir. Dolayısıyla Kur'an dine dair her şeyi kapsayan kâmil bir kitap olup harici bir açıklamaya ihtiyaç duymamaktadır.⁷¹ Aynı şekilde Müfessir Râzî de tefsirinde bu âyeti Kur'ancılar gibi yorumlayan bir gruptan bahsetmekte ve *"kıyası kabul etmeyenler"* diye vafsettiği bu kimselerin çıkarımını şu şekilde nakletmektedir: *"Bu âyet, kıyasın bâtil olduğuna delalet eder. Zira bu âyet, Allah Teâlâ'nın bütün meseleler hakkında hüküm koyduğunu göstermektedir. Eğer bazı şeylerin hükmü vahiyle açıklanmamış olsaydı, o zaman din kemâle ermemiş olurdu. Her şey hakkında nass varsa, kıyas da o nassa uygun yapılacaksa o zaman kıyas yapmak abesle iştigal olur. Yok, eğer kıyas nassın hilâfına yapılacak olursa, o zaman da bâtil olur."*⁷²

Ancak bu yorumun isabetli olup olmadığını tespit edebilmek için âyetin biraz daha incelenmesine ihtiyaç vardır.

Âyetin indiği yer ve zamana göz attığımızda bu konudaki rivayetlerin neredeyse tamamı âyet-i kerimenin veda haccı esnasında Arafat'ta indiğini ve Peygamber efendimizin bu âyet indikten sonra 81 gün yaşadığında ittifak etmektedir.⁷³ Âyetteki *"أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ"* ifadesi ise farklı şekillerde yorumlanmıştır.

Taberî'nin İbn Abbas (ö. 68) ve Süddî'ye (ö. 127) dayandırdığı bir görüşe göre dinin kemâlinden maksat, getirmiş olduğu hükümlerin tamamlanmasıdır. Bu görüşü benimseyenlere göre bu âyet, veda haccında inmiş ve bundan sonra bir daha hüküm içeren bir âyet inmemiştir.⁷⁴

Taberî'nin Katâde (ö. 177) ve Said b. Cübeyr'den (ö. 94) naklettiği başka bir görüşe göre ise dinin kemâle ermesi, müşriklerin Beytullah'tan uzaklaştırılmaları ile olmuştur: Allah İslâm'ı şirke galip kılmış, Kâbe'yi putlardan temizlemiş ve artık o yıldan sonra müşrikler Kâbe'ye yaklaşmamışlardır. Veda haccında inen bu âyetlerle de Allah dinini kemâle erdirdiğini insanlara ilan etmiştir.⁷⁵ Taberî bu iki görüşü zikrettikten sonra şöyle der:

⁷⁰ el-Mâide 6/3.

⁷¹ Mansûr, *el-Kur'an'ı ve kefâ*, 32.

⁷² Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 11/141.

⁷³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/84.

⁷⁴ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/452-453; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/80; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, 1/514.

⁷⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/81-82.

“İkinci görüş daha evladır. Çünkü her ne kadar Abdullah b. Abbas ve Süddî’den bu âyetin ahkâmı alakalı inen son âyet olduğu nakledilmiş olsa da dini ahkâmın hangi âyetle hitama erdiği ihtilaflı bir konudur. Diğer taraftan Berâ b. Âzib son inen âyetin, Nisâ sûresinin 176. âyeti olduğunu söylemiştir. Ayrıca hiçbir alim, ölünceye kadar Resûlullah’tan vahyin kesildiğini söylememiş, bilakis vefatından önce kendisine vahiy daha sık gelmiştir. Bu da göstermektedir ki “أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ” ifadesindeki kemâle erdirmekten maksat, dini ahkâmın tamamlanması değildir.⁷⁶

İmam Mâtürîdî de “Bugün dininizi kemâle erdirdim” âyetinde farklı yorumlar olduğunu söyleyerek bunları; Allah (c.c) peygamberini göndermekle, müslümanları kâfirlere galip getirip onları Mekke’den çıkarmakla ve müslümanları düşmanlarından emin kılıp kâfirlerin ümitlerini kırmakla dinini kemâle erdirmiştir şeklinde özetlemiş ve bu görüşler arasında tercihte bulunmamıştır. Mâtürîdî son olarak şöyle demiştir: “Bu âyetin daha önce kendilerine emredilmeyen emirleri indirmek ve hükümleri koymak suretiyle dininizi tamamladım” anlamına geldiği de söylenmiştir. Bu mana da caizdir.”⁷⁷

Âyet hakkındaki yorumların genel olarak iki görüş üzerinde yoğunlaştığını görmekteyiz. Bunlardan birincisi, âyetteki kemâlden kastedilen, dinin ahkâm yönüyle tamamlanmasıdır. İkincisi İslâm’ın her yönüyle batıla galip gelerek hâkim olması ve Mekke’yi putlardan ve putperestlerden temizleyerek veda haccında bunu tüm dünyaya ilan etmesidir. İkinci görüş, hem daha küllî bir bakış açısı içermesi hem âyetin dış siyakına uygunluğu hem de cüzi olarak birinci görüşü de ihtiva etmesi dolayısı ile daha tercihe şayandır. Birinci görüş Mâtürîdî’nin de dediği gibi doğru olmakla birlikte âyetin anlamını daraltmaktadır.

Meseleyi konumuz açısından değerlendirecek olursak tercih ettiğimiz görüş ile Kur’ancılardan görüşünün aynı olmadığı aşikârdır. Ancak meseleyi tam açıklığa kavuşturmak için Kur’ancılardan görüşüyle diğer görüşün mukayesesini de yapmak icap etmektedir. Çünkü Kur’ancılardan görüşüyle Taberî’nin Abdullah b. Abbas ve Süddî gibi tefsir otoritelerine dayandırdığı görüş -söylem itibarıyla- benzerlik arz etmektedir. Bu benzerlik haklı olarak eylem itibarıyla da bir benzerliğin var olup olmadığını tartışmaya açmaktadır. Bu sebeple bu hususun da vuzuha kavuşturulması gerekmektedir.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Kur’ancılar söz konusu âyetteki dinin kemâle ermesini dinin Kur’an ile tamamlanması şeklinde anlamışlardır. Buradan hareketle Kur’an’ın dine dair her şeyi kapsayan kâmil bir kitap olduğunu ve başka bir şeye ihtiyaç duymadığını iddia etmişlerdir. Ancak âyet-i kerimeyi dinin ahkâm yönüyle tamamlanması şeklinde anlayan müfessirlerin hiç birisi bir sonraki aşamada Kur’an’ın dine dair her şeyi kapsayan ve başka bir şeye ihtiyaç duymayan bir kitap olduğunu iddia etmemiştir. Bilakis bu tamamlanmanın indirilen âyetler ve Hz. Peygamber’in beyanı ile olduğunu, onların görüşünü nakleden Taberî özellikle tasrih etmektedir.⁷⁸ Dolayısıyla Abdullah b. Abbas ve Süddî gibi tefsir otoritelerine isnad edilen görüşün eylem planında Kur’ancı anlayış ile herhangi bir benzerliği söz konusu değildir.

⁷⁶ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 8/82-83.

⁷⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-Sünne*, 3/455.

⁷⁸ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 8/80.

Sonuç

Müslüman toplumları içerisine düştükleri ataletten kurtarmaya mebni bir hareket olarak ortaya çıkan Kur'ancılık ekolü, görüş ve düşüncelerini ispat sadedinde birçok âyeti delil olarak kullanmıştır. Onların delil aldıkları âyetlerin tahlilini ele aldığımız bu çalışmada vardığımız sonuçları şu şekilde sıralamak mümkündür;

1. Tarihteki Hâricîler ve Mutezile gibi mezheplerle belli ölçüde benzerlik arz etse de Kur'ancılık ekolü modern döneme özgü bir harekettir. Ekol, batının meydan okuyucu tavrına karşı bir tepki olarak ortaya çıkmış, müslümanların kurtuluşu için İslâm usûl ve geleneği ile hesaplaşmayı teklif etmiş ve Kur'an'ı dinde tek kaynak kabul etmiştir.

2- Kur'ancılık ekolü emperyalistler tarafından ilk işgal edilen İslâm beldeleri olan Hindistan ve Mısır gibi ülkelerde ortaya çıkmış, zamanla diğer ülkelerde de taraftar bulmuştur. Ekolün ana kaynak olan Kur'an'a dönüş vurgusu orta çağda kiliseye başkaldıran Protestanlık hareketinin temel umdeleriyle benzerlik arz etmektedir. Bu da ekolün tepki olarak doğduğu batı medeniyetinden bilerek veya bilmeyerek etkilendiğini göstermektedir.

3- Kur'ancılık ekolü yirminci asrın ikinci yarısında ülkemizde de taraftar bulmuş, farklı tonlarda dile getirilmiştir. Ülkemizde daha ziyade Kur'an İslâm'ı, Meâlcilik, Kur'an'a dönüş, Kur'an bize yeter, indirilen din uydurulan din vb. tabirlerle tesmiye edilen ekol gerek akademik gerek sivil camiadan belli ölçüde taraftar bulmuştur. Özellikle iletişim vasıtalarının yaygınlaştığı iki binli yıllar ekolün daha fazla gündemde yer almaya başladığı zaman dilimidir.

4- Kur'ancılık ekolü kendi içerisinde homojen bir yapı arz etmemektedir. Ekol mensupları arasında gerek teorik gerek pratik bazı görüş farklılıkları bulunmaktadır. Kur'an dışı kaynakların delil olabilirdiği veya Kur'an'ın dinde lazım olan her şeyi içerip içermediği gibi teorik konular ekol içerisinde ihtilaf edilen hususlardandır.

5- Dinde Kur'an'ın tek ve yeter kaynak olduğunu savunan Kur'ancılık ekolü, Kur'an dışı kaynaklara retçi veya seçmeci bir tavırla yaklaşmış doğal olarak birçok açıdan eleştirilere maruz kalmıştır. Ekol bu noktada metin merkezci bir anlayışla hareket ederek savunmaya geçmiş, Kur'an âyetlerini kendi görüşleri doğrultusunda te'vil etmiştir.

6- Kur'ancılık ekolü, bir kısım âyetlerde Kur'an'ın bir vasfı olarak zikredilen "tafsil" kelimesini delil alarak Kur'an'ın dine dair her şeyi detaylı bir şekilde içerdiğini iddia etmektedir. Ancak söz konusu âyetler, onların iddialarını ispat için yeterli delalete sahip değildir. Çünkü onların yorumları hem bağlama hem kelimenin kök anlamına hem de mevcut İslâmî uygulama göz önüne alındığında tutarlı değildir. Nitekim bu noktada ekol içerisinde de itirazlar söz konusudur.

7- Kur'ancılıkların önemli bir iddiası da Kur'an'da mücmel âyet olmadığıdır. Kur'an'ın "tibyan" vasfını öne süren ekol mensupları, Kur'an'da her şeyin beyan edildiğini dolayısıyla sünnet başta olmak üzere Kur'an'ın dışında hiçbir şeye ihtiyaç olmadığını iddia ederler. Ancak hem ilgili âyetlerin siyaki hem de sünnetin dindeki fonksiyonu onların bu iddiasını geçersiz kılmaktadır.

8- Çalışmamızın genelinde de görüldüğü gibi Kur'ancılıkların en önemli hatası, siyaka açıkça muhalefet ederek keyfi yorumlarda bulunmalarıdır. Örneğin En'âm sûresi 38. âyette geçen "*Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık*" cümlesindeki "*kitab*"a Kur'an

manası vererek âyeti Kur'an'ın külli cüzi her şeyi içerdiğine delil getirmişler ve bu yorumlarıyla siyaka açıkça muhalefet etmişlerdir. Aynı şekilde iki farklı sûrede üç farklı yerde geçen “*Hüküm yalnız Allah’a aittir*” meâlindeki âyet de bu hata üç kez tekrar edilmiştir.

9- Kanaatimizce Kur'ancuların bu derece bağlam hatasına düşmelerinin en önemli sebebi, delil olarak öne sürdükleri âyetlerin –ki bu çalışmada bunlar ele alınmıştır- biri hariç tamamının Mekki olmasıdır. Aslında Kur'ancuların delillerini Medine döneminin son zamanlarında inen âyetlerden seçmeleri daha isabetli olabilirdi. Ancak onların delillerini henüz ahkâmın nazil olmadığı Mekki âyetlerden seçmeleri ve siyak ile bu derece ters düşmeleri ekolün genel manada yanlış bir noktada olduğuna işaret etmektedir.

10- Çalışmamızda dikkat çeken bir diğer husus da Kur'ancuların herhangi bir usûl takip etmeksizin Kur'an âyetlerini işlerine geldiği gibi yorumlamakta bir beis görmemesidir. Örneğin; “tafsil” kelimesinin yorumunda iştikak ilmini göz ardı etmeleri bu noktada zikredilebilir.

Sonuç olarak söyleyecek olursak Müslüman toplumlari içerisine düştükleri durumdan kurtarmak gibi bir hedefle ortaya çıkan Kur'ancılık ekolü, geri kalmışlığın sebebi olarak lanse ettiği İslâm usul ve geleneğine alternatif bir metodoloji geliştirebilmiş değildir. Dolayısıyla usulsüzlük gibi bir handikapla malul olan ve kendi içinde dahi birçok ihtilaf barındıran Kur'ancılık ekolü, modern haricilik, tekfircilik veya deizm gibi akımlara meydan verme potansiyeline sahip görünmektedir.

Kaynakça

- Ahmed, Aziz. Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990.
- Albayrak, Halis. *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*. İstanbul: Şule Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Bigiyef, Mûsâ Cârullah. *Kur'an ve Sünnet İlişkinde Farklı Bir Yaklaşım: Kitabü's-Sünne*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Birişik, Abdülhamit. *Hind Altıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2019.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslami Akımlar*. Klasik Yayınları, 8. Basım, 2019.
- Daudi, Zaferullah. Şah Veliyyulah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrü'l-hadîs: tertîbü's-suver hasebü'n-nüzûl*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 2000.
- Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ İbn. *Mu'cemu mekâyîsi'l-luga*. thk. Muhammed Harun Abdüsselam. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Fikr, 1979.
- Ferâhîdî, Ebû 'Abdirrahmân Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrâhim Sâmerî. 8 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî li'l-Matbû'ât, 1988.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhîr*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Hâcîr, Cemal b. Muhammed b. Ahmed. *el-Kur'âniyyüne'l-'Arab ve mevkîfuhum mine't-tefsîr: dirâse nakdiyye*. Cidde: Dârü't-Tefsîr, 2015.
- Hansu, Hüseyin. *Mutezile ve Hadis*. Ankara: Otto, 3. Basım, 2018.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dârü't-Tûnisîyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed 'Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî. *Tefsîru'l Kur'âni'l 'Azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1997.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sadr, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 3. Basım, 1422.

- İlahibahş, Hadim Hüseyin. *el-Kur'âniyyûn ve şübühâtühüm havle's-sünne*. Taif: Mektebetü's-Siddîk, 2000.
- İmâre, Muhammed (ed.). *el-A'malü'l-kâmile li-İmam eş-Şeyh Muhammed 'Abduh*. 5 Cilt. Beyrut-Kâhire: Dâru's-Şurûk, 1993.
- İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed Rağîb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. Şam: Dâru'l-Kalem, 2002.
- Karakuş, Abdulkadir. "Kur'an Meallerinde Bağlama Riayet Etmenin Önemi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/1 (30 Nisan 2020), 93-116. <https://doi.org/10.31121/tader.680011>
- Karaman, H. vd. *Kur'an Yolu Türkçe ve Meal Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2. Basım, 2006.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri. *İslam Düşüncesinde Sünnet: Eleştirel Bir Yaklaşım*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 15. Basım, 2018.
- Kuran Araştırmaları Grubu (ed.). *Uydurulan Din ve Kur'an'daki Din*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 50. Basım, 2016.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Mansûr, Ahmed Subhî. *el-Kur'an'u ve kefâ: masdaran li't-teşri'i'l-İslâmî*. Beyrut-Londra: Müessesetü'l-İntişari'l-'Arabî, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü ehli's-Sünne*. thk. Mecdî Basellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2005.
- Mertoğlu, M. Suat. *İslam'ın Anlaşılmasını Kur'an İle Sınırlandırma Eğilimini Ortaya Çıkaran Temel Dinamikler*. ed. Cengiz Kallek. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'an*. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü Tarîhi'l-'Arabî, 2. Basım, 2002.
- Öz, Mustafa. "Seyyid Ahmed Han". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/73-75. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.
- Öztürk, Mustafa. *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. Basım.
- Öztürk, Mustafa. "Modern Döneme Özgü Bir Kur'an Tasavvuru -Kur'ancılık ve Kur'an İslâmî Söyleminin Tahlil ve Tenkidi" *10/3* (2010), 9-44.
- Râzî, Ebû'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-Gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm: Tefsîrü'l-menâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2005.
- Shehzada, Kashif Ahmed. *Dinin Kaynağı Olarak Kur'an Yeter mi?* çev. Afşin Bilgili. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 8. Basım, 2015.
- Siddîkî, Mazharuddin. *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*. çev. Murat Fırat-Göksel Korkmaz. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990.
- Sıdkî, Muhammed Tevfîk. "el-İslâmü hüve'l-Kur'ânu vahdeh". ed. Muhammed Reşîd Rızâ. *el-Menâr* 9/7 (1906), 515-525.
- Sıdkî, Muhammed Tevfîk. "Kelimetü insâf ve i'tirâf". ed. Muhammed Reşîd Rızâ. *el-Menâr* 10/2 (1907), 140.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Karâîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/424-426. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.
- Şen, Ercan. "1980 Sonrası Dergilerde 'Kur'ancılık' ve 'Mealcilik' Tartışmaları". "Bir Başka Hayata Karşı" 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler. ed. Lütfi Sunar. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed bin Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kâhire: Dâru Hicr, 2001.
- Ünver, Mustafa. *Kur'an'ı Anlamada Siyakın Rolü: Bütünlük Üzerine*. Ankara: Sidre Yayınları, 1996.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tefsîrü'l-basît*. thk. Abdullah b. İbrahim er-Reys - Abdurrahman b. Abdülcebbar b. Salih Hevsavi. 25 Cilt. Riyad, 1430.
- Yazıcı, Ahmet. "Kur'ancılık Ekolü ve Namaz". *İslami İlimler Dergisi* 15/2 (2020), 317-355. <https://doi.org/10.34082/islamiilimler.823304>

- Yazıcı, Ahmet. "Kur'ancılık Ekolü'nün Türkiye Tarihine Mütevâzi Bir Katkı: Kalem Dergisi Örneği". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (30 Aralık 2020), 533-554. <https://doi.org/10.47425/siirtilahiyat.792083>
- Yüksel, Edip. *Mesaj: Kur'an çevirisi*. İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2016.
- Zemahşerî, Ebû'l-Ķâsım Mahmûd b. 'Amr. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vüçûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1407.

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 46, Aralık/December 2021, 55-72

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/66228>

ISSN 2791-6812

Harran Ulu (Firdevs) Camii'nin İnşa, Genişleme ve Yıkılış Süreci

Construction, Enlargement and Demolishing Process of the Harrān Great (the Firdaws) Mosque

Yazar Bilgisi Author Information

Ahmet ASLAN

Dr. Öğr. Üyesi, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şanlıurfa, Türkiye
Asst. Prof., Harran University Faculty of Theology, Şanlıurfa, Türkiye
ahaslan@harran.edu.tr, www.orcid.org/0000-0001-7634-7543

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned with iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadıklarını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.1037032
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
26 Şubat/February 2021	10 Aralık/December 2021

Öz

Bu makalemiz tarihî Harran Ulu Camii'nin kuruluş, genişleme ve yıkılış sürecini ele almaktadır. Harran Ulu Camii Anadolu coğrafyasında inşa edilen ilk abidevî, ilk revaklı, avlulu, şadırvanlı ve zengin taş süslemeli camidir. Önemli mimarî özellikleri ile de Anadolu cami mimarisi tarihi açısından çok önemli bir yere sahiptir. Bu sebepten konuyu araştırmaya değer bulduk. Bizden önce bu konu bazı araştırmacılar tarafından çalışılmıştır. Ancak K. A. Creswell, D. S. Rice ve Nurettin Yardımcı başta olmak üzere bu konuyu çalışanlar, Harran Ulu Camii'nin kuruluş, genişleme ve yeniden inşa sürecini yanlış bir şekilde vermişlerdir. Biz bu çalışmamızda Harran Ulu Camii'nin ilk kuruluş, genişleme ve yeniden inşa edilme sürecine tarihî bilgiler ışığında açıklık getirmeye çalışacağız. Çalışmamızda İslâmî fetihlerden sonra Harran'daki askerî, idarî ve kültürel gelişmeleri esas alarak konuyu araştırmaya çalışacağız. Araştırmamız genel olarak kaynak taraması ve elde edilen verilerin tahliline dayanmaktadır.

Akkadlılar döneminden itibaren Harran şehri Sîn kültürünün kuzeybatıdaki en önemli merkezi olmuştur. Çok eski dönemlerden beri burada varlık gösteren Sîn mabedi Babil, Asur ve Keldânî/Yeni Babil imparatorlukları zamanında da büyük bir saygıyla kutsanmış ve birçok kere yeniden inşa edilmiştir. Bu kadîm mabed İslâmî fetihlerden sonra bölgeyi fetheden Müslüman orduların komutanı ve fetihlerden sonra valisi olan İyâd b. Ğanem tarafından camiye çevrilmiştir.

Emevîler zamanında Harran şehri el-Ceziretü'l-Furatiyye (Yukarı Mezopotamya) bölgesinin idarî merkezi, Doğu Anadolu ve Kafkasya bölgelerine akınlar yapan askerî birliklerin karargâh merkezi olmuştur. Üçüncü Emevî halifesi Abdümelik b. Mervân kardeşi Muhammed b. Mervân'ı 73/692 yılında el-Ceziretü'l-Furatiyye bölgesine vali tayin etmiştir. Mervân b. Muhammed, el-Ceziretü'l-Furatiyye bölgesinin merkezi olan Harran'da idarî ve askerî kadrosunu oluşturduktan sonra Bizans ve Doğu Anadolu bölgesine akınlarını sıklaştırmaya başlamıştır. Bu idarî ve askerî gelişmeler sonucunda Harran şehri önemli bir statüye kavuşmuştur. Ancak Harran şehri asıl önemli statüsünü Emevî halifesi el-Velîd b. Abdümelik zamanında elde etmiştir. el-Velîd b. Abdümelik döneminde el-Ceziretü'l-Furatiyye bölgesi bağımsız bir idarî eyalet haline gelmiştir. el-Velîd b. Abdümelik, 90/709 yılında kardeşi Mesleme b. Abdümelik'i (ö. 121/739) bölgeye emir tayin edince, Mesleme el-Ceziretü'l-Furatiyye eyaletinin merkezini Kinnesrin'den Harran'a taşımıştır. Bu gelişmelerden sonra Harran şehri Emevî devletinin önemli bir asıma/merkez şehri olmuş, gerek ümran gerekse kültürel ve sosyal yönden önemli gelişmelere sahne olmuştur.

el-Velîd b. Abdümelik halifeliği zamanında, İslâm coğrafyasındaki asıma/merkez şehirlere büyük camiler inşa ettirmeye başlamıştır. Bununla beraber merkez şehir valilerine bir emirname göndererek şehirlerindeki camileri genişletmelerini ve yenilemelerini istemiştir. Bu emirnameye binaen el-Ceziretü'l-Furatiyye bölesinin emiri Mesleme b. Abdümelik İyâd b. Ğanem'in camiye çevirdiği Sîn madenin yerinde Harran Ulu Camii'ni iki nefli/sahnlı bir şekilde inşa ettirmiştir. Başta el-Ceziretü'l-Furatiyye bölgesinin valiliğini yapan daha sonra Emevî halifesi olan Mervân b. Muhammed halife olunca, İslâm devletinin merkezini Harran'a taşıyıp burayı kendisine başkent yapmıştır. Mervân b. Muhammed, Harran Ulu Camii'ne bir nef/sahn daha ekleyerek camiye büyütülmüştür. Ancak Mervân b. Muhammed'in genişletmiş olduğu bu cami 508/1114-509/1115 yıllarında bölgede meydana gelen depremler sonucunda yıkılmıştır. Nûreddin Mahmûd b. Zengî Harran'a hâkim olunca depremler sebebiyle yıkılmış olan Harran Ulu Camii'ne bir nef/sahn daha ilave ettirerek genişletmiş ve yeniden inşa ettirmiştir. Nûreddin Mahmûd b. Zengî caminin genişletilmesi işinin sorumluluğunu o zamanki Harran'ın büyük âlimi İbn Ebi

Hacer Takiyyuddîn Ebu'l-Fazl Hâmid b. Mahmud b. Hâmid b. Muhammed b. Ebi Amr el-Harrânî el-Hanbelî'ye vermiştir. İbn Ebi Hacer Takiyyuddîn Ebu'l-Fazl Hâmid, bizzat kendisi Bizans ülkesine giderek gerekli kereste ve malzemeleri getirmiş ve camiye genişletip yeniden inşa ettirmiştir. Harran Ulu Camii Eyyûbîler zamanında da tadilat ve tamirat görmüştür. Doğu İslâm coğrafyasının abidevî camilerinden biri olan Harran Ulu Camii, Hulagu idaresindeki Moğollar tarafından 670/1272 yılında tahrip edilmiştir. Ancak Harran Ulu Camii, 774/1376 ve 789/1381 tarihlerinde bölgede meydana gelen depremler sebebiyle yerle bir olmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Harran, Harran Ulu Camii, Firdevs Camii, Sîn Mabedi

Abstract

This article addresses the construction, enlargement and demolish of the historical Ḥarrân Great Mosque. With its portico, courtyard, fountain and rich stone ornaments, the Ḥarrân Great Mosque is the first monumental mosque built in the Anatolian geography. With its important architectural properties, it occupies a central place in terms of the architecture of Anatolian mosques. For this reason, this issue is worth further research. Although some earlier research has focused on this issue, those working on this subject, particularly K. A. Creswell, D. S. Rice and Nurettin Yardımcı, provided inaccurate information about the construction, enlargement and reconstruction of the Ḥarrân Great Mosque. Based on historical information, this study elaborates on the earlier construction, expansion and reconstruction processes of the Ḥarrân Great Mosque. It discusses the issue based on the military, administrative and cultural developments in Harran after the Islamic conquest. It is mostly based on literature review and the analysis of the obtained data.

Since the Akkadian period, the city of Ḥarrân has remained the leading center of the cult of Sîn in the northwest. The Temple of Sîn, which has existed here since ancient times, has been blessed with great respect and rebuilt many times during the Babylonian, Assyrian and Chaldean/New Babylonian Empires. After the Islamic conquest, this ancient temple was converted into a mosque by 'Iyâd ibn Ghanam, the governor of the city.

During the time of the Umayyads, the city of Ḥarrân was the administrative center of al-Jazira al-Furâtiyya (Upper Mesopotamia) region and functioned as the headquarters of the military troops that raided the Eastern Anatolia and Caucasus. 'Abd al-Malik b. Marwân, the third Umayyad caliph, appointed his brother Muḥammad b. Marwân as the governor al-Jazira al-Furâtiyya region in 73/692. After recruiting a team of administrative and military staff in Ḥarrân, the center of al-Jazira al-Furâtiyya region, Marwân b. Muḥammad began to undertake additional military expeditions to the Byzantine and Eastern Anatolia regions. As a result of these administrative and military developments, the city of Ḥarrân rose in status. However, it gained its important status from al-Walîd b. 'Abd al-Malik, the Umayyad caliph. During his reign, the region of al-Jazira al-Furâtiyya became an independent administrative province. When he appointed his brother, Maslama b. 'Abd al-Malik (d. 121/739), as the governor of the region in 90/709, Maslama moved the center of the province of al-Jazira al-Furâtiyya from Qinnasrîn to Ḥarrân. Due to such developments, Ḥarrân became an important central city of the Umayyad state and witnessed major developments both in terms of economic welfare and cultural or social aspects.

During his caliphate, al-Walîd b. 'Abd al-Malik started to build large mosques in

central cities in the Islamic geography. Moreover, he issued an order that asked governors of major cities to expand and renovate the mosques in their cities. Obeying this order, Maslama b. 'Abd al-Malik, the governor of al-Jazira al-Furâtiyya region, had the Harran Great Mosque built with two naves on the site of the Temple of Sîn, which was converted into a mosque by 'Iyâd ibn Ghanam. When Marwân b. Muḥammad, who was the governor of al-Jazira al-Furâtiyya region became the caliph of the Umayyad state, he moved the center of the Islamic state to Ḥarrân and made it its capital. Marwân b. Muḥammad had the Ḥarrân Great Mosque enlarged by adding another nave to it. However, the enlarged mosque was destroyed in 508/1114-509/1115, due to the earthquakes that occurred in the region. When Nûr al-Dîn Maḥmûd b. Zangî ruled Ḥarrân, he had the Ḥarrân Great Mosque, which was destroyed by earthquakes, expanded and reconstructed by having another nave added. Nûr al-Dîn Maḥmûd b. Zangî commissioned the great scholar of Ḥarrân at the time, Ibn Abi Ḥajar Taqî al-Dîn Abu'l- Faḍl Ḥâmid b. Maḥmûd b. Ḥâmid b. Muḥammad b. 'Amr al- Ḥarrânî al-Ḥanbalî to enlarge the mosque. Ibn Abi Ḥajar Taqî al-Dîn Abu'l- Faḍl Ḥâmid himself went to the Byzantine country, brought the necessary timber and materials and had the mosque expanded and reconstructed. The Ḥarrân Great Mosque was also renovated and repaired during the time of Ayyubids. The Ḥarrân Great Mosque, one of the monumental mosques of the Eastern Islamic geography, was harmed by the Mongols, led by the Hülâgû administration, in 670/1272. Later, it was totally destroyed by earthquakes that occurred in the region in 774/1376 and 789/1381.

Keywords: History of Islam, Ḥarrân, The Ḥarrân Great Mosque, The Firdaws Mosque, The Temple of Sîn.

Giriş: Harran Şehrinin İslâmî Fethi ve Asime /Merkez Şehir Olma Tarihi

Diyâr-ı Mudar (Urfa-Harran) bölgesi H.19/M.640 yılında Hz. Ömer'in halifeliği zamanında şehirleri sulh, kırsal kesimleri *anveten* (kuvvet zoruyla) fethedilmiştir.¹ Fetihden sonra İslâmî fetih ananesine uygun olarak bölgeye İyâd b. Ğanem emir tayin edilmiştir. İyâd b. Ğanem valiliği sırasında Harran'daki Sîn² mabedini camiye çevirmiştir.³

¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim (Beyrût: Dâru'l-Me'ârif, 1387/1967), 4/53-56; Fikret İşiltan, *Urfa Bölgesi Tarihi(Başlangıçtan h.210=825'e Kadar)*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1960), 68- 69.

² Sîn kültü ve onun ailesi Sümerler döneminden itibaren eski Mezopotamya coğrafyasında bilinen en önemli dinî kültürlerden birisidir. Akkadlılara ait kayıtlara göre Harran'daki Sîn tapınağı M.Ö. 19. asırda kral Naram-Sîn tarafından kurulmuştur. bkz. Şakir Gözütok, "Eğitim Tarihi Perspektifinde Harran Okulu", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, ed. Ali Bakka (Konya: Şelale Matbaası, 2006), 1/235-240. Sîn mabedi antik dönemde bütün Bereketli Hilal coğrafyasındaki kavimler için önemli bir dinî merkez olmuştur. Ülkeler arası yapılan antlaşmalar ya Sîn mabedinde yapılmış ya da Sîn tanrısı antlaşmaların şahidi olarak gösterilmiştir. Sîn kültü ile ilgili, ilk bilgiler Marî mektuplarında görülmüştür. Bu mektuplara göre Esed b. Takim ve Zalmagum kralları, Sugagular ve Beni Yemine kabilesinin şeyhleri Harran'daki Sîn tapınağında bir barış antlaşması yapmışlardır. bkz. Andriah Baru, *Mari*. çev. Rabâh Neffâh, (Şâm:Vizâratü's-ekâfeti, 1979, 182. Bu belge Harran'daki Sîn mabedinin M. Ö. II. binin yarısında dahi önemli bir dinî merkez olduğuna işaret etmektedir. Daha sonra Sîn'in ehemmiyeti mücavir coğrafyalarda da önemli addedilmiştir. M.Ö 14. yüzyılın ortalarında Hitit kralı ve Mitanni prensi arasında yapılan antlaşmada Harran tanrıları Sîn ve Şamas yemin tanrıları olarak zikredilmişlerdir. bkz. Şemsettin Günaltay, *Yakın Şark II Anadolu*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987), 86-90; Ramazan Şeşen, "Harran", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1997),16/ 237. M.Ö. 8. yüzyılda Antep ve Maraş dolaylarında hüküm süren Şem'el Ârâmî devletinin meliki Bar Rakip "Efendim Harran İlahı Sîn" diye ondan bahsetmiştir. bkz.Faruk İsmail, *el-Luġatu'l-Ârâmiyyetü'l- Qadimetu*, Halep: Menşûrât Câmî'ati Haleb,

İyâd b. Ğanem el-Ceziretü'l-Furatiyye ⁴ bölgesinin fethini tamamladığı 20/641 yılında vefat etmiştir.⁵ İbn Cubeyr Harran'da camiye çevrilen yerin aslında büyük bir Roma mabedi olduğunu söylemiştir.⁶ İbn Şeddâd, ise İyâd b. Ğanem'in Harran şehrinin sakinleri olan Sabîilerden Sîn tapınağının yerini alarak onu camiye çevirdiğini ve bunun karşılığında tapınaklarını yapmaları için onlara başka bir yer verdiğini kaydetmiştir.⁷ Burada İbn Cubeyr ve İbn Şeddâd'ın verdikleri bilgiler arasında bir çelişki yoktur. Çünkü Romalılar Harran'a hâkim oldukları zaman, onlar da Sîn mabedine saygı göstermişler ve onu Roma mabedine çevirmişlerdir.⁸

1421/2001), 289. Bir koruyucu tanrı ve Harran'ın efendisi kabul edilen Sîn bir hilal ile temsil ediliyordu. Sîn'in en önde gelen kült merkezi güneyde Ur kenti, kuzeyde ise Harran şehri idi. Harran şehrinin merkezinde olduğu kabul edilen el-HULHUL ismindeki Sîn tanrısı mabedi tarihî kaynaklarda birçok kez onarım ve yeniden imar süreçleri yaşamıştır. bkz. Şinasi Gündüz, "Ay Tanrısı Sin Şehri: Tarihsel Bir Bakış", *Yeni Harran Çevresi*, Yıl:3/ 9-10 (Şubat-Mayıs 1995), 80-96). Sîn tapınağı hakkında en ayrıntılı bilgiyi Asur kralı Asurpanipal'in Ninova'da bulunmuş bir yazıtından öğrenmekteyiz. Tapınağın yeniden inşasını anlatan bu yazıtta şu bilgilere yer verilmiştir: *Benden önce yaşamış bir kral olan Asur-nasir-apa'ın oğlu Şulmanuşerid'in yaptırmış olduğu Harran'daki Sîn tapınağı E.HUL:HUL'un temelleri çökmüş, eskimiş ve duvarları çatlamıştı. Harebelerini yeniledim. Ve temel Platformunu düzenledim. Merdivenini ve tapınağın duvarlarını 30 tipki yüksekliğe çıkardım. İlave olarak 350 dirsek uzunluk doğruya doğru 72 genişlik ekledim. Kentin gerisinden uzanan 130 dirsek doldurdum. Kent merkezinin ortasında. Yüksek dağlardan getirdiğim büyük taşları temellerine yerleştirdim. Lübnan dağlarında son derece uzun olarak yetişen ulu sedirler, Sirara dağı üzerinde Add'ın şahane bir biçimde yetiştirdiği, deniz kıyısındaki vassâl krallarımın kesmiş olduğu ve yalçın kayalık dağlardan güçlükle sürükleyip Harran'a getirdikleri hoş kokulu selvilerle mutluluk evi E. HUL.HU'un çatısını örttüm ve selviden büyük kapı kanatlarını gümüş bir bantla kapladım ve onları kapılarına yerleştirdim. Hükümdarlığımın başlangıcında bu eşsiz tapınağın tümünün inşasını bitirdim.* bkz. Aynur Özfırat, *Eski Çağda Harran*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1994), 83. Sîn tapınağı için ayrıca bkz. Abdullah Ekinci, *Harran Mitolojisi ve Tarihi*, (Şanlıurfa: Şanlıurfa İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2008), 65-84.

³ İbn Cübeyr Ebü'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed b. Cübeyr el-Kinânî el- Belensî, *er-Rihle*, (Beyrût: Dâr Şâdir, Tarihsiz), 221-222; İbn Şeddâd Muhammed b. Ali b. İbrâhim el-Ensârî el-Halebî, *el-A'lâku'l- Hâşire fi zikri ümerâi-ş-Şâm ve'l-Cezire*, thk. Yahya Zekeriyâ Abbâre, (Dimeşk: Vizâretü's- Şekâfeti's-Sûriyye, 1991), 3/1/ 40-42.

⁴ Müslüman coğrafyacılar, Süryanî kaynaklarda Beyt Nahreyn (İki Nehir Arası), Batı literatüründe Mezopotamya adıyla bilinen bölgeye el-Cezire ismini vermişlerdir. Çünkü bu coğrafi alan batıdan Fırat, doğudan ise Dicle nehirleri ile çevrilidir. Etrafı sularla çevrili olmasından dolayı bu bölgeye ada anlamına gelen el-Cezire ismini vermişlerdir. Bazı Arap coğrafyacıları ise bu bölgeye daha açık bir ifade ile el-Ceziretü'l-Furatiyye (Fırat Havzası) demişlerdir. bkz. Yâkûtü'l- Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, (Beyrût: Dâr Şâdir, Tarihsiz), 2/ 134-136; Adnan Çevik, " Ortaçağ İslam Coğrafyacılarına göre el-Cezire ve İdarî Taksimatı", *Osmanlı Araştırmaları* 33/33 (Haziran 2009), 36-64).

⁵ Ebü'l- Hasan Ahmed b. Yahya el-Belâzûrî, *Fütûhü'l-Buldân*, çev. Mustafa Fayda, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 255; İbnü'l-Esîr, Ebü'l- Hasen İzzüddîn eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ebü'l-Fida Abdullâh el-Kâzî, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l- İlmîyye, 1407/1987), 2/ 410.

⁶ İbn Cübeyr, *er-Rihle*, 221-222.

⁷ İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l- Hâşire fi zikri ümerâi-ş-Şâm ve'l-Cezire*, 3/1/ 40-42.

⁸ Romalıların Harran'a hâkim oldukları dönemlerde, putperest Roma imparatorları Harran bölgesine geldiklerinde Harran'daki Sîn tapınağını ziyaret ederek ona kurbanlar sunmuşlardır. Nitekim imparator Caracalla (M.S. 212-217), Harran'daki Sîn tapınağını ziyaret etmiş ve ona kurbanlar sunmuştur. Hıristiyanlığa karşı savaş açan ve putperestliği yeniden canlandırmak isteyen Julianus Apostat, 363 yılında Urfa'ya gelmiştir. Ancak halktan gördüğü tepki nedeniyle Urfa'ya girmeden Harran'a yönelmiştir. Harran'a geldikten sonra Urfa'ya bir heyet göndererek Urfa halkının Harran'a gelmelerini ve Sîn mabedinde tanrılara sunulacak kurban törenlerine katılmalarını istemiştir. Gregory Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Tarihi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987), 1/ 137; E. R. Hayes, *Urfa Akademisi*, çev. Yaşar Güneç, (İstanbul: Yaba Yayınları, 2002) ,129). Buradan anlıyoruz ki Romalılar Sîn mabedini Roma mabedine çevirmişlerdir. Ancak bu mabed sonraki tarihlerde tahrip edilmiştir. Roma tahtına geçen Theodosius devlette dinî birliği sağlamak için Hıristiyanlığın dışındaki bütün dinlere savaş açmıştır. Roma

İyâd b. Ğanem'in vefatından sonra Saîd b. Amir b. Hizyâm el-Cumahî, el-Ceziretü'l-Furatiyye bölgesine vali tayin edilmiştir.⁹ Saîd b. Amir b. Hizyâm el-Cumahî valiliği sırasında Urfa'da ve Rakka'da mescitler yaptırmıştır.¹⁰ Rakka'da yapılan mescit kerpiçtendir. Ancak sütunlarını mermerden yaptırmıştır. Bu caminin yapımında kullanılan mermer sütunlar hala Rakka şehrinin merkezinde bulunmaktadır.¹¹ Saîd b. Amir'den sonra Umeyr b. Sa'd el-Ensârî, el-Ceziretü'l-Furatiyye bölgesinin valisi olmuştur. Tarihî Kaynaklara göre Umeyr b. Sa'd el-Ensârî üç yıllık valiliği döneminde Diyâr-ı Mudar ve Diyâr-ı Rabi'a bölgelerinde mescitler inşa ettirmiştir.¹²

Halife Ömer b. el-Hattâb, 23/644 yılında şehit edildiğinde el-Ceziretü'l-Furatiyye ve Diyâr-ı Mudar bölgesi onun Hıms valisi Umeyr b. Sa'd el-Ensârî tarafından idare ediliyordu. Hz. Osman'ın hilafetinin ilk yıllarında Umeyr b. Sa'd el-Ensârî görevine devam etmiştir. Ancak 31/652 yılında hastalanıp görevini bırakınca, Hz. Osman onun yerine başkasını atamamıştır. Kinnesrin¹³ ve Hıms ordugâhlarıyla beraber bölgeyi Şam genel valisi Muâviye b. Ebû Süfyân'ın (ö. 60/680) emrine vermiştir.¹⁴ Şam bölgesi genel valisi olan Muâviye, yetki bölgesinde bulunan el-Ceziretü'l-Furatiyye bölgesine ilk önce Abdurrahmân b. Halid'i¹⁵ daha sonra Habib b. Mesleme el-Fihri'yi tayin etmiştir.¹⁶ Bu arada Hz. Osman Muâviye'ye bir talimat göndererek güçlü Arap kabilelerini Bizans hududuna yerleştirmesini ancak Müslüman Arapları şehir ve köylerden uzak yerlere indirmesini ve hiç kimsenin üzerinde hakkı bulunmayan toprakları işgal etmelerini önlemesini istemiştir. Bu emir üzerine Muâviye b. Ebû Süfyân Temim kabilesini Diyâr-ı Rabi'a'ya, Kays, Esed ve bazı Kureyş kabilelerini de Diyâr-ı Mudar'ın çeşitli yerlerine yerleştirmiştir. Bu yerleştirme planından sonra şehirleri ve köyleri koruyacak maaşlı kimseleri görevlendirmiştir.¹⁷ Kays kabilesinin en büyük lideri ed-Dahhâk b. Kays de bölgeye vali tayin edilmiştir.¹⁸ Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra ve özellikle Sıffîn

imparatorluğunda uygulanan bu politika Harran'da da etkili olmuştur. Harran'da Sîn mabedinin tahrip edildiğini şu satırlarda görmekteyiz: *Harran'da kentnin ortasında pek çok kişi tarafından İskenderiye'deki Serapeum'la eşit tutulan görkemli bir tapınak vardı. Bu tapınakta askeri bir üs ve gözetleme yeri olarak kullanılan bir kule bulunmaktaydı ki bu kuleden tün Harran ovası görülebiliyordu. Tapınakta birçok heykel bulunmaktaydı. Fakat Kynegus Mezopotamya ve Suriye'deki pagan tapınaklarının kapanmasını emrettiğinde ki bu sırada çoğu tahrip edilmiş durumdaydı. Harran'daki tapınağın içindeki idoller alınıp götürüldü ve kısmen tahrip edildi.* bzk. Özfirat, *Eski Çağda Harran*, 67. Dolayısıyla Müslümanlar Harran şehrini fethettiklerinde mabed tahrip edilmiş bir haldeydi. Harran'daki Sîn mabedi İslâmî fetihden sonrada asıl merkezinden başka bir yerde varlığını devam ettirmiştir. Ancak Müslüm b. Kureyş el-'Ukeylî'nin hâkimiyeti döneminde Müslüm b. Kureyş'in Harran'daki vekili ve Numeyrî Beni Vessâb'ın kölesi olan Yahya İbnü's-Şâtır tarafından 474/1081 yılında tamamıyla tahrip edilmiştir. bzk. İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l- Haşire fi zikri ümerâi-ş-Şâm ve'l-Cezire*, 3/1/4; Ömer Tokuş, "Urfa ve Çevresinde Bir Arap Emirliği "Numeyriler"(990-11. yüzyılın sonlarına kadar)", *I. İslâm Tarihi ve Medeniyetinde Şanlıurfa Sempozyumu*, ed. Kasım Şulul, (Şanlıurfa Büyük Şehir Belediyesi, 2016), 1/143-159.

⁹ el-Belâzûrî, *Futûhü'l-buldân*, 245- 259; Taberî, *Târihu't-Taberî*, 4/ 144, 289.

¹⁰ el-Belâzûrî, *Futûhü'l-buldân*, 178; Kasım Şulul, *Erken Dönem İslâm Mimarisi ve Harran Firdevs Ulucâmi*, (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2021), 79.

¹¹ Muhammed Abdulhamîd el-Hamed, *'Aşâiru'r-Rakka ve'l-Cezire*, (er-Rakka: Vizâratü'l-İ'lâm, 2003), 14.

¹² el-Belâzûrî, *Futûhü'l-buldân*, 178.

¹³ Haleb'in 28 km. güneybatısında tarihî bir kenttir. Şimdi Beldetu'l-'İs adıyla bilinir. Yâkûtü'l-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, (Beyrût: Dâr Şâdir, 1993), 4/403-404.

¹⁴ el-Belâzûrî, *Futûhü'l-buldân*, 245; Taberî, *Târihu't-Taberî*, 4/288-289; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 3/13.

¹⁵ Taberî, *Târihu't-Taberî*, 4/ 321.

¹⁶ el-Belâzûrî, *Futûhü'l-buldân*, 259.

¹⁷ el-Belâzûrî, *Futûhü'l-buldân*, 264.

¹⁸ el-Belâzûrî, *Futûhü'l-buldân*, 245.

savaşından sonra Hz. Ali'nin taraftarı olarak Habib b. Seleme el-Kurşî, Zufar b. el-Hâris el-Kilâbî ve el-Cehhâf b. Hekîm es-Sulemî liderliğindeki Kaysî aşiretler Diyâr-ı Mudar bölgesine yerleşmeye başlamıştır. İşte bu tarihten sonra bu bölgeye *Diyâr-ı Mudar* denilmeye başlanmıştır.¹⁹ Bu dönemde Harran ve Diyâr-ı Mudar bölgesi Müslüman Arap aşiretlerinin yoğun bir şekilde iskânına sahne olmuş ve hem nüfus yoğunluğu hem de imar açısından gelişme sürecine girmiştir.

Muâviye b. Ebû Süfyân'ın hilafeti ile başlayan ve 132/750 tarihinde Mervân b. Muhammed'in öldürülmesi ile son bulan yaklaşık 91 senelik Emevîler döneminde Diyâr-ı Mudar bölgesi, İslâm devletinin en önemli siyasî coğrafyalarından biri haline gelmiştir. Üçüncü Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân (ö. 86/705) İslâm imparatorluğu dâhilindeki sükûneti tesis ettikten sonra, Bizans'a karşı gazaları sıklaştırmaya başlayınca, Diyâr-ı Mudar bölgesi, Bizans ve Doğu Anadolu bölgelerine akın yapacak orduların karargâh merkezi haline gelmiştir. Bölgenin bu ehemmiyetinden dolayı Irak bölgesinde başarılar elde etmiş olan kardeşi Muhammed b. Mervân'ı (ö. 101/719), 73/692 yılında el-Ceziretü'l-Furatiyye bölgesine vali tayin etmiştir. Muhammed b. Mervân Harran'da bölgenin idarî ve askerî kadrosunu oluşturduktan sonra Bizans ve Doğu Anadolu bölgelerine yapılan akınları daha da sıklaştırarak doğuda ve batıda birçok şehri fethetmiştir.²⁰

el-Ceziretü'l-Furatiyye bölgesi Emevî halifesi el-Velîd b. Abdilmelik (86/705-96/715) zamanında bağımsız bir idarî eyalet haline getirilmiştir. el-Velîd b. Abdilmelik, 90/709 yılında kardeşi Mesleme b. Abdülmelik'i (ö. 121/739) bölgeye emir tayin edince, Mesleme el-Ceziretü'l-Furatiyye eyaletinin merkezini Kinnesrin'den Harran'a taşımıştır. Mesleme b. Abdülmelik, Harran'ın güneydoğusunda bugün Hısn Mesleme²¹ adıyla bilinen bir hisar inşa ettirmiştir. Hisarı için el-Belih çayından kanallar açtırarak suyu yeraltında yaptırdığı mahzenlerde biriktirmeye çalışmıştır.²² Bu arada Emevî ailesinden birçok kişi Harran ve Hısn Mesleme'ye yerleşmiştir.²³ Burayı kendisine üst yapan Mesleme b. Abdülmelik Anadolu ve Kafkasya coğrafyalarına akınlar yaparak birçok şehri fethetmiştir. el-Velîd b. Abdilmelik'in oğulları Suleyman b. el-Velîd ve Osman b. el-Velîd Harran'a gelerek amcaları Mesleme'nin komutası altında Anadolu'ya yapılan akınlara iştirak etmişlerdir.²⁴ Bu dönemde hem siyasî hem de askerî yönden bağımsız bir eyalet haline gelen el-Ceziretü'l-Furatiyye bölgesi Emevî devletinin Suriye'den sonra en önemli eyaleti haline gelmiştir. Bu bölgenin merkezi olan Harran şehri de önemli bir idarî ve askerî statü kazanmıştır.

¹⁹ Muhammed Abdülhamîd el-Hamed, 'Aşâiru'r-Rakka ve'l-Cezire, 11-15.

²⁰ Ahmet Aslan, *Urfa-Harran (Diyar-ı Mudar) Bölgesinin Tarihi (Hz. İbrahim'den Büyük Selçuklu Devleti'nin Sonuna Kadar)*, (Ankara: Berikan Yayınevi, 2015), 144-145.

²¹ Bu hisarın kalıntıları takriben Harran'ın 30 km. güneyinde Suriye hududu içinde kalmış olan Medinetu'l-Fâdene mevkedir. bkz. Yâkûtü'l-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, (Beyrût: Dâr Şâdir, Tarihsiz), 2/265; Abdülmumin b. Abdülhak Safiyuddin el-Bağdâdî, *Merâsidü'l-i'ttilâ' 'alâ Esmâi'l-Emâkin ve'l-Bikâ'*. thk. Ali Muhammed el-Beccâvî, (Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1412/1992), 1/407; (Muhammed Abdülhamîd, 'Aşâiru'r-Rakka ve'l-Cezire,17).

²² Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Tarihi*, 1/ 190; Ramazan Şeşen, *Harran Tarihi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 10.

²³ Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Tarihi*, 1/ 190; Fikret Işıltan, *Urfa Bölgesi Tarihi (Başlangıçtan h. 210=825'e Kadar)*, 107; Ramazan Şeşen, *Harran Tarihi*, 10.

²⁴ Hasan Kurt, " Mesleme b. Abdülmelik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/ 318-319; Aslan, *Urfa-Harran (Diyar-ı Mudar) Bölgesinin Tarihi (Hz. İbrahim'den Büyük Selçuklu Devleti'nin Sonuna Kadar)*,146-148.

101/720 yılında halife olan Yezîd b. Abdülmelik el-Ceziretü'l-Furatiyye valisi olan kardeşi Mesleme'yi Irak'a vali tayin ederken onun yerine kardeşi Hişâm b. Abdülmelik'i el-Ceziretü'l-Furatiyye bölgesine vali tayin etmiştir.²⁵ Dört yıl el-Ceziretü'l-Furatiyye bölgesinde valilik yapmış olan Hişâm b. Abdülmelik'in dokuz yıllık halifeliği döneminde Diyâr-ı Mudar bölgesi özellikle ekonomik yönden büyük gelişmelere sahne olmuştur. Hişâm b. Abdülmelik halife olduktan sonra Şam'ı terk ederek Diyâr-ı Mudar bölgesinde bulunan Fırat nehri kenarındaki Rusafa'ya yerleşmiş ve burada ziraat işleriyle meşgul olmuştur. Devletin ve şahsî hazinelerini arttırmak gayesi ile bölgede kanallar açtırarak buradaki verimli arazileri sulatmış ve büyük gelirler elde etmiştir. el-Meri ve en-Nehi isminde iki kanal açtırarak Fırat'tan su getirtmiş ve çiftliklerini sulamaya çalışmıştır. Aynı zamanda atlar yetiştirmek için ahırlar yaptırmıştır.²⁶ Hişâm b. Abdülmelik, Rakka'da iki saray ve Fırat nehri üzerinde bir köprü yaptırmıştır. Bu dönemde bölgenin merkezi olan Harran şehrinin de bu bayındırlık faaliyetlerinden nasibini aldığını ve daha da geliştiğini tahmin etmek mümkündür.

Babası Muhammed b. Mervân'ın valiliği sırasında Harran'da doğup büyüyen son Emevî halifesi Mervân b. Muhammed önce Yezîd b. el-Velîd daha sonra Hişâm b. Abdülmelik tarafından 114/732 yılında el-Ceziretü'l-Furatiyye bölgesine emir tayin edilmiştir. Hişâm b. Abdülmelik daha sonra el-Ceziretü'l-Furatiyye'nin yanında Doğu Anadolu ve Kafkasya bölgelerini de Mervân b. Muhammed'in emrine vermiştir. Doğu Anadolu ve Kafkasya bölgelerinde büyük başarılar elde eden Mervân b. Muhammed, halifeliği 127/744 yılında dayıları olan Harran'daki Kaysîlerin desteğiyle aldıktan sonra Harran'ı kendisine başkent yaparak İslâm devletinin merkezini bu bölgeye taşımıştır. Ancak Harran'a yerleştikten üç ay sonra ona karşı isyanlar başlamış ve Abbasîler tarafından 132/750 yılında öldürüldüğü tarihe kadar beş yıllık halifeliği zamanında rahat bir gün görmemiştir. Kaynakların vermiş olduğu bilgilere göre Mervân b. Muhammed Harran'a yerleştirdikten sonra 10 000 dirhem harcayarak Harran'da bir valilik sarayı yaptırmıştır.²⁷ Mervân b. Muhammed bölgede kanallar açarak ziraat ve ticareti geliştirmiştir. Bazı kaynakların vermiş olduğu bilgilere göre Harran Ulu Camii'ni de genişletmiştir.²⁸ Onun devrinde el-Ceziretü'l-Furatiyye bölgesi ve Harran şehri en parlak dönemlerinden birini yaşamış ancak bu dönem çok kısa sürmüştür.²⁹

1. Harran Ulu (Firdevs) Camii'nin Kuruluş ve Genişleme Süreci

Harran Ulu Camii ile ilgili bilimsel çalışmaları olan başta Creswell, Rice ve Nurettin Yardımcı ile bunları referans alan bazı yazarlar, caminin son Emevî halifesi Mervân b. Muhammed döneminde yapıldığını tahmini bir şekilde vermişlerdir.³⁰ Ancak Emevîler

²⁵ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebi Ya'kûb İshâk b. Cafer el-Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî*, thk. Abdülemîr Muhammed, (Beyrût: Şirketü'l- A'lamî li'l-Metbu'ât, 1431/2010) 2/ 242; Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Tarihi*, 1/194.

²⁶ Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Tarihi*, 1/195; Işiltan, *Urfa Bölgesi Tarihi*, 144.

²⁷ Taberî, *Târihu't-Taberî*, 7/ 311-313; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 5/324; Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Tarihi*, 1/197; Yusuf, el-İş, *ed-Devletü'l-Emeviyyetu ve'l-ahdesü'l-leti sebekethe ibtidâen min fitneti 'Uşmân*, (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1988), 309.

²⁸ Şeşen, *Harran Tarihi*, 42; Ramzan Şeşen, " Cezire", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/ 509-511; Şeşen, " Harran", 16/ 237; Hasan Kurt, " Mervan II", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/ 227-229.

²⁹ Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî*, 2: 269; Işiltan, *Urfa Bölgesi Tarihi*, 109; Şeşen, *Harran Tarihi*, 11.

³⁰ K.A.C. Creswell, *el-Âşâru'l-İslâmiyyetü'l-ûlâ*, ter. Abdülhadi Able, Dimeşk: Dâr Kuteybe, 1404/1984, 209; Rice, D. S. "Medieval Harran: Studies on its Topografi and Moments", *Anatolian Studies*, Vol 2(1952), 42; Nurettin Yardımcı, *Mezopotamya'ya Açılan Kapı Harran*, (İstanbul: Ege Yayınları, 2007), 93; Konu için bkz.

döneminde Harran'daki siyasî ve idarî gelişmeler caminin el-Velîd b. Abdilmelik döneminde yapılmış olabileceğine işaret etmektedir. Zira başta Ramazan Şeşen olmak üzere bazı araştırmacılar Mervân b. Muhammed'in camiye inşa değil de genişlettiğini ifade etmişlerdir.³¹ Biz yukarıdaki bölümde verdiğimiz tarihî bilgiler ışığında Harran şehrinin Emevî halifesi Mervân b. Abdülmelik döneminden itibaren bir asıme/merkez şehir olma sürecine girdiğini ve el-Velîd b. Abdilmelik zamanında bu statüye kavuştuğunu görmekteyiz. Bu gelişmelere paralel olarak Harran Ulu Camii'nin inşa ve gelişim sürecinin şu şekilde meydana gelmiş olduğunu düşünmekteyiz: İslamî fetihten sonra İyâd b. Ğanm Harranlı Sabîilere ait olan mabedin yerini mescide çevirmiştir. D. Talbot Rice'in kazıları sırasında Harran Ulu Camii'nin enkaz girişlerinde Nabo-Na'id (Nabonid)³² döneminden kalma ay tanrısı Sîn ile güneş tanrısı Şamas'ı temsil ettiği kabul edilen rölyeflere rastlanmıştır.³³ Bu da Harran'daki Sîn mabedinin camiye dönüştürüldüğünü göstermektedir. Ancak bu camiye dönüştürülme işinin ne şekilde olduğu tarihî kaynaklarda zikredilmemiştir. Tahminimize göre Harran Ulu Camii İyâd b. Ğanem'den sonra el-Ceziretü'l-Furatiyye bölgesinin valileri olan Saîd b. Amir b. Hizyâm el-Cumahî ve ondan sonra gelen Umeyr b. Sa'd el-Ensarî'nin valilikleri zamanında İyâd b. Ğanem'in bıraktığı haliyle devam etmiştir. Her ne kadar bu valilerin bölgede camiler inşa ettikleri söyleniyorsa da İyâd b. Ğanem dönemindeki camiye olduğu gibi muhafaza ettikleri anlaşılmaktadır.

Emevîler döneminde Harran'daki siyasî ve idarî gelişmeler Harran Ulu Camii'nin yeni haliyle inşasının son Emevî halifesi Mervân b. Muhammed döneminden önce gerçekleşmiş olduğuna delalet etmektedir. Çünkü Abdülmelik b. Mervân zamanından

Kasım Şulul, "İslâm Coğrafya Kaynaklarına Göre Harran Firdevs Ulu Camisi". *I. Uluslararası İslâm Tarihi ve Medeniyetinde Şanlıurfa Sempozyumu Tebliğleri*, ed. Kasım Şulul, (Şanlıurfa Büyükşehir Belediyesi, 2016), 1/59-108; Kasım Şulul, *Erken Dönem İslâm Mimarisi ve Harran Firdevs Ulucâmi*, (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2021), 234-243.

³¹ Şeşen, *Harran Tarihi*, 42; Şeşen, "Cezire", 7/ 509-511; Şeşen, "Harran", 16/237; İsmail Orman, "Harran Ulu Camii", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2012. 42/ 103; Kurt, "Mervan II", 29/227-229.

³² Keldânîler devletinin son kralı Nabo Na'id Harran asıllı bir Ârâmî kabilesinin şeyhi iken Keldânîlere kral olmuştur. Babası Nabu Pılasar Akbi Harran'ın asil ailelerinden ve şehrin hâkimi idi. Annesi Adda Gubbi Asur kral ailesi olan Sercun ailesine mensuptur. Hayatını Sîn mabedine adanmış ve onun baş rahibi olmuştur. Annesi ile beraber Sîn mabedinde bir rahip olarak yetişen, bilge ve dindar bir şahsiyet olan Nabo Na'id Sîn'e çok ehemmiyet vermiş ve onu Mezopotamya'nın en büyük ilahı Marduk seviyesine getirmiştir. Bu sebepten bölgenin din adamları tarafından dinî sapkınlıkla itham edilmiştir. bkz. Özfrat, *Eski Çağda Harran*, 60. Nabo Na'id Harran'daki el-Hulhul mabedini M.Ö.655 yılında yeniden inşa etmiştir. Nabo Na'id bu durumu şu şekilde ifade etmiştir: "*Sîn tapınağı el-Hulhul'u yeniden inşa ettim. .Onun işini bitirdim. Kraliyet şehrim ŞUanna'dan Sîn, Ningal, Nusku ve Sadarnunnu'un ellerini tuttum ve onları sevinç ve neşeyle sürekli kendilerine tapınacak yere koyup yerleştirdim. Önlerine cömertçe içecekler akıttım ve hediyeler verdim*". bkz. Şinasi Gündüz, *Mitoloji ve İnanç Arasında*, Samsun: Etüd yayınları, 1998, 147. Eski Harran höyüğünde bulunan ve Keldanî dönemine ait bir stelde Nabu Na'id'in annesi Adda Gubbi'ye ait şu ifadeler yer almaktadır: "*Ben Babil kralı Nabu Na'id'in annesi kendisini Sîn, Ningal Nuşku ve Sadarnunna'ya adanmış Adda-gubbi. Babil kralı Nabu- apal-usur'un 16. yılında tanrıların kralı Sîn kenti ve tapınağı ile kutsal alanlarına gece gündüz baktım ve onların duacısı oldum. Asur kralı Asur-ban-apli'nin zamanından, Babil kralı oğlum Nabu Na'id'in 9. yılına değin, tanrıların tanrısı Sîn'in bana bahşettiği saygı, sağlıklı iki göz, akıl, ayak ve pürüzsüz bir tenle, 104 mutlu yıl yaşadım*". bkz. Özfrat, *Eski Çağda Harran*, 60.

³³ Cihat Kürkcüoğlu, *Şanlıurfa İli Camileri*, (Ankara: Şanlıurfa Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Yayınları, 2013), 173; Bkz. Ahmet Aslan, *Urfa-Harran (Diyar-ı Mudar) Bölgesinin Tarihi (Hz. İbrahimden Büyük Selçuklu Devletinin Sonuna Kadar)*, (Ankara: Berikan Yayınları, 2015), 68; Yardımcı, *Mezopotamya'ya Açılan Kapı Harran*, 59-64.

itibaren el-Ceziretü'l-Furatiyye bölgesinin idarî ve askerî merkezi olan Harran şehri, Doğu Anadolu ve Kafkasya bölgelerini fethedecek olan askerî karargâh haline gelmiştir. Emevî halifesi el-Velîd b. Abdilmelik zamanında el-Ceziretü'l-Furatiyye bölgesi Kınnesrin ordugâhından ayrılarak bağımsız bir eyalet haline gelmiştir. Dolayısıyla Harran şehri İslâm devletinin önemli bir asime/merkez şehri olmuştur. İdarî ve askerî yönden merkezî olmuş Harran'da (Cuma) camisinin inşa edilmesi zarurî hale gelmiş olduğunu tahmin edebiliyoruz. Bundan dolayı Harran Ulu Camii'nin el-Velîd b. Abdilmelik zamanında yapılmış olabileceğini düşünmekteyiz. Bu düşüncemizi destekleyen bazı deliller de bulunmaktadır.

Halife el-Velîd b. Abdilmelik, Emevî döneminin en kudretli şahsiyetlerinden birisidir. 10 yıllık (86/705-96/715) süren hilafeti döneminde Emevî devleti askerî, iktisadî ve imar bakımından zirve noktasına ulaşmıştır. Onun zamanında büyük fetihler gerçekleşmiş, iktisadî hayat gelişmiş, imar ve bayındırlık faaliyetleri hız kazanmıştır. el-Velîd b. Abdilmelik özellikle dinî mimarî alanında önemli teşebbüslerde bulunmuştur. İslâm coğrafyasında ilk büyük camilerin inşa edilmesi onun devrinde başlamıştır.³⁴ Yâkûtü'l-Hamevî, el-Velîd b. Abdilmelik'in cami inşa etme konusunda çok gayretli olduğunu ve onun zamanında merkezi birçok şehirde cami inşa edildiğini zikretmiştir. el-Velîd b. Abdilmelik, özellikle dinî fonksiyonları yanında eğitim ve öğretim merkezleri olan camiler üzerinde hassasiyetle durmuştur. el-Velîd b. Abdilmelik, Şam'da Vaftizci Yahya'ya adanmış olan bazilikanın yerine meşhur Emevî Camii'ni inşa ettirmiştir. Hz. Ömer zamanında Kudüs'te inşa edilen küçük mescidin yerinde Abdülmelik b. Mervan, Mescid-i Aksa'yı inşa ettirmeye başlamış, Velîd b. Abdilmelik (ö.96/715) ise babasının başlatmış olduğu Mescid-Aksa'yı tamamlamıştır.³⁵ Medine'deki Mescid-i Nebevî'nin eski binasını yıktırıp onun yerine Hz. Peygamberin mezarını da içine alan büyük bir cami yaptırmıştır. Mescid-i Haram'a ilaveler yaptırmış ve Mescid-i Kuba'yı yenilemiştir. Bunların yanında Mısır'da Fustat şehrindeki Amr b. Âs Camii'ni yıktırıp yeniden inşa ettirmiştir. Daha da önemlisi el-Velîd b. Abdilmelik halifeliği sırasında bölge valilerine bir emirname göndererek şehirlerindeki camileri genişletmelerini, yenilemelerini ve bu alanda harcamalar yapmalarını istemiştir.³⁶ Philip Hittî de Velîd b. Abdilmelik'in, Bilâdü's-Şâm'da (Suriye bölgesinde) birçok mektep ve cami inşa ettirdiğini, hastalar için hastaneler ve sosyal yardım evleri kurduğunu zikretmiştir.³⁷ Biz bu bilgiler ışığında Harran Ulu Camii'nin bu emirname sonucunda Velîd b. Abdilmelik zamanında bölge valisi Mesleme b. Abdülmelik zamanında iki nefli haliyle inşa edildiğini düşünmekteyiz. Zira Harran Ulu Camii ile ilgili araştırma yapan araştırmacılar da cami duvarlarındaki bazı ipuçlarını esas alarak caminin ilk başta iki nefli bir şekilde yapılmış olduğunu söylemişlerdir. Bu konuda önemli çalışması olan sanat tarihçisi Nihat Kürkçüoğlu, şunları söylemektedir:

"Creswell'in caminin doğu cephesini gösteren 1930 tarihli rölövesi dikkatle incelendiğinde caminin üç aşamada inşa edildiği anlaşılmaktadır. Bu rölövedeki duvar örgü izleri incelendiğinde caminin önce mihrap duvarına paralel iki sahnli olarak inşa edilmiş olduğu görülmektedir. Daha sonraki bir dönemde buna üçüncü sahn eklenmiş,

³⁴ Mevlüt Koyuncu, " Velid I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43/ 30-31.

³⁵ Nebi Bozkurt, "Mescid-i Aksa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/ 268-271.

³⁶ Yusuf el-İş, *ed-Devletü'l-Emeviyyetu*, 245; Koyuncu, " Velid I", 43/30-31.

³⁷ Philip Hittî K, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul: İfav Yayınları, 1995), 2/ 349.

daha geç bir dönemde ise camiye dördüncü sahn ilave edilmiştir. Yine Creswell'in rölovesine bakıldığında ilk iki sahnın çatılarının son iki sahnın çatılarından biraz daha aşağıda olduğu görülmektedir. Birinci ve ikinci sahnı ayıran bölümde Emevî süsleme sanatının özelliklerini yansıtan asma dalı ve üzüm salkımlarıyla süslü sütunlara rastlanılmış olması bu ilk sahnların erken bir dönemde inşa edildiği fikrini güçlendirmektedir. Camideki kemerlerin ve bunları taşıyan sütunların farklı bir şekilde olması da bu görüşü teyit etmektedir. Dolayısıyla bu caminin üç aşamalı bir şekilde inşa edildiği anlaşılmaktadır.³⁸

Bu bilgilere binaen yukarıda da ifade ettiğimiz gibi cami ilk başta iki sahanlı bir şekilde inşa edilmiş, sonraki dönemlerde camiye eklemeler yapılmıştır. Kaynaklarda da belirtildiği gibi caminin üçüncü sahnın/nefin eklemesi son Emevî halifesi Mervân b. Muhammed zamanında gerçekleşmiştir.³⁹ Ancak bu genişletme işinin ne zaman yapıldığını belirtmemişlerdir. Çünkü Mervân b. Muhammed halife olmadan önce yaklaşık 14 yıl boyunca merkezi Harran olan el-Ceziretü'l-Furatiyye bölgesinin valiliğini yapmıştır. Mervân b. Muhammed halife olduktan sonra İslâm devletinin merkezini Harran'a taşımış ve burayı kendisine başkent yapmıştır. Ancak halife olarak Harran'daki son senelerini, kendisine karşı başlayan isyanları bastırmakla geçirmiştir.⁴⁰

Mervân b. Muhammed'in ekleme yaparak büyüttüğü Harran Ulu Camii bölgede meydana gelen depremler sonucunda büyük hasarlar görmüştür. Bölge ile ilgili deprem tarihlerini veren kaynaklar Harran ve çevresinde 508/1114⁴¹-509/1115 ve 552/1157⁴² yıllarında büyük depremlerin olduğunu, Harranlıların şehri terk edip başka yerlere göçtüğünü kaydetmişlerdir. Tahminimize göre Harran Ulu Camii bu depremler sonucunda büyük hasar görmüş ve kaynakların zikretmiş olduğu Nûreddin Mahmûd b. Zengî (ö. 569/1174) zamanındaki onarım ve genişletme çalışmaları bu olaylardan sonra olmuştur. İbn Şeddâd'ın Harran Ulu Camii ile ilgili verdiği bilgiler bu durumu teyit eder mahiyettedir. İbn Şeddâd'ın verdiği bilgilere göre Harran Ulu Camii Zengîler devletinin kurucusu İmâduddin Zengî'nin oğlu Nûreddin Mahmûd zamanında büyük bir tadilat ve genişleme çalışması görmüştür. İbn Şeddâd, Nûreddin Mahmûd, Harran Ulu Camii'ni genişlettiğini ve süslemelerini yenilediğini söylemiştir.⁴³ Bu tamirin tamamlanmasına işaret eden 570/1175 tarihli kitabe revak kısmındaki bir sütunun başlığına işlenmiştir.⁴⁴ Bu kitabedeki *كان فراغه في سنة سبعين وخمسائة* (Bu işin bitişi 570 senesindedir.) ibaresi Mahmut Karakaş tarafından tespit edilmiştir.⁴⁵ Nûreddin Mahmûd bu işin sorumluluğunu büyük güven duyduğu o zamanda Harran'ın büyük âlimi, müderrisi, fakihi, müftüsü ve zahit kişi olan İbn Ebi Hacer Takiyyuddîn Ebu'l-Fazl Hâmîd b. Mahmud b. Hâmîd b.

³⁸ Kürkçüoğlu, *Şanlıurfa İli Camileri*, 174.

³⁹ Kurt, "Mervan II", 29/ 227-229; Ramazan Şeşen, "Harran", 16/238.

⁴⁰ Kurt, "Mervan II", 29/ 227-229.

⁴¹ M. Şefik İmamoğlu-Erhan Çetin, Güneydoğu Anadolu Bölgesi ve Yakın Yöresinin Depremselliği, *D. Ü. Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 9, (2007), 993-103; Şeşen, "Harran", 16/239.

⁴² İbrâhim el-Halil, "Ehdâşun Lehe Târihûn ", *Mihracân el-Furâti li's- Şekâfeti ve't-Turâsi*, ed. Lecnatü'l-İncâz (er-Rakka: İsdâr Muhafezetü'r-Rakka, 1998, 35-53; Şeşen, "Harran", 16/239.

⁴³ İbn Şeddâd el-Ensârî, *el-A'lâku'l- Hâşire fi zikri ümerâi-ş-Şâm ve'l-Cezire*, 3 /1/ 40-42.

⁴⁴ İsmail Orman, "Harran Ulu Camii", 42/ 103

⁴⁵ Mahmut Karakaş, *Urfa'nın Kültür ve İnançlar Serüveni*. (Ankara: Şanlıurfa Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2009), 275.

Muhammed b. Ebi Amr el-Harrânî el-Hanbelî'ye (513-570/1119-1175) vermiştir.⁴⁶ İbn Ebi Hacer caminin yenilenmesi ve genişletilmesi için gerekli malzemeleri almak için bizzat Rum (Anadolu) ülkesine giderek gerekli olan keresteleri getirmiştir.⁴⁷ Caminin yıkıntıları arasında bulunan bir kitabede 570/1175 tarihi yer almaktadır. Bu tarih Nüreddin Mahmûd'un vefat ettiği yılın bir yıl sonrasındır. Dolayısıyla bu kitabe İbn Şeddâd'ın verdiği bilgileri doğrular niteliktedir.

İslâmî kaynaklardan Harran Ulu Camii ile ilgili en kapsamlı bilgileri veren ünlü seyyah İbn Cübeyr'dir. İbn Cübeyr *er-Rihle* isimli eserinde Harran çarşısını anlattıktan sonra camiyi şu şekilde tasvir etmektedir:

"Çarşıya bitişik Mukerrem (Ulu-Merkez-Cuma), eski fakat yenilenmiş bir camidir. Caminin çok büyük bir sahnı/alanı vardır. Bu sahnda silindirik mermerden olan sütunlar üzerinde üç kubbesi vardır. Her kubbenin altında bir tatlı su kuyusu bulunmaktadır. Sahnda dördüncü büyük bir kubbe vardır. Bu büyük kubbe 10 mermer sütun üzerinde bina edilmiştir. Bu sütunların her birinin dairesi 10 karıştır. Büyük kubbenin altında yine mermerden müthiş yapılı büyük bir sütun yer almaktadır. Bu sütunun eni 15 karıştır. Bu dördüncü kubbe Bizans/Rum yapımıdır. Anlatılanlara göre bu kubbe Rumların silah deposu imiş. Bu kubbenin üstü oyulmuş ve sağlamlaştırılmış bir kale gibidir. Doğrusunu en iyi bilen Yüce Allah'tır. Bu ulu cami tahta giriş ve kemerlerle örtülmüştür. Sahnı geniş olmasından dolayı tahta girişleri büyük ve uzundur. Sahnın eni 15 adımdır. Onun 15 adet sahnı vardır. Onun kemerlerinden geniş kemerli bir cami görmedik. Camiye ana girişin olduğu sahna bitişik olan duvarında dokuzu sağda, dokuzu solda, birisi ortada olmak üzere 19 açık girişi bulunmaktadır. Ortadaki girişin kapısı çok büyüktür ve bu girişin kemeri baştan aşağıya doğru girişi kaplar. Bu kemer iyi bir şekilde konumlanmış ve çok muazzam bir görünüşe sahiptir. Sanki büyük bir şehrin giriş kapısıdır. Bu giriş kapılarının her birinin harika işlemeli ve nakışlı tahtadan yapılmış kapıları vardır. Sanki sarayların divan kapıları gibidir. Bu caminin yapısının güzelliği ve çarşıların tertibi ile çok güzel bir manzara gördük. Bu manzara ve tertip başka şehirlerde az bulunur."⁴⁸

İbn Cübeyr Eyyübî sultanı Selâhuddin el-Eyyübî'nin 1183, 1185 ve 1186 yıllarında Harran'a geldiğini belirtmiştir. Bu sıralarda Harran'ı Selâhuddin el-Eyyübî adına Muzafferuddin b. Zeynuddin Gökböri⁴⁹ idare ediyordu. İbn Cübeyr'e göre Selâhuddin el-Eyyübî 1183'te caminin restorasyon emrini vermiş ve yenilenmesi 1184'te tamamlanmıştır. İbn Cübeyr bu bilgileri verdikten sonra Harran Ulu Camii'nin çok güzel

⁴⁶ Takiyyuddîn Ebü'l-Fazl İbn Hacer Hâmid b. Mahmûd b. Hâmid b. Muhammed b. Ebi Amr 513/ 1119 yılında Harran'da doğmuştur. İlim tahsil etmek için Bağdat'ta gitmiş ve birçok âlimden hadis dinlemiştir. Bağdat'ta fıkıh okumuş ve önemli bir fakih olmuştur. Bağdat'a Şeyh Abdulkadir el-Geylanî ile dost olmuştur. Daha sonra memleketi Harran'a dönmüş ve Harran'ın âlimi, müftüsü ve fakihî olmuştur. 570/1175 yılında Harran'da vefat etmiştir. bkz. Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el- Hanbelî, *Şezaratü'z- zeheb fi aḥbâri men zeheb*, thk. Abdülkâdir el-Arnâvût-Mahmûd el-Arnâvût, (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1406/ 1986), 6/ 392.

⁴⁷ İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynuddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Receb, *ez-Zeyl 'lâ Ṭabaḳâtü'l- Hanâbile*, thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-'Uşeymîn , (Riyâd: 1425/2005), 2: 285- 290; Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el- Hanbelî, *Şezaratü'z- zeheb fi aḥbâri men zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnâvût, (Beyrût: 1986,) 6/392; Razan Şeşen, *Harran Tarihi*, 88.

⁴⁸ İbn Cübeyr, *er-Rihle*. 219-223.

⁴⁹ Muzafferuddin Gökböri için bkz. Abdullah Ekinci, "Muzaferuddin Gökböri'nin Siyasi ve Sosyal Faaliyetleri", *Türkler*, ed. Hasan Celal Güzel-Kemal Çiçek-Salim Koca, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, 4/856-863.

ve eski bir cami olduğunu ifade etmiştir.⁵⁰ Mahmut Karakaş'ın okumuş olduğu bir kitabede Eyyubîler dönemindeki tamirin 588/1192 tarihini taşımaktadır.⁵¹ Dolayısıyla Harran Ulu Camii üzerindeki son tadilat, Selâhuddin el-Eyyûbî tarafından 587/1191 yılında el-Ceziretü'l-Furatiyye bölgesine emir tayin edilen el-Meliku'l-Kâmil Muhammed el-Eyyûbî (ö.635/1238)⁵² döneminde caminin ön cephesinde, doğu duvarında ve revakında yapılmış ve cami son şeklini almıştır.⁵³

2. Harran Ulu Camii'nin Yıkılışı

Anadolu coğrafyasının çok önemli bir tarihî eseri olan Harran Ulu Camii kaynaklara göre Moğollar tarafından tahrip edilmiştir. Tarihî kaynakların verdikleri bilgilere göre Harran şehri 658/1260 yılında Moğol hükümdarı Hulagu tarafından zapt edilmiştir. Hulagu şehri muhasara altında tutarken, Harranlılar *emân* (can ve mal güvenliği) dilemek için hoca Yusuf b. Hammâd el-Harrânî'yi ve Ali es-Soranî'yi Hulagu'nun yanına göndermişlerdir. Hulagu Harranlılara emân vermiş ve Ali es-Soranî'yi şehre idareci tayin etmiştir. Bununla beraber Moğolların muhasarası devam etmiştir. Moğollar iç kaleyi ve şehrin dış surlarının bir kısmını yıkınca, şehrin *anveten* fethedilmesinden korkan Harranlılar, bu sefer Şeyh Hayat el-Harrânî'nin torunu Ebu'l-Kâsım İbn Ebi Bekr b. Hayat el-Harrânî ve Muhsin İbn el-Bakkâl'ı Hulagu'nun yanına göndermişlerdir. Bu heyeti kabul eden Hulagu Harranlılara *emân* vererek şehre girmiş ancak kimseye eziyet etmemiştir.⁵⁴

658/1260 yılında 'Ayn Câlût'ta Memluklar tarafından yenilen Moğollar, bölgede zayıf duruma düşmeye başlamışlardır. Memluk sultanı el-Melikü'z-Zâhir Rüknuddîn es-Sâlihî el-Bundukdârî Baybars I (ö. 676/1277), Şam bölgesini aldıktan sonra 670/1272 yılında Fırat boylarına kadar gelmiş ve Alâuddin Taybars'ı Harran'a vali tayin etmiştir. Alâuddin Taybars'ın Harran'a gelmesi üzerine Memluklar karşısında şehri ellerinde tutamayacaklarını anlayan Moğollar, Harran şehri ile beraber camiye de tahrip, içindeki değerli tahta ve eşyaları Mardin'e götürerek buradan ayrılmışlardır.⁵⁵ İbn Şeddâd'a göre Taybars Harran'a geldiğinde Harran'da 80 kişilik bir Moğol bakiyesi kalmıştı. Bu seksen kişilik gurup da Taybars'ın askerlerini görünce silahlarını bırakmışlar ve teslim olmuşlardır. Taybars onlardan şehri idare edecek bir isim istemiş fakat Moğollar buna olumlu cevap vermemişlerdir. Zor durumda kalan Moğollar şehrin camisini tahrip edip şehrin kapılarını kapatarak oradan kaçmışlardır.⁵⁶ Bu bilgiler ışığında Harran Ulu Camii'nin Moğollar tarafından tahrip edilmiş olabileceğini ancak yerle bir olmasının depremler sonucunda meydana geldiğini söyleyebiliriz. Çünkü Memluklar tarafından yenilmiş ve bölgeden kaçmak zorunda kalmış olan Moğolların camiye yerle bir etmek için ne zamanları ne de güçleri vardı.

Harran Ulu Camii'ne en büyük darbeyi bölgede meydana gelen depremler vurmuştur. Bölge ile ilgili deprem tarihi veren kaynaklara göre 774/1376 ve 789/1381⁵⁷

⁵⁰ İbn Cübeyr, *er-Rihle*, 219-223.

⁵¹ Mahmut Karakaş, *Urfa'nın Kültür ve İnanç Serüveni*, 276.

⁵² M. Serdar Bekar, "el-Melikü'l-Kâmil Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/68-70.

⁵³ Şulul, *Erken Dönem İslâm Mimarisi ve Harran Firdevs Ulucâmi*, 214.

⁵⁴ İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l- Hâşimî fi zikri ümerâi-ş-Şâm ve'l-Cezire*, 3/1/ 60-61.

⁵⁵ İbn Şeddâd, , *el-A'lâku'l- Hâşimî fi zikri ümerâi-ş-Şâm ve'l-Cezire*, 3/1/ 61-63; Ramazan Şeşen, *Harran Tarihi*, 28.

⁵⁶ İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l- Hâşimî fi zikri ümerâi-ş-Şâm ve'l-Cezire*, 3/1/ 62.

⁵⁷ İbrâhim el-Halil, "Ehdâşun Lehe Târihun ", 40.

yıllarında bölgede şiddetli depremler meydana gelmiştir. İşte bu depremler sonucunda cami yerle bir olmuş ve bugünkü halini almıştır. Burada Harran halkının tarihî hafızasında mevcut olan bir durumu da zikretmek istiyoruz. Harran halkının tarihî hafızasına göre Harran şehri Timurlenk (ö.807/1405) tarafından tahrip edilip yerle bir edilmiştir. Timur devletinin ilk hükümdarı Timur, Miladî 1393 yılında Güneydoğu Anadolu bölgesine sefer düzenleyerek bölgeyi hâkimiyeti altına almış ve bölgede büyük tahribatlar yapmıştır.⁵⁸ Belki de Harran şehri ve Harran Ulu Camii en son darbeyi Timur istilasında almıştır. İlk önce Hulagu daha sonra Timur idaresindeki Moğol istilaları nedeniyle insanlardan boşalan Harran şehri, tarihî konumunu yitirmiş ve hem şehir hem de cami harap haliyle günümüze kadar gelmiştir.

3. Araştırmacılara Göre Harran Ulu (Firdevs) Camii'nin Mimari Yapısı

Bugün harap bir halde bulunan Harran Ulu Camii tarihî Harran şehrinin kuzeydoğu eteğinde yer almaktadır. Bu harap haldeki cami aslında Anadolu coğrafyasının ilk anıtsal, avlulu, şadırvanlı camilerinden birisidir. Farklı zamanlarda Haran'da yapılan arkeolojik kazılar Harran Ulu Camii'nin planını ortaya çıkarmıştır. Bu caminin planı ilk defa C. Preusser tarafından 1906 yılında ortaya çıkarılmıştır. Ancak Harran Ulu Camii ile ilgili ilk ciddi araştırma K. A. Creswell tarafından yapılmış ve *Early Muslim Architecture/ el-Esâru'l-İslâmiyyetü'l-ûlâ* adlı eserinde geniş bir şekilde yayımlanmıştır.⁵⁹ Daha sonra D.S. Rice, 1951-1956 yılları arasında Harran höyüğünde arkeolojik kazı çalışmaları yapmıştır. En sonunda Nurettin Yardımcı 1983-2011 yılları arasında Harran höyüğünde arkeolojik kazılar yapmış ve Harran Ulu Camii'nin planını net bir şekilde ortaya çıkarmıştır. Yapılan kazılar sonucunda caminin harimi ve revaklı avlusu ile birlikte cami yapısının tamamı Rice'nin ölçümlerine göre 103x103=10609 metrekaredir. Nurettin Yardımcı'nın ölçümlerine göre caminin harimi ve revaklı avlusu ile birlikte 104x107=11128 metrekare ebadında, kareye yakın bir planı olduğu anlaşılmıştır. Caminin harimi 104x40=4160 metrekaredir. Revaklı avlu kısmı ise 100x65= 6500 metrekaredir.⁶⁰

Harran Ulu Camii kesme taş ve tuğlalardan yapılmıştır. Kemer ve tonozlarda tuğlalar kullanılmış yer yer de ağaçtan yararlanılmıştır. Tavanı ağaç direklerle ve kemerlerle yapılmıştır. Araştırmacılara göre caminin harimi mihraba paralel dört neften/sahndan meydana gelmektedir. Firdevs Camii ilk başta iki nefli/sahnlı olarak inşa edilmiştir. İlk iki nefin/sahnın üst örtüleri diğerlerine göre daha aşağıdadır. Camide sahnları/nefleri ayıran kemerler farklı tarzdaki taşıyıcılara sahiptir. D.S. Rice göre caminin içindeki galerilerin sıra kemerleri birbirinden farklıdır. Kible duvarının yanındaki birinci galeri biraz daha komplikedir. Caminin birinci ve ikinci nefleri üslup birliği içindedir. Zira bu galeri çift kolonlarla münavebeli bir şekilde dört köşe direklere sahiptir. İkinci galeri merkez kemeri dışında basit kolonlar üzerinde oturtulmuştur. Son galeri dikdörtgen temellere oturan çift kolonlara sahiptir. Son sahnın döşeme taşları da diğerlerinden farklıdır.⁶¹ Caminin harimini revaklı avludan ayıran ve taç kapıyla birlikte 19 kapının olduğu cephe duvarına bitişik üstü kapalı revaklar bulunmaktadır. Bu revaklar, taç kapı ve taç kapısının batısındaki üç kapının önü ve üstü açık bırakılarak ikiye bölünmüştür.

⁵⁸ İsmail Aka, "Timur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/ 173.

⁵⁹ Bkz. K.A.C. Creswell, *el-Esâru'l-İslâmiyyetü'l-ûlâ*, ter. Abdülhadi Able, (Dimeşk: Dâr Kuteybe, 1404/1984), 205-210; Şeşen, *Harran Tarihi*, 41.

⁶⁰ Yardımcı, *Mezopotamya'ya Açılan Kapı Harran*, 95; Kürkçüoğlu, *Şanlıurfa İli Camileri*, 174.

⁶¹ Şeşen, *Harran Tarihi*, 42.

Doğuda ise dokuz kapının önünü ve üstünü, batıda ise altı kapının önünü ve üstünü kapatan revaklar bulunmaktadır. Üçüncü ve dördüncü nefler/sahnlar sonradan ilave edilmiştir. Üçüncü nefte/sahnda çift sütun ve köşeli taşıyıcılar atlamalı biçimde ele alınmıştır. Revaklı avluyu harime bağlayan orta akstaki genişliği 8.32 metrelik olan taç kapının üstünde sanat eseri bir kemer bulunmaktadır. Mihrabı yarım daire şeklindedir. Caminin mihrabı giriş aksına göre biraz batıya kaymıştır. Bu mihrabın batısında yine kubbe duvarı üzerinde bir mihrap daha vardır. Camide harime geçişi sağlayan cephe duvarında önü merdivenli toplam 19 kapı vardır. Mihrabın doğusunda ve mihraba 5.65 metre mesafede 1.50 metre genişliğinde kible duvarına bitişik odalarla bağlantılı bir kapı bulunmaktadır. Caminin doğu duvarında harime açılan 80 santimetrelik bir kapı bulunmaktadır. Bu kapının caminin kible duvarına uzaklığı 13.20 metredir. Caminin harimine girişi sağlayan tam güneybatı köşesinde ancak güney duvarında 2.60 metre karelik bir antreden sonra 1.20 metrelik bir kapı bulunmaktadır. Kapıdan sonra 17 basamak yer alır. Bu basamaklar caminin harimi içinde ve batı duvarına bitişiktir. Basamakların bitiş noktasına bitişik merdivenli caminin batı duvarından harime girişi sağlayan bir kapı bulunmaktadır. Söz konusu batı duvarındaki kapı ile güneybatı köşesinde bulunan kapı arasındaki mesafe 13 metredir.⁶²

Firdevs Camii'nin revaklı avlusuna açılan beş kapısı bulunmaktadır. Bunların ikisi doğu cephesinde, biri batı cephesinde ikisi ise kuzey cephesinde yer almaktadır. Kuzey cephesinde bulunan kapılardan birisi yaklaşık olarak revakların tam ortasında diğeri ise minare ile batı köşesine göre tam ortada bulunmaktadır. Tarihî kaynaklara göre Nûreddin Mahmûd'un yaptırmış olduğu Anadolu'nun en eski şadırvanı sayılan sekizgen planlı, fiskiyeli havuzlu şadırvan, caminin revaklı avlusunun ortasında bulunmaktadır. Caminin minaresi, caminin kuzey duvarına bitişik bir durumda inşa edilmiştir. 5,20 x 5,20 metre ölçüsündeki kesme taşlardan yapılmış kare gövdeli minarenin yüksekliği 33.30 metredir. Bunun 22 metrelik kısmı düzgün kesme taşlardan ondan sonraki kısmı tuğladan yapılmıştır.⁶³ Harran Ulu Camii'nde, caminin kible duvarı sokağından caminin harimine girişi sağlayan ve mihrabın sağında yer alan, mihraba 6 metre mesafedeki merdivenli girişle bağlantılı iç içe olan iki oda bulunmaktadır. Bu giriş âyanın, hocaların ve müderrislerin kolayca ve güvenli bir şekilde camiye giriş ve çıkışlarını sağlamak için yapılmıştır.

Sonuç

Bugün harabe bir halde olan tarihî Harran Ulu Camii Harran'daki kadim Sîn mabedinin temelleri üzerinde kurulmuştur. H.19/M.940 yılında el-Ceziretü'l-Furatiyye bölgesini fetheden Müslüman komutan İyâd b. Ğanem bölgeye vali tayin edilince Harran'daki Sabiî mabedini mescide çevirmiştir. Bölgede onun halefleri olan Saîd b. Amir b. Hizyâm el-Cumahî ve Umeyr b. Sa'd el-Ensârî zamanında cami bu haliyle varlığını devam ettirmiştir. Ancak Emevîler zamanında Harran şehri el-Ceziretü'l-Furatiyye, Doğu Anadolu ve Kafkasya bölgelerinin askerî ve idarî merkezi olmuştur. Asime/merkez şehir olan Harran'daki idarî ve askerî gelişimin sonucunda Harran Ulu Camii, Emevî halifesi el-Velîd b. Abdilmelik zamanında yeni bir temel ile iki sahnalı/nefli bir şekilde inşa edilmiştir. Harran'da doğup büyüyen ve el-Ceziretü'l-Furatiyye bölgesinin valiliğini de yapan son

⁶² Orman, "Harran Ulu Camii", 42/ 103.

⁶³ Orman, "Harran Ulu Camii", 42/ 103; Geniş bilgi için bkz. Şulul, *Erken Dönem İslâm Mimarisi ve Harran Firdevs Ulucâmi*, (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2021), 271-324.

Emevî halifesi Mervân b. Muhammed Harran Ulu Camii'ne üçüncü sahnı/nefi ekleyerek onu genişletmiştir. Ancak bu cami 508/1114ve 552/1157 yıllarında bölgede meydana gelen depremler sonucunda büyük bir hasar görmüştür. Bu depremler neticesinde yıkılmış olan cami, Nûreddin Mahmûd b. Zengî döneminde camiye bir sahn/nef daha eklenerek genişletilmiş ve yeniden inşa edilmiştir. Bu genişletme ve yeniden inşanın sorumluluğunu İbn Ebi Hacer Takiyyuddîn Ebu'l-Fazl Hâmid b. Mahmud b. Hâmid b. Muhammed b. Ebi Amr el-Harrânî el-Hanbelî üstlenmiştir. Creswell'in caminin doğu cephesini gösteren 1930 tarihli rölövesindeki caminin duvar örgü izlerinden de caminin önce mihrap duvarına paralel iki sahnlı, daha sonraki bir dönemde buna üçüncü sahnın eklendiği daha geç bir dönemde ise camiye dördüncü sahnın ilave edilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Harran Ulu Camii Eyyûbîler zamanında da restore edilip bazı tadilatlar görmüştür. Eyyûbî sultanlarından el-Melik el-Kâmil Muhammed caminin ön cephesinde, doğu duvarında ve revakında tadilatlar yaptırmıştır. Ancak bu cami bölgeyi istila eden Hulagu idaresindeki Moğollar tarafından tahrip edilmiştir. Memluklar karşısında yenilgiye uğrayan Moğollar 670/1272 yılında Harran şehri ile beraber bu harika camiye tahrip ederek içindeki değerli tahta ve eşyaları alıp Harran'dan ayrılmışlardır. Ancak Harran Ulu Camii H. 774/1376 ve 789/1381 yıllarında bölgede meydana gelen depremler sonucunda yerle bir olmuş ve bugünkü halini almıştır. Netice itibarıyla ilk başta Hulagu idaresindeki Moğollar tarafından tahrip edilen daha sonra Timur tarafından yerle bir edilen Harran şehir olma vasfını yitirmiş, Harran ile beraber bu kadîm mabed de harap haliyle günümüze kadar gelmiştir. Bugün Türkiye ve İslâm coğrafyasının önemli bir merkezi olmaya çalışan Urfa ve Harran'ın bu kadîm mabede sahip çıkıp aslına uygun bir şekilde yeniden ayağa kaldırması gerektiğine inanmaktayız Türk-İslâm tarihi bakımından büyük bir değer taşıyan Harran Ulu Camii kendisini yeniden ihya edecek yeni bir Nûreddin Mahmûd b. Zengî'yi beklemektedir.

Kaynakça

- Aka, İsmail. "Timur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/173-177. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Aslan, Ahmet. *Urfa-Harran (Diyar-ı Mudar) Bölgesinin Tarihi (Hz. İbrahim'den Büyük Selçuklu Devletinin Sonuna Kadar)*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2015.
- Andriah, Baru. *Mari*. Ter. Rabâh Naffâh. Şâm: Vizâretü's-Şekâfeti's-Sûriyye, 1979.
- Barhabreause, Abu'l-Farac. *Abu'l-Farac Tarihi*. Çev. Ömer Rıza Doğrul. 2 cilt. 2.Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987.
- Bakır, Taha. *Muqaddimetun fi târihi'l-ħađârati'l- kadimeti*. 2. Baskı. Beyrût: Dâru'l-Varrâk, 2012.
- Bekar, M. Serdar. "el-Melikü'l-Kâmil Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/78-70. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Belâzûrî, Ebü'l-Hasan Ahmed b. Yahyâ b. Dâvûd el- Belâzûrî. *Fütûhü'l-buldân*. Çev. Mustafa Fayda. Ankara: Kültür Ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Bozkurt, Nebi. "Mescid-i Aksa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/ 268-271. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Creswell, K. A. C. el-Âşârü'l-İslamiyyetü'l-ülâ. Ter. Abdülhadî Able. Dimeşk: Dâr Kuteybe, 1404-1984.
- Çevik, Adnan. "Orta Çağ İslâm Coğrafyacılarına Göre el-Cezire ve İdarî Taksimatı" *Osmanlı Araştırmaları* 33/33 (Haziran 2009), 36-64.
- Ekinci, Abdullah. *Harran Mitolojisi ve Tarihi*. Şanlıurfa: Şanlıurfa Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2008.
- Ekinci, Abdullah. "Muzafferüddin Gökbörü'nin Siyasi ve Sosyal Faaliyetleri". *Türkler*. Ed. Hasan Celal Güzel-Kemal Çiçek-Salim Koca. 4/856-863. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.

- Faruk, İsmail. *el-Luğatu'l-Ârâmiyyetü'l-Kadimetu*. 1. Baskı. Halep: Menşûrâtu Câmi'eti Haleb, 1421/2001.
- Günaltay, M. Şemseddin. *Yakın Şark II Anadolu*. 2. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987.
- Gözütok, Şakir. "Eğitim Perspektifinde Harran Okulu". *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*. Ed. Ali Bakka. 1/ 235-240. Konya: Şelale Matbaası, 2006.
- Gündüz, Şinasi. *Mitoloji ve İnanç Arasında*. Samsun: Etüd Yayınları, 1998.
- Gündüz, Şinasi. "Ay Tanrısı Sin Şehri: Harran Tarihsel Bir Bakış". *Yeni Harran Çevresi*. 3/ 9-10 (Şubat-Mayıs 1995), 80-96.
- Hayes, E. R. *Urfa Akademisi*. Çev. Yaşar Günenç. İstanbul: Yaba Yayınları, 2002.
- Hitti, Philip Khurî. *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*. Çev. Salih Tuğ. 4 cilt. 2. Baskı. İstanbul: İfav Yayınları, 1995.
- Karakaş, Mahmut. *Urfa'nın Kültür ve İnanç Serüveni*. Ankara: Şanlıurfa Valiliği İl Kültür ve Turizm İl Müdürlüğü Yayınları, 2009.
- Koyuncu, Mevlüt. "Velid I". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/ 30-31. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kurt, Hasan. "Mesleme b. Abdülmelik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/318-319. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Kurt, Hasan. "Mervan II". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/227-229. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Kürkçüoğlu, A. Cihat. *Şanlıurfa Camileri*. Ankara: Şanlıurfa Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Yayınları, 2013.
- İbn Cübeyr, Ebü'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed b. Cübeyr el-Kinânî el-Belensî. *er-Rihle*. Beyrût: Dâr Şâdir, Tarihsiz.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan İzzüddîn Ali b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Târîh*. Thk. Ebu'l-Fida Abdullah el-Kâdî. 12 cilt. 1. Baskı. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân b. Ahmed b. Receb el-Bağdâdî ed-Dimeşkî. *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*. Thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-'Usseymîn. 5 cilt. 1. Baskı. Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1425/2005.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es- Sâlihî el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fi aḥbâri men zeheb*. Thk. Abdulkâdir el-Arnâvût-Mahmûd el-Arnâvût. 10 cilt. 1. Baskı. Beyrût: Dâr İbn Keşîr, 1406/1986.
- İbn Şeddâd, Ebü Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. Ali b İbrâhim b. Şeddâd el-Ensârî el-Halebî. *el-A'lâku'l-Ḥaḫira fi umarâi's-Şâm ve'l-Cezire*. Thk. Yahya Abbâra. 3 cilt.1. Baskı. Dimeşk: Vizâretu's-Şekâfeti's-Sûriyye, 1991.
- İmamoğlu, M. Şefik - Erhan, Çetin. "Güneydoğu Anadolu Bölgesi ve Yakın Yöresinin Depremelliği". *D. Ü. Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 9 (2007), 93-103.
- İbrâhim, el-Halil. "Ehdâşun Lehe Târîhun". *Mihracânü'l-Furati li's Şekâfati ve't-Turâsi*. Ed. Lecnetü'l-İncâzi. 35-53. er-Rakka: İsdâr Muhafezetü'r-Rakka, 1999.
- el-İş, Yusuf. *ed-Devletü'l-Emeviyetu ve'l-aḫdesu'l-leti sabeḫethe ibtidâen min fitneti 'Usmân*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1988.
- İşiltan, Fikret. *Urfa Bölgesi Tarihi (Başlangıçtan h.210=m.825 e Kadar)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1960.
- Muhammed, Abdülhamîd el-Hamed. *'Aşâru'r-Rakḫati ve'l-Cezire*, 1. Baskı. er-Rakka: Vizâratü'l-İ'lâm, 2003.
- Orman, İsmail. "Harran Ulu Camii ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/103. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Özfirat, Aynur. *Eskiçağda Harran*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1994. Rice, David Storm. "Medieval Harran: Studies on its Topography and Moments, I". *Anatolian Studies*, Vol. 2(1952), 37-37.
- Safiyüddîn Abdülmumin b. Abdulhak el-Bağdâdî, *Merâşidu'l-İḫḫilâ' 'alâ Esmâi'l-Emkineti ve'l-*

- Biķâ*. Thk. Ali Muhammed el-Beccâvî. 3 Cilt. 1. Baskı. Beyrût: Dâru'l-Cîl li't-Ṭibâ'a, 1412/1992.
- Şeşen, Ramazan. *Harran Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Şeşen, Ramazan. "Cezire". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/ 509-511. İstanbul: TDV. Vakfı Yayınları, 1993.
- Şeşen, Ramazan. "Harran". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/237-230. İstanbul: TDV. Vakfı Yayınları, 1997.
- Şulul, Kasım. *Erken Dönem İslâm Mimarisi ve Harran Firdevs Ulucâmi*. İstanbul: Yeditepe Akademi Yayınları, 2021.
- Şulul, Kasım. "İslâm Coğrafya Kaynaklarına Göre Harran Firdevs Ulu Camisi". *I. Uluslararası İslâm Tarihi ve Medeniyetinde Şanlıurfa Sempozyumu*. Ed. Kasım Şulul. 1/59-108. Şanlıurfa: Büyükşehir Belediyesi, 2016.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b.Yezîd el-Âmülî e't-Taberî el-Bağdâdî. *Târiķü't-Ṭaberî*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 11 Cilt 2. Baskı. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1387/1967.
- Tokuş Ömer, "Urfa ve Çevresinde Bir Arap Emirliği "Numeyrîler", *I. Uluslararası İslâm Tarihi ve Medeniyetinde Şanlıurfa Sempozyumu*. Ed. Kasım Şulul. 1/143-159. Şanlıurfa: Şanlıurfa Büyükşehir Belediyesi, 2016.
- Ya'kûbî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebi Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Veheb b. Vâzih el- Ya'kûbî. *Târiķü'l-Ya'ķûbî*. Thk. Abdülemîr Muhanne. 1. Baskı. Beyrût: Şeriketü'l- A'lemî li'l-Matbû'ât, 1431/2010.
- Yâkûtü'l-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrût: Dâr Şâdir, 1986.
- Yardımcı, Nurettin. *Mezopotamya'ya Açılan Kapı Harran*.1. Baskı. İstanbul: Ege Yayınları, 2007.

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Juornal

Sayı/Issue: 46, Aralık/December 2021, 73-99

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/66228>

ISSN 2791-6812

Müftü Mahmut Bilge ve Dünya Manzûmesi Adlı Kasîdesinde Tasavvufî Temalar

Muftî Mahmud Bilge and Sufic Themes in His Qaşîda Titled Dünya Manzûmesi

Yazar Bilgisi Author Information

Mesut YİĞİT

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Muş, Türkiye
Asst. Prof., Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences, Muş, Türkiye.
m.yigit@alparslan.edu.tr, www.orcid.org/0000-0002-9939-4235

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned with iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadıklarını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.1037038
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
15 Şubat/February 2021	11 Aralık/December 2021

Öz

Cizre Müftülerinden Mahmut Bilge Efendi, önemli ilim, kültür ve medeniyet şehirlerinden birisi olan Cizre’de doğmuştur. Son dönemin tanınan âlimlerinden Müftü Efendi, küçük yaşta ilim tahsiline başlamıştır. Müftü Efendi üstün gayretleri neticesinde dönemin Cizre ve civarının meşhûr âlimlerinden olan babası Molla Abdurrahman Hûserî’den ilmî icâzetini almıştır. Henüz on sekiz yaşına girdiğinde geleneksel ilmî tahsilini tamamlamıştır. Bir süre zarfında devam ettiği resmi eğitim kurumlarından da başarılı bir şekilde mezun olmuştur. Aynı zamanda bir Kâdirî şeyhi olan babasının mensup olduğu Brifkan Kâdirî Dergâhı şeyhine intisap etmiştir. Daha sonra Brifkân Kâdirî Dergâhı postnişini Şeyh Memduh Brifkânî’den Kâdirîyye tarikatı icâzetnâmesi almıştır.

Müftü Efendi Zâhirî ilimlerin yanı sıra bâtinî ilimlerde de dönemin seçkin ve muteber isimleri arasına girmiştir. Ancak ilmî araştırmalar yapmayı, kitap yazmayı ve talebe yetiştirmeyi öncelendiği için tarikat faaliyetlerini çok sınırlı bir şekilde yürütmüştür. Ülkenin değişik yerlerinde çeşitli memuriyetlerde bulunan Müftü Efendi en son Cizre Müftülüğü görevinde iken emekliye ayrılmıştır. Üstlendiği değişik görevleri başarılı bir şekilde icra etmiş ve aynı zamanda pek çok talebe yetiştirmiştir. Bu öğrenciler arasından bölge genelinde ilim ve irfânıyla tanınan âlimler çıkmıştır. Gerek memuriyeti sırasında gerekse emeklilik döneminde bölgeden ve ülkenin değişik yerlerinden fetva için kendisine müracaat edilmiştir. İslâmî nasları günün şartlarına göre çok iyi okumuş, başarılı analizler yapmıştır. Kadîm medrese geleneğinin aksiyoner ve istikâmet sahibi bir âlim ve ârifi olmuştur.

Halk ve yöneticiler nezdinde saygın bir konuma sahip olan Müftü Efendi, yaptığı ilmî çalışmalarla ve sıra dışı görüşleri ile dikkatleri üzerine çekmiştir. Basıldığında ülke çapında ses getiren *Ay Risâlesi* başta olmak üzere birçok eser telif eden Müftü Efendi’nin hayatı telif, tadrîs ve irşâd faaliyetleri ile geçmiştir. Eserlerinden çok az kısmı günümüze ulaşabilmiştir. Müftü Efendi’nin eserleri arasında yer alan ve Arapça, Türkçe, Farsça ve Kürtçe dillerinde yazdığı *Dîvân*’ının büyük bir bölümü de kayıptır. Bu çalışmanın konusunu teşkil eden *Dünya Manzûmesi*, *Dîvân*’ı içinde yer alan ve günümüze ulaşan birkaç şiirinden birisidir. *Dünya Manzûmesi* aynı zamanda onun zühd ve ahlâk konularını işlediği tek şiiridir.

Müftü Efendi, *Dünya Manzûmesi*’nde dünyaya karşı tavır alınmasının gerekliliği ve karşılaşılabilecek nefis hastalıklarla mücadelenin zarûretini işlemiştir. Müftü Efendi, ayrıca dünya hayatının geçiciliği, âhiret hayatının ise kalıcılığı üzerinde durmuştur. Söz konusu şiirinde fânî ve hemen bitecek olan dünya hayatı için ebedî ve hiç bitmeyecek âhiret hayatının feda edilmesinin yanlışlığını göz önüne sermek istemiştir. Gaflete düşüp dünya ve âhiret mutluluğunu kaybetmemek için kötü arkadaşlardan uzaklaşmanın lüzûmundan bahsetmiştir. Nefsin tuzaklarına karşı uyanık olunması gerektiğini, boş hayaller peşinde koşmanın insana bir şey kazandırmayacağını, önceki hükümdarlardan örnekler vererek anlatmıştır. Toplumun dinî ve ahlâkî değerlerde çöküntü yaşadığını gözlemleyen Müftü Efendi, zor da olsa kendi nefisini arındırmaya çabaladığını söylemiş, diğer insanların da bu doğrultuda hareket etmeleri için uyarılarda bulunmuştur. Ona göre toplumun bu ahlâkî yozlaşmadan kurtulmasının çaresi, insanların yaratılış amaçlarına göre hareket etmeleri, ayrıca günah işlemeye devam edenlerin de ölüm gelip yakalamadan önce tevbe etmeleri ve Yüce Allah’ın rızasına uygun bir hayat sürmeleridir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Medrese, Cizre, Müftü Mahmut Bilge, Dünya Manzûmesi

Abstract

Mahmut Bilge, one of the muftīs of Cizre, was born in the city of Cizre, an important center of science, culture and civilization. One of the well-known scholars of recent times, Muftī started his education at an early age. As a result of his outstanding efforts, Muftī received his scientific authorization from his father, Mullā 'Abd al-Raḥmān Khūserī, who was one of the renowned scholars of Cizre. When he turned eighteen, he completed his traditional scientific education. He also successfully graduated from official educational institutions, which he attended for a certain period of time. Like his father, who was also a Qādīrī sheikh, he was attached to the Birifkān Qādīrī sheikh. Later, he received the licence of the Qadiriyya sect from Sheikh Memduh Birifkānī.

In addition to the dhāhirī sciences, he was among the distinguished and respected names of the period in the batini sciences. However, since he prioritized scientific research, writing books and training students, he engaged in sect/tariqa activities to a certain extent. Muftī, who worked as a civil servant in different parts of the country, retired while he was working as muftī of Cizre. He has successfully performed the various tasks he has undertaken and at the same time has trained many students. Among these students are well-known scholars respected throughout the region. During both his service as a civil servant and his retirement, He was requested to issue fatwās not only from the people inhabiting in the region but also from those across the country. He read the Islamic texts very well in light of the conditions of the day and made successful analyses. He became an actionist and steadfast scholar with a madrasa background.

Muftī, who has a respectable position in the eyes of the public and administrators, has attracted attention with his scientific studies and extraordinary views. Muftī, who wrote many books along with the notable Ay Risalesi making a tremendous impact throughout the country when it was published, spent his life writing books, giving lectures and preaching. Very few of his books have survived to the present day. A large part of Muftī's Dīwān, which he wrote in Arabic, Turkish, Persian and Kurdish languages, is also lost. The Dūnya Manzumesi, which is the subject of this study, is one of the few poems in his Dīwān that has survived to the present day. Moreover, Dūnya Manzūmesi is his only poem in which he deals with the issues of asceticism and morality. In addition, he underlined the obligation to absolve oneself from the sensual feelings and take a firm stand against the love of the world in the poem.

Muftī also emphasized the transience of worldly life and the permanence of the hereafter. Furthermore, In this poem he wanted to reveal the mistake of sacrificing the eternal life in the hereafter for the life of this world, which will definitely end. He talked about the need to stay away from bad friends in order not to fall into heedlessness and lose the happiness of this world and the hereafter. He explained that one should be vigilant against the traps of the nafs, and that one should not pursue empty dreams, giving examples from previous rulers. Muftī, who observed that the society was experiencing a collapse in religious and moral values, said that he was trying to purify himself and wanted other people to act in this way. According to him, the solution for the society to dispose of this moral corruption is not to forget the purpose of creation, to repent before death comes and to live a life in accordance with the consent of Almighty Allah.

Keywords: Sufism, Madrasa, Cizre, Muftī Mahmut Bilge, Dūnya Manzūmesi

Giriş

Cizre şehri tarih boyunca değişik alanlarda şöhret kazanmış birçok âlime ev sahipliği yapmıştır. Yetiştirdiği ilim adamlarıyla geçmişten günümüze dünya ölçeğinde bir itibara sahip olmuştur. Tarihî kent ilim, irfân, kültür ve sanatta çok önemli gelişmelerin yaşandığı bir merkez haline gelmiştir.¹ el-Cezerî, nisbesini taşıyan ilim adamlarının yazmış olduğu şaheserler, kütüphanelerin en müstesnâ yerlerini süslemiştir.² Ancak belirtmek gerekir ki asırlarca İslâm medeniyetine büyük katkılar sunmuş Cizre şehrinin, günümüzde eski konumundan maalesef eser kalmamıştır. Kanaatimize göre Cizre'nin İslâmî ilimlerde yetkin son âlimi, eski Cizre müftüsü Mahmut Bilge Efendi'dir. Kendisinin vefatından sonra Cizre'de kadîm medrese geleneğini temsil eden çok yönlü, kudretli ilim ve fikir adamları kalmamış, zengin ilmî mîrâs tamamıyla kaybolmaya yüz tutmuştur. Eskiden Cizre'de dînî ilimler, fen ilimleri, edebiyat, sanat ve kültürde ileri derecede yetişmiş âlimlere "12 ilimle mücehhez hoca" tabiri kullanılır ve bu şekilde olmayanların bilgisine itibâr edilmezdi. Cizre'nin İslâm medeniyet tarihinde önemli bir yere sahip olmasında başrolü üstlenen bu âlimlerin tasavvuf ilmine de vâkıf, irfân ve hikmet sahibi kimseler olduğunu söylemek gerekir. Cizre'de var olan medreselerin yanı başında bir tekke olması ya da tekke ve medresenin iç içe olması bu irfânî geleneğe şahitlik etmektedir.³ Bedüzzamân Ebü'l-İzz İsmâil b. er-Rezzâz el-Cezerî (ö. 602-603/1206), Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 606/1210), Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 630/1233), Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 637/1239), Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî (ö. 833/1429), Mevlânâ Şeyh Ahmed el-Cezerî (Molla Cezerî) (ö. 1050/1640), Seyyid Muhammed Kadri Hazin Haşimî (ö. 1961), Seyyid Ali Fındıkî (ö. 1968) gibi Cizre kadîm medrese geleneğine mensup âlimlerin çoğu, sahip oldukları bu tasavvufî neşveyi şiirlerine aksettirmişlerdir. Bu geleneğin temsilcilerinden birisi olan Müftü Efendi'nin de çoğu kez dönemindeki insanları ikaz ve irşâd için şiire müracaat ettiği görülmüştür.

1. Müftü Mahmut Bilge'nin Hayatı ve Eserleri

1.1. Adı, Ailesi, Tahsil Hayatı ve Çocukları

Müftü Efendi 1904 yılında Cizre şehrinde dünyaya gelmiştir. Babasının adı Molla Abdurrahman Hûserî (ö. 1940?) olup bölgenin en meşhûr âlimi ve Kâdirî halîfelerinden idi.⁴ Annesi Ayşe Hanım yine Cizre'nin eşrafından Ahmet Ağa'nın kızıdır. İlim, irfân ve

¹ Abdullah Yaşın, *Bütün Yönleriyle Cizre*, (Basım yeri yok: Yücel Matbaacılık, 1983, 7-12.

² Süheyl Sapan, "Cezîretü İbn 'Umer fi't-târîhi ve'l-hadâre", *el-Faysal* 293 (Şubat 2001), 50-53.; Hüseyin Ali "Târîhu'l-'Ulemâi'l-Mensûbine ilâ Cezîreti İbn 'Umer", *Ağrı İslâmî İlimler Dergisi* 5 (Aralık, 2019): 8-9.

³ Cizre'de var olan bu medrese ve tekke birlikteliği hemen hemen bölgenin bütününde de görülmektedir. Cizre'nin bilhassa bu konuda temayüz etmesi merkez tekke ve merkez medreselere ev sahipliği etmesine bağlanabilir. "Serdahl tekke ve medresesi" Cizre'nin son dönemlere kadar devam eden merkez tekke ve merkez medreselerine bir örnek teşkil edebilir. Bu konudaki geniş bilgi için bkz. İbrahim Baz, "Güne doğuda Bir İrfan Merkezi: Serdahl Tekkesi ve Külliyesi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2 (Aralık 2011) 15-36.

⁴ Molla Abdurrahman Hûserî'nin Brifkân Dergâh'ında hangi mürşitten icâzet aldığına dair bir bilgi bulunmamaktadır. İlmi, takvâsı feraset ve kerametleriyle tanınan Molla Abdurrahman Huserî'nin talebeleri arasında oğlu Müftü Mahmut Bilge Efendi ve diğer çocuklarından başka Nakşebendiyye tarikatının büyüklerinden meşhûr mutasavvıf, âlim ve şair Şeyh Seyyid Muhammed Kadri Hazin Haşimi yine Rufâî tarikatının pîrlerinden Şeyh İbrahim er-Rufâî (Salman) de bulunmaktadır.

edeple yoğrulmuş bir aile içinde dünyaya gözlerini açan Müftü Efendi'nin dedesi Molla Mahmut ve dedesinin babası Molla Ali de ilim ve fazilet sahibi kimseler olup soyları Kâdiriyyet tarikatının kurucusu Seyyid Abdulkadir Geylânî'ye (ö. 561/1165-66) dayanmaktadır. Müftü Efendi, ilim tahsiline daha küçük yaşlarda babasının gözetiminde başlamış ve icâzetini de onun elinden almıştır. İlim öğrenmedeki azmi ve gayreti ile bilinen Müftü Efendi, 1919 yılında on beş yaşlarında iken Rehberi Terakki ilkokulundan mezun olmuştur. Büyük bir ilmî birikime sahip olan Müftü Mahmut Efendi, 1920 yılında vekil öğretmen olarak başladığı Millî Eğitim Bakanlığı'ndaki görevine girdiği sınavları başarı ile neticelendirmesinden sonra asâleten devam etmiştir.⁵

Müftü Efendi, 1929 yılında öğretmenlikten istifa etmiş, 1930 yılında da Cizre Belediye kâtipliği ve veznedarlığı vazifelerine başlamıştır. Bu vazifeden ayrılan Müftü Efendi, 1934 yılında sırasıyla Nusaybin, Kızıltepe, Cizre ve Mardin şehirlerinde nüfus memurluğu ve nüfus başkâtipliği memuriyetlerini icra etmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bünyesindeki İmamlar İmtihan Kurulu'nun Mardin'de icra ettiği sınavda başarılı olmuş ve 31 Ekim 1948 yılında Cizre müftüsü olarak göreve başlamıştır. 1969 yılında Birecik müftülüğüne, 1970 yılında da Silopi müftülüğüne tayin edilmiştir. Bu arada Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından Müftü Efendi'ye doğu bölgesi müfettişliği görevi de tevdi edilmiş ve kendisi bu doğrultuda bazı raporlar kaleme almıştır. Yirmi üç sene süren müftülük görevinden 1971 yılında kendi isteği ile emekliye ayrılmıştır. Müftü Efendi'nin Behiye, Abdülaziz, Abdülkadir, isminde üç çocuğu olmuştur. Müftü Efendi 5 Nisan 1974 tarihinde memleketi Cizre'de Hakk'ın rahmetine kavuşmuş, Cizre Asri Mezarlığı'ndaki aile kabristanına defnedilmiştir.⁶

1.2. Eserleri

Müftü Efendi, hayatında bir kısmı küçük hacimli olmak üzere birçok eser yazmıştır.⁷ Eserlerinden bir kısmını Arapça kaleme almıştır. Bu eserlerden sadece üç tanesini; "*Resulü Ekrem, Muhammed Mustafa'nın Nüfus Hüviyet Cüzdanı*", "*Nûh (a.s.) ve Tûfan*", "*Ay Risâlesi*" basabilmiştir.⁸ Bir eser "*Yezidîler: Tarih-İbadet-Örf ve Âdetler*" vefatından sonra basılmıştır. "*Daşdalağlı Fendi*" isimli hikayesi de Başkanlık Cumhuriyet Arşivi'nde kayıtlıdır. Müftü Efendi'nin eserlerini günümüze ulaşanlar ve ulaşamayanlar şeklinde sınıflandırabiliriz:

1.2.1. Günümüze Ulaşanlar

1- Resulü Ekrem, Muhammed Mustafa'nın Nüfus Hüviyet Cüzdanı

Hız. Peygamber'i tanıtan eser, onun fiziksel özelliklerinin yanı sıra sevdiği ve ilgilendiği çevresini kısaca okuyucularına aktarmayı hedeflemiştir. Kitap 1965 yılında Ankara'da iki yüz dört sayfa olarak basılmıştır.

⁵ Yaşın, *Bütün yönleriyle Cizre*, 160.; Abdülaziz Bilge, Kişisel Görüşme, 10 Ağustos 2020.

⁶ Abdulkadir Bingöl, *Kulîlkên Baxê Botan*, (Diyarbakır: Enstiyua Kurdi ya Amedê, 2008), 137.; Abdülaziz Bilge, Kişisel Görüşme, 10 Ağustos 2020.

⁷ Eserlerinin büyük bir bölümü kayıptır. Bu eserlerden yirmi altı tanesinin ismini tespit edebildik.

⁸ Yaşın, *Bütün yönleriyle Cizre*, 161.

2- Nûh (a.s.) ve Tûfan

Hız. Nûh (a.s.) döneminde gerçekleşen ve Kur'ân-ı Kerîm'de de anlatılan tûfan olayını açıklamıştır. Ayrıca Hız. Nûh (a.s.)'in gemisinin Cudi Dağı'na oturduğunu ispat etmeye çalışmıştır. 1965 yılında Ankara'da yirmi dört sayfa olarak basılmıştır.

3- Ay Risâlesi

İnsanların Ay'a gidebileceklerini akli ve nakli deliller ışığında açıklamıştır. 1963 yılında Ankara'da iki yüz sayfa olarak basılmıştır.

4- Yezidîler: Tarih-İbadet-Örf ve Âdetler

Yezidiler hakkında kısa bilgiler ihtiva eden kitap yetmiş iki sayfadan ibarettir. Ahmet Taşgın tarafından 2002 yılında Ankara'da yayınlanmıştır.

5- Daşdalağlı Fendi

Müftü Efendi'nin Mardin ili Nusaybin ilçesinde görev yaparken 03.09.1938 yılında Halkevi Başkanlığı'nın düzenlediği yarışmaya sunduğu sekiz sayfalık bir hikâyeden ibarettir. Müftü Efendi Cizre'de öğretmen iken o zamanlar Siirt'e bağlı bir ilçe olan Şırnak'ın Daşdalağ Köyü'ne yaptığı ziyaret neticesinde bazı izlenimlerinin yanı sıra köyde yaşayan Fendi isimli bir gencin Adana iline göç ettikten sonraki başarı hikayesini konu edinmektedir.

1.2.2. Günümüze Ulaşamayanlar

Günümüze ulaşamayan eserlerinden *Dîvân* ve *İndeks* hakkında çok az bilgi bulunmaktadır. Diğer eserleri ise günümüze ulaşamadığı gibi içerikleri hakkında da bir bilgi bulunmamaktadır.

1- Dîvân

Müftü Efendi'nin eserleri arasında yer alan divanı Arapça, Türkçe, Farsça ve Kürtçe kaleme aldığı şiirlerinden oluşmaktaydı. Yalnız eserlerinin büyük bir bölümü gibi bu şiir divanı da kayıptır. Çalışmamızın konusunu teşkil eden *Dünya Manzûmesi* ve birkaç şiiri günümüze ulaşabilmiştir.⁹

2- İndeks

Müftü Efendi, Mevlânâ Şeyh Ahmed el-Cezerî'nin divanını incelediği "İndeks" adlı bu eserinde, divanda geçen şahıs ver yer isimleri belirlenmiştir. Bundan başka divanda geçen Arapça, Türkçe ve Farsça kelimeler açıklanmıştır.

3- Kıyâmet Risâlesi

4- Öldükten sonra dirilmek

5- Kur'ân-ı Kerîm'e ait muhtelif bilgiler ve tahliller

6- Kur'ân-ı Kerîm'deki Kissalardan Hisseler

7- İslâm'da İtikadî Fırka ve Şubeler

8- Ferâiz Kitabı

⁹ *Dünya Manzûmesi* dışında İstidrâk sanatını icra ettiği Milli Şef ve Mecmer adlarında iki şiiri daha mevcuttur.

9- Hac Kılavuzu**10- el-Cezerî'nin Tecvidi Tercüme ve Şerhi****11- Kasîde-i Bürde'nin Tercüme ve Şerhi****12- Şerhi Münferice Kasidesinin Tercüme ve Şerhi****13- Bânet Suâd Kasidesinin Tercüme ve Şerhi****14- Cin Risâlesi****15- Rüya Kitabı****16- Cezaevinde vaazları****17- Veli Risâlesi****18- Taaddüd-i Zevcât****19- Fıkıh Ahkâmına Göre Kur'ân Ayetleri ve Delilleri****20- Tehzîbu Kavâidi'l-İrâb****21- Amerika'nın Yirmi Üç Sualine Cevaplarım¹⁰****1.3. İlmî Şahsiyeti**

Müftü Efendi, çok yönlü bir âlim olup Cizre'nin derin âlimlerinin son bâkiyesi idi. İlim ve irfânı ile meşhûr olan babası Molla Abdurrahman Hûserî'den ilmî icâzetini aldığı daha on sekiz yaşında idi. Geleneksel ilmî tahsilinin yanında zamanın şartlarına göre resmi eğitimini de ihmal etmemiştir. Rehberi Terakki ilkokulundan "pekiyi" derece ile mezun olmuştur. Üstlendiği görevlerini hakkı ile yerine getirmenin yanı sıra tedrisat ile de meşgul olarak bölgede ilim ve irfânıyla meşhûr birçok âlim yetiştirmiştir. Ünü ülkenin sınırlarını aşan, civar ülkelerde hatta Mısır el-Ezher'de adı bilinen, yeri geldiğinde kendisinden fetva istenen bir allame olan Müftü Efendi'nin azim ve gayreti sınır tanımamıştır. Elli beş yaşını aşmış olmasına rağmen ilk önce Trabzon İmam Hatip orta kısmını 1961 yılında, akabinde de Trabzon İmam Hatip lise kısmını 1963 yılında başarı ile bitirmiştir. Bazı Cizrelilerin; "Efendim! Bu yaşınıza rağmen Trabzon'a okumaya mı gideceksiniz? ifadelerine "أَطْلُبُوا الْعِلْمَ مِنَ الْمَهْدِ إِلَى اللَّحْدِ" "*beşikten mezara kadar ilim tahsil edin*"¹¹ hadîs-i şerifi ile cevap vermiştir. Yine bu gruba şu hadîs-i şerifi de hatırlatmıştır: "*İlim talebi için yola çıkan kimse dönünceye kadar Allah yolundadır.*"¹² Trabzon İmam Hatip okulunun öğretmenleri Müftü Efendi'yi kendilerine hoca kabul etmiş ve kendisinden istifade etmeye başlamışlardır.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın dışında da birçok kurum, kuruluş ve kişinin güvenle soru sorduğu, fetva aldığı bir zât, çok tanınmış ilmî müesseselerin danıştığı âlim bir

¹⁰ Yaşın, *Bütün yönleriyle Cizre*, 161-162; Bingöl, *Kulîlkên Baxê Botan*, 137-138; Bilal Altan, "Halkodası Reisliğinden Cizre Müftülüğüne" *Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu*, ed. M. Nesim Doru, (İstanbul: Basım Yeri Yok, 2016), 323-324; Ahmet Erkol, "Bilge, Mahmut", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), Ek-1/201-202; Abdülaziz Bilge, *Kişisel Görüşme*, 10 Ağustos 2020

¹¹ Bu hadisin kaynağını bulamadık. Kâtip Çelebi bunu eserinde hadis olarak almıştır. Bkz. Kâtip Çelebi (Haci Halîfe), *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2017), 1, 73.

¹² Ebu İsa Muhammed et-Tirmizî, *es-Sünen*, (Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 1998), Tirmizî, "İlim" 2 (2647).

şahsiyet olarak dikkat çekmiştir.¹³ Müftü Efendi evinin yanında “fetvahâne” tabirini kullandıkları bir yerde tedrisat ile meşgul olmuştur. Çok yönlü bir âlim olması ile tanınan Müftü Efendi, İslâmî ilimlerin yanında fen ilimleri, felsefe, tarih, coğrafya ve edebiyat alanına da vâkif ilim ve fikir adamı olmuştur. Kaleme aldığı eserlerde de bu kabiliyet ve birikimini fark ettirmiştir.¹⁴

1.4. Tasavvufî Şahsiyeti

Kur’ân-ı Kerîm ve sünneti rehber ittihaz eden Müftü Efendi, zâhirî ilimlerde mercî bir şahsiyet olduğu kadar tasavvufî ilimlerde de derin bir bilgiye sahipti. Kendisi açıktan tarikat faaliyetleri yürütmese de Brîfkân Dergâhı postnişini Şeyh Memdûh Brîfkanî (ö. 1971)’den Kâdirî icâzetnâmesini alarak halîfeleri arasına girmişti. Babası Molla Abdurrahman Hûserî de Brîfkân Dergâhı’nın halîfelerinden idi. Yalnız babası gibi kendisi de daha çok talebe yetiştirmeye önem vermiş ve tarikat faaliyetlerini çok sınırlı tutmuştur.¹⁵

Müftü Efendi halkın içine girmeyi seven, insanların maddî ve mânevî dertleri ile ilgilenen ve onlara eğitici rehberlikte bulunan bir şahıstı. Bulunduğu yerlerde ceza evlerinin ıslah evlerine dönüşmesi için gayret sarf etmiş oralarda yaptığı vaaz ve nasihatleri *Cezaevinde Vaazlarım* ismiyle kitaplaştırmıştır. Kendisinin akrabaları da olan Cizre’deki tarikat büyüklerinden Seyyid Muhammed Kadri Hazîn Haşimî hazretlerinin ve Şeyh Muhammed Said Seyda (ö. 1968) hazretlerinin sohbet meclislerine katılır, ilmî istişârelerde bulunurdu. Tasavvuf ile ilgili bir kitap da yazdığı düşünülen Müftü Efendi’nin yukarıda aktardığımız gibi kitaplarının büyük bir bölümü zâyi olmuştur.¹⁶

2. Dünya Manzûmesi’nde Tasavvufî Tema

Müftü Efendi’nin günümüze ulaşabilen zühd ve ahlâk içerikli tek şiiri *Dünya Manzûmesi*’nde¹⁷ şu konular işlenmiştir: Dünya hayatı bir gün sona erecektir. Bu geçici ve aldatıcı yaşama kanmamalıdır. Dünya kendisini görünüşte süslü ve güzel bir surette gösterse de gerçekte çirkin, hilekâr bir kocakarıdır. Dünyevî mevki ve makamlar ise kabir kapısına kadar geçerlidir. Bir gün bırakılacak olan dünya menfaatlerine kanmak, onları ebedî zannedip mağrur olmak yanlıştır. Dünya nimetleri beraberinde hüznü ve kederi de taşımaktadır. Bu fânî dünya az bir menfaate karşılık, tükenmeyecek bir cennet hayatından eder. Kötü arkadaştan sakınmak gerekmektedir. Çünkü kötü arkadaş, kişiyi dünya ve âhîret mutluluğuna kavuşmaktan alıkoyar. Dünyadan vefâ beklenmemelidir. Bu dünyaya hükümran olan nice krallar vardı. Şimdi mülklerinden eser yoktur. Sahip oldukları sadece yattıkları bir karış topraktır. İnsana bu dünyada menfaat sağlayacak tek şey işleyeceği sâlih amellerdir. Cenâb-ı Hakk’ın rızasını kazandıracak sâlih bir amelden başka sığınılacak bir dost, bir dayanak yoktur. İnsan kendisini maddeten çok güçlü bir

¹³ Bu bilgiyi birçok Cizreliden duyduğum gibi torunu da bu şekilde haber vermiştir. Abdülaziz Bilge, Kişisel Görüşme, 10 Ağustos 2020.

¹⁴ Müftü Efendi vefat ettikten sonra tüm kitapları zayi edilmiştir. Torunu Abdülaziz Bilge Bey, kaybolan eserlerini gün yüzüne çıkarmak için bir çalışma yürüttüğünü bildirmiştir.

¹⁵ Akrabaları olan Dîrşevî ailesi ile Seydâ ailesine olan sevgilerinden dolayı da açıktan irşad faaliyetlerini yürütmeyip daha çok ilim talebesi yetiştirmeyi hedef edindikleri bildirilmektedir. Abdülaziz Bilge, Kişisel Görüşme, 10 Ağustos 2020.

¹⁶ Abdülaziz Bilge, Kişisel Görüşme, 10 Ağustos 2020.

¹⁷ Dünya Manzûmesi, Müftü Mahmut Bilge Efendi’nin torunu Abdülaziz Bilge’nin özel arşivinde bulunmaktadır. Tarafımıza e-posta yoluyla gönderilmiştir. Abdülaziz Bilge, *Dünya Manzûmesi* (E-Posta 18.10.2020, Alıcı Mesut Yiğit).

varlık zanneder. Ama hakikatte böyle değildir. İnsanoğlu yaratılanlar içinde en zayıf varlıktır. Faraza güçlü olduğu kabul edilse bile, onun tüm kuvvet ve kudretini yok edecek ölüm onu beklemektedir. Buna göre kişi aklını başına almalı, ibadete sarılmalı, tevbe etmeli, günahlarının affı için Yüce Allah'a devamlı yalvarmalıdır.

2.1. Dünya

Mutasavvıflar, kişiyi Yüce Allah'tan uzaklaştıran ve kişinin takvasına yardım etmeyen her şeyin dünya olduğunu söylerler.¹⁸ Yüce Allah, Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle buyurmaktadır: *"Ey insanlar! Muhakkak ki Allah'ın va'di haktır. Öyle ise dünya hayâtı sakın sizi aldatmasın!"*¹⁹ Peygamber Efendimiz (s.a.v.) şöyle demiştir: *"Dünya muhabbeti bütün hataların başıdır."*²⁰ *"Benim dünya ile ne işim (alakam) var? Ben, dünyada yolculuğu sırasında bir ağaç altında gölgelenen, sonra da oradan geçip giden bir yolcu gibiyim"*²¹

Müftü Efendi otuz yaşına gelip baktığında kendisini ihtiyarlamış, ömrünü beyhude işlerle geçirdiğini düşünüp üzüntüsünü dile getirmiştir. Ehl-i dünya ile geçirdiği vakte hayıflanmıştır. Nitekim Peygamber Efendimiz (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: *"Kişi dostunun dînî üzeredir. Bu yüzden her biriniz, kiminle dostluk ettiğine dikkat etsin."*²² İmam Kuşeyrî'ye (ö. 465/1072) göre kişinin kalbinde tevbe etme isteği yerleştiğinde Yüce Allah onun bu niyetinde samimiyet elde etmesi ve iyi bir dönüş yapması için sebepleri hazırlama suretiyle ona yardımcı olur. Cenâb-ı Hakk'ın kendisine yaptığı yardımlardan ilki de kötü arkadaşları terk etmesidir. Çünkü onlar bu girdiği güzel yoldan onu çevirmek isteyeceklerdir.²³ Aşağıdaki beyitte Müftü Efendi de dünya ehlini kendisi ile Hak arasına giren engin dalgalara benzetmiştir:

Nûq kir mi dî nêv luccê emwâcê dinêdâ
Pûlik tinê, ew jî zexel û qelb mi derânî
Dünyanın engin denizlerine ve dalgalarına daldım
Gördüğüm değersiz, aldatıcı şeyler, kalbimi oradan çekip aldım²⁴

Müftü Efendi, dünyanın maddî olanaklarını içine zehir katılan bir içeceğe benzetmiştir. Dünyanın, taliplilerine küçük bir lezzet sunduğunu, karşılığında onları sonsuz cennet hayatından ettiğini bildirmiştir. Bundan dolayı dünyanın güvenilmez olduğunu, kişiye sunduğu imkânların görünüşüne aldanılmaması gerektiği üzerinde durmuştur.

Dunya didê zâhir j' bû te şerbeta sâfi

¹⁸ Hüccetü'l-İslâm, Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmiddin*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 1123; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016), 112, Safer el-Muhibbi el-Cerrahi, *İstilahat-ı Sofiyye fi Vatan-ı Asliyye* (İstanbul: Kırkkandil Yayınevi, 2013), 78.

¹⁹ Fâtır: 35/5.

²⁰ İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*, (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351/1932), 1/344.

²¹ Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid İbn Mace, *Sünenü İbn Mace*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, (Kahire: İsa el-Babi el-Halebi 1972), "Zühd" 3, (4109).

²² Tirmizî, "Zühd", 45, (2378).

²³ İmam Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Ahmed Hâşim es-Sülemî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubü'l-İlmiyye 1434/2013) 127-128.

²⁴ Abdülaziz Bilge, *Dünya Manzûmesi*.

Lâkin bedelê cur'ekê distînê rewânî
 Dünya görünüşte sana duru bir şerbet sunar
 Ancak bir yuduma karşılık ruhunu alır senden²⁵

Tasavvufta dünyayı tarif etmek için leş ifadesinin yanında sözünde durmayan, çokça yalan söyleyen “kezzâb” kullanılan terimlerdenidir.²⁶ Yunus Emre (ö. 720/1320 [?]) dünyaya şöyle seslenmiştir:

Bilirim seni yalan dünyasın
 Evliyâları alan dünyasın
 Kaçan kurtulsa kuş kurtulaydı
 Şahin kanadın kıran dünyasın²⁷

Müftü Efendi de dünyayı cîfe ve yalancı olarak nitelemekte ve ona kanmamak gerektiği üzerinde durmaktadır. Kullandığı cîfe tabiriyle şu hadîs-i şerife telmihte bulunmuştur: “*Dünya bir leştir. Onu elde etmek isteyenler de köpeklerdir.*”²⁸

Ew cîfeyâ mirdâre û xeddâ'e û heyâl
 Kezzâbe eger ew bikê sed we'd û emânî
 O cife, murdar, aldatici ve hilebazdır
 Yüz kere söz ve güvence verse de yalancıdır²⁹

Abdülkerîm el-Cîlî (ö. 832/1428) dünyadaki her nimetin muhakkak bazı sıkıntı ve üzüntülerle bulanık bir halde olduğunu, bunun da Rahmâniyyet'in tecellilerinden olduğunu ifade eder.³⁰ Müftü Efendi de bu yönde dünyadan şikâyetçidir. Bunun için dünyayı; olmayanı varmış gibi gösteren, göz boyayan, sevimsiz ve çirkin bir cadiya benzeten sûfiler³¹ gibi dünyayı kötülemekte ve onu çirkin görmektedir.

Dunya bi heqiqet pîr û mustekreh û me'tu
 Câdüye qebîhe siftûye da tu bizânî
 Dünya hakikatte kocamış, iğrenç ve değersizdir
 Ayrıca bil ki, dünya geçimsizdir, çirkindir, kokmuştur³²

Müftü Efendi, dünyaya aldanıp âhiret hayatını ihmal edenleri uyarmaktadır. Bugün dört elle mâmur etmeye çalışılan dünya yıkılmaya, yok olmaya mahkûmdur.

Kâşâne û burcê kû te çêkirne serâser,
 Dünya dê xirâb kê wa bi bumbâ û kerânî
 Baştanbaşâ diktiğın saray ve kuleler
 Dünya onları bomba ve balyozlarla harap eder³³

²⁵ Abdülaziz Bilge, *Dünya Manzûmesi*.

²⁶ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları 2009), 395.

²⁷ Burhan Toprak, *Yunus Emre Divanı*, (İstanbul: Promat Basım Yayın, 2006), 70.

²⁸ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 1/ 409.

²⁹ Abdülaziz Bilge, *Dünya Manzûmesi*.

³⁰ Abdülkerîm el-Cîlî, *el-İnsânu'l-kâmil*, thk. Ebû Abdîrrahman Salâh, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye)52-53.

³¹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 112.

³² Abdülaziz Bilge, *Dünya Manzûmesi*.

Dünyadan vefâ beklenmemeli, insana ödünç olarak verilen bu nimetlerin hepsi tekrar geri alınacaktır. Dünya kendisine iltifat eden kişinin yüzüne gülmeyecektir. Nitekim bu fâni dünyada güç, kuvvet ve iktidar sahibi olanlar, mâlik olduklarının tümünü kaybettiler.

Zinhar j' dinê tu neki ümida wefâyê,
Ki rakire bala ve ewe paşê nedânî
Sakin dünyadan vefâ ümit beklemeysin
Kimi yükseltiyse sonra onu tekrar alçaltır³⁴

2.2. Nefsin Hastalıkları

İmam Kuşeyrî, nefs kelimesinin sûflerin ıstılahında kulun sıfatlarındaki illetlerle beraber ahlâk ve amellerindeki çirkin yönler olduğunu aktarmaktadır.³⁵ Cürcânî'ye göre nefis; *"iradî hareketleri olan, hayat ve sevme kabiliyetine sahip latif buharlı cevherdir."*³⁶ Mutasavvıflar nefsi bir nevi pusuda avını yakalamak için bekleyen avcıya benzetmiş ve ona karşı sürekli teyakkuzda bulunmayı salık vermişlerdir.³⁷

Müftü Efendi zamanındaki insanların yakalandığı nefsî hastalıkları; gazez, kin, düşmanlık ve riya şeklinde sıralamaktadır. Kendisi dünyaya aldandığı ve bu gibi insanlarla zaman geçirdiği için pişmandır. Zaten şiirinin sonunda yer alan beyitte hem dünyaya meyledenleri hem de hitap ettiği nefsini, tevbe etmeye davet etmektedir.

Min dî xerez û kîn û 'edâwet riyâ sed bar
Karwanê vira û teme'ê j' liwê dâni
Garez, kin, düşmanlık ve riya gördüm yüz yük kadar da
Yalan kervanları ve aç gözlülüğün konduğunu³⁸

İnsanın en büyük düşmanı olan nefsin yukarıda belirtilen hastalıklarında başka hastalıkları vardır. Nefsi tezkiye etmek gereklidir. Ancak tedaviden önce bu hastalığın teşhis edilmesi lazımdır. Müftü Efendi, toplumu bozan, hayatı yaşanılmaz hale getiren nefsî hastalıklar arasında haset, kendini beğenme, gurur, hırs, cimrilik, fuhuş ve cinayeti de saymıştır.

Hiqd û hesed 'ucb û xurûr hirs û xesâset
Tewîl û fucûr fisq û fuhûş qâtil û zânî
Nefret, Haset, ucb, gurur, hırs ve pintilik
Ayartma, fücür, ahlaksızlık, fuhuş, öldürme, zina³⁹

³³ Abdülaziz Bilge, *Dünya Manzûmesi*.

³⁴ Abdülaziz Bilge, *Dünya Manzûmesi*.

³⁵ el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 123.

³⁶ es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî, *Mu'cemu't-ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Miñşâvî, (Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts) 204.

³⁷ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, trc. Derya Örs ve Hicabi Kırılancık, (İstanbul: Bilnet Matbaacılık, 2015), 790; el-Cerrahi, *Istılahat-ı Sofiyye fi Vatan-ı Asliyye*, 291-293.

³⁸ Abdülaziz Bilge, *Dünya Manzûmesi*.

³⁹ Abdülaziz Bilge, *Dünya Manzûmesi*.

Sûfilere göre ibadetın başı nefsin kötü isteklerini terk etmektir. Nefis yaratılışı gereği insanı günah bataklığına çekmeye çalışır, kula düşen ise bu kötü arzularına karşı nefisle mücadele etmesidir.⁴⁰ Yüce Allah bu mücadelede kulundan yardımını esirgemeyeceğine dair Kur'ân-ı Kerim'de şöyle buyurmaktadır. *“Bizim uğrumuzda elinden gelen çabayı sarf edenlere gelince, onları bize ulaşan yollara mutlaka yöneltiriz. Kuşkusuz Allah iyilik yapanların yanındadır.”*⁴¹ Tasavvufta bir mürid-i kâmilin sohbetinde bulunup mânevî terbiyesine girme, insanoğlunu hayat boyunca takip eden ve onun peşini bırakmayan iki büyük düşmanı olan nefis ve şeytanın zararlarından kurtulmanın en önemli vesilesi sayılmıştır.⁴²

2.3. Ucb

Tasavvufî bir terim olarak ucb; kendini bulunduğundan daha üst makamda görme, kendini beğenme halidir.⁴³ Müftü Efendi, toplumu bozan kötü hasletleri sayarken kendini beğenme halini de zikretmiştir. Ucb ve diğer kötü sıfatlar Müftü Efendi'yi dünyaya karşı tavrı almaya sevk etmiştir.

Hiqd û hesed 'ucb û xurûr hirs û xesâset
Tewlil û fucûr fisq û fuhûş qâtil û zânî
Nefret, Haset, ucb, gurur, hirs ve pintilik
Ayartma, fücür, ahlaksızlık, fuhuş, öldürme, zina⁴⁴

2.4. Enâniyet/Benlik

Her şeyi kendine bağlama, kendini üstün görme haline enâniyet denilmiştir.⁴⁵ Müftü Efendi'nin hayatında gıybet, laf taşıma, yalancı şahitlik ve enâniyet gibi Yüce Allah'tan uzaklaştıran mezmûm sıfatlara yer yoktur. Aşağıdaki beyitte bunları sıralamış ve buna benzer çirkin hasletlere sahip olanlardan bîzar olduğunu belirtmiştir.

Xîbet û nemîmet li fiten û zûri şehâdet
Bedxûyi û bedbîni û xudbîni û enânî
Gıybet, laf taşıma, fitne ve yalancı şahitlik
Huysuzluk, karamsarlık, bencillik ve benlik⁴⁶

2.5. İbadet

İbadet terimi şöyle tanımlanmıştır: *“Mükellefin nefsinin arzularının aksine, Rabbinin yüceltme kastıyla yaptığı fiildir.”*⁴⁷ Müftü Efendi önceki beyitlerde kişinin bu dünyaya niçin gönderildiğini unutmaması gerektiğini, yaratılış gayesinden uzaklaşmaması gerektiğini ifade etmiştir. Aşağıdaki beyitte, *“ben cinleri ve insanları, başka değil, sırf bana kulluk etsinler diye yarattım”*⁴⁸ âyet-i kerîmesine telmihte bulunmuştur. Buna göre

⁴⁰ el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 188-189.

⁴¹ Ankebut: 29/69.

⁴² Ali b. Osman Cüllâbî Hücvirî,, *Keşfü'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018), 400-402.

⁴³ Cürcânî, *Mu'cemu't-ta'rifât*, 190, Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 668.

⁴⁴ Abdülaziz Bilge, *Dünya Manzûmesi*.

⁴⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 122.

⁴⁶ Abdülaziz Bilge, *Dünya Manzûmesi*.

⁴⁷ Cürcânî, *Mu'cemu't-ta'rifât*, 123.

⁴⁸ Zâriyât: 51/56.

kişi, Yüce Allah katında sahip olduğu dünyevî imkânlarla göre değil, gerçekleştirdiği ibadetlere göre değer kazanmıştır.

Ma xwarine wergirtine yan zêr û zerîne
Hâşâ ne ewe belki ibâdâtê Xwudânî
Yeme, giyinme veya altın ve altın süslemeler midir
Haşa bunlar olamaz, ancak Yaratıcıya ibadet olabilir⁴⁹

2.6. Acz

Acz kelimesi, güçsüz olmak, kudretten yoksun kalmak, düşkün olmak gibi anlamları ifade eder.⁵⁰ İnsan özü itibarıyla zayıftır. Yüce Allah'ın sonsuz kudreti karşısında insanoğlunun gücünün bir değeri yoktur. Kur'ân-ı Kerîm'de "Allah yükünüzü hafifletmek ister; çünkü insan zayıf yaratılmıştır" buyurulmuştur. Müftü Efendi bu gerçeğe dikkat çekmek istemiştir. İnsanın Yüce Allah'a karşı olan aczini fark etmesini, gurlanmayı bırakmasını, Yüce Allah'ın lütfu ile varlığını sürdürdürebildiğini vurgulamıştır.

Tu ed'efê mexlûqê xwudayi eya mexrur,
Tu pişûyi bê çareyi bîtâb û tuwânî
Ey mağrur sen yaratıcının en zayıf mahlûkusun
Sen sivrisineksin, çaresiz, bitap ve güçsüzsün⁵¹

2.7. Fakr

Tasavvufta fakr şu şekilde açıklanmıştır: "Fakr; amelini, halini ve makamını Yüce Allah'ın lütfu olarak görmedir. Ayrıca nefsin dünyaya bağlanma ve ona meyiletmekten alıkoymadır."⁵² Müftü Efendi aşağıdaki beyitte nefsin seslenerek Cenâb-ı Hakk'ın huzurunda fakrının bilincinde olmasını istemiştir. Onun kapısından başka sığınılacak bir kapı yoktur. Bu şuurla günahlarına ağlamalı, affedilmesi için çaba göstermelidir. Kul her zaman fakrının bilincinde olmalıdır ki yaptığı ibadetleri görmeyecek, kendisinden sâdir olan kusurlarla ilgilenenecektir.

Tu bigri feqîro ruz û şeb ser gunhê xwe,
Axê li serê xwe bike biferyâd û fixânî
Ey miskin sen gece gündüz günahlarına ağla
Başına toprak saçıp, feryat figan edesin⁵³

2.8. Ölüm

Sûfilerin bir kısmı ölümü şöyle tarif etmiştir: "Ölüm, nefsin arzularını söküp atmaz. Çünkü nefis, kötü arzuların yerine getirilmesiyle hayat bulur."⁵⁴ Müftü Efendi, doğumların olması kadar ölümlerin olmasını da tabii bir durum olarak ifade etmektedir.

⁴⁹ Abdülaziz Bilge, *Dünya Manzûmesi*.

⁵⁰ Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisanu'l-'Arab*, , thk. Abdullah Ali el-Kebir vd., (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 2817.

⁵¹ Abdülaziz Bilge, *Dünya Manzûmesi*.

⁵² Abdürrezzak Kâşânî, *Mu'cem istilâhâti's-sûfiyye*, thk. Abdülal Şahin, (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1992), 279.

⁵³ Abdülaziz Bilge, *Dünya Manzûmesi*.

⁵⁴ Kâşânî, *Mu'cem istilâhâti's-sûfiyye*, 110.

Doğumlar ve ölümler bu hayatta Yüce Allah tarafından takdir edilmiş bir gerçektir. Buna göre, hayat ve ölüm birbirinden ayrılmaz ikilidirler, hatta iç içedirler. Birinin sonu diğerrinin başlangıcıdır. Her doğan bir gün ölümle yüzleşeceği gibi her imar ve inşa bir gün yıkılma ve yok olma ile karşılaşacaktır. Kul bu dünyadaki varlığa bel bağlamamalıdır. Ölümün ötesinde ebedî bir hayat kendisini beklemektedir. Yüce Allah'ın huzuruna hesap için varacaktır. Kul netice de ya Cenâb-ı Hakk'ın rızasını kazanacak veya kaybedecektir. Bu yüzden gafleti def etmeli ve dünyaya esas gönderilme gayesini unutmamalıdır.

Va zân û mirin lazimin hem xeyri mufariq,
 'Umrân û xerâbi cêwîkin j'buna mebânî
 Bu doğum ve ölümler gereklidir, ayrılmazlar
 İmar etme ve yıkılma ewler için ayrılmaz ikizlerdir⁵⁵

2.9. Tevbe

Tevbe şöyle tarif edilmiştir: “Kalpten ısrar düğümünü çözerek Yüce Allah'a dönüş ve Rabb'in hukukunu ifaya kalkışmadır.”⁵⁶ Peygamber Efendimiz (s.a.v.) “Pişmanlık tevbedir” buyurmaktadır.⁵⁷ Tevbenin kabulünün şartları ise şöyle sıralanmıştır: Hadîs-i şerifte geçtiği üzere yaptığı günaha pişman olma, işlediği günahı terk etme ve bir daha günaha dönmemeye azmetme.⁵⁸ Mümin bu şartları öğrenip yerine getirmeli ki Yüce Allah'ın engin merhametinden faydalansın. Nitekim kişinin geçmişte işlediği günahtan zevk alması tevbesinin kabul edilmemiş olmasına bir işaret sayılmıştır.⁵⁹

Müftü Efendi, kulun işlemiş olduğu günahlardan tevbe etmesi ve devamlı bir surette günahlarının affını dilemesi gerektiğine işaret etmektedir. Yüce Allah'ın tevbeleri kabul edici olduğu ve bu inanca sahip olunması gerektiği fikrini işlemektedir. Müftü Efendi kendisini muhasebeye çeker, vaaz ve nasihatlerinin bile kusurlu olduğunu düşünmektedir. İşte bu nedenle toplumun ıslahı için sarf ettiği söz ve fiillerinden de bir tevbe gerektiğinin kanaatini taşımaktadır. Ancak ifade edilmesi gerekir ki mümin, Yüce Allah'ın “İşte böylece, siz insanlara şahit olasınız, peygamber de size şahit olsun diye sizi vasat (örnek) bir ümmet yaptık”⁶⁰ âyet-i kerîmesinde buyurduğu gibi denge insanıdır, ifrat ve tefrit bataklığının farkındadır. Bunu dikkate alan Müftü Efendi, şiiirinin sonunda kusurlu olduğunu ancak bunun Yüce Allah'a olan hüsn-ü zannına engel olamayacağını, kendisinin de onun affına sığınarak tevbeye sarılması gerektiğini bildirir. Peygamber Efendimiz (s.a.v.) de “Kulum Benin hakkımda nasıl zanda bulunursa ona ben ona öyle muamele ederim”⁶¹ buyurmaktadır.

'Efwa gunehê xwe j' Xudê her tu bixwaze,
 Xeffarê zunûba lewre Xellâqê cihânî
 Günahlarının affedilmesini Yaraticıdan her daim iste

⁵⁵ Abdülaziz Bilge, *Dünya Manzûmesi*.

⁵⁶ Cürçânî, *Mu'cemu't-ta'rifât*, 63.

⁵⁷ İbn Mace, “Zühd”, 30 (4252).

⁵⁸ Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, 357.

⁵⁹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 131; Cerrahi, *İstılahat-ı Sofiyye fi Vatan-ı Asliyye*, 394.

⁶⁰ Bakara: 2/143.

⁶¹ Tirmizî, “Zühd” 51, (2388).

Günahların affedicisi ve kâinatın Yaraticısıdır⁶²

Tubê bike Zâtî⁶³ jiva ef'âl û meqâla
Dâim j' Rehîmi heye min husni gumânî
Ey Zâtî bu söylem ve fiillerinde tevbe et
Rahîm olana devamlı hüsn-ü zannım vardır⁶⁴

Peygamber Efendimiz (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: “İşlediği her günahattan sonra tevbe eden bir kimse günde yetmiş defa günah işlese de o günah onun boynunda kalıcı değildir.”⁶⁵ İmam Hücvîrî (ö. 465/1072 [?]) tevbenin şartlarının üç tane olduğunu bildirmektedir: İşlemiş olduğu günaha üzülmesi ve pişman olması, günahı hemen terk etmesi, bir daha Yüce Allah’a karşı işlemiş olduğu bu kusura dönmeyeceğine gönülden karar vermesidir.⁶⁶

2.10. Seyr u Sülûk

Tasavvuf literatüründe, müşşidin gözetiminde müridin hal ile yaptığı mânevî, kalbî ve ruhî yolculuktur.⁶⁷ Bu ahlâkî yolculukta mürid, kendisinde bulunan kötü huy ve sıfatlardan temizlendiği ölçüde mertebeleri kat edebilecektir.⁶⁸ Müftü Efendi seyr u sülûku yaşamış, tecrübe etmiş mutasavvıf bir şahsiyettir. Aşağıdaki beyitlerde hayaline bir pencere açılan Müftü Efendi, seyr u sülûk yolculuğunda sâlikin arınması gereken ve vuslatına engel olan mâsivâyı ve kötü sıfatları açıklamaktadır.

Ez çûme sera ‘alema insanîde heyran,
Bilcumle hicâbî ve yekâyek mi hilânî
İnsanlık alemini seyreyledim hayret ettim
Tamamıyla teker teker perdeleri kaldırdım⁶⁹

Aşağıdaki beyitte Müftü Efendi, toplumun birlikteliğine, huzur ve refahına engel teşkil eden önemli etkenleri dile getirmiştir: Düşmanlık, olduğundan farklı görünme, aç gözlülük ve yalan.

Min dî xerez û kîn û ‘edâwet riyâ sed bar,
Karwanê vira û teme‘ê j’ liwê dâni
Garez, kin, düşmanlık ve riya gördüm yüz yük kadar da

⁶² Abdülaziz Bilge, *Dünya Manzûmesi*.

⁶³ Müftü Efendi’nin edindiği mahlasıdır. Müftü Efendi’nin divânı kayıp olduğu için bu mahlası kullanma sebebi hakkında bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak 16. yüzyılın şairlerinden Zâtî’den ilhamla kendisine bu mahlası almış olabileceğini tahmin ediyoruz. Anadolu’da Satılmış ismi Satı şeklinde kısaltılmaktadır. Ünlü Şair Zâtî, kendisine Satı isminin Arapça’ya uyarlanmış şekli olan Zâtî’yi tercih ettiği rivayet edilmektedir. Orhan Kurtoğlu, *Zâtî Dîvânî (Gazeller Dışındaki Şiirler)* (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı KYGM, 2017), 3.

⁶⁴ Abdülaziz Bilge, *Dünya Manzûmesi*.

⁶⁵ Tirmizi “Daavat” 106, (3559).

⁶⁶ Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, 213-214.

⁶⁷ Suâd el-Hakîm, *el-Mu’cemu’s-sûfi el-hikme fi hudûdi’l-kelime*, (Beyrut: Dendera li’t-Tabaati ve’n-Neşr, 1981), 585; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 357.

⁶⁸ Abdulmun’im el-Hafnî, *Mu’cem mustalahâti’s-sûfiyye*, (Beyrut: Dâru’l-Mesîre, 1987), 133; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 316.

⁶⁹ Abdülaziz Bilge, *Dünya Manzûmesi*.

Yalan kervanları ve aç gözlülüğün konduğunu⁷⁰

Mutasavvıfların literatüründe sâlikin seyr u sülûkundan kasıt, Kur'ân-ı Kerîm'de de geçtiği gibi nefsi, mânevî kirlerden arındırmaktır.⁷¹ Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “*Nefsini arındıran elbette kurtuluşa ermiştir.*”⁷² Seyr u sülûk, sâlikin nefsinin terbiye edilmesini sağlayan bir mânevî eğitim metodudur. Sâlik bu mânevî yolculukta nefs-i emmâreden nefs-i mutmainneye doğru bir seyir halindedir.⁷³

3. Dünya Manzûmesi'nde Geçen Kavimler, Tarihî ve Mitolojik Şahsiyetler

Müftü Efendi, şiirinde bazı kavimleri zikrettiği gibi tarihî ve mitolojik bir kısım şahsiyetlere de yer vermiştir. Müftü Efendi, vermek istediği mesajlarını bu suretle kalplere işlemeyi arzulamıştır.

3.1. Kavimler

Müftü Efendi'nin *Dünya Manzûmesi*'nde zikrettiği kavimler, Âd ve Semûd'tur. Âd kavmi Kur'ân-ı Kerîm'de geçen kavimlendendir.⁷⁴ Yaratılış itibâriyle güçlü bir kavim oldukları bildirilmiştir. İhtısamlı bir yaşam süren Âd kavmi, kendilerine peygamber olarak gönderilen Hz. Hûd'u (a.s.) yalanlamışlardır. Âd kavmi küfürlerinden dolayı helâk edilmişlerdir.⁷⁵ Semûd kavmi de Kur'ân-ı Kerîm'de adı geçen kavimlendendir.⁷⁶ Güçlü ve kuvvetli oldukları, evlerini dağdaki kayaları yontma usulü ile yaptıkları bildirilmiştir. Yüce Allah onlara Hz. Sâlih'i (a.s.) peygamber olarak göndermiş ama ona iman etmemişlerdir. Semûd kavmi de küfürleri nedeni ile helâk edilmişlerdir.⁷⁷ Müftü Efendi, dünyanın kimseye vefâ göstermeyeceğini aktarmak istemiştir. Bunu da tarihte güç ve kudretleriyle ön plana çıkmış kavimleri örnek vermek suretiyle yapmıştır. Semûd ve Âd kavmi çok güçlü yapılarına rağmen peygamberlerinin davetine uymadıkları için tarihten silinip gitmişlerdir.

Ka 'Âd û Semûd û Dârâ û Fir'avn û İskender,
Keyxusrew û Nemrûd kanê ew mulkê kiyânî
Nerede Âd, Semûd , Dârâ, Firavun ve İskender
Keyhüsrev ve Nemrûd, hükümdarların mülkü nerede⁷⁸

3.2. Tarihî ve Mitolojik Şahsiyetler

Nemrûd, ilâhlık iddiasında bulunan ve Hz. İbrahîm'i (a.s.) ateşe attıran Bâbil hükümdarıdır.⁷⁹ Rüstem, İran'ın meşhûr kahramanlarından olup pehlivanlığı ve yenilmezliği ile tanınmıştır. Firdevsî'nin (ö. 411/1020 [?]) yazmış olduğu *Şâhnâme* adlı

⁷⁰ Abdülaziz Bilge, *Dünya Manzûmesi*.

⁷¹ Dilaver Selvi, *Kaynaklarıyla Tasavvuf*, (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2017), 58.

⁷² Şems: 91/ 9.

⁷³ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfûs*, haz. Ahmet Kasım Fidan (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2016), 291.

⁷⁴ Hûd: 11/50-56.

⁷⁵ el-Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-bed' ve't-târîh*, (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1962), 3/31-35.

⁷⁶ A'râf: 7/73-79.

⁷⁷ *Makdisî, el-bed' ve't-târîh*, 3/37-40.

⁷⁸ Abdülaziz Bilge, *Dünya Manzûmesi*.

⁷⁹ Dursun Ali Tökel, “Eski Türk Edebiyatında Mitolojik ve Efsanevî Kişiler” *Türk Edebiyatının Mitolojik Kaynakları*, ed. Ömür Ceylan ve Adem Koç, (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2011), 154.

eserde en çok onun adı geçmektedir.⁸⁰ Firavun, Mısır hükümdarlarına verilen isimdir. Ancak edebî eserlerde geçen Firavun ismi, genellikle Hz. Mûsâ döneminde yaşayan ve ilâhlık iddiasında bulunan Mısır kralı için kullanılmıştır.⁸¹ Keyhüsrev, İran hükümdarlarından. Bu isim daha sonra büyük hükümdarlara verilen bir unvan olmuştur.⁸² Dârâ, İran'ın ululuk sembolü olarak anılan hükümdarlarından. Büyük İskender'e karşı yaptığı savaşta öldürülmüştür.⁸³ Şeddâd, Hz. Hûd (a.s.) döneminde yaşamıştır. Âd kavminin hükümdarı olup ilâhlık iddiasında bulunmuştur.⁸⁴ İskender ismi tarihte iki büyük hükümdar için kullanılmıştır. Biri İskender-i Zülkarneyn olup Müslümandır. Diğeri ise İskender-i Yunânî olup müşriktir. Tarihçiler bazen bu iki hükümdarın hayat ve menkıbelerini birbirine karıştırmışlardır.⁸⁵ Antere, Şeddâd'ın oğludur. Kahramanlığı ve şairliği ile ünlüdür. Muallakât şairlerinden sayılmıştır.⁸⁶ Dünyanın vefâ göstermediği şahsiyetler arasında Dârâ, Firavun, İskender, keyhüsrev, Nemrûd, Şeddâd ve Antere gibi hükümdarlar, pehlivanlar da vardır. Sahip oldukları mal, mülk, güç ve kudretten eser kalmamıştır. Dünyada sahip oldukları şöhret geçici olmuştur. Aralarında ilâhlık iddiasında bulunanlar, gücüne ve iktidarına güvenerek zulmedenler, günah bataklığına saplananlar ölümden kurtulamamışlardır. Kişi bunlardan ders çıkarmalı, fâni ve aldatıcı dünya hayatına kanmamalıdır.

Ka 'Âd û Semûd û Dârâ û Fir'avn û İskender,
 Keyxusrew û Nemrûd kanê ew mulkê kiyânî
 Nerede Âd, Semûd , Dârâ, Firavun ve İskender
 Keyhüsrev ve Nemrûd, hükümdarların mülkü nerede⁸⁷
 Yan Rustemi, yan 'Enteri betlê şedîdi,
 Şeddâd û şedîdi yan nexwe kuhê keşânî
 Veya Rüstem ya da kahraman, güçlü Antere'sin
 Şiddetli, güçlü veya Keşan dağı gibisin⁸⁸

Sonuç

Müftü Mahmut Bilge Efendi, Oldukça donanımlı bir âlim, mütefekkir ve şairdir. Cizre âlimlerinin bıraktığı zengin mirasa varis olmuştur. Çok yönlü bir âlim olan Müftü Efendi tasavvufî şahsiyeti ile de tanınmıştır. Ailesinden gelen tevarüsle zâhirî ilimlerde derin bir âlim olan Müftü Efendi de aynı zamanda Kâdirî halîfeleri arasında yer almıştır. Yalnız o da babası gibi üstlendiği misyon açısından ilim talebesi yetiştirmeyi önclemiştir. Müftü Efendi çok sınırlı da olsa bir mürit kitlesine sahip olmuştur. Ancak halkın nazarında soylu bir aileden gelen müttaki bir âlim ve her türlü problemlerinde sığınılacak güvenli bir liman olarak yer edinmiştir. Müftü Efendi de genel halk kitlesi arasında bulunmayı halkın irşat ve ıslahı için hayati bir önem arz ettiğine inanmış ve bunu bir fırsat olarak değerlendirmiştir. Bu uğurda halkın eza ve cefasına katlanmış, hatta kendisine çirkin

⁸⁰ Ali Tökel, "Eski Türk Edebiyatında Mitolojik ve Efsanevî Kişiler" 155.

⁸¹ İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, (İstanbul: L&M Yayınları, 2002), 167.

⁸² Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 281.

⁸³ Tökel, "Eski Türk Edebiyatında Mitolojik ve Efsanevî Kişiler", 151.

⁸⁴ Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 436.

⁸⁵ Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 249-250.

⁸⁶ Cemal Muhtar, "Antere", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/237.

⁸⁷ Abdülaziz Bilge, *Dünya Manzûmesi*.

⁸⁸ Abdülaziz Bilge, *Dünya Manzûmesi*.

ifadeler kullanan cahil insanlara Hz. Peygamber'den tevarüs ettiği yüksek ahlakî gereği iyilikle muamele etmiştir. Müslümanlara mensup oldukları dinlerinin ufukları aydınlatan ışığını göstermeye çalışmış ve bu uğurda birçok eser telif etmiştir. Toplumun hakikati görmesini perdeleyen ahlâkî yozlaşmayı eleştirmiştir. Gerek irşâd çalışmalarında ve gerekse de yazdığı şiirlerde bunu dile getirmiştir.

Müftü Efendi kulun işleyebileceği küçük ve büyük günahlardan önemli bir kısmını kaleme aldığı *Dünya Manzûmesi*nde sıralamıştır: Eğer kul elini çabuk tutup kendisini sarmalayan bu günahlardan sıyrılmazsa dünyada ve âhirette bedbaht olacaktır. Dînî ve ahlâkî değerlerdeki yozlaşmayı çok detaylı bir şekilde anlatan Müftü Efendi, toplumun yaşadığı ahlâkî çöküntüye karşı sunduğu çözüm yollarını şu şekilde sıralamaktadır: Müminler Cenabı Hakk'ın insanları kendisine kulluk etmeleri için yarattığı bilincinde hareket ederek Yüce Allah'ın rızasına uygun bir yaşam sürmelidirler. Nimetlerin bir gün elden gideceğini hesaba katarak Yüce Allah'ın verdiği gençlik, kuvvet ve makam gibi nimetlerin değerini bilmelidirler. "Ölmeden evvel ölme" tabiri ile ölüm daha gelip çatmadan tevbe etmeli ve günahattan uzaklaşmalıdır.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*. Kahire: Mektebetu'l-Kudsî, 1351/1932.
- Alî, Hüseyin. "تاريخ العلماء المنسوبين إلى جزيرة ابن عمر". *Ağrı İslâmî İlimler Dergisi* / 5 (Aralık, 2019): 1-10.
- Baz, İbrahim. "Güneydoğuda Bir İrfan Merkezi: Serdahl Tekkesi ve Külliyesi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2 (Aralık 2011) 15-36.
- Bilge, Abdülaziz. *Dünya Manzûmesi*. E-Posta 18.10.2020, Alıcı Mesut Yiğit.
- Bingöl, Abdulkadir. *Kulîlkên Baxê Botan*. Diyarbakır: Enstiyua Kurdi ya Amedê, 2008.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları 5. Basım 2009.
- Cerrahi, Safer el-Muhibbi. *Istılahat-ı sofîyye fi vatan-ı asliyye*. İstanbul: Kırkkandil Yayınevi, 2. Basım, 2013.
- Cürçânî, es-Seyyid eş-Şerif el-. *Mu'cemu't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fadîle ts.
- Çelebi, Kâtip (Hacı Halîfe). *Keşfu'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2017.
- Erginli Zafer. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.
- Erkol, Ahmet. "Bilge, Mahmut". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-1/201-202. İstanbul: TDV Yayınları. 2002.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm, Ebû Hâmid Muhammed el-. *İhyâu ulûmiddin*. Beyrut: Dâru İbn Hazm. 2005.
- Hafnî, Abdulmun'im el-. *Mu'cem mustalahâtî's-sûfiyye*. Beyrut: Dâru'l-Mesîre, 2. Basım, 1987.
- Hakîm, Suâd el-. *el-Mu'cemu's-sûfi el-hikme fi hudûdi'l-keleme*. Beyrut: Dendera li't-Tabaati ve'n-Neşr. 1981.
- Hücvârî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Keşfü'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 6. Basım, 2018.
- İbn Mace, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid. *Sünenü İbn Mace*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Kahire: İsa el-Babi el-Halebi 1972.
- İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem, *Lisanu'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir vd. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 15. Basım, 2018.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Mu'cem istilâhâtî's-sûfiyye*. thk. Abdülal Şahin. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1992.

- Kurtoğlu, Orhan. *Zâtî Dîvânî (Gazeller Dışındaki Şiirler)*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı KYGM, 2017.
- Kuşeyrî, İmam Abdülkerîm el-. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Ahmed Hâşim es-Sülemî. Beyrut: Dâru'l-Kutubü'l-İlmiyye, 1434/2013.
- Muhtar, Cemal. "Antere". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/237. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: L&M Yayınları, 9. Basım, 2002.
- Rûmî, Eşrefoğlu. *Müzekki'n-Nüfûs*. haz. Ahmet Kasım Fidan İstanbul: Semerkand Yayınları, 8. Basım 2016.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddin-i. *Mesnevî-i Ma'nevî*. trc. Derya Örs ve Hicabi Kırlangıç. İstanbul: Bilnet Matbaacılık, 2015.
- Sapan, Süheyl. "Cezîretü İbn 'Umer fi't-târîhi ve'l-hadâre". *el-Faysal* 293 (Şubat 2001), 44-57.
- Selvi, Dilaver Kaynaklarıyla Tasavvuf, İstanbul: Semerkand Yayınları, 19. Basım, 2017.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *Câmi'u't-Tirmizî*. Amman: Beytu'l-Efkâr ed-Devliyye li'n-Neşri ve't-Tevzî', ts.
- Toprak, Burhan. Yunus Emre Divanı. İstanbul: Promat Basım Yayın, 3. Basım. 2006.
- Tökel Dursun Ali. "Eski Türk Edebiyatında Mitolojik ve Efsanevî Kişiler" Türk Edebiyatının Mitolojik Kaynakları. ed. Ömür Ceylan ve Adem Koç. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2. Basım, 2016.
- Yaşın, Abdullah. *Bütün Yönleriyle Cizre*. Basım Yeri Yok: Yücel Matbaacılık, 1983.

KAYNAK KİŞİLER

Abdülaziz Bilge, Cizre, 1989.

EK: 1**Dünya Manzûmesi**

Sih sâl e kû min tecrîbe kir ehlê zemâni
 Bê feyde û beyhûde çû ew umr û cuwânî
 Otuz yıl oldu zamanın insanlarını tecrûbe edeli
 Faydasız beyhude geçti gençlik ömrüm

Min dî kû xeyâle, ne şerâb, 'ayni serâbe,
 Ew ni'met û lezzet bi heqîqet hemî fânî
 Gördüm ki hayalden ibaret, sunduğu şarap değil serap
 Nimeti de lezzeti de gerçekte yok olup gidecek

Nûq kir mi dî nêv luccê ê emwâcê dinêdâ,
 Pûlik tinê, ew jî zexel û qelb mi derânî
 Dünyanın engin denizlerine ve dalgalarına daldım
 Gördüğüm değersiz, aldatıcı şeyler, kalbimi oradan çekip aldım

Ew cîfeyâ mirdâre û xeddâ'e û heyyâl,
 Kezzâbe eger ew bıkê sed we'd û emânî
 O cife, murdar, aldatıcı ve hilebazdır
 Yüz kere söz ve güvence verse de yalancıdır

Zâhir xwe dikê xub û zarîf dilber û zîba,
 Mehbûb û şepâl û perî û hûrâ cinânî
 Görünüşte sevimli, zarif, dilber ve güzel gösterir
 Sevgili, şuh, peri ve cennet hurisi

Lâkin nebe mexrûr hemî ew dâm û desâis,
 Çunki Heçi bigrê dibê dispîrê zebânî
 Ancak sakın aldanma hepsi tuzak ve hiledir
 Çünkü ona tutunan zebanilerin eline düşer

Dünya bi heqîqet pîr û mustekreh û me'tu,
 Câdûye qebîhe siftûye da tu bizânî
 Gerçekte dünya kocamış, iğrenç ve bakımsızdır
 Cadı, çirkin, kokmuştur, bilesin

Mekkâre weki loqmeyâ nani kû bîdê te,
 Jehrê j' dizive dikitin hundurê nanî
 Hilekârdır, sana bir lokma ekmek verse
 O ekmeğin içine gizlice zehir akıtıverir

Dünya didê zâhir j' bu te şerbeta sâfî,
 Lâkin bedelê cur'ekê distînê rewânî
 Dünya görünüşte sana duru bir şerbet sunar
 Ancak bir yuduma karşılık ruhunu alır senden

Kâşâne û burcê kû te çêkirne serâser,
 Dunya dê xirâb kê wa bi bumbâ û kerânî
 Baştanbaşa diktiğın saray ve kuleler
 Dünya onları bomba ve balyozlarla harap eder

Ew 'iş û sefâ 'işret û şadan û surûrî
 Dê biçne hemî dîsa weki bâdi xezânî
 Bu yaşam, sefa, işret, sevinç ve mutluluk
 Hepsi gelip geçecek sonbahar rüzgârı gibi

Qet zewq û sefâ keyf û surûr nine serencam,
 Mademki qebir male me ew kurtike xânî
 Zewk, sefa, keyif ve sürurun sonu yoktur
 Mademki kabir ew, o çukur hanedir

Ez çûme sera 'alema insanîde heyran,
 Bilcumle hicâbî ve yekâyek mi hilânî
 İnsanlık alemini seyreyledim hayret ettim
 Tamamıyla teker teker perdeleri kaldırdım

Min dî xerez û kîn û 'edâwet riyâ sed bar,
 Karwanê vira û teme'ê j' liwê dâni
 Garez, kin, düşmanlık ve riya gördüm yüz yük kadar da
 Yalan kervanları ve aç gözlülüğün konduğunu

Hiqd û hesed 'ucb û xurûr hirs û xesâset,
 Teswîl û fucûr fisq û fuhûş qâtil û zânî
 Nefret, Haset, ucb, gurur, hırs ve pintilik
 Ayartma, fücür, ahlaksızlık, fuhuş, öldürme, zina

Xîbet û nemîmet li fiten û zûri şehâdet,
 Bedxûyi û bedbîni û xudbîni û enânî
 Gıybet, laf taşıma, fitne ve yalancı şahitlik
 Huysuzluk, karamsarlık, bencillik ve benlik

Bê dîni û hem zulm û te'edda û xiyamet,
 Deh rûti û fesadi tşk fuduli û 'ewânî
 Dinsizlik ve zulüm, haddi aşma, hıyanet
 İki yüzlülük, bozgunculuk, tümü malayani ve yarıdakçılık

Kibr û zulumat kufr û delalet hemî wehşet,
 Zindiq û sukara muşrik û luti û zânî
 Kibir, cehalet, küfür, dalalet tümü vahşet
 Zındık, sarhoş, müşrik, luti ve zani

Bilcumle xebis û necis û pis û mulewwes,

Elqisse wusane nayê te'rifâ lisânî
 Cümlesi habis, necis, pis ve kirlidir
 Hikâye bundan ibaret, dil tariften aciz

Zinhar j' dinê tu neki ümida wefâyê,
 Ki rakire bala ve ewe paşê nedânî
 Sakın dünyadan vefâ ümit beklemeyesin
 Kimi yükseltiyse sonra onu tekrar alçaltır

Ka 'Âd û Semûd û Dârâ û Fir'avn û İskender,
 Keyxusrew û Nemrûd kanê ew mulkê kiyânî
 Nerede Âd, Semûd, Dârâ, Firavun ve İskender
 Keyhüsrew ve Nemrûd, hükümdarların mülkü nerede

Ka seltenet û debdebe û heşmet û dârât,
 Hukkâm û mulûk û umerâ kanêne kanê
 Nerede o saltanat, debdebe, haşmet ve şan
 Nerede o yöneticiler, krallar, emirler nerede

Bûn ax û xwelî çûne fenâyê bûne me'dûm
 Çûne belê bilkulliyê bê nam û nişânî
 Toprak ve kül oldular, yokluğa ve hiçliğe gittiler
 Tamamıyla gittiler ne adları kaldı ne de onlardan bir iz

Der berzex û der rujê heşir gava hesabê
 Der cennet û dūzax, çiye halê te nizânî
 Berzaxta, haşir gününde ve hesap verme vaktinde
 Cennet veya cehennem hangisine gidersin bilmîyorsun

Ew se'y û xebat tûli emel 'eyni hemâqet
 Bê xayeye ew şî'r û meqâlât û me'ânî
 O çaba ve gayret, tul-i emel gerçekte aptallıktır
 Bu şiirler, sözler ve anlamlar gayesizdir

Xeyri 'emelê sâlih û se'ya j' bu xâliq
 Bê feyde ne bilcümle xerafate zebânî
 Amel-i sâlih ve yaratan için çalışma dışında
 Tamamıyla faydasızdır dildeki hurafeler

Her nexmeya qanûn û rubâb şîn û girîne,
 Hem xeflete hem cehlê murekkeb j' exânî
 Kanun ve sazdan çıkan her nağme matem ve ağlamadır
 Şarkılar gaflet ve cehl-i mürekkeptir

Bê sûd e tecemmul çiye ew xeml û huliyyât,
 Ha weqte cuda bin j' hew malxwê û kebânî
 Faydasızdır bu süslenme nedir bu süs ve zinetler

Ewin beyi ve hanımı neredeyse ayrılacaklar

Va zân û mirin lazimin hem xeyri mufariq,
 ‘Umrân û xerâbi cêwîkin j'buna mebânî
 Bu doğum ve ölümler gereklidir, ayrılmazlar
 İmar etme ve yıkılma ewler için ayrılmaz ikizlerdir

Ma ey rebeno nine te qey fikr û teemmul,
 Der saheê xebra tu weki gûka şekânî
 Ey zavallı senin hiç düşünce ve idrakin yok mu
 Yeryüzü sahasında savrulan bir topsun

Tu bê kes û bê munis û bê pişt û penahi,
 Ayâ biheqîqet tu çiyi ma tu çivânî
 Kimsesiz, dostsuz, dayanaksız ve sığınağın yok
 Acaba gerçekte sen nedin, sen dönek misin

Ma qet j' tera kes di bêjê rujekê yekcar,
 Miskîn belengaz tu kiyi ma tu çavânî
 Kimse sana bir gün bir kez olsun soruyor mu
 Miskin, zavallı kimsin ne haldesin

Carna tu dibêj' ku biquwwet e pilingim,
 Geh zen dibi tu ejderi yan şêrê jeyânî
 Bazen kuvvetimle kaplan gibiyim dersin
 Bazen de ejderha veya cihanın aslanı sanırsın kendini

Pur quwwet û pur şiddet û pur sewlet û meknet,
 Hem hêc û şemûs 'adeta tu pilê demânî
 Çok kuvvetli, sert, saldırgan ve kudretli
 Hiddetli, haşarı adeta azgın bir filsin

Haydi ferezâ dâhiyi sultâni emîri,
 Yan padişehê hâkimê fexfûri tu xânî
 Haydi faraza dâhisin, sultansın, emirsin
 Hükümran bir padişahsın (fağfur), hansın

Yan Rustemi, yan 'Enteri betlê şedîdi,
 Şeddâd û şedîdi yan nexwe kuhê keşânî
 Veya Rüstem ya da kahraman, güçlü Antere'sin
 Şiddetli, güçlü veya Keşan dağı gibisin

Wek berq û biruski tu liser 'alemê hâkim,
 Cinnik belê teyyari tu 'ifritê yemânî
 Yıldırım şimşek gibi dünya üzerinde hakimsin
 Uçan bir cin, yaman bir ifritsin

Lakin hemî ew fikr û xeyalatê mehalin,
 ‘Eqlê xwe cem’ke ma libal kuve rewânî
 Ancak bunların hepsi hayal ürünü ve imkânsızdır
 Aklını başına topla, nereye gidiyorsun

Tu ed’efê mexlûqê xwudayi eya mexrur,
 Tu pişûyi bê çareyi bitâb û tuwânî
 Ey mağrur sen yaratıcının en zayıf mahlûkusun
 Sen sivrisineksin, çaresiz, bitap ve güçsüzsün

Weqtê kû ecel hat çî dikê faide te’min,
 Teyyare û tup tanq û tufek seyfe mecânî
 Ecel geldiğinde, ne faydası olur
 Tayyare, top, tüfek, tank ve kılıcın

Tu qenci teemmul ke j’ bu çî xeliqi tu,
 xayê çiyê âya hem jivê kewn û mekânî
 İyi düşün, sen niçin yaratıldın
 Bu kâinatın yaratılmasındaki amaç nedir

Ma xwarine wergirtine yan zêr û zerîne
 Hâşâ ne ewe belki ibâdâtê Xwudânî
 Yeme, giyinme veya altın ve altın süslemeler midir
 Haşa bunlar olamaz, ancak Yaratıcıya ibadet olabilir

Tu bigri feqîro ruz û şeb ser gunhê xwe,
 Axê li serê xwe bike biferyâd û fixânî
 Ey miskin sen gece gündüz günahlarına ağla
 Başına toprak saçıp, feryat figan edesin

‘Efwa gunehê xwe j’ Xudê her tu bixwaze,
 Xeffarê zunûba lewre Xellâqê cihânî
 Günahlarının affedilmesini Yaratıcıdan her daim iste
 Günahların affedicisi ve kâinatın Yaratıcısıdır

Tubê bike Zâtî jiva ef’âl û meqâla,
 Dâim j’ Rehîmi heyê min husni gumânî
 Ey Zâtî bu söylem ve fiillerinden tevbe et
 Rahîm olana devamlı hüsn-ü zannım vardır

EK: 2

(۱) سیه سألہ کو من تجربہ کر اہل زمانہ
 (۲) من در کو خیال نہ شہ اب عین سرا بہ
 (۳) نوق کر مہ در نیق لجه امواج در نیدل
 (۴) اقی حیفیا مری در مغلغہ و حیال
 (۵) ظاہر حور کخوب و ظریف دلبر و زریلا
 (۶) لکن نہ بہ مغر و ریحی فی رام و رسائس
 (۷) در نیا حقیقت پیر و مستکرہ و معرفت
 (۸) مکار و کی لقمیانانی کو بدی تہ
 (۹) در نیار در ی ظاہر زبوتہ شربت صافی
 (۱۰) گاشانہ و برجی کو تہ چیکر تہ سراسر
 (۱۱) اقی عشو و صفا عشر تو شمار انوسوری
 (۱۲) قطر زوق و صفا کیق و سرور نینہ
 (۱۳) از جیومہ سرا عالمنا انسانید محیران
 (۱۴) من در ی غرض و کین و عدل و تہ لیلہ بان
 (۱۵) حقد و حسد و عجب و غر و حرض و خلست
 (۱۶) غیبت و غیبت فتنور نور شہانرت
 (۱۷) بی درین و ہم ظلمو تعدش و خیانت
 (۱۸) کبر و ظلمات کفر و ضلالت بحی حشت
 (۱۹) بلجلہ خبی و خبی و بیسو ملوت
 بی قید و بیلود و جوائی عمر و جوانی
 اقی نعمت و لذت بحقیقت بحی فانی
 بولک تنی اوزنی رغلو قلب مہ درانی
 لذت بہ اگر اوزیک صد و عدل و امانی
 محبوب و شہال و بری و حور جنانی
 چونکی حین بگری بی در سپیری زبانی
 جان و یہ قبیحہ صفتو یہر تو برنی
 ریحی زبدر یغہ در کتین ہندری بلان
 لکن بدلی جر علی در ستینی روانی
 در نیار در خراب کی و ایومبا و گران
 در ی چنہ بحی در یساو کی باہ خورانی
 ہمار مکی قبر مالہ مہ اقی کوز تہ خانہ
 بلجلہ ہجائوی یکایک مہ ہلالہ
 کاروانی فرا و طلحی نی لوی ہلالہ
 تسویل و فجور فسق و فحوش قاتل ہلالہ
 بلخو ہی و بان بینی و خود بینو انا
 درہ روتی فسادی تیک فضولی عوانی
 زنا یق و سکاری مشرک و لوطی زنی
 القصہ و سطانہ نالی تعریفنا لسانی

(۲۰) زَنَّا لِرَبِّ رِي تَوْنَه اَمِيْد وُقَايِي كِي زَاكِرَه يَا اَلْفَه اَوِي يَاشِي دِه رَايِي
(۲۱) كَالْعَان وُغُوْر دِ اَلْوَفِرْ عُوْن وِ كَنْدَرُ كِي خُسْر وُغُرُوْر كَانِي اَوْ مَلِكِي كِيَا نِي
(۲۲) كَا سَلَطْت وِر دِيْد بَه وُحْشَت وِر اَرْت حُكَاْم وُ مَلُوْن وَا مَرَا كَا مَهْدَه كَا مَب
(۲۳) بُوْن اَخ وُ خُوْلُوْ جُوْنَه فَنَا يِي بُوْنَه مَعْد وُ جُوْنَه بَلِي بِاللَّيْهِي نَام وُ نِيْشَانِي
(۲۴) دَر رِيْبِيْ زَخ دَر رُوْنِيْ حَشْر كَا فَا حِلْبِي دَر رُجْشَت وِر وُ رُخ چِيْه حَلِي تَه نَرَانِي
(۲۵) اَوْ سَعِيْ جَبَات طُوْل اَمَل عِيْن حَا قُتْ بِي غَايَه يَه اَوْ شَعْر وُ مَقَالَت وُ مَعَا نِي
(۲۶) غَيْرِ عَلِيْ صَالِح وُ سَعِيَا يُوْ خَالِقْ بِي فَيَد نَه بِلْحَلْمَه خِرَافَاتِ زَبَانِي
(۲۷) مَهْر نَخِيَا قَانُوْن وِر بَابِ شِيْن وُ كَرِيْنَه هَمْ غَفْلَتَه هَمْ جَهْلِيْ مَرْكَبِيْ
(۲۸) بِي سُوْر مَجَلَّجِيْه اَوْ خَل وُ حَلِيَا ت هَا وُقْتَه رَهْمُ مَالْحُوِيْ وُ كَبَانِي
(۲۹) فَا رُ نُوْمَرِيْن لَازِيْمِيْن هَمْ غَيْرِ مُفَارِقْ عُمَرَان وُ خِرَابِيْ جِيُوْ كِيْن رُبُوْنَا مَبَانِي
(۳۰) مَا اِيْ رُبُوْنِيْنَه تَه هِيْ فِكْر وُ تَا مَلْ دَر سَلْحَه يِي غَيْرُ تُوْ وُ كِيْ كُوْ كَا شِكَا نِي
(۳۱) تُوْبِيْ كَسُوْبِيْ مُوْنِسُوْبِيْ بِيْشْتُوْبِنَاهِيْ اَيَا حَقِيْقَتْ تُوْجِيْ مَا تُوْجِيْ فَا نِي
(۳۲) مَا قَطْرِيْ تَرَا كَسْ دِيْ بِيْرِيْ رُوْ كِيْ بِلْجَا رُ مِسْكِيْن بِلْكَازِ تُوْ كِيْ مَا تُوْجِيْ وَا نِي
(۳۳) جَا رُ نَا تُوْر بِيْرِيْ كُوْ بَقُوْرَتْ اِيْلِنَكُمُ كَه ظَنُّ دِيْ بِيْ تُوْ اَنْ دَرِيْ يَانِ شِيْرِيْ زِيَانِي
(۳۴) يُوْ قُوْتْ وِيْرُ شِدَّتْ وِيْرُ صُوْلَتْ وُ مَكْنَتْ هَمْ حِيْجُوْ شَمُوْسْ عَا رُ تَا تُوْبِيْلِيْ دَر مَانِي
(۳۵) هَا يِيْدِيْ فَرِصَا رُ هِيْ سُلْطَانِيْ اَمِيْرِيْ يَانِ يَارِ شَهْرِيْ حَا كِيْ فَعْفُوْر تُوْ خَا نِي
(۳۶) يَانِ رُسْتَمِ يَانِ عَنْتَرِيْ يَانِ بَطْلِيْ شَدِيْدِيْ شَدُّ رُ وُ شَدِيْدِيْ يَانِ خُوْ كُوْه كَشَانِي
(۳۷) وُنْ بَرَقْ وِيْرُ وُسْكِيْ تُوْلِيْرُ عَالِمِيْ حَا كِمُ جِنْدَكْ بِلِيْ طِيَا رِيْ تُوْ عَفْرِيْ يَتِيْ يَمَانِي
(۳۸) لَكِنِ حِيْ اَوْ فِكْر وُ خِيَا لَاتِ مَحَالِيْنِ عَقْلِ خُوْجَعَلَه مَالِبَالِ كُوْ قَهَر وَا نِي

(۳۱) تَوَاضَعْنَ خَلْقِي خَيْرَ أَيِّ آيَا مَعْرُورٍ تَوَسَّيْتُ بِي جَارِي بِي تَابُوتِي
 (۳۲) وَقْتُ كَوَجَلِ هَاتِجِهِ رِكِي فَايِدْ تَلْمِيْنِ طَيَّارٍ وَطُوبِ طَانِقٍ وَتَفْدَنِ سَيِّوْجِي
 (۴۱) تَوْقِي تَامَلْ كَهْ رِبُوحِ خَلْقِي تَوَ غَايِعِيهْ آيَاهِمُ رُفِي كُونُ وَمَكَا
 (۴۲) مَلْخُورِيهْ وَرَكْرَكْتِنَهْ يَانِ زِي رُوزِ رِي شَهْ حَا شَانَهْ أَفَهْ بَلْغِي عِبَادِي خُدْ
 (۴۳) تَوَلْغِي فَقِيْرُ رُوزِ وَشَبْ سِرْگِنِي خُوْ أَخِي لَسْرِي خُوْهْ بَلْهْ بَقْرِي يَانِ وَفَعَا
 (۴۴) عَفْوَالِنِي خُوْرِي خُدْ رِي هَرُ تُوْخُوْرِي غَفَارِي نُوْبَالُوْرِيهْ خَلَّاقِي جِهَانِي
 (۴۵) تُوْبِي بَلَهْ رُفِي رِنْفَا أَفْعَالٍ وَمَقَالَا رِي رَحِيْمِي هِيَهْ مِنْ حُسْنِ كَمَا نِي
 مَمَّ ۞ وَعَلَى كَاتِبِ الرَّحْمَةِ

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 46, Aralık/December 2021, 100-113

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/66228>

ISSN 2791-6812

Harran Arap Lehçesi: Dil ve Üslup Özellikleri*

The Arabic Dialect in Harrân: Linguistic and Stylistic Features*

Yazar Bilgisi Author Information

İbrahim ÖZCAN

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, Türkiye
PhD Cand., Ankara University Graduate School of Social Sciences, Ankara, Türkiye
ibrahimozcan63@gmail.com, www.orcid.org/0000-0003-1046-2260

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned with iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.982752
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
14 Ağustos/Agust 2021	11 Aralık/December 2021

* Bu çalışma, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Doç. Dr. Ömer Acar danışmanlığında İbrahim Özcan tarafından 2017 yılında tamamlanan "Harran Arapçası (Dil ve Üslup Özellikleri)" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

* This study is based on MA thesis titled "Harran Arabic Dialect (Characteristic and Features)" completed in 2017 and conducted by İbrahim Özcan at Graduate School of Social Sciences in Ankara University under the supervision of Asst. Prof. Ömer Acar.

Öz

Bu araştırmanın konusu Arapça'nın yaşayan lehçelerinin bir varyantı olan Harran lehçesidir. Harran, Şanlıurfa sınırları içerisinde bulunan bir ilçedir. Konumu itibarıyla güneyinde Suriye, Akçakale (Tel Abyad) ile güney doğusunda Ceylanpınar (Ra'su'l-Ayn) ile kuzey doğusunda Viranşehir gibi yerlerle çevrili, coğrafi yapısı bakımından yüksek olmayan dağ, yayla ve höyükleri çok olan düz bir araziden oluşur. Zikredilen bölgedeki insanlar tamamen veya çoğunlukla Arap kabilelerinden oluşmaktadır. Bu bölgedeki ilk Arap unsurlarının oluşumu M.Ö. Arap kabilelerinin kuzeye doğru göçleriyle başlamış ve İslâm'ın ilk asrındaki fetihlerle birlikte giderek artmıştır. Çeşitli medeniyetlere ev sahipliği yapan Harran'ın değeri İslamiyet'in doğuşuyla daha da artmış, önemli bir kültür merkezi hâline gelmiştir. İlim ve kültür şehri Harran'ın saadet ve ikbal dolu günleri Moğol istilasına kadar sürmüştür, bu acı olay sonrasında Harran'ın önemli âlimleri diğer beldelere göç etmek zorunda kalmıştır. Harran Ovası, geçmişte bedeviler olarak bilinen ve konargöçer yaşayan yüzden fazla Arap kabile ve aşiretine ev sahipliği yapmaktadır.

Arap dili literatüründe fasih Arapça'yı kayda alan dilbilimcilerin istişhad ve orijinal Arapça dil kaynaklarını tedvin için başvurdukları sözlü kaynaklar daima bedeviler olmuştur. İpek Yolu güzergâhındaki konumu ile özel coğrafi durumundan ötürü fasih Arapça'ya yakınlığı ile bilinen Harran lehçesi, sözlü kültürü sayesinde günümüze kadar korunabilmiştir. Günümüzde küreselleşmenin etkisiyle değişim ve dönüşümlerin çok daha hızlı oluşu, bu araştırmanın önemini daha fazla perçinlemiştir. Dilin hiç durmadan yaşadığı değişim ve dönüşüm onun kayıt altına alınmasını zorunlu hale getirmiştir. Tarihte oldukça köklü bir yapıya sahip olmasına rağmen Harran Arapçası artık değişim ve dönüşümü çok daha hızlı yaşamaktadır. Bu sebeple Harran Arapçasının sahip olduğu karakteristik özelliklerin ele alınması kaçınılmaz olmuştur. Bu çalışmamızda Harran Arapları hakkında tarihi bilgilere kısaca yer verdikten sonra, Harran Arap lehçesinin tanımı ve nereden geldiği, Kur'an dili olan fushaya yakınlığı veya uzaklığı ile diğer lehçelerle ortak yönleri ve onlardan farklı özellikleri üzerinde durulacaktır. Harran Arap lehçesinin dil ve üslup özellikleri ile fonetik ve morfolojik durumu da ele alınacaktır. Günümüze sözlü kültür sayesinde ulaşan Harran Arapçası, fusha denilen standart Arapçaya çok yakındır. Çalışmamızda bunun sebepleri kısaca belirtilecek, ayrıca tarihe mal olmuş meşhur Arap lehçelerinin (istintâ', keşkeşe, 'an'ane, naht, ibdâl ve ekelûnî el-berâgîs gibi) dil özelliklerine işaret edilecektir.

Bu çalışmada, Harran Arapçasında tesniye yerine cemi' siygası kullanıldığı, örnek isim ve fiil cümleleri ile gösterilecektir. Bazı darb-ı mesellerle onun cümle yapısı ortaya konacaktır. Harran Arapçasında günümüzdeki pek çok sözlükte rastlanması zor olan ve mevcut lehçelerde pek az kullanılan kelimeler örnek gösterilerek aslında bu lehçenin ne kadarda eski bir bedevî lehçesi olduğu güneyinde Suriye'nin Rakka ve Deyrizor lehçeleriyle olan yakın benzerliğiyle görülecektir. Coğrafi yapısı bakımından civarındaki lehçelerden çok az etkilenen bu lehçenin Arapçanın yazılı literatüründen uzak olmasına rağmen kendini nasıl koruyabildiği ve bunun sebepleri kısaca belirtilecektir. Sonuç itibarıyla Harran Arapçasının karakteristik özellikleri bu çalışmada ele alınmaktadır. Bu araştırma neticesinde ülkemizde yaşayan Arapların sahip olduğu Arapça dili sayesinde, Türkiye ile diğer Arap ülkeleri arasındaki kültürel, siyasi ve sosyal ilişkinin güçlenmesine katkı sağlayacakları aşikardır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Arap Lehçeleri, el-Cezire, Şanlıurfa, Harran Arap Lehçesi.

Abstract

This study is about the Ḥarrān dialect, which is a variant of the living spoken dialects of Arabic. Located in Şanlıurfa today, Ḥarrān is a district surrounded by Syria, Akçakale (Tell Abyaḍ) and Ceylanpınar (Ra's al-'Ayn) in the southeast and Viranşehir in the northeast. Its geographical structure consists of a flat land with many mounds, mountains and lands that are not very high. Almost all people in the region belong to Arab tribes. The presence of the Arab population in this region dates back to the migration of Arab tribes to the north and gradually increased with the initial conquests of Islam. The value of Ḥarrān, which has hosted various civilizations, increased with the birth of Islam, and it became an important cultural centre. The colourful and rich culture of the Ḥarrān city continued until the Mongol invasion, which led Ḥarrān's important scholars to migrate to other regions. While the entire Ḥarrān plain hosts more than a hundred different Arab tribes, these are known as Bedouins, leading a nomadic life.

Many linguists, who have recorded the fluent Arabic in Arabic literature to collect original sources of the language, have always relied on Bedouins. Due to its location along the Silk Road route and its unique geographical position, the Ḥarrān Dialect, known for its proximity to fluent Arabic, has been preserved to this day through oral culture. This study is highly critical because changes and transformations are much faster today, due to globalization. The constant change and transformation of the language has made it mandatory to record it. Although it has a very deep-rooted structure in the past, Ḥarrān Arabic is now experiencing change and transformation much faster than ever. For this reason, it is inevitable that the features of Ḥarrān Arabic be examined. After providing brief historical information about the Ḥarrān Arabs, this study defines the Ḥarrān dialect. It also addresses such questions as where it came from, how close it is to fluent Arabic, the language of the Qur'ān, why it is related to Muḍār tribes, and what common features it has shared with other dialects over time. Moreover, it discusses the phonetic and morphological aspects of the linguistic and stylistic features of the Ḥarrān Arabic dialect. Ḥarrān Arabic, which has survived up to the present day through oral culture, is very close to standard Arabic, which we call faṣīḥ. In addition to briefly stating the reasons for this, our study analyses the characteristics of famous Arabic dialects (such as *istinṭā'*, *kashkasha*, *'an'ana*, *naḥt*, *ibdāl*, and *akalūnī al-barāghīth*).

This study uses some example sentences to show that Ḥarrān Arabic uses plural instead of dual. Its sentence structure is clarified via some proverbs. By illustrating some vocabulary in Ḥarrān Arabic, which is difficult to find in many dictionaries today as they are rarely used in current dialects, the present study reveals how ancient this Bedouin dialect is. It addresses the reasons why it has survived as an original dialect despite being far from the written literature of Arabic, due to its geographical structure, and why it has been slightly affected by the dialects spoken around. In short, the features of Ḥarrān Arabic are examined in this study. As a result of this research, it is obvious that, thanks to the Arabic language spoken by the Arabs living in our country, the Arabs living in our country will contribute to the strengthening of the cultural, political and social relations between Turkey and other Arab countries.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Arabic Dialects, Al-Jazīra, Şanlıurfa, Ḥarrān Arabic Dialect.

Giriş

Harran, Güneydoğu Anadolu'nun gelişmiş merkezlerinden Şanlıurfa ili sınırları içerisinde yer almaktadır. Batılı tarihçilerce Harran Ovasını da içine alan Fırat ve Dicle nehirleri arasındaki bu verimli topraklar Mezopotamya olarak isimlendirilmiştir. İslam ve Arap tarihçileri ise bu bölgeye el-Cezire adını vermişlerdir.¹

Arap kabile göçleri M.Ö. II. Yüzyıldan itibaren Arap yarımadasından Anadolu topraklarına üç kola ayrılarak gerçekleşmiştir. Bunlardan Benî Rebîa kabileleri Irak'ın kuzeyindeki Musul ve çevresine; Benî Bekr kabileleri Diyarbakır ve daha kuzeye doğru ilerleyerek Muş ovasına; Benî Mudar kabileleri ise Harran Ovasına yoğun şekilde yerleşmişlerdir. Kureyş ve civarındaki fasih Arapçanın kaynağı olarak görülen bu kabilelerin ataları Benî Mudar'dır.²

Kronolojik olarak ilk düzenli iskân hareketi üçüncü halife Osman b. Affan döneminde gerçekleşmiştir. Şam valisi Muaviye b. Ebi Süfyan'ın, Hz. Osman'ın emriyle Bizans İmparatorluğuna karşı savaş hazırlığı yaptığı dönemlerde Mezopotamya (el-Cezire) bölgesine Arap aşiretleri getirilmiştir.³ Arapların en büyük kabilesi sayılan Mudar'a mensup bazı boylar buraya yerleşince, bölge Diyar-ı Mudar olarak anılmıştır. Hz. Osman'ın katledilmesi ve Siffin Savaşı akabinde, Mudar'a mensup Hz. Ali taraftarı bazı aşiretler bu bölgeye yoğun bir şekilde yerleşince de bu bölgenin adı tamamen Diyar-ı Mudar olarak kesinleşmiştir. Bu isimlendirme Osmanlı İmparatorluğunun son dönemlerine kadar kullanılmıştır. Çok eski medeniyetlere ev sahipliği yapan ve Harran'ı içine alan bu bölge, geçmişte Urhay günümüzde ise Urfa olarak anılmıştır.⁴ Bölge halkının günümüze kadar sözlü olarak koruduğu kadim bedevî Arapçası "Harran Arap Lehçesi (HAL)" olarak isimlendirilir.

Harran, Emeviler döneminde İslâm Arap Edebiyatının gelişmesiyle birlikte kültür merkezi halini almıştır. Devlette yüksek mertebede görevlere gelebilmenin ön koşulu Arap dilini çok iyi bilmekten geçtiği için Arapçanın itibarı son derece yüksekti. Zamanla gelişen İslâm medeniyeti ışığında, Harran'da çeşitli bilim dallarında açılan medreseler ve kurulan bilim merkezleri sayesinde: astronomi bilgini el-Battânî, modern kimyanın kurucusu sayılan Câbir b. Hayyân gibi dünyaca ünlü bilginler olduğu gibi; İbn-i Teymiyye, Sâbit b. Kurra ve Sâbit b. Sinân gibi sayısız din âlimi yetişmiştir. Yıldız zamanla parlayan Harran, bölgenin kültür merkezi olarak altın çağını 718-913 tarihleri arasında yaşamıştır. Abbasiler döneminin zayıflamasıyla bölge çeşitli göçebe halkların istilasına uğramış, bunu izleyen dönemlerde Harran halkı fakirleşince ticaret ve ziraat de gerilemiştir. Bu gelişmeler de tabii olarak ilmî faaliyetleri sekteye uğratmıştır. İmâduddin Zengî'nin 539/1144 yılında Urfa'yı zapt etmesi üzerine bölge istikrara kavuşunca Harran yeniden yükselişe geçmiştir. Tarihî şehir Nureddin Mahmud ve Selahattin Eyyübi zamanlarında

¹ İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hatîra fî zikri umerâ'i's-Şâm ve'l-Cezîre*, thk. Yahya Zekeriyya 'Abbara (Dımaşk: 1978), 3-1, 4-10; Abdülhakim el-Ka'bi, *el-Cezîretu'l-Furâtiyye ve diyâruhâ el-'Arabîyye*, (Dımaşk: Dâr Safahât lî'd-dirâsât ve'n-neşr, 2009), 9-12.

² el-Kâ'bi, *el-Cezîra*, 65.; Kazım Sarıkavak, *Düşünce tarihinde Urfa ve Harran* (Ankara: TDV yayınları, 1997), 1; Ahmet Aslan, *Urfa-Harran (Diyar-ı Mudar) Bölgesinin Tarihi* (Ankara: Berikan yayınevi, 2015), 17.

³ el-Kâ'bi, *el-Cezîra*, 65.; Aslan, *Urfa-Harran (Diyar-ı Mudar)*, 17.

⁴ Sarıkavak, *Düşünce tarihinde Urfa ve Harran*, 1; Aslan, *Urfa-Harran (Diyar-ı Mudar)*, 17.

gelişmeye devam etmişse de 658/1260 tarihli Moğol istilasıyla tamamen harap olmuş ve ne yazık ki bir daha eski günlerine dönememiştir.⁵

Harran Arapları atalarından kalan dillerini ve kültürlerini sözlü olarak günümüze kadar devam ettirmişlerdir. Harran Arap lehçesi, bugün Harran ve çevresinde (Akçakale, Ceylanpınar, Viranşehir, Suruç ilçelerinde) konuşulmaktadır. Şanlıurfa Arapçası denildiği zaman akla ilk olarak Harran'ın gelmesinin sebebi, ilçe ve çevresinin tamamen Arap kabilelerinden oluşmasıdır. Uzun müddet Arap kabileleri tarafından iskân edilen Harran Ovası, 1990 öncesi sahip olduğu çöl iklimi gibi coğrafi özelliği nedeniyle adeta yalnızlığa terk edilmiştir. Harran Arapları diğer etnik gruplarla çok fazla karışmadıklarından atalarının uzun zaman konuştuğu bedevî Arap lehçesi fasih Arapçaya yakınlığıyla bilinmektedir. Harran ilçesi ve kırsalında yaşayan halkın tamamı Arapça konuşur. Günümüzde bu bölgede 50'ye yakın Arap kabile ve aşiretin yaşadığı bilinmektedir.⁶

Belirli bir coğrafyada, bir grup insanın konuştuğu dilin tarihsel, bölgesel ve siyasi sebeplerden dolayı ses, yapı ve söz dizim gibi bir takım dilsel özelliklere sahip konuşma şekliyle ayrılan koluna lehçe denir.⁷ Türkçemizde lehçenin alt dallarına ağız veya şive denir. Lehçelerdeki bu dil özellikleri çeşitli düzeylerde (sarfi/morfolojik, akustik, gramatikal ve anlamsal bağlamda) olmaktadır. Bu özellikler o kadar az olmalı ki, bu lehçenin aynı dildeki kardeşlerinden ayrılmaması gerekir. Çünkü lehçeler arasındaki anlaşılma farkı arttıkça lehçe olmaktan çıkar ve Latin dillerinde olduğu gibi bağımsız birer dil hâline gelir. Latin dilleri zamanla birbirinden uzaklaşarak İtalyanca, Almanca ve İspanyolca gibi birbirinden bağımsız diller hâline gelmişlerdir.

Aynı durum Sami dillerinde de görülmüş; zamanla Arapça, Aramice, Süryanice ve İbranice birbirinden ayrı birer dil hüviyetini kazanmışlardır. Bazen bir coğrafyaya ait bir lehçe kendi içinde de birkaç lehçe (ağız, şive) barındırabilir. Dillerin lehçelerle ayrıldıkları asıl dil arasındaki ilişki genel ile özel arasındaki ilişki gibidir. Ana dil normalde çeşitli lehçeler içerir; her lehçenin onu diğer lehçelerden ayıran özellikleri vardır. Ortak ana dilin lehçeleri dilsel sıfatlar ve konuşma adetleri bakımından birbirleriyle ortak olsa da bağımsız dillerden farklılık arz eder. Örneğin, eskiden Temim kabilesi 'başardım' anlamındaki (تذف) kelimesini (زذف) olarak kullanırdı.⁸ Diğer bir örnekte Temim kabilesinde 'kel' anlamındaki (أجلح) kelimesi, Beni Sa'd kabilesinde (أجله) şeklinde söylenirdi. Günümüzde ise daha çok (أصلح) kelimesi kullanılmaktadır.⁹ Lehçeler genelde aksan ve ses farklılıkları olarak birbirinden ayrılırken, birbirlerine anlaşılacak derecede yabancı olmaması ve bu farklılıkların fazla olmaması gerekir. Yukarıda ifade edildiği gibi, lehçeler arasındaki anlaşılma kelimesi ve cümle yapıları çoğaldığı zaman lehçe olmaktan çıkar ve birer bağımsız dil hâline gelir. Bu durumda adına lehçe yerine dil denir.¹⁰

⁵ Ramazan Şeşen, *Harran tarihi* (Ankara: TDV yayınları, 1993), 9-11.

⁶ Abdulhakim Önel, *Harran Arapçasında Dil ve Edebiyat Bağlamında Arapça Meseller ve Tahlilleri* (Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2016), 44; İbrahim Özcan, *Harran Arapçası (dil ve üslup özellikleri)*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2017), 20-21.

⁷ Şükrü Akalın, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları, 2019), 1580.

⁸ İbrahim Enis, *Fi'l-lehecâti'l-Arabiyye* (Kahire: Mektebetu'l-Enclû el-Mısıriyye, 2003), 17.

⁹ Enis, *Fi'l-lehecâti'l-Arabiyye*, 17.

¹⁰ Enis, *Fi'l-lehecâti'l-Arabiyye*, 17, 21-25

1. Harran Arap Lehçesi

Şanlıurfa'da konuşulan Arapça Harran Lehçesidir. 1980 yılına kadar dış dünyaya kapalı, kendi halinde yaşayan Harran Araplarının sahip oldukları bedevî ana dilleri standart Arapçaya çok yakın olan lehçedir. Harran Araplarının, Hz. Osman döneminde Arap yarımadasından Kuzeye göç eden Mudarlı kabilelerden geldikleri daha önce belirtilmişti.¹¹ Araplar Adnaniler ve Kahtaniler olarak iki büyük soya ayrılmıştır. Fasih Arapça denildiği zaman Kahtaniler değil, Kuzeye doğru yayılan Adnanilerden gelen Mudar Kabilelerinin konuştuğu dil akla gelir. Nitekim sonraki bilginler de bu lehçeyi Kureyş dili veya Mekke dili olarak tanımlamışlardır.¹²

Harran Ovası halkı 1980 öncesindeki dönemde henüz gelişmiş tarım sulama sistemlerine sahip değildi. Bölgenin iklimi kışları az yağmurlu, yazları sıcak ve kurak geçerdi. Bu çöl iklimi koşullarının oluşturduğu fiziki durumlar ile birlikte siyasi sınır durumunun komşu ülke Araplarıyla uzun süre kapalı kalmalarına sebep olmuştur. Dolayısıyla yöre halkının tamamına yakını ana dili Arapçanın dışında başka dil bilmezdi. Eğitim öğretim faaliyetlerinin de mezkûr dönemde oldukça kısıtlı olması, yöre halkının bu sayede dillerini dış unsurlardan koruyabilmesini sağlamıştır. Harran Araplarının durumu tıpkı bu örnekte olduğu gibidir: Sami dil Arapçanın diğer sami dillere kıyasen tarih sahnesine geç dönem ortaya çıktığı halde bağlı olduğu ana Sami dilinin temel özelliklerini muhafaza etmesi dil uzmanı araştırmacıların dikkatini çeken bir husus olmuştur. Bu durumun mevcudiyetinde Arapların kendi içlerine kapalı halde kabile ve çöl kültürüne sıkı sıkıya bağlı kalmaları öne çıkmaktadır. Bunun tabii bir sonucu olarak da Araplar konuştukları dili çevre unsurlardan en az şekilde etkilenecek şekilde koruyabilmiştir.¹³

Eğitim faaliyetlerinin 1980'li yıllarla birlikte yayılması ve GAP sulama projesinin hayata geçirilmesiyle birlikte tarım ve ziraat çeşitlenmiştir. Böylece yöre insanı eğitim amaçlı yöre dışına çıkarken yörede zirai istihdam artmış ve çevredeki unsurlarla kaynaşma gerçekleşmiştir. Teknoloji alanındaki gelişmeler, iletişim araçları ve görsel yayınların yaygınlaşmasına ve özellikle genç neslin diğer dilleri daha çabuk öğrenip kullanmasına sebep olmuştur. Bölgede yaygın şekilde kullanılan Türkçe ve Kürtçe bu etkileşimler neticesinde mahallî lehçenin zamanla değişmesine yol açtığını Harran Ovasına yaptığımız her ziyaret esnasında canlı olarak müşahade etmekteyiz.

2. Harran Arap Diyalektinin Özellikleri

Eski Arap lehçelerinde görülen ve dilbilimciler tarafından tasnif edilen birçok dil özelliği Harran Arapçasında da görülür. Bunlardan bir kısmı Arapçanın farklı lehçelerinde görülen ortak özelliklerdir. Harran Arapçasının cümle yapısı ve üslubu fushadaki gibidir. Lehçe olarak harflerin telaffuzunda meydana gelen ses (ağız veya aksan) değişiklikleriyle, uzun süre komşu Arap ülkelerinde meydana gelen her türlü değişimlerinden uzak kalan Harran Arapçasında zamanla meydana gelen değişiklikler eski Arapçaya dayanır.

2.1. Harran Arapçasında Görülen Fonolojik ve Morfolojik Değişimler

Harran Arapçasında rastlanan değişimler: *Naht*, *İbdâl* ve *İklâb*, *İşbâ'*, *Muhalefet*, *İdgâm*, *Keşkeşe*, *İstintâ'*, *İmâle*, *Ekelûnî'l-Berâğîs*, *Terhîm*, *İlşâk*, *Telteletu Behrâ'* vb.

¹¹ el-Belâzûrî, *Fütûhu'l-buldân*, Çev. Mustafa Fayda, (Ankara 1987), 264.; Aslan, Urfa-Harran, 17.

¹² Enîs Feriha, *el-Lehecât ve uslûbu dirâsetihâ* (Beyrut: Dâr'ul-Cil, 1989), 15.

¹³ Ömer Acar, *Anlam Değişimleri Işığında Kur'an'da Yeni Anlam Kazanan Kelimeler*, 2. Basım (Bursa: Emin Yayınları, 2017), 373.

başlıklar altında toplansa da en fazla kullanılan değişimlerden bazılarına örnek vermek yeterli olacaktır:

2.1.1. Naht (نحت)

Naht'ın kelime anlamı yontma, Arap dil bilimindeki terim anlamı, iki kelime veya bir cümlenin kısaltılmasıyla yeni kelime oluşturmaktır. İbn-i Fâris *Fıkhü'l-Luga'sında* Arapların iki kelimeyi yontarak bir kelime türettiklerini kaydetmiştir. “شمس + عبد” “sözcükleri naht edilip “عبدشمي” kelimesi türetilmiştir.; (جاء رجل عبشمي) cümlesi ‘şişman olmayan endamlı adam geldi’ anlamındadır.¹⁴

Örnek:

Fasih Arapça	Harran Arapçası ve telaffuzu	Türkçe anlamı ve açıklaması
مَنْ هُوَ؟	مِنُو- مِنْهُ؟ (Minu-minhu)	“O kimdir?” anlamındaki cümle naht edilerek, Harran Arapçasında "ه" harfinin atılmasıyla yandaki gibi telaffuz edilmiştir.
بكم هذا/بأي شيء - بكم	إشگد-بئش؟ (İşged-beyš)	Ne kadar, kaç? anlamındaki bu iki cümle nahta uğrayıp tek sözcük olarak kullanılmıştır.

2.1.2. İbdâl ve iklâb (إبدال/إقلاب)

Değiştirme ve dönüştürme, dil istilâhında fasih Arapçada kullanılan bazı kelime veya harflerin aynı veya yakın mahreçli olduğuna bakılmaksızın başka bir harfle değiştirilmesi anlamındadır. “عض” kelimesinin “عظ” şeklinde söylenmesi gibi.¹⁵ Başka bir deyişle, ibdale uğrayan sözcüğün manası sabit kalıp, sesinde değişiklik meydana gelmektedir.¹⁶

Örnek

Fasih Arapça	Harran Arapçası ve telaffuzu	Türkçe anlamı ve açıklaması
رَحَلَق	زَلَح	Bir yerden kaymak (kaydı) anlamındaki bu sözcük ilk harfin harekesi değişiyor, ikinci "ح" harfi ile "ل" yer değişiyor ve son "ق" harfi söylenmiyor, Zileh şeklinde telâffuz ediliyor.
يَدْعُو لَهُ	يَدْعِيلُو (Yid'ilu)	“Ona dua ediyor” cümlesinde nahta birlikte "و" harfi "ي" harfine dönüşmüş, sondaki "ه" harfi de "و" a ibdâl edilmiştir.

¹⁴ Abdülmün'im Seyyid Abdul'âl, *Mu'cemü'l-elfâzi'l-âmmiye zatu'l-hakika ve el-usûli'l-'Arabiyya* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, t.y.), 97.

¹⁵ Abdülmün'im, Seyyid 'Abdul'âl, *Mu'cemu'l-elfâzi'l-âmmiye zâtu'l- hakîka ve'l-usûli'l-'Arabiyya*, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2.Basım, ts.39.

¹⁶ Abdullah el-Cubûrî, *Tetavvuru'd-delâleti'l-mu'cemiyye* (Beyrut: Dâru'l-'Arabiyye li'l-mevsû'ât, 2006), 19.

2.1.3. İdgam (إدغام)

Harflerin birbirine katılması suretiyle birini diğeri içinde gizlemektir.¹⁷ Kıraat ilminde ise aynı cinsten olan harflerin birbirine katılarak şeddeli okunması veya yazılması anlamındadır.

Örnek:

Fasih Arapça	Harran Arapçası ve telaffuzu	Türkçe anlamı ve açıklaması
مَنْ قَالَ/مَنْ يَقُولُ؟	منگال / من یگول (Mingâl/Min yığûl)	"Kim dedi" ve "kim diyor" cümleleri Harran Arapçasında idgamla birlikte "g" sesi ile beraber kısaltılarak telaffuz edilmektedir.
عَلَىٰ أَيِّ سَيِّءٍ؟	علیش (Aleyş)	"Ne için?" anlamındaki bu örnekte naht ve idgam söz konusu olup kısaltılarak telaffuz edilmektedir.

2.1.4. Keşkeşe (كشكشة)

Kelime anlamı yılanların birbirlerinin derilerine sürünürken ortaya çıkan sestir. *Keşkeşe'nin* Arap dil ıstılahındaki anlamı, Beni Esed ve Rabia kabilelerinin muhatap müennes olunca "ش" harfi yerine "ك" kullanmalarına Keşkeşe denilmiştir.¹⁸ Sana ve senden anlamında "عَلَيْش" ve "مُنْشِي" ve bazen "ك" ten sonra esreli "ش" ekleyerek : عليك (عليك) demişlerdir.¹⁹ Günümüzde bazı bedevî Araplarda bulunan *keşkeşe*, Temim kabilelerinde olduğu gibi²⁰ Harran Arapçasında da görülmektedir. "ك" harfinin "ش" veya "ج" sesine dönüşmesi gibi. Harran Arapçasında bu değişikliği müzekkerle müennesi ayırt etmede görebiliriz.

Örnek:

Fasih Arapça	Harran Arapçası ve telaffuzu	Türkçe anlamı ve açıklaması
مَالِكِ	مالچ (Mêliç)	'Senin malın' anlamındaki bu sözcük Harran Arapçasında müennes için k sesi ç sesine dönüşür, Keşkeşe kaidesindeki ş (ش) sesi yerine ç (چ) sesi kullanılmıştır.
قَلَمِكَ	قلمچ (Kalemiç)	"Kalemin" anlamındaki bu ifade Harran Arapçasında muhatap müennes için ç sesiyle kullanılır.

2.1.5. 'An'ane (عننة)

'An'ane hemzenin (أَنْ) ve (أَنَّ) kelimelerinde olduğu gibi (ع) harfine dönüştürülmesidir. el-Ferrâ Kureyş ve Kureyşe komşu olanların dili olduğunu ve Temim, Kays ve Esed kabileleri ve komşularının (أَنَّ) elifi fetha ise (عَنَّ) (أشهد عنك رسول الله) ise

¹⁷ Seyyid 'Abdul'âl, *Mu'cemu'l-elfâz*, 73.

¹⁸ Ahmed Teymûr Bâşâ, *Lehecâtu'l-'Arab*, (nşr. Hindawi Foundation C.I.C. ,2009), s.31; Abdulhakim Önel, "Harran'da Konuşulan Arapça Lehçe", *Türkiye'de Konuşulan Arap Diyalektleri*, ed. Yaşar Acat (İstanbul: Akdem Yayınları, 2018), 116.

¹⁹ Muhammed 'Ali en-Neccâr vd., *el-Mu'cemu'l-vasît* (Tahran: el-Mektebetu'l-'ilmiyye, ts.), 2/795.

²⁰ el-Cubûrî, *Tetavvuru'd-delâle*, 33.

şeklinde okuduklarını, kesre olunca elif harfine döndüklerini söylemektedir.²¹ Bu dil olgusu Harran Arapçasında da görülmektedir.

Örnek:

Fasih Arapça	Harran Arapçası ve telaffuzu	Türkçe anlamı ve açıklaması
إِخْلِفَ بِالْقُرْآنِ	إِخْلِفَ بِالْقُرْعَانِ (ihlif bi'l-Kur'ân)	Harran Arapçasında "قرآن" kelimesindeki "آ" harfi "ع" olarak değiştirilmiştir.

2.1.6. İmâle (إمالة)

Bir tarafa eğme, meyletme anlamındadır.²²Fethayı Kesreye meylettirerek seslendirmesi durumu anlamını taşıyan imâle olgusu, eski Arap lehçelerinde var olduğu gibi günümüz Arap yarımadasının orta kısmı ile Irak illerine sınırlarına yakın kabilelerin Arap lehçelerinde görülür.²³ Arap yarımadasından göç eden kabilelerin bir kısmı zamanla birbirlerinden coğrafi olarak uzaklaşmaları sebebiyle imâleyi ihmal etmişlerdir. İmâle aynı zamanda Kur'an-ı Kerim'e ait bir okuma türüdür.²⁴ Harran Arapçasının eski Arap lehçelerindeki imâleyi günümüze kadar çok muhafaza ettiği görülür.

Örnek:

Fasih Arapça	Harran Arapçası ve telaffuzu	Türkçe anlamı ve açıklaması
يا يحيى	يا يحيى	Ey yahya anlamındaki bu sözcük Harran Arapçasında yâ yâhyî şeklinde telaffuz edilir.
يا عيسى	يا عيسى	Ey İsa anlamındaki bu sözcük Harran Arapçasında Yâ 'îsî/îse şeklinde telaffuz edilir.

2.1.7. İstintâ' (استنطاء)

Ayn sesinin (ع) nun (ن)'a ibdali ile yapılan değişikliğe *istintâ'* denir. Eski Yemen lehçesinde görülen bu olgu Harran Arapçasında da mevcuttur.²⁵

Örnek:

Fasih Arapça	Harran Arapçası ve telaffuzu	Türkçe anlamı ve açıklaması
أَعْطِي	إنطيني (Intinî)	"Bana ver" anlamındaki sözcük Harran Arapçasında "ع" sesi yerine "ن" sesi ile telaffuz edilir. İlk harfin fethası kesre ile değişir.

²¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beirut: Dâru Sâdır, 1993), 13/295.; Ahmed Taymûr, *Lehecâtu'l-'Arab*, (el-Mektebetu's-sakâfiyye, 1973), 21; Muhammed Riyâd Kerîm, *el-Muktabadab fi lehecâti'l-'Arab*, (b.y. 1996), 126.

²² Şükrü Akalın, *Türkçe Sözlük*, (Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları,2019), 1181.

²³ Enis, *Fi'l-Lehecâti'l-Arabiyye.*, 90-91.

²⁴ el-Ceburi, *Tetavvuru'd-delâle*, 31.; Riyâd Kerîm, *el-Muktabadab*, 170-171.

²⁵ Riyâd Kerim, *el-Muktabadab*, 141.; Ahmed Teymûr, *Lehecâtu'l-'Arab*, 57.; Abdulhakim Önel, *Harran Arapçasında Dil ve Edebiyat Bağlamında Arapça Meseller ve Tahlilleri*, 18; İbrahim Özcan, *Harran Arapçası (dil ve üslup özellikleri)*, 55.

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi, Harran Arapçasında eski fasih Arap lehçelerindeki pek çok dil özelliği olduğu gibi korunmuştur.

2.2. Harran Arapçasında Kullanılan Çeşitli Gramer Yapıları ve Üsluplar

2.2.1. İsim Cümlesi

Fasih Arapça	Harran Arapçası ve telaffuzu	Türkçe anlamı ve açıklaması
خَالِدٌ دَهَبَ إِلَى الْمَدِينَةِ	خالد رآح عل المدينة (Hâlid râh 'ala'l-medîne/ Hâlid râh 'al-midîni) خالد راحلمدينة (Hâlid râhelmidîni)	Harran Arapçasında 'Halit şehre gitti' cümlesinde "ذهب" yerine "راح" fiili; "إلى" harfi cerri yerine de "على" kullanılır, ancak ye harfi söylenmez, değişik telaffuzları vardır.

2.2.2. Fiil cümlesi

Fasih Arapça	Harran Arapçası ve telaffuzu	Türkçe anlamı ve açıklaması
رَكِبَ الْوَلَدُ الْفَرَسَ	إرچب الوليد الفرس (İrçib elviléyd el-faras)	Harran Arapçasında fiil cümlesinin söz dizimi fusha ile aynı olsa da ses değişimleri göze çarpar.

2.2.3. Soru Çeşitleri

Fasih Arapça	Harran Arapçası ve telaffuzu	Türkçe anlamı ve açıklaması
أَيُّ / ماذا؟	هَيُّ / هَيْئَةُ / شِنُو؟ (Heyyu, heyhu, heyhi, şinû)	Harran Arapçasında hangisi anlamındaki "أَيُّ" sözcüğü 'nedir' anlamında da kullanılır. <i>Mêzê</i> çok nadir kullanılır. Harran Arapçasında "شِنُو" sözü (أَيُّ / شَيْءٌ هُوَ) cümlesinden kısaltılmıştır.
أَيْنَ / إلى أين؟ إلى أي صوب/ إلى أي ناحية؟	وَيْنُو- أَصُوبُ / وين راح/ أصوب رآح؟ (Venu-essôb/veyn râh/ essôb râh)	Nerede" anlamındaki soru ifadesinin Harran Arapçasındaki karşılığı hemze "و" a dönüşür, sona "و" getirilen kelimenin telaffuzu büsbütün değişir. Eskiye nazaran daha az kullanılan (راح أَصُوبُ) ifadesi hangi tarafa, nereye? anlamına gelmektedir.
بأي وقت جاء / متى جاء؟	أيمت / بهي وگت جي/ أيمت جي (Eymet/ Bihey vagt ciy/Eymet ciy)	"Ne zaman?" anlamındaki soru edatının başına Harran Arapçasında "أ" gelmiş ve sondaki "ي" sesi düşerek telaffuz edilmiştir. Ayrıca "ق" harfi "g" sesiyle söylenmektedir.
لماذا/ على أي شيء/ لأي شيء؟	عليش / ليشن؟ (Aleyş/Leyş)	Niçin?" anlamındadır. (على أي شيء لأي شيء) kullanımları Harran Arapçasında naht edilerek "عليش" ve "ليشن" şeklinde kullanılmaktadır.
كيف/ كيف صار؟	إشنون / إشنون صار/ چيف/ (Çeyf/İşnon/İşnon sâr)	Nasıl/nasıl oldu? anlamındadır. Harran Arapçasında "ç" "إشنون" şeklinde ve nadiren "ك" harfinin "ç" telaffuzuyla "چيف" olarak da kullanılır.
كم / أي شيء	چم / إشگد/ بيش	Kaç? veya 'Ne Kadar?' anlamındadır. Harran Arapçasında "ك" harfi "ç" sesiyle, "ق" harfi ise "g"

قدره؟	(Çem, işgad, beys)	sesiyle karşılanmış ve kelime naht yöntemiyle bütünüyle şekil değiştirmiştir. Harran Arapçasında hangi değerle (fiyatı veya kıymeti nedir?) anlamındaki “بَيْشُ” kelimesi de sıkça kullanılır. “أيش؟” (قدره أي شيء؟) cümlesi naht edilerek kısaca “قد” olmuştur.
-------	--------------------	--

2.2.4. Zamirler

Fasih Arapça	Harran Arapçası ve telaffuzu	Türkçe anlamı ve Açıklaması
أنا-أنت - هم نحن - أنتم - هم	آني- إنت - هُم إخني - إنتو - هُم (Aniy-inte-ihni,intev,hum) veya müzekker onlar ذولاك (Zolak) müennes için onlar هين (Hinne) Müzekker (O yazdı / هَوَّ كَتَبَ / (Hüvve kiteb) müennes (O yazdı / هَيَّ إِكْتَبَتْ /	Sırasıyla ben -sen -o -biz -siz-onlar. Telaffuz değişiklikleri: harf eklenmesi, esre ile başlama, biz zamirinde “ن” yerine “أ” gelmesi, siz zamirinde hareke ve harf değişimleri olmuştur. Ayrıca “هم” zamirinin çoğulu aynı şekilde kullanıldığı halde bir de “ذولاك” ve “هين” zamirleri kullanılmaktadır. Ayrıca Harran Arapçasında “هُو” ve “هَي” zamirleri şeddeli okunur. ²⁶ Harran Arapçasında zamirlerdeki tesniye (iki kişi) ve çoğul (cemi') için ayrıdır.

2.2.5. İşaret Zamirleri

Fasih Arapça	Harran Arapçası ve telaffuzu	Türkçe anlamı ve açıklaması
هذا/هذه/ذاك / هؤلاء/ هم	هذا- هادُو/ هذِي هِي - دُول Haze, hazu/Haziy hiyye, zol	Harran Arapçasında “bu” sözcüğü müzekker-müennes (erkek tesniye ve çoğul/ هَذَا Hezöl için değişmediği halde, (kadın tesniye ve çoğul/ هَذَانِ Hazan) için “ه” harfi “ي”- هَذَا Hazan müzekker için hazak, müennes için hazic olarak değişmiştir.

2.3. Harran Arapçasına Ait Kelime Dağarcığı

Harran Arapçasında hala kullanılan, ancak, günümüz Arapça lehçelerinde pek kullanılmayan, bazı eski kelime ve tabirlere ait örnekler şu şekildedir:

Fasih Arapça	Harran Arapçası ve telaffuzu	Türkçe anlamı
فحط / Kaht	گجيط (Giğit)	Buz
خُرْطُون	زَلْنَبُوح (Zelenbuğ)	Solucan
سُلْحَفَاءُ	حَبَلْجِي (Habelleci)	Kaplumbağa
نُغْبَانُ / أَفْعَى / حَيَّة	حنفیش (Hinfış)	Yılan (erkeği kastedilir)
قطعة (قطعة خبر	كشمة (Kışmı)	Parça (ekmek dilimi gibi)
قَبْلَ قَلِيل	ليچلحاز (Liçilhâz)	Biraz önce

²⁶ Riyad Kerim, *el-Muktadab*, 45, 150.

جُورِب	رَاءَة (Ranı)	Çorap
بِرْدُونُ/جِصَانُ	كِدِيش (Kidîş)	Beygir
تَوْب/لباس	هِدِيم (Hidim)	Elbise (giysi)
مِقْص	إِمْطَرَف (İmtarraf)	Makas

2.4. Harran Arapçasında Kullanılan Bazı Darb-ı Meseller

Darb-ı meseller veya atasözleri, milletlerin tecrübelerinden elde edilen veciz, anonim ve evrensel ifadelerdir. Bazı milletlere ait özel meseller olsa da genelde farklı dillerde birbirine benzer atasözlerinin bulunduğu bilinmektedir. Atasözleri Harran Arapçasında fasih Arapçadaki söz dizimiyle kullanılsa da genelde kendi lehçesine göre telaffuz edilmektedir.

Örnek:

Fasih Arapça	Harran Arapçası ve telaffuzu	Türkçe anlamı
طريق العقل واحد	ضرب العِقل واحد (Darb elagıl vaḥıd)	Akıl yolu birdir.
الحسد يحرق صاحبه	الحسد يعلج راعيه (Elhesed yı'lıc raıyyu)	Haset sahibini yakar.
الكلب الجائع يثقب الفرن	الكلب الجوعان يُثَقِّبُ الفرن (Elçelb elcu'an yubgır elfurun)	Aç köpek fırın deler.
يعرف المرء من صديقه (رفيقه)	ينعرف الرِّيلِمِه من رِفِيقُو (yin'arif ezlimi min rifficuv)	Kişi arkadaşıyla tanınır.
ثلاثة ليس عليهن رجولة (الماء والنار والثعبان)	ثلاث ما عليهن مِرْجَلَه (الماء والنار والحَيّ) (selêş mâ alehin mircele (elmayyi vennar velḥayyi)	Üç şeye cesaret edilmez (su, ateş ve yılan)

Sonuç

Harran Araplarının bölgedeki varlıkları M.Ö. 1200'lü yıllara kadar uzanmaktadır. Tarihçiler Arap Yarımadasından çeşitli sebeplerle göç eden Arap kabilelerinin Türkiye'nin güney ve güney doğu illerinden Muş'a kadar gelip yerleştiklerini kaydetmiştir. İslami fetihlerle birlikte Harran'daki Arap nüfusu artmıştır. Çeşitli medeniyetlere ev sahipliği yapan Harran'ın değeri İslamiyet'in doğuşuyla daha da artmış, önemli bir kültür merkezi hâline gelmiştir. Tarihî süreçte çeşitli dönemlerde iniş ve çıkışları yaşayan Harran, 658/1260 tarihli Moğol istilasıyla tamamen harap olmuş ve ne yazık ki bir daha eski günlerine dönememiştir.

Harran Araplarının dil ve kültürü, kendi tarihsel dokusu içerisinde tespiti ve incelemeye değer bir konudur. Kaynak açısından kısıtlı bir konu olması hasebiyle ulaşılabildiği kadarıyla Harran Arapçasına dair bazı dil ve üslup özellikleri izah edilmiştir. Harran Arapçasının sözlü kültürün katkısıyla bugüne kadar yapısını büyük oranda koruyabilmesinin arka planında, bölgenin tamamının Arap kabilelerinden oluşması en önemli etken olarak görülmüştür. Aynı şekilde bölgenin coğrafi yapısının da dilin korunmasında önemli bir rol oynadığı açıktır. Geçtiğimiz son çeyrek asırlık zaman diliminde sosyal medya, Türkçe eğitimin artması ve bölgenin GAP projesiyle kalkınması

vb. faktörler nedeniyle Harran Arap Lehçesinin çevre dil ve lehçelerle etkileşimi artmışsa da kendini korumaya devam ettiği söylenebilir. Harran Arapçası dil ve üslup özellikleri bakımından incelendiğinde karşımıza şu tespitler çıkmaktadır:

Her şeyden önce belirtmek gerekir ki, günümüze kadar sözlü kültür yoluyla ulaşan Harran Arapçası, fusha denilen standart Arapçaya çok yakındır. Günümüz Arap yarımadası kırsal bölgelerinde izleri görülen kadim Arapçanın ve bazı eski Arap lehçelerinin birtakım dil özellikleri (istintâ', keşkeşe, 'an'ane, naht,-ibdâl, ekelûnî'l-berâgîş vb.) Harran Arapçasında olduğu gibi korunmuştur. Harran Arap Lehçesinin fasih Arapçadan ayrıldığı kullanımlarda daha çok naht, ibdâl ve iklâb olguları öne çıkmaktadır. Temim ve diğer bazı eski Arap lehçelerinde görülen, muzari fiilin ilk harekesinin esre okunması Harran Arap Lehçesinde yaygın olarak kullanılmaktadır. Harran Arap Lehçesinde tesniye yok denecek kadar nadir kullanılır. Genel olarak ref' hali (tesniye elifi ile) değil, nasb/cer hali (ya ile) söylenir.

Bunun dışında, fasih Arapçada kullanılan birçok atasözü Harran Arap Lehçesinde kendine özgü telaffuzuyla korunmuştur. Ayrıca Harran Arapçasında günümüzdeki pek çok Arapça sözlükte bulunması zor olan ve yaşayan Arap lehçelerde pek az kullanılan kelimelerin mevcudiyeti altı çizilmesi gereken bir husustur. Bu ve benzeri çalışmaların, Arapçanın tarihî evrelerinin aydınlatılmasına dönük çalışmalara ve son dönemlerde arttığı gözlenen lehçebilim araştırmalarına katkı sağlayacağından kuşku duyulmaması gerekir.

Kaynakça

- Abdullah, el-Cubûri. *Tetavvuru'd-Delâle el-Mu'cemiyye*. Beyrut: Dâru'l-'Arabiyye li'l-Mevsû'ât, 1. Basım, 2006.
- Acar, Ömer. *Anlam Değişmeleri Işığında Kur'an'da Yeni Anlam Kazanan Kelimeler*. Bursa: Emin Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Acat, Yaşar. *Türkiye'de Konuşulan Arap Dialektleri*. İstanbul: Akdem yayınları, 2018.
- Akalın Şükrü, *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları, 2019.
- Aslan, Ahmet. *Urfa-Harran (Diyar-ı Mudar) Bölgesinin Tarihi*. Ankara: Berikan yayınevi, 2015.
- el-Belâzûrî, *Fütûhu'l-Buldân*, Çev. Mustafa Fayda, Ankara 1987.
- el-Cubûri, Abdullah, *Tetavvuru'd-delâleti'l-mu'cemiyye* (Beyrut: Dâru'l-'Arabiyye li'l-Mevsû'ât, 2006), 19.
- el-Ka'bî, Abdelhakim, *el-Cezîre el-Furâtiyye ve Dîyârîhâ el-'Arabiyya*, Dimeşk, Dâr safahât lid-Dırâsât ve'n-Neşr, 2009.
- en-Neccâr, Muhammed Ali vd. *el-Mu'cemu'l-Vasît*. Tahran: el-Mektebetu'l-'İlmiyye, ts.
- Enis, İbrahim. *Fî'l-Lehecâti'l-'Arabiyye*. Kahire: Mektebetu'l-Enclû el-Mısıriyye, 2003.
- Feriha, Enîs. *el-Lehecât ve Uslûbu Dirâsetihâ*. Beyrut: Dâr'ul-Cîl, 1. Basım, 1989.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.
- İbn Şeddâd. *el-E'lâku'l-Haîra fî Zikri Ümerâ'i's-Şâm ve'l-Cezîre*. Thk. Yahya Zekerîyya 'Abbâra, Dımaşk: 1978.
- Gündüz, Ahmet. *Tefsir ve Ulûmul-Kur'ân'a Dair eserlerde "el-Harrânî" Nisbesiyle Geçenler*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2017.
- Önel, Abdulhakim. *Harran Arapçasında Dil ve Edebiyat Bağlamında Arapça Meseller ve Tahlilleri*. Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans tezi, 2016.
- Abdulhakim Önel, "Harran'da Konuşulan Arapça Lehçe", *Türkiye'de Konuşulan Arap Dialektleri*. Ed. Yaşar Acat. İstanbul: Akdem Yayınları, 2018.
- Özcan, İbrahim. *Harran Arapçası (Dil ve Üslup Özellikleri)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2017.

- Recep, Abdurrahman b. Ahmed. *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l -Hanâbile*. Riyad: Mektebetu'l- Ubeykân, 2005.
- Riyad, Kerim Muhammed. *el-Muқтаđab fi Lehecâti'l-'Arab*. Riyad: Câmîatu'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1996.
- Sarıkavak, Kazım. *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Seyyid Abdul'al, Abdülmün'im. *Mu'cemü'l-Elfâzi'l-'âmmiye zâtu'l-Hakîka ve'l-Usûli'l-'Arabiyya*. Kahire: Mektebetü'l- Hancî, 2.Basım, ts.
- Şeşen, Ramazan. *Harran Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Teymûr Bâşâ, Ahmed. *Lehecâtu'l- 'Arab*. Nşr. Hindawi Foundation C.I.C., 2009.

Hariri'nin Makamat'ında Vatan Hasreti

Homesickness in al-Ḥarīrī's Maḳāmāt

Yazar Bilgisi Author Information

Uğur KESKİN

Prof. Dr., Anadolu Üniversitesi İşletme Fakültesi, Eskişehir, Türkiye
Prof., Anadolu University Faculty of Business Administration, Eskişehir, Turkey
ugurkeskin@anadolu.edu.tr , www.orcid.org/0000-0003-2740-4120

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned with iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.954972
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
20 Haziran/June 2021	12 Aralık/December 2021

Öz

Birey, hayatı süresince çok farklı olaylarla karşılaşabilmekte ve duygu deneyimlerinde bulunabilmektedir. Deneyimlediği yaşantılar karşısındaki tutum ve davranışları ise, içinde bulunduğu dış şartların gerçeklikleri bağlamında biçimlenmektedir. İnsana özgü her türlü tutum ve davranış, yüzyıllardır sözlü ve yazılı gelenek unsurlarına konu olmuş, olmaya da devam etmektedir. İşte bu sayede, dünya çapında oluşmuş bulunan kapsamlı literatür, insana dair birey ve toplum gerçekliklerini kavrayıcı ve kuşatıcı bir biçimde ortaya koyabilmektedir. Geçmiş yüzyıllarda yazılmış eserlerdeki anlatımlar ile günümüz literatürünün bağdaştırılabilmesi ise söz konusu kapsayıcı ve kuşatıcı niteliğe bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu makalede, on ikinci yüzyılın seçkin edebiyatçılarından olan Hariri'nin *Makamat* adlı kitabındaki anlatı unsurları, vatan hasreti kapsamında ele alınmaktadır. Hariri'nin anlatımları, insan yaşamının çeşitli kesitlerinde karşılaşılabilen durumları anlaşılır kılacak veriler sunmaktadır. Dolayısıyla Hariri'nin anlatımlarının, vatan hasreti konusunu anlaşılır kılacak anlamlı bir işlev gerçekleştirebileceği kanaati edinilmiştir. Makalede, edebi bir eser olan *Makamat*'ın incelenmesinden edinilen bulgular, güncel literatürdeki teorik çerçevede değerlendirilmeye çalışılmıştır. Sonuç olarak ise edebi anlatılar ile insan yaşamında deneyimlenebilecek süreçlerin etkileşimlerine bağlı olarak birbirlerine ne şekilde ayna tutabildikleri belirlenmeye gayret edilmiştir. Hariri'nin, edebi amaçlarla ortaya koyduğu yaşama ilişkin bazı gerçekliklerin, çeşitli yansımalarla belirebildiği, söz konusu yansımaların ise göç ve gurbet gibi kavramların teorisi ile belirgin ölçülerde örtüşmekte olduğu yargısına ulaşılmıştır.

Bu makalede, Hariri'nin *Makamat* adlı eserindeki anlatı unsurları üzerinde durulmaktadır. Arap edebiyatının tanınmış kişiliklerinden olan Hariri'nin bu eseri, 50 adet "makame" olarak ifade edilen görece kısa hikâyelerden oluşmaktadır. Eserdeki anlatıların, "vatan/memleket hasreti" kavramını hangi ölçüde yansıtabildiği hususu, makaledeki incelemelerin özünü teşkil etmektedir. Yapılan incelemelerde, güncel literatürdeki teorik izahlardan destek alınmaya gayret edilmiştir. Bu gayret ise gerçekliğe ilişkin her türlü unsurun, anlatıya dayalı eserler ile güncel literatürün (bu makale özelinde sosyoloji literatürünün) karşılıklı bir etkileşim sayesinde ortaya çıkabileceği anlayışına dayanmaktadır.

Hariri'nin *Makamat*'ındaki edebi anlatılar, yaşanan topraklardan çeşitli nedenlerle uzak kalma durumlarını ortaya koymaktadır. Söz konusu durumlar, günümüz dünyasında karşılaşılmakta olan olgular ile benzerlik ortaya koymaktadır. Bu varsayımdan hareketle, geçmiş dönem yazarlarının tecrübe ve dünya görüşlerinden süzülerek gelen birincil kaynak eserlerin, insanların yüzleştikleri birtakım gerçeklikleri gözler önüne serebilecek yönlere sahip bulunduğunu ifade etmek mümkün olmaktadır. Dolayısıyla *Makamat*; göç/hicret, gurbet ve vatan/yurt/memleket hasreti gibi insanların binyıllardır yüzleşmek zorunda kaldığı olguları günümüze taşımaktadır. Üstlenilen böylesi bir taşıyıcı rol sayesinde insan yaşamına ilişkin gerçeklikler ile edebi anlatılar arasında belirgin bir etkileşim ortaya çıkabilmektedir. Bu ise vatan hasreti gibi bireyin iç dünyasında yaşanan fakat esas itibarıyla toplumda birçok yansıması bulunan etkileşimleri de gündeme getirmektedir.

Yazılı eserler, anlam ile yorum arasında ilişki kurabilmeyi sağlamaktadır. Hariri, mensubu olduğu klasik dönem İslam toplumuna has unsurları makamelerine yansıtmaktadır. Edebi sanatların üst seviyedeki kullanımlarını sergilediği anlatılarında Hariri, yalnızca dili ve üslubu ile değil, gündelik konulara dönük gerçekçi çözümlenmeleriyle de ayrı bir değer ortaya koymaktadır. Anlatı temelli eylemleri yürüten fail unsurunu, dil gibi bir yapı karşısında daha önde gören anlam arayışına dönük yaklaşım, kendine özgü bir değer ifade etmektedir. Makalede incelemeye

konu edilen ve oldukça hacimli bir yekûn teşkil eden anlatı unsurları aracılığıyla, söz konusu anlatıların, ağırlıklı olarak sosyolojik kökenli teorik alan ile de örtüşmekte olduğu ortaya çıkarılmıştır. Bu anlayış doğrultusunda yapılan alıntı, açıklama ve yorumlar, vatan hasreti konusunda oluşmuş bulunan teorik yaklaşımlar ile de uygunluk sergilediği kanaatini desteklemektedir.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Edebiyat, Vatan Hasreti, Hariri, *Makamat*.

Abstract

One may encounter many different events and experience various emotions throughout his/her life. The attitudes and behavior towards such experiences are shaped in the context of the realities of the external conditions in which the individual exists. All kinds of human attitudes and behavior have been a subject of oral and written elements of tradition for centuries. Thanks to this, the comprehensive literature that has emerged around the world can reveal the realities of the individual and society about human beings in an insightful and comprehensive manner. The ability to reconcile the narratives in works written in earlier centuries with today's literature is possible, depending on the insightful and comprehensive manner in question. In this article, the narrative elements in the book *Maḳāmāt* by al-Ḥarīrī, one of the distinguished writers of the twelfth century, are discussed with reference to homesickness. Al-Ḥarīrī's narratives provide data that could help understand the potential situations in various walks of human life. Therefore, it was concluded that al-Ḥarīrī's narratives can play a meaningful function that might help appreciate homesickness. In the article, the findings obtained from the analysis of *Maḳāmāt*, which is a literary work, were evaluated using the theoretical framework in the current literature. The results helped determine how processes that people go through in their lives and literary narratives can mirror each other based on how they interact. It was concluded that some of the realities about life that al-Ḥarīrī described for literary purposes can emerge through various reflections and that these reflections overlap with the theory of concepts such as migration and expatriation.

This article focuses on the narrative elements in al-Ḥarīrī's *Maḳāmāt*. This work of Al-Ḥarīrī, one of the well-known figures of Arabic literature, consists of 50 relatively short stories called "Maḳāmā". The extent to which the narratives in the work reflect the concept of "longing for homeland" constitutes the essence of the analyses in the article. In the analyses, the author sought support from the theoretical explanations in the current literature. This effort is based on the understanding that all kinds of elements of reality can emerge, thanks to a mutual interaction between narrative works and the contemporary literature (sociology literature in particular).

Literary narratives in al-Ḥarīrī's *Maḳāmāt* describe various cases of people's staying away from their homelands for various reasons. These cases bear similarities with the phenomena encountered in today's world. Based on this assumption, it is possible to state that the primary sources, filtered from the experiences and worldviews of the authors of the past, have aspects that can reveal some of the realities that people face. Therefore, *Maḳāmāt* passes down the facts that people have had to face for millennia, such as immigration/hijra, expatriation and longing for one's homeland. Thanks to such a role of transmission, a significant interaction can emerge between the realities of human life and literary narratives. This unearths the interactions experienced in the inner world of the individual, such as homesickness but provides many reflections in the society.

Written works help establish a relationship between meaning and interpretation. In his *Maḳāmāt*, al-Ḥarīrī reflects the elements unique to the classical period Islamic

society, which he was affiliated with. In his narratives, in which he displays the advanced uses of the literary arts, al-Ḥarīrī adds a special value to the discussion, not only through his language and style but also through his realistic analyses of day-to-day issues. The approach to meaning search, which emphasizes the agent element carrying out narrative-based actions over a structure such as language, holds its own unique value. Through the narrative elements, which are the subject of the study and constitute a very voluminous whole, it was found that the aforementioned narratives also overlap with the theoretical field of sociological origin. The quotes or explanations provided and comments made in line with this understanding support the opinion that it is also compatible with the existing theoretical approaches on homesickness.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Literature, Homesickness, Al-Ḥarīrī, *Maḳāmāt*,

Giriş

Özellikle 1970'li yıllardan itibaren, kültür ve toplum konularına olan ilgi giderek artış göstermeye başlamıştır. Bu durum ise yazılı eserlerin incelenmesi ve eleştirisinde teorik ve metodik yeni yaklaşımlara kapı aralamıştır. Yorumlama meselesi, edebi hermenötik, yapısökümcülük, edebiyatın (ya da edebiyat araştırmasının) yapılandırılması gibi konular giderek daha çok gündeme gelmeye başlamıştır.¹ İnsani tutum ve davranışları dışı vuran edebi eserler, dar kalıplar içinde ele alınabilecek basit birer anlatı unsuru olma durumunun ötesine geçerek ve bu yönüyle adeta Sartre'in² ifadesiyle "aşkın" bir seviyeye yükselerek gerçekliği güçlü bir biçimde temsil edecek düzeye erişebilmektedir. Sartre, vurgulamasını güçlendirmek için edebi metinlerdeki anlatıları, aşkın bir düzeyde konumlandırmaktadır. Sartre'in metaforik olarak ifade ettiği ölçülerdeki aşkınlık düzeyi kadar olmasa da, edebi metinlerin, yaşama dair olguları açıklayıcı roller üstlendiği görüşünü öne sürmek mümkün olabilmektedir.

Vatan hasreti konusuna dönük oldukça fazla sayıda bilimsel yayına erişim sağlanabilmektedir. İtici ya da çekici faktörlere bağlı olarak ortaya çıkabilen ve gurbete düşme durumu ile ilintili vatan hasreti üzerine literatürde yapılan çalışmaları belirli başlıklar altında sınıflandırabilmek mümkündür. Vatan hasretinin ruh ve beden sağlığı

¹ Ondrej Sladek, *Teoriden Teoriye Prag Ekolü'nün Yapısalcı Poetikası ve Dönüşümü*, çev. Bahar Dervişcemaloğlu (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 44.

² Jean-Paul Sartre, *Edebiyat Nedir?*, çev. Bertan Onaran, (İstanbul: Payel Yayınevi, 1995), 41.

üzerindeki olumsuz etkileri,³ sosyal aidiyet sorunları,⁴ karşılaşılan yeni normlar edeniyle yaşanan kültür şoku, duygu karmaşası ve sosyal zorluk algısı⁵ ve bu alanda yürütülen çalışmaların sistematik biçimde değerlendirilmesi⁶ kapsamında çalışmaların yürütülmüş olduğu görülebilmektedir. Ayrıca, belirli bir düşünür ya da yazarın eserinin, vatan hasreti yönüyle ele alındığı, edebiyat ve sanat eserlerindeki gurbet temasının farklı yazarlar tarafından bilimsel araştırmaya konu edildiği de görülebilmektedir.⁷ Oysa literatür taramasında karşılaşılan yukarıdaki ve benzeri türden çalışmaların hiçbirinin, bu makalede ele alınan konu özelinde kaleme alınmadığı gözlemlenmektedir.

İlgili literatür incelendiğinde, Arap edebiyatçı Hariri ile ilgili çok sayıda yayın yapıldığı görülebilmektedir. Türkçe ve İngilizce literatürde “Hariri”, “Makamat” ve “vatan hasreti” (memleket hasreti, gurbet gibi ilişkili kavramlar da dâhil olmak üzere) anahtar kelimelerinin ikili ya da üçlü kombinasyonlarına birlikte yer verilen geçmiş tarihli herhangi bir çalışmaya rastlanmamaktadır. Hariri'nin *Makamat*'ı kapsamındaki Türkçe literatür,

- ³ Shirley Fisher vd., “Homesickness, Health, and Efficiency in First Year Students”, *Journal of Environmental Psychology*, 5, (1985), 181–195; Chris Brewin vd., “Demographic and Psychological Determinants of Homesickness and Confiding among Students”, *British Journal of Psychology*, 80, (1989), 467– 477; Margaret Stroebe vd., “Homesickness Among Students in Two Cultures: Antecedents and Consequences”, *British Journal of Psychology*, 93, (2002), 147-168; Richard Beck vd., “Missing Home: Sociotropy and Autonomy and their Relationship to Psychological Distress and Homesickness in College Freshmen”, *Anxiety, Stress, & Coping: An International Journal*, 16, (2003), 155–166; Gordon L. Flett, “Separation Anxiety, Perceived Controllability, and Homesickness”, *Journal of Applied Social Psychology*, 39, (2009), 265–282; Massimiliano Scopelliti - Lorenzo Tiberio, “Homesickness in University Students: The Role of Multiple Place Attachment”, *Environment and Behavior*, 42, (2010), 335-350; Christopher A. Thurber – Edward A. Walton, “Homesickness and Adjustment in University Students”, *Journal of American College Health*, 60, (2012), 415–419; Gregory Longo - Jungmeen Kim-Spoon, “Homesickness in College Students: The Role of Religion in Combating Depression”, *Mental Health, Religion & Culture*, 16, (2013), 489 –500; Erdiç Öztürk – Vedat Şar, “The Trauma-Self and its Resistances in Psychotherapy”, *Journal of Psychology and Clinical Psychiatry*, 6(6), (2016), 1-7; Görkem Derin, “Trauma ve Göç: Bir Gözden Geçirme”, *Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi*, 5(2), (2020), 46-55.
- ⁴ Susan E. Watt - Alison J. Badger, “Effects of Social Belonging on Homesickness: An Application of the Belongingness Hypothesis”, *Personality and Social Psychology Bulletin*, 35, (2009), 516 –530; Sertelin Çare Mercan – Servet Yıldız, “Eğitim Fakültesi Birinci Sınıf Öğrencilerinin Üniversiteye Uyum Düzeylerinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi”, *Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi*, 16(2), (2011), 135-154; Valeria Biasi vd., “Homesickness Experience, Distress and Sleep Quality of First-Year University Students Dealing with Academic Environment”, *Journal of Education and Social Research*, 8, (2018), 9–17.
- ⁵ Senel Poyrazlı - Marcos Domian Lopez, “An Exploratory Study of Perceived Discrimination and Homesickness: A Comparison of International Students and American Students”, *The Journal of Psychology: Interdisciplinary and Applied*, 141, (2007), 263-280.
- ⁶ Miranda A.L. Van Tilburg vd., “Homesickness: A Review of the Literature”, *Psychological Medicine*, 26, (1996), 903-904; Stroebe, Margaret vd., “Homesickness: A Systematic Review of the Scientific Literature”, *Review of General Psychology*, 19(2), (2015), 157-171.
- ⁷ Meriç Harmancı, “Gurbet Türkülerine Arketipsel Bir Yaklaşım”, *Turkish Studies - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 8(4), (2013), 919-926; Muhammed Avşar - İsmet Türkmen, “Neşet Ertaş Türkülerinde Göç ve Gurbet Olguları”, *Uluslararası Bozkırın Tezenesi Neşet Ertaş Sempozyumu*, 13-14 Mayıs 2013, Kırşehir, ss. 67-87; Ömer İshakoğlu, “Arap Göç Edebiyatı Endülüs Grubu Şairlerinde Vatan Özlemi”, *Şarkiyat Mecmuası*, 23, (2013), 55-64; Mehmet Ünal - Mehmet Pektaş, “Fehîm-i Kadîm'in Şiirlerinde Gurbet”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 31, (2014), 99–109; Asuman Gürman Şahin, “Hamdi Gökalp Akalın'ın Şiirlerinde Gurbet”, *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6(2), (2015), 155-172; Şerife Yalçınkaya, “Klasik Türk Edebiyatında Gurbet ve Nevres-i Kadîm'in Gurbeti”, *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*, 4(1), (2018), 322-343; Yaşar Şimşek, “Kemalettin Kamu ve Gültekin Samanoğlu Şiirine ‘Gurbet Teması’ Bağlamında Karşılaştırmalı Bir Bakış”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 34, (2019), 323-339.

edebiyat ve dilbilim alanı ile sınırlı bir görünüm sergilemektedir. İngilizce literatür de benzer bir nitelik taşımakta ve edebiyat başta olmak üzere, söylem sanatları gibi ikincil konular üzerine çalışmaların yürütülmüş olduğu görülmektedir. Literatür taraması sonucunda, “Hariri” ile “edebiyat” çalışmalarının özdeşleştirildiği, “vatan hasreti” alanının ise, sınırlı sayıdaki bazı sanatçı ve eser özelinde yürütülmüş olmasına karşın, Hariri’yi doğrudan ele alan ya da bu yönüyle değinen (mention) geçmiş tarihli herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu durum ise makalenin özgün yönünü ifade etmektedir.

1. Çalışmanın Yöntemi

On dokuzuncu yüzyıl düşünürü Gustave Le Bon,⁸ şu görüşü öne sürmektedir: “Geçmiş bize edebi, sanatsal ve anıtsal eserler miras bırakmasaydı, onun hakkında hakiki hiçbir şey bilemeyecektik.” Bu makale, nitel araştırmalarda sıklıkla başvurulmakta olan belge incelemesi metoduyla yürütüldüğü için, Bon tarafından yukarıda ifade edilen görüşler özel bir anlam ifade etmektedir. Zira makalede, birincil kaynak niteliği taşıyan metinler üzerinde durulmuş, edinilen veriler, doküman incelemesine tabi tutulmuştur. Yıldırım ve Şimşek’e⁹ göre belge incelemesi, durum veya olgulara ilişkin bilgi içeren yazılı kaynakların incelenerek değerlendirilmesi olarak ifade edilmektedir. Bu yönüyle doküman incelemesi, bir bilimsel çalışmadaki başlı başına tüm veri kümesini teşkil edebilmektedir.

Yaşamda karşılaşılan pek çok konunun kaleme alındığı tarihi ve edebi metinlerin, üzerinde durulan konuları gerçeklik ile çelişmeyen bir biçimde ortaya koyabileceği varsayımından yola çıkıldığında aşağıdaki önermeyi ifade etmek mümkün olabilmektedir:

Önerme: Salt edebi amaçlarla yazıldığı kanısı uyandıran eserlerdeki anlatı unsurları, belirli bir bakış açısıyla ele alındığında günümüz gerçekliklerini anlamlı bir biçimde yansıtabilmektedir.

Yukarıdaki önermeye göre edebi eserler, irdeleyici ve açıklayıcı işlevler üstlenebilmektedir. Öne sürülen önermeye bağlı olarak aşağıdaki soruların cevaplanması amaçlanmaktadır:

Araştırma Sorusu 1: *Makamat*’ta üzerinde durulan konuların günümüz yaşamındaki gerçeklikler ile örtüştüğü yönler bulunmakta mıdır?

Araştırma Sorusu 2: *Makamat*’taki anlatılar, günümüzün göç ve gurbet gibi olgularına öncülük eden hususlar ortaya koymakta mıdır?

2. Hariri ve *Makamat* Hakkında Genel Bilgiler

Arap toplumunda, çok eski dönemlerden itibaren edebiyatın çeşitli türlerine önem verilmektedir. Özellikle İslam öncesinde edebiyat ve belagat konusundaki yeteneklerini, birbirlerine karşı üstünlük vesilesi olarak kabul ediliyordu. İlk çağlardan itibaren her bir kabilelerin şairleri, kahraman gibi karşılanmış ve halka karşı belirgin bir etki gücüne sahip bulunmuştur. Dokuzuncu yüzyıl düşünürü İbn Abdırabbih,¹⁰ yaşadığı dönemde edebi anlatılara karşı toplumun duyduğu yakın ilgiyi ön plana çıkarmakta, halkın yanı sıra, halife başta olmak üzere zamanın yöneticileri tarafından da desteklenmekte olduğunu

⁸ Gustave Le Bon, *Nükteler ve Mizahi Öyküler*, çev. Filiz Karaküçük, (İstanbul: Karbon Kitaplar, 2020), 51.

⁹ Ali Yıldırım ve Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, (Ankara: Seçkin Yayınevi, 2016), 189.

¹⁰ İbn Abdırabbih, *Nükteler ve Mizahi Öyküler*, çev. Erkan Avcı (İstanbul: Karbon Kitaplar, 2020), 171; 189.

vurgulamaktadır. Nitekim 1054-1122 yılları arasında yaşamış olan Hariri de¹¹ yaşadığı dönemin veziri olan Nuşirevan tarafından desteklenmiştir.

*Makamat'*ın yazılmasına vesile olan olayı, Hariri'nin oğlu şu şekilde nakletmektedir:¹²

Babam bir gün Mescid-i Haram'da otururken üzerinden seyyah olduğu anlaşılan, perişan kılıklı bir adam mescitten içeri girer ve bir münasebet düşürerek fesahat ve belagatle konuşmaya başlar. Cemaat kendisine nereli olduğunu sorarlar; "Suruçluyum" der, künyesinin ne olduğu sorulunca da verdiği cevap yine tek kelimedir: "Ebu Zeyd"... Bunun üzerine babam, Beni Haram'a nispet edilen kırk sekizinci makameyi yazar ve hikâyeyi Ebu Zeyd'e isnat eyler. Bu makame, halk arasında süratle yayılır ve büyük rağbet görür... Makameyi, Ebu Nasr Nuşirevanül Kaşani dinleyince pek beğenir ve babama bu yolda birkaç makame daha yazmasını teklif eder. Babam da onu kırmaz ve diğer makameleri yazar.

Hariri'nin makamelerinde başlıca iki karakter bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, makameleri rivayet eden hayal mahsulü (muhayyel) şahıs olan Haris ibni Hemmam karakteridir ve aslında bizzat Hariri'nin kendisidir. Diğeri ise Ebu Zeydinissürücü'dir. Çeşitli kaynaklardan anlaşıldığına göre Ebu Zeyd'in asıl adı Mutahhar ibni Selam'dır ve aslen Basralı'dır. Nahiv ve lügat âlimi olarak tanınmıştır.¹³ Hariri, gerçek bir kişilikten esinlense de eserindeki hayali Zeyd karakteri, bütün makamelerinde Suruçlu bir şahıs olarak ifade edilmektedir. Makamelerin başat karakter olan Zeyd'in memleketinin Suruç olduğu bahsi, ya doğrudan ya da dolaylı olarak hemen hemen bütün makamelerde ifade edilmektedir.

Arap memleketlerinde *Makamat'*ın meftunları, hayranları oldukça fazladır. Öyle ki bunların arasında kitabı tümüyle ezberleyenler bile bulunmaktadır.¹⁴ *Makamat*, günümüzde de beğeniyle okunuyor olmasına karşın, yaşadığı dönemde ve geçmiş yüzyıllarda çok daha büyük bir beğeniyle okunmuştur çünkü Uşaklıgil'in¹⁵ de ifade ettiği üzere, on yedinci yüzyıla kadar yazılan hikâyelerin neredeyse tamamı, günümüzdeki hikâye sanatı açısından önemlerine dayanarak değil, yazılma biçimleri ve fikirlerinin inceliği, duygularının zarafeti gibi meziyetleri sayesinde beğeni toplamışlardır. Dolayısıyla, *Makamat'*ta sergilenen belagat ve fesahat sanatlarına dönük hususlar, eserinin sevilmesinde önemli bir pay sahibi olmuştur. Nitekim Osmanlı döneminin önde gelen edebiyatçılarından olan Recaizade Mahmud Ekrem¹⁶ de edebi bir eserde bulunması gereken başlıca hususları hayal gücü, zarafet ve nüktedanlık olarak ifade etmektedir ki bu niteliklerin tamamını *Makamat* ile özdeşleştirilebilmektedir.

Bazı eserlerin iyi anlaşılabilmesi için bolca dipnot düşülmüş bir metin olarak hazırlanmış olması gerekmektedir.¹⁷ Türkçe çevirisi ilk olarak 1952 yılında yapılmış olan *Makamat'*ın hâlihazırdaki en güncel baskısı (bu makalede başvurulan temel kaynak) da

¹¹ Hariri, *Makamat*, çev. Sabri Sevsevil (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2012), 25.

¹² Sabri Sevsevil, "Önsöz", Hariri, (2012). *Makamat*, çev. Sabri Sevsevil (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2012 içinde ss. 9-21), 12.

¹³ Sevsevil, "Önsöz", 11.

¹⁴ Sevsevil, "Önsöz", 16.

¹⁵ Halit Ziya Uşaklıgil, *Hikaye Nedir?*, (İstanbul: Karbon Kitaplar 2020), 27.

¹⁶ Recaizade Mahmud Ekrem, *Talim-i Edebiyat*, (Sivas: Astiyan Yayıncılık, 2011), 57-61.

¹⁷ John Sutherland, *Edebiyatın Kısa Tarihi*, çev. Tufan Göbekçin (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 259.

neredeyse ana metin kadar açıklamalı dipnotlara yer verdiği için çok daha etkin bir biçimde anlaşılabilir.

3. Teorik Çerçeve

Sophokles, Antik Yunan mitolojisinden esinlenerek çeşitli tragedya eserleri kaleme almıştır. Antik Yunan mitolojileri üzerinde çalışmalar yürüten Levi-Strauss, Sophokles'in Oidipus anlatılarındaki dört temel temadan birinin, insanın yerelliğini ifade eden toprağa bağlılık olduğunu belirtmektedir.¹⁸ Sophokles'in çağdaşı olan Euripides¹⁹ ise Troya efsanelerinden esinlenerek *Iphigenia Tauris'te* adlı eseri kaleme almıştır. Euripides'ten yola çıkarak aynı adlı eseri benzer bir içerikle ele alan Goethe,²⁰ yurt sevgisi ve yurdundan uzak kalanların çektiği vatan hasretini konu edinmektedir. Romalı düşünür Cicero²¹ da vatan hasreti konusuna değinmekte ve bu özlemin köken nedenini bağlılık kavramıyla izah etmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse, vatan hasreti ve gurbet gibi kavramlar insanlığın en eski çağlarından itibaren sözlü gelenek ve yazılı eserlerde değinilen kadim bir konu olma niteliği taşımaktadır.

3.1. Vatan Hasreti Kavramı

Belirli bir şeyin değerinin, kaybedilince daha iyi anlaşıldığı yönünde genel bir kanı bulunmaktadır. Aynı şekilde insanoğlu, vatanından çeşitli nedenlerle ayrı kalma durumu ile karşılaştığında onun gerçek değerini kavramaya başlamaktadır.

Vatan hasretinin köken nedenlerinden biri olan göç, düşman zulümüyle gerçekleşen ve çoğu zaman özgür bir tercih olmaktan çok, zorlamaya dayanmakta, genellikle etnik çatışma ve savaşlarla ortaya çıkmaktadır. Göçle ilgili kalıpları açıklayan teoriler, itici ve çekici faktörler olarak bilinen hususları vurgulamaktadır. İtici faktörler; savaşlar, çatışmalar, kıtlık,²² politik veya dinsel²³ baskılar gibi insanları göç etmeye 'iten' ya da zorlayan unsurları ifade etmektedir. Ayrıca toprak reformu nedeniyle soyluluk unvanları elinden alınarak yaşadığı beldeden uzaklaştırılmış insanların yaşamlarını anlatan eserlere de rastlanabilmektedir.²⁴

Göç, muhacirlik ya da mültecilik ile ilgili literatürde öne çıkan başlıca unsurların şunlar olduğu görülmektedir:²⁵ Uyum çabası, gurbet, yalnızlık, hüznün, metaforlar ve semboller. Göçün bir yansıması olarak ortaya çıkan vatan hasretine (homesickness) ilişkin yapılandırılan modellerde öne çıkan başlıca boyutlar ise şunlardan oluşmaktadır:²⁶ kayıp (loss), yaşam biçiminin kesintiye uğraması (interruption of life style), kontrolün azalması (reduced control), rol değişimi ve öz bilinç (role change and self-consciousness), çatışma (conflict).

¹⁸ Tahsin Yücel, *Yapısalcılık* (İstanbul: Can Yayınları, 2020), 89.

¹⁹ Euripides, *Iphigenia Tauris'te*, çev. Ari Çokona, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 4-20.

²⁰ Johann Wolfgang von Goethe, *Iphigenia Tauris'te*, çev. Selahattin Batu, (Yeni Gün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık A.Ş., 2000), 13-14.

²¹ Cicero, *Yükümlülükler Üzerine*. çev. C. Cengiz Çevik, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 27.

²² Anthony Giddens ve Philip W. Sutton, *Sosyolojide Temel Kavramlar*, çev. Ali Esgin, (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2020), 109-111.

²³ Jack London, *Demir Ökçe Cilt II*, çev. Osman Çakmakçı, (İstanbul: Karbon Kitaplar, 2020b), 26; 93.

²⁴ İvan Sergeyeviç Turgenyev, *Duman*, çev. Ergin Altay, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020).

²⁵ Oğuzhan Çetiner ve Hikmet Asutay, "Yazında Sürgünlük: Şakir Bilgin'in "Sürgündeki Yabancı" Romanına Bakış", *Balkan ve Yakın Doğu Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(1) (2018): 2.

²⁶ Van Tilburg vd., "Homesickness: A Review of the Literature", 903-904.

Sıldan ayrı düşme ve yabancı memleket anlamına gelen gurbet kavramı, edebiyatta üç anlamda kullanılmaktadır. Birincisi, doğup büyüdüğü topraklardan uzak kalmayı ikincisi, geçmişi özleme hâlini (nostalji), üçüncüsü ise tasavvufi düşüncede Allah'tan ayrı kalmayı ifade etmektedir.²⁷ Bu makalede üzerinde durulan gurbet unsuru, “doğup büyüdüğü topraklardan uzak kalma” eksenindeki anlatımları ön plana çıkarmaktadır.

Hariri, makamelerinde “sistemli” denilebilecek bir ısrarla ve başat konu olarak vatan hasreti üzerinde durmaktadır. Bu da metne dayalı yorumlamalara belirgin bir katkıda bulunmaktadır. Zira *Makamat*'ta yoğun bir biçimde yer verilen vatan hasreti vurgusu, çıkarsama ve anlamlandırmaya dayalı bu makale için hatırı sayılır bir veri doygunluğu (data saturation) sağlamaktadır. Her ne kadar edebi nitelik taşısa da Hariri'nin makameleri, edebiyat dışındaki pek çok alanda bilimsel çalışma yürütülmesine olanak tanıyacak bulgular sunma potansiyeline sahip bulunmaktadır. *Makamat*, vatan hasreti gibi bir kapsamında ele alındığı için aşağıda bu kavrama ilişkin aktarım, açıklama ve betimsel analizlere yer verilmektedir.

4. Çözümleme: *Makamat*'ın Vatan Hasreti Bağlamında Değerlendirilmesi

Herhangi bir nesneyi, eseri ya da durumu yeniden anlatmak, yinelemeyi değil, çözümleme ve anlamayı ifade etmektedir.²⁸ Bu yaklaşımdan hareketle, aşağıdaki anlatımlarda öncelikle Hariri'nden yapılan aktarımlara yer verilmiştir. Aktarımların sonrasında ise söz konusu aktarımların, alan yazında ne şekilde ele alınmakta olduğuna ilişkin açıklamalara değinilmektedir.

Hariri'nin yazdığı elli makameden ikisi hariç hepsi “Haris ibni Hemmam anlatıyor ve diyor ki:” sözleriyle başlamaktadır. Yalnızca yirmi üçüncü makamede bu kalıp başlangıç ifadelerine yer verilmemekte fakat buna rağmen, “Gençlikte, korkulu büyük işler başa gelen mühim hadiseler dolayısıyla vatandan uzaklaşmak icap etmişti”²⁹ sözleri ile başlayan anlatımlar, tıpkı diğer makameler gibi tümüyle Hemmam'ın ağzından nakledilmektedir. Bir diğer istisna ise daha önceki alt başlıklarda, kronolojik sıralamada en önce yazıldığı ifade edilen kırk sekizinci makamenin başlangıç cümlesinde görülmektedir ve söz konusu cümle şu şekilde başlamaktadır:³⁰ “Haris ibni Hemmam, Ebu Zeydinisüruci'den anlatıyor ve diyor ki:” Tarihsel açıdan okuyucusuyla ilk kez bu makamede buluşan Zeyd karakteri, kendisini tanıtmaktadır. Zeyd'in ana vatanının neresi olduğu hususu, şu sözlerle ifade edilmektedir:³¹ “Ben Suruç'un dindar ve hidayete ermiş halkındanımdır. Orada servet sahibi idim, beni sayarlar ve büyük tanırlandı. Konağım, misafirlerin toplandığı yerdi; misafirlere karşı küçük bir ihmâl bile gösterilmezdi.” Zeyd'in refah içindeki yaşantısından ve vatanından ne surette koparıldığı ise şu sözlerle dile getirilmektedir:³²

...gözlerini kan bürüyen Rumları yurdumuza saldırttı; onlar da rastladıkları Müslüman evlerine girmekten çekinmediler, gizli ve aşikâr nemiz varsa hepsini aldılar, ben de kendimi tek başıma garip olarak başka diyarlara

²⁷ Doğan Kaya, *Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2007), 351.

²⁸ Yücel, *Yapısalcılık*, 99.

²⁹ Hariri, *Makamat*, 141.

³⁰ Hariri, *Makamat*, 321.

³¹ Hariri, *Makamat*, 324.

³² Hariri, *Makamat*, 325.

attım... Bugün düşman elinde kurtulmayı bekleyen esir bir kızım var ki ciğerimi yakan, bana kanlı yaşlar döktüren odur.

Hariri'nin, *Makamat*'taki anlatımları mantıklı bir zemine oturtmaya çalışmaktadır. Zira Hariri'nin yaşadığı ve makamelerini kaleme aldığı yıllarda Haçlı Seferleri başlamış ve Hariri'nin deyimiyle "Rum" olarak ifade edilen Avrupalı Hristiyanlar tarafından geniş bir işgal hareketi gerçekleştirilmiştir. Bu kapsamda Suruç beldesi de işgale uğramış ve 1098 yılında Urfa Haçlı Kontluğu'na dâhil edilmiştir.³³ (Bkz. Altan, 2001: 574).

Hariri, "Rahman ve Rahim Olan Allah'ın Adı ile Başlıyoruz" başlıklı dört sayfalık anlatımı ile *Makamat*'a başlamaktadır. Günümüzde kaleme alınan eserler, "Giriş" ya da "Sunuş" gibi başlıklar taşımakta, Hariri'nin yaşadığı dönemlerde ise "Mukaddime" ya da Hariri'nin tercih ettiğine benzer türden başlangıç anlatımları yer alabilmektedir. Aşağıdaki doğrudan aktarım, "Birinci Makame (San'aniyye)" başlığının, dolayısıyla da *Makamat* kitabının kurguya dayalı anlatımlarının başlangıcını oluşturmaktadır.³⁴

Haris ibni Hemmam anlatıyor ve diyor ki:

Yoksulluk, beni yolculuk devesinde yurdumdan uzaklaştırdığı ve hadiseler Yemen'in Sanası'na attığı zaman şehre dağarcığım bomboş, azıksız olarak girmiştım. Ölmeyecek kadar olsun bir yiyeceğim, bir lokmam bile yoktu. Şehrin sokaklarında şaşkın şaşkın dolaşmaya, susamış bir kuş gibi etrafta aranmaya başladım. Gözümü gönlümü açacak bir yer, akşam sabah gidip gelecek bir mahal arıyordum. "Ah diyordum, merhametli bir kimse olsa da ona yüzümü gözümü sürsem, derdimi döksem... Yahut öyle bir zarif insan ki, onu görmekle içim açılrsa, sözleri yüreğime su serpse..."

Yukarıdaki aktarım, Hemmam karakterinin gurbete düşme nedenlerini ve bunun sonucunda yüzleşmek durumunda olduğu sorunları ifade etmektedir. Bu ifadelerde, vatanından uzak düşmenin kaynaklık ettiği özlem duygularının dile getirildiği görülmektedir. Ayrıca Hemmam, on ikinci makamede, yaşadığı duyguları şu sözlerle ifade etmektedir:³⁵ "Vatan hasretinden içime bir hüzün çöktü ve evim barkım gözümde tüttü. Gurbete son verdim ve ata eyeri vurdum. Arkadaşlara toplandık, gitmeye karar verdik."

Makamat'ta, Hemmam'ın hissettiği vatan hasretinden ziyade, Zeyd tarafından yaşanan vatan (Suruç) hasreti ön plana çıkmaktadır. Öte yandan, Zeyd'in vatan hasretinin sona ermesi, Hemmam'ınki gibi iradi bir yönelişle ve kolaylıkla gerçekleşebilecek bir durumu ifade etmemektedir. Zira vatani Haçlıların işgali altında bulunmaktadır. Zeyd'in Suruç hasretinin neden olduğu duygulanımlara ilişkin *Makamat* kitabındaki ilk anlatımlar ise şu sözlerle başlamaktadır:³⁶

Nihayet bu dolaşma ve sorup araştırma, Allah'ın bir lütfu olarak beni kalabalık ve içinden ağlaşmalar, hıçkırıklar duyulan bir meclise ulaştırdı. Bu gözyaşları dökmenin sebebini öğrenmek için, hemen topluluğun arasına girdim. Bir de ne bakayım: cemaatin ortasında, üzerinde seyahat elbisesi

³³ Ebru Altan, "Haçlı Ordularının Anadolu'da Geçtiği Yollar", *Bellekten*, (65)243, (2001), 574.

³⁴ Hariri, *Makamat*, 28.

³⁵ Hariri, *Makamat*, 83.

³⁶ Hariri, *Makamat*, 28.

bulunan, ince yapılı bir şahıs duruyor. Yaslılar gibi ağlıyor ve söz cevherlerini secili olarak döküyordu. Dokunaklı vaazı ile kulakları çınlatmakta idi.

Yukarıda ifade edilen ve Zeyd'in sergilediği duygu yüklü davranışlarının tümü, vatan hasretinden kaynaklanmaktadır. Üstelik yukarıdaki ifadeler, Zeyd'in birinci makamedeki duygularını ortaya koyan anlatımların ancak belirli bir kesitini teşkil etmektedir. Birinci makamedeki diğer anlatımlar hariç tutulduğunda, salt yukarıdaki ifadelerde bile Zeyd'in davranışlarına yansıttığı vatan hasreti açıkça anlaşılabilir. Ağlaşma, hıçkırık, gözyaşı, seyahat elbisesi, yaslılar gibi ağlama, kulakları çınlatan dokunaklı vaaz ifadelerinin tamamının köken nedeni Zeyd'in vatan hasretine dayanmaktadır.

İkinci makamede, vatan hasretinin hem doğrudan hem de dolaylı olarak dile getirildiği anlatımlar aşağıdaki aktarımda açıkça görülebilmektedir:³⁷

Yahu dedim bu ne hâl? Bu ne kılık böyle? Az kalsın seni tanıyamayacaktım. Sakalın böyle neden ağardı? Doğrusu bilemeyecektim. O, bu sözüm üzerine şu şiiri okudu:

“Beni ihtiyarlatan hadiselerdir. Hayat, insanları bir kararda bırakmaz, hâlden hâle sokar. Bir şahsa, bir gün gülerse, ertesi gün muhakkak onu ağlatır. Onun bir şimşek gibi parlamasına aldanma, çünkü o, yağmursuz bir buluttur. Eğer sana bütün düşmanlığı ile bin bir belası ile de saldırırsa sen yine de sabret”

“Bir şahsa, bir gün gülerse, ertesi gün muhakkak onu ağlatır” ve bunun paralelindeki bütün sözlerinde Zeyd, memleketinden koparılmasına vurgu yapmaktadır. Gurbet ele düştüğü zamanlar ile memleketindeki geçmiş yaşantıları arasındaki tezatlıklara dikkat çekmektedir. Hayatın iniş çıkışları ve özellikle de vatanından uzaktaki üzücü yaşantıların kendisini ihtiyarlattığını ileri sürmektedir.

Üçüncü makamede Zeyd, bolluktan darlığa nasıl düştüğünü çok uzun anlatımlarla ifade etmektedir. Suruç'ta yaşadığı bolluk sonrasında gurbette düştüğü darlığı, geçmişe duyduğu hasreti, uzun betimlemelerle ifade etmektedir. Söz konusu betimlemelerden iki cümlelik bir kısmı nakledildiğinde bile, Hariri'nin aksettirmeye çalıştığı duyguların yoğunluğu açıkça anlaşılabilir.³⁸ “Evvelce düğünler, dernekler kuran, zengin ve ihsan sahibi olan, pek çok arazisi ve köyü bulunan, sofrası gelene açık olan, şu adamın bugünkü hâline bakınız! Korkunç hadiselerin gelip çatması, bin bir sıkıntının üzerine çökmesi, çekemeyenlerin düşmanlıkları ve birbiri arkasına inen kara belalar, onu eli böğründe bırakmıştır.” Zeyd, söz konusu uzun betimlemelerin ardından, darlık ile bolluk yaşamları arasındaki geliş gidişleri ifade eden Arapça bir atasözüne göndermede bulunmakta, sert ve yavaş esen rüzgârların önüne katılıp gitmek zorunda kaldığını ifade eden anlatımlarıyla üçünü makameyi sonlandırmaktadır.³⁹

Dördüncü makamede, vatan hasreti konusunda doğrudan anlatımlara oldukça az yer verilmektedir. Bu makamede Zeyd; iyilik yapma, iyiliğe iyilikle karşılık verme, insafli hareket etme, sadakatli davranma, saygılı olma, küçümser tavırlardan kaçınma, insafli olma, zulmetmeme konularına değinmektedir.⁴⁰ Vatan hasreti yalnızca “insanların en kötüsü, bugünü dünden zararlı olandır” sözlerinde ima edilmektedir. Bu sözle,

³⁷ Hariri, *Makamat*, 36.

³⁸ Hariri, *Makamat*, 37.

³⁹ Hariri, *Makamat*, 40.

⁴⁰ Hariri, *Makamat*, 42-43.

Peygamberimiz Hazreti Muhammed'in (s.a.s.) "iki günü eşit olan zarardadır" hadisine gönderme yapıldığı izlenimi uyanmaktadır. İki günün birbiri ile aynı olması durumu, eşit ya da nötr bir durum gibi görünmesine rağmen aslında zararlı bir durum iken, Zeyd'in bugününün dünden zararlı olduğunu belirtmesi, vatanındaki eski refah dolu günlerine duyduğu hasreti, üstü kapalı da olsa anlaşılır kılmaktadır.

Beşinci makamede Hemmam, Kufe şehrindeki edebiyat aşığı arkadaşlarının evinde misafir edilmektedir. Gecenin karanlığında evin kapısı çalmakta, kapıdaki şahıs (Zeyd), kim olduğu sorusuna şöyle bir şiirle karşılık vermektedir:⁴¹

Ey hane sahipleri! Allah sizi fenalıklardan korusun ve sizi hayatınızda hiçbir sıkıntı ile karşılaştırmasin! Bu karanlık gecede kapınıza gelen, üstü başı toz toprak içinde bir gariptir. O, yaptığı uzun bir yolculuktan beli bükülmüş, yüzü, ufuktan henüz beliren bir hilal gibi sararmış bir seyyahtır. O, bütün bir şehir halkını bıraktı da ihsanınızı umarak sizin kapınıza geldi, sizden istediği ise biraz yiyecek ve biraz yatacak yerdir. O, kanaat sahibi, görmüş geçirmiş bir misafirdir.

Yukarıdaki aktarım, Zeyd'in geçmiş yaşantılarında Suruç'ta geçirmiş olduğu güzel zamanları ve memleketinden koparılmasının ardından yaşadığı olumsuzlukları, ilave bir açıklamaya gerek duyulmayacak bir netlikte ifade etmektedir. Beşinci makamenin ilerleyen bölümlerinde Zeyd, edebiyatsever bu insanlara, tam da onların dinlemekten memnun olacakları bir edebi üslupla, gurbette yaşadığı (dolayısıyla da vatan hasretini körükleyen) olayları anlatmaya başlamaktadır. Makamenin son dört sayfasındaki anlatımlarda,⁴² vatan hasreti hususunda çeşitli biçimlerde değinilmektedir. Muhtaç bir durumda bulunan Zeyd burada esas itibarıyla edebiyat meraklılarından yardım elde edebilmeyi amaçlamakta, derinden hissettiği vatan hasretinden de bu amaca ulaşma aracı olarak yararlanmaktadır. Vatanında ve gurbette yaşadığını öne sürdüğü yarı kurmaca anlatımlarıyla etrafındakileri maniple ederek onların yardımından istifade etmekte, dolayısıyla Zeyd, insani davranış bakımından bu makamede çok da olumlu bir görüntü sergilememektedir.

Altıncı makame, edebiyat meclisindeki bir grup insan arasında geçmektedir. Grubun içinde yer alan bir zat, vatanında yaşadığı eski bolluk günlerini özlemle yâd etmekte ve şunları ifade etmektedir:⁴³ "Evvelce memleketimde aile hakim az, servetim ise fazla olduğundan, bolluk içinde geçinip gidiyordum. Fakat sonraları aile nüfusum arttı, malım, mülküm kalmadı. Evvelki hâlimi bulabilmek ümidi ile şimdi yine buraya, valiye geldim." Bu makamede, edebiyat meclisinin görece kalabalık olduğu anlaşılabilir. Çünkü yukarıdaki sözü söyleyen kişinin ismi dahi anılmamaktadır. Bu zatın, vatan hasretine gönderme yapan ifadelerini de Zeyd ve Hemmam'ın söylemlerine bir ilave olarak kabul etmek mümkün görünmektedir. Fakat bu makalede, Hemmam karakteri dâhil olmak üzere, vatan hasretini ifade eden söylemlerin, Zeyd tarafından dile getirilen ve onun memleketi olan Suruç'a duyduğu özlem ile kıyaslandığında oldukça sınırlı düzeyde kaldığı görülmektedir. Nitekim bu makamenin ilerleyen kısımlarında Zeyd, edebiyat meclisinde söz almakta ve söylemleriyle meclistekileri kendisine hayran bırakmaktadır. Uzun

⁴¹ Hariri, *Makamat*, 46.

⁴² Hariri, *Makamat*, 48-51.

⁴³ Hariri, *Makamat*, 54.

sayılabilecek edebi söylemlerinde konuyu memleketine ve içinde bulunduğu duygulara getirmekte ve şunları söylemektedir:⁴⁴

Memleketine, çoluk çocuğuna olan hasreti ise son haddini bulmuştur... Onun aile halkı kalabalıktır ve kötü bir duruma düşmüşlerdir. Felaketler onların kolunu kanadını kırmış, yoksulluk üzerlerine bütün ağırlığıyla çökmüştür. O şimdi gözyaşları döküyor. Şaşkınlık onu yiyip bitirmektedir. Dert dert üstüne gelmiş, üzüntü onu her taraftan sarmıştır. Şimdiye kadar ümitleri hep boşa gitmiş, oldu olacakla ömür tüketmiştir.

Zeyd'in yukarıdaki ve benzeri türden sözleri, edebiyat meclisindekileri ziyadece etkilemekte, kendisinin hangi oymaktan olduğu, soyu sopu sorulmaktadır. Bunun üzerine de aşağıdaki şiiri okumaktadır:⁴⁵

Ben aslında Gassan soyundanım, Suruç şehri de ilk vatanımdır. Güneş gibi parlayan bir şerefim vardı. Büyük bir çiftliğe maliktim. Konağım bir cennet kadar güzel, iç açıcı ve muhteşem idi. Ah! Orada geçirdiğim hayat nerede? Nerede o zevkler? Nerede o, bir daha görülmesine imkân olmayan bahçelerde eteklerimi sürüyerek gezdiğim günler? Gençlikte mağrurdum; o nefis nimetlere, o servet ihtişama zamanın hadiselerinden, elem verici musibetlerden emin olarak bakardım. Eğer kahır insanı öldürseydi, başıma gelen felaketlerden, üzerime çöken sıkıntılardan ben ölürdüm.

Zeyd'in edebi yetkinliğini görenler, onun eşsiz niteliklerini bölge valisine arz etmektedirler. Vali, Zeyd'in kudret ve dehasından etkilenmekte, onu kendine nedim yapmak, divan kâtipliği vermek istemektedir. Fakat o, yalnızca verilen ihsanı kâfi görmekte ve kâtiplik teklifini kabul etmemektedir. Memuriyeti neden kabul etmediği sorulduğunda ise "Yoksulluk içinde memleket memleket dolaşmak, memur olmaktan daha iyidir. Çünkü amirlerin azameti ve hışmı vardır. Hem öyle bir hışım ki... Onların içinde ıslah etme fikri taşıyan, başladığı bir işi bitiren ve maiyetini gözeteni yoktur. Seni serap aldatmasın! Şüpheli işlere karışma!" Burada Zeyd, kanaatkârlık vurgusu yapmakta ayrıca, içinde yaşadığı dönemdeki yöneticilerin ödül ve cezadaki sınırsız takdir yetkilerinin kişiyi iyi konumlara getirebileceği gibi, idam ile sonuçlanabilecek durumlara da sürükleyebileceğini belirtmektedir.

Yedinci makamede Zeyd, vatanından ayrı kalmasının neden olduğu muhacirlik sürecinde karşılaştığı olumsuzlukları açlık, korku, ölüm tehlikeleri olarak ifade etmektedir. Gururlu, hilekâr ve insanı belaya sürükleyen şirret kişilerle mücadele etmek zorunda kaldığını belirtmektedir. Hain arkadaşlarla karşılaştığını, parası azaldığını görünce surat asan iyi gün dostlarından mustarip olduğunu vurgulamaktadır. Hükümet adamlarından da kötülük gördüğünü, sayısız düşmanlarla karşılaştığını, fakirlik ve muhacirlikle yanıp tutuştuğunu, eski elbiseler içinde bir yaşam sürmek zorunda kaldığını uzunca bir şiir şeklinde ifade etmektedir.⁴⁶ Bu güzel şiirin sahibinin künyesi sorulduğunda Suruç halkından olduğu, çöllerde dolaşan ve hayatın bin bir hâlini görüp geçiren bir insan olduğu yanıtını vermektedir.⁴⁷

⁴⁴ Hariri, *Makamat*, 55-56.

⁴⁵ Hariri, *Makamat*, 56-57.

⁴⁶ Hariri, *Makamat*, 58.

⁴⁷ Hariri, *Makamat*, 60-61.

Sekizinci makame, bir dava süreci etrafında şekillenmektedir. Bahse konu edilen dava, taraflar arasında düzmece olarak ortaya çıkarılmaktadır. Çünkü Zeyd ve genç delikanlı, birbirlerine karşı davalarını öne sürerken, aslında ne denli fakir ve muhtaç olduklarını dile getirerek, mahkeme kadısının merhamet duygularını harekete geçirerek yardım almaya çabalamaktadırlar.⁴⁸ Makamenin sonlarına doğru, Zeyd ve gencin davasının kurmaca olduğu anlaşılınca kadı, onlara ceza vermeyeceğini ve onlardan yalnızca hakikati söylemelerini istemektedir. Zeyd, kadıya şu şiirle karşılık vermektedir:⁴⁹ “Ben Suruçluyum bu da oğlumdur!... Zaman, kötü ve gaddardır. Bize öyle saldırdı ki, cömert ve iyi insanlardan yardım diler bir duruma düştük. Zira hasislerin elleri bağlıdır, bizim için geçim hususunda birçok yol vardır, eğer maksat doğrulukla hâsıl olursa ne âlâ!”

Dokuzuncu makamede, bir önceki makameye benzer bir kurmaca dava sayesinde Zeyd, içinde bulunduğu muhtaç durumu dile getirmektedir. Zeyd, davada, ortalığın bozulması nedeniyle sanatının sekteye uğradığını, bakmakla yükümlü olduğu aile üyelerinin geçimini sağlamakta zorlandığını, gözyaşının açıklığı gidermediğini söylemektedir.⁵⁰ Davanın ilerleyen sürecinde söz alan Zeyd şunları ifade etmektedir:⁵¹

Ben ahlakı dürüst bir insanım, meziyetlerim beni tanıyanlarca malumdur! Memleketim Suruç'tur, orada doğdum. Soyum Gassan hanedanına dayanır. İşim gücüm okutmak ve biricik maksadım da bilgide derinleşmektir ki bu, ne güzel bir emeldir. Sermayem ise sihirli sözlerdir, onlarla şiir ve nesir cevherleri dökerim... Bundan evvel, edebiyattan para kazanır ve geçinirdim... Bugün, ilim ve edebiyata karşı halkta bir istek kalmadı; bunlar kıymetten büsbütün düşmüş birer metaa döndüler.

Onuncu makame de yukarıdaki iki makame gibi kurmaca bir mahkeme sürecini betimlemektedir. Bu makamede, vatan hasreti ile ilişkilendirilebilecek bir anlatıma yer verilmemekte, yalnızca olay kahramanının Suruçlu Zeyd olduğuna kısaca değinilmektedir.⁵² Onuncu makame gibi, vatan hasretine ilişkin herhangi bir anlatıma yer verilmeyen diğer makameler sırasıyla şunlardır: 11, 18, 19, 21, 22, 23, 26, 29, 32, 35, 37, 41, 43, 45. Burada belirtilen on beş makamede vatan hasreti dışında genel olarak Hariri'nin ele almış olduğu konular olan ihsanda bulunma, cimrilikten kaçınma, iyilik üzere olma, yaşlılara saygı gibi konulardaki ibret ve öğüt verici *Makamat*'in geneline hâkim türdeki anlatımlara yer verilmektedir. Bu makamelerde genel itibarıyla, Zeyd'in Suruçlu olduğu çeşitli vesilelerle zikredilmekte fakat vatanına ilişkin olarak herhangi bir hasret/özlem ifadesine yer verilmemektedir.

On ikinci makamede Zeyd, gurbet ve seyahat başta olmak üzere, onlarca farklı türden insanlık hâline ilişkin olarak Allah'a dua ve yakarıшта bulunmaktadır. Zeyd, vatan hasretine yalnızca makamenin sonlarında ve dolaylı bir yoldan değinmektedir. Zeyd; feleğin, kemiklerini kırdığını, süründürdüğünü ve muhtaç bıraktığını, çocuklarının bir deri bir kemik kaldığını, kalabalık ailesinin yoksul kaldığını ifade etmektedir.⁵³ On üçüncü makamede kılık değiştiren Zeyd, memleketinden koparıma sürecinde varlıktan yokluğa

⁴⁸ Hariri, *Makamat*, 63-65.

⁴⁹ Hariri, *Makamat*, 66.

⁵⁰ Hariri, *Makamat*, 69.

⁵¹ Hariri, *Makamat*, 70.

⁵² Hariri, *Makamat*, 76.

⁵³ Hariri, *Makamat*, 88.

düştüğü o bilinen hikâyesini, biraz farklılaştırarak yinelemekte fakat Suruç beldesine özel bir vurgu yapmamaktadır.⁵⁴

On dördüncü makamede Zeyd, yurdundan uzak düştüğünü, parasız kaldığını, bütün çare yollarının kapandığını, şaşkına döndüğünü ve memleketine dönebilmesinin önündeki engelleri sıralamaktadır.⁵⁵ Bu zorluklar da kuvvetle muhtemeldir ki memleket hasretini körüklemektedir. Makame şu ifadelerle sonlanmaktadır:⁵⁶

“Benim vatanım Suruç'tur; fakat oraya nasıl gidilebilir? Şimdi oraya düşmanlar yerleşti, orasını berbat ettiler. Günahlarımın affı için geldiğim şu Kâbe'ye yemin ederim ki, Suruç'tan ayrıldıktan sonra gözüme hiçbir şey güzel görünmedi!”

Sonra gözleri yaşla doldu, onların akacağını anlayınca akıtmaktan çekindi ise de mani olamadı; güzel şiiirini kesti ve kısaca veda ederek ayrıldı.

On beşinci makamede yalnızca Hemmam'ın gurbete ilişkin kısa değerlendirmeleri⁵⁷ dışında vatan hasreti üzerinde durulmamaktadır. On altıncı makamede Zeyd, kendisinin ve çocuklarının açlığını giderecek çareler aramaktadır.⁵⁸ On yedinci makamenin girişinde Hemmam, gurbette oluşuna vurgu yapmakta,⁵⁹ en son cümlelerinde ise Zeyd şu şiiiri okumaktadır:⁶⁰ “Zaman beni yıldırım için kılıcını sıyırdı ve bilemedi. Beni hakir düşürmek için bana uykuyu haram etti, bana gözyaşları döktürdü. Beni doğuda batıda dolaştırdı. Benim için her gün başka bir yerde akşamlamak nasip olmuştur. Ve böyle benim gibi olanların da gıdası, gurbet acısıdır.”

Yirminci makamede Hemmam, şunları ifade etmektedir:⁶¹ “Konuşmalarında kavga gürültü etmeyen, düşmanlık ve münafıklığın ne olduğunu bilmeyen birtakım uygun arkadaşlarla Meyafarikin'e gidiyordum. Araklarında vatanından ayrılmamış, yuvasından ve arkadaşlarından uzak düşmemiş bir insan gibi idim.” Bu sözleriyle Hemmam, bir insanın yanında iyi ve güvenilebilir dostları olursa, onların sayesinde vatan hasretini çok daha az hissedeceğini, arkadaşlarıyla avunabileceğini vurgulamaktadır.

Yirmi dördüncü makamenin yalnızca son iki cümlesinde Hemmam, Zeyd'den övgüyle bahsetmekte, onu Suruç'un yıldızı ve burçları dolaşan bir edebiyat ayı olarak nitelendirmektedir. Yirmi beşinci makamedeki uzun hitabetinde Zeyd, özetle memleketindeki iyi yaşantısı sonrasında düştüğü müşkül durumları anlatmakta, insanlara ne oldum değil ne olacağım diye düşünceleri gerektiğini öğütlemektedir.⁶² Yirmi yedinci makamede Zeyd, mücbir nedenlerle memleketinden ayrılmasından sonraki süreçlerde kabullenmek durumunda kaldığı zorlukları farklı örneklerle yinelemektedir.⁶³

Yirmi sekizinci makamede Zeyd, ilginç bir biçimde tersten okuma yapmakta ve memleketinden koparılması durumuna karşı kayıtsız bir tavır takınıyormuş gibi

⁵⁴ Hariri, *Makamat*, 90.

⁵⁵ Hariri, *Makamat*, 95.

⁵⁶ Hariri, *Makamat*, 97.

⁵⁷ Hariri, *Makamat*, 103.

⁵⁸ Hariri, *Makamat*, 105-109.

⁵⁹ Hariri, *Makamat*, 111.

⁶⁰ Hariri, *Makamat*, 114-115.

⁶¹ Hariri, *Makamat*, 128.

⁶² Hariri, *Makamat*, 155-156.

⁶³ Hariri, *Makamat*, 167.

görünmektedir. Yapay iyimserliğe sığınan sözleri sıralayarak, aslında önemseydiği bir şeyi önemsemiyor gibi bir görüntü sergilemeye çalışmaktadır.⁶⁴ Bu durum, modern psikolojide “karşıt/ters tepki oluşturma” ve “mantığa bürüme” gibi psikolojik savunma mekanizmaları ile açıklanmaktadır.

Otuzuncu makamenin son kısımlarında Zeyd, üzüntülü üzüntülü birkaç defa içini çekmekte ve yağmur gibi yaşlar dökmeye başlamaktadır. Gözyaşları dinince, memleketi Suruç ile ilgili okuduğu şiir ise bu makaleye alıntılanamayacak ölçüde uzun ve aynı zamanda dokunaklı ifadeler içermektedir.⁶⁵ Otuz birinci makamenin son cümlelerinde, Hemmam’ın gurbet hayatında karşılaştığı üzüntü ve yürek darlıklarına kısa bir biçimde değinilmektedir. Otuz üçüncü makamede; vatandan uzak kalma sürecindeki katlanılan acılar, yoksulluk, kahredici musibetler, felaketler, kaybedilen şeref ve mevkilere değinilmektedir.⁶⁶ Otuz dördüncü makamde ise Zeyd; maişet darlığı, aç ve çıplak kalma, başın darda kalması, elden kaçırılan nimet ve saadet, insanı kepaze eden mevkilere düşme konularını vurgulamaktadır.⁶⁷

Otuz altıncı makamede Zeyd’e nerede oturduğu sorulmakta ve adeta içindeki ateşe/yangına körükle gidilmektedir. Sorulan bu soru üzerine Zeyd, evladını kaybeden bir annenin iç çekişi gibi içini çekmekte ve Suruç’u anlatan dokunaklı sözlerini sıralamaktadır.⁶⁸ Otuz sekizinci makamede ise “Felek, sevdiğin yahut sevmediğin bir hâli devam ettirmekte pek nekestir” sözüyle, geçmiş dönem memleket yaşantılarına duyulan özlem ima edilmektedir.⁶⁹

Otuz dokuzuncu makamede Zeyd, şunları söylemektedir:⁷⁰ “Zulüm ve hakaret gördüğün bir vatana düşkünlük gösterme!... Haysiyetini kıracak bir yârde sakın durayım deme!” bu sözleriyle Zeyd, bir bakıma neden bu denli çok memleket gezmek zorunda kaldığını da dolaylı bir yolla dile getirmektedir. Kırkıncı makamede Zeyd, evlenmesinin başlıca sebeplerinden biri olarak, gurbette kendisine arkadaş olacak birini araması şeklinde ifade etmektedir. Fakat bu evliliğin, yoksulluktan kaynaklanan acı ve ıstırapı gideremediği sonucuna ulaşmaktadır.⁷¹ Kırk ikinci makame, Hemmam’ın “Ayrılık ve hadiselerin gelişi beni oradan oraya atmış, her şehrin çocuğu, her yerin garibi yapmıştı” sözleriyle başlamakta,⁷² Zeyd’in Suruç özlemine dokunaklı bir biçimde dile getirdiği uzun anlatımıyla sonlanmaktadır.⁷³ Kırk dördüncü makamede Zeyd yine Suruç’a kavuşma dileğini dile getirmekte, fakat bunun, içinde bulunduğu şartlarda mümkün olamayacağını da kabul etmektedir.

Kırk altıncı makamede Hemmam, mesut günler geçip de felaketler baş gösterince, ağlayarak Humus’tan, bir süre yanında kaldığı Zeyd’den ayrılmak zorunda kaldığını belirterek,⁷⁴ aslında gurbet içinde bir gurbet yaşadığını ifade etmektedir. Çevresel şartların

⁶⁴ Hariri, *Makamat*, 175-176.

⁶⁵ Hariri, *Makamat*, 190-191.

⁶⁶ Hariri, *Makamat*, 216.

⁶⁷ Hariri, *Makamat*, 221-227.

⁶⁸ Hariri, *Makamat*, 238.

⁶⁹ Hariri, *Makamat*, 248.

⁷⁰ Hariri, *Makamat*, 256.

⁷¹ Hariri, *Makamat*, 257-261.

⁷² Hariri, *Makamat*, 269.

⁷³ Hariri, *Makamat*, 274-275.

⁷⁴ Hariri, *Makamat*, 313.

olumsuz ve çekilmez bir hâl almasıyla birlikte ikamet edilen yerden bu türden bir ayrılma zorunluluğu, vatan hasretini katmerleştiren bir durum olarak ifade edilmektedir. Kırk yedinci makamede Zeyd, “gurbete düşen bir zengin hor hakir olursa, yiyecek bir lokması bulunmayan garibin hâli nasıl olur? Yalnız şu var ki, şerefli bir insanın, acıklı bir duruma düşmesi, ona bir nakisa (eksiklik) vermez!”⁷⁵ sözleriyle, *Makamat* genelindeki anlatımlarını farklı bir biçimde tekrarlamaktadır.

Kırk dokuzuncu makamedeki “Bir memleket sana cefa verir yahut yüreğini daraltırsa oradan alakanı hemen kes, deveni başka yere sür”⁷⁶ sözleriyle başlayıp, aynı minval üzere devam eden söylemlerinde Zeyd, bir bakıma otuz dokuzuncu makamedeki görüşlerini yinelemektedir. Nihayet ellinci makamede Rumların Suruç’u terk etmelerinin ardından Zeyd memleketine dönmekte, üstüne bir aba giyerek camide saflara imam olmakta, Suruç’ta zahitlikle tanınmaktadır. Tövbe ve ibadete yönelen *Makamat* sahibi Zeyd’in artık keramet sahibi biri olduğu kanaati oluşmaya başlamaktadır.⁷⁷

Bu makalede, *Makamat*’ın geneline hâkim bir mesele olan vatan hasreti üzerinde durulmuştur. Odaklanılan bu konu, yazım hacmi kısıtlarından dolayı, ancak belirli ölçülerdeki doğrudan aktarımları ve onların açıklanmasını içermektedir. Makalenin yazım hacmi sınırlılıkları, aynı zamanda, vatan hasreti konusunun defaten vurgulandığı anlatıların, belirli bir noktadan sonraki mükerrer aktarımlarının da önüne geçmektedir. Zira makale, söylemek istediğini yeterince dile getirmekte, veri doygunluğuna ulaşmakta, bundan fazlasına ise gereksinim kalmamaktadır.

Sonuç

Yazılı eserler, hiçbir zaman için yalnızca kendi nesnesi olan sözcüklerden ibaret bir yığını ifade etmemektedir. Aksine okunma ve anlaşılmayı bekleyen birer davet niteliği taşımaktadır. Bu makalede de Hariri’nin *Makamat*’ındaki çağrıya icabet edilerek, vatan hasreti konusuna odaklanılmıştır. Her bireyin, edebi eserlerden alabileceği pek çok hisse olduğu anlayışından yola çıkılan bu makalede, edebi anlatıların açık ya da örtülü bir biçimde aktardığı anlamlar belirlenerek izah edilmeye çalışılmıştır.

Makale kapsamında gerçekleştirilen yazın taraması ve metin incelemesinde, Hariri tarafından yapılandırılan düzyazı biçimli ve vezinli anlatılardaki anlam içerikleri, günümüz dünyasının teorik izahları ve yaşam pratikleriyle ilişkili bir şekilde ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu sayede anlatı unsurlarının, salt edebi içeriklerden ibaret olmayıp, belirli bir bakış açısıyla yaklaşıldığında insan yaşamında karşılaşılan olguların açıklanmasına anlamlı katkılar da sunduğu anlaşılabilir. Makalede öne sürülen araştırma sorularına aşağıdaki yanıtlar oluşturulmuştur.

Araştırma Sorusu 1: *Makamat*’ta üzerinde durulan konuların günümüz yaşamındaki gerçeklikler ile örtüştüğü yönler bulunmakta mıdır?

Yazıya dökülen her türlü anlatı unsuru, kendi kapsamı dâhilindeki bir gerçekliğe ışık tutabilmektedir. İster gerçek bir olaya dayandırılınsın, isterse hayal mahsulü olsun bütün anlatı unsurları, kendine özgü açıklayıcı yönler barındırmaktadır. Dolayısıyla, edebi eserler özelinde ifade etmek gerekirse Hariri’nin makamelerinde başvurulan anlatıların, bu

⁷⁵ Hariri, *Makamat*, 315.

⁷⁶ Hariri, *Makamat*, 331.

⁷⁷ Hariri, *Makamat*, 338-339.

çalışmanın konusu olan vatan hasretini oldukça çarpıcı bir biçimde ortaya koyabildiğini özellikle vurgulamak gerekmektedir. İnsana yönelik olarak girilen her türlü edebi ifade biçiminin, teorik zeminde de belirli karşılıkları bulunmaktadır. Önemli olan, söz konusu eşleşmeleri yapabilmek ve bilimin “yan yana koyma ve ilişki kurma” fonksiyonuna işlerlik kazandırabilmektir. Dolayısıyla teorik çerçevenin, Hariri’nin edebi anlatımları ile örtüşüyor olması, söz konusu “yan yana koyma ve ilişki kurma” bu makalenin yazılış amacına katkıda bulunmaktadır.

Zihin çabasıyla yapılandırılan edebi eserler, eseri kaleme alan kişinin anlatım, düşünce ve yaşadığı dönem ile sınırlı kalmayı gerektirmektedir. Bu nedenle Hariri’nin, vatan hasretini kendi yaşamında deneyimlemiş olup olmamasından bağımsız olarak, *Makamat*’taki kurguya dayalı anlatılarda ortaya koyduğu hususların ele alınması icap etmektedir. Hariri’nin yaşadığı dönemdeki vatan/yurt anlayışı ile günümüz dünyasındaki anlayış arasında elbette ki farklılıklar bulunmaktadır. Hariri’nin dönemini, bugünün bakış açısıyla ele almak tarih yanılıgısına (anakronizm) düşme riskini taşımaktadır. Bu nedenle de söz konusu riskten mümkün olduğu ölçüde kaçınmak gerekmektedir. Bilimsel çalışmaların teorik çerçevesi ise bu riski belirli bir yöne (konuyla ilgili oluşmuş güncel literatüre) tevcih edebilme olanağını sağlamaktadır. Dolayısıyla, günümüzün ilgili literatürünü verili (given) kabul ederek (açıklama, yorum ve değerlendirmelere dayanak teşkil ettiğini varsayarak) inceleme ya da araştırma yürütme gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bu makale de böyle bir gereklilik kapsamında kaleme alınmış bulunmaktadır.

Netice itibarıyla, bu makale ya da benzer türden çalışmaların, yaşamda karşılaşılan olumlu-olumsuz tüm olguları anlamlı bir biçimde açıklayabilecek nitelikler ortaya koyabileceği görülmektedir. Örneğin Hariri’nin makamelerinin her bir ayrı bir beldede geçmekte, makamelerdeki anlatım karakterlerinin bu beldelede bulunmalarına neden teşkil eden çeşitli güdüler ön plana çıkmaktadır. Söz konusu güdülerin, günümüz literatüründe çokça tartışılmakta olan “seyahat motivasyonları” kapsamında tartışılabilmesi olanaklı görünmektedir.

Araştırma Sorusu 2: *Makamat*’taki anlatılar, günümüzün göç ve gurbet gibi olgularına öncülük eden hususlar ortaya koymakta mıdır?

Metne dayalı anlamları ortaya çıkarma çabasına uygun olarak bu araştırma sorusunun “değerlendirme” ekseninde açıklanabileceği yargısı daha da güçlenmektedir. Zira herhangi bir olgunun “değerlendirme” süzgecinden geçirilmesi, yorumlamaya dayalı anlatımlara başvuru hermenötik bir çabayı gerekli kılmaktadır. Hermenötik bir yaklaşıma yönelmeyi teşvik eden *Makamat*’taki anlatımlarında Hariri, her bir makamede iyilik yapma ve kötülükten sakınma öğüsünde bulunmaktadır. Söz konusu iki temel öğüsün yanı sıra, bu makalede, başlıca anlam ve imalar arasında yer alan vatan hasreti vurgusu sistematik bir biçimde gün yüzüne çıkarılma çabasında bulunulmuştur. İşte böylesi bir çaba doğrultusunda yürütülen anlatı incelemesi sayesinde, edebi saiklerle kaleme alınmış olan makamelerin metodik ve anlamlı bir biçimde yorumlanmasına çalışılmıştır.

Bu çalışmada, makalenin teorik yönü ile yoruma dayalı yönü arasında makul bir denge gözetilmeye gayret edilmiştir. Bunun yanı sıra, makale çalışmasının yürütüldüğü alanda daha derin çalışmaların yapılması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Zira mikroanalitik çalışmalar, bakir toprakların ancak ve ancak yüzeyinde gezinebilmeye olanak tanımakta,

bu nedenle de daha ileri düzeydeki ve derinlikteki çalışmalara olan ihtiyaç devam etmektedir.

Kaynakça

- Altan, Ebru. "Haçlı Ordularının Anadolu'da Geçtiği Yollar". *Bellekten*. (65)243, (2001): 571-582.
- Avşar, Muhammed ve Türkmen, İsmet (2013). "Neşet Ertaş Türkülerinde Göç ve Gurbet Olguları". *Uluslararası Bozkırın Tezenesi Neşet Ertaş Sempozyumu*, 13-14 Mayıs 2013, Kırşehir, ss. 67-87.
- Beck, Richard vd. "Missing Home: Sociotropy and Autonomy and their Relationship to Psychological Distress and Homesickness in College Freshmen". *Anxiety, Stress, & Coping: An International Journal*. 16, (2003), 155-166. <http://dx.doi.org/10.1080/10615806.2003.10382970>.
- Biasi, Valeria vd. "Homesickness Experience, Distress and Sleep Quality of First-Year University Students Dealing with Academic Environment". *Journal of Education and Social Research*. 8, (2018), 9-17. doi: 10.2478/jesr-2018-0001.
- Bon, Gustave Le. *Nükte ve Mizahi Öyküler*. çev. Filiz Karaküçük, İstanbul: Karbon Kitaplar, 2020.
- Brewin, Chris vd. "Demographic and Psychological Determinants of Homesickness and Confiding among Students". *British Journal of Psychology*. 80, (1989), 467-477. <http://dx.doi.org/10.1111/j.2044-8295.1989.tb02336.x>.
- Cicero. *Yükümlülükler Üzerine*. çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Çetiner, Oğuzhan - Asutay, Hikmet. "Yazında Sürgünlük: Şakir Bilgin'in "Sürgündeki Yabancı" Romanına Bakış". *Balkan ve Yakın Doğu Sosyal Bilimler Dergisi*. 4(1), (2018), 1-7.
- Derin, Görkem. "Travma ve Göç: Bir Gözden Geçirme". *Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi*. 5 (2), (2020), 46-55.
- Euripides. *Iphigenia Tauris'te*. çev. Ari Çokona, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Fisher, Shirley vd. "Homesickness, Health, and Efficiency in First Year Students". *Journal of Environmental Psychology*. 5, (1985), 181-195.
- Flett, Gordon L. "Separation Anxiety, Perceived Controllability, and Homesickness". *Journal of Applied Social Psychology*. 39, (2009), 265-282. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1559-1816.2008.00438.x>.
- Giddens, Anthony ve Sutton Philip W. *Sosyolojide Temel Kavramlar*. çev. Ali Esgin, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2020.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Iphigenia Tauris'te*. çev. Selahattin Batu, Yeni Gün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık A.Ş., 2000.
- Gürman Şahin, Asuman. "Hamdi Gökalp Akalın'ın Şiirlerinde Gurbet". *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 6(2), (2015), 155-172.
- Hariri. *Makamat*. çev. Sabri Sevsevil, İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2012.
- Harmancı, Meriç. "Gurbet Türkülerine Arketipsel Bir Yaklaşım". *Turkish Studies - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. 8(4), (2013), 919-926.
- İbn Abdırabbih. *Nükte ve Mizahi Öyküler*. çev. Erkan Avşar, İstanbul: Karbon Kitaplar, 2020.
- İshakoğlu, Ömer. "Arap Göç Edebiyatı Endülüs Grubu Şairlerinde Vatan Özlemi". *Şarkiyat Mecmuası*. 23, (2013), 55-64.
- Kaya, Doğan. *Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2007.
- London, Jack. *Demir Ökçe Cilt II*. çev. Osman Çakmakçı, İstanbul: Karbon Kitaplar, 2020b.
- Longo, Gregory - Kim-Spoon, Jungmeen. "Homesickness in College Students: The Role of Religion in Combating Depression". *Mental Health, Religion & Culture*. 16, (2013), 489-500. <http://dx.doi.org/10.1080/13674676.2012.696600>.
- Mercan, Sertelin Çare - Yıldız, Servet. "Eğitim Fakültesi Birinci Sınıf Öğrencilerinin Üniversiteye Uyum Düzeylerinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi*. 16 (2), (2011), 135-154.

- Öztürk, Erdinç - Şar Vedat. "The Trauma-Self and its Resistances in Psychotherapy". *Journal of Psychology and Clinical Psychiatry*. 6(6), (2016), 1-7.
- Poyrazlı, Senel - Lopez, Marcos Domian. "An Exploratory Study of Perceived Discrimination and Homesickness: A Comparison of International Students and American Students". *The Journal of Psychology: Interdisciplinary and Applied*. 141, (2007), 263-280.
- Recaizade Mahmud Ekrem. *Talim-i Edebiyat*. Sivas: Astiyan Yayıncılık, 2011.
- Sartre, Jean-Paul. *Edebiyat Nedir?*. çev. Bertan Onaran, İstanbul: Payel Yayınevi, 1995.
- Scopelliti, Massimiliano - Tiberio, Lorenzo. "Homesickness in University Students: The Role of Multiple Place Attachment". *Environment and Behavior*. 42, (2010), 335-350.
- Sevsevil, Sabri. "Önsöz", Hariri, (2012). *Makamat*. çev. Sabri Sevsevil, İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık içinde ss. 9-21, 2020.
- Sladek, Ondrej. *Teoriden Teoriye Prag Ekolü'nün Yapısalcı Poetikası ve Dönüşümü*. Çev. Bahar Dervişcemaloğlu, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.
- Stroebe, Margaret vd. "Homesickness Among Students in Two Cultures: Antecedents and Consequences". *British Journal of Psychology*. 93, (2002), 147-168.
- Stroebe, Margaret vd. "Homesickness: A Systematic Review of the Scientific Literature". *Review of General Psychology*. 19 (2), (2015), 157-171.
- Sutherland, John. *Edebiyatın Kısa Tarihi*. Çev. Tufan Göbekçin, İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.
- Şimşek, Yaşar. "Kemalettin Kamu ve Gültekin Samanoğlu Şiirine 'Gurbet Teması' Bağlamında Karşılaştırmalı Bir Bakış". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 34, (2019), 323-339.
- Thurber, Christopher A. - Walton, Edward A. "Homesickness and Adjustment in University Students". *Journal of American Collage Health*. 60, (2012), 415-419.
- Turgenyev, İvan Sergeyeviç. *Duman*. çev. Ergin Altay, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Uşaklıgil, Halit Ziya. *Hikaye Nedir?*. İstanbul: Karbon Kitaplar, 2020.
- Ünal, Mehmet - Pektaş, Mehmet. "Fehîm-i Kadîm'in Şiirlerinde Gurbet". *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 31, (2014), 99-109.
- Van Tilburg, Miranda A.L. vd. "Homesickness: A Review of the Literature". *Psychological Medicine*. 26, (1996), 899-912.
- Watt, Susan E., - Badger, Alison J. "Effects of Social Belonging on Homesickness: An Application of the Belongingness Hypothesis". *Personality and Social Psychology Bulletin*. 35, (2009), 516-530. <http://dx.doi.org/10.1177/0146167208329695>.
- Yalçinkaya, Şerife. "Klâsik Türk Edebiyatında Gurbet ve Nevres-i Kadîm'in Gurbeti". *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*. 4(1), (2018), 322-343.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınevi, 2016.
- Yücel, Tahsin. *Yapısalcılık*. İstanbul: Can Yayınları, 2020.

Peygamberlerin Tebliğ Sürecinde Bazı Ortak Noktalar

Some Common Characteristics of Prophets' Tablîh Process

Yazar Bilgisi Author Information

Mahmut ÖZTÜRK

Doç. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şanlıurfa, Türkiye
Assoc. Prof., Harran University Faculty of Theology, Şanlıurfa, Türkiye
mahmutozturk0263@gmail.com , www.orcid.org/0000-0002-5846-7135

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned with iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.988723
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
30 Ağustos/Agust 2021	12 Aralık/December 2021

Öz

Sosyal hayatta bir olayın bütün boyutlarıyla aynen tekrarı mümkün değildir. Zaman, mekân ve birey düzeyindeki değişkenler bunu imkânsız kılmaktadır. Bununla beraber gerek Allah'ın ezeli kanunları olan sünnetullah gerekse insan tabiatının refleksi benzer hadiselerin yaşanmasına ve benzer neticelerin doğmasına zemin hazırlayabilmiştir. İlahi müdahaleleri de buna ekleyince sosyal olaylarda da süreç ve sonuç itibarıyla benzer durumların ortaya çıkması mümkün olabilmektedir.

Kıssalar, Kur'an muhtevası içinde çok önemli yere sahiptir. Gaybî haberler ve insan hayatına ışık tutabilecek hadiseler içermesi, başta müfessirler olmak üzere birçok ilim adamının bu konuyla ilgilenmesine zemin hazırlamıştır. Bu çalışma Peygamber kıssalarını bu bakış açısıyla ele almayı amaçlamaktadır. Çalışmada farklı özelliklere sahip kıssaların bu farklılıkları üzerinde durulmamış, ortak hususlar üzerinden genel bir değerlendirmeye gidilmiştir. Benzerlik hususunda da makale sınırları dikkate alınarak Kur'an'ın da işaret ettiği özellikler tartışma konusu yapılmıştır.

Kur'an'a göre peygamberler kendi kavimlerinden seçilmiş ve onların diliyle gönderilmiştir. Peygamberlerin kavimlerine mensubiyetini ifade eden "Kardeşleri Hüd, kardeşleri Sâlih" ifadeleri müfessirlerce kan bağı bağlamında yorumlanmıştır. Bu ontolojik birlik iletişimde çok önemli olan kaynağa güven ve mesaj alıp verebilme şartları bu birlik/uyum sayesinde kıssalarda en tabii şekilde yerine gelmiş olmaktadır.

Peygamberlerin tebliğ sürecinde Kur'ân-ı Kerîm'de üzerinde en çok durulan bir diğer husus tevhid inancının peygamberlerin ilk mesajının içeriğini oluşturmasıdır. Bu ilke peygamber kıssalarına yer veren sûrelerde "Ey kavimim! Allah'a kulluk edin. Sizin O'ndan başka tanrınız yoktur" şeklinde çok defa tekrarlanmış bulunmaktadır. Peygamberler tevhid inancını tebliğ ettikten hemen sonra kendi kavimlerinde en çok görülen olumsuz davranış üzerinde yoğunlaşmışlar ve bununla mücadele etmişlerdir.

Tarih boyunca bazı insanların dini bir ekonomik sömürü aracı olarak kullandığı bilinmektedir. Bu husus Allah tarafından görevlendirilen peygamberlere karşı bir ön yargı oluşturma ihtimalini barındırdığından peygamberler kavimlerine hitap ederken onlardan herhangi bir ücret istemediklerini özellikle vurgulamışlardır. Peygamber kıssalarının temel ortak özelliklerinden birisi de inkârcıların ortaya koydukları söz ve eylemlerindeki benzerliklerdir. İnkârcılar, atalarının inancından ayrılmak istememişler, peygamberlerin kendileri gibi beşer olmalarını yadırgamışlar, peygamberlerin ve müminlerin sosyo-ekonomik durumlarını dillerine dolamışlardır. Bu gerekçelerin mantiki temellerden yoksun oldukları bizzat Kur'an tarafından çeşitli vesilelerle eleştiri konusu yapılmıştır.

Kur'an'da açıkça ifade edildiği gibi kavimleri peygamberlerden mucize istemişler, Allah'ın izni ile bu mucizeler gerçekleşmiştir. Ancak bu mucizelerin her zaman iman etmeye vesile olduklarını söylemek güçtür. Toplumların peygamberler karşısında aklî yenilgilerinden sonra başvurdukları ortak uygulama peygamberlere ve müminlere eziyet etmek olmuştur. Kaba kuvvete başvurmaları müminler açısından bir imtihan vesilesi olurken netice açısından bazen müminlerin hicreti bazen de şehadeti ile neticelenmiştir. Birçok kıssada görüleceği üzere peygamberlere ve müminlere eziyet ve işkence eden kavimler yaptıklarının karşılığı olarak helak edilmişlerdir. Bu helak oluşlar bazen tarih sahnesinden tamamen silinmek şeklinde gerçekleşmiş, bazen de gelecek nesillerin ibret almalarına vesile olacak şekilde arkeolojik kazılara konu olmuştur.

Peygamberlerin tebliğ sürecinde ontolojik olarak kavimleriyle iletişime girebilecek donanımına sahip oldukları, iman-inkâr sürecinin her zaman akli bir muhakeme

neticesinde işlemediği ön yargıların bu süreçte etkili olduğu, inkârcıların öldürme dahil her zaman kaba kuvvete başvurmaya meyilli oldukları, çoğunlukla kavimlerin amellerinin karşılığı helak edildikleri görülmektedir.

Makalede peygamber kıssalarında kesişen noktalar başta tefsir kaynakları olmak üzere temel İslâmî kaynakların ve çağdaş çalışmaların taranmasına ve ulaşılan verilerin yorumlanmasına çalışılacaktır. Detay sayılabilecek konularda veya daha önce çalışılmış alt başlıklarda ilgili çalışmalara işaret etmekle yetinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an Kıssaları, Nübüvvet, Tebliğ, İnkâr

Abstract

In social life, it is not possible for an event to recur in the same way. There are various variables related to time, place and individuals that make this impossible. However, both the Sunnat-Allāh (i.e., the way of Allāh), and the nature of human beings cause events to occur in similar ways, thereby producing similar results. Affected by divine interventions, similar situations are likely to arise in social relations, in terms of their processes and results.

Stories occupy a critical place in the Qur'ān. Because they contain information from the invisible world and incidents that can shed light upon human life, many scholars, particularly commentators, have taken an interest in this issue. This study aims to address the stories of prophets from this perspective. It does not emphasise how these stories differ from each other; it rather focuses on their shared characteristics and presents a global evaluation. In line with the scope of the present study, with respect to the points of similarity, the features pointed out by the Qur'ān were discussed.

According to the Qur'ān, prophets were chosen from peoples' own tribes and spoke their language. The Quranic expressions "their brothers Hūd or their brothers Şālīh," which express the affiliation of prophets to their tribes, are often interpreted by commentators as an indication of blood ties. This ontological unity and the requirements for trusting the source and being able to exchange messages, which remain deeply critical in communication, are naturally realised in the stories, thanks to this unity/harmony.

Another issue that is most frequently emphasised in the Qur'ān, with respect to prophets' tablīgh, is that the belief of tawhīd constituted the content of the first messages of prophets. This principle is repeatedly mentioned as follows in the surahs that report the stories of prophets: "O my people! Serve Allāh. You have no other god but Him." Upon conveying the belief of tawhīd, prophets focused on the most common negative behaviour among the people in their tribes and struggled against it.

It is commonly known that, throughout history, some people have used religion as a means of economic exploitation. Because such instances run the risk of creating prejudice against prophets appointed by Allāh, prophets particularly emphasized, in their speech, that they did not ask for any wages. A common feature of the stories of prophets is the similarity in the words and deeds of deniers. Deniers struggled hard to stick to the faith of their ancestors; they found it odd that their prophets were human beings like themselves, and they kept talking about the socio-economic conditions of the prophets and believers. That these justifications lacked logical foundations is criticized in various sections of the Qur'ān itself.

As it is clearly stated in the Qur'ân, the tribes of prophets asked them for miracles, and these miracles occurred thanks to Allâh's permission. However, it is hard to say that these miracles always led people to faith. The common practice that societies resorted to after being mentally defeated by their prophets was to persecute their prophets and those who believed them. While their use of brute force functioned as a challenge for believers, it sometimes resulted in the emigration of believers and sometimes their martyrdom. As it is clear in many stories, those peoples who tortured their prophets and believers were destroyed in return for their deeds. At times, these destructions involved being completely erased from the stage of history, and later, they sometimes became the focus of archaeological excavations, which could help following generations learn a lesson out of them.

It is seen that prophets were ontologically equipped to communicate with their people during tablîgh, but the belief-denial process did not always operate through rational reasoning, as prejudices were influential in this process. Deniers were always inclined to resort to brute force, including murder, and most of their tribes were destroyed because of such deeds.

This study attempts to interpret the shared points in the stories of prophets based on a review of the sources of tafşîr, basic Islamic sources and contemporary studies. It briefly cites the relevant studies that focus on the details of the issue or its previously studied aspects.

Keywords: Tafşîr, Quranic Stories, Prophethood, Tablîgh, Denial

Giriş

"Allah katında din İslâm'dır."¹ âyeti, ilk peygamber Hz. Âdem'den son peygamber Hz. Muhammed'e (s.a.s.) kadar ulûhiyet akidesinin ana ekseninde bir değişme olmadığını ve bütün ilahi dinlerin İslâm'la aynı öze sahip olduğunu bildirmektedir. Ahkâma dair bazı meselelerde zamana göre birtakım farklılıklara rastlansa da iman esaslarında hiçbir değişim söz konusu değildir. Bugün Yahudilik ve Hristiyanlık şeklindeki isimlendirmeler Tevrat'a veya İncil'e dayanmayıp sonradan verilen isimlerdir. Her iki peygamber de bu isimleri kullanmamışlardır.² Yüce Allah'ın takdiri ile bu dinî hükümler kıyamete kadar bütün insanlara hitap eden evrensel ilkeleriyle İslâmiyet'te en mükemmel şekline ulaşmış bulunmaktadır.³

İlâhî dinler insan-ilah ilişkisini en doğru tarzda ortaya koyma gayesini güttüğü gibi, beşerî dinler de insanlara aşkın bir varlık karşısında boyun eğmeyi öğütler. Yanlış da olsa bu eğilim insanın fitraten tapınma ihtiyacına işaret etmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'e göre Yüce Allah insanları ve cinleri Allah'a kulluk etmeleri gayesiyle yaratmıştır.⁴ İnsanın aklıyla Allah'ın varlığı ve birliği fikrine ulaşacağı kabul edilse bile ibadetlerin mahiyetinin akılla bilinmesi mümkün olmadığı kabul edilmektedir. Dolayısıyla bu gayenin tahakkuku nübüvvet müessesesini -Allah açısından zorunlu olmasa bile- gerekli kılmaktadır. Nitekim Yüce Allah'ın peygamber gönderilmeyen bir kavme azap etmeyeceğini bildirmesi⁵ bu hakikatin işareti olarak yorumlanmıştır. Yüce Allah'ın

¹ Âl-i İmrân 3/19.

² Selim Özarlan, *İslam İnanç Esasları/ Akaid Esasları* (Ankara: Nobel Yayınları, 2013), 4.

³ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı), 1/524.

⁴ ez-Zâriyât 51/56.

⁵ el-İsrâ 17/15.

insanlara emir ve buyruklarını bildirme, diğer bir ifade ile insanlarla iletişime geçme/konuşma tarzının; vahiy (ilham), perde arkasında konuşma ve elçi gönderme şekillerinden birisiyle tahakkuk edeceği Kur'ân-ı Kerîm'de sarahaten bildirilmiştir.⁶ Peygamberler duruma göre bu üç yolun herhangi birisiyle vahiy almışlardır.

Hadis-i şeriflerde sayısı binlerle ifade edilen peygamberlerin sadece bir kısmının kıssaları Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilmiştir. Bu kıssalar bir bütün olarak değerlendirildiğinde Peygamberlerin tebliğ metodunda ve sürecinde bazı ortak noktalara rastlanmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm bu küllî kaidelere yer yer işaret ettiği gibi, bizi bu küllî kaidelere götüren bazı peygamber kıssalarına da yer vermektedir.

Kur'ân-ı Kerîm "Sizden öncekiler" vurgusuyla pek çok hususa işaret eder: Bu âyetlerde önceki milletlere farz kılınan ibadetler,⁷ malları ve canlarıyla maruz kaldıkları imtihanlar,⁸ Allah'ın yardımını dört gözle bekleyecek kadar yaşadıkları sıkıntılar,⁹ uyarılara önem vermemenin neticeleri¹⁰ ve ibretlik hazin sonları¹¹ dile getirilmiştir.

İbrâhim sûresinde ise peygamberlerin kavimleriyle olan ilişkilerinin âdeti bir özeti sunulmaktadır: Bu âyetlerde belirtildiğine göre Âd, Semûd ve diğer kavimlerin peygamberleri kavimlerine mucizeler gösterdikleri halde onlar inanmazlar. Peygamberlerin getirdikleri mesajdan kuşkulandıklarını dile getirip onları susturmaya çalışırlar. Peygamberlerin de kendileri gibi birer insan olduklarını, alışagelmış oldukları inançlarından kendilerini döndürmek istediklerini, gerçekten daha farklı ve apaçık deliller getirmelerini isterler. Peygamberler mucize getirmelerinin ancak Allah'ın izni ile olduğunu, tebliğe devam edeceklerini, bu konuda onların eziyetlerine katlanıp Allah'a tevekkül edeceklerini söylerler. Kavimleri onları kendi inançlarına dönmemeleri halinde bazen sürgünle bazen de ölümlle tehdit ederler. Yüce Allah da peygamberlere yardım eder ve inkârcıları cezalandırıp yurtlarını Müslümanlara verir.¹²

Kur'an kıssalarının verdiği mesajlar dikkatle okunduğunda tüm peygamberlerin görevlerini yerine getirirken yaşadıkları ortak süreçlere ulaşmak mümkündür. Peygamber kıssalarındaki benzerlikler elbette bu makalede ele alınanlardan ibaret değildir. Peygamberlerin tebliğlerinde çoğu defa "ben dili"ni kullanmaları, Allah'ın yardımının bazen son ana kadar gecikmesi/geciktirilmesi, hemen bütün peygamberlerin bir aileye sahip olması, peygamberlerin aile bireyleriyle imtihanı, peygamberlerin duası ve istiğfarı, peygamberlerin karakterinin Kur'an tarafından övülmesi gibi konularda benzerlikler mevcuttur. Ancak gerek makalenin boyutlarını aşacak olması gerekse bu konuların bir kısmında müstakil çalışmalar yapılmış olması¹³ başlıkları sınırlandırmayı zorunlu kılmıştır.

⁶ eş-Şûrâ 42/51.

⁷ el-Bakara 2/183.

⁸ Âl-i İmrân 3/186.

⁹ el-Bakara 2/215.

¹⁰ Hûd 11/116.

¹¹ Âl-i İmrân 3/137.

¹² İbrâhim 14/9-15.

¹³ Atilla Yargıcı, *Kur'an'da Dua*, ed. Mahmut Öztürk (İstanbul: Nida Akademi, 2019). Hasan Sarraoğlu, *Kur'an'da Peygamberlerin İstiğfarı (Doktora Tezi)* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018). Mahmut Öztürk, *Kur'an'da Peygamberlerin Aile Bireyleriyle İmtihanı* (Ankara: Son Çağ Yayınları, 2016). İbrahim Sarmış, "Peygamberlerin Tebliğ Metodlarındaki Ortak Noktalar", *Hz. İbrahim [1. Hz. İbrahim Sempozyumu Bildirileri]*, (Şanlıurfa: ŞURKAV, 2007),

1. Peygamberlerin Kendi Kavminden Seçilmesi ve Onların Diliyle Konuşması

Kur'an'a göre peygamberler kendi kavimlerinden seçilmiştir.¹⁴ Nitekim Hz. Mûsâ, Hz. Hârûn, Hz. Dâvûd, Hz. Süleyman, Hz. Zekeriyya, Hz. Yahyâ ve Hz. Îsâ'nın İsrailoğulları'ndan oldukları ve yine kendi kavimlerine gönderildikleri bilinmektedir. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Hûd,¹⁵ Hz. Sâlih,¹⁶ ve Hz. Şuayb'ın¹⁷ kavimleriyle ilişkisi "kardeş" vurgusuyla dile getirilir ki müfessirlere göre bu neseben kardeşlik manasındadır.¹⁸ Keza Hz. Muhammed de (s.a.s.) ilk muhataplarıyla aynı kavme mensuptur.

Peygamberler Allah'ın emir ve nehiyelerini açıkça anlatmaları için onlara kendi dilleriyle hitap etmiştir.¹⁹ Peygamberlerin kavimlerinin içinden gönderilmiş olması iletişimde güvenin tesisi açısından ziyadesiyle önemlidir. Bu durum kavimlerinin peygamberleri tanımadıkları, dolayısıyla onlara güvenmedikleri şeklindeki muhtemel bahanelere sığınma zeminini de ortadan kaldırmaktadır.²⁰

Nitekim kavimleri peygamberlere birçok haksız itham ve iftirada buldukları halde onları tanımadıklarını, bu yüzden onlara güvenemeyeceklerini ve dil farklılığından dolayı sözlerini anlamadıklarını ileri sürememişlerdir. Hûd sûresi 91. âyette kavmi Hz. Şuayb'a "Söylediklerinin çoğunu anlamıyoruz" şeklinde bir hitapta bulunmuşlarsa da müfessirler bu sözün gerçek anlamda olmayıp alay ve istihza yollu söylenmiş bir söz olduğunu söylemişlerdir. Kavimleri peygamberleri çok kere delilikle itham ettiklerinden bu ifade Hz. Şuayb'ın -haşa- deli saçması/anlaşılmayan sözler söylediğini ima etmiş oluyorlardı.²¹

Hedef kitlenin, daveti kabul etmesini veya ona meyilli olmasını sağlayan güven duygusu, peygamber - ümmet ilişkisinde de önemlidir. Aristo'nun ifade ettiği gibi, kaynağın güvenilirliği; alıcı tarafından algılandığı şekilde iyi niyet, ahlaki karakter ve iyi anlamak kabiliyetinden müteşekkildir. Kaynağın güvenilir olması [peygambere güven duyulması] ikna edici mesaja dikkat çekilmesi ve dikkatin devamlılığının sağlanması için gerekli en önemli unsurdur.²² Hz. Peygamber'in nübüvvetten önce kavmi tarafından "güvenilir" bir insan olarak tanınıyor olması ilk zamanlardaki bazı müminlerin inanması üzerinde etkili olmuştur. Yûnus sûresinde de Kur'ân-ı Kerîm Hz. Peygamber'in Mekke'de uzun bir süre yaşadığını müşriklere hatırlatır.²³ Daha önce gönderilmiş ilahi kitaplarda Hz. Muhammed'in (s.a.s.) nübüvvetinden ve tebliğ dilinden söz edildiğini ve İsrailoğulları'nın

¹⁴ er-Rûm 30/47. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiul-beyân fi te'vili'l-Kur'an*, thk. Ahmet Muhammed Şakir (y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 16/516.

¹⁵ el-A'râf 7/72; Hûd 11/61.

¹⁶ el-A'râf 7/85; Hûd 11/84; en-Neml 27/45.

¹⁷ el-A'râf 7/85; Hûd 11/84; el-Ankebut 29/36.

¹⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdi Basellum (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 4/479; Mekki b. Ebû Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye*, 5/3415; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kutup, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an* (Beyrut, 2006), 9/55.

¹⁹ İbrâhim 14/4.

²⁰ Ebû Muhammed b. Hammus b. Muhammed Mekki b. Ebû Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye fi ilmi meâni'l-Kur'an ve tefsirihi ve ahkâmihi ve cümelin min fününi ulumih* (Mecmuataü Buhusi'l-Kitab ve's-Sünne, 2008), 5/3772.

²¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 6/174.

²² Gürüz - Temel Eğinli Ayşe, *İletişim Becerileri* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016), 100.

²³ Yûnus 10/16.

onu çok iyi tanıdıklarını söyler.²⁴ Bakara sûresinde Ehl-i Kitab'ın kitaplarında yazılı bilgilerden dolayı Hz. Peygamberi çocuklarını tanıdıkları gibi tanıdıkları ifade edilmiştir.²⁵

Nübüvvet sisteminde olduğu gibi, kaynağın kendisi tek başına bir mesaj sunuyor ise alıcının bu mesaja önem vermesi tamamıyla kaynağın güven vermesine dayanır.²⁶ Bazı istisnalar hariç²⁷ peygamberler çoğu defa kavimlerine yalnız gönderilmişlerdir. Allah'la iletişimde bulduklarını ispatlayacak delilleri ya tertemiz yaşantıları ya da mucizeleri olmuştur. Önceki kavimlerin peygamberlerinden ısrarla mucize istemelerine rağmen Hz. Peygamber'e iman eden ilk müminlerin onun yaşantısıyla kazandığı el-Emîn sıfatından etkilendikleri bilinmektedir.²⁸

İletişimde/tebliğde tanınırlık ve güvenilirlik kadar önemli olan bir diğer husus ise dil birliğidir. İletişim dilinin hem kaynak hem de alıcı açısından kodlama ve kod açımı açısından anlaşılır ve net bir yapıda olması, etkin ve sağlıklı bir iletişimin gerçekleşebilmesi için gereklidir.²⁹ Dolayısıyla bir peygamberin kavminin diliyle konuşması sağlıklı bir iletişim için gerekli bir unsurdur. Aksi halde bir iletişimden, tebliğden ve tebyinden söz edilemez ki nübüvvetin en önemli işlevlerinden ikisine halel gelmiş olur. Kur'ân-ı Kerîm'de bu iletişim ilkesi açıkça zikredilir ve peygamberlerin kavimlerinin diliyle tebliğ faaliyetini sürdürdükleri açıkça zikredilir.³⁰ Kavim Arapça, Acem veya Süryanice dillerinden hangisiyle konuşuyorsa peygamber de o dille konuşmuştur.³¹ Aynı âyette dil birliğinin nedeni de "ilahî mesajı peygamberler tarafından iyice açıklanması" şeklinde belirlenmiştir. Bir topluma gönderilen ilâhî bir kitabın, o toplumda yaşayan peygamberin de dili olan ümmetin diliyle gönderilmiş olması tabiidir. İnsanın kendisinden beklenen sorumluluğu yerine getirmesi, mesajı anlaması ve kavramasına bağlıdır. Dil birliği olmadan da bunun sağlanması mümkün görünmemektedir.³²

Kur'an vahyi açısından da durum böyledir. Kur'ân-ı Kerîm'in Arapça bir kitap olarak nâzil olduğu pek çok âyette zikredilmekte Fussilet sûresinde de bunun nedeni açıklanmaktadır. Buna göre eğer Kur'an Arapça dışında bir dilde gönderilmiş olsaydı ilk muhatapları olan Araplar bunun âyetleri ayrıntılı bir şekilde açıklanmalıydı diyeceklerdi. Yani kendilerinin rahatlıkla anlayabilecekleri, dilde olmasını isteyeceklerdi. Ancak Kur'an, bir metin ne kadar anlaşılır olursa olsun ondan ancak samimi bir yaklaşım sergileyenlerin faydalanabileceğini, ön yargıya sahip müşriklerin ondan yararlanamayacaklarını bildirir. Kur'an'a göre bu gibi insanların durumu kendisine çok uzaklardan seslenen kimselerin

²⁴ eş-Şuarâ 26/195-197.

²⁵ el-Bakara 2/146. Hz. Ömer'in bu konuyu Abdullah b. Selam'a sorduğu, onun da Hz. Muhammed'in peygamberliğine, oğlunun kendi nesebinden olduğuna inandığından daha fazla emin olduğu şeklinde bir cevap verdiği nakledilmektedir. Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb* (Beyrut: Darü l-hyâi't-Türâsi'l-'Arabi, 1999), 4/110.

²⁶ Gürüz - Ayşe, *İletişim Becerileri*, 100.

²⁷ Hz. Mûsâ ve Hz. Hârûn, Hz. Zekeriya, Hz. Yahyâ ve Hz. İsa aynı zaman diliminde nübüvvet görevini ifa etmişlerdir.

²⁸ Ömer Sabuncu, *Hiz. Ebu Bekir* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2020), 19-20.

²⁹ Kodlama bir mesajı ses, yazı, şekil veya hareket gibi belirli sembollerle ifade etme tarzı, kod açımı ise bu sembollere aynı anlamların yüklenmesi sayesinde mesajın anlaşılmasını ifade eder. Yüksel, "İletişimin Tanımı ve Temel Bileşenleri", 16.

³⁰ İbrâhim 14/4.

³¹ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebû Hâtim, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim* (Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1999), 7/2234.

³² Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1996), 119.

durumu gibidir. Kulaklarına bir ses çarpar ama söz olarak onun ne anlama geldiğini asla anlamazlar.³³

Mâtürîdî (ö. 333/944) kavminin lisaniyla gelmiş olması konusunda Kur'ân-ı Kerîm'i ayrı bir konumda değerlendirir. Ona göre Kur'an dışında herhangi bir kitap kavminin diliyle gelmemiş olsa bile Kur'an için bu söz konusu olamaz. Zira Kur'an'ın kendisi hüccet ve peygamberin doğruluğuna delil olduğu için Arapça inmesi şarttır. Zira şayet bu peygamberin uydurduğu bir şey olsaydı inkârcıların benzerini uydurmaya muktedir olmaları gerekirdi. Çünkü kavmin dili de onun dili gibidir. Durum böyle iken benzerini meydana getirmemeleri Kur'an'ın başka bir varlık tarafından değil Allah katından indirilmiş olduğunu göstermektedir.³⁴

2. Nebvî Tebliğ'in İlk Adımı Tevhide Çağrı

Dinî inançlar bireyin pratiklerini doğrudan etkileme gücüne sahiptir. Bu yüzden dinler öncelikle mensuplarına inanç sistemini benimsetmeyi hedefler. Zira kişinin inanmadığı bir düşünceyi anlatması veya hayatına uygulaması beklenemez. Bu sebeptendir ki gönderilen bütün peygamberlerin mücadelesinde üzerinde özellikle durdukları hususlara baktığımızda onların öncelikle inancın özü olan tevhidin ilk sırada yer aldığını görürüz. Sonra insan davranışlarında sıkça görülen ve toplumda yaygınlık kazanan hataları ıslaha çalıştıklarını görürüz.³⁵ İslâmiyet'in doğuş ve teşekkül devreleri olarak kabul edilen Mekke ve Medine dönemlerinde sûre muhtevalarının bu tespitleri destekleyecek ölçüde farklı olduğu görülür. Mekki sûrelerde daha çok Allah'a, ahiret gününe, peygamberlere ve meleklerle iman konuları ve temel ahlaki kurallar ilkesel prensipler halinde zikredilirken Medenî sûrelerde fert, aile ve toplumu ilgilendiren konular öne çıkmıştır.³⁶ İslâm'ın üzerinde inşa edildiği beş esasa yer veren hadislerde kelime-i tevhid hep ilk sırada zikredilmiş, ardından İslâm'ın şartları olarak bilinen ibadetler sıralanmıştır.³⁷

Kur'an kıssalarında tevhid mücadelesine yer verilen peygamberlerin ilki Hz. Nûh'tur. O, dokuz yüz elli yıllık hayatı boyunca kavmiyle konuştuğu her fırsatta onlara sadece Allah'a kulluk etmelerini söylemiştir.³⁸ Hz. Nûh zaman ve mekân ayırımı yapmaksızın geç-gündüz, gizli-açık tebliğini sürdürmüş, bazen uyararak bazen de müjdeleyerek yürüttüğü bu mücadelede ne yazık ki iman edenlerin sayısı çok sınırlı kalmıştır.³⁹ Hz. Nûh'un tebliğ süreci diğer peygamberlerin tebliğ sürecinin bir prototipi gibidir. Hz. Nûh'a muhaliflerinin tepki göstermeleri, ona yönelttikleri haksız eleştiri, itham ve eziyetler ve sonuç olarak cezalandırılarak helak edilme süreçleri bazı farklılıklarla diğer peygamberlerin hayatında

³³ Fussilet 41/44.

³⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 6/361.

³⁵ Mahmut Öztürk, "Hz. İbrâhim'in Tevhid Mücadelesinde Merhaleler", *Hz. İbrâhim ve Tevhid Mücadelesi*, ed. Atilla Yargıcı-Mahmut Öztürk, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 143.

³⁶ Geniş bilgi için bakınız: Atilla Yargıcı, "Mekkî ve Medenî Surelerin Ana Mesajları Açısından Değerlendirilmesi", *İslâmî Araştırmalar* 28/4 (2004), 281-294; Hz. Peygamber'in davet ve tebliğ metoduyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk: Abdulkadir Karakuş, "Hz. Peygamber'in Tebliğ Dili ve Bunun Kur'ânî Temelleri", *(TADER) Tefsir Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2019), 267-283.

³⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahihü'l-Buhârî (el-Câmiu's-sahih)*, thk. Muhammed Zühayr b. Nasır en-Nasır (Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1980), 1/2"İman" 2; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. Müslim, *el-Câmiu's-sahih*, thk. Muhammed Fuad Abdulkaki (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabi, ts.), 1/45"İman" 5;

³⁸ el-A'râf 7/59; el-Müminûn 23/23.

³⁹ Nûh 71/5-7.

da gerçekleşmiştir. Hz. Nûh'tan sonra Hz. Hûd,⁴⁰ Hz. Sâlih⁴¹ ve Hz. Şuayb⁴² da “*Ey kavmim! Allah'a kulluk edin. Sizin O'ndan başka tanrınız yoktur*” ifadesiyle tevhid inancına öncelik vermişlerdir.

Ortaya koyduğu akıl yürütme ve tebliğ metoduyla tevhid mücadelesinin sembol ismi haline gelen Hz. İbrâhim, putperestliğe karşı kavmini her fırsatta uyarılmış, henüz bir delikanlı iken, yaptıklarının saçmalığı üzerinde düşünceleri için taptıkları putları kırma cesaretini göstermiştir. İnsanların bir anlığına da olsa vicdani bir muhasebe yapmalarını sağlaması ise şirkin tutarsızlığını aklî birçok metotla ispatlamasından kaynaklanmaktadır.⁴³

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan kıssalarda varlığı devam eden iki dini grup Ehl-i Kitap olarak bilinen Yahudiler ve Hristiyanlardır. Âl-i İmrân sûresi 64. âyette Ehl-i Kitab'a yapılan ortak kelimedede/sözde birleşme çağrısı Yahudilik ve Hristiyanlığın özünde tevhid inancı olduğunu göstermektedir. Çağrıda bulunulan kitlenin Yahudiler mi yoksa Necran kabilesine mensup Hristiyanlar mı olduğu konusunda farklı görüşler bulunsa da⁴⁴ Taberî bu çağrının her iki grubu kapsadığı görüşündedir.⁴⁵ Ancak Allah'ın Ehl-i Kitabı davet ettiği sözün âyette açıkça ifade edildiği için kelime-i tevhid olduğu hususunda pek çok müfessir hemfikirdir.⁴⁶

Kur'ân-ı Kerîm'in Yahudileri davet ettiği tevhid inancı Tevrat'ta da dile getirilmiştir. Yahudiler O'ndan başka kimseyi tanrı edinmemeleri; yerde, gökte ya da denizde yaşayan herhangi bir varlığa benzer bir put yapıp tapmamaları hususunda kesin bir dille uyarılmışlardır.⁴⁷ Benzer bir içerik İncil'de de mündemictir. İncil'de ne Hz. İsbâ'nın, ne Hz. Meryem'in tanrı olduğuna ne de teslise ilişkin en ufak bir iz bulunmamaktadır. Hristiyanlıkta tanrı inancı tek tanrılı/tevhid esaslı olmasına, Hristiyan ilahiyatçıların da dinlerini bu şekilde tanımlamalarına rağmen teslis inancına ilişkin yorumlara başvurmadan onların bu inancını açıklamak mümkün görünmemektedir. Kendilerinin de açıklayamadıkları bu çelişkiyi sır olarak nitelendirmeleri de bundandır.⁴⁸

Tevhid inancı dünyadaki bütün inanç sistemlerini reddeden ve insanları rab ve ilah olarak Allah'ı kabul etmeye çağırın bir inanç sistemidir. Tevhid literatür de “şirk” in karşılığıdır ve birbirlerinden kalın bir çizgiyle ayrılmıştır. Hz. Peygamber en büyük günahın

⁴⁰ el-A'râf 7/65; Hûd 11/50.

⁴¹ el-A'râf 7/73; Hûd 11/65.

⁴² el-A'râf 7/85; Hûd 11/84.

⁴³ Abdulkadir Karakuş, “Hz. Peygamber'in Risalet Görevini İfa Ederken Oluşturduğu Tenkid Kültürü ve Bunun Kur'ânî Temelleri”, *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü Ve Tahammül Ahlâkı Milletlerarası İlmî Toplantı*, ed. Mahsun Aytepe - Teceli Karasu (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), Bakınız; Ahmet Akbaş, “Hz. İbrâhîm'de Rıza ve Tevekkül Ahlakının Yansımaları”, *Hz. İbrâhîm ve Tevhid Mücadelesi*, ed. Atilla Yargıcı - Mahmut Öztürk (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 85.

⁴⁴ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/399; Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib İbn Atiyye el-Endelüsî İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-veciz fî tefsiri'l-kitâbi'l-aziz*, (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 1/448.

⁴⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/485.

⁴⁶ Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm İbn Münzîr, *Tefsîrü'l-Kur'an*, (Darü'l-Measir, 2002), 1/237; Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 2/393; Mekki b. Ebû Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye*, 2/1038.

⁴⁷ *Kitab-ı Mukaddes* (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2010) Çıkış 20/3-5.

⁴⁸ Mustafa Sinanoğlu, “Şirk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/195.

şirk olduğunu,⁴⁹ Allah'a şirk koşanın cehenneme gireceğini⁵⁰ buyurmuştur. Lokman oğluna nasihat ederken şirkin en büyük zulüm olduğunu söylemiştir.⁵¹

Müşriklerin İslâmiyet'te en çok rahatsız oldukları şey, kendi bozuk inanç sistemleriyle hiçbir şekilde bağdaşmayan, putperestlik inancını kesin bir dille reddeden Tevhid idi. Kendi inançlarının mantıksal hiçbir alt yapısı olmadığı için, atalarından gördükleri inancı esnetmeyi düşünebiliyorlardı. Rivayet edildiğine göre tabiri caizse nöbetleşe birbirlerinin tanrısına ibadet etme önerisini Müslümanlara götürebiliyorlardı⁵². Yüce Allah Kâfirûn sûresinde müşriklerin bu önerisini onların kendilerine isnat edilmesine en çok kızdıkları "kâfir" sıfatını kullanarak şiddetle reddetmiş ve böyle bir şeyin asla mümkün olamayacağını açık bir dille ifade etmiştir.

3. Müjdeleme ve Uyarma Arasında Dengeli Bir Yol İzlenmesi

Kur'ân-ı Kerîm'de peygamberlere atfedilen sıfatların başında "beşîr" ve "nezîr" gelmektedir. Bu sıfatlar, peygamberlerin sadece uyarma değil aynı zamanda müjdeleme misyonuna da sahip olduklarını göstermektedir. *Nezîr*, içinde korku bulunan haberleri getiren kişiye denilir. *Beşîr* de tam tersi güzel haberler veren müjdeci demektir.⁵³ Kur'ân-ı Kerîm'de *Nezir* kelimesi bazen tek başına, bazen de *Beşîr*le beraber geçer.⁵⁴ Peygamberlerin kendi ağzından kullanıldığında ise çoğunlukla apaçık bir uyarıcı anlamında "Nezîrûn Mübîn" şeklinde geçer.⁵⁵ Peygamberin inzarı, Allah'ın emirlerine muhalif davranıp ona isyan edenleri Allah'ın cezalandırmasıyla uyarmak; tebşiri de Allah'a iman edip ona itaat edenlere verilecek ödülleri müjdelemek manasındadır.⁵⁶

Peygamberler hem kavimlerini kıyamet gününün dehşet verici azabından korunmaya hem de Allah'ın verdiği nimetleri hatırlatarak bu nimetlere karşı şükürü eda etmeye çağırmışlardır. A'râf sûresi 96. âyeti bunun en güzel örneğini barındırmaktadır: Bu âyette Yüce Allah peygamber gönderilen toplumların iman edip sakinmaları halinde kazançlarına bereket katacağını, ancak yalanlamalarından dolayı bunun yerine cezalandırıldıklarını ifade etmektedir.

Rivayet edildiğine Hz. Nûh'un kavmi uzun süren bir kıtlık dönemiyle imtihan edilince Hz. Nûh onları Allah'a iman edip istiğfar etmeye davet etmiştir. Tövbe etmeleri halinde Allah'ın beklenen azabı onlardan uzaklaştıracağını, Allah'ın göndereceği yağmurla beraber topraklarının bereketleneceğini, tekrar çoluk çocuk sahibi olup yuvalarının şenleneceğini bildirmiştir.⁵⁷ Hz. Mûsâ kavmine seslenirken Allah'ın onların içlerinden peygamberler gönderdiğini, onlara hükümdarlık verdiğini âlemlerde hiçbir kimseye vermediğini onlara verdiğini söyleyerek onları şükre davet etmiştir.⁵⁸ Hz. Sâlih kavmine seslenirken onları Âd kavmi gibi güçlü bir topluluktan sonra vatan sahibi kıldığını, dağlarda ve ovalarda yükselen bir medeniyet kurmalarına imkân verdiğini hatırlatarak onların bu nimetlere karşı iman

⁴⁹ Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, 4/1626 "Tefsir" 2.

⁵⁰ Müslim, *el-Câmiu's-sahih*, 1/94 "İman" 40.

⁵¹ Lokman 31/13.

⁵² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24/661.

⁵³ Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed Ragıb el-İsfahânî, *Mu'cemü müfredâti'l-elfâzi'l-Kur'an* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İmiyye, 1997), 542.

⁵⁴ el-Mâide, 5/19; el-A'râf, 7/188; Hûd, 11/2; Fatır, 35/24.

⁵⁵ el-A'râf, 7/188; Hûd, 11/25; el-Hicr, 15/89; el-Hac, 22/49; eş-Şuarâ, 26/115; el-Ankebût, 29/50.

⁵⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24/661.

⁵⁷ Nûh 71/12-13. Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 10/225; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, 18/35.

⁵⁸ el-Mâide 5/20.

edererek şükretmeleri gerektiğini belirtmiştir.⁵⁹ Geçmişe yönelik bu hatırlatmaların yanında geleceğe yönelik müjdeler de peygamberlerin mesajında yer almıştır.

Hız. Hûd kavmine, tövbe etmeleri halinde Allah'ın onlara bereketli topraklarını sulayacak yağmur göndereceğini böylece kuvvetlerine kuvvet katacağını bildirmiştir.⁶⁰ Hız. Peygamber'in ümmeti de hem dünya hem ahiret nimetleriyle müjdelenmiştir. İman etmeleri halinde daima üstün gelecekleri, Allah'ın yardımına mazhar olacakları, ahirette korku ve kederden azade olacakları, ebediyen cennet nimetlerine nail olacakları bildirilmiştir.

Öyle anlaşılıyor ki peygamberler hitaplarında sadece cezalandırmadan veya sadece ödüllendirmeden bahsetmemişler, ikisi arasında bir denge kurmuşlardır. Ceza ve ödül (havf ve reca) biri diğeri olmadan iş göremeyen bir kuşun iki kanadına benzer. İksinin dengeli hareketi kuşu nasıl gökyüzünde hedefine ulaştırıyorsa insanda da müjde ve uyarı aynı etkiyi yapmaktadır. Müjde ve uyarı formatındaki anlatım tarzı Kur'ân-ı Kerîm'de de görülür.

Kur'an'da müjde ve uyarmanın, cezalandırma ve ödüllendirmenin en açık anlatıldığı âyetlerden birisi Zilzâl sûresi 7. ve 8. âyetleridir. Bu iki âyeti Kur'an'ın en kapsamlı âyetleri arasında sayan rivayetler bulunmaktadır.⁶¹ Yüce Allah bu âyetlerde iyilik ve kötülüklerin zerresinin dahi heba olmayacağını, yapılan tüm amellerin amel defterinde kayıt altına alınacağını bildirir. Zilzâl sûresinde mücmel olarak zikredilen bu karşılıklar bazı sûrelerde mükâfat ve mücazat olarak peş peşe zikredilir. Nîsâ sûresinde kâfirlerin cehennemde yacakları, derileri yandıkça yenisiyle değiştirileceği anlatılırken hemen peşinden müminlerin altından ırmaklar akan cennetle mükâfatlandırılacağı zikredilir.⁶² Aynı ikili anlatıma Sâd 38/50-60, Vâkıa 56/10-54 ve en-Nebe 78/24-36. âyetlerinde de yer verilir.

4. Yaygınlık Kazanan Kötü Davranışlarla Mücadeleye Öncelik Verilmesi

İslâm itikadî, vicdanî ve teorik bir sistemden ibaret bir din değildir. Diğere semâvî dinlerde olduğu gibi İslâm da insanlara bir hayat düzeni sunar. Peygamberlerin örneğinde insan ve toplum yararına olan şeylerin hayata geçirilmesini, aynı şekilde zararlı şeylerin de terk edilmesini/engellenmesini ister. Bu temel yaklaşımdan dolayıdır ki iman amel ilişkisi İslâm ilahiyatında en çok tartışılan ve bazı mezhepleri diğerelelerinden ayıran konuların başında gelir. Hâricîler, amelsiz imanı makbul saymaz, aynı anlayışın devamı olarak büyük günah işleyenleri tekfir ederken, Mutezile biraz daha ılımlı yaklaşarak günah işleyenleri kâfir değil; fasık olarak niteler. İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimler de ameli olmayanları kâfir saymasalar da bir müminin yasaklanan şeylerden uzak durmasının, emredilenlere uymasının zorunlu olduğu görüşündedirler.⁶³ Kur'ân-ı Kerîm'de kesin bir iman ve amel ayırımına rastlamak mümkün değildir. Aksine ibadetler, salih ameller ve terk edilmesi gereken hasletler çoğu kere imandan sonra veya imanla birlikte zikredilir.⁶⁴

⁵⁹ el-A'râf, 7/74.

⁶⁰ Hûd 11/52.

⁶¹ Vehbe b. Mustafa Zuhaylî, *et-Tefsîr'ül-münir* (Dimaşk: Darü'l-Fikri'l-Muasır, 1997), 30/359.

⁶² en-Nîsâ 4/56-57.

⁶³ Süleyman Uludağ, "Amel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991); Geniş bilgi için bakınız: Kadri Önemli, *Ümmeti Kutuplaştıran İlk İhtilaflar* (İstanbul: Nida Yayınları, 2020). Farklı tanımlar için bakınız: Selim Özarslan, *Kelam Tarihi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2020), 29, 212-213.

⁶⁴ el-Bakara 2/62; Sebe' 34/37; et-Tegâbün 64/9.

Hız. Nûh'tan sonra çocuklarından bir kısmı Yemen taraflarına göçmüşlerdi. Bir süre istikamet üzere yaşayan bu grup sahip oldukları maddi varlıklarla güç zehirlenmesi yaşamışlar, ahiret hayatını unutup tamamen dünyaya ve zevklerine yönelmişlerdi. Fecr sûresinde bildirildiği⁶⁵ gibi eşsiz güzellikte inşa edilmiş şehirleri onlara yaratılış gayelerini unutturmuştu. Müfessirler, Âd kavmine yöneltilen eleştirileri, onların hiç ölmeyecekmiş gibi dünyaya dört elle sarıldıkları, kendi güvenlikleri için müstahkem kaleler yaparken başkalarına zulmettikleri, ya güç gösterisi için işlevsiz abideler ya da sefahat için binalar diktikleri şeklinde yorumlamışlardır.⁶⁶ Âd kavminin zirvesinde yaşadığı bu refah onları şımarıklığa ittiği gibi sonraki nesillerde de benzer durumlar devam etmiştir. Allah'ın kendilerine verdiği mühleti, dünyada kalacaklarmış kuruntusuyla bilinçsizce tüketmişlerdir. Günümüzde de Âd kavminin hastalığının tekrar nüksettiği söylenebilir. Ülkelerin ve ticari kuruluşların görünürlüğe yüklediği anlam yüzünden gelirlerin bir kısmı pratikte insana hiçbir yararı olmayan yerlere harcanabilmektedir. Müreffeh ülkeler kendilerini güçlü gösteren bu sunumların bedelini daha fakir ülkelere acımasızca ödetirken, ticari kuruluşlar da ürünlerin gerçek bedelinin on kat fazlasını müşterilerinden çıkarabilmektedir.

Hız. Lût, toplumun büyük bir kesiminin irtikâp ettiği erkeklerin hemcinslerine şehvetle yaklaşımlarıyla mücadele etmiştir. İnsan neslinin devamlılığını sağlayan evlilik müessesesini tehlikeye atan, insan fitratına aykırı bu davranış toplumda sâri bir illet gibi yaygınlık kazanmış, Hız. Lût'un bu konudaki uyarıları tebliğinin ana konusunu oluşturmuştur. Hız. Lût onlara cinsel ihtiyaçların karşı cinslerle evlenmeleri yoluyla gerçekleşmesi gerektiğini, daha önce hiçbir toplumun yapmadığı bir şeyi yapmakla⁶⁷ sınırı aşmış yoldan çıktıklarını ısrarla söylemiştir.⁶⁸ Bazı rivayetlerde Hız. İbrâhim'in de yeğeni olan Hız. Lût'a destek olmak üzere onun peygamber olarak görevlendirildiği şehirleri dolaşarak uyarılarda bulunduğu fakat onu da dinlemedikleri nakledilmektedir.⁶⁹ Kıssanın devamından kavminin bu illetten kurtulmak için en ufak bir adım atmadıkları aksine giderek azgınlaştıkları anlaşılmaktadır.

Hız. Lût'un toplumunun tabanına yayılmış bulunan ahlaksızlıkla (cinsi sapıklık) mücadele etmesi gibi, Hız. Şuayb da kavmine Tevhid inancını emrettikten sonra ticaret alanında bilinçli olarak yapılan hataların ıslahına yönelmiştir.⁷⁰ Hız. Şuayb'ın yaşadığı dönemde, ekonomik düzene olumsuz etki eden, aşırı kazanma hırsı ile ölçü ve tartıda hilelerin yaygınlık kazandığı, her türlü tehdit ve şantajla insanları yıldırma politikalarının yürütüldüğü, nerdeyse sokağa çıkma güvenliğinin kalmadığı anlaşılmaktadır. Hız. Şuayb'ın tevhidden sonraki çağrısı da bu yönde olmuştur.⁷¹ Kaynaklar Hız. Şuayb'ın kavminin kaba kuvvete başvuran, diktatörce davranan kişilerin hegemonyasında olduğunu

⁶⁵ el-Fecr 89/6-8 "Görmedin mi, Rabbin ne yaptı Âd kavmine? Direkleri (yüksek binaları) olan, İrem şehrine? Ki ülkeler içinde onun benzeri yaratılmamıştı."

⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 8/74-76; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyun*, 4/180; Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Azim*, thk. Sami b. Muhammed Selame (Beyrut: Darü Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1999), 6/152; Muhammed b. Muhammed b. Mustafa Ebussuud, *İrşâdü'l-akli's-selim ila mezaya'l-Kur'ani'l-Kerim* (y.y.: Darü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabi, ts), 6/256.

⁶⁷ el-A'râf 7/80.

⁶⁸ eş-Şuarâ 26/165-166.et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 12/547.

⁶⁹ el-A'râf 7/80; el-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensur*, 3/495.

⁷⁰ Ahmed b. Mustafa Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî* (Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1946), 8/209.

⁷¹ el-'Araf /85-86; Hûd, 11/84.

söylemektedir. Bu kişilerin üreticinin emeğini boşa çıkaracak şekilde mallarını daha pazara getirmeden kötüleyerek ucuza aldıkları, bir garip şehirlerine gelse parasının geçersiz olduğunu söyleyip kesinti yaparak ondan satın aldıkları⁷² bazılarının da tahsildar gibi yolları kesip istediklerini vermemeleri halinde onları ölümle tehdit ettikleri⁷³ nakledilmektedir. Bu şekilde zorba olarak davranmayanlar bile daha fazla kazanma konusunda öylesine hırs gösteriyorlardı ki kendileri için bir şey ölçüp tarttıklarında ölçüyü oldukça büyük tutuyor, başkasına satış yaptıklarında ise iyice kısıyorlardı.⁷⁴ Bu hasletlerin yaygınlık kazandığı bir toplumda ekonomik ve toplumsal güvenlik söz etmek mümkün değildir. Böyle bir toplumsal yapının uzun soluklu olması da beklenemez.

Bütün bu örnekler peygamberlerin sahip oldukları üstün vasıfların neticesi olarak tebliğde öncelik sırasını tespitte son derece başarılı olduklarını göstermektedir. Bir hekimin bünyeyi saran hastalıkları tedavide öncelik sırasını tespitteki hassasiyetleri gibi peygamberlerin de kötülükte âdeta lokomotif görevi gören sosyal hastalıklarla mücadele etmelerinin, eğitim açısından isabetli bir tutum olduğu söylenebilir.

Evrensel bir kitap olarak Kur'ân-ı Kerîm'in sonuçlarıyla beraber bize hayat hikâyelerini aktardığı bu toplumların hastalığının günümüzde aynen yaşanmakta olduğunu görmek "bu gidiş nereye?" âyetini derinlemesine ve defalarca okuyup anlamayı zorunlu kılmaktadır. Günümüz toplumları/insanlar tıpkı Hz. Nûh kavmi gibi ibadet ve itaat etmeleri gereken Yüce Allah'ın yerine, siyasi ve ideolojik oluşumlarını, makam ve mevkilerini koyabilmektedirler. Lüks ve sefahat içinde yaşama, Âd kavminin yaptığını birkaç katına katlayacak seviyeye ulaşmış bulunmaktadır. Eşcinsellik bir hak gibi lanse edilmekte bazı ülkeler bu sapkın eğilime teşne olmaktadır. Tüketici Koruma Kanunlarının varlığı, -ne kadar koruduğu tartışılrsa da- üreticilerin sınır tanımaz sahtekârlıklarını engellemeye yönelik bir set olarak hemen her ülkede yürürlüktedir.

5. Maddi Bir Beklenti İçinde Olmadıklarının Israrla Belirtilmesi

Peygamberlerin tebliğ sürecine yer veren sûrelerde dikkat çeken bir diğer husus onların ümmetlerine hitap ederken "Ben, ona (peygamberliğe) karşılık sizden bir ücret istemiyorum." diyerek onlardan hiçbir ücret istemediklerini, Allah'tan başka hiç kimseden bir mükâfat beklemediklerini ısrarla vurgulamalarıdır. Zuhaylî'nin de dile getirdiği gibi⁷⁵ Hz. Nûh,⁷⁶ Hz. Hûd,⁷⁷ Hz. Sâlih,⁷⁸ Hz. Lût⁷⁹ ve Hz. Şuayb⁸⁰ ümmetlerinden hiçbir ücret istemediklerini özellikle belirtmişlerdir.

Peygamberlerden bazıları da yüklendikleri bu ulvi görevi ifa etme hususunda herhangi bir çıkar beklemek şöyle dursun canlarını bile vermekten geri durmamışlardır. Peygamberlik geçici bir unvan ve görev değildir. Peygamberliği dünyevi makam ve mevkiler ile kıyaslamamak gerekir. Peygamberliğe seçilen Elçi geçici bir görevle veya bir

⁷² Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 3/501.

⁷³ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Azim*, 3/447.

⁷⁴ Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Hakim (Tefsîru'l-menar)* (el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-'Ammetü li'l-Kütüb, 1990), 8/469; Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî*, 8/209.

⁷⁵ Zuhaylî, *et-Tefsîrü'l-münir*, 12/57.

⁷⁶ Yûnus 10/72; Şuarâ 26/109. et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15/300.

⁷⁷ Hûd 11/51.

⁷⁸ Şuarâ 26/145.

⁷⁹ Şuarâ 26/164.

⁸⁰ Şuarâ 26/180.

süre için bu göreve getirilmemiştir. (...) Hz. Peygamber de Allah'tan yüklendiği bu şerefli hizmeti hiçbir maddi karşılık kişisel çıkar beklemeden yerine getirmiş bütün söylem ve eylemleriyle insanlığın kurtuluşunu düşünerek onları mutlu yarınlara çağırmıştır. Allah'ın elçileri olan peygamberlerin yaptıkları bu ilahi görevlerini karşılık herhangi bir ücret istemedikleri ve maddi bir beklenti içinde olmadıkları Kur'ân-ı Kerîm'de çok defa vurgulanmıştır.⁸¹

Allah, Hz. Muhammed'in de (s.a.s.) aynı ifadeyi kullanmasını emretmiştir.⁸² Keza Yâsin sûresinde bir şehir halkını uyarmak üzere bulunan elçileri desteklemek için konuşan kişi de⁸³ peygamberlerin ücret istememelerini onların güvenilirliğine delil saymış ve halkın onlara tabi olmasını tavsiye etmiştir.⁸⁴

İnanç ve ibadetlerle doğrudan bir ilgisi olmayan bu ifadenin birçok peygamber tarafından tekrarlanması bunun ilahi bir emir olduğunu göstermekte ve akla bir diğer soru getirmektedir. Peygamberler neden kavimlerinden bir ücret istemediklerini özellikle belirtmek istediler?

Kanaatimizce bu durum peygamberlerin yaşadıkları dönemdeki din adamlarının tesis ettikleri düzenden kaynaklanmaktadır. Yürüttükleri hizmetler dolayısıyla toplumda manevi nüfuz sahibi olanların maddi olarak da bundan yararlandıklarını söylemek mümkündür. Keza Firavun'un isteğiyle Hz. Mûsâ'nın karşısına sihirbazlık yapmak üzere çıkacak olan sihirbazlar önceden pazarlığa girilerek başarmaları halinde kendilerine bir ücret verilip verilemeyeceğini sormuşlar, Firavun onların bu taleplerini olumlu karşılayarak pek çok ödül vadetmiştir.⁸⁵ Her ne kadar bu kıssada sihirbazların peygamberlik iddiaları söz konusu olmasa da onların ilahi bir din karşısında konumlanmış batıl bir inancı desteklemek üzere görev yaptıkları görülmektedir.

Örneğin Hz. İbrâhim'in babası Âzer'in put yaptığı ve bundan bir gelir elde ettiği bilinmektedir. Hristiyanlık inancında din adamlarına ve dini kurumlara verilen kişileri bağışlama yetkisinin Endüljans denilen bu müessese ile bir süre sonra kiliseye gelir getirici bir yapıya dönüştüğü görülmektedir.⁸⁶ Kur'an'da haham ve rahiplerin bir kısmının insanların malını haksız yere yedikleri, yıkdıkları altın ve gümüşlerle de insanları Allah yolundan alıkoymak için harcadıkları açıkça zikredilmektedir.⁸⁷ Bu kimseler din üzerinden çıkar sağlama, verdikleri hükümler için rüşvet alma, ilâhî kitapta değişiklik yapıp yazdıkları tahrif edilmiş nüshaları satma, Allah katında duaların kabulüne aracı olacağı izlenimi vererek bağış alma, günah çıkarma karşılığında bir gelir elde etme ve birçok dolambaçlı yolla kendileri için malî kaynaklar oluşturma gibi davranışları âdet edinmişlerdir.⁸⁸

Dinî hizmetlerin ücret karşılığı sunulması maddi durumu elverişli olmayanların onlardan faydalanmasını zorlaştıracaktır. Bu nedenle selef, dinî hizmetlerden ücret alınmasına cevaz vermemiştir. Özellikle tebliğ aşamasında böyle bir durum insanların

⁸¹ Selim Özarslan, "Peygamberlerin Görevlerini Karşılıksız Yapmaları", *Diyanet İlmî Dergi* 49/4 (2013), 57-58.

⁸² Yûsuf 12/104; el-Furkan 25/57.

⁸³ Bazı kaynaklarda bu şehrin Antakya, bu kişinin de Habib b. Mürey olduğu nakledilmektedir.

⁸⁴ Yâsin 36 20-21.

⁸⁵ el-'Arâf 7/113-114.

⁸⁶ Ömer Faruk Harman, "Endüljans", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 11/210.

⁸⁷ Bakınız: et-Tevbe 9/34.

⁸⁸ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/762.

mesajdan uzak durmasına sebep olacaktır. Bu yüzden bazı âlimlerin yanlış anlaşılmasını önlemek için hediye dahi kabul etmediği bilinmektedir. Zuhaylî'nin işaret ettiği gibi verilen mesajın etkili olması açısından hedef kitesinden maddi herhangi bir beklenti içinde olmamak da önemlidir.⁸⁹

Bakara sûresinde “Allah’ın âyetlerini az bir karşılık ile satma” şeklinde Yahudi bilginlerine yöneltilen eleştiriler⁹⁰ dinî duyguları istismarın veya maddi bir kazanca alet etmenin her zaman görülebilecek bir zaaf olduğunu göstermektedir. Âyette zikredilen “az bir bedelle satma” işinin mahiyeti hakkında ilk dönem müfessirlerinden farklı görüşler gelmiştir. Ebu’l-’Aliye’ye (ö. 90/709) göre Tevrat’ın ücretsiz eğitim öğretimi, Hasan el-Basrî’ye (ö. 110/728) göre Tevrat’taki hükümleri başkalarının isteğine uygun olarak tahrif ve tebdil ederek yorumlama, es-Süddî’ye (ö. 127/745) göre ise Hz. Muhammed’in (s.a.s.) son peygamber olduğuna dair Tevrat’ta yazılı bulunan vasıflarını açıklamamak üzere rüşvet alma anlamındandır.⁹¹ Bu âyette kast edilenin yukarıdaki görüşlerden hangisi olduğuna dair elimizde tercihe sebep bir bilgi olmamakla beraber bunların her birisinin doğru olduğuna dair rivayetler tefsirlerde fazlasıyla mevcuttur. Konumuz açısından da bu görüşlerden hangisi kabul edilirse edilsin hepsinin maddi-manevi bir nüfuz elde etmek üzere ilahi bir metni çarpıtma teşebbüsü olarak değerlendirilebileceği açıktır.

Tamamlayıcı bir unsur olarak belirtmek gerekir ki peygamberlerin kavimlerinden maddi bir beklenti içinde olmadıklarını söylemeleri, kendi el emekleri ile geçindikleri anlamına gelmektedir. Hz. Nûh gibi Hz. Yahyâ’nın da marangozlukla geçindiği,⁹² Hz. Dâvûd’un demirden zırh yapıp sattığı,⁹³ Hz. Süleyman’ın sepet ördüğü nakledilmektedir.⁹⁴ Bilindiği üzere insanın yaptığı dünyevî bir hizmete karşılık bir ücret alması tabiidir. Peygamberler de bir beşer olarak alışveriş yapmışlar, hizmetlerine ve ürünlerine karşılık bir ücret almışlardır. Hz. Şuayb Mısır’dan kaçıp yanına gelen Hz. Mûsâ ile koyunlarını gütmeye hususunda bir sözleşme yapabilmıştır.⁹⁵ Yine Kehf sûresinde anlatılan Hz. Mûsâ ve bilge insanın kıssasında, Hz. Mûsâ, yıkılmak üzere olan bir duvarı onarıp düzelden arkadaşına bunun karşılığında neden bir ücret almadığını sorgulamıştır.⁹⁶

6. Çeşitli Gerekçelerle Peygamberlerin Davetine Direnç Gösterilmesi

a. Ataların İncancına Bağlılıkların Dile Getirilmesi

İnsanlar içinde yaşadıkları toplumun kültürel kodlarıyla yetişirler. Küçük yaşlardan itibaren görüp işittikleri şeylere o kadar aşına olurlar ki bir süre sonra o davranış kalıpları olağan rutinelere dönüşür. Örf ve âdetler, gelenek ve görenekler ise çok daha güçlü yaptırımlara sahip olarak yazılı olmayan kanunlar gibi toplumda uygulama alanına sahip olur ve yer yer kanunlara karşı bir önceliğe sahip olabilirler. Kültürün başat unsurlarından birisi olarak din ve din etrafında oluşan değerler ise bir derece daha güçlü bir etkiye sahiptir. Tarihte yaşanan olaylar bu tür dinî ön yargıların kırılmasının hiç de kolay olmadığını göstermektedir. Tarih boyunca gönderilen peygamberlerin de bu ön yargıları

⁸⁹ Zuhaylî, *et-Tefsirü'l-münir*, 11/231.

⁹⁰ el-Bakara 2/41.

⁹¹ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1/112.

⁹² Müslim, *el-Câmiu's-sahih* “Fadail” 6162.

⁹³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 8/431; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyun*, 4/436.

⁹⁴ Mustafa Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi* (Ankara: TDK Yayınları, 2007), 2/208.

⁹⁵ el-Kasas 28/27.

⁹⁶ el-Kehf 18/77.

kırmak için mücadele ettiği, inkârcıların da mantıkî temellerden yoksun çeşitli bahanelerle direnç gösterdikleri görülmektedir.

Genel olarak vahiy, nâzil olduğu toplumun hayat tarzını, örf ve âdetlerini, inanç sistemlerini üç kategoride değerlendirir. Ahlakî erdemler içeren ve toplum yararına olanları aynen bırakır ve dokunmaz. Bazılarını tashih eder. Putlar adına kesilen kurbanların Allah adına kesilmesi gibi. Bazı inançları ve alışkanlıkları ise toptan kaldırır. Şirk, büyük günahlar, zulüm ve zorbalık bunlar arasındadır. Her yeni durum eskisini ortadan kaldırdığından ona alışmış olan insanların tepkisiyle karşılaşır. İnsanlar eski alışkanlıklarını sürdürmek için yeni durumu reddetmenin bazı gerekçelerini ileri sürerler. Bu gerekçelerinden birisi de yaşadıkları hayat tarzını babalarından miras olarak devraldıkları, bu yüzden onu terk etmek istemedikleri şeklindedir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu tavrın bir defa yaşanan bir husus olmadığını birçok toplumda görüldüğünü açıkça ifade eder.⁹⁷

Kur'ân-ı Kerîm'de hemen her peygamberin kavminin tepkisi olarak tekrarlanan "atalarımızın tapmakta oldukları" ifadesi insanın geçmişine nasıl körü körüne bağlanabileceğini göstermektedir.⁹⁸ Kur'ân-ı Kerîm atalardan tevarüs edilen kültürün/bilginin her zaman doğru olamayabileceğini belirterek bu tutumu eleştirir.⁹⁹

A'raf sûresinde müşriklerin, atalarının dini üzerine olma geleneğini bir alışkanlığa ve bahaneye dönüştürdükleri ifade edilmektedir. Sanki atalarından fazilet namına, sahih inanç adına hiçbir şey gelmemiş gibi bütün kötü alışkanlıkları atalar dininin arkasına sığınarak işlemekteydiler. Üstelik bunun Allah'ın emri olduğunu ileri sürecek kadar da yüzüzlük yapmaktaydılar.¹⁰⁰

b. Peygamberlerin Meleklerden Seçilmesi veya Onlara Bir Meleğin Eşlik Etmesi Gerektiğinin İleri Sürülmesi

Allah'ın insanlarla iletişim kurma yollarından birisi olan meleklerin varlığı¹⁰¹ hususunda tarih boyunca insanların bir ön kabulü olduğu Kur'an kıssalarından anlaşılmaktadır. Melekleri Allah'ın kızları olarak niteleyen yanlış telakkiler bile onların varlığının kabulü anlamında gelmektedir.¹⁰²

Meleklerin varlığını kabul ettikleri halde Yüce Allah'ın bir insanla, melekler aracılığıyla da olsa iletişime geçebileceğini akıllarına sığdıramayanlar, önce peygamberlerin "beşer" olmalarını dillerine dolamışlar, ardından ancak bir meleğin peygamber olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Hz. Nûh döneminde dile getirilen bu talepler¹⁰³ sonraki dönemlerde de tekrar edilegelmiştir. Firavun, Hz. Mûsâ'nın nübüvvetini reddederken şöyle demişti: "*Ona altın bilezikler verilmeli veya yanında ona yardımcı meleklerin gelmesi gerekmez miydi?*"¹⁰⁴ Kavminin onun bu sözlerine kanması böyle bir

⁹⁷ ez-Zuhuruf 43/23.

⁹⁸ el-Mâide, 5/104; el-A'râf, 7/28; Yûnus, 10/77-78; Hûd, 11/61-62.

⁹⁹ el-Bakara 2/170.

¹⁰⁰ el-A'râf 7/28.

¹⁰¹ el-Hac 22/75.

¹⁰² Ebû Saîd Nasirüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil* (Beirut: Darü İhyâi't-Türasi'l-'Arabi, 1997), 1/3/230; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, 10/116.

¹⁰³ el-Müminûn 23/24.

¹⁰⁴ ez-Zuhuruf 43/53.

yaklaşımı kabul ettirecek bir inanç alt yapısının olduğu şeklinde de yorumlanabilir. Aynı anlamsız talepler Hz. Muhammed'in (s.a.s.) tebliğ sürecinde de devam etmiştir.¹⁰⁵

Müşrikler dinin metafizik boyutunu genişleterek peygamberler dâhil her şeyi ulaşılmaz olarak telakki ettiklerinden yanlış neticelere ulaşmışlardır. Hatâya düşmelerine sebep bir diğer yanılgı da yanlış kıyasta bulunmalarıdır. Kendilerinin yaşamadığı vahiy tecrübesini peygamberler için de imkânsız görmüşlerdir. Peygamberlerin diğer insanlar gibi gündelik bir yaşam tarzına sahip olmaları onlara göre akıl almaz bir işti. Melek dışında bir varlığın peygamber olması kabul edilemezdi.¹⁰⁶ Bu düşüncelerinin mantıki temellerden yoksun olduğu açıktır. Bir meleğin peygamberliği örneklik bakımından beşer-peygamber örneğinden daha olumlu sonuçlar veremez. Onların bu düşüncelerinin insanları sınıflandırmanın, bir kısmını aşağı seviyede görmelerinin bir neticesidir.¹⁰⁷

Kur'ân-ı Kerîm ise bu anlamsız taleplere Allah'ın elçilerini meleklerden veya insanlardan seçmede serbest olduğunu, meleklerden seçmesi hâlinde bile onları insan sûretinde seçeceğini,¹⁰⁸ onların istediği gibi meleklerden peygamber gönderdiği hâlde inkâr etmeleri, ya da peygamberlerle beraber meleklerin inmesi hâlinde ise onlara asla göz açtırılmayacağını, onların buna rağmen inkâr etmeleri hâlinde derhal cezalandırılacaklarını söyler.¹⁰⁹ Bu âyetlerden anlaşılmalıdır ki Yüce Allah insanlardan, verdiği akıl ve iradeyi kullanmalarını, bu sayede mümin olma şerefine nail olmalarını istemektedir. Yoksa iman ve inkâr noktasında insanlara iradesini kullanacak bir aralık bırakılmaması hâlinde imtihan sırrı ortadan kalkacağı gibi insanın diğer varlıklardan farkı da söz konusu olmayacaktır.

Kur'ân-ı Kerîm insanların Melek olan peygamber beklentisinde de samimi olmadıklarını, semadan dokunabildikleri bir kitabın nâzil olmasının dahi inanmalarına yeterli olmayacağını söyler. Ayrıca insanlar arasındaki ontolojik dengeye/uyuma dikkat çeken Yüce Allah, gerçekte melek olsa dahi insanlarla iletişim kurabilmesi için onun -bir imtihan vesilesi olmak üzere- yine insan suretinde yaratılacağını bildirmiştir.¹¹⁰ Yine Kur'an'da melekler peygamber olarak gelse ve ölümlerle konuşsa dahi müşriklerin iman etmeyeceğini belirtilerek inkâr gerekçelerinin mantıkî ve samimi olmadığını belirtmektedir.¹¹¹

c. Peygamberlerin ve Müminlerin Sosyo-Ekonomik Durumlarını Dillerine Dolmaları

İnsanların değerlendirme ölçütlerinin her zaman objektif olduğu söylenemez. Ön yargıların bu değerlendirmelerde çok defa güçlü bir etkiye sahip olduğu görülür. Nasreddin hocanın kürk metaforu bu anlamda güzel bir örnektir.

¹⁰⁵ el-Mâide, 6/5-8.

¹⁰⁶ Ahmet Namlı, "Kur'an'a Göre Peygamberleri İnkâr Sebepleri", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi = Journal of Mesned Divinity Researches]* 8/1 (2017), 170.

¹⁰⁷ Yılmaz Musa Kazım, *Kur'an Penceresinden* (İstanbul: Nida Yayınları, 2018), 16,18.

¹⁰⁸ el-Mâide 5/9

¹⁰⁹ el-En'âm, 6/158; el-Hicr, 15/8.

¹¹⁰ el-En'âm 6/7-9.

¹¹¹ el-En'âm 6/111.

Hız. Nûh'un kavminin inanmama gerekçelerinden birisi de Hız. Nûh'a inananların düşük gelirli fakir kimselerden olmasıydı.¹¹² İbn Cüreyc'den (ö. 150/767) rivayet edildiğine göre inkârcılar Hız. Nûh'a tabi olmak için ondan etrafındaki fakir ve sıradan insanları kovmasını isteyebilmişlerdir. Bu kişiler toplumun maddi anlamda aşağı tabakası ile bir arada bulunmak istememişler, ona tabi olmak için toplumun ileri gelenlerinin kararını bekleyeceklerini ifade etmişlerdir."¹¹³

Firavun'un, Hız. Mûsâ'ya inanmama gerekçelerinden bir diğeri onun insanları cezbeden özlü sözler söylememesi ve hazineler dolusu malının olmamasıydı.¹¹⁴ Asr-ı saadette de Araplar Kur'an'ın bir yetim olarak büyüyen Hız. Muhammed'e nâzil olmasını akıllarına sığdıramayıp Mekke veya Taif'in ileri gelenlerinden birisine inmesi gerektiğini iddia etmişlerdir.¹¹⁵ Kaynaklar müşriklerce Mekke'de kendisine vahiy gelmesi gerektiği ileri sürülen kişi olarak çoğunlukla Velîd b. Muğire'nin ismini vermektedirler.¹¹⁶ Taif'teki kişi için ise, Hubeyb (veya Habib) b. 'Amr b. 'Umeyr as-Sekafi,¹¹⁷ Urve b. Mes'ud¹¹⁸ şeklinde isimler geçmektedir.

Müşriklere göre Peygamber öyle birisi olmalıydı ki yemeye içmeye muhtaç olmasın. Yine de eğer bir insan peygamber olacaksa, o zaman bu çok büyük biri olmalıydı ki alelâde insanlar ona mal, mülk, şöret vb. bakımlardan ulaşamamalıydı."¹¹⁹

Aynı tepkiler sadece peygamberlere değil diğeri yöneticiler için de söz konusu olmuştur. İsrailoğulları'nın peygamberi, ordu komutanı olarak Talut'u seçtiğinde İsrailoğulları ekonomik durumunu bahane ederek onun krallığına itiraz etmiş; bazıları yolda onun emrini dinlemeyip asi olmuştur.

Böyle bir düşünce ancak samimi bir inanca sahip olmayanların görüşü olabilir. Çünkü kişileri dünyada maddi bir refaha ulaştırmak gayesi dinin öncelikli hedefleri arasında yoktur. Tam tersine din, dünyalığı hayatın merkezine koymayan aksine ebedi ahiret saadetini önceleyen bir yaklaşıma sahiptir.¹²⁰

7. Peygamberlerden Mucize İstenmesi

Mucizeler, Kur'an kıssalarının önemli bir bölümünü oluşturur. Bu mucizelerin bir kısmı insanların doğru yolu bulmalarına vesile olacak şekilde tahakkuk eden "Hidayet" mucizeleridir. Diğeri ise "Yardım" ve "Helak" mucizeleridir.¹²¹

¹¹² eş-Şuarâ 26/111-115.

¹¹³ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 17/339.

¹¹⁴ ez-Zuhuf 43/52-53.

¹¹⁵ ez-Zuhuf 43/31.

¹¹⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 21/592; er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 27/630; İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim*, 7/226.

¹¹⁷ et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 21/592; İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim*, 4/247.

¹¹⁸ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 27/530; İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim*, 7/226.

¹¹⁹ Namî, "Kur'an'a Göre Peygamberleri İnkâr Sebepleri", 170.

¹²⁰ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 17/339.

¹²¹ Geniş bilgi için bakz: İbrahim Halil Bulut, "Mucize", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2005).

İncelendiğinde peygamber mucizelerinin daha çok peygamberlerin yaşadığı dönemde revaçta olan şeylerle mütenasip olduğu görülür. Bu sayede halkın yanında itibar sahibi olan insanların nüfuzları ve dolayısıyla halkın üzerindeki etkileri azaltılmış olmaktadır.¹²²

Esasen peygamberlerin tebliğ metotları ve içerikleri incelendiğinde akla hitap eden ve düşünen bir insan için yeterli sayılabilecek deliller içerdiği görülmektedir. Fakat her şeyi maddi ölçülerle değerlendirme alışkanlığında olan insanlar akıllarına değil; gözlerine hitap edecek mucizelerin peşine düşmüşlerdir. Mucize taleplerinin bir kısmı âdetâ gerçekleşmemesi ve dolayısıyla peygamberin iddiasının çürütülmesi arzusuyla istenmiştir. Hz. Sâlih'in kavminin istediği mucize bu türdendir. Kavmi Hz. Sâlih'ten kayanın içinden bir dişi deve çıkarmasını talep etmiştir. Hz. Sâlih'in duasıyla gözleri önünde gerçekleşen bu mucizeye rağmen çok az sayıda insan iman etmiştir. İman etmeyenler bununla da yetinmeyip bir kadının kıskırtmasıyla deveyi kesmişlerdir.¹²³

Âd kavmi de kendilerine apaçık bir mucize getirmediği putlara tapmaktan vazgeçmeyeceklerini ve Hz. Hûd'un peygamberliğine inanmayacaklarını söylemişlerdir.¹²⁴

Hz. Mûsâ örneğinde olduğu gibi tebliğ faaliyetine başlamadan önce Allah'ın peygamberine bazı mucizeler vermesi, insanların iman etme şartı olarak mucizeye büyük bir anlam yüklediğini göstermektedir. Hz. Mûsâ'nın peygamberliğini ilan eder etmez Firavun'un ondan mucize istemesi de Allah'ın Hz. Mûsâ'ya önceden mucizeler vermesinin hikmetini ortaya koymaktadır.¹²⁵

Mucize taleplerinin tamamının samimiyete dayanmadığını gösteren delillerden birisi de Hz. İsâ'nın mucizeleridir. O, evlerde ne yiyip tükettiklerini onlara haber vermekten tutun dönemde ilerleyen tıp ilmine rağmen bir türlü şifası bulunmayan hastalıkları iyileştirmeye hatta ölüleri dirilmeye varıncaya kadar birçok mucize göstermesine rağmen imanında samimi olanların sayısı iki elin parmaklarını geçememiştir.

İnsanı yaratan ve ona şah damarından daha yakın olan Yüce Allah insanların mucize taleplerinde samimi olmadıklarını Kur'ân-ı Kerîm'de müteaddit sûrelerde dile getirmiştir. Asr-ı Saadette de müşrikler Hz. Peygamberden mucizeler istemişlerdir. Yüce Allah mucize gelmesi hâlinde inanacaklarına dair kuvvetle yemin eden müşriklerin¹²⁶ bu samimiyetsiz tavırlarını şiddetle eleştirmiş, her türlü mucizeyi görseler dahi inanmayacaklarını¹²⁷ Ehl-i Kitabın da aynı karakterde olduğunu¹²⁸ belirtmiştir.

8. Peygamber ve Müminlerin Eziyetlere Maruz Bırakılmaları ve Hicrete Zorlanmaları

Peygamberlerin tebliği karşısında inkârcıların ilk tepkileri itibarsızlaştırmak ve yok saymak olmuştur. Bunlar yeterli olmayınca yıldırma, baskı, tehdit ve eziyet süreci başlamıştır. Bu şekildeki bir tepki aslında inkârcıların düşünce aşamasındaki yenilgilerinin ilanı anlamına da gelmektedir.

¹²² Mehmet Cüneyt Gökçe, *İnanç ve Hayata Dair Okumalar* (İstanbul: Nida Akademi, 2021), 49-54.

¹²³ Hûd 11/63-65; el-İsrâ 17/59.

¹²⁴ et-Tevbe 9/ 70; Hûd 11/53.

¹²⁵ el-A'râf 7/105-106.

¹²⁶ el-En'am 6/109.

¹²⁷ el-En'am 6/25.

¹²⁸ el-Bakara 2/145.

Kur'ân-ı Kerîm'de bu sürecin toplumsal bir vâka olarak defalarca tekrar ettiği, her kavmin benzer bir süreçten geçeceği birçok kere dile getirilir.¹²⁹ Hz. Nûh'un, kavminin sözlü eziyetlerine maruz kalmakla kurtulmayıp fiziksel olarak da çok eziyet gördüğü nakledilmektedir.

Peygamberlerin kavimleri ile olan mücadeleleri onlar açısından her zaman istenen sonuçları vermemiştir. İnkârcıların peygamberlere ve müminlere yönelttikleri baskılar farklı boyutlara varınca Allah'ın izin vermesiyle peygamberler hicret etmişlerdir. O halde hicret bir kaçış değil bir nebevî duruştur, denilebilir. Kur'an hicreti bir coğrafyadan başka bir coğrafyaya geçiş şeklinde dar manada ele almaz. Kişinin duyguları, söylemleri ve eylemleriyle bir başkasından ayrılması da hicret kapsamında değerlendirilmektedir.¹³⁰ Kur'an'a göre bazen hicret kaçınılmaz bir görev olabilmekte,¹³¹ bazen de hicret İslâm toplumuna âdiyetin göstergelerinden birisi olarak kıymet görmektedir.¹³² Habeşistan hicretine sadece zayıf Müslümanların değil, Mekke'de rahatlıkla bir himaye bulabileceklerin de katılması hicretin müreffeh bir hayata ulaşma gayesi taşımadığını göstermektedir.¹³³

Hz. İbrâhîm'in gençlik döneminde verdiği Tevhid mücadelesinin son sahnesi, Kur'ân-ı Kerîm'de örnek olarak gösterilen kendisiyle müşrikler arasına kalın çizgiler çizerek yaptığı hicrettir.¹³⁴ Hz. Lût'un yaşadığı kenti bir daha dönmek üzere terk etmesi de bir nevi hicrettir. Onun bir türlü netice vermeyen ıslah mücadelesinin sonunda sapıklıkta ileri giden inkârcılar cezalandırılmadan önce Hz. Lût ve müminler şehri terk etmişlerdi.¹³⁵ Hz. Mûsâ'nın İsrailoğulları'yla artık yaşama imkânı kalmayan Mısır'dan kurtuluşları hicret manasını da mündemiçtir. Zulüm altında da yaşasalar en az birkaç nesil orada kalan İsrailoğulları için Mısır bir vatan mesabesinde idi. Hz. Mûsâ ile olan tartışmalarında sık sık geçmiş günlerini anmaları da bunu göstermektedir.¹³⁶

Bütün süreçleriyle değerlendirildiğinde denilebilir ki hicret sadece zulümden kurtulmak gibi pasif bir tavır değil, aynı zamanda haksızlığa karşı direnmek ve son vermek gibi aktif bir anlam da taşımaktadır.¹³⁷ Hz. İbrâhim gibi, Hz. Muhammed'in (s.a.s) Mekke'de tebliğ imkânını bulamaması hicreti kaçınılmaz kılmıştır.¹³⁸ Elbette Medine'ye hicrette Kureyş'in zulmünün etkisi yok sayılamaz. Bununla beraber İslâmî mücadeleyi Kureyş'ten uzaklaşarak bağımsız bir düzlemde sürdürme gayesi göz ardı edilemez.¹³⁹ Nitekim hicretin düzensiz bir göç şeklinde gerçekleşmediği, Allah ve Resulünün izni ile bilinçli ve düzenli bir hareket olduğu bilinmektedir. Hz. Peygamber'in hicretin ilk günlerinde hayata geçirdiği büyük projelerden birisi de Kuba ve Medine'ye birer mescit inşa etmesidir.

¹²⁹ el-Bakara 2/214.

¹³⁰ Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, 1/11 "İman" 3; Ragıb el-İsfahânî, *Mu'cemü müfredâti'l-elfâzi'l-Kur'an*, 568.

¹³¹ en-Nisâ, 4/97.

¹³² en-Nisâ 4/89.

¹³³ Selahattin Polat, "Hz. Peygamber (s.a.)'in İttifak, Teminat ve Antlaşmalarındaki Diplomatik Taktikler", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1988), 108-109.

¹³⁴ Akbaş, "Hz. İbrâhîm'de Rıza ve Tevekkül Ahlakının Yansımaları", 95.

¹³⁵ eş-Şuara 26/168-170.

¹³⁶ Tevrat, Çıkış Kitabı, 16/3.

¹³⁷ Rasim Özdenören, "Hicret", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi* (İstanbul: Risalet Yayınları, 1990), 2/164.

¹³⁸ Adnan Demircan, "Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Hicreti", *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 1.

¹³⁹ Özdenören, "Hicret", 2/162.

Farklı memleketlere hicret eden Müslümanlar tekrar İslâm yurduna döndüklerinde gittikleri yerlerde şahit oldukları olumlu uygulamaları ve teknik gelişmeleri beraberinde getirdiklerinde İslâm medeniyetinin gelişimine de katkı sağlamış oluyorlardı. Gittikleri yerlerde kalıcı olarak yerleşeler bile bu iki kültürün kaynaşması anlamına gelir ki bu da güçlü bir medeniyetin oluşumuna zemin hazırlamaktadır. Ali Şeriatî, tarihte kendisinden söz ettiren medeniyetlerin tamamında hicret/göç sürecinin tartışılmaz bir katkısının olduğunu söylemektedir.¹⁴⁰

Hz. Muhammed'in (s.a.s.) hicretinden bir İslâm devletinin neş'et etmesi, Medine'ye hicretten sonra insanların dalga dalga İslâm'a girmesi hicretin mana ve ehemmiyetini özetler mahiyettedir. Allah'ın yasakladığı bütün günahların terki ve aile bireylerinin bu tehlikelerden korunması, yepyeni ve olumlu bir çevre gerektirdiğinden bu gaye ile yapılan her göç hicret kapsamına dâhil edilebilir.

9. Peygamberleri İnkârın Azapla Neticelenmesi

Kur'an'ın bildirdiğine göre birçok âsi kavim helak olmuştur. Cezalandırılan kavimlerin bir kısmının kalıntıları ibrete vesile olacak şekilde Kur'ân-ı Kerîm'de görülmeye değer şeyler olarak takdim edilirken¹⁴¹ bazıları uzun süre kendisinden söz edilmeyecek şekilde tamamen yok olmuşlardır. Son zamanlarda yapılan arkeolojik çalışmalar araştırmacılara Kur'an'ın geçmiş milletler hakkındaki açıklamalarını doğrular nitelikte bulgular sunmaktadır.¹⁴²

Helâk olma biçimleri farklı olsa da genel olarak süreç benzer şekilde gelişmiştir. Buna göre; Peygamberlerin ısrarlı çağrılarını üzerine daha da öfkelenen inkârcılar tehditlerini sıklaştırmış, müminlere uyguladıkları baskı ve eziyetleri artırmışlardır. Hz. Nûh,¹⁴³ Hz. İbrâhim,¹⁴⁴ Hz. Mûsâ,¹⁴⁵ Hz. Şuayb,¹⁴⁶ Karye halkına gönderilen elçiler,¹⁴⁷ inkârcılar tarafından taşlanıp öldürülmekle tehdit edilmiştir. Mucizeleri sihir olarak niteleyen kavimler her seferinde iddia ettikleri azabı getirme konusunda peygamberlere meydan okumuşlardır. Allah'ın, iman etmeleri için kendilerine verdiği süreyi yani *imhali*, *ihmal* olarak telakki edip kendilerini muaheze etmeyeceği fikrine kendilerini iyice kaptırdıkları anda vadedilen ceza onları çepeçevre kuşatmıştır. İlahi bir hikmet olarak verilen cezanın çoğunlukla amellerinin cinsinden olması da dikkatlerden kaçmayan hususlardandır. Şöyle ki:

Hz. Nûh'un kavminde küfür ve inkâr politikaları âdeta kurumsallaşmış, inkâr sistemli bir hâle gelmişti. Bu toplumda imanın önüne dev bariyerler kurulmuş, yeni nesillerin iman etmesi, doğru yolu bulması imkânsız hâle gelmişti. Hz. Nûh'un inkârcı kavmine beddua etmesi de bu ana denk gelmiştir. Kendisini helak edercesine yaptığı tebliğ faaliyetini sonuçsuz kaldıkça Hz. Nûh çalışmasının yetersiz olduğu kanaatine varıp kendisini suçlayınca Yüce Allah bundan sonra hiç kimsenin iman etmeyeceğini ona haber

¹⁴⁰ Ali Şeriatî, *İslam Sosyolojisi Üzerine*, çev. Ali Can (İstanbul: Düşünce Yayınları, 1980), 50.

¹⁴¹ Âl-i İmrân, 3/137.

¹⁴² Geniş bilgi için bakınız: Bahattin Dartma, "Kur'ân-ı Kerîm'in Işığında Arkeoloji", *Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi* 1/10,11,12 (1998), 113-120.

¹⁴³ eş-Şuarâ 26/116.

¹⁴⁴ Meryem 19/46.

¹⁴⁵ ed-Duhan, 44/20.

¹⁴⁶ Hûd 11/91.

¹⁴⁷ Yâsîn 36/18.

vermiştir.¹⁴⁸ Allah'ın verdiği ceza ile çocuk sahibi olmaya çok önem verenlerin¹⁴⁹ soyu tamamen kesilmiş, kurdukları inkâr düzeni de gelecek nesillere ibret olacak şekilde yerle bir olmuştur. Yerden fıskıran ve gökten boşalan yağmurla dağların zirvesine kadar çıkan dalgalar âdetâ yeryüzünde küfrün izlerini kazımak istercesine inkârcıların kâbusu olmuştur.

Nûh tufanından sonra yeryüzüne yayılan insanların neslinden gelen Âd kavminin akıbeti de bundan farklı olmamıştır. Bilindiği üzere Âd kavmi Kur'ân-ı Kerîm'de kaleleri andıran saraylara,¹⁵⁰ refahın her türüne imkân tanıyan maddi birikim ve gıpta edilecek güzellikteki bahçelere¹⁵¹ sahip bir kavim olarak tanıtılmaktadır. Şükre vesile olması gereken bu nimetler onların şımarıklığına, akabinde tevhid inancından yüz çevirmelerine sebep olmuş, ilahi mesajın özünden uzaklaştıkça zulüm, azgınlık ve taşkınlık girdabına sapanmışlardır.

Kaynakların verdiği bilgiye göre Âd kavminin azgınlığının ana karakteri, onları gurur ve kibre sevk eden görkemli maddi varlıklarıdır. Onlar coğrafi olarak uzaktan görülebilecek kaleler inşa etmekle aynı zamanda çağlar boyunca anılmalarına vesile olacak eserler de inşa etmiş oluyordular. Cezalarının da beklentilerinin aksine ağaçların kökünden sökülüp kaldırılması gibi¹⁵² bütün maddi varlıklarını yok etmek şeklinde olmuştur. "Hem Arap tarihçelerinin hem de çağımız tarihçi ve araştırmacılarının bulgularına göre Âd kavmi dünyadan âdetâ silinmiştir ve hiçbir kalıntıları kalmamıştır. Bu sebepten dolayısıdır ki Arap tarihçileri bu kavmi, kaybolan ve yok olan milletler arasında saymaktadır."¹⁵³

Hız. Sâlih'in bütün uyarılarına rağmen Allah'ın mucizesi olan deveyi eziyet ederek ayaklarını kesen ve olduğu yerde çökmesine sebep olan Semûd halkı, korkunç bir sesin oluşturduğu korku ile dizleri üzerine çökerek helak edilmişlerdir.¹⁵⁴ Saplandıkları eşcinsellik bataklığı ile âdetâ neslin yok olmasına zemin hazırlayan Lût kavmi Hız. Lût'u şehirden çıkarmakla tehdit ederken, kendileri taşlanarak, şehre gömülmüş ve soyları kesilmiştir.¹⁵⁵ Hız. Şuayb'ın son derece beliğ olan davetini sağırlığa vurarak "biz senin ne dediğini anlamıyoruz" diyen Eyke halkı bir daha duyamayacak şekilde korkunç bir sesle cezalandırılmışlardır.¹⁵⁶

İlahlık iddiasında bulunan Firavun'un akıbeti de bu anlamda ibretimiz bir veçhede sahiptir. Sadece Mısır değil, çevresini de zulüm ve baskıyla tahakkümü altında tutan, kurduğu düzenle bölgenin âdetâ tek hâkimi konumunda olan Firavun İsrailoğullarını denizde mucizevî olarak açılmış bulunan yolda takip etmek isterken suların tekrar kavuşmasıyla suyun ortasında tutunacak bir dal bulamamış, yönettiği toprakların ortasında yardıma muhtaç bir biçare olarak kalakalmıştır. Rablık iddiasından vazgeçip

¹⁴⁸ Hûd 11/36.

¹⁴⁹ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 30/652.

¹⁵⁰ eş-Şuarâ 26/128, 129.

¹⁵¹ eş-Şuarâ 26/133, 134.

¹⁵² el-Kamer 54/19-21.

¹⁵³ Seyyid Ebû'l-A'la Mevdîdî, *Tefhimü'l-Kur'an: Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 1/411.

¹⁵⁴ Hûd 11/64-67.

¹⁵⁵ Hûd 11/81-82.

¹⁵⁶ eş-Şuarâ 26/185-187.

Allah'a inandığını beyan etmiş ama bu son nefeste gelen pişmanlık ona hiçbir yarar sağlamamıştır.¹⁵⁷

Hazinelerinin anahtarlarını kalabalık bir topluluğun taşıyabildiği Kârûn, Allah'ı unutup bütün servetinin kaynağının kendi zekâsı ve çabası olduğunu iddia edip yeryüzünde gururlu ve çalımlı bir şekilde yürümüştür. Zekât vermeye yanaşmayan, mal varlığı ile toplumda nüfuz sahibi olmaya çalışan Kârûn azgınlığına sebep olan maddi varlığı ile bir zamanlar üzerinde gururla yürüdüğü toprak tarafından yutulmuştur.¹⁵⁸

Hülâsa peygamberlerin her türlü olumlu yaklaşımlarına rağmen inatla inkârda ısrar edenler tarih boyunca çeşitli cezalara çarptırılmışlar ve kaybeden tarafta olmuşlardır. Bu durum, tüm peygamberlerin davetine olumsuz cevap verenler için değişmeyen bir olgudur. Son peygamber Hz. Muhammed'in (s.a.s.) davetine olumsuz cevap verip ona karşı düşmanlık yapanlar da her türlü yolu denemelerine rağmen Allah'ın dininin tamamlanmasına engel olamamışlardır.

Peygamber kıssalarındaki benzerlikler elbette bu tespitlerden ibaret değildir. Peygamberlerin tebliğlerinde çoğu defa "ben dili"ni kullanmaları,¹⁵⁹ Yukarıda da geçtiği üzere Allah'ın yardımının bazen son ana kadar gecikmesi/geciktirilmesi, hemen bütün peygamberlerin bir aileye sahip olması, peygamberlerin aile bireyleriyle imtihanı, peygamberlerin duası ve istiğfarı, peygamberlerin karakterinin Kur'an tarafından övülmesi gibi konular da benzerlikler mevcuttur. Ancak gerek makalenin boyutlarını açacak olması gerekse bir kısmında müstakil çalışmalar yapılmış olması başlıkları sınırlandırmayı zorunlu kılmıştır.

Sonuç

Bazı istisnalar hariç tutulduğunda Kur'an kıssalarında zikredilen tebliğ sürecinin benzer şekilde seyrettiği görülmektedir. Tevhid mücadelesine yer verilen Hz. Nûh kıssası birçok yönden diğer peygamber kıssalarının prototipi gibidir. Hz. Nûh'un şirk inancıyla mücadele edip tebliğinde tevhide öncelik vermesi, bunun karşılığında onlardan hiçbir maddi karşılık beklemediğini ısrarla belirtmesi, toplumun ileri gelenleri tarafından alay ve eziyete maruz bırakılması ve kavminin meydan okuması üzerine onların acıklı bir azapla helak edilmeleri bu benzerliklerden bazılarıdır.

¹⁵⁷ Yunus 10/89-92.

¹⁵⁸ el-Kasas 28/76-78; el-Ankebut 29/39-40. Ebu Ca'fer Muhammed bin Cerir et-Taberî, *Câmiul-beyân fî te'vîl'l-Kur'an*, thk. Ahmet Muhammed Şakir (y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 19/629. Cezanın amelin cinsinden olması hakkında geniş bilgi için bakınız: Resul Ertuğrul, "Kur'an'da Helâk Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumu -I-", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2017), 165-192; Resul Ertuğrul, "Kur'an'da Helâk Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumu -II-", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2018), 145-173.

¹⁵⁹ İletişimde "ben dili" veya "ben mesajı" enformasyonu bir başkasına hiçbir tehdit unsuru olmaksızın aktarabilme becerisidir. Ben mesajı ne suçlamada bulunur ne saldırır ne de savunma yapar, sadece şunu dile getirir: "Bu durumda benim görüş açım, tepkim ve duygularım budur. Senin de bunların farkına varmanı ve görüşümü göz önüne almanı diliyorum. Erol Mutlu, *İletişim Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2004), 44; Peygamberlerin ben dilini kullanmaları için bakınız Mahmut Öztürk, "Tehlike Karşısında Peygamberlere Yardım Eden Şahısların Söz ve Tutumlarının Tahlili", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 9/18 (2017), 876-877.

Peygamberlere karşı çıkmada çeşitli gerekçeler ileri sürülse de bunların gerçeklikten uzak bahaneler olduğu, asıl sebebin ise alışkanlıklardan kurtulmanın zorluğu ve nüfuz kaybetme endişesi olduğu görülmektedir. Peygamberlerin kendi kavimlerinden gönderilmesi ve kavmi ile aynı dili konuşması kavimlerinin tanımazlık gerekçesiyle inkâr bahanelerini almıştır. Peygamberlerin mesajlarında önceliğin her seferinde tevhid inancına verilmesi imanın amel karşısında bir önceliğinin bulunduğunu ve tebliğ açısından vazgeçilmez olduğunu göstermektedir. Peygamberlerin tevhid inancından sonra toplumda yaygınlık kazanan kötü hasletlerini ıslaha çalışması da altı çizilecek hususlardandır.

Peygamberlerin uyarma ve müjdeleme yöntemiyle sürdürdükleri tebliğ sürecinde kavimleriyle yaşadıkları tartışma ve çekişmeler sözde kalmamış, kavimleri fırsat buldukça iman edenleri yıldırma, vazgeçirme ve öldürme yollarına hep başvurmuşlardır.

Hicret de bu süreçte zaman zaman müminler açısından başvurulan bir çözüm olmuştur. Hicret ettiği için tümüyle yok olan ve tarihten silinen bir örneğe rastlanmamaktadır. Aksine her hicretin kendi şartları içinde yeni bir başlangıca ve bazen bir medeniyetin oluşumuna vesile olduğu görülmektedir. Zulüm ve baskılar ilanihaye devam etmemiş, inkârcılar cezalandırılmıştır.

Kaynakça

- Akbaş, Ahmet. "Hz. İbrâhîm'de Rıza ve Tevekkül Ahlakının Yansımaları". *Hiz. İbrâhîm ve Tevhid Mücadelesi*. ed. Atilla Yargıcı - Mahmut Öztürk. 85-102. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2021.
- Beyzâvî, Ebû Saîd Nasirüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*. Beyrut: Darü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabi, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahihü'l-Buhârî (el-Câmiu's-sahih)*. thk. Muhammed Zühêyr b. Nasır en-Nasır. 9 Cilt. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1980.
- Bulut, İbrahim Halil. "Mucize". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/350-352. İstanbul: TDV Yay., 2005.
- Dartma, Bahattin. "Kur'ân-ı Kerîm'in Işığında Arkeoloji". *Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi* 1/10,11,12 (1998), 113-120.
- Demircan, Adnan. "Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Hicreti". *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 1-33.
- Demirci, Muhsin. *Vahiy Gerçeği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1996.
- Ebussuud, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa. *İrşâdü'l-akli's-selim ila mezaya'l-Kur'ani'l-Kerim*. y.y.: Darü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabi, ts.
- Ertuğrul, Resul. "Kur'an'da Helâk Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumu -I-". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2017), 165-192.
- Ertuğrul, Resul. "Kur'an'da Helâk Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumu -II-". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2018), 145-173.
- Gökçe, Mehmet Cüneyt. *İnanç ve Hayata Dair Okumalar*. İstanbul: Nida Akademi, 1. Basım, 2021.
- Gürüz - Ayşe, Temel Eğinli. *İletişim Becerileri*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 5. Basım, 2016.
- Harman, Ömer Faruk. "Endüljans". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/209-211. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris. *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim*. Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 3. Basım, 1999.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim*. thk. Sami b. Muhammed Selame. Beyrut: Darü Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2. Basım, 1999.

- Karakuş, Abdulkadir. "Hz. Peygamber'in Risalet Görevini İfa Ederken Oluşturduğu Tenkid Kültürü ve Bunun Kur'ânî Temelleri". *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü Ve Tahammül Ahlâkı Milletlerarası İlmî Toplantı*. ed. Mahsun Aytepe - Teceli Karasu. 440-446. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Karakuş, Abdulkadir. "Hz. Peygamber'in Tebliğ Dili ve Bunun Kur'ânî Temelleri". *(TADER) Tefsir Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2019), 267-283.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 5. baskı.
- Köksal, Mustafa Asım. *Peygamberler Tarihi*. Ankara: TDK Yayınları, 2007.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-. *el-Câmi li ahkâmî'l-Kur'an*. 20 Cilt. Beyrut, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Te'vilâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdi Basellum. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-'uyun*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebu Muhammed b. Hammus b. Muhammed. *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye fi ilmi meâni'l-Kur'an ve tefsirihî ve ahkâmihî ve cümelin min fünuni ulumih*. 13 Cilt. Mecmuataü Buhusi'l-Kitab ve's-Sünne, 2008.
- Merâğî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîrü'l-Merâğî*. 30 Cilt. Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebi, 1. Basım, 1946.
- Mevdudî, Seyyid Ebü'l-A'la. *Tefhimü'l-Kur'an: Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Mutlu, Erol. *İletişim Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2004.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-sahih*. thk. Muhammed Fuad Abdulkaki. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-'Arabi, ts.
- Namlı, Ahmet. "Kur'an'a Göre Peygamberleri İnkâr Sebepleri". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi = Journal of Mesned Divinity Researches]* 8/1 (2017), 169-197.
- Önemli, Kadri. *Ümmeti Kutuplaştıran İlk İhtilaflar*. İstanbul: Nida Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Özarslan, Selim. *İslam İnanç Esasları/ Akaid Esasları*. Ankara: Nobel Yayınları, 2013
- Özarslan, Selim. *Kelam Tarihi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2020.
- Özarslan, Selim. "Peygamberlerin Görevlerini Karşılıksız Yapmaları". *Diyanet İlmi Dergi* 49/4 (2013), 49-60.
- Özdenören, Rasim. "Hicret". *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*. İstanbul: Risalet Yayınları, 1990.
- Öztürk, Mahmut. "Hz. İbrâhîm'in Tevhid Mücadelesinde Merhaleler". *Hz. İbrâhîm ve Tevhid Mücadelesi*. ed. Atilla Yargıcı - Mahmut Öztürk. 141-158. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2021.
- Öztürk, Mahmut. "Tehlike Karşısında Peygamberlere Yardım Eden Şahısların Söz ve Tutumlarının Tahlili". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 9/18 (2017), 862-882.
- Polat, Selahattin. "Hz. Peygamber (s.a.) 'in İttifak, Teminat ve Antlaşmalarındaki Diplomatik Taktikler". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1988), 105-128.
- Ragîb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed. *Mu'cemü müfredâti'l-elfâzi'l-Kur'an*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İmiyye, 1997.
- Râzî, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-. *Mefâtihi'l-gayb*. Beyrut: Darü İhyâi't-Türâsî'l-'Arabi, 3. Basım, 1999.
- Rıza, Muhammed Reşid. *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakim (Tefsiru'l-menar)*. 12 Cilt. el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-'Ammetü li'l-Kütüb, 1990.
- Sabuncu, Ömer. *Hz. Ebu Bekir*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Sarmış, İbrahim. "Peygamberlerin Tebliğ Metodlarındaki Ortak Noktalar". *Hz. İbrahim [1. Hz. İbrahim sempozyumu bildirileri]*. 173-176. Şanlıurfa: ŞURKAV, 2007.
- Sarraoğlu, Hasan. *Kur'an'da Peygamberlerin İstiğfarı (Doktora Tezi)*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.

- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *ed-Dürrü'l-mensur fi't-tefsiri'l-me'sur*. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.
- Şeriati, Ali. *İslam Sosyolojisi Üzerine*. çev. Ali Can. İstanbul: Düşünce Yayınları, 1. Basım, 1980.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed bin Cerir et-. *Câmiul-beyân fi te'vili'l-Kur'an*. thk. Ahmet Muhammed Şakir. y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Uludağ, Süleyman. "Amel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/13-16. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yargıcı, Atilla. *Kur'an'da Dua*. ed. Mahmut Öztürk. İstanbul: Nida Akademi, 1. Basım, 2019.
- Yargıcı, Atilla. "Mekkî ve Medenî Surelerin Ana Mesajları Açısından Değerlendirilmesi". *İslâmî Araştırmalar* 28/4 (2004), 281-294.
- Yılmaz, Musa Kazım,. *Kur'an Penceresinden*. İstanbul: Nida Yayınları, 2018.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsirü'l-münir*. Dımaşk: Darü'l-Fikri'l-Muasır, 2. Basım, 1997.

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 46, Aralık/December 2021, 160-181

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/66228>

ISSN 2791-6812

المدارس الفقهية في منطقة الزّاب وتأثيرها على ثقافة سكان المنطقة

Zap Bölgesi Fıkıh Medreseleri ve Havza Halkının Kültürü Üzerine Etkisi

Fiqh Madrasas in the Zap Region and Their Impact on the Culture of the People of the Basin

Yazar Bilgisi Author Information

Shawish MURAD

Dr. Öğr. Üyesi, Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hakkari, Türkiye
Asst. Prof., Hakkari University Faculty of Theology, Hakkari, Türkiye
murad1980m1980@gmail.com, www.orcid.org/0000-0001-7872-9705

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned with iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.986123
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
23 Ağustos/Ağust 2021	12 Aralık/December 2021

Öz

Âlimler peygamberlerin varisleridir. Onlar din ve aklın koruyucularıdır. Din ve akıl emanetini omuzlarında taşıyanlardır. İlimi nesilden nesile taşıyan ve kendilerinden sonra gelenlere miras bırakanlardır. Onlar aydınlığın meşaleleri, hak yolunun rehberleri, yok edici karanlığın içinde ilimleri ile insanları irşat eden, ümmete yol gösteren insanlığın ve ümmetin öncüleridir. Bu sebeple ilmi faaliyetlerin olduğu bölgelerde ikamet eden bütün insanların kendi şehirlerinde yaşayan âlimlerinden ve eğitilmiş insanlarından bir şekilde etkilendiği görülmektedir. İslam'ın ortaya çıkması ve İslami fetihlerle beraber birçok beldede medreselerin sayıca artışı ve yaygınlaştığı görülmüştür. Bu medreseler insanların suyundan kana kana içtiği, dini ve ilmi yayan birer üniversite mesabesinde olmuşlardır. Tarih Hz. peygamber (sav) döneminde etrafında Kuran ve hikmetin yayıldığı, Müslüman gönüllerin imanla yoğrulduğu Erkam b. Ebî Erkam'ın evini unutmamıştır. Aynı şekilde Raşit Halifeler döneminde nice medreseler ortaya çıkmıştır. Onlardan sonraki dönemlerde mescitlere tabi Bağdat, Küfe ve Basra'daki Mansur Cami, Şam'daki Emevî Cami, Mısır'da ki Amr bin Âs Cami, Ezher ve İbn Tûlûn Cami gibi birçok medreseler, er-Rişâiye, es-Sincâriye, es-Sâbûniye, el-Cezeriye, el-Mustensiriye, el-Cevziye vs. gibi Kuran kursları kurulmuştur. Geçmişten bu yana Zap havzasında kurulan medreselere gelince Medresetu'l-Atîka, Medresetu'l-Cedîde, Medresetu Molla Yahya, Medresetu Kabhân, Medresetu Nehrî, Medresetu Meydân ve Hurhur ve Behdînân gibi birçok medrese var olagelmıştır. Günümüze gelince bu medreseler birçok bölgede sayılamayacak kadar çoğalmış ve yaygınlaşmıştır.

Zap havzası fıkıh medreseleri diğer bölgelerdeki ilmi medreseler gibi başta fıkıh olmak üzere Arapça ve Dinî ilimlere önem vermişlerdir. Bu medreseler bölge halkının nazarında dini kültürün en önemli kaynaklarından sayılmaktadır. Özellikle her sene medreselerden mezun olan mollalar sayesinde en geniş kapsamlı dini kültür kaynağı kabul edilmektedir. Buradan mezun olanlar bölgedeki mescitlerde imam veya aynı medreselerin yeni müderrisleri olmaktadır. Aynı zamanda başta bölge halkını ilgilendiren evlilik, boşanma, alışveriş gibi muâmelatla ilgili dini meseleler olmak üzere birçok fetva buralardan sadır olmaktadır. Bu durum bölge halkının kültürünü önemli ölçüde etkilemektedir. Bu Araştırmamızı bölge medreselerinden Hakkâri merkezli iki medrese ile sınırlandıracağız. Bu iki medrese Molla Nezîr'in öncülük ettiği Halîl'ur-Rahmân ve Molla Hurşî'tin öncülük ettiği et-Ta'lîm ve't-Tehzîb medreseleridir. Bu araştırmada özel olarak fıkıh medreselerinin yapısını genel olarak da dini medreselerin durumunu şu başlıklar altında inceleyeceğiz: Müderristen dersleri alan öğrencilerin öğrenimlerinin nasıl olduğu ve eğitim-öğretim metodu, ders verilen ilmi alanlar, –on iki ilim- öğrencinin icazet alınca kadar gördüğü eğitim aşamaları, öğrencinin müderrisin eğitiminde geçirdiği süre, eğitim bitip icazet alınca yöneleceği yerler, özel olarak Zap bölgesindeki medreselerin ortaya çıkış tarihi, bu medreselerde birçok akli ve nakli ilmi alanlarda eğitim vermiş önemli âlimler, okutulan en önemli fıkıh kitapları, yeni ve eskiyi toplamış önemli kaynak eserlere dayanan fıkıh ve fıkıh usulü öğretim metodları, bu iki medresenin coğrafi açıdan inanç, ibadet, kültür, toplum, ekonomi, iş ve suç anlamda etkileri ve zikredilen hususlar ile ilgili canlı örnekler, bu medreselerin bölge halkı üzerinde taşıdıkları temsilîyet ve konu ile alakalı diğer meseleler, çalışmanın sonunda ulaşılan tavsiye ve sonuçlar.

Anahtar Kelimeler: Fikhî Medreseler, Zap Havzası, Kültür, Metod, Etki.

Abstract

Scholars are the heirs of prophets. They are the guardians of religion and reason. They are the ones who shoulder the legacy of religion and reason. They are the ones who pass knowledge down to younger generations. They are torches emitting light, the guides of the true path, along with being the leaders of humanity and the ummah, and they guide people with their knowledge in devastating darkness. Therefore, it is seen that all people residing in regions where scientific activities are carried out are somehow influenced by scholars and educated people living there. With the emergence of Islam and the Islamic conquests, it was seen that the number of madrasas increased, and they became widespread in many regions. These madrasas functioned as universities, where people drank from the fountain of science in them and spread the religion and knowledge. History recorded the house of "al-Arqām bin Abī al-Arqām," in which the Qur'ān and wisdom spread, and Muslim hearts were shaped with faith during the time of the Prophet (pbuh). Likewise, many madrasas emerged during the reign of the Rashidun Caliphs. In later periods, many madrasas were established, such as the Great Mosque of al-Mansur in Baghdād besides Kūfa and Basrā, Umayyad Mosque in Damascus, Mosque of 'Amr ibn al-Āṣ, al-Azhar Mosque and Mosque of Ibn Ṭūlūn in Egypt, along with Qur'an courses, such as al-Rishā'iya, al-Sinjāriya, al-Ṣābūniya, al-Jazariya, al-Mustansiriya and al-Jawziya. Moreover, many madrasas have been established in the Zap basin so far, such as "Madrasa al-'Atiqa", "Madrasa al-Jadīda", "Madrasa al-Mullā Yaḥyā", "Madrasa al-Qabhān", "Madrasa al-Nahrī", "Madrasa al-Maydān" and "Khurkhur" and a lot of madrasas of "Bahdīnān". Today, the number of madrasas has increased, and they have become widespread in many regions.

Fiqh madrasas in the Zap basin, like scientific madrasas in other regions, place importance to Arabic and religious sciences, particularly to fiqh. These madrasas are considered as one of the most important sources of religious culture from the perspectives of the people in the region. They are considered the most comprehensive source of religious culture, particularly thanks to the mullās who graduate from these madrasas every year. Graduates become imams in the masjids in the region, or they are appointed as professors in the same madrasas. At the same time, these centres issue many fatwās, which concern the people of the region, particularly on religious matters related to such day-to-day deeds as marriage, divorce and shopping. This significantly affects the culture of the people of the region. We limited our research to two of the regional madrasas, based in Hakkari. These two madrasas are "Khalīl al-Raḥmān" led by Mullā Nadhīr and "al-Ta'lim wa-l-Tahdhīb" led by "Mullā Khurshīd."

This research study examines the structure of fiqh Madrasas in particular and the state of religious schools in general under the following headings: the nature of the education received by the students, methods of education and instruction, the fields of science taught—the twelve sciences—the phases of education students go through until graduation, the duration of the education provided, where the students go after the education is over, when the madrasas in the Zap region emerged. This study also investigates leading scholars who provided education in many 'aqlī and naqlī fields of science in these madrasas, the major works of fiqh taught, methods of teaching fiqh and fiqh methodology that are based on important sources synthesising the new and the old, the impacts of these two madrasas in terms of belief, worship, culture, society, economy, employment and crime in the region, vivid examples of the aforementioned issues, the role of representation these madrasas play for the people of the region and other issues

related to this, along with the recommendations made and conclusions drawn at the end of the study.

Keywords: Fiqh Madrasas, Zap Basin, Culture, Method, Impact.

الملخص

العلماء ورثة الأنبياء، فهم حماة العقول والأديان، حملوا على عواتقهم أداء أمانة العلم والدين، وورثوه كابراً عن كابر، وحملوه لمن جاء بعدهم، فهم مشاعل النور، وهداة الحق، ورواد الأمة والخلق في الظلمات الحالكة، تهتدي الأمة بهم، وتسترشد بهديهم؛ لذلك ترى سكان كل إقليم متأثر بآراء علمائه ومثقفيه، ومع ظهور الإسلام والفتح الإسلامي انتشرت المدارس الدينية في طول البلاد وعرضها، وكانت بمثابة مراكز وجامعات تبث العلم وتنشر الدين، وينهل منها الناس، ولا ينسى التاريخ دار أرقم بن أبي الأرقم في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - إذ كان يبث في جنباته القرآن والحكمة ويتلقاه المسلمون بعقول ملأوها الإيمان، كما ظهرت الكتاتيب في عصر الخلفاء الراشدين، وجاءت من بعدهم المدارس التابعة للمساجد الجامعة كجامع المنصور في كل من بغداد والكوفة والبصرة، والجامع الأموي في الشام، وجامع عمرو بن العاص والأزهر وابن طولون في مصر، ودور القرآن كرشائية والسنجارية والصابونية والجزرية والمستنصرية والجزوية، وغيرها. أما المدارس التي أنشئت قديماً في منطقة الزاب فمنها: مدرسة العتيقة والمدرسة الجديدة ومدرسة ملا يحيى، ومدرسة قبهان، ومدرسة نهري، ومدرسة ميدان، وخُرُج ومدارس بهدينان الكثيرة، وفي العصر الحاضر كثرت هذه المدارس وانتشرت انتشاراً واسعاً ولا يعد لها حصر.

وقد اهتمت المدارس الفقهية في منطقة الزاب كبقية المدارس في المناطق الأخرى بالعلوم الشرعية والعربية، وعلى رأسها الفقه، وتعتبر هذه المدارس من أهم مصادر الثقافة الدينية لدى سكان هذه المنطقة، بل إنها المرجعية الأوسع نطاقاً بسبب تخريجها في كل سنة مجموعة من الأئمة "الملاي"، وهؤلاء يصبحون فيما بعد أئمة في مساجد المنطقة، ومدرسين جدد لتلك المدارس، كما أن معظم الفتوى تصدر من هذه المدارس لاسيما ما يمس المجتمع من أموره الدينية، كالزواج والطلاق والبيوع والشراء والإجار والاستئجار وغيرها من المعاملات، فهذا ما أدى لتأثير كبير لهذه المدارس في ثقافة سكان هذه المنطقة، وسنخصص مدرستين من هذه المدارس في منطقة "هكاري" المركز وهي مدرستا: خليل الرحمن التي يترأسها ملاً نذير، ومدرسة التعليم والتهذيب التي يترأسها ملاً خورشيد في هذه المقالة البحثية؛ لمعرفة طبيعة المدارس الفقهية بشكل خاص والمدارس الدينية بشكل عام في: نهجها التدريسي من خلال معرفة كيفية تلقي الطلاب دروسهم من الشيخ، والعلوم التي تدرس فيها- العلوم الاثني عشر-، ومراحل التعليم التي يمر بها الطالب حتى ينال الإجازة والمدة التي يقضيها في كنف مَدْرَسِه، والوجهة التي يتوجه إليها حملة الإجازة العلمية بعد تخرجهم وانتهائهم من هذه المرحلة، وتاريخ نشأة مدارس منطقة الزاب على وجه الخصوص، وأهم العلماء الذين تسلسل منهم هذه المدارس التي أنجبت علماء أفذاذ في شتى العلوم العقلية والنقلية، وأهم الكتب الفقهية والدينية التي تدرس فيها، ومنهجهم في دراسة الفقه وأصوله الذي يعتمد على أهم مصادره والذي يجمع بين القديم والجديد، وما مدى تأثير هاتين المدرستين في موقعها الجغرافي، من نواحي عديدة كناعية العبادات والثقافة والعقيدة والأمور الاجتماعية والاقتصادية والقضائية والعلمية، وذكر أمثلة حية على كل أثر من النواحي السابقة، وماذا تمثل هاتان المدرستان من رمزية لسكان هذه المنطقة، وغير ذلك مما سيأتي القول فيه؛ لنصل في نهاية البحث إلى أهم النتائج والتوصيات التي توصل إليها.

الكلمات المفتاحية: المدارس الفقهية، منطقة الزاب، الثقافة، المنهج، تأثير.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

العلماء حملوا العلم والمعرفة، فكانوا دعاة صلح وإصلاح، بصلاحهم تصلح البلاد وبفسادهم تفسد البلاد، فالعلماء ملح المجتمعات فلا تستقيم المجتمعات إلا بهم، فإذا فسدوا فسدت مجتمعاتهم، وهم أدرى بحال الأمة من الأمة، فقد جرى عادة علماء منطقة حوض الزّاب وشيوخهم بناء مدارس بمقربة من المساجد أو تابعة لها، ينصحون الأمة ويعظونها ويأمرونها بالمعروف وينهونها عن المنكر في المساجد، وبينون أجيالاً وطلاباً للعلم يخلفونهم في إدارة البلاد والعباد، والنصح والإرشاد.

فكانت هذه المدارس لها أثر جليل في سكان منطقتهم وفي العالم من حولهم، فقد خرّجت هذه المدارس علماء أفذاذ ذاع صيتهم فكانوا منهم فقهاء ومفسرون ومحدثون ولغويون، وهنالك الكثير من المدرس في طول البلاد الإسلامية وعرضها ممن تلقى العلم والمعرفة من علماء وشيوخ منطقة حوض الزّاب.

أنشئت مدارس منطقة حوض الزّاب منذ القديم، فكانت بمثابة مراكز وجامعات في نظامها العام، وازدادت أعدادها بشكل كبير في العصر الحاضر، وكانت ذات أثر كبير في محيطها من جميع النواحي الحياتية، كل هذا أردنا أن نبينه بشكل أوضح وأوسع في هذه الدراسة، من خلال حديثنا عن المدارس الفقهية في منطقة حوض الزّاب وأثر هذه المدارس في ثقافة هذه المنطقة، ورغبة منا في بيان منهجية هذه المدارس وكيفية التدريس فيها والكتب التي تدرس فيها وتاريخ نشأتها والإجازة العلمية التي يحصل عليها خريجو هذه المدارس، لذا خصت هذه المنطقة ومدارسها بالبحث والدراسة، واخترنا من هذه المدارس مدرستين- في منطقة هكاري- تمثلاً أنموذجاً لمعرفة ما نحن بصدده وهما مدرستا: مدرسة "خليل الرحمن" التي يترأسها مُلاً نذير، والثانية مدرسة "التعليم والتهذيب" التي يترأسها مُلاً خورشيد. وأما الدراسات السابقة في هذا الموضوع فقد عقدت جامعة بينجول في عام 2012م مؤتمراً دولياً عن العلوم الإسلامية بين المدارس الدينية التقليدية والكليات الدينية المعاصرة¹، وكذلك عقدت جامعة موش في نفس العام مؤتمراً بعنوان المدارس التقليدية في مواجهة الحداثة²، وكانت الأولى قد خصت الحديث عن مشاكل المدارس التقليدية ومراحل التي مرت بها في التاريخ بداية الجمهورية وكفاءة هذه المدارس ومواكبتها للعصر من عدمه، والقواعد التي يجب أن تلتزم بها هذه المدارس، والفرق بينها وبين المدارس الرسمية للدولة. وأما الثانية فقد خصت الحديث عن تاريخ المدارس الدينية ووضعها الحالي والمستقبلي والحياة الاجتماعية في المدارس وعلاقة المدارس الدينية بالمؤسسات التي تقدم خدمات دينية، والموارد المالية لها، ومواجهتها للصعوبات الاقتصادية، ومشاكل توظيف خريجها وعلاقتها بكليات الإلهيات ومدارس الأئمة والخطباء، والتغيرات التي طرأت على المدارس التعليمية الديني للمدارس النسائية حديثاً. أما درستنا هذه فقد بينت أثر هذه المدارس في محيطها في كل نواحي الحياة، ومنهجية هذه المدارس وكيفية تعليم وتلقي الطلبة العلم الفقهي والشري، والكتب التي تدرس فيها، ونوعية الإجازة التي يحصل عليها الدارس فيها؛ ولهذا جرت خطة الدراسة على ما سيأتي:

¹ (تاريخ الوصول: 2021/11/16م)، الموقع:

http://isamveri.org/pdfdrg/G00033/2013_2/2013_2_OZENCA.pdf

² (تاريخ الوصول: 2020/11/16م)، الموقع:

<https://portal.arid.my/Publications/a3435c70-c123-41d1-bf9e-f4a8341ab511.pdf>

إشكالية البحث: ما هي منطقة حوض الزّاب، والمدارس الفقهية فيها، وتاريخها، وأثرها في ثقافة سكان المنطقة؟

هدف البحث: الهدف من البحث هو: إبراز المدارس الفقهية المنتشرة في منطقة حوض الزّاب، ومنهجهم في التدريس، وأثر هذه المدارس على المجتمع.

منهج البحث: اتبع الباحث المنهج الاستقرائي التاريخي الوصفي القائم على النظر في تاريخ نشأة هذه المدارس من خلال نصوص التاريخ واستقرائها، وتوصيف أثر الذي تركه المدارس الفقهية في سكان منطقة حوض الزّاب.

خطة الدراسة: جرت خطة الدراسة على نحو الآتي:

مقدمة: بيّن الباحث فيها أهمية الموضوع وسبب اختياره لهذا الموضوع، وإشكاليته، ومنهجه، والهدف منه.

التعريف بمنطقة الزّاب وسكانها: فيه بيان حدود هذه المنطقة، وأهم العشائر التي تسكنها.

تاريخ المدارس ودور العلم في العالم الإسلامي عموماً: فيه بيان متى أنشئت المدارس ودور العلم التي تُدرس العلوم الدينية بشكل عام، والمراحل التي مرت بها وأسماء أهم تلك المدارس.

تاريخ المدارس الفقهية في منطقة الزّاب خصوصاً: وفيه توضيح عن التاريخ الذي أنشئت فيه المدارس الفقهية في منطقة حوض الزّاب، وذكر لأسماء بعض تلك المدارس: القديمة والمعاصرة.

المراحل الدراسية في المدارس الفقهية في منطقة الزّاب: وفيه تفصيل عن العلوم التي تدرس في المدارس الفقهية في منطقة الزّاب، وأهم مراحل الدراسة فيها، وساعات الدراسة ومنهج التدريس فيها.

الإجازة العلمية التي ينالها الطالب في المدارس الفقهية في منطقة الزّاب: وفيه بيان لكيفية نيل الطلاب في هذه المدارس الإجازة العلمية، وعمله بعد ذلك.

الكتب التي تدرس في المدارس الفقهية: وفيه ذكر أسماء أهم الكتب والعلوم التي تدرس في المدارس الفقهية في منطقة الزّاب، وأسماء مؤلفيها.

أثر المدارس الفقهية في سكان المنطقة: فيه تفصيل لآثار التي تركها المدارس الفقهية في سكان هذه المنطقة من نواحي الحياة الدينية والدينية بكافة أشكالها.

الخاتمة: وفيه أهم النتائج التي توصل إليها البحث.

المصادر والمراجع: هي المصادر والمراجع التي اعتمدها الباحث عليها في البحث، مع ذكرها بالترتيب الأبجدي وحسب القواعد في هذا الفن. وبعد هذه المقدمة حان لنا أن نبدأ بمضمون الدراسة:

1. التعريف بمنطقة الزّاب وسكانها

الزّاب في اللغة هو الجري أو السيلان، فيقال زاب الشيء إذا جرى، وزاب يزوب إذا إنسلّ هرباً. والزّاب في الجغرافية: هي المنطقة الواقعة بين نهريْن عظيمين وعلى أطرافهما، يقال لأحدهما الزّاب الأعلى وللثاني الزّاب الأسفل، فالزّاب الأعلى: مخرجه من بلاد مشتكر، وهو حد ما بين أذربيجان وبادغيش، وبين موصل وإربل، ينبع من عين في رأس جبل ينحدر إلى واد، وهو شديد الحمرة ويجري في جبال وأودية وكلما جرى صفا قليلاً، حتى إذا وصل إلى قرية مباشراً صفا جداً وبين مباشراً وبين الموصل مرحتان، ثم يجري في

أرض حفيتون من أرض الموصل ويخرج في كوة المرح من كور الموصل وهكذا يمتد حتى يصب في نهر دجلة على فرسخ من الحديثة، ويقال له: المجنون؛ لشدة جريه.

وأما الزّاب الأسفل: فمخرجه من جبال السّلق "جبال ما بين شهرزور وأذربيجان" يمر بين دقوقا وإربل، ويفيض حتى يصب في دجلة عند السنّ فوق تكريت، وبين الزّاب الأعلى والأسفل مسيرة يومين أو ثلاثة، وعلى كل من هذان الزّابان قرى وبلاد³.

أما سكان هذه المنطقة الأصليين فإن أغلبهم من العشائر الكردية التي تتبع محافظة هكاري ومحافظة وان والقسم الشرقي من جزيرة ابن عمر وبهدينان والعمادية وغرب بحيرة أورمية ومنطقة الواصلة ما بين موصل وأربيل ودهوك؛ فعشائر ولاية هكاري مؤلفة من 25 مقاطعة، وهي تسمى في أغلب الأحيان بأسماء عشائر معينة، منها: تيارى وتوي وجلاوي وبنيانشي وألتوشي وباشي وميران وشمس الدينلي وغيرها. وفي الجزيرة "جزيرة ابن عمر" توجد عشائر بوتان وهي: عشيرة حسنانلي وأشيبي وبوطاني ودكشوري وجركي وشيخاني وغيرها. ومن عشائر ولاية وان: عشيرة حيدرآلي سيبي وشولو وحمزة بكى وشيكانلي وتيكاراي وغيرها. وفي بهدينان عشائر منها: سندي وسليفاني وكوى وديران وخالدي وزوبار ومروري وغيرها. ومن عشائر غربي بحيرة أورمية: عشيرة مكري وهي بابا أميري وديك بوكري وشيخ شرفي وغيرهم. ومنطقة موصل وما حولها فعشائرها تنتمي إلى عشائر بهدينان⁴.

2. تاريخ المدارس ودور العلم في العالم الإسلامي عموماً

حمل المسلمون الأوائل هذا الدين من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ورأوا أنه أمانة في أعناقهم يجب عليهم إبلاغها إلى الناس كافة، فأخذوا يتدارسونه فيما بينهم، ويعلمونه إخوانهم الذين يأتوا من بعدهم، فكانت المساجد تعج بهم، أو في دور خاصة لتعليم القرآن والسنة والفقه، فهذا دار أرقم بن أبي الأرقم في عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يجتمع فيه المسلمون فيأتهم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ويعلمهم أمور دينهم، ومنها دار القراء التي نزل بها عبد الله بن أم مكتوم - رضي الله عنه - عندما قدم مهاجراً إلى المدينة مع مصعب بن عمير - رضي الله عنه - كما ذكر أصحاب السير⁵، وقد ثبتت بروايات صحيحة ازدهار مدارس التعليم "الكتاتيب" في عهد الخلفاء الراشدين⁶، وهذا إلى جانب مسجد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في المدينة المنورة وأهل الصفة فيها، ومسجد قباء، وغيرها من المساجد في عصره أو في عصر الخلفاء الراشدين التي كانت موئل العلم والمعرفة ومنها انتشرت نور الإيمان والحقيقة.

استمرت الدراسة في المساجد التي أسست في البلاد التي فتحها المسلمون، إلى جانب دور العلم الخاصة، وذلك عندما مضروا الأمصار، فمن تلك المساجد الجامعة جامع المنصور في بغداد وفي الكوفة والبصرة، والجامع الأموي في دمشق، وجامع عمرو بن العاص والأزهر وابن طولون في مصر، حيث كانت

³ شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت الحموي، معجم البلدان (بيروت: دار صادر، 1995م)، 123، 124/3؛ وعبد المؤمن بن عبد الحق بن شمائل القطبي، مرصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع (بيروت: دار الجيل، 1412هـ)، 652/2؛ ومحمد بن عبد الله بن محمد بن ناصر الدمشقي، توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكنابهم، تح. محمد نعيم العرقسوسي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993م)، 99/4.

⁴ ب- ليرخ، دراسات حول الأكراد وأسلافهم الخالدين الشماليين، ترجمة: عبدي حاجي (حلب: مكتبة خاني، 1994م)، 52-80.

⁵ محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري (بيروت: دار التراث، 1387هـ)، 532/11؛ وجلال الدين السيوطي، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تح. محمد إبراهيم (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1967م)، 256/2.

⁶ محمد زكي البروراي، الحالة العلمية ودور المساجد المدرسية في كوردستان العراق، في المؤتمر الدولي للعلوم الإسلامية بين المدارس الدينية التقليدية والكليات الدينية المعاصرة (تركيا: جامعة بنجل، المنعقد في الفترة: 29 حزيران إلى 1 تموز، لعام 2013م)، 565/2.

تدار فيها حلقات العلم التي تُناقش كافة العلوم الدينية واللغوية وغيرها من العلوم الدنيوية كالفلك والحساب والطب⁷، ومن دور الخاصة بتعليم القرآن كـ "دار القرآن الرِشائية" التي أنشأها بدمشق المقرئ رشاً بن نظيف الدمشقي في حدود سنة 400 للهجرة⁸، و"دار القرآن الكريم السنجارية"، و"دار القرآن الصابونية"، و"دار القرآن الجزرية"، وغيرها من دور القرآن في دمشق، وفي بغداد أنشئت مدرسة المستنصرية، وفي الطرف الشرقي من بغداد كانت هناك "دار القرآن" وفي الطرف الغربي "دار القرآن الجوزية"، و"دار القرآن البشرية" على شاطئ دجلة، و"دار القرآن النيارية"، وغيرها من دور القرآن⁹.

وكانت هناك دور خاصة بالحديث النبوي الشريف، منها "دار الحديث" في دمشق التي أنشأها نور الدين الزنكي، ومنها "دار الحديث البهائية" و"دار الحديث الأشرفية" و"دار الحديث السكرية" و"دار الحديث العروية" و"دار الحديث الكروسية" و"دار الحديث النورية"، وغيرها في دمشق، وقد تكون هذه الدور مشتركة للقرآن والحديث، وانتشرت المدارس الفقهية بجانب تلكم الدور السابقة، ومنها "مدرسة الكاملية" في القاهرة التي أنشأها الملك ناصر الدين محمد بن الملك العادل سنة 622هـ، و"مدرسة المستنصرية" في بغداد 625هـ، و"مدرسة الصالحية" بمصر سنة 641هـ، و"مدرسة الصالحية" بحلب سنة 737هـ، و"مدرسة ملك المنصور بمكة" 814هـ¹⁰، وغيرها من المدارس التي لا عد لها ولا حصر، فقد ذكر النعيمي¹¹ ت. 927هـ في كتابه "الدارس في تاريخ المدارس" أسماء مدارس دمشق وحدها، فذكر: سبع مدارس للقرآن الكريم، وست عشرة مدرسة للحديث، وثلاث مدارس للقرآن والحديث معاً، واثنان وخمسون مدرسة للفقه الحنفي، وأربع مدارس للفقه المالكي، وثلاث وستون مدرسة للفقه الشافعي، وإحدى عشرة مدرسة للفقه الحنبلي، وغير ذلك من مدارس الطب وغيرها من العلوم. فكانت هذه المدارس تمثل مراكز العلم والمعرفة، ومشاعل النور والضياء في البلاد التي كانت فيها.

3. تاريخ المدارس الفقهية في منطقة الرّاب خصوصاً

لدى التمعن في كتب تاريخ الإسلام يظهر لنا أن المدارس في هذه المنطقة قد أنشئت بوصول الإسلام إليها، ويُذكر أن عمر بن الخطاب- رضي الله عنه- أمر قائد جيوشه في مناطق العراق وما حوالها، وهو سعد بن أبي وقاص- رضي الله عنه- بأن يُرسل جيوشه لفتح بلاد الجزيرة ومدائنها ففتحها وفتح حران ونصيبين ورأس العين وما حول نهر دجلة وموصل والرقّة والرها وميفارقين وقرقيسيا وماردين ودارا وقرى الفرات صلحاً وذلك سنة سبعة عشر للهجرة¹¹.

فبعد اعتناق أهل منطقة حوض الرّاب الإسلام، هيمن أحكامه وأخلاقه على شغاف قلوبهم، وأصبحوا عمالاً وجنوداً أوفياء لهذا الدين وبدأوا بنشره وتطبيقه، فبنوا المساجد والجوامع وأصبحت هذه المساجد بدورها مدارس ومؤسسات ثقافية وتعليمية، وكانوا يحيطون المسجد بحُجْرَاتٍ مبنية ومتصلة بها، ويأتي الطلاب من كافة القرى والبلدات المجاورة إلى تلك المدارس، وكان أهل المدن والقرى بدورهم يتكفلون بأمور الطعام واللباس، وهكذا استمرت هذه المدارس إلى يومنا هذا.

⁷ البروراي، الحالة العلمية ودور المساجد المدرسية في كوردستان العراق، 567/2.

⁸ محمد بن محمد بن يوسف الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1351هـ)، 284/1.

⁹ عبد القادر بن محمد النعيمي، الدارس في تاريخ المدارس، تح. إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990م)، 11/1؛ وناجي معروف، نشأة المدارس المستقلة في الإسلام (بغداد: مطبعة الأزهر، 1966م)، 14.

¹⁰ النعيمي، الدارس في تاريخ المدارس، 18/1، 56، 62، 73، 79؛ ومعروف، نشأة المدارس المستقلة في الإسلام، 17-18.

¹¹ أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البلاذري، فتوح البلدان (بيروت: مكتبة الهلال، 1988م)، 173/1-178؛ وأبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية، تح. علي شيري (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1988م)، 88/7-95.

فمن المدارس الفقهية القديمة في هذه المنطقة مدرسة العتيقة التي بنتها الأميرة زاهدة خاتون" ت. 1328م"، وجددها الأمير سَيّدى حَآن" ت. 1619م" فعرفت بالمدرسة الجديدة وتسمت فيما بعد باسم مدرسة الملا يحيى، ومدرسة قَبْهَان ككتاهما في قلعة العمادية¹²، ومدرسة "نَهْرِي أو شَيْخِي" في قرية نهري التابعة لمدينة شَمْنَدِيْلِي، ومدرسة مِيدَان فِي هَكَارِي الْمَرْكَز "جُوْلَمَيْرِك"، ومدرسة "خُرْخُر" لبديع الزمان سعيد النورسي في منطقة وان، وفي بَهْدِيَانْ قَبْل 50 سنة كانت هناك مدارس كثيرة منها: مدرسة قرية بَرُوْشِكِي، ومدرسة بَامِرِنِي، ومدرسة إِسْبِنْدَار، ومدرسة مَائِه، وفي دَهوك وزاخو والعقر كل منها مدرسة¹³، وغيرها. أما المدارس الفقهية المعاصرة فهي كثيرة جداً ويكاد لا تخلو مدينة أو بلدة منها، ففي محافظة وان يوجد ما يقارب عشرين مدرسة فقهية منها مدرسة "المهاجرين والأَنْصَار" يرأسها ملا عصمت، ومدرسة "سمرقند"، ومدرسة "ملا عاصم"، ومدرسة "شيخ مشرف" ويرأسها ملا شهاب، ومدرسة "خليل الرحمن" ويرأسها ملا نذير وغيرها، وفي محافظة هَكَارِي هناك ثلاثة مدرّاس، منها مدرسة التعليم والتهديب" يرأسها ملا خورشيد الباي الهكاري"¹⁴، ومدرسة "خليل الرحمن" يرأسها ملا نذير¹⁵، ومدرسة "سيد طه" في مدينة شَمْنَدِيْلِي.

4. المراحل الدراسية في المدارس الفقهية في منطقة الزّاب

يتلقى طالب العلم في مدرّاس الفقهية في منطقة الزّاب مجموعة من العلوم والتي تسمى بـ"العلوم الاثني عشر" أو كتب السلسلة، وهي: النحو والصرف والمنطق والوضع والمناظرة والبلاغة والعقيدة وأصول الفقه والفقه والتفسير والحديث والسير. ويمر هذا التعليم بثلاث مراحل في الأغلب: المرحلة الابتدائية فالمتوسطة ثم النهائية، يتلقى الطالب من خلالها بالتدرج هذه العلوم فيبدأ بعلوم الآلة وهي الأساسيات: الصرف فالنحو- فيقرأ نوبهار والأمثلة والبناء والعزّي ثم عوامل الجرجاني، والظروف، ثم التركيب، وسعد الصغير، ينتقل إلى شرح المغني أو شرح القطر وتدرّج الأداني وحل المعاهد فحقائق الدقائق في النحو، ثم الفوائد الضيائية وشروحها- والمنطق والوضع والمناظرة والبلاغة، ليتأهل لتلقي بقية العلوم الشرعية كالعقيدة وأصول الفقه والفقه والتفسير والحديث والسير، ومن الكتب السهلة إلى

¹² Blend M.Shukri Hint Ulla, "Molla Yahya el-Mizûrî'nin Önemi ve Ailesinin Kültür Alanına Katkıları", *Zap Havzası Uleması Sempozyumu*, (Hakkari Üniversitesi, 1.Uluslararası, 26-29 Nisan 2018), 1/782.

¹³ عباس العزاوي، *العمادية في مختلف العصور*، تح. حمدي السلفي وعبد الكريم فندي (أربيل: وزارة الثقافة، 1998م)، 90.
¹⁴ ملا خورشيد: ولد في قرية الباري التابعة والقرية من جولميرك" هكاري" سنة 1964م، تعلم القرآن الكريم في صغره في قرية الباري، ثم تلقى بعض الدروس من ملا نذير في هكاري، لنتقل إلى مدرسة "تلو" في سيرت، ثم انتقل بعدها إلى بتليس ليكمل بقية علومه ودراسته على ملا محمود آيز وملا محمود من أهل تطوان، وتخرج من هناك ليحمل الإجازة التي منحها إياه شيخه محمود، ليصبح بعدها إمام وخطيباً في مساجد هكاري، ومدرّس في المدرسة التي أنشأها باسم: "مدرسة التعليم والتهديب" وهو ما زال يدرس ويخرج طلاب العلم من مدرسته تلك حتى هذا الحين: توثيق هذه المعلومات من في ملا خورشيد حفظه الله وأطال في عمره، بتاريخ: 2020/01/12، 239-242.

¹⁵ ملا نذير: هو محمد نذير بن يوسف بن عبد الرحمن البيروزي وطناً وعشيرة هكاري سكناً، ولد في 1950/11/20م في ناحية بيت الشباب، اسم أبيه يوسف أفندي، تعلم في صغره على يد والده القرآن، و الفقه والحديث على يد ملا محمد الغازي وملا سليم أكدوغان وملا حسن بيغت وملا مصطفى بيغت، بعد الانتهاء من الخدمة العسكرية سنة 1971م تابع ملا نذير دراسته عند ملا تَمْرَخَان، وكانت مدتها سنة ونصف وحصل على الإجازة العلمية، وبعدها أصبح إماماً في قرية تابعة لبيت الشباب لمدة أربع سنوات، وفي سنة 1978م عين إماماً رسمياً في مركز هكاري، وسنة 1996م بني جامع خليل الرحمن ومدرستها في مدة قصيرة، ثم بدأ التدريس فيها، شارك في عدة مؤتمرات وندوات علمية، وعنده مؤلفات في العلوم الشرعية، منها: كتاب "مفهوم التوسل" و "رسائل في الاتجاهات والتقليد" و "مفهوم التصوف وما يتعلق به" و "رسالة الجمعة" و "مشروعية زيارة القبور" و "كتاب التوضيح" و "رسالة بيان حقيقة الموت والقراءة للميت" و "رسالة القدر" و "كتاب في بيان ما خالف المعتزلة أهل السنة" و "الرد الكف على من أنكروا سنة النبوة المطهرة" و "كتاب الطلاق"، وهناك كتب أخرى في الفقه والعقيدة: هذه المعلومات من ابن ملا نذير الاستاذ مسعود أكدوغان، ومن:

Kadir Bildik Batevi, "Beytüşşebaplı Bir Âlim: Molla Muhammed Nezir", *Uluslararası Beytüşşebap ve Molla Hüseyin Batevi Sempozyumu Bildirileri*, (20-21 Eylül 2014 Şırnak, No: 5), 239-242.

المتوسطة ثم الصعبة، ويقبل الطالب في سن مبكرة من حياته فيقبل في السنة السابعة من عمره أو أكثر¹⁶، ولكن في الأعم الأغلب يلتحق الطالب بهذه المدارس بعد انتهائه من مرحلة الابتدائية في المدارس النظامية، ليعرف القراءة والكتابة، ثم يستمر هكذا إلى أن ينتهي من كتب السلسلة، وقد يستغرق بعضهم ثماني سنوات وهو الأغلب، وبعضهم يستمر حتى خمس عشرة سنة في مرحلة التعليم والتلقي¹⁷، وهذا يتوقف على مدى اجتهاد الطالب وهمته في طلب العلم وانتهائه من الكتب المطلوبة.

وأما مدة الدروس التي يتلقاها الطالب فيكون خلال الأسبوع بأكمله ويكون يوم الجمعة وليلتها عطلة، يكرر الطالب في هذا اليوم بعض دروسه التي قد يكون قصر فيها، ويدرس في كل يوم أربعة أو خمسة دروس¹⁸، يدخل الطالب بمفرده إلى الشيخ، فيقرأ عليه درسه ثم يخرج ويعقبه آخر، وهكذا، أو يدخل مجموعة من الطلاب- وهو الأغلب- ممن هم في نفس المستوى من الدراسة، فيلقي عليهم الشيخ الدرس من خلال قراءته للكتاب وشرحه لهم، حتى إذا انتهوا دخل مجموعة أخرى، وهكذا¹⁹، ويقوم الطلاب المتقدمون في الدراسة بمساعدة الشيخ من خلال تكرارهم دروس الطلاب ممن هم دونهم في المستوى، وتسميعهم محفوظاتهم من المتون والقرآن والأحاديث وغير ذلك، ليدخلوا على الشيخ وهم في أتم استعداد لتلقيهم دورساً أخرى، ومعارف جديدة.

5. الإجازة العلمية التي ينالها الطالب في المدارس الفقهية في منطقة الرّاب

بعد الانتهاء من مرحلة دراسة كتب السلسلة، وحفظ معظمها، وفهمه إياها حسب ما شرحه له أستاذه، وبعد مرحلة التطبيق التي يمر بها الطالب من خلال ترديده الأذكار والأوراد والخطب في مسجد الذي يدرس فيه، أو من خلال إرسال بعض منهم من قبل الشيخ إلى مساجد القرى المجاورة للقاء بعض الخطب والدروس والأذان والإقامة وخاصة في أيام شهر رمضان فيها، ليتمرن الطالب على ممارسة ما قد تلقاه من أستاذه من العلوم والمعارف ويطبّقها في الواقع العملي وبين الناس، فإن رأى الشيخ أن الطالب قد انتهى من كتبه وأصبح قادراً على التدريس وممارسة الإمامة والخطابة والإفتاء، فربما يُجري له امتحان يختبر مدى استعداده لهذا الأمر، أو يكتفي الشيخ بما يراه فيه من أهلية لذلك²⁰، يعطي الشيخ بدوره الطالب إجازة علمية في محضر من الطلاب والأئمة والمدرسين والعامّة، يوصيه أولاً: بتقوى الله- تعالى- والسير على حُطى العلماء العالمين، وأن يعمل بما علمه، ويقرأ الإجازة التي تبدأ بسند الشيخ وممن تلقى العلم منهم وهؤلاء عن غيرهم وهكذا حتى ينتهي بهم المطاف إلى الصحابة الذين تلقوا من رسول الله-

¹⁶ ففي مدرسة ملا خورشيد يقبل الطالب مثلاً من العمر السابعة فما فوق، أما في مدرسة ملا نذير فيشترط لقبول الطالب أن يكون قد تجاوز الثانية عشر من عمره.

¹⁷ هذا في مدرسة ملا خورشيد، أما مدرسة ملا نذير فسنوات الدراسة محددة بسنة دراسة تحضيرية، وبعدها خمس سنوات دراسية متوسطة، وبعدها ثلاثة سنوات دراسية في مرحلة النهائية، فإن انتهى من هذه الكتب في الفترة المحددة أجاز بعد امتحان تجرى له كل سنة ورسالة تخرج يتضمن بحثي فقهي أو في غيره من العلوم، وإلا فإن قصر في بعضها أعيد تكرارها في فترة محددة وإلا فإن لم يكن قابلاً للاستدراك وتعذر متابعته للدراسة والاجتهاد، لم يجزه ملا نذير.

¹⁸ يختلف منهج كل مدرسة عن غيرها في أوقات المخصصة للتدريس والمطالعة والتكرار وعدد الدروس في اليوم الواحد والمدة التي يتلقاها الطالب في الدرس الواحد، حسب ما يراه مدرس كل مدرسة مفيداً للطالب، أو حسب البرنامج المحدد لديهم.

¹⁹ هذا في مدرسة ملا خورشيد فعدد الطلاب قليل بنسبة لغيرهم فعددهم ما يقارب 20 طالباً، أما مدرسة نذير فلا يدخل الطلاب كلهم على الشيخ لكثرة عددهم، وإنما يتم تدريس الطلاب ممن هم في مرحلة التحضيري والمتوسطة من قبل مدرسين ممن أجاز عند الشيخ، أما طلاب مرحلة النهائية أو المتقدمة فيدخلون على الشيخ ويسمعون منه الدروس، وإن كان الكل يتم تدريسهم وإلقاء النصائح عليهم من قبل الشيخ أو المدرسين في أوقات النصيحة ووعظ وتعليمهم آداب المعاشرة والصحبة في كل أسبوع.

²⁰ فمثلاً نذير مثلاً يجري اختباراً للطالب قبل حصوله على الإجازة العلمية، بأن يكتب بحثاً علمياً حسب نظام البحث العلمي في حق مسألة فقهية أو أصولية أو في غيرها من العلوم، بينما يعطي ملاً خورشيد الإجازة العلمية بعد انتهاء الطالب من كتب السلسلة وبعد رؤية الشيخ أنه يستحق الإجازة العلمية.

صلى الله عليه وسلم²¹، ليصبح بعد ذلك هذا الطالب مُدرّساً جديداً في المدرسة التي تعلم فيها أو في غيرها، أو ربما إماماً في ناحية أو قرية أو مدينة، أو مفتياً فيها، وقد يصبح باحثاً في جامعة من جامعات الدولة، فيتابع دراسته وتحصيله العلمي فيها.

6. الكتب التي تدرس في المدارس الفقهية

اشتهرت المدارس الفقهية في منطقة الزّاب بتدريسهم العلوم " الاثني عشر" التي سبقت ذكرها، وتختلف بعض هذه المدارس عن بعضها الآخر في عدد الكتب أو ترتيبها بعض الشيء، وإن كانت تجتمع جميعاً تحت كتب السلسلة، حيث تدرس في هذه المدارس- في مختلف مراحلها الدراسية- الكتب والعلوم التالية:

1.6. الصرف

- كتاب الأمثلة مؤلفه مجهول.
- البناء للملا عبد الله الدنخري من علماء القرن التاسع الهجري.
- متن العزّي لعز بن عز الدين إبراهيم بن عبد الوهاب الزنجاني " ت.655هـ".
- كتاب التصريف وهو ترجمة لمتن العزّي باللغة الكردية مؤلفه مجهول.
- تدريج الأداني شرح العزّي لسعد الدين التفتازاني " ت.792هـ".
- تكملة الزنجاني للملا علي الأشنوي " ت.1355هـ".

2.6. النحو

- عوامل الجرجاني، لعبد القاهر الجرجاني " ت.471هـ".
 - شرح العوامل، لسعد الله الصغير "ت؟".
 - الظروف، باللغة الكردية لملا يونس الأرقطني " ت؟ "22.
 - تركيب العوامل الجرجاني لملا يونس الأرقطني.
- وهناك كتاب ينوب عنهما هو: الظروف والتركيب، عربي: محمد شيرين بن موسى بن إبراهيم البتليسي " ولد في عام 133هـ".
- تركيب سراج الدين، لسراج الدين بن عمر الزنگاني " ت؟".
 - المغني في النحو لأحمد بن الحسين الجاربردي " ت.746هـ"، وعليه شرح المغني في النحو، لمحمد بن عبد الرحيم بن حسين بن عمر الميلاي " ت.811هـ".

²¹ فإجازة مُلاً نذير مثلاً تبدأ منه بتلقيه الإجازة من مُلاً تمرخان بن محمد الزاخوي وهو من ملا إسماعيل بن نعمة الدوسكي وهو من ملا صالح المهاجري وهو من الحاج عبد الله الجلي وهو عن والده الحاج أسعد بن عبد الله الجلي، وهكذا حتى يصل إلى علي بن أبي طالب- رضي الله عنه- وهو من رسول الله- صلى الله عليه وسلم-. أما إجازة ملا خورشيد فتبدأ منه وأنه تلقى من ملا محمود الأنسسي التطواني وهو تلقى العلم والإجازة من شيخه الملا عزيز القمري وهو من الشيخ محمد مظهر الورفانسي والثانية من الشيخ محمد خالد وهو من الشيخ محمود القركوي والثانية من الشيخ محمد علاء الدين الثاني وهو من الشيخ ضياء الدين الثاني، وهكذا حتى يصل إلى سيدنا علي بن أبي طالب- رضي الله عنه- ومن طريق آخر إلى عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب، ومن طريق آخر إلى عبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس- رضي الله عنهم جميعاً.

²² الظروف التي تدرس في مدرسة ملا نذير، من تعريبه. وملا يونس الر

- شرح قطر الندى وبل الصدى، لابن هشام الأنصاري "ت.761هـ".
- حدائق الدقائق، لسعد الله البرّذعي "ت.؟".
- حلّ المعاهد شرحُ القواعد اللّائيّ تثبت بالدلائل والشواهد، لأبي الثناء أحمد بن محمد بن عارف التوقاطي الزبلي "ت.1006هـ"، وهو شرح الإعراب عن قواعد الإعراب لابن هشام الأنصاري "ت.761هـ".
- البهجة المرضية على ألفية ابن مالك، لجلال الدين السيوطي "ت.911هـ".
- فتح واهب العطية بحل مشكلات المرضية، لمصطفى عرب العربي "ت.1434هـ".
- الكافية، لعثمان بن عمر المشهور بابن الحاجب الكردي "ت.546هـ".
- الفوائد الضيائية في شرح الكافية في النحو، لنور الدين عبد الرحمن بن أحمد الشهرير بملا جامي "ت.898هـ".

- حاشية عبد الحكيم السيكالكوئي "ت.1067هـ" على الفوائد الضيائية.
- شرح حاشية عصام الدين بن عرب شاه "ت.945هـ".
- حاشية عبد الغفور بن صلاح اللاري "ت.912هـ" على شرح عبد الرحمن الجامي.
- الأجرومية، لابن أجروم أبي عبد الله محمد بن محمد الصنهاجي "ت.723هـ".
- الصمدية شرح الجامي على كافية ابن الحاجب لإظهار الأسرار لمحمد البركوي "ت.981هـ"²³.
- مغني اللبيب عن كتب الأعراب، لابن هشام النحوي "ت.791هـ"²⁴.

3.6. علم المنطق والوضع والمناظرة

- شرح السلم المنورق، لعبد الرحمن بن محمد الصغير الأخضر "ت.983هـ".
- مغني الطلاب، لمحمود بن الحافظ حسن الحنفي المغنيساوي "ت.1222هـ" شرح متن رسالة ايساغوجي، لأثير الدين المفضل بن عمر بن المفضل الأبهري "ت.663هـ"، وشرحها حسام الدين الكافي "ت.769هـ".
- الفوائد الفنارية للعلامة أبي الفضائل محمد بن محمد الحنفي الرومي "ت.833هـ".
- الحواشي الأحمديّة على الفوائد الفنارية، لأبي العباس أحمد بن محمد بن خضر الدمشقي المعروف بـ: (قول أحمد) "ت.785هـ".
- الرسالة الشمسية، لعلي بن عمر بن علي الكاتب القزويني "ت.675هـ"، وعليه تحرير القواعد المنطقية، لمحمد بن محمد الرازي "ت.766هـ"، وبهامشه حاشية المحقق السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني "ت.816هـ".

²³ هذا الكتاب والحواشي التي قبلها للمطالعة في مدرسة ملا خورشيد.

²⁴ هذا الكتاب للمطالعة في مدرسة ملا خورشيد. وينظر في ترتيب الكتب وقرائها في علمي الصرف والنحو إلى:

– محمد عطا ديز، دور الكتابات في تعليم الصرف والنحو،

Süryani Arap ve Kürt Klasikleri Uluslararası Klasikler Çalıştayı Bildirileri, "Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları", Mardin. (Aralık, 2017), 166-169.

- رسالة آداب المناظرة، للقاضي عضد الدين الإيجي "ت.756هـ".
- الرسالة الوضعية شرح العلامة أبي الليث السمرقندي الحنفي "ت.1230هـ" على الرسالة العضدية للإمام عضد الدين الإيجي الشافعي.
- شرح عصام الدين على الرسالة العضدية، لعصام الدين إبراهيم بن محمد بن عرب شاه "ت.945هـ".

4.6. علم البلاغة

- الاعتصام (حاشية العُصام على الفريدة في البيان)، لفخر الدين السيد ملا عبد الله العرناسي.
- مختصر المعاني، لجلال الدين محمد بن عبد الرحمن القزويني "ت.739هـ". وهناك من يُقرأ الكتب التالية أيضاً:
- الرسالة الوضعية العضدية، لعضد الدين عبد الرحمن الشيرازي "ت.756هـ".
- المطوّل في البلاغة، لسعد الدين التفتازاني، وشرحه للجرجاني، وله شرح آخر لعبد الحكيم السيلكوتي "ت.791هـ".
- رسالة الاستعارة في علم البيان، لأبي القاسم الليثي السمرقندي "ت.376هـ".

5.6. علم العقيدة

- نهج الأنام: منظومة شعر في علم العقيدة، باللغة الكردية، مؤلفه ملا خليل السيرتي "ت.1839هـ".
- رهبر العوام²⁵، لأحمد حلمي القوغي الدياربكري، شرح به كتاب نهج الأنام للملا خليل العمري السعدي.

- جوهرة التوحيد، لإبراهيم اللقاني "ت.1041هـ"، ومعه شرح الباجوري "ت.1277هـ".
- شرح العقائد النسفية، لسعد الدين التفتازاني "ت.792هـ".
- تنوير القلوب، قسم العقيدة، لمحمد أمين الأربيلي الكردي "ت.1332هـ"²⁶.
- شرح جلال الداني على العقائد العضدية، لجلال الدين الدواني "ت.908هـ".

6.6. أصول الفقه

- الوجيز في أصول الفقه، لعبد الكريم زيدان "ت.1435هـ".
- علم أصول الفقه وخاصة تاريخ التشريع، لعبد الوهاب خلاف "ت.1375هـ"²⁷.
- أصول الفقه الإسلامي، لوهبة الزحيلي "ت.1436هـ"²⁸.

²⁵ هذا الكتاب يدرس في مدرسة ملا نذير.

²⁶ هذا الكتاب يدرس في مدرسة ملا نذير بأقسامها الثلاث العقيدة والتصوف والفقه.

²⁷ هذا الكتاب يدرس في مدرسة ملا خورشيد.

²⁸ من كتب المطالعة في مدرسة ملا خورشيد.

- جمع الجوامع، للإمام السبكي "ت.771هـ"، ومعه حاشية العطار على شرح الجلال المحلي "ت.864هـ" على جمع الجوامع، لحسن العطار "ت.1250هـ"، وحاشية البناني، لعبد الرحمن بن جاد البناني "ت.1198هـ".

- المستصفي لإمام أبي حامد الغزالي "ت.505هـ".

7.6. الفقه

- القول المختار في شرح غاية الاختصار، ويعرف بشرح ابن قاسم على متن أبي شجاع، لابن القاسم الغزي "ت.918هـ".

- حاشية الباجوري على شرح ابن قاسم الغزي على متن أبي شجاع، لإبراهيم بن محمد بن الباجوري "ت.1277هـ".

- منهاج الطالبين وعمدة المفتين للإمام النووي "ت.677هـ"، وعليه مغني المحتاج، لمحمد الشريبي الخطيب "ت.977هـ".

- إغاثة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، لمحمد شطا الدمياطي "ت.1310هـ".

- الأنوار لعمل الأبرار، ليوسف إبراهيم الأربيلي "ت.799"29.

- تنوير القلوب، قسم الفقه، لمحمد أمين الأربيلي الكردي "ت.1332هـ".

- تحفة المحتاج بشرح المنهاج، لابن حجر الهيتمي "ت.974هـ".

- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، لابن شهاب الرملي "ت.1004هـ".

8.6. علم التفسير

- تفسير الجلالين، لجلال الدين محمد بن أحمد المحلي "ت.864هـ"، و لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي "ت.911هـ".

- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، لعبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي "ت.685هـ"، ومعه حاشية شيخ زاده.

- صفوة التفاسير، لمحمد علي الصابوني "ت.2019م".

- تفسير القرآن العظيم، لإسماعيل بن عمر بن كثير "ت.774هـ"30.

9.6. علم الحديث

- رياض الصالحين، ليحيى بن شرف النووي "ت.676هـ".

- التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول، لمنصور علي ناصيف "ت.1371هـ".

- تيسير مصطلح الحديث³¹، تأليف محمود الطحان.

²⁹ من كتب التي تدرس في مدرسة ملا خورشيد.

³⁰ الكتابان الأخيران للمطالعة.

³¹ يدرس هذا الكتاب في مدرسة ملا نذير.

10.6. علم السيرة

- نور اليقين في سيرة سيد المرسلين، لمحمد الخضري "ت.1345هـ"³².
- تاريخ الخلفاء، لجلال الدين السيوطي "ت.911هـ".
- محمد رسول الله، لمحمد رشيد رضا "ت.1354هـ".
- السيرة النبوية، لابن هشام "ت.213هـ".
- كتاب الشفاء، للقاضي عياض "ت.544هـ"³³.

7. أثر المدارس الفقهية في سكان منطقة الزّاب

كانت وما تزال لهذه المدارس دور كبير في نشر الدين الإسلامي الحنيف وأحكامه وتعاليمه والحفاظ عليه؛ إذ تعتبر هذه المدارس كليات في نظامها التعليمي، لشدة اهتمامها بتحفيظ القرآن الكريم وعلومه والعلوم الفقه وأصوله وعلوم اللغة العربية، هذا من جهة ومن جهة أخرى فالتلاميذ- وكانوا يسمون "فقهاء" من قبل أهل المنطقة- في هذه المدارس يتم تربيتهم تربية دينية تحت إشراف إمام القرية³⁴ "المُلا" أو المدرس، فيحصل طالب العلم على العلم والعمل معاً اقتداءً بشيخه ومدرسه، ليصبح بعد حصوله على الإجازة العلمية، مدرساً جديداً في تلك المدرسة أو غيرها، مع عمله في مسجد القرية أو البلدة التي يقيم فيها، وهذا يجعل منه الشخص الذي يُقتدى به في تلك القرية أو البلدة ويصبح المرجع الديني والاصلاحي فيها، هذا وغيرها من الآثار التي تتركها المدارس الفقهية في حياة سكان المنطقة مما سيأتي أكثر تفصيلاً فيما يلي:

1.7. من الناحية العلمية

أصبحت هذه المدارس الفقهية بعد انتشارها مركز ضياء تشع منها النور فتملأ رحاب المنطقة علماً وفقهاً وتديناً، فقد اهتم سكان منطقة الزّاب ببناء المساجد التي تزخر بها، فقلما تجد قرية مكونة من خمس بيوت إلا وفيها مسجد جامع يُدرس فيه إمام القرية القرآن الكريم للناشئة، ومبادئ القراءة والكتابة، وأما تلك المدارس التي تختص بتدريس طلاب العلم الشرعي الفقه وأصوله وما يتعلق بأمر الدين من عقيدة وتفسير ولغة وتربية، من قبل علماء أجلاء يولون اهتمامهم وجهدهم بتنشئة الطلبة وتنقيفهم وتخريجهم علماء، فكان منهم أئمة في الفقه وأصوله والعقيدة والقراءات والحديث والتفسير والتاريخ والأدب واللغة، وبنظرة في كتب التاريخ والتراجم ترى أن هذه المدارس والمساجد خرّجت أعلاماً في كل العلوم النقلية والعقلية، وكان لهم إبداعات ومساهمات تزخر بها في شتى علوم الإسلام وبكل ميادينها، وغالب مؤلفاتهم كانت بلغة القرآن الكريم والسنة "لغة العربية" وفي بعض منها بلغة سكان أهل المنطقة، ولقد ازداد عدد المدارس الفقهية في هذه المنطقة بشكل واضح وكبير في الوقت الحاضر، وزاد في المقابل أعداد الطلبة الذين يلتحقون بها، والذين يحصلون فيها على العلوم على أنقن ما يكون وأجوده، فبرز منهم علماء لا يشق لهم غبار، حازوا قصب السبق في ميدان الجهاد العلمي وبرزوا

³² يدرس هذا الكتاب في مدرسة ملا نذير.

³³ هناك كتب أخرى تدرس أو تقرأ على شكل مطالعة، ككتب في علم التصوف ككتاب رسالة القشيرية وغيرها.

³⁴ Ahmed Hassan Muhammed Ali, "Türkiye'deki Arap Dili Öğretimi- Zorlukları ve Beklentileri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (26.01.2017), 87.

غيرهم³⁵، فتوارثوا العلم من أسلافهم ونقلوه إلى من جاء بعدهم، فتأثروا بأشياخهم وعلمائهم في كل نواحي الثقافة والدينية، فتجد أن الفقه المنتشر في هذه المنطقة هو مذهب الإمام الشافعي- رحمه الله- والذي يُدرّس في كل أصقاع هذه المنطقة، والذي يطبقه ويسير عليه سائرهم في عباداتهم ومعاملاتهم وأقضيتهم، وهذا دليل واضح على عظيم تأثر أبناء وطلاب العلم الشرعي بشيوخ منطقتهم وأفكارهم وعلومهم.

2.7. من ناحية الثقافة والعقيدة

إن أساس ثقافة المجتمع هي عقيدتها وما تدين به من أفكار وآراء، وما تعتقده من واجبات تناط في أعناقها من جهة علاقة الإنسان بالخالق والكون والحياة، فبهذه العقيدة والثقافة يتحرك الإنسان في مجتمعه، ويبنى آراءه ووجهاته، ويتعامل مع خالق الكون ومع بني جنسه، ليعمر هذا الكون حسب ما يريد خالقه وباريه؛ لهذا كله جاءت أهمية العقيدة في أنها الطريقة الواصلة إلى استقامة الأمة وسلوكها على نحو يبلغها إلى التقدم والرفق.

من المعلوم أن علماء ومدرسي المدارس الفقهية في منطقة الرّاب يتبعون عقيدة الإمام الأشعري³⁶ ت.324هـ- رحمه الله تعالى-، وهو مؤسس مذهب الأشاعرة وإمامهم، البصري المشهور، إمام أهل السنة والجماعة، ولهذا ترى سكان منطقة الرّاب هم الآخرون الذين يعتقدون بعقيدة أهل السنة والجماعة المقتدون بالإمام الأشعري، فمثلاً أهل هذه المنطقة يعتقدون كما يعتقد الأشعرية بأن الله- تعالى- متصف بجميع الصفات الكمال التي أثبتتها لنفسه والتي تليق به سبحانه، وأنه منزّه عن جميع صفات النقص، كالفقر والجوع والاعتماد على الغير والظلم والجهل وغيرها. وأن الله- تعالى- موصوف بنعوت الجلال، وأنه المقدس الذي ليس بجسم مصور، ولا جوهر محدد مقدر، وأنه ليس بجوهر ولا تحله الجواهر، ولا يماثل موجوداً ولا يماثل موجود، ليس كمثله شيء، وأنه قريب من العبد من حبل الوريد، وأنه ليس في ذاته سواه ولا في سواه ذاته، فهو مقدس عن التغير والانتقال، وأنه تعالى متكلم أمر ناه واعد متوعد بكلام أزلي قديم قائم بذاته لا يشبه كلام الخلق... إلخ.

وأن القرآن والتوراة والإنجيل والزيور كُتبه المنزلة على رسله عليهم الصلاة والسلام، وأن كل ما عده من إنس وجن وملك وشيطان وسماء وأرض وحيوان ونبات وجماد وجوهر وعرض حادث اخترعه بقدرته بعد العدم، وأن الله- تعالى- يُثيب عباده المؤمنين على الطاعات بحكم الكرم والوعد لا بحكم الاستحقاق واللزام له، وأن حقه في الطاعات على الخلق بإيجابه على السنة أنبيائه عليهم السلام لا بمجرد العقل، وأنه بعث الرسل وأظهر صدقهم بالمعجزات الظاهرة فبلغوا أمره ونهيه ووعده ووعيدته فوجب على الخلق تصديقهم فيما جاؤوا به³⁶، وأن الله- تعالى- خلق الإنسان فهو أفضل المخلوقات وأشرفها، وخلق من التراب، وهو مخلوق منذ النشأة الأولى في أتم مظهر وأحسن تقويم، وأنه خلق الملائكة ومن وظائفهم إبلاغ كلام الله وحكمه إلى عباده المرسلين، ومنهم من يحمل العرش، ومنهم من يرعى الجنة وأهلها، ومنهم من يقوم بشؤون النار وأهلها، ومنهم من يقوم بمراقبة أعمال المكلفين وتصرفاتهم، ومنهم من يقبض الأرواح، وأن الله- تعالى- خلق الجن من مارج من نار³⁷، بهذه العقيدة التي

³⁵ مصطفى محمد أمين حيدر ونوري عبد الرحمن إبراهيم، *العلماء المنسوبون إلى هكاري*، "AJSRP" مجلة العلوم الإسلامية (فلسطين): المجلة العربية للعلوم ونشر الأبحاث، العدد الأول، المجلد الثاني، مارس 2019م، 80.

³⁶ بهذه الكلمات التي تلخص عقيدة المسلم في منطقة الرّاب يُختتم بها الإجازة العلمية التي يعطيها ملا نذير طلابه في مدرسة خليل الرحمن: نقلناها بإيجاز من الإجازة العلمية لهذه المدرسة وبكلمات ملا نذير حفظه الله.

³⁷ محمد سعيد رمضان البوطي، *كبرى اليقينيّات الكونية* (دمشق: دار الفكر، 1997م)، بإيجاز: 245-281.

يدين به علماء ومدربي منطقة الزّاب يلقتون به طلبتهم، ومن ورائهم العامة الذين يسرون على خطاهم، ويهتدون بهداهم.

3.7. من ناحية العبادة

لا يخفى أن الشعوب على دين علمائها ومفكرها، تتبعها في خطواتهم شبراً بشبر وخطوة بخطوة، وهم مرجع الأمة قال الله- تعالى:- ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الدُّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل/16/43] وقال أيضاً: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾ [السجدة/32/24] وقد رفع الله- تعالى- درجاتهم وجعلهم من أولي الأمر الذين تجب طاعتهم، فكانت المدارس التابعة للمساجد في منطقة الزّاب أفضل بقعة ينطلق منها العلماء وطلاب العلم لتوجيه الناس، وتفقيهم وتعليمهم، وإيجاد الحلول لمشكلاتهم، فكانوا خير قدوة يقتدي بهم سكان المنطقة في تأديتهم عباداتهم ونُسكهم، فغالب سكان هذه المنطقة يؤدون شعار عباداتهم على مذهب الإمام الشافعي "ت.204هـ" بسبب تأثرهم بعلماء هذه المنطقة ومُدرسي المدارس الفقهية فيها، فعلى سبيل المثال: يُصلي أهل هذه المنطقة حسب أركان وشروط والآداب والهيئات التي فصلها المذهب الشافعية، كرفع أيديهم في الصلاة عند الركوع وعند الرفع منه، وقراءة القنوت في الركعة الثانية من صلاة الفجر، وتأدية الصلوات في أول أوقاتها فهم يؤدون صلاة الفجر بغلس³⁸، وكذلك الأذكار التي بعد الصلوات المفروضات يؤدون فور الانتهاء من الفريضة³⁹، وغير ذلك مما هو معلوم من فقه هذا المذهب. وكذلك يؤدي كثير من الناس في هذه المنطقة زكاة أموالهم أو زكاة الفطر أو كفارة أيمانهم بإخراج غالب قوت بلدهم من الحب كالقمح والشعير وغيرها، لعلمهم أنه لا تجزئ القيمة في مذهب الشافعي⁴⁰. وغيرها من الأمثلة الكثير التي يصعب حصرها، والتي تدل على أثر علماء المدارس الفقهية في سكان هذه المنطقة من ناحية العبادات⁴¹.

4.7. من الناحية الاجتماعية والمعاملات

العلماء ورثة الأنبياء، فهم دعاة مصلحون، ويجب عليهم تبليغ ونشر دعوة الأنبياء، فهم نقلة العلم والدين ينشرونه ويظهرونه للملأ، وهم أعلم بمصالح الأمة وما ينفعها وما يضرها، فالأمة التي تأخذ بنصائح علمائها تكتسب حصانة ضد الانحراف والغلو والتشردم والتفكك والانفلات، لكن إن دارت الأمة ظهرها إلى نصائح العلماء، فلسوف تبوء بالخسارة والهلاك، ولهذا كانت مهمة العلماء عظيمة، فهم المستمسكون لزام المبادرة لتحقيق العدل والمساواة والتقدم والرفق في المجتمعات.

عرف علماء منطقة حوض الزّاب كغيرهم واجبههم تجاه عباد الله، ورأوا أن تخريج العلماء وطلاب العلم واجبههم الأول، ولم ينسوا أنهم قدوة أمام مجتمعاتهم، فأفنوا أعمارهم وأمضوا أيامهم ولياليهم في الدعوة إلى الله، فبذلوا النصيحة، وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر، فكان أثرهم واضح للعيان في مجتمعهم، فاهي الموالد التي يفعلها سكان هذه المنطقة هي تطبيق لم رأوا عليه علمائهم في إحيائهم يوم مولد النبي- صلى الله عليه وسلم- احتفالاً واحتفاءً بمولده من قراءتهم سيرة وخصال النبي- عليه الصلاة

³⁸ أبو الفضل محمد بن أبي بكر ابن قاضي شهبة، *بداية المحتاج في شرح المنهاج*، تح. أنور الداغستاني (جدة: دار المنهاج، 2011م)، 1/204-247.

³⁹ شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشرييني، *معني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م)، 1/392-393.

⁴⁰ أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، *المجموع شرح المهذب* (بيروت: دار الفكر، بلا تاريخ)، 5/429، 6/130-144.

⁴¹ ينظر للاستزادة مدى أثر المدارس على مناطقهم في الناحية العبادات ينظر إلى: Korkut, Ramazan, "Günümüz Halidî Geleneğinde Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi (Seyda Muhammed Emin el-Hayderî Medresesi Örneği)" Mevlâna Halidi Bağdâdî ve Halidîliğin Bingöl ve Çevresi Üzerindeki Etkileri Sempozyumu, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 04.05.2017, 512.

والسلام- وعظيم أخلاقه ومواعظه وتعليماته. ويلتزم سكان هذه المنطقة فيما يقدمونه من نذور كالأضحية المنذورة بعدم الأكل منها- هم وممن ينفقون عليهم-؛ لأنهم تلقوا ذلك من علماء مذهبهم الشافعي الذي لا يجيز الأكل من النذر⁴²، ويرى سكان هذه المنطقة أن الرضاعة التي تحرم الرضعة وفروعها وأصولها على المرضع ما كانت خمس رضعات مشبعات؛ وهذا ما ورثوه من علماء مذهبهم في هذه المسألة⁴³، وهكذا فإن معظم الفتاوى التي تصدر من هذه المدارس لاسيما ما يمس المجتمع من أموره الدينية، كالزواج والطلاق والبيوع والشراء والإجار والاستئجار وغيرها من المعاملات، تكون تطبيقاً عملياً لما يراه علماء مذهب الشافعي في هذه المسائل، فكان أثر هؤلاء العلماء في سكان هذه المنطقة في حياتهم الاجتماعية واضحاً وبيناً.

5.7. من الناحية الاقتصادية

يأتي دور وتأثير علماء مدارس منطقة الزّاب من الناحية الاقتصادية في سكان هذه المنطقة من خلال رسالة العامة التي يؤدّيها المدرسون والعلماء في الدعوة التي دعا إليها الإسلام وهو الاهتمام بالافتصاد، والانفاق من غير إسراف ولا تقتير، في سبيل الحفاظ على المصلحة العامة، والحفاظ على مقصد من مقاصد الشرع وهو حفظ الأموال، وعدم إضاعتها، فالمال قوام الحياة الاقتصادية، وبه ينشط حركة العرض والطلب، فتقوى الأمة، وتعتمد على نفسها وتقوم بذاتها فلا تحتاج إلى غيرها من الأمم الأخرى، وهذا ما دعا إليه القرآن الكريم إذ قال الله- جل جلاله-: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ [الإسراء: 29/17] وقال: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف: 31/7]، وقد عدّ النبي- صلى الله عليه وسلم-: "الافتصاد نصف المعيشة"⁴⁴، ويحكي أن ابن عباس- رضي الله عنه- قال في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: 188/2] قال الرجل يشتري المتاع فيرده ويرد معه دراهم، وقال: وكل هذا ممنوع"، فكان هذا موجب حكم الشرع للحجر على السفه، وكل من يبذر وينفق على الملاهي والشهوات المحرمة⁴⁵. ومن تعاليم وأحكام التي يدعو إليها علماء الإسلام ومنهم علماء منطقة الزّاب الناس إليها هو صرف الزكوات والكفارات إلى مصارفها الثمانية في آية مصارف الزكاة، وتوزيع الموارث والأوقاف والصدقات إلى أصحابها، وحق الفرد والجماعة في أموال العامة والحفاظ عليها، وواجب الدولة في حماية ثروات الطبيعية، واستعمالها فيما فيه منفعة الجماعة، وبما يحقق التوازن والتكافل الاجتماعي لدى المجتمع بأكمله، ولل قضاء على الفقر والحاجة.

6.7. من ناحية القضاء

توجه العامة في هذه المنطقة منذ القديم إلى العلماء والمدرسين لمعرفة أمور دينهم وتحكيمهم في المنازعات والخصومات التي قد تحدث بسبب التنازع على الأملاك والموارث والتركات والديون والخلافات الأسرية والاجتماعية، إذ يلجؤون إليهم في التقاضي والتصالح لحسم تلك المنازعات وإيجاد

⁴² زكريا الأنصاري، أسنى المطالب في شرح روض الطالب (بيروت: دار الكتاب الإسلامي، بلا تاريخ)، 543/1.

⁴³ أحمد بن لؤلؤ بن عبد الله بن النقيب، عمدة السالك وعدة الناسك، تح. عبد الله الأنصاري (قطر: الشؤون الدينية، 1982م)، 226/1.

⁴⁴ سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير الطبراني، معجم الأوسط، تح. طارق محمد وعبد المحسن الحسيني (القاهرة: دار الحرمين، بلا تاريخ)، باب من اسمه محمد، 25/7، برقم: 6744؛ وأحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي، شعب الإيمان، تح. عبد العلي حامد وأحمد الندوي (الرياض: مكتبة الرشد، 2003م)، باب الافتصاد في النفقة، 503/8، برقم: 6148؛ وعلي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر، معجم الشيوخ، تح: وفاء تقي الدين (دمشق: دار البشائر، 2000م)، 750/2، برقم: 936.

⁴⁵ البيهقي، شعب الإيمان، 488-489.

لحلول تصالحية، ترضي الطرفين وتكون حسب الشريعة الإسلامية وأحكامها، فكانت وما تزال المدارس الفقهية والمساجد مراكز لحل الخلافات، وإن قل في هذا الزمان، لأسباب متنوعة، ولكن بقي هذا النوع من التفاضل والتحاكم في مناطق منها، فيأتي المتخاصمون إلى علماء المنطقة أو شيوخها ويعرضون عليهم خصوصتهم، رغبةً منهم في قطع دابر الخلاف والتنازع واللجوء إلى التصالح والتصافح، فيسعى العالم بما أوتي من فقه وعلم شرعي في الاجتهاد وبذل الوسع إلى تحقيق العدل والمساواة بينهم، ويجعل من صفة التحكيم أو كونه مصلحاً أو مفتياً لا حاكماً طريقاً له في الفصل بينهم إن لم يكن من أهل الاجتهاد، بسبب الظروف الحالية، وما آل إليه القضاء في العالم الإسلام بشكل عام، فيسرع المتخاصمون إلى تطبيق ما قد حكم به العالم بينهم لثقتهم بعلمه، وشهرته الفقهية.

الخاتمة

- بعد تداول البحث والمناقشة في هذا الموضوع توصل الباحث إلى النتائج والتوصيات التالية:
- يُقصد بمنطقة حوض الزّاب الأراضي التي تقع في محافظة هكاري ووان وأربيل وموصل وأورمك. ودهوك.
 - سكان هذه المنطقة معظمهم يرجع إلى القبائل الكردية.
 - بدأت إنشاء المدارس الدينية في العالم الإسلامي منذ فجر الإسلام وانتشار المسلمين فيها.
 - يرجع تاريخ نشأة المدارس الفقهية في منطقة حوض الزّاب إلى أيام الفتح الإسلامي فيها.
 - يمر سيرة التعليم في المدارس الفقهية في منطقة الزّاب بثلاث مراحل: الابتدائية فالتوسطة فالنهائية.
 - يحصل الطالب عند التخرج من هذه المدارس على إجازة علمية تؤهله الدخول في سلك الإمامة والخطابة والتدريس في المدارس الفقهية وغيرها من الأعمال.
 - يتلقى الطالب في المدارس الفقهية في منطقة حوض الزّاب مجموعة من العلوم تسمى علوم" الاثني عشر"، ويدرس خلال بقاءه فيها عدد كبير من الكتب والرسائل.
 - كانت ولا تزال أثر هذه المدارس الفقهية على سكان هذه المنطقة كبيراً من نواحي عديدة كما في العبادات والثقافة والعقيدة والجانب الاجتماعي والاقتصادي والقضائي والعلمي.
 - تعد مدرستا" خليل الرحمن" و" التعليم والتهديب" نموذجيين من نماذج مدارس هذه المنطقة، من حيث نهجها التدريسي في تلقي الطلاب دروسهم من مشايخهم، ومن حيث العلوم التي تدرس فيها، ومراحل التعليم، والإجازات التي ينالها الطالب، والكتب الفقهية والدينية التي تدرس فيها، ولا يختلفان عن بقية المدارس هذه المنطقة، إلا في بعض أمور جزئية، كعدد الكتب من حيث الكثرة والقلة، ولكن كلها ضمن العلوم السلسلة" الاثني عشر"، وغيرها من الأمور الجزئية.
 - يوصي الباحث القائمين بأمر هذه المنطقة بالاهتمام بهذه المدارس الفقهية ومد يد العون والمساعدة أكثر، والتعمق في دراسة هذه المدارس من ناحية تاريخها وشيوخها وطلابها وأثرها، وجمع مخطوطاتها العلمية وتحقيقتها- مع تقديرنا وشكرنا لجهودهم المبذولة في ذلك-؛ لأن هذه المدارس منارات علم ومعرفة ينبغي المحافظة عليها والإكثار منها. ولا ننسى أن نشكر الدولة ممثلة بجامعاتها

وكلياتها على جهودها في إقامة المؤتمرات والندوات التي تُعرّف العالم بثقافة وحضارة هذه المنطقة وغيرها.

المصادر والمراجع

- ابن الجزري، أبو الخير شمس الدين محمد بن محمد بن محمد بن يوسف. غاية النهاية في طبقات القراء. ط1. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1351هـ.
- ابن النقيب، أحمد بن لؤلؤ بن عبد الله. عمدة السالك وعدة الناسك، تح. عبد الله الأنصاري. ط1. قطر: الشؤون الدينية، 1982م.
- ابن شمائل القطيبي، عبد المؤمن بن عبد الحق. مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع. ط1. بيروت: دار الجيل، 1412هـ.
- ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله. معجم الشيوخ. تح. وفاء تقي الدين. ط1. دمشق: دار البشائر، 2000م.
- ابن قاضي شهبة، بدر الدين أبو الفضل محمد بن أبي بكر الأسدي الشافعي. بداية المحتاج في شرح المنهاج. تح. أنور الداغستاني. ط1. جدة: دار المنهاج، 2011م.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. البداية والنهاية. تح. علي شيري. ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1988م.
- ابن ناصر الدين الدمشقي، محمد بن عبد الله بن محمد ابن أحمد. توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأسابيهم وألقابهم وكناهم. تح. محمد نعيم العرقسوسي. ط1. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993م.
- ب- ليرخ، دراسات حول الأكراد وأسلافهم الخالدين الشماليين. ترجمة: عبدي حاجي. ط1. حلب: مكتبة خاني، 1994م.
- البرواري، محمد زكي ملا حسين. الحالة العلمية ودور المساجد المدرسية في كردستان العراق، في المؤتمر الدولي للعلوم الإسلامية بين المدارس الدينية التقليدية والكليات الدينية المعاصرة (تركيا: جامعة بنجل، المنعقد في الفترة: 29 حزيران إلى 1 تموز)، لعام 2013م.
- البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر بن داود. فتوح البلدان. ط1. بيروت: مكتبة الهلال، 1988م.
- البوطي، محمد سعيد رمضان. كبرى اليقينيات الكونية. ط8. دمشق: دار الفكر، 1997م.
- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى. شعب الإيمان. تح. عبد العلي حامد وأحمد الندوي. ط1. الرياض: مكتبة الرشد، 2003م.
- حيدر وإبراهيم، مصطفى محمد أمين ونوري عبد الرحمن. العلماء المنسوبون إلى هكاري، "AJSRP" مجلة العلوم الإسلامية (فلسطين: المجلة العربية للعلوم ونشر الأبحاث، العدد الأول، المجلد الثاني، مارس)، 2019م.
- الخطيب الشريبي، شمس الدين محمد بن أحمد. معني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م.
- زكريا الأنصاري، زكريا بن محمد بن زكريا. أسنى المطالب في شرح روض الطالب. بيروت: دار الكتاب الإسلامي، بلا تاريخ.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة. تح. محمد إبراهيم. ط1. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1967م.
- الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير. معجم الأوسط. تح. طارق محمد وعبد المحسن الحسيني. القاهرة: دار الحرمين، بلا تاريخ.
- الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير. تاريخ الطبري. ط2. بيروت: دار التراث، 1387هـ.
- العزاوي، عباس. العمادية في مختلف العصور. تح. حمدي السلفي وعبد الكريم فندي. ط1. أبريل: وزارة الثقافة، 1998م.
- معروف، ناجي. نشأة المدارس المستقلة في الإسلام. بغداد: مطبعة الأزهر، 1966م.
- محمد عطا ديز، دور الكتاتيب في تعليم الصرف والنحو،
- النعيمي، عبد القادر بن محمد. الدارس في تاريخ المدارس. تح. إبراهيم شمس الدين. ط1. دار الكتب العلمية، 1990م.
- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف. المجموع شرح المهذب. بيروت: دار الفكر، بلا تاريخ.
- ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي. معجم البلدان. ط2. بيروت: دار صادر، 1995م.
- (تاريخ الوصول: 2021/11/16م)، الموقع:

http://isamveri.org/pdfdrgr/G00033/2013_2/2013_2_OZENCA.pdf

(تاريخ الوصول: 2020/11/16م)، الموقع:

<https://portal.arid.my/Publications/a3435c70-c123-41d1-bf9e-f4a8341ab511.pdf>

Kaynakça

- Ali, Ahmed Hassan Muhammed. "Türkiye'deki Arap Dili Öğretimi- Zorlukları ve Beklentileri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26.01.2017.
- 'Azâvî, Abbâs. el-'İmâdiyye fî muhtelifi'l-'usûr, thk. Hamdî es-Selefî – Abdülkerim Fendî, Irak: Vizâretü's-sekâfeti'l-Kürdistân, 1998.
- B. Lirîh. *Dirâsâtu havle'l-ekrâd ve eslâfihimi'l-Hâlidîyyîn eş-Şimâliyyîn*, trc: Abdî Hâcî, Halep: Mektebeti Hânî, 1994.
- Batevi, 'Kadir Bildik. "Beytüşşebaplı Bir Âlim: Molla Muhammed Nezir", *Uluslararası Beytüşşebap ve Molla Hüseyin Batevî Sempozyumu Bildirileri*, 20-21 Eylül 2014 Şırnak, No: 5, 239–242.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Futûhu'l-büldân*, Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Berevâvî, Muhammed Zekî Mollâ Hüseyin. "el-Hâletü'l-ilmîyye ve devrü'l-mesâcidi'l-medresiyye fî Kürdistâni'l-İrâk", *el-Mütemerü'd-düvelî li'l-ulûmi'l-İslâmiyyeti beyne medârisi'd-diniyyeti ve't-taklidiyyeti ve'l-külliyâti'd-diniyyeti'l-muâsira*, Bingöl Üniversitesi, 29 Haziran-1 Temmuz, 2013.
- Beyhakî, Ahmet b. Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-kübra*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 2003.
- Blend M.Shukri Hint Ulla, "Molla Yahya el-Mızuri'nin Önemi ve Ailesinin Kültür Alanına Katkıları", *Zap Havzası Uleması Sempozyumu*, Hakkari Üniveresitesi, 1.Uluslararası, 26-29 Nisan 2018, 1/782.
- Bûtî, Muhammed Said Ramazan. *Kübra'l-yakiniyyâti'l-kevnîyye*, Dimaşk: Dâru'l-Fikir, 1997.
- Ensârî, Zekerîyya Ebû Yahya Zekerîyya b. Muhammed b. Zekerîyya el-Sunaykî. *Esnel-Metâlib fî şerhi Ravdit-Tâlib*, Beyrut: Dâru'l-Kitâb, ts.
- Hamevî, Yakût Şahabuddîn Abdullâh, Yâkût b. Abdullah er-Rûmî. *Mu'cemü'l-buldân*, Dâru sâdr: Beyrut, 1995.
- Haydarî-İbrâhîm, Mustafa Muhammed Emîn – Nurî Abdurrahmân, "el-Ulemâu'l-mensûbüne ilâ Hakkârî", *Mecelletü'l-ulûmi'l-İslâmiyye*, el-Mecelletü'l-arabiyyeti li'l-ulûmi ve'n-neşr, 2 (Mart 2019).
- İbn Asâkîr, Ebü'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah, *Mu'cemü's-şüyûh*, thk. Vadaa eharise Vefa Takıyyüddin, Dâru'l-Beşair: Dimaşk, 2000.
- İbn Kâdî Şühbe, Ebü'l-Fazl Bedreddin Muhammed b. Ebi Bekr b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc*, thk. Ever ed-Dâğîstânî, Cidde: Dâru'l-Minhâc.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1988.
- İbn Nâsir, Muhammed b. Abdulah b. Muhammed. *Tevdihül El-Müştebeh fî Dabti Esmâi'l-Rüvati ve Ensâbihim ve Elkâbihim ve Künâhim*, thk. Muhammed Naim Ereksûsî. Beyrut: Müessesetül Risâle, 1993.
- İbnü'n-Nakîb, Ahmed b. Lü'lü b. Abdullah. *'Umdetü's-sâlik ve 'iddetü'n-nâsik*, thk. Abdullah el-Ensârî, Katar: eş-Şuûnu'd-Diniyye, 1982.
- İbnü's-Şemâil el-Katî'î, Abdü'l-mü'mîn, b. Abdulhak, *Merâsidü'l-ittilâ' alâ esmâi'l-emkineti ve'l-bekâ'*, Beyrût: Dâru'l-Cil, 1412.
- İbnü'l-Cezeri, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Gâyetü'n-nihâyeti fî tabakâti'l-kurrâ*, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1351.
- Korkut, Ramazan, "Günümüz Halidî Geleneğinde Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi (Seyda Muhammed Emin el-Hayderî Medresesi Örneği)" *Mevlana Halidi Bağdâdî ve Halidîliğin Bingöl ve Çevresi Üzerindeki Etkileri Sempozyumu*, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 04.05.2017.
- Marûf, Nâcî, *Neşetü'l-medârisi'l-müstakilleti fi'l-İslâm*, Bağdat: Matbaatü'l-Ezher, 1966.

- Deniz, Mehmet Ata, Süryani Arap ve Kürt Klasikleri Uluslararası Klasikler Çalıştayı Bildirileri, "Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları", Mardin. (Aralık, 2017), 166-169.
- Naîmî, Abdulkâhir b. Muhammed. *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*, thk. İbrâhîm Şemsuddîn, Beyrut: Dâru'l-İlmiyye, 1990.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri. *el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb*, Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Hüsnü'l-muhâdere fî târihi Mısır ve Kâhire*, thk. Muhammed İbrâhîm, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1967.
- Süryani Arap ve Kürt Klasikleri Uluslararası Klasikler Çalıştayı Bildirileri, "Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları", Mardin. (Aralık, 2017), 166-169.
- Şirbînî, Hatib. *Muğni'l-Muhtac*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmet b. Eyyüp. *el-Mü'cemu'l-Evsat*, thk. Tarık Muhammed, Kahire: Daru'l-Harameyn, ts.
- Taberî, Ebu Cafer b. Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezid. *Târihu't-Taberî*, Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387.

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 45, Haziran/June 2021, 182-199

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/66228>

ISSN 2791-6812

İmam Hatip Liselerinde Ruhsal Liderlik ile Akademik Başarı Arasında Okul Kültürünün Aracılık Rolü*

School Culture as a Mediating Variable between Spiritual Leadership and Academic Achievement in İmam Hatip High Schools*

Yazar Bilgisi Author Information	
Mehmet KARADAĞ (MK) Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Şanlıurfa, Türkiye Dr., Ministry of National Education, Şanlıurfa, Türkiye 63mkaradag@gmail.com, www.orcid.org/0000-0002-3903-0923	
Gökmen DAĞLI (GD) Prof. Dr., Yakın Doğu Üniversitesi, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Prof., Near East University, Turkish Republic of Northern Cyprus gokmendagli34@gmail.com, www.orcid.org/0000-0002-4416-8310	
Yazar Katkıları Author Contributions	Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: MK: (%50), GD: (%50) Veri Toplanması / Data Collection: MK: (%100) Veri Analizi / Data Analysis: MK: (%50), GD: (%50) Makalenin Yazımı / Writing: MK: (%70), GD: (%30) Gönderme ve Revizyon / Submission and Revision: MK: (%100)

Makale Bilgisi Article Information	
Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned with iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazarlar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadıklarını beyan eder. Authors declare that they get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazarlar bu çalışmayla ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Authors declare that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.986039
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
23 Ağustos/Ağust 2021	13 Aralık/December 2021

* Bu çalışma, Yakın Doğu Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsünde Prof. Dr. Gökmen Dağlı danışmanlığında Mehmet Karadağ tarafından 08/06/2020 tarihinde tamamlanan "Okul Yöneticilerinde Ruhsal Liderlik, Okul Kültürü ve Akademik Başarı Arasındaki İlişkinin Değerlendirilmesi" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

* This study is based on PhD thesis titled "Evaluation of the Relationship Between Spiritual Leadership, School Culture and Academic Achievement in School Administrators" completed on 08/06/2020 and conducted by Mehmet Karadağ at Graduate School of Educational Sciences in Near East University under the supervision of Prof. Dr. Gökmen Dağlı.

Öz

Din eğitimi veren okulların amaç ve hedefleri arasında manevi ve milli değerlerin kazandırılmasının yanı sıra akademik anlamda başarılı nesiller yetiştirmek yer almaktadır. Manevi ve milli değerlere sahip olmanın yanında sürekli gelişen bilim ve teknolojiye yabancı olmayan nesiller yetiştirmek eğitim politikalarının hedefi olmalıdır. Bilim ve teknolojiye çağdaş seviyeye ulaşmanın yolu akademik başarısı yüksek eğitilmiş beyinlere ihtiyaç vardır. Nitekim eğitim çift kanatlı bir kuş gibidir. Bir tarafı bilimsel bilgi, diğer tarafı manevi değerler ile ancak birbirini tamamlayan bütün oluşabilmektedir. Başarılı bir eğitim için gerekli olan paydaşlar arasında eğitim politikalarından sonra okul, okul yöneticisi, öğretmen, öğrenci ve aile gibi önemli değişkenler yer almaktadır. Bu nedenle bu unsurlardan okul kültürü, okul müdürü ve akademik başarı arasında nasıl bir ilişkinin olduğu bizim için önem arz etmektedir.

Bu çalışmanın temel amacı; MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğüne bağlı İmam Hatip Liselerinde okul kültürü değişkeninin, ruhsal liderlik ile akademik başarı arasında aracılık etkisinin olup olmadığını irdelemektir. Bu amaca uygun olarak nicel araştırma modellerinden ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. Çalışma modelinde, ruhsal liderlik bağımsız değişken, okul kültürü aracı değişken, akademik başarı ise bağımlı değişken olarak ele alınmıştır. Araştırma verileri, 2019 yılında Şanlıurfa Milli Eğitim Müdürlüğü merkez ilçelerinde bulunan başarısı yüksek olan beş ve başarısı düşük olan yedi İmam Hatip Lisesinde çalışan 441 öğretmenden elde edilmiştir. Araştırma okullarının seçiminde üç ana ölçüt ve üç başarı ölçütü dikkate alınmıştır. Başarıya dair ölçütler öncelikle okulların son iki yılda üniversitelere öğrenci yerleştiren sınavlarında elde ettikleri başarı sıralaması, okulların e-okul sistemine göre not ortalamaları ve görüştüğümüz milli eğitim yetkililerinin bu okullar ile ilgili görüşleri olarak ele alınmıştır. Elde edilen bulgulara göre çalışmaya katılan öğretmenlerin yönetici ruhsal liderlik algıları ile okul kültürü algıları arasında anlamlı ve pozitif yönlü yüksek düzeyde bir ilişkinin olduğu görülmüştür. Ayrıca güçlü okul kültürünün, eğitim bağlamında güven derecesini tetiklediğini ve bunun sonucunda öğrencilerin akademik anlamda başarıyı arzuladığını ve bunun için yoğun çaba sarf ederek motivasyon seviyesine olumlu katkıda bulunduğunu söylemek mümkündür.

Yapılan analizler sonucunda; Çalışmada öğretmenlerin ruhsal liderlik algıları, okul kültürü algıları ve çalıştıkları okulun akademik başarısı arasındaki ilişkileri ortaya koyan yapısal eşitlik modeli aracılık testi sonuçlarına göre okul kültürü, ruhsal liderlik ile akademik başarı arasındaki ilişkide “tam aracı” rolü üstlenmiştir. Ruhsal liderlik okul kültürü aracılığıyla akademik başarıdaki toplam varyansın %24’ünü açıklamaktadır. Başka bir ifadeyle ruhsal liderlik okul kültürü aracılığıyla akademik başarıyı olumlu yönde etkilemektedir.

Anahtar Kelimeler: İmam Hatip Liseleri, Din eğitimi, Ruhsal Liderlik, Okul Kültürü, Akademik Başarı

Abstract

Among the aims and objectives of schools that provide religious education are the acquisition of moral and national values and raising academically successful generations. Educational policies should aim to raise generations who not only follow constantly developing science and technology but also possess moral and national values. What is needed in order to reach contemporary levels in science and technology is educated minds with higher academic achievement. This is because education is like a bird with two wings. A unified whole can only be formed by using these two wings that complement each other: science on the one hand and spiritual

values on the other. Educational policies come foremost among the stakeholders of successful education, and they are supported by other important variables such as schools, school administrators, teachers, students and families. In this respect, it is important to appreciate what kind of relationship exists between school culture, school principal and academic achievement.

This study aims to investigate whether school culture functions as a mediating variable between spiritual leadership and academic achievement in imam hatip high schools, affiliated with the General Directorate of Religious Education. Adopting a quantitative research design, the present study used a correlational survey model. In the study, spiritual leadership was considered as the independent variable, school culture as the mediating variable and academic achievement as the dependent variable. The data were collected from 441 teachers working in five higher-achieving and seven lower-achieving imam hatip high schools, within the body of Provincial Directorate of National Education in central counties of Şanlıurfa in 2019. Three global criteria and three achievement criteria were taken into account while selecting the sample schools. The criteria for success mainly included schools' achievement ranking in the exams for placing students in universities in the last two years, their grade point averages according to the e-school system and the opinions of the officials of National Education whom we interviewed about these schools. The findings indicated that there was a statistically significant and strong positive correlation between the participants' perceptions of administrative spiritual leadership and their perceptions of school culture. Furthermore, it is possible to say that a strong school culture boosts the degree of trust in educational contexts. Therefore, students wish to increase their academic success and work hard to that end, thereby making a positive contribution to their level of motivation.

The data from the mediation analysis in structural equation modelling, which unearthed the potential relationships between teachers' perceptions of spiritual leadership, school culture and academic success of the school where they work, indicated that school culture plays a full mediating role in the relationship between spiritual leadership and academic achievement. Spiritual leadership explains 24% of the total variance in academic achievement through school culture. In other words, spiritual leadership positively affects academic achievement through school culture.

Keywords: İmam Hatip High Schools, Religious Education, Spiritual Leadership, School Culture, Academic Achievement

Giriş

Bu araştırmada okula ilişkin değişkenlerden olan okul kültürünün, ruhsal liderlik ile öğrencilerin akademik başarıları arasında aracı değişken rolü olup olmadığını test etmek için gerekli etik izinler alınmıştır.¹ Ruhsal liderlik ve okul kültürü hakkında literatürde birçok çalışma yapılmış ve bu değişkenlerin birbirleri ile olan ilişkileri incelenmiştir. Pek çok çalışmada ruhsal liderliğin, okul kültürü ve akademik başarı üzerinde pozitif bir etkisi olduğu bilinmektedir. Fakat din eğitimi veren liselerde bu anlamda herhangi bir çalışmaya rastlanmadığı söylenebilir. Ruhsallık kavramı ile din olgusunun pozitif anlamda bir ilişki içinde olduğu bilinmektedir. Çünkü ruhsal liderliğin kaynağı, kişinin kendi çıkarlarının ötesine geçip ortak yararı destekleyen bir şeye hizmet etmeyi sağlayan içsel bir yaşam ya

¹ Yakın Doğu Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Etik Kurulu, YDÜ/EB/2018/173 proje numaralı söz konusu araştırmayı 19.12.2018 tarihinde etik olarak uygun bulunmuştur.

da manevi bir uygulamadır.² Daha büyük bir şeyle olan bu bağlantı, başkalarına hizmet veren bir kuruluşun üyesi olmayı içerebilir. Ya da kişinin inancına bağlı olarak, kendisinden daha büyük bir şeye bağlanma, insanlara amaç ve anlam, özgecil manevi değerler, yaşama kurallarını sağlayan nihai, kutsal ve ilahi bir aşkın güç, varlık veya Tanrı'yı içerebilir. Ayrıca bütün bunlar, sıkıntılar sırasında bir güç ve rahatlama kaynağı olabilmektedir.³

Günümüzde artık örgütler, geleneksel ve merkezci, baskıcı ve şekilci yönetimlerden ziyade insana gereken değeri veren yaklaşımlar daha da ön plana çıkmaktadır.⁴ Bu yaklaşımlardan biri olarak Ruhsal Liderlik'in öneminin son dönemde arttığı söylenebilir.⁵ Google ve Zappos gibi önemli şirketler, verimliliği arttırmak için eğitim programlarına manevi atölye (ruhsallık) çalışmaları ve dersler katmaktadır.⁶ Sonuç olarak, gün geçtikçe ruhsal değerleri ön planda tutan liderler tarafından yönetilen örgütlerin başarıları artmaktadır.⁷

Ruhsal liderlik, manevi veya içtenliği sürdürmeyi sağlamaya çalışan ve kişileri ruhsal motivasyona hazırlamak için gereken değerler ve yaklaşımlar şeklinde tanımlanmaktadır.⁸ Ruhsal liderlik, çalışanlarına iş yaşamlarının bir anlamının olduğunu hissettiren, çalışmanın insan hayatını değiştirdiğine inandıran ve örgüte ait olmayı benimseten bir anlayışı savunmaktadır.⁹ Ruhsal liderler, verimliliği arttırmak için çalışan bireyin gelişiminin önündeki tüm engelleri kaldırmaya çaba harcar. Ruhsal liderler etik ve prensip sahibidir, çalışanlara sevgi duyar ve değer verir, onların arasındaki bağlılığı güçlendirir, ortak değerler oluşturur¹⁰, çalışanlarına güvenir, onları da birbirlerine güvenmeleri için güdüler ve kendisi içten güdülenmişlerdir.¹¹ Değişim ve dönüşüme kendilerinden başlayarak çevrelerine yansıtırlar, çalışanların duygu dünyası ile gerçekler arasında ilişki kuran değerler ile liderlik yaparlar.¹²

Birçok çalışmada ruhsal liderlik davranışının çalışanlar üzerinde iş ve yaşam doyumu ve örgütsel bağlılıklarını arttırdığı,¹³ örgütsel vatandaşlık davranışlarını iyileştirmede birçok yararlı etkiye sahip olduğu bilinmektedir. Pio ve Tampi araştırmalarında, ruhsal

² Louis W. Fry - Mark Kriger, "Towards a Theory of Being-Centered Leadership: Multiple Levels of Being as Context for Effective Leadership," *Human Relations* 62/11 (2009), 1670.)

³ Eleftheria Egel - Louis W. Fry, "Spiritual Leadership as a Model for Islamic Leadership," *Public Integrity* 19/1 (2017), 79.

⁴ Nuri Baloğlu - Engin Karadağ, "Ruhsal Liderlik Üzerine Teorik Bir Çözümleme," *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 15/58 (2009), 171.

⁵ Mehmet Karadağ vd., "Effect Size of Spiritual Leadership: In the Process of School Culture and Academic Success," *SAGE Open* 10/1 (January-March 2020), 3.

⁶ James J. Q. Low - Oluremi B. Ayoko, "The Emergence of Spiritual Leader and Leadership in Religion-Based Organizations," *Journal of Business Ethics* 161 (2018), 520.

⁷ Burcu Çimen - Engin Karadağ, "Spiritual Leadership, Organizational Culture, Organizational Silence and Academic Success of The School," *Educational Administration: Theory and Practice* 25/1 (2019), 21.

⁸ Kıvanç Bozkuş - Yüksel Gündüz, "Ruhsal Liderlik ile Örgütsel Bağlılık Arasındaki İlişkinin Modellenmesi," *Kastamonu Eğitim Dergisi* 24/1 (2015), 406.

⁹ Egel - Fry, "Spiritual Leadership," 86.

¹⁰ Tuncay Akıncı - Halil Ekşi, "Yönetici ruhsal liderlik algı ölçeği geliştirilmesi," *Route Educational and Social Science Journal* 4/7 (December 2017), 295.

¹¹ Ahmet Koç, "İmam Hatip Lisesi Öğretmenlerinin Örgütsel Güven Algıları," *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 8 (2019), 31.

¹² Bozkuş - Gündüz, "Ruhsal Liderlik ile Örgütsel Bağlılık," 407.

¹³ Louis W. Fry, Slocum John W., "Maximizing the Triple Bottom Line Through Spiritual Leadership," *Organisational Dynamics* 37/1 (2008), 26-96

liderliğin yaşam kalitesi, iş tatmini ve örgütsel vatandaşlık davranışı üzerinde doğrudan etkileri olduğunu belirtmektedir.¹⁴

Eğitim yöneticisinin ruhsal liderliği sayesinde yönetici-öğretmen-öğrenci arasında bağlılığı, öğretmenin adanmışlığını, motivasyonunu, iş tatminini, işe bağlılığını ve performansını artırdığı bilinmektedir.¹⁵ Ayrıca ruhsal liderliğin pozitif etkileri sonucunda öğrencinin akademik başarısını arttırdığı da bilinmektedir.¹⁶ Okul müdürünün liderlik özellikleri çerçevesinde okulda oluşan örgütsel vatandaşlık davranışları ve kolektif öğrenme yeterliliği okulun etkililiğine ve akademik başarısına olumlu yansımaktadır.¹⁷

Böylece ruhsal lider, okulun önemli paydaşlarından olan öğretmen- öğrenci-veli ile birlikte uyumlu çalışarak okula ait bir kültürün oluşmasını sağlamaya çalışırken öğrencinin akademik anlamda başarılı bir birey olarak yetişmesini hedeflemektedir. Eğitim sistemlerinde yönetsel değişkenler ile birlikte ruhsal değerler de artık eşit değere sahip olduğu için bu konu daha da önem arz etmektedir.

1. Okul Kültürü

Yapılan birçok çalışmanın sonucunda kültür kavramının örgütlerin etkin olması açısından çok önemli olduğu ortaya çıkmıştır.¹⁸ Okul kültürü genellikle bir okulun işleyişinin her yönünü şekillendiren ve etkileyen inançlara, algılara, ilişkilere, tutumlara ve yazılı olan ve olmayan kurallara atıfta bulunan terim olarak tanımlanmaktadır. Bu terim aynı zamanda öğrencilerin fiziksel ve duygusal güvenliği, dersliklerin ve kamusal alanların düzenlenmesi veya okulların ırksal, etnik, dilbilimsel veya kültürel çeşitliliği benimseme ve kutlama derecesi gibi daha somut konuları içerir.¹⁹

Günümüz eğitim ortamında ebeveynler, eğitimciler, iş adamları ve politikacılar okulların kültürüne ve iklimine daha fazla dikkat çekmeye başlamıştır.²⁰ Bu nedenle, okul liderlerinin, okulun misyonunu, vizyonunu, amacını ve öğrenci başarısını arttıran iklimlerine daha yakından odaklanmaları gerekiyor. Yöneticilerin organizasyonlardaki çalışanın hayat standartlarını arttırması, çalışanlar arasında birlikteliği sağlaması ve genel olarak işçi haklarına değer vermesi önemlidir. Okul kültürü güçlü olan okulların sosyal entegrasyon, yaşam kalitesi ve eğitim açısından diğer okullardan daha gelişmiş olduğu görülmektedir.²¹

Araştırmacılar, öğrenmenin büyük ölçüde okul müfredatı, okul politikası ve sosyo-

¹⁴ Riane Johnly Pio, Johny Revo Elia Tampi, "The Influence of Spiritual Leadership on Quality of Work Life, Job Satisfaction and Organizational Citizenship Behavior," *International Journal of Law and Management* 60/2 (2018), 760.

¹⁵ Akıncı - Ekşi, "Yönetici Ruhsal Liderlik Algı Ölçeği," 297.

¹⁶ Çimen - Karadağ, "Spiritual Leadership," 23.

¹⁷ Ahmet Koç - Mert Bastas, "Project Schools as a School-Based Management Model," *International Online Journal of Education and Teaching (IOJET)* 6/4 (2019), 928.

¹⁸ Ümit Kalkan vd., "The Relationship Between School Administrators Leadership Styles, School Culture, and Organizational Image," *SAGE Open* 10/1 (January-March 2020), 3.

¹⁹ Sara Conde Vélez vd., "Leadership: Its Importance in The Management of School Coexistence," *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 237 (2017), 174.

²⁰ Tim Smith - Gary Shoupe, "Is There a Relationship Between Schools' Climate Ratings and Student Performance Data?," *National Teacher Education Journal* 11/1 (2018), 15-23.

²¹ Rawan Abuzarqa, "The Relationship Between Organizational Culture, Risk Management and Organizational Performance," *Cross-Cultural Management Journal* 21/1 (2019), 15.; Koç - Bastas, "Project Schools," 923-942.

ekonomik durum gibi özelliklere bağlı olduğunu bilmektedirler. Fakat, sosyal-duygusal öğrenme ortamının veya okul öğreniminin öğrenci öğrenmesini teşvik etmedeki rolünü destekleyen kanıtlar da ortaya çıkmaktadır.²² Akademik başarı, okul ve öğrenci performansının birincil bir ölçütü olmaya devam edecektir ancak, öğrenci başarısı; müfredat ve öğretim tercihlerinin ötesinde okul faktörü ile ilişkilidir. Daha ziyade, öğrenci başarısı, karmaşık bir sosyal-ekolojik sistem içerisindeki içeriğe özgü, akademik olmayan faktörlerden etkilenir. Okul kültürü bu sistemin önemli bir parçasıdır.²³

2. Okul Kültürü ile Akademik Başarı Arasındaki İlişki

Öğrencinin akademik başarısı; eğitim-öğretimin bütün kademelerinde, eğitimi yapılan derslerin istenilen düzeyde kazanımlar sağlayıp sağlamadığını belirlemek için gerçekleştirilen ölçme-değerlendirmeler sonucunda öğrencinin ilgili derslerden aldığı notların genel ortalaması şeklinde ifade edilmektedir.²⁴ Öğrencinin akademik başarılarına yönelik birçok değişken mevcuttur. Razon, üç önemli değişken ileri sürmektedir. Bunları aile, öğrenci ve okul ortamı şeklinde sıralamaktadır.²⁵ Amsalu, eğitim kurumlarının performansının, kalite yönetimi, öğretmenlerin bağlılığı ve öğrencilerin öğrenmeleri için motivasyonunu içeren okul kültürünün niteliği ile belirlenebileceğini belirtmiştir.²⁶ Spesifik olarak, öğretmen ve öğrenci davranışı ile okul kültürü gibi eğitim değişkenleri, genel olarak öğrencilerin akademik başarıları üzerinde etkilidir.²⁷

Okul kültürünün, okulun temel özelliklerini oluşturduğu ve eğitim kurumları arasındaki temel farklılıkları belirlemek için daha iyi bir anlayış oluşturduğuna inanılmaktadır. Stolp ve Smith, güçlü bir kültüre sahip eğitim kurumlarının, öğrencilerin motivasyonunu artırma, öğretmenlerin iş birliğini artırma ve öğrencilerin öğrenme becerilerini artırma ihtimalinin daha yüksek olduğunu belirtmiştir.²⁸ Okul kültürü, olumlu öğrenci sağlığı ve akademik sonuçların geliştirilmesinde potansiyel olarak önemli bir rol oynamaktadır.²⁹

Benzer şekilde, Pervez, Dahar ve Maryam, okul kültürünün akademik başarıya çeşitli açılardan etki ettiğini vurguladığını ifade etmektedir. Başka şekilde ifade etmek gerekirse olumlu okul kültürünün, eğitim bağlamında güven derecesini geliştirdiğini ve bu durum öğrencilerin akademik bilgilerini artırmayı teşvik edip akademik başarı için yoğun çaba sarf ettiği ve motivasyona olumlu katkı sağladığı söylenebilir.³⁰ Okul kültürünün (okul vizyonu,

²² Amrit Thapa vd., "A Review of School Climate Research," *Review of Educational Research* 83/3 (2013), 367.

²³ Shay M. Daily vd., "School Climate and Academic Achievement in Middle and High School Students," *Journal of School Health* 89 (2019), 173-180.

²⁴ Özlem Onuk, "Müzik Öğretmenliği Lisans Programı Öğrencilerinin Öğretmenliğe Güdülenmeleri ile Akademik Başarıları Arasındaki İlişki," (Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara, 2007).

²⁵ Karadağ vd., "Effect Size of Spiritual Leadership," 5.

²⁶ Aklilu Amsalu, "The Relationship Among School Culture, Teacher'S Commitment, and Students' Achievements in Secondary Schools of Benishangul Gumuz Regional State." (MA thesis, Addis Ababa University, 2002).

²⁷ Solomon Melesse - Setegni Molla, "The Contribution of School Culture to Students' Academic Achievement: The Case of Secondary and Preparatory Schools of Assosa Zone, Benshangul Gumuz Regional State, Ethiopia," *Research in Pedagogy* 8/2 (2018), 190-203.

²⁸ Stephen Stolp - Stuart Smith, *Transforming School Culture: Stories, Symbols, Values & The Leaders Role*. Eugene: University of Oregon, 1995.

²⁹ Thapa vd., "A Review of School Climate Research," 370.

³⁰ Zoma Pervez vd., "Impact of School Culture on Student's Academic Achievement at Secondary Level," *Sci. Int. (Lahore)* 29/3 (2017), 565-568.

misyon ve değerler) öğrencilerin akademik başarısına katkısı anlamlı düzeyde olduğu bilinmektedir.³¹ Aynı zamanda okul kültürünün hem okuduğunu anlama hem de matematik başarısını önemli ölçüde etkilediği görülmektedir.³²

3. Ruhsal Liderliğin Okul Kültürü ve Akademik Başarı ile İlişkisi

Ruhsal liderler, çalışanların motivasyon seviyelerini yükseltmek için maharetlerini gösterebilecek şekilde çalışma alanı tasarlamaya yoğun çaba harcarlar³³ ve bu durum kurumlara olan bağlılıklarını artırmaktadır.³⁴ Bazı araştırmacılar, ruhsallığın daha iyi okul performansı elde etmek için ana motor olarak hareket edebileceğini ifade etmektedir. Başka bir ifade ile Jaafar (2004), ruhsallığın var olmasını, öğretme değerleri ile ilgili temel değerleri teşvik ettiğini ve aynı zamanda daha iyi okul performansı sağlayan sağlıklı okul kültürü yaratmada hayati bir rol oynadığını belirtmektedir.³⁵

Örgüt kültürü ile okul başarısı arasında pozitif ilişki³⁶ ayrıca, ruhsal liderlik ile okul kültürü ve öğrencinin akademik başarısı arasında pozitif anlamlı bir ilişki vardır.³⁷ Okul müdürünün çabaları sonucu oluşan okul kültürü de aynı zamanda okulun akademik başarısını olumlu yönde etkilemektedir. Çünkü okul müdürünün denetim ve takipleri, kararlılığı, vizyonerliği, kaynak sağlama, öğretmen rehberliği ve değerlendirmesi, başarı ve öğrenme eksenli bir okul kültürü oluşturabilmektedir. Bu liderlik özelliklerine sahip bir okul müdürü, öğrencinin akademik başarısını büyük oranda etkileyebilmektedir.³⁸ Ruhsal liderliğin aynı zamanda hem okul kültürü hem de öğrencinin akademik başarısında etkili bir rol oynadığı,³⁹ müdürün vizyon sahibi olması sonucu çalışanlarda olması gerekenden daha fazla bir enerji ürettiği ve bu sayede okul kültürünün etkililiğini, öğretmenin çalışma performansını ve öğrencinin akademik başarısını arttırdığı ifade edilebilir.⁴⁰

Eğitim kurumlarının en önemli amaçlarından biri de öğrencinin başarısı olduğunu biliyoruz. Değerler eğitimi kazanımlarının yanında gerekli misyona sahip olan imam-hatip liselerinde akademik başarı da hedeflenmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada din eğitimi veren imam-hatip liselerinde hem okul kültürü hem de öğrencinin akademik başarısı arasında pozitif yönde bir beklenti olacaktır. Bu amaç doğrultusunda akademik başarının sağlanması, güçlü okul kültürü sayesinde, güçlü okul kültürü de güçlü liderlik ile mümkündür. Özetle çalışmanın temel amacı; okul kültürünün ruhsal liderlik ile akademik başarı arasında aracılık rolü olup olmadığı konusunu irdelemektir. Ayrıca bu amaca yönelik

³¹ Melesse - Molla, "The Contribution of School Culture," 200.

³² Smith Shoupe, "Is There a Relationship Between Schools' Climate?," 15-23.

³³ Engin Karadağ, "Ruhsal Liderlik ve Örgüt Kültürü: Bir Yapısal Eşitlik Modelleme Çalışması," Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri (Educational Sciences: Theory & Practice) 9/3 (Summer 2009), 1360.

³⁴ Louis W. Fry vd., "Spiritual Leadership as an Integrating Paradigm for Servant Leadership," In Integrating Spirituality and Organizational Leadership (Singh-Sengupta, S., & Fields, D., Eds.). Macmillan India Ltd., 2007), 73.

³⁵ Muhamad Jaafar, *Kelakuan Organisasi*. (Ed. ke-3), (Kuala Lumpur: Leeds Publications, 2004).

³⁶ Çimen - Karadağ, "Spiritual Leadership," 45.

³⁷ Mehmet Koçyiğit, "The Effect of School Culture on Student Achievement. In E. Karadağ (Eds)," (*The Factors Affecting Student Achievement, a Meta-Analysis of Empirical Studies* içinde, 183-197. Switzerland: Springer International Publishing, 2017).

³⁸ Mehmet Şişman, *Öğretim Liderliği*. (Ankara: Pegem yayıncılık, 2014), 45.

³⁹ Peggy N. Malone - Louis W. Fry, *Transforming Schools Through Spiritual Leadership: A Field Experiment. National Meeting of the Academy of Management*. (Seattle, Washington: <http://www.iispiritualleadership.com>., 2003).

⁴⁰ Koç - Bastas, "Project Schools," 929.

olarak aşağıdaki sorulara cevaplar aranmıştır;

- Öğretmenlerin algılarına göre, ruhsal liderlik algısı ile okul kültürü algısı arasında nasıl bir ilişki vardır?

- Bu ilişkide ruhsal liderlik ile akademik başarı arasında okul kültürünün aracı etkisi var mıdır?

- Akademik başarı ile ruhsal liderlik ve okul kültürü arasında nasıl bir ilişki vardır?

Çalışma, eğitim yönetimi ve din eğitimi gibi sosyal bilimlere kaynaklık sağlaması açısından önem arz etmektedir. Çünkü bu araştırmayı diğerlerinden ayıran ve önemli kılan husus, ruhsallığa (içsellik) ve ruhsal liderliğe kaynaklık ettiği düşünülen dini okullarda bu tür bir araştırmanın yapılmamış olmasıdır. Bu açıdan özgün bir çalışma olduğunu söyleyebiliriz. Bilindiği gibi çalışmada İmam-Hatip liselerinin amaç ve hedeflerinden tutun müfredatında geçen tüm kazanımlara varana kadar belirlenmiş vizyon ve misyon, ruhsal liderliğin amaç ve hedefleri ile bir paralellik arz etmesi bakımından önemlidir. Aynı şekilde ruhsal liderlik ve dindarlık arasında da pozitif bir ilişkinin olduğu bilinmektedir. Manevi değerlere sahip dindar nesillerin yetiştirilmesinde yöneticilerin katkısı saymakla bitmez. Manevi değerlere sahip nesillerin yetiştirilmesinde önemli bir yere sahip olan imam-hatip liselerinde de ruhsal liderliğe sahip yöneticilerin olması hem okul kültürü hem de akademik başarı açısından önem arz etmektedir. Bu anlamda çalışmamız, imam-hatip liselerinde görev alan okul yöneticilerinin ruhsal liderliğin artılarından ve imkanlarından faydalanmaları açısından ayrıca önem arz etmektedir. Bu çalışma ile son yıllarda giderek artan akademik başarılarında ve güçlü okul kültürlerinde ruhsal liderliğin rolü tespit edilmiş olacaktır.

Yöntem

Araştırmanın amacı, öğretmenlerin ruhsal liderlik algılarının, okul kültürünü ve öğrencinin akademik başarısını hangi ölçüde yordadığının araştırılmasıdır. Çalışma nicel araştırma olup ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. İlişkisel tarama, iki veya daha fazla değişkenler arasında meydana gelen değişimin varlığını ya da seviyesini ortaya çıkarmayı amaçlayan bir modeldir.⁴¹ İlişkisel taramalarda, değişkenler arasındaki ilişkiler; karşılaştırma ve korelasyon türü olmak üzere iki şekilde incelenir.⁴² Din eğitimi veren imam-hatip liselerinde görevli öğretmenlere göre okul müdürlerinin ruhsal liderlik durumları ile akademik başarı arasındaki ilişkide okul kültürünün aracılık rolünün olup olmadığını belirlemek amacıyla yapısal eşitlik modeli kullanılmıştır.

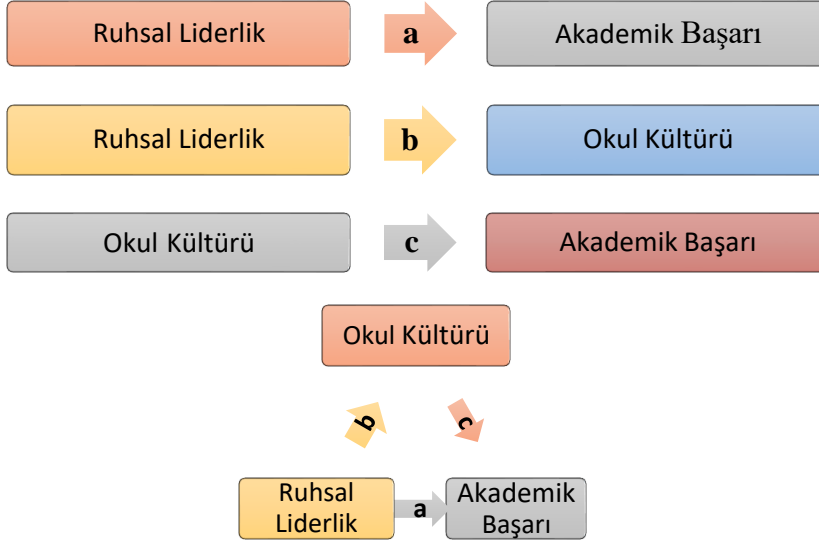
Kavramsal modelin, ölçüm modelini uygunluğunu test etmek için yapısal eşitlik modelleme (YEM) türlerinden biri olan aracılık testi kullanılmıştır. Aracılık analizi Baron ve Kenny'in (1986) önerdiği üç aşamada yapılmıştır. Aracılık rolünde üç koşul gerekmektedir: (i) Bağımsız değişken ile bağımlı ve aracı değişken arasında ilişki olmalıdır. (ii) Aracı değişken ile bağımlı değişken arasında ilişki olmalıdır. (iii) Bağımsız, aracı ve bağımlı değişken birlikte analiz edildiğinde, bağımsız değişkenin bağımlı değişken üzerindeki

⁴¹ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. (Ankara: Nobel Dağıtım, 1998), 111.

⁴² Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. (Pegem Atfı İndeksi, 2017), 197.

etkisinin belirgin bir şekilde azalması veya "0" sifıra yaklaşması gerekir.⁴³ Aracılık modeline göre bu çalışmada Şekil 1'de verilen işlemler takip edilmiştir:

Şekil 1: Araştırma Modeli



Şekil 1'e göre;

- ✓ Ruhsal liderlik, akademik başarıyı (a) ve okul kültürünü (b) etkilemektedir.
- ✓ Okul kültürü, akademik başarıyı (c) etkilemektedir.
- ✓ Okul kültürü, ruhsal liderlik ile akademik başarı arasındaki ilişkide aracılık rolü bulunmaktadır.

Analiz yaparken; ruhsal liderlik ile akademik başarı arasındaki yol katsayısının anlamlı olup olmadığı (a); ruhsal liderlik ile okul kültürü arasındaki yol katsayısının anlamlı olup olmadığı (b); okul kültürü ile akademik başarı arasındaki yol katsayısının anlamlı olup olmadığı (c) incelenmiştir. Son aşamada ise tüm değişkenler analize dahil edilerek, ruhsal liderlik ile akademik başarı (a) arasındaki yol katsayısının değerinde azalma olup olmadığı incelenmiştir.

Ölçüm modelini değerlendirmek için korelasyon katsayıları, yol katsayılarının anlamlı olup olmadığı ve uyum indeksleri incelenmiştir. Modeli değerlendirmek için ki-kare (χ^2 =Chi-square), ki-karenin serbestlik derecesine oranı (χ^2/df =Chi-square/degree of freedom), standardize edilmiş kalıntıların ortalama karekökü (**SRMR**=Standardized root mean square residual), Uyum iyiliği indeksi (**GFI**=Goodness-of-fit index), Düzeltilmiş uyum iyiliği indeksi (**AGFI**=Adjusted goodness-of-fit index), Karşılaştırmalı Uyum İndeksi (**CFI**=Comparative Fit Index) ve Ortalama hataların karekök ortalaması (**RMSEA**=Root mean square error of approximation) uyum indeksleri incelenmiştir. Ölçüm modeli değerlendirilirken Tablo 1'de verilen kriterlere göre değerlendirilmiştir:⁴⁴

⁴³ Reuben M. Baron - David A. Kenny, "The Moderator Mediator Variable Distinction in Social Psychological Research: Conceptual, Strategic, and Statistical Considerations," *Journal of Personality and Social Psychology* 51 (1986), 1173-1186.

⁴⁴ Cem Harun Meydan - Harun Şeşen. *Yapısal Eşitlik Modellemesi AMOS Uygulamaları*. (Ankara: Detay, 2011), 43.

Tablo 1: Uyum İndeksleri ve Ölçütler

İndeksler	Kabul edilebilir Uyum	Mükemmel Uyum
χ^2/df oranı	$3 < \chi^2/df \leq 5$	$0 \leq \chi^2/df < 2-3$
GFI	$.90 \leq GFI < .95$	$.95 \leq GFI \leq 1.0$
AGFI	$.85 \leq AGFI < .90$	$.90 \leq AGFI \leq 1.0$
CFI	$.90 \leq CFI < .95$	$.95 \leq CFI \leq 1.0$
RMSEA	$.05 < RMSEA \leq .08$	$0 \leq RMSEA \leq .05$
SRMR	$.05 < SRMR \leq .08$	$0 \leq SRMR \leq .05$

Evren ve Örneklem. Çalışmanın evrenini, 2018–2019 eğitim-öğretim yılında Şanlıurfa merkezde bulunan İmam Hatip Liselerinde görevli öğretmenler oluşturmaktadır. Bu okullarda 1521 öğretmen görev yapmaktadır. Çalışma evreninde toplam 52 okul ve 1521 öğretmen bulunmaktadır. Evrende ve örnekleme de bulunan okul ve öğretmen sayıları ve yüzdeleri Tablo 2’de verilmiştir:

Tablo 2: Evren ve Örneklem Sayı ve Yüzdeleri

Şanlıurfa İli	Din Eğitimi Veren Liseler		
	Evren Sayısı	Örneklem Sayısı	Örneklem %
Okul Sayısı	52	12	23
Öğretmen Sayısı	1521	441	29

Tablo 2’de görüldüğü gibi evrende bulunan toplam 52 okulun 12’si örneklem sayısını göstermektedir. Bu da evren sayısının %23’ü demektir. Toplam 1521 öğretmenden 441’i ise öğretmen örneklemini vermektedir. Bu sayı toplam öğretmen sayısının %29’unu demektir.

Çalışmanın evrenini oluşturan öğretmen sayılarının fazla olması nedeniyle örneklem alma yolu tercih edilmiştir. Araştırmanın örnekleme şehir merkez ilçelerinde bulunan 12 İmam-Hatip lisesinden toplam 441 öğretmenden oluşmaktadır.

Örneklemin evreni temsil etme gücü 0.01, hata payı ise 0.05 olarak ele alınmıştır. Bütün işlemler neticesinde % 1 güven aralığında ve % 5 hata payı göz önünde tutulduğunda araştırmanın 1521 birimlik evreni temsil edecek minimum örneklem rakamı 203 şeklinde tespit edilmiştir.⁴⁵ Tüm bu verilere göre 441 birimden meydana gelen örneklemin, araştırma evrenini temsil ettiği söylenebilir.

Bu araştırmada çalışma grubu, ölçüt örnekleme yöntemine göre belirlenmiştir. Bu yöntem çerçevesinde okullar seçilirken aşağıdaki üç ana ölçüt ve üç başarı ölçütü dikkate alınmıştır;

- 1) a- Okulların son iki yılda üniversitelere öğrenci yerleştiren sınavlarında elde ettikleri başarı sıralaması;
- b- Okulların e-okul sistemine göre not ortalamaları;

⁴⁵ Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 82.

c- Görüştüğümüz İl Milli Eğitim Müdürlüğü yetkililerinin bu okullar hakkındaki görüşleri;

2) Okul müdürlerinin görev süresi;

3) Öğretmenlerin istekli olması şeklinde belirlenmiştir.

Okullar seçilirken söz konusu ölçütler göz önünde tutularak aşamalı bir süreç izlenmiştir. Öncelikle Şanlıurfa merkez ilçelerinde din eğitimi veren liselerin başarıları belirlenmeye çalışılmıştır. Merkezi sınavlar sonucu ortaya çıkan istatistiki bilgiler ışığında elde edilen sonuçlar, okullar için başarı ölçütü olarak kullanılmıştır. Bu yöntem birçok benzer araştırmada kullanılmıştır.⁴⁶ Söz konusu ölçütler sonucu elde edilen bilgiler doğrultusunda başarı sıralamasına göre okullar belirlenmiştir. Daha sonra yöneticinin aynı okulda en az iki yıl çalışmış olması ölçütü göz önünde tutularak okul müdürlerinin okuldaki görev süreleri öğrenilmiştir. Ve ilk iki ölçüte uyan okullar belirlenmiştir. Okul yöneticileri ile gerçekleştirilen görüşmeler sonucu istekli olan okul, çalışma grubu olarak belirlenmiştir.

Gerekli izin ve onaylar ilgili kurumlardan alındıktan sonra okul müdürleri ile ölçeklerin uygulanması konusunda herhangi bir sorun yaşanmamış ve katılımcılar okullarında ziyaret edilerek birebir görüşme sağlandıktan sonra ölçekler dağıtılmıştır. Verilerin dağıtılması ve geri toplanması 03/09/2018 ile 06/01/2019 tarihleri arasında gerçekleşmiştir.

Veri Toplama Araçları. Çalışmamızda “tarama tekniği” kullanılarak veriler dikkatli şekilde toplanmıştır. Bilindiği gibi tarama tekniği, mevcut durumu betimleyebilmek için anket veya ölçeklerden faydalanır. Daha sonra örnekleme bulunan katılımcılara, önceden güvenilirliği ve geçerliliği test edilmiş bir dizi soru sorularak veriler elde edilir.⁴⁷ Veri toplama ölçeklerinin belirlenmesi amacıyla alan yazın incelemesi yapılmış, benzer araştırmalarda kullanılan ölçekler ele alınmıştır. Bu çalışmada veri toplama aracı olarak katılımcılardan okul yöneticisinin ruhsal liderlik algıları, Tuncay Akıncı tarafından geliştirilen “Ruhsal Liderlik Ölçeği”⁴⁸, okul kültürü ile ilgili ölçek ise Yücel Şimşek tarafından geliştirilen “Okul kültürü Ölçeği” kullanılmıştır.⁴⁹ Ölçeklerin kullanımı ile ilgili izinler alınmıştır.

İki bölümden oluşan veri toplama aracı sayesinde öncelikle öğretmenlerden bazı demografik bilgiler istenmektedir. İkinci bölümde ise öğretmenlere yönelik anket maddelerinden oluşan ölçekler yer almaktadır. Ölçeğin her maddesi 5’li derecelendirme şeklinde yapılandırılan likert tipi bir ölçek üzerinde değerlendirilmektedir.

Araştırmanın nicel boyutunda, uygulama izni alınan ölçekler okul idareleri ile işbirliği içerisinde okullarda uygulanmıştır. Ölçekler yönetici ve öğretmenlere okullarına

⁴⁶ Shelly J. Kenner, “A Case Study of A High Achieving Middle School Culture,” (Doctoral Dissertation, Stephen F. Austin State University, Texas, 2000).

⁴⁷ Ken Fogelman - Chirs Comber, “Surveys and Sampling,” *Research Methods in Educational Leadership and Management* içinde, yazan A. Briggs - M. Coleman, (London: Sage, 2007), 125-134.

⁴⁸ Tuncay Akıncı, “Lise Öğretmenlerin Yönetici Ruhsal Liderlik Algılarının Öğretmen Liderliği ve Öz-Yeterliliklerine Etkisi,” (Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi ve İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2017).

⁴⁹ Yücel Şimşek, “Okul Müdürlerinin İletişim Becerileri ile Okul Kültürü Arasındaki İlişki,” (Doktora Tezi, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2003).

gidilerek verilmiş ve yüz yüze görüşmeyle elden dağıtılarak izin ve onayları alınmıştır. Ölçekler mevcut durumu belirlemek için uygulandığından mevcut okullarında en az bir yıldır çalışan öğretmenlere uygulanmıştır.

Güvenirlilik ve Geçerlik Analizleri. Güvenirlilik, aynı şeyin birbirinden bağımsız ölçümlerinin yapılması halinde ölçümler arasındaki kararlılıktır; ölçülmek istenen belirli bir şeyin, her zaman aynı sembolleri almasıdır; ölçmenin, tesadüfi hatalardan uzak olması durumudur.⁵⁰

Çalışmada, öğretmenlerin okul müdürlerinin ruhsal liderlik uygulamalarına dair görüşlerini ölçmek için “Ruhsal Liderlik Ölçeği” kullanılmıştır. Toplamda 28 sorudan oluşan ölçeğin açıkladığı toplam varyans oranı, %77.27 şeklinde tespit edilmiştir. Ölçeğin madde-toplam korelasyon değerleri; genel boyuta “.776” ile “.877” aralığında değişmektedir. Gereklilik boyutunda genel boyutta Cronbach’s Alpha değeri ‘.98’ olarak belirlenmiştir.

Araştırmaya konu olan okulların kültür düzeyini ölçmek için gerekli verileri toplamada, kullanılan, geçerliliği ve güvenirliliği test edilen ve biri kontrol sorusu olmak üzere toplam 36 sorudan oluşan “Okul Kültürü Ölçeği” kullanılmıştır. Gereklilik boyutunda genel boyutta Cronbach’s Alpha değeri ‘.95’ olarak belirlenmiştir.

Bulgular

Yapısal Eşitlik Modeli Aracılık Testi İndekslerine İlişkin Bulgular. İstenilen kavramsal modeli test etmek için yapısal eşitlik modellemesi (YEM) aracılık testi indekslerine ilişkin bulgular bu başlık altında verilmektedir. Değişkenler arasında ilişkiyi belirleyebilmek için yapılan korelasyon analizi sonuçları Tablo 3’te verilmiştir:

Tablo 3: Değişkenler Arasındaki Korelasyon Analizi

	Ruhsal Liderlik	Okul kültürü	Akademik Başarı
	1		
Ruhsal Liderlik	441		
	,819**	1	
Okul kültürü	.000	441	
	441	441	
	,375**	,493**	1
Akademik Başarı	.000	.000	441
	441	441	441

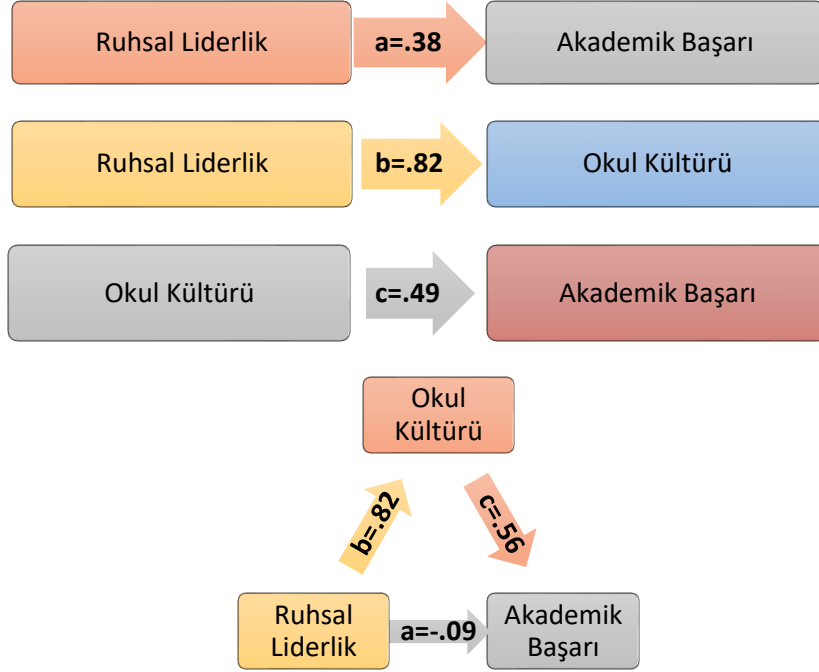
** . Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

Tablo 3 incelendiğinde ruhsal liderlik ile okul kültürü arasında pozitif yönde ve yüksek düzeyde ($r=.819$; $p<.01$); ruhsal liderlik ile akademik başarı arasında pozitif yönde ve orta düzeyde ($r=.375$; $p<.01$); okul kültürü ile akademik başarı arasında pozitif yönde ve orta düzeyde ($r=.493$; $p<.01$) anlamlı ilişki olduğu görülmektedir. Açıklamak gerekirse bir okulda ruhsal liderlik özellikleri artıyorsa o okulda aynı zamanda okul kültürü güçlü olmaktadır. Fakat akademik başarının artması orta düzeyde yükselmektedir. Aynı şekilde

⁵⁰ Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. 141.

Okul kültürü arttıkça akademik başarıda orta düzeyde eşlik etmektedir. Korelasyon analizi sonrasında aracılık testi yapılmıştır. Aracılık testine ait sonuçlar Şekil 2'de verilmiştir:

Şekil 2: Ölçüm Modeli I



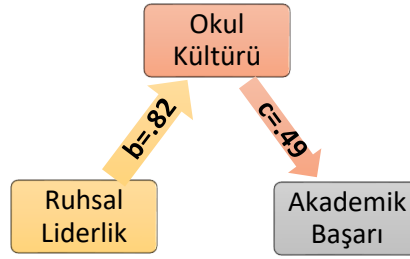
Kavramsal modelin, ölçüm modeli ile uyumlu olup olmadığını değerlendirmek için öncelik yol katsayıları incelenmiştir.

Tablo 4: Değişkenlere Ait Regresyon Katsayıları

Değişkenler	Ort.	S.E.	C.R.	p	Standardize Regresyon
Okul kültürü <- Ruhsal liderlik	,693	,023	29,917	***	.819
Akademik Başarı <- Ruhsal liderlik	-,059	,050	-1,188	,235	-.086
Akademik Başarı <- Okul kültürü	,458	,059	7,799	***	.563

Tablo 4 incelendiğinde ruhsal liderlik ile akademik başarı arasındaki $a=.38$ düzeyindeki anlamlı ilişki (yol katsayısı), okul kültürü analize dahil edildiğinde anlamsız hale gelmiştir ($p>.05$). Ruhsal liderlik ile akademik başarı arasındaki yol silinmiş ve yeniden analiz edilmiştir. Analiz edilen ölçüm modeli II Şekil 3'te verilmiştir:

Şekil 3: Ölçüm Modeli II



Şekil 3'te verilen modele göre ruhsal liderlik ile akademik başarı arasındaki ilişkide, okul kültürünün "tam aracı" rolü olduğu görülmektedir. Ancak buna karar verebilmek için yine yol katsayılarının anlamlı olup olmadığı ve uyum indeksleri incelenmiştir.

Tablo 5: Değişkenlere Ait Regresyon Katsayıları

Değişkenler	Ort.	S.E.	C.R.	p	Standardize Regresyon
Okul kültürü <--- Ruhsal liderlik	,693	,023	29,917	***	.819
Akademik Başarı <--- Okul kültürü	,401	,034	11,872	***	.493

Tablo 6: Değişkenlere Ait Regresyon Katsayıları

İndeksler	Kabul edilebilir Uyum	Mükemmel Uyum	Ölçüm Modeli	Değerlendirme
χ^2/df	$p > .05$	$p > .05$.235	Mükemmel
χ^2/df oranı	$3 < \chi^2/df \leq 5$	$0 \leq \chi^2/df < 2-3$	1.409	Mükemmel
GFI	$.90 \leq GFI < .95$	$.95 \leq GFI \leq 1.0$.998	Mükemmel
AGFI	$.85 \leq AGFI < .90$	$.90 \leq AGFI \leq 1.0$.987	Mükemmel
CFI	$.90 \leq CFI < .95$	$.95 \leq CFI \leq 1.0$.999	Mükemmel
RMSEA	$.05 < RMSEA \leq .08$	$0 \leq RMSEA \leq .05$.030	Mükemmel
SRMR	$.05 < SRMR \leq .08$	$0 \leq SRMR \leq .05$.011	Mükemmel

Tablo 5 ve Tablo 6'da verilen değerlere göre okul kültürü, ruhsal liderlik ile akademik başarı arasındaki ilişkide "tam aracı" rolü üstlenmiştir. Ruhsal liderlik okul kültürü aracılığıyla akademik başarıdaki toplam varyansın %24'ünü açıklamaktadır. Başka bir ifadeyle ruhsal lider sergilemiş olduğu performans ile okul kültürünü güçlü yönde oluşturup akademik başarının gerçekleşmesinde olumlu yönde aracılık yapmıştır.

Tartışma ve Sonuç

Aracılık testi, bağımlı ve bağımsız değişkenler arasında doğrudan bir ilişkiyi değil dolaylı ilişkiyi inceler. Bağımlı değişken ile bağımsız değişken arasında herhangi bir ilişki

tespit edilmemesi durumunda aracılık etkisinin de olmadığı bilinmektedir.⁵¹ Aracılık testi, güçlü bir teorik altyapı ile uygulandığında güçlü bir istatistiksel test olabilir. Bu sebeple, analiz yapılırken bağımlı ve bağımsız değişken arasında etkili olabilecek aracı değişken teorisi iyi bilinmelidir. Söz konusu aracı değişken makul ve etik çerçeveye uygun düşmelidir.

Çalışmamızda elde edilen bulgulara göre çalışmaya katılan öğretmenlerin yönetici ruhsal liderlik algıları ile okul kültürü algıları arasında anlamlı ve pozitif yönde yüksek düzeyde bir ilişkinin olduğu görülmüştür. Elde edilen bu sonuç, literatürdeki çalışmalar ile örtüşmektedir. Birçok araştırmacının belirttikleri gibi, ruhsal liderlerin örgütlerinde meydana getirdiği manevi değerlere dayalı bir ortam/iklim (ruhsallık) sonucu, örgüt kültürünün oluşması daha kolay olmaktadır. Bu da ruhsal liderliğin kültür oluşumunda etkili unsurlardan biri olduğunu göstermektedir.⁵² Elde edilen bulgular, Karadağ'ın (2009) çalışmasında ortaya koyduğu, okul müdürlerinin ruhsal liderlik davranışlarının, örgüt kültürünün meydana gelme sürecini etkilediği sonucu ile örtüşmektedir.⁵³ Peterson ve Deal (2002), genel anlamda okul kültüründe yer alan normlar, inanç, değer ve gelenekler, okulun tüm unsurlarının, tutum ve davranışlarını etkilediğini, çalışanlar arasındaki bağları kuvvetlendirdiğini ve okulu güçlü ve özel yaptığını ifade etmektedir.⁵⁴ Yang, Liu, Wang, ve Zhang (2019), çalışmasında ruhsal liderlik ile iş performansı arasındaki pozitif düzeyde yüksek ilişkinin olduğunu gösterir.⁵⁵ Low ve Ayoko (2018), üç din mensubunun bulunduğu din temelli örgütlerde gerçekleştirdiği çalışmasında, ruhsal liderliğin örgütün kuruluş sürecini etkilediğini ifade etmektedir.⁵⁶ Koç (2019), araştırmasında, okul müdürünün liderlik özelliklerinin örgütsel güveni yükselttiğini ifade etmektedir.⁵⁷

Araştırmanın diğer bir sonucu ise okul kültürünün okulun akademik başarısına yaptığı etkidir. Olumlu ve güçlü okul kültürleri gelişmiş öğretmen işbirliği ve öğretmenlerin mesleklerine yönelik gelişmiş tutumları ile yüksek öğrenci motivasyonu ve başarısı arasında güçlü ve pozitif bir ilişkinin olduğu ifade edilmektedir.⁵⁸ Hoy ve Miskel (2010), okul kültürü ile ilgili yapılan araştırmaları değerlendirirken, etkin, güçlü ve güvene dayalı okul kültürlerinde üst düzey öğrenci başarısı sağlandığını vurgulamaktadır.⁵⁹ Koçyiğit (2017), araştırmasında okul kültürünün öğrencinin akademik başarısına etkisini meta-analiz yöntemiyle değerlendirmiş ve çalışmada okul kültürü ile akademik başarı arasında pozitif korelasyon olduğu sonucuna ulaşmıştır.⁶⁰ Daily, Mann, Kristjansson, Smith ve Zull

⁵¹ Baron - Kenny, "The Moderator Mediator," 1178.

⁵² Frank Markow - Karin Klenke, "The Effects of Personal Meaning and Calling on Organizational Commitment: An Empirical Investigation of Spiritual Leadership," *The International Journal of Organizational Analysis* 3/1 (2005), 8-27.

⁵³ Karadağ, "Ruhsal Liderlik ve Örgüt Kültürü," 1362.

⁵⁴ Kent D. Peterson - Terrence E. Deal, *The Shaping School Culture Fieldbook*. (Sanfransisco: Jossey-Bass, 2002).

⁵⁵ Fu Yang vd., "Feeling Energized: A Multilevel Model of Spiritual Leadership, Leader Integrity, Relational Energy, and Job Performance," *Journal of Business Ethics* 158/4 (2019), 994.

⁵⁶ Low - Ayoko, "The Emergence of Spiritual Leader," 528.

⁵⁷ Ahmet Koç, "Proje Kapsamında Olan ve Olmayan AİHL'lerin Etkili Okul Özelliklerinin Yönetici ve Öğretmen Görüşlerine Göre İncelenmesi", 1-24.

⁵⁸ Ali Balci, *Etkili okul. Kuram, Uygulama ve Araştırma*. (Ankara: Pegem Akademi, 2013).

⁵⁹ Wayne K. Hoy - Cecil G. Miskel, *Eğitim Yönetimi: Teori, Araştırma ve Uygulama*. Çeviren Çev. S. Turan. (Ankara: Nobel Yayınevi, 2010).

⁶⁰ Koçyiğit, "The Effect of School Culture. In E. Karadağ (Eds)," 183-197.

(2019), çalışmasında okul ikliminin hem ortaokul hem de lise öğrencileri için akademik başarı ile güçlü bir ilişki içinde olduğunu ifade etmektedir.⁶¹

Daha açık ifade etmek gerekirse güçlü okul kültürünün, eğitim bağlamında güven derecesini tetiklediğini ve bunun sonucunda öğrencilerin akademik anlamda başarıyı arzuladığını ve bunun için yoğun çaba sarf ederek motivasyon seviyesine olumlu katkıda bulunduğunu söylemek mümkündür.⁶² Güçlü okul kültürünün (okul vizyonu, misyon ve değerler), öğrencilerin akademik başarısına katkısının anlamlı düzeyde olduğunu söyleyebiliriz.⁶³

Çalışmada öğretmenlerin ruhsal liderlik algıları, okul kültürü algıları ve çalıştıkları okulun akademik başarısı arasındaki ilişkileri ortaya koyan yapısal eşitlik modeli aracılık testi sonuçlarına göre okul kültürü, ruhsal liderlik ile akademik başarı arasındaki ilişkide “tam aracı” rolü üstlenmiştir. Ruhsal liderlik okul kültürü aracılığıyla akademik başarıdaki toplam varyansın %24’ünü açıklamaktadır. Başka bir ifadeyle ruhsal liderlik okul kültürü aracılığıyla akademik başarıyı olumlu yönde etkilemektedir.

Değişkenler arasında nasıl bir ilişkinin olduğunu belirlemek için yapılan korelasyon analizlerine göre ruhsal liderlik ile okul kültürü arasında pozitif ve yüksek düzeyde; ruhsal liderlik ile akademik başarı arasında pozitif ve orta düzeyde; okul kültürü ile akademik başarı arasında pozitif ve orta düzeyde anlamlı bir ilişkinin olduğu görülmüştür.

Çağımızda her alanda olduğu gibi eğitim dünyasında da takip edilemeyecek oranda bir gelişim ve dönüşüm yaşanmaktadır. Eğitim kurumlarının temel unsurlarından olan öğretmen ve öğrencinin eskisi gibi olmadığını da çok iyi bilinmektedir. Eğitimi iki yönlü düşünürsek bir tarafı bilimsel bilgi, diğer tarafı ahlaki değerler olarak ifade edebiliriz. Nitekim öğrencilerin ahlaki ve ruhsal değerlere sahip olmasını sağlamak eğitimin hedeflerindedir. Dolayısıyla okul yöneticilerinin, öğretmen ve öğrencilerin ruhsal (içsel) dünyalarına önem vermesi tavsiye edilebilir. Güçlü okul kültürlerinin akademik başarıyı etkilediği sonucuna göre; eğitim yöneticisi ve öğretmenler, okullarda akademik başarıyı artırmak için güçlü bir okul kültürü oluşturmak için çaba içinde olması önerilir. Gerek ruhsal liderlik gerekse okul kültürünün güçlendirilmesi konusunda çalışma yapmak isteyen araştırmacılar farklı değişkenleri çalışmalarına ekleyerek zenginleştirebilirler. Bu sayede farklı değişkenlerden oluşan daha kapsamlı çalışmalar sayesinde ruhsal liderlik ve okul kültürü literatürüne katkı sağlanacaktır.

Kaynakça

- Abuzarqa, Rawan. “The Relationship Between Organizational Culture, Risk Management and Organizational Performance.” *Cross-Cultural Management Journal* 21/1 (2019), 13-20.
- Akıncı, Tuncay. “Lise öğretmenlerin yönetici ruhsal liderlik algılarının öğretmen liderliği ve öz-yetkinliklerine etkisi.” Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi ve İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2017.
- Akıncı, Tuncay - Halil Ekşi. “Yönetici Ruhsal Liderlik Algı Ölçeği Geliştirilmesi.” *Route Educational and Social Science Journal* 4/7 (December 2017), 294-312.
- Amsalu, Aklilu. “The relationship among school culture, teacher’s commitment, and students’ achievements in secondary schools of Benishangul Gumuz Regional State.” MA Thesis, Addis Ababa University, 2002.

⁶¹ Daily vd., “School Climate,” 173-180.

⁶² Ümit Kalkan, “İmam Hatip Liselerinde Liderlik, Okul Kültürü ve Kurumsal İmaj Algısı”, *Turkish Studies-Comparative Religious Studies* 15/3 (2020), 356.; Pervez vd., “Impact of school culture,” 565-568.

⁶³ Melesse - Molla, “The Contribution of School Culture,” 200.

- Balcı, Ali. *Etkili okul. Kuram, Uygulama ve Araştırma*. Ankara: Pegem Akademi, 2013.
- Baloğlu, Nuri - Engin Karadağ. "Ruhsal Liderlik Üzerine Teorik Bir Çözümleme." *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 15/58 (2009), 165-190.
- Baron, Reuben M. - David A. Kenny. "The Moderator Mediator Variable Distinction in Social Psychological Research: Conceptual, Strategic, and Statistical Considerations.» *Journal of Personality and Social Psychology* 51 (1986), 1173-1186.
- Bayram, Nuran. *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş*. Bursa: Ezgi, 2013.
- Bodinson, Glenn W. "Change Healthcare Organizations from Good to Great." *Quality Progress* 38/11 (2005), 22-29.
- Bozkuş, Kıvanç - Yüksel Gündüz. "Ruhsal Liderlik ile Örgütsel Bağlılık Arasındaki İlişkinin Modellenmesi." *Kastamonu Eğitim Dergisi* 24/1 (2015), 405-420.
- Büyükköztürk, Şener, Ebru Kılıç Çakmak, - Özcan Erkan Akgün. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Pegem Atıf İndeksi, 2017.
- Çimen, Burcu - Engin Karadağ. "Spiritual leadership, Organizational Culture, Organizational Silence and Academic Success of the School." *Educational Administration: Theory and Practice* 25/1 (2019), 1-50. <https://doi.org/10.14527/kuey.2019.001>.
- Daily, Shay M. vd. "School Climate and Academic Achievement in Middle and High School Students." *Journal of School Health* 89 (2019), 173-180. <https://doi.org/10.1111/josh.12726>.
- Egel, Eleftheria - Louis W. Fry. "Spiritual Leadership as a Model for Islamic Leadership." *Public Integrity* 19/1 (2017), 77-95. <https://doi.org/10.1080/10999922.2016.1200411>.
- Fogelman, Ken - Chirs Comber. "Surveys and Sampling." *Research Methods in Educational Leadership and Management* içinde, yazar A. Briggs ve M. Coleman, 125-134. London: Sage, 2007.
- Fry, Louis W., Laura L. Matherly, J. Lee Whittington, ve Bruce E. Winston. "Spiritual Leadership as an Integrating Paradigm for Servant Leadership." In *Integrating Spirituality and Organizational Leadership* (Singh-Sengupta, S., & Fields, D., Eds.). Macmillan India Ltd. 2007: 70-82.
- Fry, Louis W. - Mark Kriger. "Towards a Theory of Being-Centered Leadership: Multiple Levels of Being as Context for Effective Leadership." *Human Relations* 62/11 (2009), 1667-1696. <https://doi.org/10.1177/0018726709346380>.
- Fry, Louis W. - Slocum John W. "Maximizing the Triple Bottom Line Through Spiritual Leadership.» *Organisational Dynamics* 37/1 (2008), 26-96.
- Hoy, Wayne K. - Cecil G. Miskel. *Eğitim Yönetimi: Teori, Araştırma ve Uygulama*. Çeviren Çev. S. Turan. Ankara: Nobel Yayınevi, 2010.
- Jaafar, Muhamad. *Kelakuan Organisasi*. (Ed. ke-3). Kuala Lumpur: Leeds Publications, 2004.
- Kalkan, Ümit. "İmam Hatip Liselerinde Liderlik, Okul Kültürü ve Kurumsal İmaj Algısı." *Turkish Studies-Comparative Religious Studies* 15/3 (2020), 347-360.
- Kalkan, Ümit. vd. "The Relationship Between School Administrators Leadership Styles, School Culture, and Organizational İmage." *SAGE Open* 10/1 (January-March 2020), 1-15. <https://doi.org/10.1177/2158244020902081>.
- Karadağ, Engin. "Ruhsal Liderlik ve Örgüt Kültürü: Bir Yapısal Eşitlik Modelleme Çalışması." *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* (Educational Sciences: Theory & Practice) 9/3 (Summer 2009), 1357-1405.
- Karadağ, Mehmet vd. "Effect Size of Spiritual Leadership: In the Process of School Culture and Academic Success." *SAGE Open* 10/1 (January-March 2020), 1-14. <https://doi.org/10.1177/2158244020914638>.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Dağıtım, 1998.
- Kenner, Shelly J. *A Case Study of a High Achieving Middle School Culture*. (Unpublished doctoral dissertation). Stephen F. Austin State University, Texas, 2000.
- Koç, Ahmet. "İmam Hatip Lisesi Öğretmenlerinin Örgütsel Güven Algıları." *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 8 (2019), 27-55.

- Koç, Ahmet. "Proje Kapsamında Olan ve Olmayan AİHL'lerin Etkili Okul Özelliklerinin Yönetici ve Öğretmen Görüşlerine Göre İncelenmesi." *Ekev Akademi Dergisi* 80 (2019), 1-24. <https://doi.org/10.17753/Ekev1273>.
- Koç, Ahmet - Mert Bastas. "Project Schools as a school-Based Management Model." *International Online Journal of Education and Teaching (IOJET)* 6/4 (2019), 923- 942.
- Koçyiğit, Mehmet. "The Effect of School Culture on Student Achievement. In E. Karadağ (Eds)." *The factors affecting student achievement, a meta-analysis of empirical studies* içinde, 183-197. Switzerland: Springer International Publishing, 2017.
- Low, James J. Q - Oluremi B. Ayoko. "The Emergence of Spiritual Leader And Leadership in Religion-Based Organizations." *Journal of Business Ethics* 161 (2018), 513-530. <https://doi.org/10.1007/s10551-018-3954-7>.
- Malone, Peggy N. - Louis W. Fry. *Transforming Schools Through Spiritual Leadership: A Field Experiment. National Meeting of the Academy of Management*. Seattle, Washington: <http://www.iispiritualleadership.com.>, 2003.
- Markow, Frank - Karin Klenke. "The Effects of Personal Meaning and Calling on Organizational Commitment: An Empirical Investigation of Spiritual Leadership." *The International Journal of Organizational Analysis* 3/1 (2005), 8-27. <https://doi.org/10.1108/eb028995>
- Melesse, Solomon - Setegni Molla. «The Contribution of School Culture to Students' Academic Achievement: The Case of Secondary and Preparatory Schools of Assosa Zone, Benshangul Gumuz Regional State, Ethiopia." *Research in Pedagogy* 8/2 (2018), 190-203.
- Meydan, Cem Harun, - Harun Şeşen. *Yapısal Eşitlik Modellemesi AMOS Uygulamaları*. Ankara: Detay, 2011.
- Onuk, Özlem. "Müzik Öğretmenliği Lisans Programı Öğrencilerinin Öğretmenliğe Güdülenmeleri ile Akademik Başarıları Arasındaki İlişki." Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara, 2007.
- Pervez, Zoma vd. "Impact of school Culture on Student's Academic Achievement at Secondary Level." *Sci. Int. (Lahore)* 29/3 (2017), 565-568.
- Peterson, Kent D. - Terrence E. Deal. *The Shaping School Culture Fieldbook*. Sanfrancisco: Jossey-Bass, 2002.
- Pio, Riane Johnly - Johnny Revo Elia Tampi. "The influence of Spiritual Leadership on Quality of Work Life, Job Satisfaction and Organizational Citizenship Behavior." *International Journal of Law and Management* 60/2 (2018), 757-767. <https://doi.org/10.1108/IJLMA-03-2017-0028>.
- Razon, Norma. "Öğrenme Olgusu ve Okul Başarısını Etkileyen Faktörler." *Eğitim Bilimleri Dergisi* 11/63 (1987), 17.
- Smith, Tim - Gary Shoupe. "Is there A Relationship Between Schools' Climate Ratings and Student Performance Data?" *National Teacher Education Journal* 11/1 (2018), 15-23.
- Stolp, Stephen - Stuart Smith. *Transforming School Culture: Stories, Symbols, Values & The Leaders Role*. Eugene: University of Oregon, 1995.
- Şimşek, Yücel. "Okul Müdürlerinin İletişim Becerileri İle Okul Kültürü Arasındaki İlişki." Doktora Tezi, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2003.
- Şişman, Mehmet. *Öğretim Liderliği*. Ankara: Pegem yayıncılık, 2014.
- Thapa, Amrit vd. "A Review of School Climate Research." *Review of Educational Research* 83/3 (2013), 357-385. <https://doi.org/10.3102/0034654313483907>.
- Vélez, Sara Conde vd. "Leadership: Its Importance in the Management of School Coexistence." *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 237 (2017), 169-174. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2017.02.059>.
- Yang, Fu, Jun Liu vd. "Feeling Energized: A Multilevel Model of Spiritual Seadership, Leader Integrity, Relational Energy, and Job Performance." *Journal of Business Ethics* 158/4 (2019), 983-997. <https://doi.org/10.1007/s10551-017-3713-1>.