



İLÂHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY STUDIES

ISSN: 2149-2433

4

ARALIK
DECEMBER

2015





İLÂHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ JOURNAL OF DIVINITY STUDIES

İlahiyat Araştırmaları Dergisi yılda iki kez
Haziran ve Aralık aylarında yayınlanır.

İlahiyat Araştırmaları Dergisi, İslâmî
İlimleri Araştırma ve Yayma Vakfı'nın
(İSİLAY) bir yayın organı olup uluslararası
hakemli akademik bir dergidir. Derginin
yayın dili Türkçe, Arapça ve İngilizcedir.

Yayınlanan makalelerin ilim ve dil
yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir.

Fikirlerden kesinlikle editörler sorumlu
tutulamazlar. Makalelerde belirtilen
görüşler, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*'nin
görüşlerini yansıtmazlar. Dergide
yayınlanan makalelerin tüm yayın hakları
İlahiyat Araştırmaları Dergisi'ne aittir.

Journal of Divinity Studies is published
twice yearly in June and December. *Journal*

of Divinity Studies is media organ of
Foundation of Islamic Sciences Research
and Dissemination and it is international
refereed scholarly journal. Publication
language of the journal is Turkish, Arabic
and English. Responsibility of the articles
published belongs to authors in terms of
scientific and language. Editors can
certainly not be in charge from ideas.

Opinions specified in articles do not reflect
the aspect of the *Journal*. All rights of the
articles published in the journal belong to
Journal of Divinity Studies.

İletişim Bilgileri

Adres | Şenlik Mahallesi, Düz Sokak, No. 6
06300, Keçiören, Ankara

Telefon | 90 312 380 6267

Web Sayfası | <http://ilader.ilamer.org>

E-Posta | ilader@ilamer.org

Kapak & Tasarım | Arş. Gör. İlyas Altuner

İLÂHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY STUDIES

DERGİ YÖNETİMİ / ADMINISTRATION

Sahibi / Owner	İslâmi İlimleri Araştırma ve Yayma Vakfı (İSİLAY) İlahiyat Araştırmaları Merkezi (İLAMER)
Editör / Editor	Prof. Dr. Eyüp Baş
Editör Yard. / Assoc. Editors	Yrd. Doç. Dr. Fatih Özkan Arş. Gör. İlyas Altuner Kenan Demirtaş
Kitap Editörü / Book Rev. Ed.	Arş. Gör. Tuba Nur Umut
Sekreteryâ	Aytmirza Satıbaldiv
Yayın Kurulu Editorial Board	Prof. Dr. Eyüp Baş Doç. Dr. Fatih Erkoçoğlu Doç. Dr. Mustafa Özkan Doç. Dr. İhsan Çapcıoğlu Doç. Dr. Abdülmecit İslamoğlu Doç. Dr. Fazlı Arslan Doç. Dr. Tahirhan Aydın Doç. Dr. Necdet Şengün Yrd. Doç. Dr. Fatih Özkan Yrd. Doç. Dr. Ömer Acar Yrd. Doç. Dr. Davut Şahin Yrd. Doç. Dr. İlyas Canikli Yrd. Doç. Dr. Ferhat Gökçe Yrd. Doç. Dr. Zeynel Abidin Aydın Yrd. Doç. Dr. İbrahim Aslan Yrd. Doç. Dr. Yaşar Daşkiran Yrd. Doç. Dr. Hilmi Karaağaç Yrd. Doç. Dr. Cafer Acar Dr. Mahmut Demir Dr. Ali Parlak Arş. Gör. İlyas Altuner

Danışma ve Hakem Kurulu
Advisory and Referee Board

Prof. Dr. Ahmet Ögke (Akdeniz Ü.)
Prof. Dr. Ali Yılmaz (Pamukkale Ü.)
Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya (Bülent Ecevit Ü.)
Prof. Dr. Bilal Kemikli (Dumlupınar Ü.)
Prof. Dr. Bünyamin Erul (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Durmuş Arık (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Eyüp Baş (Kırıkkale Ü.)
Prof. Dr. Fehrullah Terkan (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay (Sakarya Ü.)
Prof. Dr. Hasan Kurt (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Hüseyin Hansu (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. İbrahim Sarıçam (Ankara Ü.)
Prof. Dr. İsmail Çalışkan (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal (Ankara Ü.)
Prof. Dr. İsmail Köz (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Kadir Özköse (Gaziosmanpaşa Ü.)
Prof. Dr. M. Akif Koç (Ankara Ü.)
Prof. Dr. M. Sait Reçber (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Mahmut Ay (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Mehmet Akkuş (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin Varol (Aksaray Ü.)
Prof. Dr. Mehmet Ünal (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Prof. Dr. Metin Özdemir (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Talip Türcan (Süleyman Demirel Ü.)
Doç. Dr. Abdülmecit İslamoğlu (Ankara Ü.)
Doç. Dr. Ahmet Ünsal (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Doç. Dr. Ali Osman Kurt (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Doç. Dr. Ali Öztürk (İstanbul Ü.)
Doç. Dr. Fatih Erkoçoğlu (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Doç. Dr. Fazlı Arslan (İstanbul Ü.)
Doç. Dr. Gülgün Uyar (Marmara Ü.)
Doç. Dr. Gürbüz Deniz (Ankara Ü.)
Doç. Dr. Huriye Martı (Necmettin Erbakan Ü.)
Doç. Dr. Hüseyin Çelik (Gaziosmanpaşa Ü.)
Doç. Dr. İhsan Çapcıoğlu (Ankara Ü.)
Doç. Dr. Mehmet Ümit (Marmara Ü.)
Doç. Dr. Murat Demirkol (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Doç. Dr. Musa Kazım Arıcan (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Doç. Dr. Mustafa Özkan (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Doç. Dr. Münire Kevser Baş (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Doç. Dr. Necdet Şengün (Dokuz Eylül Ü.)
Doç. Dr. Nuh Arslantaş (Marmara Ü.)

Doç. Dr. Tahirhan Aydın (Mardin Artuklu Ü.)
Doç. Dr. Vahit Göktaş (Ankara Ü.)
Doç. Dr. Zülfikar Güngör (Ankara Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Abdulcebbar Kavak (İbrahim Çeçen Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Abdullah Tırabzon (İstanbul Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Adem Yıldırım (Kırıkkale Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Ürkmez (Kırıkkale Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Yemenici (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Ali Çetin (Kırıkkale Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Cafer Acar (Gaziosmanpaşa Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Davut Şahin (Gümüşhane Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Eyüp Şahin (Ankara Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Fatih Özkan (İğdır Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Ferhat Gökçe (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Halide Aslan (Ankara Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Halim Gül (Karabük Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Hamdi Kızılar (Karabük Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Harun Çağlayan (Kırıkkale Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Harun Savut (Bülent Ecevit Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Hilmi Karaağaç (Gümüşhane Ü.)
Yrd. Doç. Dr. İbrahim Aslan (Ankara Ü.)
Yrd. Doç. Dr. İbrahim Baz (Şırnak Ü.)
Yrd. Doç. Dr. İlyas Canikli (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Akif Fidan (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Yaşar (Abant İzzet Baysal Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Necla Hacıoğlu (Kırıkkale Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Nurdane Güler (Kırıkkale Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Oğuzhan Tan (Ankara Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Ömer Acar (Ankara Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Rahim Ay (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Şahban Yıldırım (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Yaşar Daşkiran (Ankara Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Yusuf Şen (Bayburt Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Zeynel Abidin Aydın (A. İzzet Baysal Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Zikri Yavuz (Ankara Ü.)
Yrd. Doç. Dr. Ömer Özpınar (Necmettin Erbakan Ü.)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

MAKALAT / ARTICLES

- 01 | Fatih Özkan
Whitehead Felsefesinde Din-Bilim İlişkisi
Relation of Religion and Science in Whitehead's Philosophy
- 15 | Servet Sağıncı
Almanya Kuzey Ren-Westfalya Eyaleti'ndeki Devlet İlkokullarında Uygulanan İki Tür İslam Din Dersi Modeli: İslam Dersi (Islamische Unterweisung) ve İslam Bilgisi Dersi (Islamkunde)
Two Kind Islamic Religious Course Models Applied to State Primary Schools in North Ren-Westfalia State of Germany: Islam Course and Islamic Knowledge Course
- 43 | Habip Demir
Şiiliğin Horasan Bölgesine Taşınmasında Sâdât'ın Göçü ve İmamzâdelerin Etkisi Üzerine
On the Effect of Sadat's Migration and Imamzadas on the Transition of Shiism to Khorasan Region
- 59 | Faruk Özdemir
Kur'an'da Cimrilik Anlamını İhtiva Eden Kavramların Etimolojik ve Semantik Analizi
Etymological and Semantic Analysis of Words Containing the Meaning of Stinginess in Qur'an
- 107 | Hasan Uçar & Mustafa Şen
Osmanlı'nın Son, Cumhuriyetin İlk Eğitim Müfredatında Arapça Öğretimi
Arabic Education in the Last Syllabus of Ottoman and the First Syllabus of the Republic

- 93 | Tahirhan Aydın
Standart Arapça ve Lehçe Tartışmaları
Debate of Standard and Literary Arabic
- 121 | Abdulhalim Oflaz
Eyyübilerde Sultan Salâhaddin Sonrası İktidar Mücadeleleri (589-598/1193-1202)
The Power Struggles in Ayyubids after Saladin (589-598/1193-1202)
- 141 | Fazlı Arslan
Musikinın Alaturkası mı Alafrangası mı? İki Osmanlı Aydınının Orijinal Fikirle-
ri: Mehmet Akif ve İsmail Fenni Bey
*Is the Turkish Style or Western Style in Music? Original Ideas of Two Ottoman
Intellectuals: Mehmet Akif and İsmail Fenni*

KİTABİYAT / BOOK REVIEWS

- 155 | Zeynep Betül Önder Arpa
Fazlı Arslan, 'İslâm Medeniyetinde Mûsiki'
'İslâm Medeniyetinde Mûsiki' by Fazlı Arslan
- 159 | Osman Curuk
Sefa Dereköy, 'Morişkoların Şifresi: Endülüs ve Osmanlı Ekseninde Avrupa
Tarihi'
*'Morişkoların Şifresi: Endülüs ve Osmanlı Ekseninde Avrupa Tarihi' by Sefa
Dereköy*
- 165 | Hümeyra Tetik
Adnan Demircan, 'Fitne: Kardeşlerin Savaşı'
'Fitne: Kardeşlerin Savaşı' by Adnan Demircan

İCTİMAİYAT / MEETING & TRAVEL

- 169 | Fatih Erkoçoğlu
Hindistan Notları
Indian Notes

YAZIM İLKELERİ / AUTHOR GUIDELINES

1. *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* bilimsel hakemli bir dergi olup Haziran ve Aralık aylarında, yılda iki kez yayınlanır. Derginin yayın dili Türkçe, Arapça ve İngilizcedir. (*Journal of Divinity Studies* is a refereed peer-reviewed journal of which is published annually, in June and December. The official languages of the journal are Turkish, Arabic and English.)
2. *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* akademik makalelerin yanı sıra felsefe alanındaki akademik etkinlik, söyleşi, kitap ve makale değerlendirmesi ve eleştiri yazılarına da, maksimum 600 ile 1000 kelime arası olmak kaydıyla, yer verir. (*Journal of Divinity Studies* also publishes academic activities, interviews, reviews of book and paper and critical papers beside academic papers as long as they are between 600 and 1000 words.)
3. *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* çeviri makalelere de yer verir. Çevirisi yapılacak makalenin yazarı, tarihi, nerede yayımlandığı, cildi, sayısı ve sayfası gibi künye bilgileri eksiksiz belirtilmeli ve eğer telif koruması kapsamından çıkmamışsa yayım izni alınmış olmalıdır. (*Journal of Divinity Studies* also publishes translations. All translations should include the name of the original paper, its writer, its date, its place of publication, information about the journal in which it is published and the consent of the original publisher if it is still under the copyright protection.)
4. Dergide kör hakemlik sistemi uygulanır. Dergiye yayınlanmak üzere gönderilen yazılar en az iki hakem tarafından değerlendirilir. (There is a blind review system in the journal. Each paper sent for publication is evaluated by at least two referees.)
5. Dergiye yayınlanmak üzere gönderilen yazılar 150 kelimeyi geçmeyecek bir Türkçe ve İngilizce başlık ve özet içermelidir. Yazılarda konuyu tanımlayan Türkçe ve İngilizce uygun anahtar kelimeler bulunmalıdır. Yazılarda kullanılan kaynaklar makale sonunda kaynakça listesi olarak Chicago formatında verilmiş olmalıdır. (All papers should contain a 150 words abstract both in Turkish and English. They should contain key words in Turkish and English. References and bibliography should be given at the end of the paper in Chicago Style.)
6. Dergide kör hakemlik sistemi uygulandığından gönderilen yazıların isimsiz olmak üzere Makale Takip Sistemi üzerinden online olarak gönderilmesi gerekir. (Since there

- is a blind review process, papers must be sent online without name of the author, by Manuscript Tracking System.)
7. Yazılar 5000 kelimeyi geçmemeli, A4 kağıdının bir yüzüne 1,5 aralıklı, sol, sağ ve üst 4,5 cm, alt 3,5 cm boşluk bırakılarak yazılmalıdır. Yazılarda, alt başlıklar dahil, Times New Roman 11 punto kullanılmalıdır. (Papers should not exceed 5000 words, with a one and half space interlining, with margins left, right and up 4.5 cm, down 3.5 cm. In papers it should be made use of Times New Roman 11 points.)
 8. Yazı içinde grafik veya resim varsa maksimum 10x20 ebatında ve ayrı bir dosya olarak jpeg veya jpg formatında gönderilmelidir. (Any picture or graphics in the paper should be sent separately as a jpg file and should be maksimum 10x20 cm. in size.)
 9. Yayın Kurulu, yazıların yayımlanıp yayımlanmamasına karar verme yetkisine sahiptir. Yazılardaki fikirlerin her türlü yasal sorumluluğu yazara aittir. (Editorial Board is fully authorized about whether to publish or not to publish the paper. The author is fully responsible for the ideas in the paper.)
 10. Yayımlanan yazıların tüm hakları *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*'ne aittir. Kaynak gösterilmek şartıyla alıntı yapılabilir. (All rights of the published papers belong to *Journal of Divinity Studies*. The author of the paper should be cited for any citations from the paper.)

Metin İçi Kaynak Gösterme

1. KİTAP

Tek yazarlı

¹ Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, London & New York: Routledge, 2009, s. 100.

² Ryle, *The Concept of Mind*, s. 101.

³ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2001, s. 25.

⁴ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 30.

İki veya çok yazarlı

¹ Alfred North Whitehead & Bertrand Russell, *Principia Mathematica*, 3 vols, Cambridge: Cambridge University Press, 1910, I, 15.

² Whitehead & Russell, *Principia Mathematica*, II, 17.

³ Betül Çotuksöken & Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2000, s. 15.

⁴ Çotuksöken & Babür, *Ortaçağda Felsefe*, s. 20.

Çeviri, edisyon (tahkik), derleme veya hazırlama

¹ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Paul Guyer & Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, A51 / B75.

² Kant, *Critique of Pure Reason*, B420.

³ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. A.D. Woozley, New York: Meridian Book, 1974, 1.2.1.

⁴ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1.2.2.

⁵ Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, tah. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1983, s. 12.

- ⁶ Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, s. 13.
⁷ Alfred Jules Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Metis Yayınları, 1998, s. 11.
⁸ Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, s. 14.
⁹ M. Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Ülâ*, haz. Nuri Çolak, İstanbul: İnsan Yayınları, 1984, s. 95.
¹⁰ Günaltay, *Felsefe-i Ülâ*, s. 98.

Kitap bölümü, önsöz, giriş veya sunuş

- ¹ Richard Sorabji, "The Ancient Commentators on Aristotle", *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, ed. Richard Sorabji, New York: Cornell University Press, 1990, s. 17.
² Sorabji, "The Ancient Commentators on Aristotle", s. 20.
³ George F. Hourani, "Introduction", Averroes, *On the Harmony of Religion and Philosophy*, trans.& ed. George F. Hourani, London: Luzac & Company, 1976, s. 3.
⁴ Hourani, "Introduction", s. 5.
⁵ Şahabettin Yalçın, "Kant'ın Fenomenal Benlik Anlayışı", *Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*, ed. Nebil Reyhani, Ankara: Vadi Yayınları, 2006, s. 100.
⁶ Yalçın, "Kant'ın Fenomenal Benlik Anlayışı", s. 101.
⁷ Alparslan Açıkgöç, "Sunuş", *Gazâli, Felsefenin Temel Meseleleri*, çev. Cemalettin Erdemci, Ankara: Vadi Yayınları, 2002, s. 15.
⁸ Açıkgöç, "Sunuş", s. 17.

2. SÜRELİ YAYIN

Basılı makale

- ¹ Saul Kripke, "Russell's Notion of Scope", *Mind*, 114, 2005, s. 1010.
² Kripke, "Russell's Notion of Scope", s. 1015.
³ İlyas Altuner, "Descartes Felsefesinde Tanrı-Varlık İlişkisi", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2, 2012, s. 35.
⁴ Altuner, "Descartes Felsefesinde Tanrı-Varlık İlişkisi", s. 37.

Elektronik makale

- ¹ Ernest Wolf-Gazo, "Metaphysical Presuppositions of Modern Science", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 1 (2), 2011, s. 13.
² Wolf-Gazo, "Metaphysical Presuppositions of Modern Science", s. 15.
³ Ömer Naci Soykan, "Sanat ve Hakikat", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 3 (1), 2013, s. 145.
⁴ Soykan, "Sanat ve Hakikat", s. 146.

Popüler dergi veya gazete makalesi

- ¹ Daniel Mendelsohn, "But Enough about Me," *New Yorker*, January 25, 2010, s. 68.
² Mendelsohn, "But Enough about Me," s. 69.
³ Sheryl Gay Stolberg & Robert Pear, "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote", *New York Times*, February 27, 2010, accessed February 28, 2010, <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.
⁴ Stolberg & Pear, "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote".

3. DİĞER FORMLAR

Kitap tanıtımı

- ¹ Marc McEvoy, "Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism by Paul Boghossian", *Metaphilosophy*, 39, s. 145.
² McEvoy, "Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism", s. 147.
³ Kamuran Gökdag, "Ömer Türker, İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 2 (1), 2012, s. 102.
⁴ Gökdag, "İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu", s. 102.

Tezler

- ¹ Roger Arriew, *Ockham's Razor: A Historical and Philosophical Analysis of Ockham's Principle of Parsimony*, PhD Thesis, Urbana-Champaign: Graduate College of the University of Illinois, 1976, s. 10.

² Arriew, *Ockham's Razor*, s. 11.

³ Hacı Kaya, *İbn Sinâ 'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi*, Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 25.

⁴ Kaya, *İbn Sinâ 'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi*, s. 29.

Konferans veya sempozyum sunusu

¹ Recep Alpyağlı, "Seeing Ricoeur and Islamic Philosophy as Together on Imagination", *Society for Ricoeur Studies Conference*, Virginia, USA: September 30-31, 2009.

² Alpyağlı, "Seeing Ricoeur and Islamic Philosophy".

³ Fatih Özkan, "Dil ve Dünya Görüşü", *Felsefe, Edebiyat ve Değerler Sempozyumu*, Kahramanmaraş: 1-3 Kasım, 2012.

⁴ Özkan, "Dil ve Dünya Görüşü".

İnternet sayfası

¹ "Aristotle", Accessed Date: 01.01.2012, <http://en.wikipedia.org/wiki/Aristotle>.

² "Aristotle", <http://en.wikipedia.org/wiki/Aristotle>.

³ "Aristoteles", Erişim Tarihi: 01.01.2012, <http://tr.wikipedia.org/wiki/Aristoteles>.

⁴ "Aristoteles", <http://tr.wikipedia.org/wiki/Aristoteles>.

EDİTÖRDEN / EDITOR'S NOTE

Değerli Okuyucular! *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*'nin dördüncü sayısı ile karşınızdayız.

Dergimizin dördüncü sayısında da ilahiyat araştırmalarına çeşitli bakımlardan katkılar sağlayacak olan birbirinden değerli araştırma, değerlendirme ve tanıtım yazıları yer almakta.

Makalât kısmının birinci araştırması olan "Whitehead Felsefesinde Din-Bilim İlişkisi" başlıklı makalede Yrd. Doç. Dr. Fatih Özkan, Whitehead'ın felsefesinde dinin ve bilimin yerini tespit etmekte ve din-bilim ilişkisinin onun felsefesinde önemi üzerinde durmaktadır.

Ar. Gör. Servet Sağıncı'nın "Almanya Kuzey Ren-Westfalya Eyaleti'ndeki Devlet İlkokullarında Uygulanan İki Tür İslam Din Dersi Modeli: İslam Dersi (İslamische Unterweisung) ve İslam Bilgisi Dersi (İslamkunde) " adlı makalesinde 2011 yılından itibaren okutulmaya başlanan inanca dayalı İslam Din Dersi incelenmektedir.

Ar. Gör. Habip Demir'in "Şiiliğin Horasan Bölgesine Taşınmasında Sâdât'ın Göçü ve İmamzâdelerin Etkisi" başlıklı Hz. Ali'nin soyuna mensup kimselerin Horasan'a göç etmesinin, Şiiliğin Horasan'a taşınmasının nedenlerinden biri olmasının imkânı üzerinde durulmaktadır.

Yrd. Doç. Dr. Faruk Özdemir'in "Kur'ân'da Cimrilik anlamını İhtiva Eden Kavramların Etimolojik ve Semantik Analizi" adlı makalesinde Kur'ân'da bu mesele hakkında yer alan kavramlar ve muhtelif türevleri semantik ve analitik açıdan incelenmiştir.

Hasan Uçar ve Yrd. Doç. Dr. Mustafa Şen'in "Osmanlı'nın Son, Cumhuriyetin İlk Eğitim Müfredatında Arapça Öğretimi" adlı makalesinde 1924 yılında kabul edilen Tevhidi Tedrisat kanunu ile birlikte, o

yıldan itibaren liselerde okutulan Arapça dersi müfredatı, söz konusu dönemin öncesi ve sonrası dikkate alınarak incelemeye tabi tutulmuştur.

Doç. Dr. Tahirhan Aydın'ın "Standart Arapça ve Lehçe Tartışmaları" adlı makalesinde ise Arap dilinin yazı dili ve konuşma dili arasındaki çekişmesi, bu çekişmenin nedeni ve sakıncaları çalışılmıştır.

Abdulhalim Oflaz'ın "Eyyübilerde Sultan Salâhaddîn Sonrası İktidar Mücadeleleri (589-598/1193-1202)" adlı makalesinde, Salâhaddîn Eyyübî'nin vefatından sonra ülkenin genel durumundan ve sonrasında hanedan üyeleri arasında ortaya çıkan iktidar mücadelesinden bahsedilmektedir.

Son araştırma yazımız olan Doç. Dr. Fazlı Arslan'ın "Musikinin Ala-turkası mı Alafrangası mı? İki Osmanlı Aydınının Orijinal Fikirleri: Mehmet Akif ve İsmail Fenni Bey" başlıklı makalesinde birbirlerine yakın dünya görüşüne sahip, ancak musiki hususunda farklı ve orijinal düşüncelere sahip olan Mehmet Akif ve İsmail Fenni Bey'in musiki hakkındaki görüşleri irdelenmektedir.

Dergimizin *Kitabiyât* kısmında Zeynep Betül Önder Arpa'nın, Fazlı Arslan'ın *İslam Medeniyetinde Musiki* adlı kitabına; Osman Curuk'un, Sefa Dereköy'ün *Morişkoların Şifresi: Endülüs ve Osmanlı Ekseninde Avrupa Tarihi* adlı kitabına; Hümeysra Tetik'in, Adnan Demircan'ın *Fitne: Kardeşlerin Savaşı* adlı kitabına yazdıkları tanıtımlar yer almaktadır.

İctimaiyat kısmında ise gezi notlarını zevkle takip ettiğimiz Doç. Dr. Fatih Erkoçoğlu'nun "Hindistan Notları" yer almaktadır.

Çok değerli akademik çalışmalarıyla bu sayımızda yer alan yazarlarımıza, yazıların takip ve yayın işlemlerini büyük bir özveri ile yürüten editör yardımcılarım Fatih Özkan, İlyas Altuner ve Kenan Demirtaş'a şükranlarımı sunuyorum.

Yeni akademik paylaşımlarla nice İLADER sayılarında buluşmak üzere efendim.

Eyüp BAŞ
Ankara 2015

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

MAKALAT / ARTICLES

- 01 | Fatih Özkan
Whitehead Felsefesinde Din-Bilim İlişkisi
Relation of Religion and Science in Whitehead's Philosophy
- 15 | Servet Sağıncı
Almanya Kuzey Ren-Westfalya Eyaleti'ndeki Devlet İlkokullarında Uygulanan İki Tür İslam Din Dersi Modeli: İslam Dersi (Islamische Unterweisung) ve İslam Bilgisi Dersi (Islamkunde)
Two Kind Islamic Religious Course Models Applied to State Primary Schools in North Ren-Westfalia State of Germany: Islam Course and Islamic Knowledge Course
- 43 | Habip Demir
Şiiliğin Horasan Bölgesine Taşınmasında Sâdât'ın Göçü ve İmamzâdelerin Etkisi Üzerine
On the Effect of Sadat's Migration and Imamzadas on the Transition of Shiism to Khorasan Region
- 59 | Faruk Özdemir
Kur'an'da Cimrilik Anlamını İhtiva Eden Kavramların Etimolojik ve Semantik Analizi
Etymological and Semantic Analysis of Words Containing the Meaning of Stinginess in Qur'an
- 107 | Hasan Uçar & Mustafa Şen
Osmanlı'nın Son, Cumhuriyetin İlk Eğitim Müfredatında Arapça Öğretimi
Arabic Education in the Last Syllabus of Ottoman and the First Syllabus of the Republic

- 93 | Tahirhan Aydın
Standart Arapça ve Lehçe Tartışmaları
Debate of Standard and Literary Arabic
- 121 | Abdulhalim Oflaz
Eyyübilerde Sultan Salâhaddin Sonrası İktidar Mücadeleleri (589-598/1193-1202)
The Power Struggles in Ayyubids after Saladin (589-598/1193-1202)
- 141 | Fazlı Arslan
Musikinın Alaturkası mı Alafrangası mı? İki Osmanlı Aydınının Orijinal Fikirle-
ri: Mehmet Akif ve İsmail Fenni Bey
*Is the Turkish Style or Western Style in Music? Original Ideas of Two Ottoman
Intellectuals: Mehmet Akif and İsmail Fenni*

KİTABİYAT / BOOK REVIEWS

- 155 | Zeynep Betül Önder Arpa
Fazlı Arslan, 'İslâm Medeniyetinde Mûsiki'
'İslâm Medeniyetinde Mûsiki' by Fazlı Arslan
- 159 | Osman Curuk
Sefa Dereköy, 'Morişkoların Şifresi: Endülüs ve Osmanlı Ekseninde Avrupa
Tarihi'
*'Morişkoların Şifresi: Endülüs ve Osmanlı Ekseninde Avrupa Tarihi' by Sefa
Dereköy*
- 165 | Hümeyra Tetik
Adnan Demircan, 'Fitne: Kardeşlerin Savaşı'
'Fitne: Kardeşlerin Savaşı' by Adnan Demircan

İCTİMAİYAT / MEETING & TRAVEL

- 169 | Fatih Erkoçoğlu
Hindistan Notları
Indian Notes

Whitehead Felsefesinde Din-Bilim İlişkisi

Relation of Religion and Science in Whitehead's Philosophy

FATİH ÖZKAN*

Öz: Whitehead, din anlayışını bütünüyle insanın deneyimleri üzerine temellen-dirir. Din, canlılığını ve dinamizmini koruyabilmek için bir metafizik arka pla-na ihtiyaç duyar. Whitehead felsefesi, bir organizma felsefesi olduğu için, bütün tümel hakikatler arasında da organik bir bağın varlığını öngörür. Ya da hakika-tin tüm birimleri, tümel hakikatlerin özelliklerini içerirler. Hakikatlerin, temel-de birbirlerini nakzetyeçeğinden hareketle o, dinamik dünyada dinle bilimin karşı karşıya gelmesini bir imkân olarak görür. Ona göre, uyumsuzlukların gün-deme gelmesiyle farklılıklar tolere edilebilir. Bilimin sahip olduğu gelişme ru-huna, dinin de sahip olması gerektiğine dikkat çeker. Dinin ilkeleri her ne kadar ezeli iseler de, bu ilkelerin ifade edilmesi sürekli tekâmüle muhtaçtır.

Anahtar Kelimeler: Din, bilim, felsefe, Whitehead, din-bilim ilişkisi, dini dün-ya görüşü.

Abstract: Whitehead is basing his religious understanding entirely on the hu-man experience. Religion needs a metaphysical background in order to maintain its vitality and dynamism. Whitehead's philosophy postulate the presence of an organic tie among the all universal truths. Or all units of the truth contain the features of the universal truth. he considers that confrontation between religion and science in the dynamic World as an advantage in terms of the fundamental truths not overrole each other. According to him, differences can be tolerated by the became an agenda item of disputes. He draws attention that religion should have the spirit of development as in science. The expression of religious principl-es is in need of continuous evolution. Although these principles are also eternal.

Keywords: Religion, science, philosophy, Whitehead, relation of religion and science, religious worldview.

* Y. Doç. Dr. | İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Giriş

Whitehead'ın dine olan ilgisi felsefî eserlerinde açıkça kendini gösterir. O genellikle dinin değişen sosyal tezahürlerinin ötesinde kalıcı yönünü konu alır. Dünya sürecinin genel düzenini, bu kavramın kalıcılık fikriyle ilişkilendirir. Ona göre din, toplumsal ilişkiler de dâhil olmak üzere bireysel yaşam deneyiminin önemli bir yönünü oluşturur.¹

Whitehead, deneyimi esas alan dinamik bir süreç fikrini benimsediği için düşünceleri ve değerleri, geçmiş, hal ve geleceği göz önünde bulundurarak tarihi bağlamları içerisinde inceler. Ona göre, “Batı düşüncesinin modern bilime gelinceye kadar yaşadığı serüven, bu medeniyetin evren ve Tanrı hakkındaki anlayışlarının biçimlenmesinde büyük rol oynamıştır.”² Medeniyetler silsile halinde birbirini takip ederler ve kazanımları ise ortak ve evrenseldir. “Bilimsel ve dini değerler, modern hayata nasıl girmiş olursa olsun, sonuç olarak Batıya Mısır, Yunan ve Filistin vasıtasıyla ulaşmıştır. Bu medeniyetlerden Mısır, üç bin yıl öncesinden büyük bir medeniyetin haberini vermiş ve ihtişamlı bir medeniyet mirası bırakmıştır. Filistin dinsel kozmolojiyi, Yunan ise felsefe ve bilime götüren evrensel nitelikleri hazırlamıştır.”³

O, felsefesinde durağanlık ve kalıcılıktan çok ilerleme ve devinime önem atfeder. Ona göre felsefe, kategorik bir düzenin hiyerarjik kurgusu içerisinde değil, ancak ilerlemenin her bir düzeyinde nesnelleşerek kendisine uygun bir statü kazanır. Araştırmanın birincil amacı, bazen kazanımları birbiriyle bağdaşmayan rakip düzenleri uzlaştırmak olmalıdır. Metafizik kategoriler, dogmatik ifadeler değil, tümel kavramların geçici formülasyonlarıdır.⁴ Whitehead metafiziğinin en temel özelliği böyle geçici formülasyonlarla farklılıkların uzlaştırılmasıdır.

O, insanı, evreni ve Tanrı'yı, hepsini içine alan tümel varlık kategorisi içerisine yerleştirir. Whitehead'ın sistemi, bütün unsurların var olabilmek için birbirinin varlığına ihtiyaç duyduğu bir düzlemde

¹ J. J. C. Smart, “Religion and Science”, *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, vol. 8, New York 1967, s. 295.

² Alfred N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, The Free Press, New York, 1967, s. 103.

³ Whitehead, *Adventures of Ideas*, s.104.

⁴ Alfred N. Whitehead, *Process and Reality*, Harper Torchbook, New York, 1929, s. 12.

kurulmuştur. Felsefesinin ‘organizma felsefesi’ olmasının sebebi de sistemin organları arasındaki canlı ilişkilerdir. Ona göre “felsefe, doğal ve toplumsal olarak din ve bilimle sıkı bir ilişkiye girmekle kendini durağanlıktan korumuş olur. Düşüncenin rasyonel bir düzenine, kendini din ve bilimle ilişkilendirmekle erişir”⁵

Whitehead düşünce sistemi, evrendeki süreklilik ve değişimin bir sentezini yapmak iddiası taşısa da, son noktada değişme, ilerleme ve süreç (process) kavramlarının ifade ve çağrışımlarının baskın olduğu bir nitelik taşır. Bu sebeple filozofları çok meşgul eden *varlık ve(ya) oluş* konusunda o, daha çok *oluş*’a sisteminde yer vermiş görünür. Bu noktada, Whitehead’in görüşlerine birçok eleştiri gelmiştir. Örneğin tipik bir eleştiri olması bakımından Rasvihary Das’a göre sistemin bütününde baskın olan düşüncenin yönü, bizim olağan düşüncemize terstir. Bizim olağan düşüncemiz tözsel terimler ve objektif bağlantılarla çalışır; onda ise bağlantıların (relations) kendi kavramlarını oluşturduklarını görülür. Yine bizim düşüncemizde, olgular terimiyle tamamlanmış varlıklar kastedilirken, o, olgulara geçiş fonksiyonları yükler. Bu nedenle de düşüncelerinin ayakları yere sağlam basmaz görünmektedir.⁶

Whitehead’in Din Anlayışı

Whitehead’in din anlayışının ipuçlarını *Dinin Oluşumu* (Religion in the Making) adlı müstakil eserinde görebiliriz. Eserin başlığı da Whitehead’in din konusuna süreç kavramı ışığında baktığının göstergesidir. Onun tanımına göre “din, ulaşılamayan, ama akıp gitmekte olan her şeye anlam veren nihai idealin bir müşahede ve mükâşefesidir.”⁷

Whitehead, *Dinin Oluşumu* kitabının önsözünde şu ifadelerle yer vermektedir: “Önceki yıl yayınlanan *Bilim ve Modern Dünya* kitabında bilime uyguladığım düşünce silsilesini burada dine uyguladım. Bu kipteki konferanslarımın temel gayesi, dine şekil veren insan tabiatındaki değişik unsurların kısa bir tahlilini yapmak, bilginin dönüşümü

⁵ Whitehead, *Process and Reality*, s.23.

⁶ Rasvihary Das, *The Philosophy of Whitehead*, James Clarke & CO, London, Tarihsiz, s. 189.

⁷ Whitehead, *Science and the Modern World*, Free Association Books, London, 1985, s.238.

(transformation) ile dinin de kaçınılmaz dönüşümünü ortaya koymaktır.⁸ O, din anlayışını bütünüyle insanın deneyimleri üzerine temellenir. Ona göre din, insan deneyimlerinde sürekli ilerleme gösteren bir öğedir. Din, deneyimlerimizde bazen ön planda olur, bazen geri planda kalır, ama içeriği daima zenginleşir. Din olgusu ve onun sürekli gelişim tarihi, insanlık için umut vericidir.⁹

Whitehead'e göre din insan deneyimlerinin en merkezi öğesidir. "İnsanlığın tutumunu sürekli dine bağlı olarak değiştirmesi, dinin evrenselliğinin bir göstergesidir."¹⁰ Ancak deneyimlerimizi doğrudan etkileyen bu olgunun tanımı üzerinde ittifak sağlanabilmiş değildir. Whitehead'a göre din üç birleşik kavrayışın uyumlu temeli üzerine kurulur. Bu üç kavrayış;

1- Bireyin bizzat kendisi için taşıdığı değer

2- Bireyler için dünyanın farklı bireylerinin değeri

3- Bir topluluğa bağlı bireylerin birbirleriyle olan ilgileri ve bunların her birinin varoluşu için zorunlu olan objektif dünyanın değeri. Buna göre dinin yalnızlık halindeki ruhu, değer yoluyla hayatın bütününe kuşatır.¹¹

Whitehead felsefesinde bireysellik önemli bir yer tutar. Din, bireyin dinidir. Dinle ilişkilendirilen toplumsal tezahürler, dinin iptidai şekilleridir. Ona göre "Din, tümel idelerin, tikel düşünce, duygu ve gayelere tercümesidir... Felsefe dini ele alır ve değiştirir; ancak buna mukabil din, felsefenin, kendi düzenini kurduğu deneyimin başlıca verileri arasında yer alır."¹²

Ona göre din, insanlık tarihindeki dışsal bir anlatım biçimi olarak kendisini dört etken doğrultusunda sergiler. Bu etkenler; ayin, duygu, inanç ve rasyonelleşmedir. Ayin belirli usullerin örgütlenmesi, duygu belirli ifade türleri ve inançta ifadesini bulan inanç türleri. Rasyonelleşme ise, inançların gerek içsel olarak gerekse diğer öteki inançlar ile

⁸ Whitehead, *Religion in the Making*, Cambridge at the University Press, London, 1930, s. VII.

⁹ Whitehead, *Science and the Modern World*, s. 238.

¹⁰ Whitehead, *Religion in the Making*, s. 3.

¹¹ Whitehead, *Religion in the Making*, s. 48-49.

¹² Whitehead, *Process and Reality*, s. 23.

uyumlu bir sistem içerisinde düzenlenmesidir.¹³ Bu dini etkenler aşamalı olarak ortaya çıkarlar. Yani kendilerine verilen önemin artışıyla oluşurlar.¹⁴

Bizim çalışmamızın çerçevesini Whitehead'ın sıraladığı dinin tarihsel evrelerinden, rasyonel din oluşturacaktır. Zira bütünlüklü bir dünya bilincinin ortaya çıkmasından sonradır ki, rasyonel din ortaya çıkmıştır. Diğer evreler dinin iptidai şekillerini içerir. Ona göre rasyonel din insanoğlunun kendisini içinde bulduğu evrene karşı, giderek artan bilinçli bir reaksiyondur.¹⁵ Söz konusu reaksiyon, bireyin bağlı bulunduğu toplumsal yapıya tavır alışını ifade eder. "Dinin konusu topluluk içinde bireyselliktir."¹⁶

Din, canlılığını ve dinamizmini koruyabilmek için bir metafizik arka plana ihtiyaç duyar. Aksi halde, dinin kendisinden kaynaklanan duygusal yoğunluk, kendi otoritesini tehlikeye sokar. Böyle duygular dinsel deneyimin canlılığının bir kanıtıdır, ancak dinin upuygun ifadesini sunmakta bize güven vermezler.¹⁷ Bu sebeple rasyonel din öğretileri, son noktada, insanoğlunun doğaüstü deneyimlerinden türeyebilen bir metafiziğe ulaşmayı amaçlar.¹⁸

Teoloji bilimden, bilim de teolojiden soyutlanamaz; Aynı şekilde her ikisi de metafizikten soyutlanamaz, metafizik de her ikisinden soyutlanamaz. Çünkü doğruluk parçalanamaz. Bu yüzden dini dogmalar düzeni, doğrudan tecrübenin sağladığı katkılarla gelişen bilimizde meydana gelen değişimleri kabul etmelidir.¹⁹ Aksi halde dogmalar mevcut kavrayışa cevap vermekte başarısız kalırsa, dini hayatı boğar, yaşanmaz hale getirir. Kendisini yaşam sürecinin dışında tutan dogmalar sistemi eninde sonunda etkinliğini kaybeder. Dogmalar neticede sınırlı ve değişebilirler.²⁰ Dini dogmaların işleyişindeki tolerans, pratikte çağdaşlaşmış dünyaya en büyük faydayı sağlar.²¹ Bu yüzden dinler, va-

¹³ Whitehead, *Religion in the Making*, s. 8.

¹⁴ Whitehead, *Religion in the Making*, s. 18.

¹⁵ Whitehead, *Religion in the Making*, s. 37.

¹⁶ Whitehead, *Religion in the Making*, s. 76.

¹⁷ Whitehead, *Religion in the Making*, s. 71.

¹⁸ Whitehead, *Religion in the Making*, s. 21.

¹⁹ Whitehead, *Religion in the Making*, s. 67.

²⁰ Whitehead, *Religion in the Making*, s. 130-131.

²¹ Whitehead, *Religion in the Making*, s.122.

hiylerini dogmalarda bulurlarsa, bu onların intiharı olur. Dinin vahyi, kendi tarihinde aranmalıdır.²²

Bugün Hristiyanlık olsun Budizm olsun, her iki dinde, kendi içlerinde, diğerine karşı yersiz bir muhafazakâr tutumdan dolayı kısmen yozlaşmışlardır. Her ikisi de, üçüncü bir gelenek olan bilimin yükselmelerinden rahatsızlık duymaktadırlar. Bunun sebebi, uzlaşmanın gerektirdiği esnekliği gösterememelerindedir. Gerçek şu ki, dinin pratik problemleri, problemlerin ele alınabileceği yegâne yer olan deneyimin okullunda yeterince ele alınmamaktadır.²³

Bir diğer husus, dinin insan melekelerinden hangisine hitap ettiği dir. Whitehead'e göre, insan tabiatının dini kavrayışa özgü ayrı bir fonksiyonu yoktur. Dini hakikat, bizim sıradan duyularımız ve entelektüel faaliyetlerimiz neticesinde kazanılan bilgi ile gelişir.²⁴ Zaten dinin nihai ilkesi, akıp giden şeylerin tabiatındaki hikmeti kavramaktır.²⁵ Bu kavrayışta aklın yeri büyüktür. Çünkü akıl dinin objektifliğinin yegâne koruyucusudur.²⁶

Whitehead'in din anlayışını gözden geçirdiğimizde, ilk olarak Whitehead'in rasyonel din çerçevesindeki mülahazalarının, İncil eksenli olduğunu görürüz. Ona göre "gerek din yöntemleri üzerine yapılan tartışmaların, gerekse bunların sorgulamalarının uygun şekilde yapılabilmesi için söz konusu tüm bu çalışmaların İncil'in kendisine dayanması gerekir."²⁷ Ona göre İncil, rasyonelliğin dine girişinin tam bir açıklamasıdır.²⁸ Bu görüşler, Whitehead'in dini düşüncesini Hristiyanlık merkezli kurduğu ve Hristiyanlık teizmini ıslaha çalışan bir revizyonist olduğu görüşlerini doğrulamaktadır.

Dinin Oluşumu'nda dine ilişkin temel vurgular, süreç halindeki tarihsel form ve dini tecrübeye yapılmıştır.²⁹ Whitehead, dini ve onun dogmalar sistemini, dini topluluk içerisinde ortaya çıkan ve kendi ken-

²² Whitehead, *Religion in the Making*, s. 129.

²³ Whitehead, *Religion in the Making*, s. 131.

²⁴ Whitehead, *Religion in the Making*, s. 109.

²⁵ Whitehead, *Religion in the Making*, s. 128.

²⁶ Whitehead, *Religion in the Making*, s. 53.

²⁷ Whitehead, *Process and Reality*, s. 20.

²⁸ Whitehead, *Process and Reality*, s. 19.

²⁹ John. E. Smith, "Meaning of Religious Experience" *Hegel and Whitehead*, ed. George R. Lucas, State Univer of New York, 1986, s. 298.

dini anlaşılır kılan bir form olarak görmektedir.³⁰ Dinin gayesi ise hayatın sürecine uygun olarak, doğruluğun gücüyle insanları kurtuluşa ulaştırmaktır.³¹

Whitehead Felsefesinde Bilim

Günümüzde bilim, bilme faaliyetleri içinde kendisine önemli bir yer edinmekte ve tanımı, mahiyeti, alanı ve sınırlarıyla ilgili modern insanda derin bir merak uyandırmaktadır. Bu durumda öncelikle bilim kavramının mahiyetine ilişkin zihinlerde bir sarahatin oluşması gerekmektedir.

Heidegger, bilimi varolan her şeyin bize kendisini sunduğu bir yol olarak “bilim, reel olanın teorisidir.” şeklinde ifade etmektedir.³² Her ne kadar modern bilim olgulardan hareket etse de, esas önemli olan olguların nasıl tasarlandığı ve kavramların nasıl kurulduğudur. Olguların nasıl tasarlandığına ilişkin Whitehead’ın ilginç tespiti vardır. O, Yunan trajedileri ile Rönesans ürünü olan doğa düzeni arasında ilişki kurar ve şöyle der: “Bugünkü bilimsel düşünüşün ilk babaları, eski Atina’nın Aiskhylos, Sophokles ve Euripides gibi büyük trajedi yazarlarıdır. Onların trajedilerinde bir olayı kaçınılması olanaksız sonuçlara götüren yazgı (fate) hakkındaki görüşleri, bugünkü bilimsel görüşün aynıdır. Yunan trajedisindeki yazgı, yeni düşüncede doğa düzeni halini alıyor...”³³

Dolayısıyla, günümüz bilim adamlarının, toplum değer yargılarından, inançlarından, her dönemin kendisine has ön kabullerinden ve teknik imkânlarından bütünüyle bağımsız olmadığı kabul edilmektedir.³⁴ Bu durumda bilimsel faaliyetlerde gerek ele alınan sorular, gerek ulaşılmak istenilen hedefler, gerekse verilmek istenilen yanıtların niteliği toplumlara ve çağlara göre değişebilmektedir. İşte belirli bir çerçevenin (paradigma) önemi de burada karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bir çerçeve, bilimsel çalışma standartlarının hedeflerini sonuca götürebile-

³⁰ Smith, “Meaning of Religious Experience”, s. 298.

³¹ Donald A. Crosby, “Religion and Solitariness”, *Explorations in Whitehead Philosophy*, ed. Levis S. Ford, Fordham University Press New York, 1983, s. 168-169.

³² Martin Heidegger, *Bilim Üzerine*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, s. 14-15.

³³ Whitehead, *Science and the Modern World*, s. 12.

³⁴ Şafak Ural, *Bilim Tarihi*, Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1998, s. 17; Fatih Özkan, “Modern Dönemde Din-Bilim İlişkisi” *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 6, 2015, s. 60.

cek bakış açısını, problemin çözümünü sağlayabilecek yöntemi, stratejiyi, yani kısaca bilimsel gelişmeyi büyük ölçüde tayin edebilmektedir.³⁵ Günümüzde Thomas Kuhn başta olmak üzere, yeni düşün adamlarından çoğu, bilimi sadece kendi iç problemleri açısından değil, dış faktörlerin etkisini de gözetererek incelemektedirler.³⁶

Whitehead, yaşadığı dönemde, bilim çevrelerinin olgusal verilere karşı aşırı güvenine sıcak bakmadı. Bu tavrını, bilim kökenli bir filozof olarak, bilimin hakkını en iyi takdir edebilecek durumdayken geliştirdi. Bilimsel kavramların dar çerçevesine bağlılığın, katı bir dogmatizme ve diğer bilgi verilerine karşı körlüğe sebebiyet vereceğine işaret etti. Modern bilimin kökenleri tartışmalarında, bilimin temelde irrasyonel olduğunu ve naif bir inanç temeline dayandığını savundu. Bundan dolayı da, kendisinin dayandığı varsayımlar ve uyguladığı metodlar bir inanç (faith) temeline dayanmaktadır.³⁷

Whitehead, bilimi 20. yy'ın başlarında sürekli düşüş eğiliminde görmesine rağmen yine de özellikle çağdaş bilime önemli değerler atfeder. Çünkü bilimin, temel olguların tespit edilmesinde ve bunların genel ilkelerle ilişkilendirilmesinde önemli teşebbüsleri olmuştur. Ona göre bilim sahasında gerçek bir tolerans vardır. Teorilerin çatışması, birbirini mahveden bir savaş durumu değil, yaratıcı gücü tahrik etmenin bir vasıtasıdır. O ayrıca, bilimsel yaklaşımların değer içerikli olduğunu savunur. Bilimsel çalışmanın motivasyonunu sağlayan şeyler, değer seçimlerine başvurmadan açıklanamaz.

Bilim adamı, öncelikle değerli olduğunu düşündüğü bir proje üzerinde çalışır.³⁸ Onun önemle üzerinde durduğu ve ona göre Modern dünyada en çok vurgulanması gereken bir diğer husus, bilimsel olgu ile insani değer arasındaki nihai bir ikiliğin (dichotomy) ortadan kaldırılmasıdır.³⁹ Whitehead bilim ve felsefe arasında temelde bir ayrım görmemektedir. Onun amacı bilimsel çalışmalarla desteklenebilen bilimsel gelişmelerle sürekli kendini yenileyebilen bir felsefi kozmoloji geliştir-

³⁵ Ural, *Bilim Tarihi*, s. 19-20.

³⁶ Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, Alan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 156.

³⁷ A. H. Johnson, *Whitehead's Theory of Reality*, Duver Publications INC, New York, 1962. s.153.

³⁸ Johnson, *Whitehead's Theory of Reality*, s. 154-55.

³⁹ Johnson, *Whitehead's Theory of Reality*, s.195

mektir.⁴⁰ Tecrübeyi esas alan böyle bir kozmoloji, Whitehead'in spekülâtif felsefesinde tanımını bulan, yani deneyim alanımıza giren ve yorumlanabilen her bir öğeyi içine alır.⁴¹ Ona göre “evrende varolan hiçbir şey, diğer şeylerden soyutlanarak anlaşılabilir.”⁴² 17. yy biliminin geliştirdiği indirgemeci monist yaklaşımları ve tecrübenin öğelerini temelde birbirinden ayırıştırarak düalist yaklaşımları eleştirir. Ona göre, bu yaklaşım (zamanla) modern felsefenin yıkılmasına sebebiyet vermiştir.⁴³

Whitehead'in bilim anlayışının genel bir değerlendirmesini yapacak olursak, O bilimin, insanlığın bütün zihinsel ilgilerini kuşattığı, bilim dışı çevrelerce dahi bilimin yegâne gerçek bilgi sayıldığı bir dönemde, modern bilimin her türlü sonucuna aşına olan birisi olarak, bilimsel bilginin sınırlılıklarını cesaretle göstermiştir. Bilimin, kendisinde, doğrunun tecessüm etmesinden uzak olduğunu, bize ancak doğruların bir kısmını sağlayabildiğini, sonuçları arasında koordinasyonun olmadığını ve sonuçlarının, ancak, daha kapsamlı bir metafizik tarafından tamamlanıp, dönüştürülebileceğini savunmuştur.⁴⁴

Whitehead Felsefesinde Din-Bilim İlişkisi

Whitehead 20. yy.'ın başında, pozitivist dogmatizmin ilim çevrelerinde yaygın olduğu bir dönemde, kendisi de analitik düşünce geleneğinden gelen bir düşünür olmasına rağmen, görüşlerinde dini hassasiyeti hep korumuş, din ve bilim arasında sağduyuya uygun bir ilişki kurmuştur. *Bilim ve Modern Dünya* (Science and The Modern World) adlı eserinde konuya verdiği önemi şu sözlerle dile getirmektedir. “Hassas zihinlerin kaygısı, hakikat özlemi ve konunun (fevkalade) önemi ilgimizi konu üzerinde yoğunlaştırmaya sevk ediyor. Tarihin gelecekteki akışının, bugünkü kuşağın din ve bilim hakkında vereceği karara bağlı olduğunu ileri sürmek bir abartı olmaz.”⁴⁵

Whitehead, dinamik bir din anlayışı geliştirmiştir: “Dinin vahyi kendi tarihinde yatar. Dinler, vahiylerini kendi dogmalarında buldukları

⁴⁰ Whitehead, *Science and the Modern World*, s.22.

⁴¹ Whitehead, *Process and Reality*, s.4.

⁴² Whitehead, *Process and Reality*, s.25.

⁴³ Whitehead, *Science and the Modern World*, s. 55.

⁴⁴ Das, *The Philosophy of Whitehead*, s. 154.

⁴⁵ Whitehead, *Science and the Modern World*, s. 224.

zaman intihar ederler.”⁴⁶ sözü, bu dinamizmi açıkça yansıtmaktadır. Whitehead dini, süreç içinde sürekli gelişen bir yapı olarak ele aldığı için “konu üzerinde düşündüğümüzde, din ve bilim arasında çatışma doğal olarak meydana gelmektedir.”⁴⁷

O, din ve bilim arasındaki bu çatışmaya olumsuz bir anlam yüklemes: “Çatışma, daha incelikli bir bilimin ve daha derinlikli bir dinin uzlaştırılmasıyla sonuçlanacak daha kapsamlı doğruların ve daha iyi bir perspektifin yakalanmasının bir işaretidir.”⁴⁸ Daha iyi bir perspektifin yakalanabilmesi için de öncelikle olguların zihinde sarahate kavuşması gerekir. Din ve bilimin ilgi alanı, büyük ölçüde farklılık gösterir. Bilim, düzenli olarak gözlenebilen fiziksel fenomenlerle ilgilenirken, din bütünüyle ahlaki ve estetik değerleri konu alır. Birisi yer çekimi kanununu incelerken, diğeri kutsal güzellikleri temaşa eder.⁴⁹

Bu olgular, biri diğere tercih edilemez ya da biri lehine diğere gözden çıkarılamaz: “Teoloji bilimden bilim de teolojiden soyutlanamaz. Metafizik de her ikisinden soyutlanamaz. Çünkü doğruluk parçalanamaz.”⁵⁰ Whitehead felsefesi, bir organizma felsefesi olduğu için, bütün tümel hakikatler arasında da organik bir bağ vardır. Ya da hakikatin tüm birimleri, tümel hakikatlerin özelliklerini içerirler.⁵¹

Hakikatlerin, temelde, birbirlerini nakzetyeceğinden hareketle o, dinamik dünyada dinle bilimin karşı karşıya gelmesini bir imkan olarak görüyor. Ona göre, uyuşmazlıkların gündeme gelmesiyle farklılıklar tölere edilebilir. O bunu şöyle ifade ediyor: “Hasada kadar beraber büyütelim.”⁵²

Whitehead, çağdaş dünyaya ayak uydurabilmesi için, bilimin sahip olduğu gelişme ruhuna, dinin de sahip olması gerektiğine dikkat çeker: “Din, bilimdeki değişim ruhunu taşımadıkça eski gücünü tekrar kazanamayacaktır. Dinin ilkeleri her ne kadar ezeli iseler de, bu ilkelerin ifade edilmesi sürekli tekamüle muhtaçtır.”⁵² Ona göre akılda tutulması

⁴⁶ Whitehead, *Religion in the Making*, s. 29.

⁴⁷ Whitehead, *Science and the Modern World*, s. 224.

⁴⁸ Whitehead, *Science and the Modern World*, s. 229.

⁴⁹ Whitehead, *Science and the Modern World*, s. 229.

⁵⁰ Whitehead, *Religion in the Making*, s. 67.

⁵¹ Whitehead, *Process and Reality*, s. 25.

⁵² Whitehead, *Science and the Modern World*, s. 234

gereken en önemli nokta; “bilimde yaşanan gelişmeler, dinde de bir takım değişiklikler gerektirir. Eğer din gerçekten bir hakikatin ifadesi ise söz konusu değişiklikler, onun daha yetkin bir şekilde yorumlanmasını sağlar.”⁵³ Dolayısıyla bilimsel gelişme, dini düşüncenin sürekli olarak bir sisteme bağlanmasını sağlayacaktır.

Aynı mantıkla *Dinin Oluşumu* kitabında gelişim sürecindeki dinin dogmaları ile fizik biliminin temel varsayımları arasında bir paralellik görülür. Dinin dogmaları, insanların dini tecrübesinde ortaya çıkan hakikatleri kesin terimlerle formüle etme teşebbüsleriyken, tamamen benzer bir yolla fizik biliminin temel varsayımları da insanlığın duyu algısında ortaya çıkan hakikatleri kesin terimlerle formüle etme teşebbüsüdür.⁵⁴

Whitehead, dinle bilim arasında bu paralelliğin Batı düşüncesi tarihinde, daha çok dini alandaki zafiyetlerden dolayı birbirinin alanını işgale dönüştüğünü ifade eder. Şöyle ki “bilim on dokuzuncu yüzyıla gelinceye kadar düşünce sisteminin üçüncü gücü olarak görülüyordu. Çünkü o da teolojik sorulara cevap verebiliyordu. Bilim bir kozmoloji ileri sürdü ve ileri sürdüğü kozmoloji bir dindi. Bilimin, dünyanın dini tasvirine beklenmedik müdahalesi din ve felsefenin ortak olarak etkilenmesine yol açtı.”⁵⁵

Buna karşılık bilimsel bilginin tek geçerli formülasyonu, zorunlu olarak değişebilecek genel bakış açıları oluşturmaktır. O, bu görüşüne bilim tarihinden bir örnek verir. Şöyle ki Galileo dünyanın hareket ettiğini ve güneşin sabit olduğu savını ileri sürdü. Buna karşılık Engizisyon, dünyanın sabit olduğu, güneşin hareket ettiği savını ileri sürdü. Öte yandan, Newtoncu uzay bilimcileri ise mutlak uzay teorisini benimseyerek dünyanın ve güneşin her ikisinin de hareket ettiği savını ileri sürdüler. Geline süreçte modern rölatif hareket kuramına göre bu üç yaklaşım da eşit ölçüde doğrudur. Bilim, doğruluğu bu üç yaklaşımdan birine irca etmek yerine, yaklaşık üç asır süreyle bu yaklaşımların hepsini birleştiren bir kuramın ortaya çıkışını beklemiştir. Whitehead’e göre bu ilkeyi bilimle din arasındaki ilişkilere de uygulayabiliriz. İsterse, sağlam

⁵³ Whitehead, *Science and the Modern World*, s. 234-235.

⁵⁴ Whitehead, *Religion in the Making*, s. 50.

⁵⁵ Whitehead, *Religion in the Making*, s. 126-127.

delillere sahip olalım, bu iki öğreti arasındaki çatışma, bizi biri adına diğerini terke götürmemelidir.⁵⁶ Çünkü konunun başında ifade ettiğimiz gibi çatışma, daha kapsamlı bir gerçeğin habercisidir.

Whitehead, din ve bilim ilişkisi konusunda *Bilim ve Modern Dünya*'daki görüşlerini şöyle özetler: İlk olarak din insanoğlunun en temel deneyimlerinden biridir. İkinci olarak, dini düşüncenin gelişmesi, dinin bir takım ârızı unsurlardan kurtularak artan bir doğruluk ifadesine kavuşmasıyla olur. Üçüncü olarak da din ve bilim arasındaki etkileşim, ilerlemenin en temel motivasyonudur.⁵⁷

Sonuç

Whitehead, hem bir bilim adamı hem de bir filozof olarak Bertrand Russell ve diğer bazı arkadaşlarının aksine, bilimin tek bilgi kaynağı olduğunu ve dini zaman içinde etkisiz hale getirdiğini kabul etmez. O her iki disiplini de *insan tabiatının kalıcı öğeleri* olarak görür. Bizim realite ile olan ilişkimiz tikel olguların deneyiminde ve sübjektif varlığın hazzındadır. Bunlardan ilkinden bilim, ikincisinden din neşet etmektedir. Deneyimin somut olgularının entelektüel doğrulaması bilim yoluyla olur. Dini alanda ise tikel duyuların ve yalnız felsefe ile sağlanabilecek tümel kavramların gerçekliğini araştırırız. O, tecrübeyi esas alan, düşünceleri ve değerleri tarihi bağlamları içerisinde inceleyen dinamik bir süreç fikri geliştirmiştir. Onun gözünde dünya, organik bir bütünlük olması bakımından her şeyin her şeyden etkilendiği devasa bir yapı arz etmektedir.

Whitehead'in din ve bilimi uzlaştırma girişimi ve bilimin fizik evrende gözlemlenen genel şartlarla ilgilenmesini; dinin tümüyle ahlaki ve estetik değerlerle ilgilenmesini öngören yapısal ve fonksiyonel ayrımı, din ve bilim arasındaki uzlaşmazlık sorununu büyük ölçüde ortadan kaldırmaktadır. Ancak burada vurgulanan din anlayışı, Hıristiyan dünya için bir açılım imkânı sunsa da, başta İslam olmak üzere diğer dinler için dinin alanında bir indirgeme öngörmesinden dolayı fazla bir şey vadetmemektedir.

⁵⁶ Whitehead, *Science and the Modern World*, s. 227-28.

⁵⁷ Whitehead, *Science and the Modern World*, s. 236.

Kaynaklar

- Crosby, Donald A., "Religion and Solitariness", *Explorations in Whitehead Philosophy*, ed. Levis S. Ford, Fordham University Press New York, 1983.
- Das, Rasvihary, *The Philosophy of Whitehead*, James Clarke & CO, London, Tarihsiz.
- Heiddeger, Martin, *Bilim Üzerine*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.
- Johnson, A. H., *Whitehead's Theory of Reality*, Duver Publications INC, New York, 1962.
- Özkan, Fatih, "Modern Dönemde Din-Bilim İlişkisi" *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 6, 2015.
- Smart, J. J. C., "Religion and Science", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, vol. 8, New York 1967.
- Smith, John. E., "Meaning of Religious Experience" *Hegel and Whitehead*, ed. George R. Lucas, State Univer of New York, 1986.
- Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, Alan Yayınları, İstanbul, 1995.
- Ural, Şafak, *Bilim Tarihi*, Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1998.
- Whitehead, Alfred N., *Adventures of Ideas*, The Free Press, New York, 1967.
- Whitehead, Alfred N., *Process and Reality*, Harper Torchbook, New York, 1929.
- Whitehead, Alfred N., *Religion in the Making*, Cambridge at the University Press, London, 1930.
- Whitehead, Alfred N., *Science and the Modern World*, Free Association Books, London, 1985.

Almanya Kuzey Ren-Westfalya Eyaleti'ndeki Devlet İlkokullarında Uygulanan İki Tür İslam Din Dersi Modeli: İslam Dersi (Islamische Unterweisung) ve İslam Bilgisi Dersi (Islamkunde)

Two Kind Islamic Religious Course Models Applied to State Primary Schools in North Ren-Wesfalia State of Germany: Islam Course and Islamic Knowledge Course

SERVET SAĞINCI*

Öz: Federal Almanya Devleti'ne 1960'lı yıllarda başlayan yabancı işçi göçü nedeniyle çoğalan Müslüman nüfus, beraberinde toplumsal, dini ve kültürel bir takım beklentileri de getirmiştir. Bu ülkede yaşayan Müslümanların Alman Devletinin üzerine yoğunlaşmasını beklediği konulardan bir tanesi de, Müslüman çocuklara okullarda İslam Din Dersinin okutulmasıdır. Bu sayede veliler, Hıristiyan dini inanışının ağırlıkta olduğu bir çevrede çocuklarının dinlerini ve kültürlerini korumalarını hedeflemişlerdir. İslam Din Dersinin okul programlarında yer alması adına İslamî dinî kuruluşların resmi çerçevede birçok girişimleri olmuş, bu bağlamda Alman hükümetleriyle bu kuruluşlar arasında görüşmeler düzenlenmiştir. Sonuçta İslam din dersleri farklı eyaletlerde farklı isimler altında Alman devlet okullarında okutulmaya başlanmıştır. Önceleri Ana dil tamamlama dersi içerisinde sunulan bu ders Kuzey Ren-Westfalya eyaletinde, 1999 yılındaki genelgeyle ayrı bir ders alanı olarak İslam Öğretimi adıyla Alman ilkokullarındaki yerini almıştır. Bu dersin öğretmen ihtiyacını karşılamak için eğitim bakanlığı bünyesinde seminerler tertip edilmiş, çeşitli eğitim faaliyetleri gerçekleştirilmiştir. İslam Dini hakkında genel bilgiler veren bu dersle birlikte 2011 yılından itibaren İnanca Dayalı İslam Din Dersi bu eyalette okutulmaya başlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Almanya, İslam, İslam din dersi, İslam dersi, İslam Bilgisi dersi, dinî cemaatler.

* Arş. Gör. | Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Abstract: Das Thema “Islamischer Religionsunterricht” wird in der Bundesrepublik Deutschland in jeder Phase diskutiert. Besonders in den letzten Zeiten erscheinen Neuentwicklungen in diesem Bereich, die auf der Tagesordnung des Landes stehen. Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit den Vorgängen der Einführung der zwei Islamunterrichtsmodelle “Islamische Unterweisung und Islamkunde“ an den staatlichen Grundschulen des Bundeslandes Nordrhein-Westfalen bis zum derzeitigen Zeitraum. In diesem Zusammenhang werden die historischen Prozesse, kulturellen und sozialen Aspekte bei der Einführung, sowie die Durchführungsmodelle des Islamunterrichts beschrieben und untersucht. Schwerpunkt der Arbeit ist die Vorstellung dieser Unterrichtsmodelle in dem Land nach den bestimmten Maßstäben, wie die Rolle des Bundeslandes bei den Einführungsprozessen, die Erstellung der Lehrpläne, die Ausbildung der Lehrkräfte und die Auswahl der Lehrmaterialien dieses Unterrichts..

Keywords: Germany, Islam, Islamic religious course, Islam course, Islamic Knowledge course, religious community.

Giriş

Bu çalışmanın amacı Federal Almanya Devleti'nin Kuzey Ren-Vestfalen Eyaleti'ndeki İslam Din Dersinin devlet ilkokullarında verilmesi adına yapılan girişimler, dersin gelişimi, geçirmiş olduğu evreler ve din dersinin okullarda uygulanması adına zamanla yapılan değişiklikler hakkında bilgi vererek, bu dersin şu ana kadar olan tarihi gelişimini değerlendirmektir. Ayrıca bu eyaletteki İslami kuruluşlar hakkında bilgi verilerek bunların İslam Din Dersi için yaptığı girişimlere değinilecektir. Bununla birlikte İslam Din Dersinin uygulamaları konusunda, müfredat oluşturma, din dersi öğretmeninin yeterliliği ve ders eğitim-öğretim araçları gibi durumlar hakkındaki gelişmeler, bu durumlar hakkında çeşitli açılardan yapılan eleştirilere yer verilecektir.

Federal Almanya Devleti'nde İslam Din Dersinin devlet okullarında okutulması 1980'li yılların başında başlamıştır. Müslüman nüfusunun iş göçü nedeniyle çoğalmasıyla birlikte Müslüman çocukların dinî eğitim almaları adına Müslüman kuruluşlar tarafından yetkililere müracaatta bulunulmuştur.¹ Bu kuruluşların din dersinin öğrencilere sunulması

¹ Klaus Gebauer, “Geschichte der islamischen Unterweisung (Islamkunde)” in NRW.

konusunda yaptıkları girişimlerin de bir neticesi olarak İslam Din Dersi, Kuzey Ren-Westfalen Eyaleti başta olmak üzere Müslüman yoğunluğun bulunduğu birçok eyalette, devlet okullarında okutulmaya başlamıştır.

Alman okullarında okutulan İslam Din Dersi, eyaletlerde hem kendi içlerinde hem de diğer eyaletlerde değişik isimler altında verilmiştir. Bu ders ilk olarak “İslam İnancına Sahip Türk Öğrenciler İçin İslam Din Dersi (Religiöse Unterweisung türkischer Schüler islamischen Glaubens)” adıyla okutulmuştur. Daha sonraları “İslam Dersi (Islamische Unterweisung)”, “İslam Bilgisi (Islamkunde)”, “Almanca İslam Bilgisi (Islamkunde in deutscher Sprache)”, “İslam Dersi (Islamunterricht)”, “İslam Din Dersi (Islamischer Religionsunterricht)”, “İslam Din Öğretisi (Islamische Religionslehre)” isimleri altında verilmiştir.

Almanya'daki eyaletlerde İslam Din Dersi alanında yedi değişik model denenmektedir. Bu modeller “İslam bilgisi modeli (Islamkundliches Modell)” ve “İnanca Dayalı Model (Bekanntnisorientiertes Modell)” olmak üzere iki grupta değerlendirilebilir.²

Kuzey Ren-Westfalen eyaletinde İslam Din Dersi adına önemli gelişmelerden bir tanesi, 1999 yılında, İslam Bilgisi (Islamkunde)³ adıyla Almanca ve ayrı bir ders olarak okutulmasının Eğitim Bakanlığınca onaylanmasıyla olmuştur. Bu eyaletin Eğitim Bakanlığı'nın yayımladığı genelpreye göre İslam Dersi diğer derslerle eşit kabul edilmiş, öğrencilerin bu dersin sınavlarında aldıkları notlar üst sınıfa geçmelerinde ve okul bitirmelerinde değerlendirmeye katılması gerekli görülmüştür.⁴

İslam Din Dersi ile ilgili en son gelişme 2011 yılında Kuzey Ren-Westfalen Eyalet Meclisi'nin almış olduğu, İnanca Dayalı İslam Din Dersinin (Bekanntnisorientierter Islamische Religionsunterricht) düzenli ders alanı olarak devlet okullarında okutulmasına dair karardır. Bu

² *Islamkunde in Nordrhein-Westfalen*, Landesinstitut für Schule, Soest 2007, s. 21.

³ Michael Kiefer, “Islamunterricht in den Ländern: Überblick über die Modellversuche” *Auf dem Weg zum Islamischen Religionsunterricht: Sachstand und Perspektiven in Nordrhein-Westfalen*, Lit Verlag, Berlin 2008, s. 117-119.

⁴ Bu dersin adı bakanlık kararnamesinde “Islamische Unterweisung als eigenständiges Unterrichtsfach”(Mustakil Bir Ders Olarak İslam Öğretimi) olarak geçmektedir. Bu bağlamda İslam Dersi, okullarda okutulan diğer dersler statüsüne getirilmektedir. Bu dersin adı 23 Şubat 2005'te yapılan değişiklikle “Islamkunde in deutscher Sprache” (Almanca İslam Bilgisi) olmuştur.

⁵ Runderlass des Ministeriums für Schule zum Schulversuch Islamische Unterweisung als eigenständiges Unterrichtsfach vom 28. Mai 1999 – 715.31-20/4-448/99, Absatz II

karara göre İslam Din Dersi devlet okullarında Müslüman her öğrenciye açık ve Almanca olarak okutulacaktır.⁵ İnanca Dayalı İslam Dersine son şekil bu eyaletin Eğitim Bakanlığı ve Almanya Müslümanları Koordinasyon Konseyi'nin (Koordinationsrat der Muslime) birlikte çalışması sonucunda verilmiştir.⁶ Çalışmanın ilerleyen safhalarında Kuzey Ren-Vestfalya Eyaleti'nde İslam Din Dersleri ile ilgili gelişmeler ve müfredatı hakkında detaylı bilgiler verilecektir.

Alman devlet okullarında İslam Din Dersi konusunun geçmişi 80'li yıllardaki çalışmaları temel alırsak, yaklaşık 30-35 yıl öncesine dayanmasına rağmen bu konu her dönemde konuşulmuş ve bu konu hakkında birçok eser ortaya çıkarılmıştır. Bununla birlikte yine bu konuda sayısız konferanslar düzenlenmiş, gerek resmi makamlar arasında gerekse bu resmi kurumlar ile İslami kuruluşlar arasında defalarca toplantılar düzenlenmiştir. Bu makaleye başlamadan önce konu alanında yapılmış olan çalışmalar incelenerek yapılan bu çalışmaların incelenmesi neticesinde konumuzu sınırlandıracağız. Çalışmamızın asıl konusu Kuzey Ren-Vestfalya Eyaleti'ndeki İslam Din Dersi olduğundan, eyaletin bu alandaki çalışmaları yoğun olarak incelenecektir.

Bu çalışma aşağıdaki sıralanan varsayımlar üzerine temellendirilir.

1) Almanya'da Kuzey Ren İslam Din Dersi alanında birçok yeni gelişmeler olmaktadır. 2) İslam Din Dersi bu ülkede gündem olan konulardan biridir. 3) İslam Din Dersinin okullarda verilmesinde, resmi yetkililer ve İslami kuruluşlar birlikte hareket etmektedirler. 4) İslam Din Dersinin verilmesi Almanya'daki Müslüman cemaatin çoğunluğu tarafından olumlu karşılanmıştır.

Belirlediğimiz konu alanında önceden yapılmış çalışmalar incelendikten sonra çalışmamızın oluşmasına en uygun metotlar kullanılmıştır. Bunlara ek olarak çeşitli kurum ya da kuruluşlar tarafından yapılmış konferanslar, toplantılar ve sempozyumlar takip edilmiş ve sonrasında kaleme alınmış yayımlar incelenmiştir.

⁵ Das Gesetz zur Einführung von islamischem Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach (7. Schulrechtsänderung), GV. NRW. 2011 S.728

⁶ <http://www.schulministerium.nrw.de/docs/Schulsystem/Unterricht/Lernbereiche-und-Faecher/Religionsunterricht/Islamischer-Religionsunterricht/Kernpunkte-IRU/index.html>, 16/07/2014

Müslümanların Almanya'ya Gelişi

Almanya'da Müslümanların mevcudiyet tarihi 1735-39 Osmanlı-Rus savaşında⁷ esir düşen Osmanlı askerlerinin savaş esiri olarak bu ülkeye getirilmesiyle başlasa da sivil Müslümanların varlığı daha sonraki dönemlere, 1900'lü yıllara kadar gitmektedir.⁸ Bununla birlikte Almanya'daki Müslümanlara ibadetlerini yapmaları için, 1915 yılında Wünsdorf şehrinde bir yer verilmiştir.⁹

Bu kısa tarihi bilgilerle birlikte asıl üzerinde durmamız gereken konu, Müslümanların 1960'lı yıllarda bu ülkeye iş göçü nedeniyle gelmeleridir. Bu tarihten itibaren Müslüman ülkelerden gelen göçmen işçiler bir diğer ifadeyle "Misafir işçiler"¹⁰(Gastarbeiter) Almanya'daki Müslüman nüfusunun çoğalmasına vesile olmuşlardır. Bu işçiler genel olarak Türkiye (1961), Fas (1963), Tunus (1965) ve Yugoslavya (1968)'dan gelmişlerdir.¹¹ Bunlara ek olarak bu tarihlere yakın dönemlerde ilk İslami teşkilatlanmalar 1. Dünya Savaşından sonra 1922 yılında Hint kökenli Profesör Gabbar Hayri'nin kurmuş olduğu "Islamische Gemeinde zu Berlin" (Berlin İslam Cemaati) ile başlar.¹² Türk cemaatlerinden ise ilk dernek, 1973'te kurulan İslam Kültür Merkezi'dir.¹³ Daha sonra Milli Görüş Teşkilatı (1975) ve Diyanet İşleri Türk İslam Birliği (1984) kurulmuştur.¹⁴

Almanya'daki Müslüman nüfusunun çoğalması, iş göçünün yanında İran, Afganistan, Lübnan gibi ülkelerden gelen göçmenlerin gelişine de bağlıdır. Alman İslam Konferansı'nın Federal Göç ve Mülteciler Dai-

⁷ Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen, *Türkische Muslime in Nordrhein-Westfalen*, WAZ-Druck, Duisburg 1997, s. 58.

⁸ Michael Kiefer, *Islamkunde in deutscher Sprache in Nordrhein-Westfalen*, Lit Verlag, Münster 2005, s. 35.

⁹ Michael Kiefer, *Islamkunde in deutscher Sprache in Nordrhein-Westfalen*, LitVerlag, Münster 2005, s. 35.

¹⁰ Bu kavram, Federal Almanya Devleti'ne belirli bir süre için getirilen ve bu ülkede sürekli kalmayı hedeflemeyen yabancı işçiler için kullanılmıştır. Bu işçiler ülkede uzun süre kalmayı hedeflemeseler de çoğu geri dönmemiş ve Alman vatandaşlığına geçmiştir.

¹¹ Mouhanad Khorchide, *Der islamische Religionsunterricht zwischen Integration und Parallelgesellschaft*, Verlag für Sozialwissenschaften, Viyana 2009, s. 38.

¹² Mouhanad Khorchide, *Der islamische Religionsunterricht zwischen Integration und Parallelgesellschaft*, Verlag für Sozialwissenschaften, Viyana 2009, s. 38.

¹³ Bu teşkilat Türkiye'de Süleymanlılar diye bilinen cemaat tarafından kurulmuştur. Merkezi Köln Şehri'nde bulunan cemaatin idaresi altında yaklaşık 300 cami derneği bulunmaktadır. Bkz. <http://www.vikz.de/index.php/ueber-uns.html>.

¹⁴ Michael Kiefer, *Islamkunde in deutscher Sprache in Nordrhein-Westfalen*, Lit Verlag, Münster 2005, s. 38.

resi'ne yaptırdığı “Almanya’daki Müslüman Yaşam Şekli” isimli 2009 yılında yayımlanan çalışma verilerine göre bu ülkede yaşayan Müslüman sayısı 4 milyon civarındadır. Bu sayı yaklaşık 82 Milyon kişinin yaşadığı Almanya’da nüfusun takriben yüzde 4,6 ile 5,2’si ne denk gelmektedir. Bu ülkede yaşayan Müslümanların yaklaşık 2,5 ile 2,7 milyonu Türk kökenlidir. Yine bu araştırmaya göre Müslümanların % 74’ünü Sünniler, % 13’ünü Aleviler, % 7’sini Şiiler ve % 6’sını diğer mezhep mensupları oluşturmaktadır.¹⁵

Almanya’daki İslami Teşkilatların İslam Din Dersinin Yasallaşması Alanındaki Çalışmaları

Almanya’ da Müslümanlar çeşitli dernek ve kuruluşlar oluşturarak hizmetlerine devam etmektedirler. Bu derneklerin büyük bir kısmı 2007’de kurulan Müslümanlar Koordinasyon Konseyi (Koordinationsrat der Muslime) çatısı altında birleşmiştir. Konsey Almanya’da yaşayan Müslümanların % 80’nini temsil etmektedir.¹⁶ Çatısı altında birleşen Müslüman kuruluşlar ise şunlardır: Diyanet İşleri Türk İslam Birliği (1984), İslam Kültür Merkezleri (1973), İslam Konseyi (1986) ve Almanya Müslümanlar Merkez Konseyi (1987).¹⁷

Müslümanlar Koordinasyon Konseyi, Kuzey Ren-Vestfalya Eyaleti’nde İnanca Dayalı İslam Din Dersi’nin devlet okullarda okutulması konusunda önemli girişimlerde bulunmuştur. Bu dersin verilmesi konusunda engel olarak öne sürülen, Müslümanları temsil etme durumu ile ilişkili olarak Alman Devleti’nin Müslümanları bu konuda muhatap alma meselesi, bu konseyin kurulmasıyla önemli ölçüde halledilmiştir. Almanya İçişleri Bakanlığı tarafından 2007 yılında oluşturulan Almanya İslam Konferansı’nda bu ülkedeki Müslüman grupların durumları sosyal ve yasal açıdan tartışılmıştır. Bu bağlamda İslami kuruluşlar arasındaki kutuplaşmaya ve iletişim engeline karşı iyi bir çözüm olabileceği düşüncesiyle Müslümanlar Koordinasyon Konseyi kurulmuştur. Ayrıca bu konferansta Müslümanlar Koordinasyon Konseyi’nin kurulmasıyla

¹⁵ <http://www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/DE/Magazin/Lebenswelten/ZahlMLD/zahl-mld-node.html>, 24/06/15.

¹⁶ <https://www.schulministerium.nrw.de/docs/Schulsystem/Unterricht/Lernbereiche-undFaecher/Religionsunterricht/Islamischer-Religionsunterricht/Die-islamischen-Organisationen-im-Beirat/index.html>, 24/06/15.

¹⁷ <http://www.koordinationsrat.eu/index.php>, 26/06/2014.

devlet yetkilileri ve bu ülkede yaşayan Müslümanların temsilcileri arasında ilk kez kurumsallaştırılmış ve yapısallaştırılmış diyalog işbirliğinin oluşturulması amaçlanmıştır.¹⁸

İslam Din Dersinin uygulanışı Kuzey Ren-Vestfalya Eğitim Bakanlığı ve Müslümanlar Koordinasyon Konseyi'nin birlikte çalışmasıyla şekillenmektedir.¹⁹ İslami cemaatler önceleri İslam Din Dersinin verilmesi adına yaptıkları girişimlerini artık bu Konsey adı altında ve düzenli olarak gerçekleştireceklerdir. Alman yetkililer ile İslami cemaatler arasında gerçekleşen İslam Din Dersinin okutulmasıyla ilgili gelişmeler, Kuzey Ren-Vestfalya Eyalet Meclisi'nin almış olduğu 22 Aralık 2011 tarihli "İslam Din Dersinin Düzenli Alan Dersi Olarak Uygulanması Yasası" kaynak alınarak gerçekleşmiştir. Bu eyalette bu dersin verilmesine ilişkin düzenlemeler bu Yasayla Alman Anayasasınının 7. Maddesi'nin 3. Fırkası gereğince belirlenmiştir.²⁰

İslam Din Dersinin Kuzey Ren-Vestfalya'daki Tarihi Süreci

İslam Din Dersi Almanya'da çeşitli isimler altında sunulmuştur. Bu isimleri "İslam İnancındaki Öğrencilere İslam Din Dersi, Almanca İslam Bilgisi Dersi, İslam Dersi, Almanca İslam Bilgisi, Almanca İslam Din Dersi" şeklinde sıralayabiliriz.²¹ Almanya'da uygulanan İslam Din Dersi modelleri "İslam Kültür Dersi Modeli ve İnanca Dayalı İslam Din Dersi" olarak iki kategoride incelenebilir.²² Bu ülkede verilen İslam Din Derslerinin yasal statüsü eyaletler arasında farklılık arz etmektedir. Bu bağlamda ülke içinde genel bir yasal düzenleme olmayıp, derslerin uygulanması eyaletlerin eğitim bakanlıkları tarafından çıkarılan kararlara göre şekil almaktadır.²³ Bu dersin uygulanmasındaki değişik yasal dü-

¹⁸ <http://www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik/forschung/projekte/c15.html>, 24/10/2014.

¹⁹ Sylvia Löhrmann, "Wichtige Voraussetzung zur Einführung des islamischen Religionsunterrichts geschaffen," *Presseinformation vom Ministerium für Schule und Weiterbildung des Nordrhein-Westfalen*, 21.02.2012.

²⁰ Gesetz zur Einführung von islamischem Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach (7. Schulrechtsänderungsgesetz) vom 22 Dezember 2011.

²¹ Michael Kiefer, "Islamunterricht in den Ländern: Überblick über die Modellversuche" *Auf dem Weg zum Islamischen Religionsunterricht: Sachstand und Perspektiven in Nordrhein-Westfalen*, Lit Verlag, Berlin 2008, s. 117-119.

²² Michael Kiefer, "Islamunterricht in den Ländern: Überblick über die Modellversuche" *Auf dem Weg zum Islamischen Religionsunterricht: Sachstand und Perspektiven in Nordrhein-Westfalen*, Lit Verlag, Berlin 2008, s. 117-119.

²³ Thorsten Anger, *Islam in der Schule, Rechtliche Wirkungen der Religionsfreiheit und*

zenlemeler ve dersin işleniş biçimindeki farklar sebebiyle Almanya'da birçok İslam Din Dersi modelleri bulunmaktadır. Bu dersleri genel manada şu şekilde özetleyebiliriz:

- Konsolosluk bünyesinde verilen İslam Din Dersi (Konsulatunterricht) Modeli: Bu Ders Türk konsoloslukları gözetiminde “Ana Dili Tamamlama Dersi” bünyesinde verilmektedir. Dersin müfredatı ve öğretmenlerin seçimi Türkiye Devleti ve Türk Konsoloslukları tarafından yapılmaktadır. Bu ders Baden-Württemberg, Berlin, Saarland ve Schleswig-Holstein eyaletlerinde okutulmaktadır.²⁴

- Ana Dili Tamamlama Dersi Çerçevesinde Sunulan Müslüman Öğrencilere İslam Dersi (Die Religiöse Unterweisung Muslimischer SchülerInnen im Rahmen des Muttersprachlichen Ergänzungsunterrichts) Modeli: Bu ders her bir eyaletin eğitim bakanlıkları sorumluluğu altında verilir. Bakanlık ders müfredatını yapar ve öğretmenlerin eğitimini üstlenir. Bu ders modelinin tasarımında Alman yetkililer tarafından seçilmiş, İslam Din Dersi alanında tecrübeye sahip Müslümanlar ile Türkiye ve Mısır'dan gelen teologlar rol almıştır. Buna karşın Almanya'daki Müslüman dinî oluşumlar ve cemaatler bu derslerin uygulanmasıyla ilgili toplantılara dâhil edilmemiştir. Bu dersler, Bayern, Hessen, Aşağı Saksonya, Kuzey Ren-Vestfalya ve Rheinland-Pfalz eyaletlerinde verilmektedir.²⁵

- Kuzey Ren-Vestfalya Eyaletindeki İslam Bilgisi (Islamkunde) Modeli: Bu ders İslam hakkında genel bilgileri içerir ve müfredatı inanca dayalı olarak düzenlenmemiştir. Almanca verilen bu ders Müslüman olan her millettten öğrencilere açıktır. Müslüman dernekler İslam Bilgisi Dersi alanındaki uygulamalara dahil edilmemiştir.²⁶

- İnanca Dayalı İslam Din Dersi (Der Bekenntnisorientierte islamische Religionsunterricht) Modeli: Bu Model Kuzey Ren-Vestfalya

der Gewissensfreiheit sowie des Staatskirchenrechts im öffentlichen Schulwesen, Duncer&Humboldt, Berlin 2003, s. 302.

²⁴ Mouhanad Khorchide, “Wie viel Staat braucht der islamische Religionsunterricht in Europa? Ein Vergleich der Situation des Religionsunterrichts in Österreich und Deutschland” *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft*, 37, 4, (2008), s. 476.

²⁵ Mouhanad Khorchide, “Wie viel Staat braucht der islamische Religionsunterricht in Europa? Ein Vergleich der Situation des Religionsunterrichts in Österreich und Deutschland” *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft*, 37, 4, (2008), s. 476.

²⁶ Mouhanad Khorchide, “Wie viel Staat braucht der islamische Religionsunterricht in Europa? Ein Vergleich der Situation des Religionsunterrichts in Österreich und Deutschland” *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft*, 37, 4, (2008), s. 476.

Eyaletinde 2012/2013 Eğitim yılından itibaren okullarda düzenli ders alanı²⁷ olarak okutulmaya başlanmıştır. Bu dersin tasarımı Kuzey Ren-Vestfalya Eyalet Hükümeti ve Almanya Müslümanlar Koordinasyon Konseyi'nin (Koordinationsrat der Muslime) ortak çalışmasıyla yapılmıştır. Bu bağlamda eyalet yönetimi tarafından çıkarılan kararname dersin hukuki durumunu düzenler ve uygulama alanını ve yöntemini belirler. Ders Almanca verilir ve Müslüman olan bütün öğrenciler bu derse katılabilirler.²⁸

Bu modelde İslam Bilgisi Dersinin aksine dersler İslam inancına dayalı olarak verilir. Yani bu derste İslam'la alakalı bilgiler yüzeysel ve genel bilgiler olmayıp, öğrencileri İslam inancına yönlendirici bir üslup izlenir.²⁹ Bu dersin uygulanmaya hazırlanması İslamî dinî cemaatler ve devlet yetkilileri ile ortak yürütülen görüşmeler neticesinde olmuştur. Almanya'da yeni uygulanmaya başlanan bu ders modeli Aşağı Saksonya, Berlin ve Bayern gibi eyaletlerde okutulmaktadır.³⁰ Ayrıca Hessen Eyaleti'nde, Hessen Ditib Eyalet Birliği ve Ahmediyye Müslüman Cemaati'nin³¹ Alman Anayasası'na göre resmi muhatap şartlarını yerine getirmesiyle, bu dersin bu Eyalette de uygulanmasına başlanmıştır.³²

Kuzey Ren-Vestfalya Eyaleti'nde İslam Din Dersi (Islamische Unterweisung)

İslam Din Dersinin Kuzey Ren-Vestfalya Eyaleti'nde okullarda okutulmaya başlama süreci 1978 yılında, İslami cemaatlerin zamanın Kültür

²⁷ Bu ifadeyle İslam Din Dersinin, herhangi bir ders içerisinde sunulan bir bölüm gibi olmayıp, okullarda okutulan Matematik, Almanca dersleri gibi kendine has müfredatı olan ayrıca sınıf geçme ve okul bitirmede not açısından bağlayıcı olan ders olması kasdedilmektedir.

²⁸ https://recht.nrw.de/lmi/owa/br_vbl_detail_text?anw_nr=6&vnd_id=13088&vnd_back=N728&sg=0&menu=1, 31/10/2014.

²⁹ Ministerium für Schule und Weiterbildung des NRW, *Lehrplan für die Grundschule in NRW: Islamischer Religionsunterricht*, Düsseldorf 2013, s. 7.

³⁰ Michael Kiefer, *Islamkunde in deutscher Sprache in Nordrhein-Westfalen*, Lit Verlag, Münster 2005, s. 82.

³¹ Kadıyanlık diye bilinen, Hind asıllı olup 1889' da Hindistan'da kurulan cemaat, merkezi Londra'da olmakla birlikte 204 ülkede faaliyet göstermektedir. Politik bir yönü olmayan ve ılımlı bir yaklaşım izleyen Ahmediyye Müslüman Cemaati'nin Almanya'da 39 camisi ve yaklaşık 35000 üyesi bulunmaktadır. Bu cemaat 2013 yılında Alman Devleti tarafından Hessen Eyaleti'nde yasal cemaat olma statüsünde tanınarak İnanca Dayalı İslam Din Dersi'ni verme adına bu eyaletin yasal muhatap olma hakkını kazanmıştır. Bkz. <http://www.ahmadiyya.de/ahmadiyya/einfuehrung>, 09.01.2016.

³² <https://kultusministerium.hessen.de/schule/weitere-themen/bekennnisorientierter-islamischer-religionsunterricht>, 04/09/2015.

Bakanlığına, Almanya'daki Müslüman halk arasında yaptıkları, çocuklarının dini eğitimleri alanında Alman yetkililerden beklentileriyle ilgili araştırmayı sunmalarına kadar gider. İslam Kültür Merkezleri Birliği, Milli Görüş ve Nurculuk-Hareketi temsilcileri³³ sundukları bu araştırma sonucuna göre bu ülkede yaşayan Müslümanların, okullarda İslam Din Dersi'nin okutulmasını istediklerini ve bu sayede çocuklarının Müslüman olmayan bir toplumda inançlarını koruyabileceklerini Alman yetkililere iletmişlerdir.³⁴ Bu cemaatlerin taleplerini Kültür Bakanlığı, uyum politikası açısından olumlu karşılaması sonucunda, bakanlık, Eyalet Enstitüsü'nü (Landesinstitut für Schule und Weiterbildung), İslam Din Dersi alanında bir çalışma grubu oluşturması için görevlendirmiştir. Bu grup hem Türk-İslam organizasyon temsilcileri hem de Eyalet Enstitüsü uzmanlarından oluşmuştur. Buna karşın 1979 yılına kadar din dersi alanında bir gelişme olmamıştır.³⁵ Gebauer'e göre dönemin İslami cemaatleri --tek ya da birlikte- Eyalet Enstitüsü ile bu ders alanı hakkında birlikte çalışma çabası içinde olmamışlardır.³⁶ Ancak 11 Aralık 1979 yılında Kuzey Ren-Vestfalya Kültür Bakanlığı bir genelge³⁷ ile yeni kurulmuş olan Eyalet Enstitüsünü, ilkokulda okutulmak üzere bir öğretim planı hazırlaması için görevlendirmiştir.

Düşünülen bu öğretim planı taslağına özellikle Protestan kilisesi tarafından eleştiriler gelmiştir. Kiliseye göre okullarda okutulmak istenen düzenli İslam Din Dersi Anayasaya ve Eyalet Yasası'na uygun değildi. Böyle bir ders ancak anayasanın taleplerini yerine getiren dinî cemaatler tarafından verilmeliydi. Almanya'daki Müslüman cemaatler anayasaya göre dinî cemaat statüsünde³⁸ olmadığından bu derslerin okutulmasını

³³ Klaus Gebauer, "Geschichte der islamischen Unterweisung (Islamkunde)" in NRW, *Islamkunde in Nordrhein-Westfalen*, Landesinstitut für Schule, Soest 2007, s. 21.

³⁴ Klaus Gebauer, *Religiöse Unterweisung für Schülerinnen und Schüler islamischen Glaubens in den Schulen des Landes Nordrhein-Westfalen (1979-1995)*, Verlag für Schule und Weiterbildung, Soest 1995, s. 264.

³⁵ Michael Kiefer, *Islamkunde in deutscher Sprache in Nordrhein-Westfalen*, Lit Verlag, Münster 2005 s. 90.

³⁶ Klaus Gebauer, "Geschichte der islamischen Unterweisung (Islamkunde) in NRW. *Islamkunde in Nordrhein-Westfalen*, Landesinstitut für Schule, Soest 2007, s. 21

³⁷ Erlass des Kultusministers des Landes Nordrhein-Westfalenvom 11. Dezember 1979, II A 2.36-6/1 Nr. 3273/79

³⁸ Federal Almanya Devlet'inde bir organizasyonun devletin resmen muhatap aldığı dini cemaat statüsünü alması için Federal Anayasanın 140. ve Weimar Anayasasının 137. maddeleri gereğince bazı şartları yerine getirmeleri gerekmektedir. Bu şartlardan bazılarını, belirli sayıda üyeyi temsil etme ve üyeleri açısından süreklilik arz etme, diğerlerinden farklı ve kendine has bir dini inanca sahip olma, üyelerin politik ilgileriyle

üstlenemezlerdi.³⁹ Bu sebeplerden dolayı Hıristiyan kiliseleri temsilcilerinin rızası alınarak İslam Din Dersi, okullarda okutulan düzenli ders alanı olarak değil de, Ana Dili Tamamlama Dersinin⁴⁰ içinde bir bölüm olarak tertip edilmiştir. Dersin ismi ana dili tamamlama dersi çerçevesinde “İslam İnancındaki Öğrencilerin Din Dersi” (Religiöse Unterweisung⁴¹ für Schüler Islamischen Glaubens) olarak tespit edilmiştir.⁴² Bu ders Müslüman öğrencilerin Alman toplumuna entegrasyonunu teşvik etme ve yabancı bir ülkede Müslüman kimliklerini muhafaza etme gayesi gütmektedir.⁴³

Federal Anayasa'nın 7. Maddesi 3. Fıkrasına göre yapılan öğretim planı oluşturma çalışmalarına İslami kuruluşlar, gerekli yasal şartları taşımadıkları gerekçesiyle dâhil edilmemiştir.⁴⁴ Bu konuda çalışma yapmak üzere bir eğitim müfettişi başkanlığında, dört Türk öğretmen, iki İslam ilahiyatçısı, İslam alanında uzman iki Protestan eğitimci ve bir Türkologdan oluşan heyet kurulmuştur.⁴⁵ Mart 1980'de başlanılan öğretim planı yapma çalışmaları sonucunda 1981'de 24 ünitelik planın ilk üç ünitesi heyet tarafından bakanlığa sunulmuştur. İslam Din Dersi alanında bu Proje 19 Türk öğretmen tarafından ilkokullarda denenmiştir.⁴⁶

İslam Din Dersi ile ilgili öğretim planı yapma çalışmaları ileriki yıl-

meşgul olmama ve yabancı ülkelerin tesirinde kalmama olarak sıralayabiliriz.

³⁹ Michael Kiefer, *Islamkunde in deutscher Sprache in Nordrhein-Westfalen*, Lit Verlag, Münster 2005, s. 90.

⁴⁰ Bu ders aynı ana dili konuşan en az 12 öğrencinin okul idaresine müracaat etmesiyle açılan, sınıf geçmeye ve mezun olmaya hiçbir katkısı olmayan bir derstir. Arapça ve Farsça gibi dillerde verilen bu ders, Türkçe olarak haftalık beş saat verilmektedir. Dersin öğretmenleri buldukları şehrin il eğitim müdürlükleri (Schulamt) tarafından tayin edilmektedir. İslam Din Dersi de bu beş saatlik dil dersinin içinde, iki saat olarak, Türkçe öğretmenleri tarafından verilmektedir.

⁴¹ “Unterweisung“ kavramı, Protestan geleneğinde din dersi için kullanılan ve inancın ve dini tecrübenin ön planda olduğunu vurgulayan bir terimdir. Bu ifade 1945 yılından sonra Nazilerin “Dünya Görüşü Dersi'nden” Din Dersini ayırmak için kasıtlı olarak kullanılmıştır. Bkz. Klaus Gebauer, *Religiöse Unterweisung für Schülerinnen und Schüler islamischen Glaubens in den Schulen des Landes Nordrhein-Westfalen (1979-1995)*, Verlag für Schule und Weiterbildung, Soest 1995, s. 233.

⁴² Klaus Gebauer, “Geschichte der islamischen Unterweisung (Islamkunde)” in NRW. *Islamkunde in Nordrhein-Westfalen*, Landesinstitut für Schule, Soest 2007, s. 21.

⁴³ Michael Kiefer, *Islamkunde in deutscher Sprache in Nordrhein-Westfalen*, Lit Verlag, Münster 2005, s. 90.

⁴⁴ Thorsten Anger, *Islam in der Schule, Rechtliche Wirkungen der Religionsfreiheit und der Gewissensfreiheit sowie des Staatskirchenrechts im öffentlichen Schulwesen*, Duncker&Humblot, Berlin 2003, s. 302.

⁴⁵ Nevzat Y. Aşkoğlu, *Almanya'da Temel Eğitimdeki Türk Çocuklarının Din Eğitimi*; Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, s. 56.

⁴⁶ Michael Kiefer, *Islamkunde in deutscher Sprache in Nordrhein-Westfalen*, Lit Verlag Münster, 2005, s. 91.

larda devam etmiştir. Birinci ve ikinci sınıflar için 1982 yılı Ağustos ayında derslerde denenen bir öğretim planı taslağı hazırlanmıştır. Bu taslak 28 öğretmen tarafından okullarda uygulanmıştır.⁴⁷ Din dersi alanındaki gelişmeler bu konuyla ilgilenen İslamî cemaatlere 1983 ve 1984 yıllarında iki kollojyum tertip edilerek bilgi verilmiştir.⁴⁸

İlkokul din dersi için öğretim planı taslağının tamamının yani 24 ders ünitesinin, 1984 yılının Ekim ayında bitirilmesiyle heyetin ilkokullar için “İslam İnancındaki Öğrencilerin Din Dersi” alanındaki yapmış olduğu çalışmanın ilk bölümü bitirilmiştir.⁴⁹ Bu taslak, görüşleri alınmak üzere Türk Milli Eğitim Bakanlığı ile Ankara ve Marmara Üniversitelerine gönderilmiştir. Gerek Milli Eğitim Bakanlığı gerekse üniversiteler bu öğretim planı hakkında olumlu rapor vererek, bu planın içeriğinin İslamî eğitimin temel prensipleriyle uyum içinde olduğunu belirtmişlerdir.⁵⁰ Bu öğretim planı Ezher Üniversitesinin ilgili bölümünün de görüşü alınarak 1986 yılında Kuzey Ren-Vestfalya Eyaleti’ndeki okullarda uygulanabilmiştir.⁵¹

İlkokullardaki İslam Din Dersi müfredatının birinci sınıf ünitesi genel hatlarıyla, kendimizi ve ailemizi tanıma, bayramlar, temizlik, Hz. Muhammed’i tanıma ve camii konularını içerirken; ikinci sınıf ünitesi, yabancı bir dünyada yaşama, çalışmanın önemi, dürüstlük, ramazan, Hz. Muhammed’in elçiliğı ve Allah hakkındaki ilk bilgiler konularını kapsar. Bu kitabın üçüncü sınıf ünitesinde, arkadaşlık, beraberlik, temizlik, namaz, hac, Hz. Muhammed konuları yer alırken; dördüncü sınıf ünitesinde, Almanya’daki Müslümanlar, diğer dinler, zekât ve sadaka, Kur’an-ı Kerim, İslam’ın beş şartı ve İslam inancı konuları yer almaktadır.⁵²

⁴⁷ Klaus Gebauer, *Religiöse Unterweisung für Schülerinnen und Schüler islamischen Glaubens in den Schulen des Landes Nordrhein-Westfalen (1979-1995)*, Verlag für Schule und Weiterbildung, Soest 1995, s. 265.

⁴⁸ Klaus Gebauer, “Alman Okullarında İslam Din Öğretimi”, çeviren: Beyza Bilgin, AÜİFD, 43, 1 (2002), s. 266.

⁴⁹ Thorsten Anger, *Islam in der Schule, Rechtliche Wirkungen der Religionsfreiheit und der Gewissensfreiheit sowie des Staatskirchenrechts im öffentlichen Schulwesen*, Duncker & Humblot, Berlin 2003, s. 301.

⁵⁰ Michael Kiefer, *Islamkunde in deutscher Sprache in Nordrhein-Westfalen*, Lit Verlag, Münster 2005, s. 91.

⁵¹ Klaus Gebauer, “Alman Okullarında İslam Din Öğretimi”, çeviren: Beyza Bilgin, AÜİFD, 43, 1 (2002), s. 266.

⁵² Klaus Gebauer, *Religiöse Unterweisung für Schülerinnen und Schüler islamischen Glaubens in den Schulen des Landes Nordrhein-Westfalen (1979-1995)*, Verlag für

Bu ders konularından da anlaşılacağı üzere üniteler öğrencilere İslam hakkında genel bilgiler verme amacı gütmektedir. Burada İslam, ana hatlarıyla ve kültürel açıdan anlatılmıştır. Zaten bu ders, diğer düzenli dersler statüsünde olmayıp, Müslüman öğrencilere İslami açıdan kültürel ve dinî içerikleri aktaran ve Türkçe Dersi içinde bir bölüm olarak planlanmıştır.⁵³ Ayrıca bu ders Müslüman öğrencilerin Alman toplumuyla uyumunu ve Müslüman kimliğini muhafaza etmeyi amaçlamaktadır.⁵⁴ Diğer yandan 2. sınıf müfredatında yer alan “yabancı bir dünyada yaşıyoruz” başlıklı 7. ünite gibi üniteler ve diğer bazı ünitelerde İslam'ın yabancı bir din olarak tanıtılması, uyum ve göç politikalarına ters düştüğü yönünde eleştirilmiş ve burada yaşayan Müslümanları inançları nedeniyle toplumun dışına itilebileceği vurgulanmıştır.⁵⁵ Bu nedenlerden olacak ki sonraki dönemlerde oluşturulan eğitim programlarında böyle bir konu başlığına yer verilmemiştir.⁵⁶

Din Dersiyle ilgili bu gelişmeler veliler tarafından olumlu bulunurken İslami cemaatler açısından da din dersinin yasal yeri sağlama alınmıştır. İslam Din Dersi yukarıda da değindiğimiz gibi ayrı bir branş dersi değil de Türkçe dersinin bir bölümü olarak okutulmuştur. Yapılan en son düzenlemeleri göz önüne alarak diyebiliriz ki; İslam Din Dersi devlet okullarında resmi anlamda uygulanmasa da pratik olarak uygulanmıştır.⁵⁷ Bu ders için hazırlanan öğretim planı Sünni inanca göre tertip edilmiştir.⁵⁸

Diğer taraftan İslam İncincindeki Öğrencilerin Din Dersi Öğretim Planı, bu dersi veren öğretmenlerde de olumlu izlenimler bırakmıştır. Eyaletteki Anadili Tamamlama Dersinde eğitim faaliyetinde görevli 850

Schule und Weiterbildung, Soest 1995, s. 56.
⁵³ Klaus Gebauer, *Religiöse Unterweisung für Schülerinnen und Schüler islamischen Glaubens in den Schulen des Landes Nordrhein-Westfalen (1979-1995)*, Verlag für Schule und Weiterbildung, Soest 1995, s. 21.
⁵⁴ Michael Kiefer, *Islamkunde in deutscher Sprache in Nordrhein-Westfalen*, Lit Verlag, Münster 2005, s. 90.
⁵⁵ Michael Kiefer, *Islamkunde in deutscher Sprache in Nordrhein-Westfalen*, Lit Verlag, Münster 2005, s. 113.
⁵⁶ Landesinstitut für Schule NRW, *Islamkunde in deutscher Sprache*, Landesinstitut für Schule NRW, Soest 2007, s. 13.
⁵⁷ Klaus Gebauer, *Religiöse Unterweisung für Schülerinnen und Schüler islamischen Glaubens in den Schulen des Landes Nordrhein-Westfalen (1979-1995)*, Verlag für Schule und Weiterbildung, Soest 1995, s. 34.
⁵⁸ Klaus Gebauer, “Geschichte der islamischen Unterweisung (Islamkunde)” in NRW, *Islamkunde in Nordrhein-Westfalen*, Landesinstitut für Schule, Soest 2007, s. 22.

öğretmen, İslam Din Dersini vermek için hazır olduklarını beyan etmişlerdir.⁵⁹ Ders planı hazırlama faaliyetleri ileriki dönemde de devam etmiştir. Ortaöğretim 5. ve 6. sınıf için 1991'de tamamlanan öğretim planı 12 ders ünitesi içermektedir. 7-10. sınıflar için yapılan öğretim planı 1996 'da tamamlanmış olup 36 ders ünitesi içermektedir.⁶⁰ İlkokul müfredatının daha kapsamlı versiyonu olan bu öğretim planında, ilkokul müfredatından farklı olarak, İslam kültürü, edepli olma, örnek şahsiyetler, ruh ve beden sağlığı, yaşlı, engelli ve fakir insanlar, toplumsal sorumluluk duygusu, günah, acı, ölüm, hadis ve sünnet, çalışma ve boş vakit, modern bir toplumda İslami görevler, alkol ve uyuşturucu maddeler, savaş ve barış, mezhepler, erkekler ve kadınlar, bilim ve yenilik gibi konular bulunmaktadır.⁶¹

Türk öğrenciler için uygulanan İslam inancındaki öğrencilerin din dersi programı, Anadili Tamamlama Dersi (Muttersprachlicher Ergänzungunterricht) kapsamında verildiğinden, haliyle bu ders, Anadili Tamamlama Dersi öğretmeni tarafından Türkçe verilmektedir. Din dersini veren bu öğretmenlerin öğretim planını din derslerinde uygulamaları adına, adına eyalet eğitim bakanlığı tarafından bir dizi hizmet içi eğitim faaliyeti düzenlenmiştir. Bu eğitim programları 1986-1989 yıllarında yaklaşık 600 Türk öğretmene toplam 200 saat olmak üzere tertip edilmiştir.⁶² Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin o zamanki dekanı Prof. Dr. Orhan Karmış, Milli Eğitim Bakanlığı tarafından Almanya'da İslam eğitiminin bütün sorularına daimi danışman olarak görevlendirilmiştir. O İslam Din Dersi alanındaki bu gelişmeler esnasında Soest Şehri'ndeki Eyalet Enstitüsü'nde bulunmuş, müfredat hazırlanmasıyla birlikte, hem ders kitabı geliştirme hem de öğretmenler için düzenlenen hizmet içi eğitim çalışmalarını bizzat izlemiş ve gerekli yönlendirmeler yapmıştır.⁶³

⁵⁹ Klaus Gebauer, "Geschichte der islamischen Unterweisung (Islamkunde)" in NRW, *Islamkunde in Nordrhein-Westfalen*, Landesinstitut für Schule, Soest 2007, s. 22.

⁶⁰ Michael Kiefer, *Islamkunde in deutscher Sprache in Nordrhein-Westfalen*, Lit Verlag, Münster 2005, s. 93.

⁶¹ Klaus Gebauer, *Religiöse Unterweisung für Schülerinnen und Schüler islamischen Glaubens in den Schulen des Landes Nordrhein-Westfalen (1979-1995)*, Verlag für Schule und Weiterbildung, Soest 1995, s. 131.

⁶² Klaus Gebauer, "Geschichte der islamischen Unterweisung (Islamkunde)" in NRW, *Islamkunde in Nordrhein-Westfalen*, Landesinstitut für Schule, Soest 2007, s. 21.

⁶³ Klaus Gebauer, "Alman Okullarında İslam Din Öğretimi", çeviren: Beyza Bilgin, *AÜİFD*, 43, 1 (2002), s. 267.

Kuzey Ren-Vestfalya Eyaleti'nde 1996 yılından itibaren İslam ilk ve ortaöğretim düzeyi için İslam Din Dersi öğretim planı bulunmaktadır. Bu ders haftada iki saat olarak Anadili Tamamlama Dersi içinde bir bölüm olarak verilmiştir. Derse katılan öğrencilerin sayısı bu ders için ayrıca yoklama alınmadığı için bilinmemiştir.⁶⁴

İslam Din Dersi için hazırlanan müfredat programı hakkında bizzat bu programı uygulayan öğretmenlerin görüşleri alınmıştır. Bu görüşleri şu şekilde özetleyebiliriz: “Uygulanan program daha da geliştirilmeli ve bu yapılırken Almanya'daki kültürel ortam göz önüne alınmalıdır. Öğretmenler kullandıkları ders kitabı dışında yardımcı kaynaklara ihtiyaç duymaktadırlar. Din derslerinin, katılan öğrencilerin uyumlu ve güzel davranışlar sergilemesine katkısı oldukça fazladır. Öğretmenler İslam Dini dışındaki dinleri de öğrencilere tanıtarak hoşgörü ortamını oluşturma gayesi içinde olmalıdırlar.”⁶⁵

Bu alandaki önemli gelişmelerden birisi de İslam Din Dersi için kitap yayımlanmasıdır. Eyalet Enstitüsü (Landesinstitut für Schule und Weiterbildung) tarafından 1988 yılında ilkokul birinci sınıflar için, bir sene sonra da ikinci sınıflar için Türkçe olarak “Dinimizi Öğreniyoruz” adında ders kitabı yayımlanmıştır. Üçüncü ve dördüncü sınıflar için düzenlenen ders kitabı ise 1990 yılında yayımlanmıştır.⁶⁶

Ayrı Bir Ders Alanı Olarak İslam Bilgisi Dersi (Islamkunde)

Kuzey Ren-Vestfalya Eyaleti Eğitim Bakanlığı'nın 28 Mayıs 1999 tarihli genelgesiyle⁶⁷ yeni bir ders alanı olan İslam Din Dersi (Islamische Unterweisung), belirli okullarda uygulamak üzere genel hatları belirlenmiştir. Bu eyalette okutulan bu dersin adı 23 Şubat 2005 tarihinde “İslam Bilgisi Dersi” (Islamkunde) olarak değişmiştir.⁶⁸

Her milletten kız erkek bütün Müslüman öğrencilere açık olan bu

⁶⁴ Klaus Gebauer, “Geschichte der islamischen Unterweisung (Islamkunde)” in NRW. *Islamkunde in Nordrhein-Westfalen*, Landesinstitut für Schule, Soest 2007, s. 22.

⁶⁵ Nevzat Y. Aşıkoğlu, “Federal Almanya'da Din Eğitimi,” *İslami Araştırmalar*, 4, 2 (Nisan, 1990), s. 127.

⁶⁶ Klaus Gebauer, “Geschichte der islamischen Unterweisung (Islamkunde)” in NRW. *Islamkunde in Nordrhein-Westfalen*, Landesinstitut für Schule, Soest 2007, s. 22.

⁶⁷ Runderlass des Ministeriums für Schule und Weiterbildung, Erlass zum Schulversuch Islamische Unterweisung vom 28.05.1999, 715.31-20/4-448/99, Absatz II.

⁶⁸ Landesinstitut für Schule NRW, *Islamkunde in deutscher Sprache*, (Landesinstitut für Schule NRW, 2007), s. 4.

yeni alan dersi, öğrencilerin ders geçmesinde ve okul bitirmelerinde etkilidir. Bu ders, ana dili tamamlama dersi bünyesinde verilen İslam Din Dersinde olduğu gibi Müslüman öğretmenler tarafından ama Almanca olarak verilmektedir.⁶⁹ İçerik olarak Sünni anlayışa göre hazırlanan Alman anayasasının 7. Maddesi 3. Fıkrasına göre düzenli dersler statüsünde olmayıp, öğrencileri belirli bir inanca yönlendirmeden, sadece onlara dinî bilgileri aktaran bir ders konumundadır. Dersin okullarda uygulanması dinî cemaatler değil sadece Kuzey Ren-Vestfalya Eyaleti'nin sorumluluğu altındadır.⁷⁰

Kendine has bir ders alanı olarak Almanca İslam Dersi Okul Denemesi (Islamische Unterweisung in deutscher Sprache als eigenständiges Unterrichtsfach) 2000 yılında 22 Kuzey Ren-Vestfalya okulunda başlamıştır.⁷¹ Bu Proje Şubat 2005'te 55'i ilkokul olmak üzere toplam 110 ilkokulda uygulanmıştır. Yaklaşık 800 Müslüman öğrencinin katıldığı bu ders, 61'i bakanlık bünyesinde çalışan, 75 bay ve bayan Müslüman öğretmen tarafından okutulmuştur.⁷² Bu Öğretmenler Anadil Dersi çerçevesinde verilen İslam Dersi'ni (Islamische Unterweisung im Muttersprachlicher Unterricht) verdiklerinden bu alanda tecrübeye sahiplerdi. İslam Bilgisi Dersi öğretmenleri kökeni değişik ülkelere dayanmaktadır. Bunlar Afganistan, Bosna Hersek, Almanya, Irak, Fas, Suriye, Türkiye ve Tunus ülkeleridir.⁷³ Bunlardan iki Türk öğretmen aynı zamanda imam olarak görev yapmış ve 14 öğretmen de mastırlarını veya doktoralarını Alman üniversitelerinde yapmış olan İslam bilimcileriydiler.⁷⁴

1999 yılından itibaren verilmeye başlanan İslam Bilgisi Dersi'nin 2009/2010 eğitim-öğretim yılında eyaletteki öğretmen sayısı 80, öğrenci sayısı ise toplam 133 okulda 10541'e ulaşmıştır.⁷⁵

⁶⁹ Runderlass des Ministeriums für Schule und Weiterbildung, Erlass zum Schulversuch Islamische Unterweisung vom 28.05.1999, 715.31-20/4-448/99, Absatz II

⁷⁰ Landesinstitut für Schule NRW, *Islamkunde in deutscher Sprache*, Landesinstitut für Schule NRW, Soest 2007, s. 4.

⁷¹ Halise Kader Zengin, "Almanya'da İslam Din Öğretimi Modelleri" *AÜİFD*, 9, 2 (2008), s. 250.

⁷² Landesinstitut für Schule NRW, *Islamkunde in deutscher Sprache*, Landesinstitut für Schule NRW, Soest 2007, s. 4.

⁷³ Landesinstitut für Schule NRW, *Islamkunde in deutscher Sprache*, Landesinstitut für Schule NRW, Soest 2007, s. 4.

⁷⁴ Michael Kiefer, *Islamkunde in deutscher Sprache in Nordrhein-Westfalen*, Lit Verlag, Münster 2005, s. 97.

⁷⁵ <http://www.schulministerium.nrw.de/docs/Schulsystem/Unterricht/Lernbereiche-und-Faecher/Herkunftssprachlicher-Unterricht/Islamkunde>, 25.11.2015.

Bu ders programının, düzenli okutulan ders branşı olarak haftada iki saat olarak verilmesi kararlaştırılmıştır. Öğrenci bu derse katılmak için başvurmuşsa, bulunduğu öğretim yılı sonuna kadar derse devam etmek zorundadır. Bu açıdan bu yeni ders alanı, ana dil kapsamında verilen İslam Din Dersi'nden ayrılmaktadır. Çünkü ana dil kapsamında verilen bu derse giren öğrencilerin devamlılıkları düzenli bir şekilde kontrol edilmiyordu.⁷⁶

İslam Bilgisi Ders üniteleri, daha önceden İslam Din Dersi için hazırlanan öğretim programı temel alınarak düzenlenmiştir. Dersin açılması için gereken öğrenci sayısı en az on iki olarak belirlenmiştir. Bu derse veren okullar, din eğitimi projesinin uygulaması süresince Okul Eyalet Enstitüsü (Landesinstitut für Schule) tarafından desteklenmektedir.⁷⁷ Bununla birlikte derslerin örgütsel kontrolü okulların bağlı olduğu eğitim müdürlüklerine aittir. Derslerin işlenişindeki düzenlemeler, öğretmen tayini ve ders materyal temini gibi konular bu müdürlüklerin bünyesinde yapılır. Buna karşın ilkokul dışındaki okullarda (Gesamtschule, Realschule ve Gymnasium) bu ders bölge valiliklerinin (Bezirksregierung) sorumluluğu altında yürütülmektedir.⁷⁸

Ders dilinin Almanca olarak kabul edilmesi şimdiye kadar olan dersin uygulama süresince en önemli bir yenilik olarak görünmektedir. Çünkü bu değişiklik her milletten Müslüman öğrencileri aynı ortamda toplanmalarına ve değişik mezhepsel görüşleriyle birlikte İslam Bilgisi Dersini beraberce görme imkânı vermektedir.⁷⁹ İslam Bilgisi Dersi, yukarıda zikredildiği gibi İslam Din Dersi için daha önceden hazırlanan programa göre verilmekteydi. Bu program, orta ve lise düzeyindeki sınıflarda (5-10. sınıflar) kullanılmakla birlikte, ilkokullar için Mart 2005'de yeni bir öğretim planı yapılmıştır.⁸⁰ Bu plan Okul Eyalet Enstitüsü'nün yönetimindeki bir eğitim komisyonu tarafından şekillendiril-

⁷⁶ Michael Kiefer, *Islamkunde in deutscher Sprache in Nordrhein-Westfalen*, Münster Lit Verlag, 2005, s. 93.

⁷⁷ Runderlass des Ministeriums für Schule und Weiterbildung, Erlass zum Schulversuch Islamische Unterweisung vom 28.05.1999, 715.31-20/4-448/99, Absatz II.

⁷⁸ Landesinstitut für Schule NRW, *Islamkunde in deutscher Sprache*, Landesinstitut für Schule NRW, Soest 2007, s. 5.

⁷⁹ Michael Kiefer, *Islamkunde in deutscher Sprache in Nordrhein-Westfalen*, Lit Verlag, Münster 2005, s. 93.

⁸⁰ Halise Kader Zengin, "Almanya'da İslam Din Öğretimi Modelleri," *AÜİFD*, 49, 2 (2008), s. 250.

miştir. Bu heyette Türk kökenli, İslam bilimci iki öğretmen, yine Türk kökenli dil bilimci bir öğretmen, Fas kökenli bir din eğitimci ve Müslüman olmayan bir İslam bilimci bulunmaktadır. Programı hazırlayan bu komisyon üyelerine bakılacak olursa, üye seçiminde dikkatli davranıldığı ve ehil kişilerden bir grup oluşturulmaya gayret edildiği gözlenmektedir. Bu komisyona bir okul müdürünün başkanlık etmesiyle birlikte Ruhr Üniversitesi İslam Bilimleri Enstitüsü'nden Prof. Dr. Reichmuth tarafından bilimsel danışmanlık hizmeti verilmiştir.⁸¹

Öğretmenlerin İslam bilgisi dersiyle ilgili olarak yetiştirilmesi adına Eyalet Enstitüsü tarafından öğretmenler, didaktik ve eğitsel bir dizi eğitim kurslarına tabii tutulmuşlardır. Bu bağlamda Enstitü tecrübeli öğretmenlerden ve İslam bilimcilerinden bir çalışma grubu oluşturmuş ve öğretmenlere danışmanlık desteği sunulmuştur. İslam bilimlerinden mezun olmamış din dersi öğretmenlerine, Eyalet Enstitüsü'nde eğitim grubu tarafından eğitim seminerleri uygulanmıştır. Bu grup 2003/2004 eğitim –öğretim yılında 31 ana dil dersi öğretmenine toplam 156 saatlik seminer düzenlemiştir. Bu eğitimin verilmesinde öğretmenlerin alan bilgisi dikkate alınarak çeşitli ders programları uygulanmıştır.⁸² Bu seminerlere katılma, daha önceden İslam bilimleri alanında eğitim görmemiş öğretmenlere şart koşulmuştur. Diğer taraftan din dersi uygulama projesinden verim alınabilmesi için, öğretmenlerden ders dili olan Almancayı iyi bilmeleri istenmektedir. İslam bilimlerinde okumuş, alan bilgisi olan öğretmenler de pedagojik yeterlik kurslarına Köln ve Düsseldorf'taki eğitim merkezlerinde katılmışlardır.⁸³ Bu gelişmeler dışında İslam Dersleri öğretmenleri için 2004 yılından itibaren Münster Üniversitesi İslami Araştırmalar Merkezi'nde eğitim programı başlatılmıştır. Buna göre ilk etapta 4 yarıyıllık bir alan bilgisi geliştirme eğitimi hedeflenmiştir.⁸⁴

İslam Bilgisi Dersinin Amacı

İslam Bilgisi dersinin amacı 28.05.1999 tarihli bakanlık genelgesin-

⁸¹ Landesinstitut für Schule NRW, *Islamkunde in deutscher Sprache*, Landesinstitut für Schule NRW, Soest 2007, s. 5.

⁸² Halise Kader Zengin, "Almanya'da İslam Din Öğretimi Modelleri," *AÜİFD*, 49, 2 (2008), s. 250.

⁸³ Landesinstitut für Schule NRW, *Islamkunde in deutscher Sprache*, Landesinstitut für Schule NRW, Soest 2007, s. 6.

⁸⁴ Michael Kiefer, *Islamkunde in deutscher Sprache in Nordrhein-Westfalen*, Lit Verlag, Münster 2005, s. 97.

de belirtilmiştir.⁸⁵ Bu dersin içerik düzenlemesinde önemli ölçüde katkısı olan Gebauer, dersin amacını “pedagojik hedef” ve “eğitim ve toplum politikası hedefi” olmak üzere iki yönden değerlendirir.⁸⁶

Gebauer'e göre bu ders, pedagojik yönden Almanya'daki Müslüman öğrencilere, İslam geleneğini kendi tarihi, kültürü, ahlak ve dini içinde aktarmaktır. Bu ders onlara, laik ve Hıristiyan kültürünün ağır bastığı bir toplumda Müslüman olarak yaşamalarına yardım etmelidir. Ayrıca bu İslam Bilgisi Dersi farklı din mensuplarının oluşturduğu toplumda eşitlik, barış ve karşılıklı sevgi ve saygı içinde yaşamaya katkı sağlamalıdır. Bununla birlikte öğrencileri İslami dil kültürü alanında kazanımlar elde etmelerine teşvik etmek, İslami kaynaklara motive etmek ve onlara Kuran'ı ve mesajını tanıtmak bu dersin eğitimsel amaçlarındandır.⁸⁷ Yine ona göre eğitim ve toplum politikası açısından bu dersin amacı, dünyadaki güncel sosyal gelişmeler ve uyum tartışmaları altında belirlenir. Özellikle Amerika'daki 11 Eylül hadisesinden sonra İslam Dini'nin bazı eleştirilenler tarafından hoşgörüsüz ve zorba bir din olarak lanse edilmesi göz önüne alınarak dersin amaçları belirlenmiştir. Buna göre İslam Bilgisi Dersi, barışı koruma ve uluslararası ilişkileri sağlamlaştırma yolu izleyerek, öğrencilerin barış görüşmeleri yapmalarına katkı sağlamalıdır.⁸⁸

Kiefer'e göre bu dersi alan öğrenciler üst sınıflara geldiklerinde, İslam öğretisinin teolojik ve tarihi temellerini eleştirel ve sabit bir inanca bağlı kalmadan analiz edebilmelidirler.⁸⁹ Anger, Müslüman öğrencilerin, iletişim ve karşılıklı görüşme yeteneklerinin geliştirilmesiyle, kendi dinî görüşlerini toplumda daha güvenli ve kendinden emin bir şekilde temsil edebilmeleri gerektiğini belirtir.⁹⁰ Ünal'a göre bu dersin verilmesindeki

⁸⁵ Runderlass des Ministeriums für Schule und Weiterbildung, Erlass zum Schulversuch Islamische Unterweisung vom 28.05.1999, 715.31-20/4-448/99.

⁸⁶ Klaus Gebauer, “Welche Ziele hat die Islamkunde in deutscher Sprache”, *Islamkunde in Nordrhein-Westfalen*, Landesinstitut für Schule, Soest 2007, s. 8.

⁸⁷ Klaus Gebauer, “Welche Ziele hat die Islamkunde in deutscher Sprache”, *Islamkunde in Nordrhein-Westfalen*, Landesinstitut für Schule, Soest 2007, s. 8.

⁸⁸ Michael Kiefer, *Islamkunde in deutscher Sprache in Nordrhein-Westfalen*, Lit Verlag, Münster 2005, s. 96.

⁸⁹ Michael Kiefer, *Islamkunde in deutscher Sprache in Nordrhein-Westfalen*, Lit Verlag, Münster 2005, s. 96.

⁹⁰ Thorsten Anger, *Islam in der Schule, Rechtliche Wirkungen der Religionsfreiheit und der Gewissensfreiheit sowie des Staatskirchenrechts im öffentlichen Schulwesen*, Duncker&Humblot, Berlin 2003, s. 309.

asıl amaç, Müslüman öğrencilerin dinleri erken zamanda öğrenmeleri ve bu eğitimle, bir biriyle bütünleşmiş, toplumsal bir ortak yaşamı sorunsuz bir şekilde oluşturmaktır.⁹¹

İslam Bilgisi Dersinin İçeriği

İlk kez 2000 yılında 22 ilkokulda denenmeye başlanan İslam Bilgisi Dersi için yeni bir öğretim planı hazırlanmamış, ana dil kapsamında okutulan İslam Din Dersi için hazırlanan plan 2005 yılına kadar kullanılmıştır.⁹² Bu programın, İslam Bilgisi Dersi için uygulanmasının ardından, 1986 yılından beri kullanılan bu öğretim planının İslam Bilgisi Dersinin ihtiyaçlarını karşılamadığı anlaşılmıştır. Dersin bazı ünitelerinde, mesela ilkokul 2. sınıf “Yabancı Bir Dünyada Yaşıyoruz” başlıklı 7. ünitesi uyum açısından sakıncalı görülmüştür. Kiefer, bu gibi ünitelerde “yabancılaşma” durumunun vurgulanmasının, hem ailelerde hem de çocuklarda topluma ait olmama hissinin uyandırılmasına sebep olabileceğini vurgulamıştır. Oysaki burada yaşayan Müslüman veliler ve çocuklarının çoğu Almanya’da doğmuş veya büyümüşlerdir.⁹³ Bu ders ünitesi, özellikle Almancayı iyi konuşan Müslüman veliler tarafından, kendilerinin artık bu ülkede yabancı olmadıklarını düşündüklerinden, yoğun olarak eleştirilmiştir.⁹⁴

İslam Din Dersi’nin içeriği İslam bilimcileri tarafından çeşitli açılardan eleştirilmiştir. Ünal’a göre öğretim planının içeriği, öğrencileri günlük hayatta kullanacakları dinin temel prensiplerini benimseyerek dini öğrenmeye yönlendirmesi gerekir.⁹⁵ Uçar’a göre ise öğrenciler okula başlarken, kendi ilgi ve hayat tecrübelerine uygun olan ünite içerikleri ile meşgul olmaları genel manada önem arz eder. Burada amaç öğrencilerin alternatif düşünme yeteneklerini, dinî dil becerilerini ve diğer dinlere karşı hoşgörü duygularını etkinleştirmektir. Ayrıca müfredat prog-

⁹¹ Halit Ünal, “Ziel, Inhalt und Methode eines islamischen Religionsunterrichts,” *İslamischer Religionsunterricht: Hintergründe, Probleme, Perspektiven*, Lit Verlag, Münster 2004, s. 103.

⁹² Michael Kiefer, *Islamkunde in deutscher Sprache in Nordrhein-Westfalen*, Lit Verlag, Münster 2005, s. 113.

⁹³ Michael Kiefer, *Islamkunde in deutscher Sprache in Nordrhein-Westfalen*, Lit Verlag, Münster 2005, s. 113.

⁹⁴ Ali Özgür Özdiil, *Aktuelle Debatten zum Islamunterricht in Deutschland*, E.B. Verlag, Hamburg:1999, s. 97.

⁹⁵ Halit Ünal, “Ziel, Inhalt und Methode eines islamischen Religionsunterrichts,” *İslamischer Religionsunterricht: Hintergründe, Probleme, Perspektiven*, Lit Verlag, Münster 2004, s. 103.

ramı üst sınıflardaki öğrencilerin çeşitli bilişsel tartışmalarla kimliklerini bulmaya katkı sağlamalıdır.⁹⁶

Ayrıca Uçar, İslam Din Dersi öğretim planı ile ilgili şu değerlendirmelerde bulunur: Bir diğer konu, dinin temelinde bulunan ve günlük hayatta kullanılan terimlerin öğretim planına aktarılmasıdır. Hoşgörü, dayanışma ve sorumluluk bilinci gibi değerlerin aktarımı, başarılı toplumsal uyuma götüren ve birliktelik duygusunu geliştiren önemli konulardan biridir. Bu gibi konuların müfredatta işlenmesinde, öğrencilerin hayat tecrübelerinin ve sosyal çevrelerinin dikkate alınması faydalı olabilir.⁹⁷ Ona göre İslam Din Dersi, temel bilgilerin aktarılması, dinî uygulamaların yerine getirilmesi, değerlerle yüzleşme ve kişilik ve dinî kimlik eğitimi gibi öncelikli konuları içerebilir.⁹⁸

İçerikle ilgili kısa değerlendirmeyi yaptıktan sonra Kasım 2004'de tamamlanan ve Kuzey Ren-Vestfalya Eyaleti ilkokullarında okutulan Almanca Din Bilgisi Dersi ünite içeriklerini şu şekilde gösterebiliriz:

Almanya'da Günlük Hayat		İslam'ın Esasları	
	Yaşanan ve Tecrübe Edilen Çevre	Görevler, Kült ve Gelenek	Dinî Bilgi
1. Sınıf	1. "Tanışıyoruz" -Diğer bütün alanlarla birlikte ortak bir proje- 2. "Ailem"	3. "Camii-Özel Bir Ev-"	4. "Kardeşler -Yusuf ve Kardeşleri-" 5. "Peygamber Muhammed de bir zamanlar Genç idi" 6. "Tekrarla! -konuşulandan yazılan Allah'ın sözlerine"

⁹⁶ Halit Ünal, "Ziel, Inhalt und Methode eines islamischen Religionsunterrichts," *İslamischer Religionsunterricht: Hintergründe, Probleme, Perspektiven*, Lit Verlag, Münster 2004, s. 103.

⁹⁷ Bülent Uçar, "Synopse für das Fach "Islamunterricht" in der Grundschule: Zwischen didaktischem Profil und inhaltlicher Gestaltung," *Auf dem Weg zum Islamischen Religionsunterricht- Sachstand und Perspektiven in Nordrhein-Westfalen*, Lit Verlag, Berlin 2008 s. 131.

⁹⁸ Bülent Uçar, "Synopse für das Fach "Islamunterricht" in der Grundschule: Zwischen didaktischem Profil und inhaltlicher Gestaltung," *Auf dem Weg zum Islamischen Religionsunterricht- Sachstand und Perspektiven in Nordrhein-Westfalen*, Lit Verlag, Berlin 2008 s. 131.

Rehber İlkeler Sınıf 1	7. Bayramı kutluyoruz: "Hepimizin İsmi Var – Hz. Muhammed'in Doğum günü" bakın ve paylaşın		
2. Sınıf	8. "Ben ve Diğer İnsanlar -Komşuluk Hakkında-" 9."Oynamakve öğrenmek, öğrenmek ve oynamak"	10. "Dua – Allah ile Konuşmak" 11. „Vücudum“	12. "Allah Dünyayı ve Hayatı Yarattı" 13. "Kabe – her daim kutsal!"
Rehber İlkeler Sınıf 2	14. "Bayramları Kutluyoruz" Öğrenmek ve Yenilik Yapmak		
3. Sınıf	15. "Yardım Etmek ve Yardım Almak"	16. "Ramazanda Oruç Tutmak" 17. "Zekat Vermek"	18. "Hz. Muhammed ve Mekkeliler" 19. „Göçme olarak Hz. Muhammed" 20. "Fatıma ve Ali -veAile-
Rehber İlkeler 3. Sınıf	21. Bayramı Kutluyoruz: "Ramazan Bayramı -İftar Sevinci-" Yardım Edin ve Güçlenin		
4. Sınıf	22. "Kavgadan Barışmaya" 23. "Altın Kurallar" 24. „Başkalarının ne istediği beni ilgilendirmez! –Saygılı olma hakkında“	25.Kelime-i Şahadet 26. „Hacc – Güzel bir Görev“	27. "Bir Tanrı ve birçok Din" -Proje: Dinî Hayatın Karşılaştırılması-
Rehber İlkeler 4. Sınıf	28. Bayramı Kutluyoruz: "Kurban Bayramını Kutluyoruz"		

Kaynak: Landesinstitut für Schule NRW, "Die thematische Struktur des neuen Lehrplans "Islamkunde in deutscher Sprache" in der Grundschule," *Islamkunde in deutscher Sprache*, (Landesinstitut für Schule NRW, 2007.

İslam Bilgisi Dersi ünite konuları incelendiğinde İslam'ın ana hatlarıyla öğrencilere sunulduğu görülür. Burada din hakkında genel bilgiler kullanılarak, belirli bir inanca yönlendirmeden kültür dersi niteliğinde konular işlenmiştir. İslam Dini hakkında bilinmesi gereken genel konular Müslüman öğrencilerin seviyeleri de göz önüne alınarak anlatılmıştır. Yukarıdaki ünitelerde İslam'ın sadece ibadet esasları değil, sosyal ve kültürel yönü de ayrı ünite başlıkları halinde incelenmiştir.⁹⁹

"Cami", "bayramlaşma", "yardım etmek" gibi üniteler dinin sosyal yönünün ön plana çıktığı yerlerdir. Hıristiyan kültürünün ağırlıklı olduğu bir toplumda yaşayan Müslüman öğrenciler için bu gibi ders içerikleri önem arz etmektedir. Bu sayede çocuklar kendi inanç sistemlerini tanıyarak toplum içinde kendilerini bulma ve ifade etme yeteneklerini kazanırlar. Zaten bu dersin amaçları anlatılırken bu dersin, onların Müslüman kimliklerini koruyarak yaşamalarına yardım etmesi gerektiği vurgulanmıştır.¹⁰⁰ Almanya'da yaşayan Müslümanlar çeşitli camii dernekleri, lokaller gibi merkezlerde dinî faaliyetleri yerine getirdiklerinden, öğrencilerin bu gibi yerleri derste tanımaları onların sosyal yönlerinin gelişmesine yardımcı olur.

Almanca İslam Bilgisi Dersi içeriğine baktığımızda öğrencilerin topluma uyumuna hizmet eden konuların işlendiği görülür. Tanışma, diğer insanlar, yardım etmek, kavgadan barışa ve saygılı olmak gibi üniteler uyum konusuyla yakından alakalı hususları içerir. Bu ünitelerde öğrencilere değişik inanca sahip insanlarla iletişim kurmanın yolları İslami değerlere de değinilerek anlatılır.¹⁰¹ Buna göre öğrenci inandığı değerlerle birlikte etrafıyla uyum içinde yaşamaya gayret gösterir. Kendi inancını bilmenin verdiği güvenle toplumdaki yerini belirleyen öğrencilerin değişik inanca sahip arkadaşlarıyla anlaşmaları, kaynaşmaları ve

⁹⁹ Landesinstitut für Schule NRW, *Islamkunde in deutscher Sprache*, Landesinstitut für Schule NRW, Soest 2007, s. 9.

¹⁰⁰ Landesinstitut für Schule NRW, *Islamkunde in deutscher Sprache*, Landesinstitut für Schule NRW, Soest 2007, s. 9.

¹⁰¹ Landesinstitut für Schule NRW, "Die thematische Struktur des neuen Lehrplans Islamkunde in deutscher Sprache in der Grundschule", *Islamkunde in deutscher Sprache*, Landesinstitut für Schule NRW, Soest 2007, s. 9.

birlikte iş yapabilmeleri daha kolay olur. Başkalarıyla uyum içinde yaşama duygusunun bu yaşlarda temelinin atılması, gelecekte içinde yaşayacağı topluma daha faydalı bir birey olmanın önünü açar.

Sonuç

Federal Almanya Devleti'nde İslam Din Dersi alanında birçok değişik ders modeli uygulanmıştır. Bu uygulamalar eyaletlere göre farklılık arz etmekle birlikte Anadili Tamamlama Dersi kapsamında sunulan İslam Din Dersi (Islamische Unterweisung) ve İslam Bilgisi Dersi (Islamkunde) , Kuzey Ren-Vestfalya Eyaleti'nde Müslüman öğrencilerin İslami bilgi seviyelerini yükselten ve sosyal çevrede ihtiyaçları olan dinî gereksinimlerini sağlamada onlara yardımcı olan önemli derslerdendir.

Göç politikasının bir sonucu olarak Almanya'da Müslüman nüfusun çoğalmasının bir neticesi olarak ortaya çıkan ferdi ve içtimai gereksinimlerden bir tanesi olan bu ülkedeki Müslüman çocukların dinî eğitimleri konusu, zamanın şartlarına, Müslüman kuruluşların bu eğitimi taleplerine ve hükümetlerin bu konuya karşı sergiledikleri tavra göre bir seyir izlemiştir. Müslümanları temsil eden dernekler İslam dersinin okullarda okutulması adına devlet yetkililerine başvurmuşları neticesinde yetkili kuruluşlar bu konuyu değerlendirip, bu talep doğrultusunda girişimlerde bulunmuşlardır. İslam dersi 1980'li yıllarda önce Anadili Tamamlama Dersi bünyesinde Türkçe olarak verilmiştir. Haftalık beş saat olan Türkçe dersinin iki saati din dersine ayrılmış ve din eğitimine duyulan ihtiyaç bu şekilde giderilmeye çalışılmıştır. Ders müfredatının oluşturulmasında Türk yetkilileri ile de görüşmeler bulunularak, bu konu hakkında yapılması gerekenler konuşulmuştur. Bu alandaki bir diğer gelişme 2000 yılından itibaren okutulan ve bağımsız bir ders alanı olarak, Müslüman öğrencilerin hepsine hitap eden İslam Bilgisi Dersinin okullarda okutulmasıdır. Her iki ders modelinin uygulamasında yetkili otorite devlet olmuş, Hıristiyanlık din dersini ilgili cemaatler vermesine rağmen, İslam dersinin verilmesinde İslami cemaatler rol almamıştır.

İlk bakışta bu uygulama Müslüman çevrenin beğenisini toplasa da bazı konularda eleştirilmekten uzak duramamıştır. Bunların başında dinî cemaatler, din dersi alanındaki gelişmelerde kendilerinin pasif

konumda olduğu konusudur. Almanya'da okullardaki din dersleriyle ilgili işler bağlı bulunulan cemaat tarafından yürütülüyorken, İslam Din Derslerinin müfredat oluşturulması, öğretmen seçimi gibi durumların devlet eliyle yapılması İslami cemaatler tarafından eleştiri konusu olmuştur. Bir diğer eleştiri konusu da bu dersi veren öğretmenlerin yeterli alan bilgisine sahip olmadıklarıdır. Ders müfredatının da İslam'ı anlatmada yeterli olmadığı da ayrı bir eleştiri konusudur.

Bu eleştiriler dikkate alınarak, öğretmenlerin alan bilgisi üzerine eğitilmesi alanında yetkili kurumlar tarafından hizmet içi eğitim seminerleri düzenlenmiş, gerekli yerlerde İslami cemaatlerle münazaralarda bulunulmuş ve bu konuda yapılması gereken işler hakkında görüşmeler düzenlenmiştir.

İslam Din Dersiyle, Almanya'da yaşayan Müslüman öğrencilerin kendi dinlerini ve kültürlerini öğrenmeleriyle, İslamî kimliklerini korumaları ve onların bu ülkede kendilerini özgüven içinde ifade etmeleri hedeflenmiştir. Bu dersin içeriğinin belirlenmesinde ağır basan konu Müslüman öğrencilerin topluma uyumu olmuştur. Öğretim planı oluşturulurken hoşgörü, yardımseverlik, başkalarına karşı saygı, barış içinde yaşama ve komşularla iyi iletişim kurma gibi yönler İslamî bakış açısıyla ele alınmış ve bunların Alman toplumunda uygulanmasıyla öğrencilerin başka inanca sahip kişilerle birlikte uyum içinde yaşamalarına yardımcı olması amaçlanmıştır. Öğrenciler bu ders sayesinde kendi inanç dünyalarını tanıyacaklar, İslami kimliklerini koruyacaklar ve bu hal üzere etrafındaki insanlara öz güven içinde davranacaklardır. Yaşadıkları ortamdaki yabancı inanç biçimi içinde kendilerine has dinî düşünce yapısıyla yer bulacaklar ve dinî kimliklerini muhafaza ederek inançlarını gerektiği gibi temsil etme yoluna gideceklerdir.

Özetle belirtmek gerekirse, İslam Din Dersi ile ilgili gelişmeler genel anlamda devletin uyum politikası etrafında şekil almıştır. Bu dersin uygulanmasıyla Müslümanların dinî hassasiyetleri göz önüne alınmış ve onların topluma entegre olmasına katkı sağlayacağı umut edilmiştir. Bu iki ders modeli, Müslüman öğrencilerin din eğitimlerinin alanındaki olumlu gelişmelerden sayılmakla beraber bu alandaki ihtiyaçları tamıyla karşılar düzeyde değildir. Zaten bu gibi girişimler, devlet okullarında İslam din eğitimi alanındaki meselelerle ilgili geçici çözüm yolu

olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca bu dersi veren öğretmenlerin İslam Dini ile ilgili eğitim seviyeleri, bu ders için ayrı sınıf imkanlarının olmayışı ve bu alandaki ders materyallerinin eksikliği gibi durumlar, bu dersin amacına uygun bir şekilde uygulanmasını olumsuz yönde etkilemektedir. Bu belirttiğimiz eksikliklerin giderilmesi, bu ülkede yaşayan Müslüman öğrencilerin din alanında daha düzeyli ve kapsamlı bilgi sahibi olmalarına imkan sağlayacaktır.

Kaynaklar

Anger, Thorsten; *Islam in der Schule, Rechtliche Wirkungen der Religionsfreiheit und der Gewissensfreiheit sowie des Staatskirchenrechts im öffentlichen Schulwesen*, Duncker&Humblot, Berlin 2003.

Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar; "Federal Almanya'da Din Eğitimi." *İslami Araştırmalar*. 4,2 (Nisan, 1990), s. 118-129.

Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar; *Almanya'da Temel Eğitimdeki Türk Çocuklarının Din Eğitimi*. Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993.

Das Gesetz zur Einführung von islamischem Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach (7. Schulrechtsänderung), GV. NRW. 2011.

Erlass des Kultusministers des Landes Nordrhein-Westfalen vom 11. Dezember 1979, II A 2.36-6/1 Nr. 3273/79.

Erlass zum Schulversuch Islamische Unterweisung, Islamische Unterweisung als eigenständiges Unterrichtsfach (Schulversuch) Runderlass des Ministeriums für Schule vom 28. Mai 1999 – 715.31-20/4-448/99, Absatz II.

Gebauer, Klaus; "Alman Okullarında İslam Din Öğretimi", *Çeviren: Beyza Bilgin. AÜİFD*, 43, 1, 2002.

Gebauer, Klaus; "Geschichte der islamischen Unterweisung (Islamkunde)" in NRW. *Islamkunde in Nordrhein-Westfalen*. Landesinstitut für Schule, Soest 2007.

Gebauer, Klaus; "Geschichte der islamischen Unterweisung (Islamkunde)" in NRW. *Islamkunde in Nordrhein-Westfalen*. Landesinstitut für Schule, Soest 2007.

Gebauer, Klaus; "Welche Ziele hat die Islamkunde in deutscher Sprache", *Islamkunde in Nordrhein-Westfalen*, Landesinstitut für Schule, Soest 2007.

- Gebauer, Klaus; *Religiöse Unterweisung für Schülerinnen und Schüler islamischen Glaubens in den Schulen des Landes Nordrhein-Westfalen (1979-1995)*. Verlag für Schule und Weiterbildung, Soest 1995.
- Khorchide, Mouhanad; "Wie viel Staat braucht der islamische Religionsunterricht in Europa? Ein Vergleich der Situation des Religionsunterrichts in Österreich und Deutschland." *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft* 37, 4 2008, ss. 467-482.
- Khorchide, Mouhanad; *Der islamische Religionsunterricht zwischen Integration und Parallelgesellschaft*. Verlag für Sozialwissenschaften, Wien 2009.
- Kiefer, Michael. "Islamunterricht in den Ländern: Überblick über die Modellversuche." *Auf dem Weg zum Islamischen Religionsunterricht: Sachstand und Perspektiven in Nordrhein- Westfalen*. Lit Verlag, Berlin 2008 ss. 117-119.
- Kiefer, Michael; *Islamkunde in deutscher Sprache in Nordrhein-Westfalen*. Lit Verlag, Münster 2005 .
- Landesinstitut für Schule NRW. *Islamkunde in deutscher Sprache*. Landesinstitut für Schule NRW, 2007.
- Landesinstitut für Schule NRW. "Die thematische Struktur des neuen Lehrplans "Islamkunde in deutscher Sprache" in der Grundschule", *Islamkunde in deutscher Sprache*. Landesinstitut für Schule NRW, 2007.
- Landesinstitut für Schule NRW. *Islamkunde in deutscher Sprache*. Landesinstitut für Schule NRW, 2007.
- Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen, *Türkische Muslime in Nordrhein-Westfalen*. WAZ-Druck, Duisburg 1997.
- Ministerium für Schule und Weiterbildung des NRW. *Lehrplan für die Grundschule in NRW: Islamischer Religionsunterricht*. Düsseldorf: Ministerium für Schule und Weiterbildung des NRW, 2013.
- Özgür Özdil, Ali; *Aktuelle Debatten zum Islamunterricht in Deutschland*. E.B. Verlag, Hamburg 1999.
- Runderlass des Ministeriums für Schule und Weiterbildung, Erlass zum Schulversuch Islamische Unterweisung vom 28.05.1999, 715.31-20/4-448/99, Absatz II.

Runderlass des Ministeriums für Schule und Weiterbildung, Erlass zum Schulversuch Islamische Unterweisung vom 28.05.1999, 715.31-20/4-448/99.

Löhrmann, Sylvia; "Wichtige Voraussetzung zur Einführung des islamischen Religionsunterrichts geschaffen," *Presseinformation vom Ministerium für Schule und Weiterbildung des Nordrhein-Westfalen*, 21.02.2012.

Ucar, Bülent; "Synopsis für das Fach "Islamunterricht" in der Grundschule: Zwischen didaktischem Profil und inhaltlicher Gestaltung." *Auf dem Weg zum Islamischen Religionsunterricht- Sachstand und Perspektiven in Nordrhein-Westfalen*. Lit Verlag, Berlin 2008.

Ünal, Halit; "Ziel, Inhalt und Methode eines islamischen Religionsunterrichts." *Islamischer Religionsunterricht: Hintergründe, Probleme, Perspektive*, Münster: Lit Verlag, 2004.

Zengin, Halise Kader; "Almanya'da İslam Din Öğretimi Modelleri," *AÜİFD*, 49, 2 (2008), ss. 245-268.

<http://www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/DE/Magazin/Lebenswelten/ZahlMLD/zahl-mld-node.html>, 24/06/15.

<http://www.koordinationsrat.eu/index.php>. 26/06/2014.

<http://www.schulministerium.nrw.de/docs/Schulsystem/Unterricht/Lernbereiche-und-Faecher/Religionsunterricht/Islamischer-Religionsunterricht/Kernpunkte-IRU/index.html>, 16/07/2014.

<http://www.schulministerium.nrw.de/docs/Schulsystem/Unterricht/Lernbereiche-und-Faecher/Herkunftssprachlicher-Unterricht/Islamkunde/index.html>, 16.07.2014.

<http://www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik/forschung/projekte/c15.html>, 24/10/2014.

<https://kultusministerium.hessen.de/schule/weitere-themen/bekennntnisorientierter-islamischer-religionsunterricht>, 04/09/2015.

https://recht.nrw.de/lmi/owa/br_vbl_detail_text?anw_nr=6&vd_id=13088&vd_ba ck=N728&sg=0&menu=1, 31/10/2014.

<https://www.schulministerium.nrw.de/docs/Schulsystem/Unterricht/Lernbereiche-und-Faecher/Religionsunterricht/Islamischer-Religionsunterricht/Die-islamischen-Organisationen-im-Beirat/index.html>, 24/06/15.

Şiiliğin Horasan Bölgesine Taşınmasında Sâdât'ın Göçü ve İmamzâdelerin Etkisi*

The Effect of Sadat's Migration and Imamzadas on the Transition of Shiism to Khorasan Region

HABİP DEMİR**

Öz: İlk Şii hareketler Hâşimoğulları adı etrafında siyasî faaliyetler şeklinde tezahür etmiş ve fikrî gelişim sürecini Irak ve özellikle Kûfe'de gerçekleştirmiş-tir. Bu hareketler, Mevâli'nin destek vermesiyle birlikte hicrî ikinci asırdan itibaren çeşitli bölgelere yayılmıştır. Bu bölgelerden birisi de İslam tarihinde özel bir konuma sahip olan Horasan'dır. Şiiliğin bölgeye taşınmasının birçok nedeni bulunmaktadır. Şii kaynaklara göre bu nedenlerden birisi Ali soyuna mensup kişilerin bölgeye göç edip halkta Ehl-i Beyt sevgisini artırmaları, böylece Şiiliğin kök salmasını kolaylaştırdıklarıdır. Bu makale bu iddianın imkânı üzerinde durmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Şiilik, İran, Horasan, Seyyid, Sâdât, İmamzâdeler.

Abstract: The first Shiite movements have appeared as political activities in behalf of Hashemites, and achieved their intellectual development process in Iraq and especially in Kufa. These movements, together with the support of Mawali, spread to various regions from the second century. One of these regions is Khorasan that has a special place in the Islamic history. There are many reasons for the transition of Shiism to this region. According to Shiite sources, one of these reasons is that the members of the descendants of Ali who migrated to this region were conducted to enhance the love of Ahl al-Bayt among the local people, and that is why, this migration helped to Shiism to facilitate rapidly in this region. This article discusses the possibility of this claim.

Keywords: Shiism, Iran, Khorasan, Sayyid, Sadat, Imamzadas.

* Bu makale, yazarın Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırladığı "Horasan'da Şiilik" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

** Arş. Gör. | İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü

Giriş

Şîa, Ali b. Ebî Tâlib'in Hz. Muhammed'in vefatından hemen sonra nass ve tayinle halife olduğuna inanan, imametin insanlığın sonuna dek, Ali'nin soyunda veya Hâşimilerde devam edeceğini ileri süren, bu imamların masum olduklarını iddia eden toplulukların ortak adı olarak kullanılmaktadır.¹ Başlangıçta Irak topraklarında tezahür eden bu hareket 2/9. asırdan itibaren siyasî, sosyal ve ekonomik nedenlerle çeşitli bölgelere yayılma sürecine girmiştir. Şii fikirlerin yayıldığı bölgelerden birisi de İslam medeniyetinin siyasî ve fikrî gelişim sürecinde eşsiz katkıları bulunan Horasan'dır. Horasan'ın sınırları üzerinde tartışmalar olmasına rağmen, ilk asırlarda Irak'ın doğusunda yer alan bütün bir İslam coğrafyasını işaret etmek amacıyla kullanıldığı bilinmektedir. Şiilik, hicri ikinci asrın ortalarından itibaren Kûfe'den göç eden Yemen kökenli Arap kabileler eliyle Horasan'a taşınmıştır.²

Şiiliğin Horasan bölgesinde yayılışının birçok nedeni olmakla birlikte Şii kaynaklar tarafından en fazla dillendirilen konulardan birisi, Ali soyuna mensup kişilerin bölgeye göç ederek burada Şiiliğin zemin bulmasını kolaylaştırdıkları tezidir. Bu iddia, Şiiliğin yayılışının yalnızca şahıslar ve fikirler etrafında değil, toplumsal ve kültürel olarak da arkaplana sahip olduğunu düşündürmesi bakımından dikkate değerdir. Bu makalede hicri ilk dört asırla sınırlı olarak Şiiliğin yayılma sürecinde böyle bir etkinin doğruluk değeri tartışılacaktır.

1. Sâdât

Sâdât kelimesi lügatte efendi, rehber, önder, hakîm gibi anlamlara gelen Arapça "Seyyid" kelimesinin çoğuludur. İstilahî anlamıyla, Hz. Peygamber'in Hz. Ali ile Fâtıma'dan doğan torunlarıyla onların soyundan gelenler için kullanılan bir unvandır.³ Şii literatürde imam kabul edilen kişilere ayrı bir aidiyet verme bağlamında Hz. Hasan'ın soyundan gelenler için "Hasenî Sâdât", Hz. Hüseyin'in soyundan gelenler için "Hüseynî Sâdât", Musa el-Kâzım'ın soyundan gelenler için "Müsevî Sâdât"

¹ Hasan Onat, "Şiiliğin Doğuşu, İlk Şii Fikirler ve İlk Şii Hareketler", *İslam Mezhepleri Tarihi (El Kitabı)*, 3. Baskı, Grafiker Yay., Ankara 2014, 160.

² Resul Caferiyan, *Târih-i Teşeyyu' der İrân, ez Âgâz tâ Karn-i Heftom-ı Hicri*, İlm Neşriyat, Tehran 1390/2011, 173.

³ Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Seyyid", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII/40.

ve Ali er-Rızâ'nın soyundan gelenler için "Rezevî Sâdât" şeklinde kullanımların olduğu görülmektedir.⁴

1.1. Sâdât'ın Horasan Bölgesine Göçünün Nedenleri

Hz. Peygamber'in soyuna mensup olma gibi İslam dünyasında saygı uyandıran bir konumu bulunan Sâdât'ın yerleşik bulunduğu Hicaz ve Irak topraklarından İslam dünyasının çeşitli bölgelerine göçü birçok bakımdan önemli gelişmelere yol açmıştır. Sâdât, Peygamber ailesine mensup olmanın getirdiği karizma sayesinde buldukları bölgelerde çeşitli ayrıcalıklar kazanmış ve gittikleri yerlerin siyasî, sosyal ve ekonomik hayatında önemli rol oynamıştır. Bu bağlamda Sâdât'ın Horasan'a göç etmesi İslam siyasî ve sosyal tarihinin bütününe etki eden sonuçlar doğurmuştur. Horasan bölgesine yapılan göçler bir süreç dâhilinde ve bazı siyasî olayların hızlandırıcı etkisi neticesinde gerçekleşmiştir. İlk asırlarda İslam'ın doğduğu topraklar olan Hicaz bölgesinden doğuya yapılan bu göçleri hazırlayan sebepleri analiz etmek istiyoruz.

1.1.1. Zeyd b. Ali'nin 122/740 Yılındaki İsyanı

Horasan'a ilk Sâdât göçü Zeyd b. Ali isyanı sonrasında gerçekleşmiştir. Zeyd b. Ali, Kûfe'de başlattığı isyan neticesinde 122/740 yılında şehit edilmiş, ardından oğlu Yahya b. Zeyd Horasan'a kaçarak babası gibi bir isyan neticesinde Emevîler tarafından 125/743 yılında öldürülmüştür. 61/680 yılındaki Kerbelâ olayından sonra Ali soyuna mensup birinin uğradığı en trajik olaylardan sayılan bu isyanlar, Emevîlerin bu aileye olan baskısının artmasına yol açmış ve onları uzun bir aradan sonra iktidar açısından potansiyel tehlike haline getirmiştir. Nitekim bu baskıdan rahatsız olan bazıları hilafet merkezinden uzak olan Horasan bölgesine göç etmişlerdir. Yahya b. Zeyd'in, Ali soyundan Horasan'a giden ilk kişi olduğu düşünülmektedir.⁵ Yahya'nın ardından Hüseyin b. Zeyd b. Ali (2./8. asır)'nin evladından bazıları Kum yakınlarındaki Âbe şehrine göç etmişlerdir.⁶ Bu kişilerin isimleri bilinmemekle birlikte

⁴ Heyet, *Dâyiretu'l-Meârif-i Teşeyyu'*, "Sâdât" maddesi, Neşr-i Şehîd Muhibbî, Tehran 1381/2002, IX/150.

⁵ İmamların neslinden gelen şahısların ilk olarak Haccâc b. Yusuf'un baskısıyla İran topraklarına göç ettiği iddia edilse de (Bkz. Mustafa Öz, "İmamzâde", *DİA*, İstanbul 2000, XXII/209.) bu bilgiyi doğrulamak mümkün görünmemektedir.

⁶ Ebû İsmail İbrahim b. Nâsır İbn Tabâtabâ (479/1086'da hayatta), *Müntekiletu't-Tâlibiyye*, thk. Seyyid Muhammed Mehdî, Seyyid Hasan el-Horasan, *Mektebetu'l-Haydariyye*, Necef 1388/1968, 34.

bunlardan birisi olan Muhammed b. Hüseyin b. Zeyd (2./8. asrın sonları)'nin Rey'de yaşadığı ve herhangi bir siyasî olaya karışmayarak hadis rivayeti ile iştigal ettiği zikredilmektedir.⁷

1.1.2. Muhammed b. Abdullah Nefsu'z-Zekiyiye'nin İsyanı

Muhammed b. Abdullah (ö. 145/762)'in Abbasîlere karşı girişmiş olduğu isyan sonrasında oğlu Abdullah el-Eşter'in Horasan'ın doğu ucunda bulunan Kâbul şehrine gittiği ve orada bir süre yaşadığı bilinmektedir. Burada Muhammed el-Kâbûlî adlı bir oğlu olmuş ve ondan sonra nesli Horasan'ın diğer şehirlerine dağılmıştır.⁸ Muhammed b. Abdullah'ın ardından kardeşi Yahya b. Abdullah, Medine'de Şehîd-i Fah olarak bilinen Hüseyin b. Ali (ö. 169/786)'nin isyanına katılmış ve isyanın başarısızlıkla neticelenmesinin ardından yanına bazı Kûfe'lileri de alarak Deylem bölgesine kaçmıştır.⁹ Bilindiği kadarıyla Ali soyundan Deylem bölgesine ilk gelen kişi Yahya b. Abdullah'tır. Onun ardından birçok kişi sığınma yeri olarak Deylem-Taberistan bölgesini tercih etmiş ve bu göçler, Hasan b. Zeyd'in 250/864'de bölgede ilk Zeydî devletini kurmasına yardımcı olmuştur.

1.1.3. Ali er-Rızâ'nın Horasan'a Gelişi

Horasan'a yapılan en büyük göç dalgası, Şii imamlarından Ali er-Rızâ (ö. 203/818)'nin Me'mun (ö. 218/833) tarafından Horasan'a çağrılmasından sonra meydana gelmiştir. Ali er-Rızâ'nın Me'mun tarafından Abbasî tahtının veliahtı ilan edilmesi, o güne kadar Ali soyu tarafından gerçekleştirilen isyan hareketlerine karışmayıp Medine ve Kûfe merkezli içine kapanık halde yaşayan İmamî cemaati ile halifelüğün zor kullanılarak elde edilip Ali soyundan birisine verilmesi ilkesiyle mücadele eden Zeydî grupları yeni bir durumla karşı karşıya getirmiştir. Birçok bakımdan önemli sonuçlar doğuran bu gelişme, Hicaz ve Kûfe'ye sıkışan ve isyan potansiyeli taşıdıkları için gözetim altında tutulan Sâdât açısın-

⁷ Necmuddin Ebi'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Alevî el-Ömerî (ö. 466/1073), *el-Mecdi fi Ensâbi't-Tâlibiyyîn*, thk. Ahmed el-Mehdevî ed-Dâmegâni, 2. Baskı, Mektebetu Âyetullah Mar'aşi Necefi, Kum 1380/2001, 358.

⁸ Ebi Nasr Sehl b. Abdullah el-Buhârî (ö. 4./10. asır), *Sırru's-Silsileti'l-Aleviyye fi Ensâbi's-Sâdâti'l-Aleviyye*, thk. Seyyid Mehdi Recâi, Kum 1389/2011, s. 30; İbn Tabâtabâ, *Müntekaletu't-Tâlibiyye*, 283.

⁹ Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ İbn Taktakî (660-709/1262-1309), *el-Esili fi Ensâbi't-Tâlibiyyîn*, thk. Seyyid Mehdi Recâi, Kum 1433/2012, 110-11.

dan, farklı bölgelere yapılan toplu göçlerin önünü açmıştır. Bu göçler, bir yandan yeni Müslüman toplumlarda dinin yerleşmesini sağlamak, diğer yandan iktidar muhalifi olma potansiyeline sahip kişilerin gözden uzak yerlerdeki propaganda gücünü artırmak anlamına geliyordu.

Ali er-Rızâ'nın Horasan'a gitmesinin ardından ilk olarak kız kardeşi Fâtıma bt. Musa'nın birçok akrabasıyla birlikte Horasan'a doğru yola koyuldukları görülmektedir. Ancak bu göç yarım kalmış ve Fâtıma, Kum'a yakın bir yerde hastalanarak 201/816 yılında vefat edince geride kalanlarının bir kısmı buradan Horasan'ın bazı şehirlerine göç etmiştir.¹⁰ Fâtıma'nın Kum'da defnedilmesi, Alioğulları taraftarı kesimlerin göç etmiş olduğu ancak o güne kadar çok fazla bilinmeyen Kum şehrini İmâmî topluluklar açısından kutsal bir merkez haline getirmiş ve bu durum günümüze kadar devam etmiştir.¹¹

Fâtıma'nın ardından Musa el-Kâzım'ın neslinden çok sayıda kişinin Horasan bölgesine göç ettiği kaydedilmektedir.¹² Bunlardan Ahmed b. Musa el-Kâzım, Kum'da bir süre yaşamış ve daha sonra akrabalarıyla birlikte güneydeki Tabes yolundan Horasan'a giderken Şiraz şehrinde vefat etmiştir.¹³ Ahmed b. Musa'nın Şiraz şehrindeki türbesi, günümüzde İran'da Şiiler tarafından en çok ziyaret edilen mekânlarından birisidir.¹⁴ Ali er-Rızâ'nın Horasan'da vefat ettiği haberi alınınca, o sırada bu bölgeye göç etmekte olan Sâdât'a mensup birçok kişi güzergâhlarını Taberistan ve Deylem bölgesine çevirmiş, çoğu ise Rey, Kum ve civarda

¹⁰ Hasan b. Muhammed b. Hasan Kumî (ö. 4./10. asrın sonları), *Târîh-i Kum*, trc. Hasan b. Abdulmelik Kumî, İntişarât-ı Zâir, Kum 1385/2006, 308-311.

¹¹ Kum şehrinin günümüz İran'ında sahip olduğu dinî ve toplumsal konum hakkında bir değerlendirme için bkz. Habip Demir, "31 Mayıs-10 Haziran 2013 Tarihleri Arasında İran'da Düzenlenen "Şii-Sünnî İlişkileri" Çalıştayı ve İran Gezisi'ne Ait Notlar", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 6/1 (2013), ss. 159-195.

¹² Ali er-Rızâ'nın veliahtlığı sonrası başta kardeşleri olmak üzere ailesinden çok sayıda kişinin başta Rey olmak üzere Irak-ı Acem denilen bölgeye yerleştikleri ve Ali er-Rızâ'nın vefat haberini alınca Deylem ve Taberistan'a yöneldikleri zikredilmektedir. (Bkz. Seyyid Nasıruddin Mar'âşî (ö. 892/1486), *Târîh-i Taberistan Rûyân ve Mâzen-derân*, Tehran 1345/1966, 127.)

¹³ el-Buhârî, *Sırru's-Silsileti'l-Aleviyye*, s. 73; Ahmed b. Musa'nın, kardeşi Ali er-Rızâ'nın vefatından sonra Şiraz'da isyan ettiği ve bunun neticesinde öldürüldüğü rivayet edilmekte ise de bunu delillendirecek diğer belgeler mevcut değildir. (Krş. Celil İrfanmeniş, *Muhâcîrân-ı Mûsevî*, Emir Kebir, Tehran 1391/2012, 81-133.)

¹⁴ Ahmed b. Musa'nın Belh, Yemen, İsferyân, Bağdad gibi şehirlerde defnedildiği ile ilgili farklı rivayetler olmakla birlikte Şiraz en doğru olanıdır. Günümüzde türbesi "Şâh-çerâğ" adıyla bilinmektedir. Ahmed b. Musa'nın türbesinin ortaya çıkarılması ve etrafının çevrilerek görkemli hale getirilmesi Atabek Muzafferuddin Sa'd b. Zengî (623/1226-658/1259) dönemine aittir. (Bkz. İrfanmeniş, *Muhâcîrân-ı Mûsevî*, 222.)

bulunan küçük şehirlerde kalmışlardır. Bunlar arasında yer alan, Musa el-Kâzım'ın torunu Hamza b. Hamza b. Musa el-Kâzım, Horasan'a yerleşmiş ve burada ölenlerin ilki olarak kayıtlara geçmiştir. Hamza'nın neslinden bazıları ise Belh şehrine yerleşmişlerdir.¹⁵

1.1.4. Taberistan Zeydî Devleti'nin kurulması (250/864)

Sâdât, Ali er-Rızâ'nın 203/818'de vefat etmesinin ardından Abbasilerle yaşanacak muhtemel sıkıntıları dikkate alarak, iktidarın baskısının nispeten daha az hissedileceği Deylem ve Taberistan'a yönelmiştir. Rey'de yaşamakta olan Hasan b. Zeyd'in Taberistan'a giderek buradaki yerel halkın da desteğiyle Zeydî devletini kurması, o zamana kadar iktidar baskısına uğrayan ve çeşitli şehirlerde dağınık halde yaşayan Sâdât için bu bölgeyi sığınılacak güvenli bir liman haline getirmiştir. Buralara yerleşen ilk kişiler akrabalarını da çağırarak yeni devletin oluşumunda her türlü desteği vermişlerdir. Bu destek Sâdât'ı siyasi bir tavır almaya itmiş, bunun neticesinde Horasan'da hüküm süren Tâhirilerle Taberistan Zeydî devleti arasında Sâdât üzerinden büyük bir mücadele yaşanmıştır. Bu dönemde Sâdât'a mensup bazı kişilerin Nişâbur'da yakalanarak hapsedildiği ve öldürüldüğü kaynaklarda zikredilmektedir.¹⁶

1.2. Sâdât Göçlerinin Horasan Şehirlerine Dağılımı

Horasan şehirlerine göç eden Sâdât ile ilgili kaynaklarda geçen bilgilerden hareketle Cürcan'a 32, Deylem'e 6, Râvend'e 3, Rey'e 66, Tâlikan'a 2, Tabes'e 2, Tus'a 6, Kum'a 23, Merv'e 8, Nişâbur'a 21 kişinin göç ettiği anlaşılmaktadır.¹⁷ Bu isimlere yakından bakıldığında, genellikle Hz. Ali'den sekiz veya dokuz kuşak sonraki isimler olduğu ve bu göçlerin 3./9. asırda yoğunlaştığı görülmektedir.

Hicaz ve Irak'tan Horasan bölgesine yapılan Sâdât göçleri mevzu bahis edildiğinde Kum şehrine ayrı bir yer açmak gerekmektedir. Şehrin Ali soyunun göç merkezlerinden biri olmasında Kûfe'den gelerek buraya yerleşen Eş'ar kabilesinin desteğinin yanında iktidarın baskısından

¹⁵ el-Ömerî, *el-Mecdî fi Ensâbi't-Tâlibiyyîn*, 310.

¹⁶ Bunlardan birisi de Hasenî soydan gelen ve 260/874 yılında hapisanede ölen Hüseyin b. İbrahim b. Abdurrahman b. el-Kâsım b. Hasan b. Zeyd b. Hasan b. Ali b. Ebî Talib'dir. (Bkz. el-Buhârî, *Sırru's-Silsileti'l-Aleviyye*, s. 50); Yine Ali soyundan Cafer b. Muhammed b. Cafer b. Hasan b. Ali b. Ömer b. Ali b. Hüseyin, Rey'de isyan etmiş ardından yakalanarak Nişâbur'da Muhammed b. Tahir'in hapisanesinde ölmüştür. (Bkz. el-Buhârî, *Sırru's-Silsileti'l-Aleviyye*, 92.)

¹⁷ Caferiyan, *Târih-i Teşeyyu' der İrân*, 239.

nispeten uzak bir konumda olması etkili olmuştur. Ayrıca Fâtıma bt. Musa el-Kâzım'ın buraya defnedilmesi de 3./9. asırdan itibaren şehre yapılan göçleri artırmıştır.

Kum'a göç edenler arasında, Hasenî soya mensup olup burada yerleşen ilk kişilerden birisi Ebû Hâşim Muhammed b. Ali b. Ubeydullah b. Abdullah b. Hasan b. Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib (3./9. asır)'dir.¹⁸ Onun hangi şehirden buraya geldiği bilinmemektedir. 3./9. asırda Taberistan ve Horasan şehirlerinden Kum'a doğru yoğun bir göçün olduğunu söylemek mümkündür. Bu dönemde, Taberistan'dan Kum'a göç eden Ebû'l-Kâsım Ahmed b. Muhammed b. Cafer b. Abdurrahman b. el-Kâsım b. Hasan b. Zeyd b. Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib (3./9. asır)'in burada bir süre yaşadığı zikredilmektedir. Ebû'l-Kâsım, ömrünün sonlarında tekrar Taberistan'a göç ederek orada vefat etmiştir.¹⁹ Ebû'l-Kâsım'ın oğlu Tâhir, 3./9. asrın sonlarında Taberistan'dan Kum'a göç etmiş ve Eş 'ar kabilesinden Hasan b. Hammâd'ın kızıyla evlenmiştir. Tâhir'in oğullarından Ali b. Tâhir (4./10. asır) önce Kum'dan Rey'e oradan da Nişâbur'a göç etmiştir. Diğer oğlu İsa b. Ahmed Taberistan'dan Rey'e göç etmiştir. İsa'nın oğullarından Ahmed b. İsa Rey'den Kum'a göç etmiş ve buraya yerleşmiş, Hasan b. İsa ise Rey'de kalarak ticaretle uğraşmış ve 370/980'de vefat etmiştir.²⁰

Hüseyinî Sâdât'tan Kum'a göç eden ilk kişinin Ebû'l-Hasen Hüseyin b. Hüseyin b. Cafer b. Muhammed b. İsmail b. Cafer es-Sâdık (3./9. asır) olduğu zikredilmektedir.²¹ Onunla aynı dönemde 256/869 yılında Musa (el-Müberka ') b. Muhammed b. Ali b. Musa er-Rızâ (ö. 296/908), Kûfe'den Kum'a göç etmiştir. Burada bir süre kaldıktan sonra Kum yakınlarında bulunan Kâşân'a gitmiş ardından Kum'daki Arapların isteğiyle Kum'a tekrar dönerek, Kûfe'den kız kardeşlerini de çağırıp burada

¹⁸ Hasan b. Muhammed Kummi, *Târih-i Kum*, 301.

¹⁹ Hasan b. Muhammed Kummi, *Târih-i Kum*, 304.

²⁰ Hasan b. Muhammed Kummi, *Târih-i Kum*, 304-305.

²¹ Ölüm tarihi bilinmeyen Ebû'l-Hasen ile ilgili anlatılan rivayette onun Hasan el-Askerî'nin yaşadığı dönemde Kum'a göç ettiği yani 3./9. asırda yaşadığı anlaşılmaktadır. İlgili rivayete göre Ebû'l-Hasen, açıktan şarap içtiği için önce Kum'un lideri Ahmed b. İshak el-Eş 'arî (ö. 3./9. asrın sonları) tarafından kötü muamele görmüş; ardından Ahmed, Hasan el-Askerî'nin yanına gittiği bir sırada ondan yüz bulamayınca üzülmuş ve Hasan el-Askerî de ona "Sen benim ailemden birine yüz vermedin!" şeklinde cevap vermiştir. O da onun içki içtiğini bu yüzden kötü davrandığını söyleyince Hasan el-Askerî, "Her ne olursa olsun önce Sâdât'a iyi davranacaksın!" demiştir. (Bkz. Hasan b. Muhammed Kummi, *Târih-i Kum*, 306-308.)

kalmış ve 296/908'da Kum'da vefat etmiştir. Öldükten sonra onun adına bir türbe yaptırılmış ve sonraki Sâdât'tan birçok kişi *Meşhed-i Musa* adlı bu yere defnedilmiştir.²² Onun ardından Ebû Ali Muhammed b. Ahmed b. Musa b. Muhammed b. Ali er-Rızâ (ö. 315/927) birçok akraba-sıyla birlikte Kum'a yerleşmiştir.²³

Kum şehrinin Sâdât'a gösterdiği ilgi bazen şehre yerleşmek istemeyenleri bile cezbetmiş ve bu ilgi karşısında Sâdât'a mensup kişilerin fikirlerini değiştirdikleri olmuştur. Bunlardan birisi Ebû Abdullah İshak b. İbrahim b. Musa el-Kâzım'dır. İshak b. İbrahim, Horasan ve Taberistan taraflarına giderken Kum şehrini ziyaret etmiştir. Burada şehrin yerli Arapları onu ilgiyle karşılayıp Kum'da kalmasını isteyince buraya yerleşmeye karar vermiştir. Onun oğlu Ebû Ali Ahmed b. İshak b. İbrahim (3./9. asır) Kum'dan Âbe'ye gitmiş²⁴ ve burada bir süre yaşamıştır. İshak b. İbrahim gördüğü ilgi üzerine yeğeni Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Hasan b. İbrahim b. Musa (3./9. asır)'yı Kûfe'den çağırarak Kum yakınlarındaki Âbe'ye yerleşmesini sağlamıştır. Muhammed b. Hasan evladiyla birlikte orada kalıp Ali soyunun işlerinden sorumlu nakiplik görevinde bulunmuştur.²⁵

3./9. asırdan itibaren Kum şehrinin siyasi bir tavır olarak zor durumlarda Alioğullarının sığınabileceği yerler arasında olduğu görülmektedir. Örneğin, 245/860 yılında Basra'da meydana gelen Zenc isyanı sonrasında Abdullah b. Hasan'ın evlatlarından biri olan Eftas, Basra'dan Kum'a gelmiş ve burada yerleşmiştir.²⁶ Bunların dışında 3./9. asır'da Muhammed b. el-Hanefiyye neslinden gelen birkaç kişinin Rey, Kum ve Kazvin şehirlerinde olduğu bilgisi bulunmaktadır.²⁷

Sâdât'ın göçü Büveyhîler'in Horasan topraklarındaki egemenliğinin ardından 4./10. asırda artarak devam etmiştir. Muhammed b. Hüseyin b. Cafer b. Muhammed b. Cafer es-Sâdık, 332/943 yılında önce Cürcan'dan Belh'e gitmiş bir süre burada yaşadıkten sonra Buhara ve Semerkand'a

²² Hasan b. Muhammed Kummi, *Târih-i Kum*, 311-313; Cemâlüddin Ahmed b. Ali ed-Dâvûdî İbn 'Anbe (ö. 828/1424), *Umdetü't-Tâlibi's-Suğrâ fî Nesebi Âli Ebî Tâlib*, thk. Seyyid Mehdî er-Recâi, Kum 1430/2009, 113

²³ Hasan b. Muhammed Kummi, *Târih-i Kum*, 314-316.

²⁴ Hasan b. Muhammed Kummi, *Târih-i Kum*, 320-321; İbn Tabâtabâ, *Müntekiletü't-Tâlibiyye*, 33.

²⁵ Hasan b. Muhammed Kummi, *Târih-i Kum*, 320-321.

²⁶ Hasan b. Muhammed Kummi, *Târih-i Kum*, 330.

²⁷ İbn Tabâtabâ, *Müntekiletü't-Tâlibiyye*, 35.

giderek 355/965 yılındaki vefatına kadar burada bulunmuştur. Abdullah b. Hüseyin b. Cafer ise Nişâbur'a yerleşmiş ve burada vefat etmiştir.²⁸

2. İmamzâdeler

Şiî gelenek açısından son derece önemli bir konumu bulunan İmamzâdeler, Ali soyundan imam olarak kabul edilenlerin erkek evladına ve bunların neslinden gelenlere unvan olarak verilmektedir.²⁹ Ancak sonraki asırlarda bu kişilerin türbelerine verilen özel bir ıstılahî anlama kavuşmuştur. İmamzâdeler, yaşadıkları dönemin aksine ölümlerinden sonra türbeleri etrafında oluşturulan manevî iklim sayesinde Şiiliğin günümüzde de bütün boyutlarıyla teneffüs edildiği ve yaşatıldığı mekânlar haline getirilmiştir. Türbelerin bu özelliği erken dönemlerden itibaren Horasan'da İmâmiyye'nin sosyo-politik arka plana sahip olmasını sağlamıştır. Günümüzde İran'da resmî kayıtlara göre toplam 4653 adet kutsal kabul edilen kabir bulunmaktadır.³⁰ Bunlar arasında İmamzâde olarak kayda geçenler ise 450 civarındadır.³¹

İmamzâdelerin İran dini hayatında rol oynamaya başlaması 3./9. asırda Taberistan'da kurulan Zeydî devletinin çabaları, Büveyhî emirlerinin bu türbelere gösterdiği tazim ve Selçukluların Şiî veziri Mecdülmülk'ün gayretleriyle olmuştur. Abdulcelil er-Râzî'nin de vurguladığı gibi, özellikle Mecdülmülk, Horasan'dan Hicaz'a kadar olan bölgedeki birçok İmam ve İmamzâde kabrini onarmış ve onları daha rahat ziyaret edilebilecek mekânlar haline getirmiştir.³²

Horasan'da bilinen en eski İmamzâde türbesi Kâşân şehri yakınl-

²⁸ el-Buhârî, *Sırru's-Silsileti'l-Aleviyye*, 83.

²⁹ M. Neccârî Sehlâbâdî, *İmamzâdegân-ı İrân ve Bekâ-ı Müteberrika*, Müessesesi-i Ferhengî-yi İntişârât-ı Hâtem, Meşhed 1390/2011, 22.; Öz, "İmamzade", 209.

³⁰ Bunların günümüzdeki eyaletlere göre dağılımı ise şu şekildedir: Fâris: 820; Mâzen-derân: 762; Gilân: 579; Isfahan: 505; Tehran: 492; Horasan: 261; Büşehr: 202; Hûzistan: 155; Merkezi: 155; Semnân: 143; Hemedân: 89; Kirman: 77; Yezd: 64; Bahtiyârî: 56; Luristan: 50; Erdebîl: 47; Hürmüzgân: 42; Doğu Azerbaycan: 37; Kehgilûye ve Buveyrahmed: 35; Eylâm: 28; Kirmanşâh: 28; Batı Azerbaycan: 24; Sistan-Belûcistan: 2 adettir. (Bkz. İrfanmeniş, *Muhâcirân-ı Mûsevî*, 33.)

³¹ M. Neccârî Sehlâbâdî, *İmamzâdegân-ı İrân*, 4-21.

³² Abdulcelil er-Râzî (560/1164'da hayatta), *Nakd: Ba'du Mesâlibi'n-Nevâsıb fi Nakdi Ba'du Fedâihi'r-Revâfiz*, thk. Mir Celaleddin Muhaddis Urmevî, Dâru'l-Hadis, Kum 1391/2012, s. 90-91; Büveyhîler döneminde Şiî ziyaret yerlerinin öneminin artması hakkında bkz. Metin Bozkuş, *Büveyhîler ve Şiilik*, Sivas 2003, s. 140-148; Şiî ziyaret yerleriyle ilgili benzer bir çabayı da İlhanlılar döneminde Gazan han Bağdat, Şiraz ve İsfahan'da göstermiştir. (Bkz. Hanifi Şahin, "Câmiu't-Tevârih'e Göre Gâzân Hân'ın Müslümanlığı ve Bunun İlhanlı Toplumuna Yansımaları", *bilig*, 73 (2015), 220-221.)

rında bulunan Ali b. Muhammed el-Bâkır (2./8. asır)'a aittir.³³ Ali b. Muhammed'in nesebi ile ilgili şüpheler bir yana³⁴ türbesinin en erken Selçuklular döneminde ortaya çıkarıldığı bilinmektedir. Fadl ve Süleyman b. Musa'nın kabirlerinin de Kum'a yakın Âbe şehrinde, Abdullah b. Musa'nın da Evcân şehrinde medfûn olduğu zikredilmektedir.³⁵

2.1. Horasan'daki Meşhur İmamzâde Türbeleri

Fâtıma bt. Musa b. Cafer (Fâtıma-i Ma' sûme): Fâtıma bt. Musa b. Cafer (ö. 201/816) ve onun Kum'da bulunan türbesi hem geçmişte hem de günümüzde Şiî dünyası için oldukça önemli bir mevkiye sahip olmuştur. Tûs (Meşhed) şehrinde bulunan kardeşi Ali er-Rızâ'nın türbesinden sonra Horasan'ın en çok ziyaret edilen ikinci dinî mekânıdır. Bunun yanında türbesi etrafında ilk asırlardan itibaren oluşturulan menkıbeler ve dinî ritüeller yoluyla da şehrin Şiî kimliğinin kazanılması ve sonraki kuşaklara aktarılmasında etkin bir rol oynamıştır.

Fâtıma'nın Kum'a gelişi ve burada yaşadıkları Şiî kaynakların en çok önem verdiği konulardan birisidir. Bu olayda ilk bahseden kaynaklardan birisi *Târih-i Kum*'dur. Ona göre Fâtıma, kardeşi Ali b. Musa er-Rızâ Merv'de bulunduğu sırada onu ziyaret etmek istemiş ve Medine'den Horasan'a doğru yola koyulmuştur. Sâve civarında hastalanınca "Kum ile bizim aramızda ne kadarlık bir mesafe var?" diye sormuş, on fersah olduğu söylenince kervanını Kum'a yöneltmiştir. Burada Musa b. Hazrec b. Sa'd el-Eş'arî'nin evinde on yedi gün misafir olduktan sonra vefat etmiştir. Kabrinin bulunduğu yere ilk olarak hasırdan bir gölgelik yapılmış daha sonra Muhammed b. Ali er-Rızâ'nın kızı Zeyneb tarafından üzerine bir kubbe inşa ettirilmiştir.³⁶ Onun türbesi, inşa edildiği ilk günlerden itibaren Şiilerin yoğun ziyaretlerine uğramış ve burayı ziyaretle ilgili üretilen menkıbe edebiyatıyla da şehirde Şiiliğin kalıcılığında önemli rol oynamıştır.

³³ Abdulcelil er-Râzî, *Nakd*, 648.

³⁴ et-Tûsî, Cafer es-Sâdık'ın ashabı arasında Ali b. Muhammed b. Ali b. Hüseyin adlı birinden bahsetmektedir. (Bkz. Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî (ö. 460/1067), *Ricâlu't-Tûsî*, thk. Cevâd el-Kayyûmî el-İsfahânî, Neşru'l-İslâmî, 5. Baskı, Kum 1430/2009, 244.); İbn Taktakî, Muhammed el-Bâkır'ın bu isimli bir oğlundan bahsetmekte ancak onun kabrinin Bağdat'ta olduğunu zikretmektedir. (Bkz. İbn Taktakî, *el-Esli fi Ensâbi't-Tâlibiyyîn*, 148.)

³⁵ Abdulcelil er-Râzî, *Nakd*, 648.

³⁶ Hasan b. Muhammed Kumî, *Târih-i Kum*, 308-309.

Şiî edebiyatında Fâtıma'nın kabri ile ilgili yüzlerce rivayet ve keramet aktarılmaktadır. Özellikle en erken kaynaklarda da yer alan ve bu kabri ziyaret etmenin cennete girmek demek olduğu ile ilgili rivayet,³⁷ günümüzde dahi şehrin görülebilir bütün yerlerine yazılarak bu ziyaret mekânının kudsiyeti zihinlerde sürekli canlı tutulmaktadır. Fâtıma'nın türbesinin yapılmasının ardından onun bulunduğu yerin etrafına birçok kişi defnedilmiştir. Onun türbesinin hemen yanında "Makbere-i Şeyhân" adlı bir mezarlıkta özellikle ilk dönemlerde Şiî imamların raviliğini yapan Zekeriya b. Âdem, Âdem b. İshak, Zekeriya b. İdris gibi isimler defnedilmiştir. Özellikle Safeviler'den itibaren ulemâdan önemli isimler de buraya gömülmeye devam etmiştir. Günümüzde de önemli bir ziyaret mekânı olarak varlığını korumaktadır.

Abdulazim el-Hasenî: Rey şehrinde bulunan ve Şiîler açısından en önemli mekânlardan birisi Abdulazim el-Hasenî türbesidir.³⁸ "Şah Abdulazim" olarak da bilinen Abdulazim b. Abdullah b. Ali b. el-Hasen b. Zeyd b. el-Hasen b. Ali b. Ebî Tâlib'in³⁹ in hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Onun Şiî hadis kitaplarında Ali er-Rızâ, Muhammed el-Cevâd ve Ali el-Hâdî'den rivayetleri olduğu görülmektedir.⁴⁰

Türbesi, ilk olarak Taberistan hâkimi Muhammed b. Zeyd (ö. 287/900) döneminde Abdulazim'in vefatından 20 yıl kadar sonra yaptırılmıştır. Ancak türbenin Şiîler açısından önem arz etmeye başlaması Büveyhîler dönemine rastlamaktadır. Türbe, dönemin kudretli vezirlerinden Sâhib b. Abbâd tarafından çeşitli eklemelerle ziyarete elverişli bir hale çevrilmiş, Selçuklu vezirlerinden Mecdü'l-Mülk zamanında restore edilerek tamamlanmıştır.⁴¹ Abdulazim'in ardından değişik dönemlerde türbeye çok sayıda kişi daha defnedilmiştir. Türbenin ilk dönem Şiî edebiyatında imam türbelerinin ardından önemli bir konumu olduğu görülmektedir.⁴²

³⁷ Cafer b. Muhammed İbn Kûleveyh el-Kummi (ö.368/978), *Kâmilu'z-Ziyârât*, thk. Cevad el-Kayyûmî, 5. Baskı, Neşru'l-Fukaha, Kum 1429/2009, 536.

³⁸ Abdulcelil er-Râzi, *Nakd*, 648.

³⁹ el-Buhârî, *Sırru's-Silsileti'l-Aleviyye*, 52.

⁴⁰ Azizullah Utâridî, *Abdulazim el-Hasenî Hayâtuhu ve Müsneduhu ya Zindegânî-yi Hazret-i Abdulazim Aleyhi's-Selam*, Çaphane-i Haydarî, Tehran 1342/1963, 27.

⁴¹ Asgar Kâidân, *Âsitan-ı Mukaddes-i Hazret-i Abdulazim Hasenî*, Daru'l-Hadis, Kum 1382/2003, 78.

⁴² İbn Kûleveyh, *Kâmilu'z-Ziyârât*, 537.

İmamzâde Hamza: Rey'de medfûn olduğu söylenen Musa el-Kâzım'ın oğludur. Abdulcelil er-Râzî, *Nakd*'da bu mezarın Hamza'ya nisbetini vurgulamıştır.⁴³ Ondan sonra gelen yazarlar da bunu aynen kabul etmişlerdir. Safeviler'in soyunun da Hamza b. Musa'ya dayandığı kabul edildiği için⁴⁴ türbenin önemi oldukça artmıştır. Hamza, kardeşi Ali er-Rızâ Horasan'a gidince onunla gelmiş ve Rey'de vefat etmiştir. Abdulazim el-Hasenî'nin, Rey'e gelince o güne kadar bilinmeyen bu kabri ortaya çıkararak, burayı sürekli ziyaret ettiği zikredilmiştir.⁴⁵

İmamzâde Tâhir: Tam adı, Tâhir b. Muhammed (Müberka') b. Muhammed b. Hasen b. Hüseyin b. İsa b. Yahya b. Hüseyin b. Zeyd b. Ali b. Hüseyin'dir.⁴⁶ 300-310/912-922 yılları civarında Rey'e gelmiş ve burada vefat etmiştir. Büveyhîler döneminde mezarı yaptırılmıştır.⁴⁷

İmamzâde Abdullah: Tam adı, Abdullah Ebyaz b. Abbas b. Muhammed b. Abdullah-ı Şehid b. Hasan-ı Eftas b. Ali b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib'dir.⁴⁸ *Târih-i Kum*'da Ebyaz lakabıyla anılan Ebû Abdullah el-Ebyaz b. el-Hüseyin b. Abdullah ve onun yakınlarının Rey'e geldiği ifade edilmektedir.⁴⁹ Buna göre Rey'de medfun kişinin Abdullah Ebyaz b. Abbas mı, oğlu Ebû Abdullah Hüseyin mi yoksa onun soyundan olup Rey'e yerleşenlerden biri mi olduğu tartışmalıdır.⁵⁰

İmamzâde Mahrûk:⁵¹ Muhammed b. Muhammed b. Zeyd'in Nişâbur'da bulunan türbesidir.⁵² Muhammed b. Muhammed, Ebû's-

⁴³ Abdulcelil er-Râzî, *Nakd*, 648.

⁴⁴ Hüseyin Kerîman, *Rey-i Bâstân*, 2. Baskı, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Şehid Beheştî, Tehran 1371/1992, I/395-397

⁴⁵ Kâidân, *Âsitan-ı Mukaddes-i Hazret-i Abdulazim Hasenî*, 69

⁴⁶ İbn Tabataba, *Müntekiletü't-Tâlibiyye*, 163.

⁴⁷ Kâidân, *Âsitan-ı Mukaddes-i Hazret-i Abdulazim Hasenî*, 73.

⁴⁸ Kerîman, *Rey-i Bâstân*, I/398.

⁴⁹ Hasan b. Muhammed Kummî, *Târih-i Kum*, 331.

⁵⁰ Abdulcelil er-Râzî'ye göre Rey'de medfûn kişi Ebû Abdullah el-Ebyaz'dır. (Bkz. *Nakd*, s. 648); Kerîman, *Rey-i Bâstân*, I/401.

⁵¹ Muhammed Deştî, *Târih-i Teşeyyu' der Nişâbur ez Âğâz tâ Hamle-i Moğol*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Müessesesi-yi Âmûzişî ve Pejuhişî-yi İmam Humeyni, Kum trz., 146.

⁵² el-Hâkim Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nisâbüri (ö. 405/1014), *Târih-i Nisâbur*, tıs. Halife en-Nisâbüri, thk. Behmen Kerîmî, Tahran 1339/1960, 144; Kabrin Merv'de bulunduğu da zikredilmiştir. (Bkz. İbn Funduk Ebû'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kasım b. Zeyd (ö. 565/1169), *Lübâbu'l-Ensâb ve'l-Elkâb ve'l-A'kâb*, thk. Seyyid Mehdi er-Recâî, Mektebetü Ayetullah Mar'aşî Necefî, 2. Baskı, Kum 1385/2007, I/306); Deştî, Zeydî akideye sahip olduğu bilinen İmamzâde Mahrûk'un kabrinin Ali er-Rızâ tarafından ziyaret edilmesini izah edebilmek için bir teori üretmekte ve şöyle demektedir: "Ebû's-Serâyâ Zeydî akideye sahipti ama kendi adına hilafete davet etmiyor "er-Rızâ min Âli-i Muhammed" diyordu. Kendinden sonra yerine Muhammed Mahrûk geçti. Ancak bu

Serâyâ'nın 200/815 yılındaki isyanı sonrası bölgeye gelmiş ve burada zehirlenerek öldürülmüştür. Bölge halkı tarafından "Mahrûk (yakılmış)" olarak bilinse de kaynaklarda yakılarak öldürüldüğüne dair bir bilgi bulunmamaktadır.⁵³ Ali er-Rızâ'nın Horasan'a geldiğinde türbeyi ziyaret ettiği ve bundan sonra öneminin arttığı görülmüştür.

Değerlendirme ve Sonuç

Çağdaş Şii müellifler müşterek halde Sâdât'ın Şiiliğin yayılmasında önemli rolü olduğunu savunmaktadırlar.⁵⁴ Söz konusu iddianın arka planında Ali soyundan gelen bütün kişileri Şiilikle irtibatlandırma anlayışının yattığı görülmektedir. Sâdât'a mensup kişilerin göç ettikleri bölgelerde Şiilik açısından ne tür bir faaliyet içinde oldukları, hangi eserler yazarak insanları yönlendirdikleri, halkta bulduğu karşılığın mezhebî bir niteliğe sahip olup olmadığı ile ilgili sorular cevapsız kalmaktadır. Sadece Sâdât'ın belli yerlere göç etmesinin o bölgede Şiiliği güçlendirdiğini söylemek kanaatimizce tutarsız bir değerlendirmedir. Yukarıda sayılan ve çoğunluğu Şii kaynaklar tarafından olmak üzere isimleri sayılan bu kişileri Şii saymamızı gerektirecek herhangi bir konumlarının olmadığı yalnızca Peygamber soyundan gelmiş olmanın karizmasına sahip oldukları ve bu özellikleriyle toplumda bir karşılıklarının olduğu görülmektedir.⁵⁵ Sâdât'ın Şiiliğiyle ilgili dillendirilen en önemli argümanlardan birisi onların buldukları bölgelerde Ehl-i Bey'tin faziletine dair hadisleri tedavüle sokup yaygınlaştırmalarıdır.⁵⁶ Ancak Ehl-i Bey'tin faziletleriyle ilgili hadisler belirli bir mezhebin güç kazanması anlamına gelmemektedir. Nitekim bu tür hadislerin Sünnî hadis külliyatlarında

isyanın öncülerinin, takiyye yaparak İmam Rızâ'nın imamlığına olan inançlarını ve onunla olan fikri ve manevi irtibatlarıyla birlikte kendilerine bir şey olduğu takdirde esas Şiilik zarar görmesin diye sakladıklarını düşünmek uzak değildir." (Bkz. *Târih-i Teşeyyu' der Nişâbûr*, 149); Bu kabir halen şehrin en çok ziyaretçi çeken mekânlarından birisi olmayı sürdürmektedir.

⁵³ Muhtemelen Nişâbur halkının ince "he" harfini "ha" şeklinde okuması sonucu "Mahrûk (kanı dökülmüş)" yerine "Mahrûk (yakılmış)" olarak bilinmiş olmalıdır. (Bkz. Deştî, *Târih-i Teşeyyu' der Nişâbûr*, 149.)

⁵⁴ Caferiyan, *Târih-i Teşeyyu' der İrân*, s. 23; Seyyid Nimetullah Hüseyinî, *Nakş-ı Sâdât ve İmamzâdegân der Tercü-i Teşeyyu'*, İntişârât-ı Asr-ı İnkılâb, Kum 1390/2011, 3-5.

⁵⁵ Mehmet Ümit, "Türklerin Müslüman Olmalarında ve Ehl-i Bey'te Duydukları Sevgide Ehl-i Beyt Mensuplarının Rolü Üzerine", *I. Uluslararası Hacı Bektaş-ı Veli Sempozyumu (7-9 Mayıs 2010 Çorum)*, Ankara 2011, 1/31-53.

⁵⁶ Ehl-i Beyt kavramının Şiiler tarafından nasıl istismar konusu edildiği ile ilgili bir değerlendirme için bkz. Sönmez Kutlu, "Ehl-i Beyt Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç İçinde Semerelendirilmesi", *İslamiyat III* (2000), ss. 99-120.

da sıklıkla yer aldığı görülmektedir. Bu durumu Şîa'nın kendilerine Sâdât üzerinden bir tarih inşa etme isteğinin tipik bir göstergesi olarak okumak mümkündür. Ancak bütün bunlara rağmen, Fazlur Rahman'ın da işaret ettiği gibi,⁵⁷ özellikle Arap topraklarının doğusunda yaşayan Sünnîlerin Fâtıma ve Ali soyundan gelen Seyyidlere gösterdikleri “kölece saygı” Şiiliğin Sünnî İslam'ı etkileme kanallarından biri sayılabilir.

Horasan'da bulunan çok sayıdaki İmamzâde türbesi her ne kadar Şiiler için özel bir anlama sahipse de bu mezarların bulunması ve mezarlara gösterilen saygı ve tazim daha çok Ali soyu özelinde Ehl-i Beyt'e duyulan saygı ve sevgi ile ilişkilendirilebilir. Nitekim aynı mekânların hem Sünnî halk hem de yöneticiler tarafından ziyaret edilip onlara saygı gösterilmesi, Ehl-i Beyt sevgisinin bütün toplumsal kesimler arasında ortak payda olduğunu göstermektedir. Şiilerin genel olarak iktidardan uzak kalmalarının etkisiyle mezhebî eğitimlerini verecekleri medrese benzeri kurumsal yapılardan uzak kalmaları, ziyaret mekânlarının ve bunların etrafında oluşturulan külliyelerin tarihi süreçte önemli bir eğitim kurumu işlevi görmesine yol açtığı muhakkaktır. Bu bağlamda İmamzâdelerin Şii duygu ve düşüncelerini olumlu yönde geliştirdiği ve mezhebe ait fikirleri tabana yaymada önemli bir araç olarak kullanıldığı kabul edilebilirse de ilk asırlarda bu fikrin kaynaklarını bulmak zordur.

Elimize ulaşan en eski Şii ziyaret eserlerinden olan *Kâmilu'z-Ziyârât*'da Peygamber ailesine mensup sıradan kişilerin ziyaretlerinin değil daha çok imamların kabirlerinin ziyaretlerine vurgu yapılması, İmamzâde gibi Ehl-i Beyt mensuplarına ait mezarların Şiiler açısından ilk dönemlerde henüz bir anlam ifade etmediğini göstermektedir.⁵⁸ Birkaç istisnası bulunmakla birlikte, İmamzâde türbelerinin ortaya çıkarılması ve yaygınlık kazanması ile ilgili en erken işaretlerin Selçuklular dönemine götürülebilmesi Şii düşüncenin yayılma araçlarından birisi olarak bu türbelerin kullanılmış olduğunu düşündürmektedir. Bu nedenle türbelerin, Şiiliğin toplumsal taban bulma ve geniş halk kitleleri tarafından kültürel anlamda varoluşunu hızlandırmada önemli bir işlev gördüğünü söylemek mümkündür.

⁵⁷ Fazlur Rahman, *İslam*, Ankara Okulu yay., Ankara 2000, 253.

⁵⁸ Teresa Berhheimer, “Shared Sanctity: Some Notes on Ahl al-Bayt Shrines in the Early Tâlibid Genealogies”, *Studia Islamica*, 108 (2013), 10.

Kaynaklar

- Abdulcelil er-Râzî (560/1164'ta hayatta), *Nakd: Ba'du Mesâlibi'n-Nevâsib fî Nak-di Ba'du Fedâihi'r-Revâfiz*, thk. Mir Celaleddin Muhaddis Urmevî, Dârul-Hadîs, Kum 1391/2012.
- Berhheimer, Teresa, "Shared Sanctity: Some Notes on Ahl al-Bayt Shrines in the Early Tâlibid Genealogies", *Studia Islamica*, 108 (2013), ss. 1-15.
- el-Buhârî, Ebî Nasr Sehl b. Abdullah (ö. 4./10. asır), *Sırru's-Silsileti'l-Aleviyye fî Ensâbi's-Sâdâti'l-Aleviyye*, thk. Seyyid Mehdi Recâî, Kum 1389/2011.
- Bozkuş, Metin, *Büveyhîler ve Şiilik*, Sivas 2003.
- Caferiyan, Resul, *Târih-i Teşeyyu' der Îrân, ez Âgâz tâ Karn-i Heftom-ı Hicrî*, İlm Neşriyat, Tehran 1390/2011.
- Demir, Habip, "31 Mayıs-10 Haziran 2013 Tarihleri Arasında İran'da Düzenlenen "Şii-Sünnî İlişkileri" Çalıştayı ve İran Gezisi'ne Ait Notlar", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 6/1 (2013), ss. 159-195.
- Deştî, Muhammed, *Târih-i Teşeyyu' der Nişâbur ez Âgâz tâ Hamle-i Moğol*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Müessesesi-yi Âmûzişî ve Pejuhişî-yi İmam Humeyni, Kum trz.,
- Fazlur Rahman, *İslam*, Ankara Okulu yay., Ankara 2000.
- el-Hâkim Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nisâbüri (ö. 405/1014), *Târih-i Nisâbur*, tıls. Halife en-Nisâbüri, thk. Behmen Kerîmî, Tahran 1339/1960.
- Heyet, *Dâyiretu'l-Meârif-i Teşeyyu'*, "Sâdât" maddesi, Neşr-i Şehîd Muhibbî, Tehran 1381/2002, IX/150-151.
- Hüseynî, Seyyid Nimetullah, *Nakş-ı Sâdât ve İmamzâdegân der Tervîc-i Teşeyyu'*, İntişârât-ı Asr-ı İnkılâb, Kum 1390/2011.
- İbn 'Anbe, Cemâlüddin Ahmed b. Ali ed-Dâvûdî (ö. 828/1424), *Umdetu't-Tâlibi's-Suğrâ fî Nesebi Âl-i Ebî Tâlib*, thk. Seyyid Mehdi er-Recâî, Kum 1430/2009.
- İbn Funduk, Beyhakî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kasım b. Zeyd (ö. 565/1169), *Lübâbu'l-Ensâb ve'l-Elkâb ve'l-A'kâb*, I-II, thk. Seyyid Mehdi er-Recâî, Mektebetü Ayetullah Mar'âşî Necefî, 2. Baskı, Kum 1385/2007.
- İbn Kûleveyh, Cafer b. Muhammed el-Kummî (ö. 368/978), *Kâmilu'z-Ziyârât*, thk. Cevad el-Kayyûmî, 5. Baskı, Neşru'l-Fukaha, Kum 1429/2009.
- İbn Tabâtabâ, Ebû İsmail İbrahim b. Nâsır (479/1086'da hayatta), *Müntekiletu't-Tâlibiyye*, thk. Seyyid Muhammed Mehdi, Seyyid Hasan el-Horasan, Mek-

- tebetu'l-Haydariyye, Necef 1388/1968.
- İbn Taktakî, Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ, (660-709/1262-1309), *el-Esilî fi Ensâbi't-Tâlibiyyîn*, thk. Seyyid Mehdî Recâî, Kum 1433/2012.
- İrfanmeniş, Celîl, *Muhâcirân-ı Mûsevî*, Emîr Kebîr, Tehran 1391/2012.
- Kâidân, Asğar, *Âsitan-ı Mukaddes-i Hazret-i Abdulazim Hasenî*, Daru'l-Hadis, Kum, 1382/2003.
- Kerîman, Hüseyn, *Rey-i Bâstân*, I-II, 2. Baskı, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Şehîd Beheştî, Tehran 1371/1992.
- Kummî, Hasan b. Muhammed b. Hasan (ö. 4./10. asır), *Târîh-i Kum*, trc. Hasan b. Abdulmelik Kummî, İntişârât-ı Zâir, Kum 1385/2006.
- Kutlu, Sönmez, "Ehl-i Beyt Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç İçinde Semerelendirilmesi", *İslamiyat* III (2000), ss. 99-120.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri, "Seyyid" maddesi, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII/40.
- Mar'aşî, Seyyid Nasıruddin (ö. 892/1486), *Târîh-i Taberistan Rûyân ve Mâzen-derân*, Tehran 1345/1966.
- et-Tûsî, Ebî Cafer Muhammed b. el-Hasan (ö. 460/1067), *Ricâlu't-Tûsî*, thk. Cevâd el-Kayyûmî el-İsfahânî, Neşru'l-İslâmî, 5. Baskı, Kum, 1430/2009.
- Onat, Hasan, "Şiiğin Doğuşu, İlk Şii Fikirler ve İlk Şii Hareketler", *İslam Mezhepleri Tarihi (El Kitabı)*3. Baskı, Grafiker Yay., Ankara 2014.
- el-Ömerî, Necmeddin Ebi'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Alevî (ö. 466/1073), *el-Mecdî fi Ensâbi't-Tâlibiyyîn*, thk. Ahmed el-Mehdevî ed-Dâmeğânî, 2. Baskı, Mektebetu Âyetullah Mar'aşî Necefî, Kum 1380/2001.
- Öz, Mustafa "İmamzâde", *DİA*, İstanbul 2000, XXII/209-210.
- Sehlâbâdî, M. Neccârî, *İmamzâdegân-ı İrân ve Bekâ-ı Müteberrika*, Müessesesi-i Ferhengî-yi İntişârât-ı Hâtem, Meşhed 1390/2011.
- Şahin, Hanifi "Câmiu't-Tevârîh'e Göre Gâzân Hân'ın Müslümanlığı ve Bunun İlhanlı Toplumuna Yansımaları", *bilig*, 73 (2015).
- Utâridî, Azizullah, *Abdulazim el-Hasenî Hayâtuhu ve Mûsneduhu ya Zindegânî-yi Hazret-i Abdulazim Aleyhi's-Selam*, Çaphane-i Haydarî, Tehran 1342/1963.
- Ümit, Mehmet, "Türklerin Müslüman Olmalarında ve Ehl-i Beyt'e Duydukları Sevgide Ehl-i Beyt Mensuplarının Rolü Üzerine", *I. Uluslararası Hacı Bektaş-ı Veli Sempozyumu (7-9 Mayıs 2010 Çorum)*, Ankara 2011.

Kur'ân'da Cimrilik Anlamını İhtiva Eden Kavramların Etimolojik ve Semantik Analizi

Etymological and Semantic Analysis of Words Containing the Meaning of Stinginess in Qur'an

FARUK ÖZDEMİR*

Öz: Son kutsal kitap Kur'ân insanların anlaması için gönderilmiştir. Bu ise ancak onun kelimelerini iyi bir şekilde anlamakla mümkün olur. Bu sebeple Kur'ân'da yer alan kelimeler tam olarak bilinmeden Kur'ân'ın doğru bir şekilde anlaşılması mümkün değildir. Buhl, şuhh, danîn, katr/kutûr, mesk, kedy ve hele' kavramları ve müştakları da Kur'ân'da kullanılan ve anlaşılması gereken kelimelerdendir. İşte bu makalede Kur'ân'da yer alan bu kavramlar ve muhtelif türevleri semantik ve analitik açıdan inceleme konusu yapılmıştır. Önce söz konusu sözcüklerin etimolojik kökenleri ve lügatlerdeki anlamları üzerinde durulmuştur. Bunu yaparken Arap şiirinden ve hadislerden de istifade edilmiştir. Sonra mezkûr kavramların Kur'ân'daki kullanım biçimleri ve yer aldıkları siyak-sibak içerisinde kazandıkları farklı anlamları belirlenmiştir. Ayrıca aralarında yakın anlamlılık ilişkisi olan söz konusu kavramların ve çeşitli türevlerinin semantik açıdan anlam örgüsünü sağlıklı bir şekilde tespit gayesiyle ihtiva ettikleri manalar arasında karşılaştırmalar yapılmış, benzerlikler ve farklılıklar belirlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Cimrilik, semantik, buhl, şuhh, danîn.

Abstract: The last Holy Book Qur'an was sent for people to understand it. The only possible way to understand this book is have a good understanding of its words. Therefore, it is not possible to understand Qur'an in a correct way without fully knowing meaning of all the words in Qur'an. The words and concepts of al-buhl, al-şuhh, al-danîn, al-katr/al-kutûr, al-mask, al-kady and al-hala' in Qur'an should be understood. In this article, these words and their various derivatives in Qur'an were investigated semantically and analytically. First, etymo-

* Y. Doç. Dr. | Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü

gical origins of these words and their meanings in dictionaries were discussed. We have benefited from Arab poetry and hadith to discuss these concepts. Then, the use of these words in Qur'an and different meanings of them in context were determined. Comparisons of meanings, similarities and differences between these words were tried to be determined in order to identify the meanings of close relationships between these words and their various derivatives in a healthy way.

Keywords: Stinginess, semantics, al-buhl, al-şuhh, al-danin.

Giriş

Bir dilin yapı taşları sözcüklerdir. Eğer sözcüklerin doğru anlamları elde edilemezse sözcüklerden müteşekkil cümleler de anlaşılamayacaktır. Dolayısıyla cümlelerden oluşan metin de doğru ve sağlıklı anlaşılammış olacaktır. Bu durum Kur'an'daki kelimeler ve kavramlar için de geçerlidir. Zira Kur'an'daki kelimeler ve kavramlar yer aldıkları siyak-sibak çerçevesinde ve Kur'an'ın düşünce sistemi içerisinde, esas anlamlarından daha kuvvetli bir şekilde izafî anlamlar ihtiva etmektedirler. Genel lügatler bu manaları bulup çıkarmada her ne kadar bir takım anlam yığınları sunsa da yeterli olmamaktadır. Bu ise konusu, kelimelelerin tarihî seyir içerisindeki anlam daralması, anlam genişlemesi ve anlam kaymalarını tespit etmek olan “semantik metot”¹ ile elde edilebilir.

İşte bu makalede Kur'an'ın kendi metodu olan ve onun doğru anlaşılmasını sağlayan “semantik metot” takip edilerek Kur'an'da yer alan ve “cimrilik”² manası taşıyan *buhl* (بُحْلٌ), *şuhh* (شُحٌّ), *danin* (دَانِينٌ), *katr/kutûr* (قَتْرٌ/قَتُّورٌ), *mesk* (مَسْكٌ), *kedy* (كِدْيٌ) ve *hele'* (هَلْعٌ) kavramlarının muhtelif müştaklarıyla birlikte etimolojik tahlili yapılacaktır. Bunu yaparken Arap şiirinden ve hadislerden de istifade edilmeye çalışılacaktır. Sonra mezkûr kavramların Kur'an'daki kullanım biçimleri ve siyak-sibaka

¹ İsmail Yakıt, “Doğru Bir Kur'an Tercümesinde Semantik Metodun Önemi”, *S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:1, 1994, s. 20-21.

² Bu kelime Farsça'da soysuz, alçak, dilenci anlamına gelen cimri sözcüğünden Türkçeye geçmiştir. Bk., Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi Yay., 30. bs., Ankara 2013, s. 161; Cimri kelimesi Türkçe lügatlerde ise, olduğu halde harcamayan veya vermeyen, hasis, pinti, nekes anlamlarına gelirken cimrilik sözcüğü, cimri olma hali, cimriye uygun davranış, hasislik, pintilik, nekeslik anlamlarına gelmektedir. Bk., D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yay., 11. bs., yy., 1996, s. 194; Türkçe Sözlük, TDK Yay., 10. bs., Ankara 2005, s. 371.

göre kazandıkları farklı anlamları belirlenecektir. Ayrıca İzutsu'nun "kelimeler Kur'an'da birbirinden ayrı, yalın halde bulunmazlar, her birinin ötekiyle yakın ilişkisi vardır. Bu kelimeler, somut anlamlarını, bir-biriyle olan bu ilişki sisteminden alırlar. Kelimelere özel anlamlar kazandıran bu sistem içerisindeki kelime ilişkilerini gözden uzak tutmamalıyız"³ sözünde ifade ettiği gibi işaret edilen kavramların ve çeşitli türevlerinin semantik açıdan anlam örgüsünü tespit gayesiyle hem söz konusu sözcüklerle eş anlamlılık ilişkisine sahip kelimelere yer verilecek hem de Kur'an'da adı geçen sözcükler ve muhtelif türevleriyle anlamdaşlık ilişkisine sahip kelimelere değinilerek karşılaştırmalar yapılacaktır.⁴

1. B-h-l (ب-خ-ل) Kökünün Etimolojik Yapısı

B-h-l (ب-خ-ل) kökünden bir *mastar* olan *buhl* (بُحْلٌ) lügatte "sahip olunan şeylerin, esirgenmesi doğru olmayan kimselerden esirgenmesi"⁵ anlamındadır. *Mastarı bahal* (بَحَلٌ) ve *bahl* (بَحْلٌ)⁶ şeklinde de gelmektedir. Fiil formu Hicaz ehline göre 5. baktan *bahula-yebhulü* (بَحُلًا-يَبْحُلُ); diğer

³ Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev.: Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Nşr., İstanbul ts., s. 18-19.

⁴ Bu konuda "Kur'an'da Cimrilik Kavramı" adlı yüksek lisans tezi kaleme alınmıştır. Bu tezde Kur'an'da cimrilik manasını ihtiva eden kelimelerin geçtiği ayetlere yer verilmiş ancak etimolojik ve semantik çerçeveden incelenmemiştir. Bu makalede ise adı geçen tezden farklı olarak ilgili kavramlar semantik metot kullanılarak mezkûr kavramların etimolojik tahlilleri yapılmış, ilgili kavramların semantik anlam örgüsünü oluşturma amacıyla Arap şiirinden ve hadislerden istifade edilmiştir. Lügatlerdeki kök/asıl anlamları yanında muhtelif manaları tespit edilen kavramların Kur'an'da yer aldıkları siyaksibak içerisinde lügat manalarından farklı olarak hangi anlamları ihtiva ettikleri, anlam içeriklerinin birbirleriyle benzerlikleri ve farklılıkları belirlenmeye çalışılmıştır. Adı zikredilen tez için bkz.; Ahmet Nair, "Kur'an'da Cimrilik Kavramı", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002; Cimrilik konusunda "Sünnet Işığında Cimrilik Hastalığı ve Tedavi Yolları" isimli makale ele alınmış ancak bu makalede isminden de anlaşılacağı gibi cimrilik kavramı etimolojik ve semantik açıdan incelenmemiştir. Bk., Âdem Dölek, "Sünnet Işığında Cimrilik Hastalığı ve Tedavi Yolları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 4, sayı: 2, 2004, s. 95-128; Ayrıca "Kur'an'a Göre Cimrilik Sebepleri, Zararları ve Eğitimi" adlı makale de kaleme alınmıştır. Bu makalede cimrilğin sebepleri, zararları ve cimrilik eğitimi üzerinde durulmuş fakat bu araştırmada da cimrilik konusu etimolojik ve semantik açıdan incelenmemiştir. Bk., Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'a Göre Cimrilik Sebepleri, Zararları ve Eğitimi", *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 11, sayı: 2, 2007, s. 329-364.

⁵ Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*, Mektebetü Nazâr Mustafâ el-Bâz, yy., ts., c. 1, s. 48; Seyyid Muhammed Murtaşâ el-Huseynî ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, tahk.: Abdul'âlim et-Tahâvî, Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt 1400/1980, c. 28, s. 63.

⁶ Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, c. 28, s. 62; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sihâhu'l-Arabiyye*, tahk.: Ahmed Abdu'l-Gafûr Attâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 3. bs., Beyrut 1404/1984, c. 4, s. 1632; Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî, *Muh-târû's-sihâh*, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1986, s. 17.

Araplara göre 4. baktan *bahıla-yebhalu* (بَحْلٌ-يَبْحَلُ)⁷ biçimindedir. *İsm-i fâil* hali *bâhil* (بَاحِلٌ) formundadır. *Bahîl* (بَحِيلٌ) “çok cimri” anlamındadır.⁸ *Bâhil* (بَاحِلٌ)’in *cemîsi bâhîlûn* (بَاحِلُونَ), *bahîl* (بَحِيلٌ)’inki *buhalâ*’ (بُحَالَاءُ)⁹ şeklinde gelmektedir. *Bahhâl* (بَحَّالٌ) şeklindeki *ism-i fâil* formu ise “çok aşırı cimri”¹⁰ anlamını ihtiva etmektedir. *Buhl* (بُحْلٌ) *mastan* “cömert olmak” anlamındaki *keram* (كِرْمٌ)¹¹ ve *cûd* (جُودٌ) ile semantik açıdan zıt anlamlılık ilişkisine sahiptir.¹²

Aynı kökten müştak olan *mebhale* (مَبْحَلَةٌ) sözcüğü ise “cimrilik sebebi” demektir. Nitekim bu kelime (الْوَلَدُ مَبْحَلَةٌ مَجْبُتَةٌ) “çocuk cimrilik ve korkaklık sebebidir” hadisinde de bu anlamda kullanılmıştır.¹³

Buhl (cimrilik) iki çeşittir. Birincisi kişinin kendi ihtiyaçlarını gidermede gösterdiği cimrilik diğeri ise başkalarının gereksinimlerini karşılamada gösterdiği cimriliktir ki bu sonuncusu daha çok zemmedilmektedir. Bu husustaki delilimiz ise (الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ) “bunlar öyle insanlardır ki kendileri cimrilik ederler ve insanlara da cimriliği emrederler, Allah’ın bol hazinesinden kendilerine verdiğini gizlerler”¹⁴ âyetidir.¹⁵

1.1. Kur’ân’da Buhl (بُحْلٌ) Kavramı

Buhl (بُحْلٌ) *mastan* ve diğer müştakları Kur’ân’da toplam 12 defa zikredilmekte, bunlardan üç tanesi mâzi *bahîle* (بَحْلٌ) ve *bahîlû* (بَحْلُوا); iki tanesi *mastar el-buhl* (الْبُحْلُ); yedi tanesi de muzârî *tebhâlû* (تَبْحَلُوا), *yebhal* (يَبْحَلُ) ve *yebhalûn* (يَبْحَلُونَ)¹⁶ formlarında karşımıza çıkmaktadır.

⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmî li ahkâmîl-Kur’ân*, tahk.: Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türki, Müessesetü’r-Risâle, 1. bs., Beyrût-Lübân 1427/2006, c. 5, s. 440.

⁸ İsfahânî, *el-Müfredât*, c. 1, s. 48; Zebidî, *Tâcu’l-arûs*, c. 28, s. 62.

⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzibu’l-luga*, tahk.: Ahmed Abdul’alim el-Berdûnî, ed-Dâru’l-Mısriyye li’t-Te’lif ve’t-Terceme, ts., c. 7, s. 423; Ebu’l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, tahk.: Emin Muhammed Abdulvehhâb ve Muhammed es-Sâdık el-’Ubeydî, Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, 3. bs., Beyrût-Lübân 1419/1999, c. 1, s. 332.

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. 1, s. 332; Cevherî, *es-Sihâh*, c. 4, s. 1632; Râzî, *Muhtârü’s-sihâh*, s. 17.

¹¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. 1, s. 332; Zebidî, *Tâcu’l-arûs*, c. 28, s. 62.

¹² Zebidî, *Tâcu’l-arûs*, c. 28, s. 62; İsfahânî, *el-Müfredât*, c. 1, s. 48.

¹³ Ebû Bekr Muhammed b. Hasen b. Düreyd el-Ezdi, *Cemheretu’l-luga*, Remzî Münir Ba’lebekî, Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, Beyrût-Lübân 1987, c. 1, s. 292; Ezherî, *Tehzibu’l-luga*, c. 7, s. 423; Cevherî, *es-Sihâh*, c. 4, s. 1632; Râzî, *Muhtârü’s-sihâh*, s. 17; Zebidî, *Tâcu’l-arûs*, c. 28, s. 63.

¹⁴ Nisâ 4/37.

¹⁵ İsfahânî, *el-Müfredât*, c. 1, s. 48.

¹⁶ Muhammed Fuâd Abdu’l-Bâkî, *el-Mu’cemu’l-müfehres li elfâzî’l-Kur’ânî’l-Kerim*,

Söz konusu kavram Kur'an'da ilk olarak (وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا أَنَاهُمْ اللَّهُ) مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرٌ لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخَلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (والأرض والله بما تعملون خبيرٌ) “Allah'ın kereminden kendilerine verdiği cimrilik edenler, sakın bunun kendileri için hayırlı olduğunu sanmasınlar, bilakis bu onların kötülüğüdür. Cimrilik yaptıkları şey, kıyamet günü boyunlarına dolacaktır. Göklerin ve yerin mirası Allah'ındır. Allah işlediklerinizden haberdardır”¹⁷ âyetinde muzârî formuyla yer almaktadır. Kurtubî (671/1272) bu âyeti tefsir ederken şöyle der: *Buhl* (بُخْلٌ) ve *bahal* (بَخَلٌ) lügatte, insanın üzerinde vacip olan hakkı vermekten imtina etmesidir. Üzerine vacip olmayan bir hakkı engelleyene ise *bahîl* yani “cimri” denilmez. Çünkü bundan dolayı böyle bir kişinin yerilmesi söz konusu değildir.¹⁸ Kurtubî (671/1272)'nin *buhl* (بُخْلٌ) ve *bahal* (بَخَلٌ) kelimelerine ilişkin yaptığı tanımlamaya baktığımızda bunun lügat anlamından ziyade *şer'î* anlamı olduğunu söylemek daha doğru olur. Zira Zebidî (1205/1790)'nin bu kavrama ilişkin olarak yukarıda zikrettiğimiz lügat anlamını belirttikten sonra *şer'î* olarak da (مَنْعُ الْوَاجِبِ) “vacip olanın engellenmesidir”¹⁹ şeklindeki izahı bu kanaatimizi teyit etmektedir.

Bu âyet Allah yolunda infak etme ve farz olan zekâtı vermede cimrilik edenler hakkında nâzil olmuştur. Te'vil âlimlerinden İbn Mes'ûd (32/652-53), İbn Abbâs (68/687), Ebû Vâil (82/701), Süddî (127/745) ve Şa'bi (104/722) bu kanaattedir.²⁰ Ebû Hureyre'den gelen bir hadis onların görüşünü destekler mahiyettedir. Zira bu hadiste Rasûlullâh (s) “Allah birisine bir mal verdiği halde o da onun zekâtını ödemezse bu mal kıyamet gününde kendisine gözlerinin üzerinde iki siyah nokta bulunan aşırı zehrinde dolayı kafasındaki tüyler tamamıyla dökülmüş bir erkek yılan halinde gösterilir. Kıyamet gününde bu yılan onun boynuna dolanır. Sonra iki çenesi ile onu yakalar ve ona: Ben senin malınım, ben senin hazinenim, der” buyurmuş ardından da “cimrilik ettikleri şey kıyamet günü boyunlarına dolacaktır” âyetini okumuştur.²¹

Çağrı Yay., İstanbul 1411/1990, s. 115.

¹⁷ Âl-i İmrân 3/180.

¹⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, c. 5, s. 440; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadir el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr*, tahk.: Seyyid İbrâhîm, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 1427/2007, c. 1, s. 543.

¹⁹ Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, c. 28, s. 63.

²⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, c. 5, s. 438.

²¹ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, “Zekât”, 3, Çağrı Yay., 2. bs., İstanbul 1412/1992; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en- Nesâî, *es-Sünen*,

Ancak İbn Abbâs (68/687)'in, bu âyet kitap ehli hakkında ve onların Hz. Muhammed (s)'in durumuna dair bildiklerini açıklamamak sureti ile cimrilikleri hakkında nazil olmuştur²² şeklindeki izahı, Mücâhid (103/721)'in cimrilik eden kimselerin Yahudiler²³ olduğunu ve Süddî (127/745)'nin de onların (Yahudilerin) Allah yolunda infak etmeyip cimrilik ettiklerini ve zekâtlarını vermediklerini belirtmesi²⁴ cimrilik edilecek hususların sadece verilmesi vacip olan şeylerle sınırlandırılmayacağına işaret etmektedir. Dolayısıyla âyette zemmedilen cimriliğin kapsamı geniş olmakla birlikte daha sonra şer'î anlamda zekât gibi infak edilmesi vacip olan şeylerin verilmemesi ve esirgenmesiyle sınırlandırılması *buhl* (بُحْل) kavramının semantik açıdan anlam alanının genişlediğine yani anlam genişlemesine uğradığına işaret etmektedir.²⁵

2. Ş-h-h (ش-ح-ح) Kökünün Etimolojik Yapısı

Ş-h-h (ش-ح-ح) kökünden bir *mastar* olan *şuhh* (شُحَّ) genel lügatlerde "hırs ile birlikte cimrilik göstermek" demektir.²⁶ Fiil hali sülâsı 1. baktan *şahha-yaşuhhu* (شَحَّ-يَشُحُّ) 2. baktan *şahha-yaşihhu* (شَحَّ-يَشُحُّ) ve 4. baktan *şahha-yaşahhu* (شَحَّ-يَشُحُّ) formunda üç farklı baktan gelebilmektedir. İsm-i fâil müfred müzekker şekli *şahîh* (شَحِيحٌ) ve *şahâh* (شَحَّاحٌ)'dır. Bunların cemisi ise *şihâh* (شِيحَاحٌ) ve *eşihha* (أَشِيحَةً) biçiminde karşımıza çıkmaktadır.²⁷ Lügatlerde ayrıca *eşihhâ'* (أَشِيحَاءٌ) şeklinde çoğulu da zikredilmekte-

"Zekât", 20, İstanbul 1412/1992; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid b. Mâce el-Kazvinî, *es-Sünen*, "Zekât", 2, Çağrı Yay., İstanbul 1992; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevde et-Tirmizî, *es-Sünen*, "Tefsîr", 4, İstanbul 1412/1992.

²² Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, tahk.: Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türki, Dâru Hicr, 1. bs., Kâhire 1422/2001, c. 6, s. 270; Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Bagavî, *Me'âlimu't-tenzil*, tahk.: Muhammed Abdullâh en-Nemir vd., Dâru Tayyibe, 1. bs., Riyâd 1409, c. 2, s. 142-143; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, c. 5, s. 439; Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, c. 1, s. 544.

²³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 6, s. 270; Celâluddin es-Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, tahk.: Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türki, Merkezu Hicr li'l-Buhûş ve'd-Dîrâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1. bs., Kâhire 1424/2003, c. 4, s. 154.

²⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 6, s. 269; Ebû Muhammed Abdilhakk b. Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharreru'l-veciz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, tahk.: Komisyon, Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslâmiyye, 2. bs., Katar 1428/2007, c. 2, s. 430; Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, c. 1, s. 544.

²⁵ *Buhl* (بُحْل) ve müştaklarının benzer anlamda kullanımı için ayrıca bk., Nisâ 4/37; Tevbe 9/76; Muhammed 47/37-38; Hadîd 57/24; Leyl 92/8.

²⁶ Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-ayn*, tahk.: Abdu'l-Hamîd Hindâvî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût-Lübnân 1424/2003, c. 2, s. 311; Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Makâyisu'l-Juga*, tahk.: Abdu's-Selâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fikr y.y., ts., c. 3, s. 178; Cevherî, *es-Sihâh*, c. 1, s. 378; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 7, s. 42; İsfahânî, *el-Müfredât*, c. 1, s. 337.

²⁷ Ebû'l-Kâsim Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, tahk.:

dir.²⁸ *Bâ* (الباء) veya 'alâ (عَلَى) harf-i cerleriyle kullanıldığında ise "birine bir şeyi az vermek, kısıtlamak, esirgemek" gibi çeşitli anlamlara gelmektedir.²⁹

2.1. Kur'an'da Şuhh (شُحُّ) Kavramı

Kur'an-ı Kerim'de *şuhh* (شُحُّ) kelimesi bir yerde *lâm-ı tarifli* olmak üzere 3 defa, 2 âyette de *eşihhaten* (أَشِيحَةً) şeklinde yer almaktadır.³⁰ Meselâ söz konusu kavramın yer aldığı (وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) "*kim nefsinin cimriliğinden (şuhh) korunursa, işte onlar başarıya erenlerdir*"³¹ âyetinde yer alan *şuhh* (شُحُّ) sözcüğüne ilişkin olarak müfessirler sekiz farklı anlam zikretmektedirler. Bunlar:

1- *Şuhh* (شُحُّ) kişinin insanların elinde bulunanlara göz dikmesi, onların kendisinin olmasını can-ı gönülden istemesi ve elindekilere kanaat etmemesidir. Tâvûs (106/724) bu görüştedir.³²

2- Zekâtı vermemek ve haram mal biriktirmek demektir. Bu görüş İbn Cübeyr (614/1217)'e aittir.³³

3- İbn Abbâs (68/687)'a göre kim hevasına uyar, imanı kabul etmezse işte o *şahîh* (cimri)dir.³⁴

4- Haram kazanç elde etmektir.³⁵

5- 'Ata (114/732)'ya göre infakta bulunmamak demektir.³⁶

Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrût-Lübân 1419/1998, c. 1, s. 496; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 7, s. 42-43; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, c. 6, s. 498-499.

²⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 7, s. 42; Mecdû'd-Din Muhammed b. Ya'kûb el-Firûzâbâdî eş-Şirâzî, *el-Kâmûsu'l-muhîd*, el-Hey'etü'l-Mısıriyye el-Âmme li'l-Kütüb, 1399/1979, c. 1, s. 229; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, c. 6, s. 499.

²⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 7, s. 43; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, c. 6, s. 498.

³⁰ Abdu'l-Bâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 375.

³¹ Haşr 59/9.

³² Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdi el-Basrî, *Tefsîru'l-Mâverdi: en-Nüket ve'l-uyûn*, tahk.: es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdîrrahîm, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût-Lübân ts., c. 5, s. 506; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, c. 20, s. 370; Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, c. 5, s. 240.

³³ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, c. 20, s. 370; Bagavî, *Me'âlimu't-tenzil*, c. 8, s. 78; Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, c. 5, s. 240; Mâverdi, *Tefsîru'l-Mâverdi: en-Nüket ve'l-uyûn*, c. 5, s. 506.

³⁴ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, tahk.: Muhammed b. Aşûr, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1. bs., Beyrût-Lübân 1422/2002, c. 9, s. 280; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, c. 20, s. 370; Mâverdi, *Tefsîru'l-Mâverdi: en-Nüket ve'l-uyûn*, c. 5, s. 506.

³⁵ İzzuddin Abdulazîz b. Abdisselâm es-Sülemî ed-Dimeşki eş-Şâfiî, *Tefsîru'l-İzz b. Abdisselâm: Tefsîru'l-Kur'an*, tahk.: Abdullâh b. İbrâhîm el-Vehbî, Dâru İbn Hazm, 1. bs., Beyrût 1416/1996, c. 1, s. 1202; Mâverdi, *Tefsîru'l-Mâverdi: en-Nüket ve'l-uyûn*, c. 5, s. 506.

6- İbn Uyeyne (198/813) *şuhh* (شُحْح)'un zulüm anlamında olduğunu belirtmektedir.³⁷

7- Hasan el-Basrî (110/728) bunun Allah'a karşı masiyetler işlemeyi istemek manasında olduğunu ifade etmektedir.³⁸

8- Leys'e (187/803) göre ise farzları terk edip haramları işlemek anlamındadır.³⁹

Âyetteki “*nefsin şuhhundan korunma*”dan maksat ise zekât verme, farz olmayan akrabalık bağlarını gözetme, misafirperverlik ve buna benzer hususlarda cimrilik göstermektir. Bu gibi yerlere gerekli infakı yapmakla birlikte kendisine karşı eli sıkı davranan bir kimse ne *şahîh* ne de *bahîl*dir. Kendisine bol harcamalarda bulunmakla birlikte sözünü ettiğimiz zekât ve itaat alanlarında gereği gibi infakta bulunmayan bir kimse ise, nefsinin cimriliğinden (*şuhh*) korunmamış olur.⁴⁰

İbn Zeyd'e göre Allah'ın nehyettiği herhangi bir şeye el uzatmayan ve Allah'ın emrettiği şeyleri yerine getirmeyi, cimriliği engellemeyen kimse nefsinin cimriliğinden (*şuhhundan*) kurtulmuştur.⁴¹

Enes (ra)'den rivayet edilen bir hadiste Rasûlullâh (s)'in “*zekâtı veren, misafire ikram eden ve musibet hallerinde bir şeyler veren bir kimse cimrilikten (şuhh) uzaktır*”⁴² şeklindeki beyanı “*nefsin şuhhu*”ndan kimlerin korunmuş olacağına işaret etmektedir.

Müfessirlerin *buhl* (بُحْل) ve *şuhh* (شُحْح) kavramı arasındaki farka ilişkin izahlarını maddeler halinde şu şekilde sıralayabiliriz:

³⁶ Mâverdi, *Tefsîru'l-Mâverdi: en-Nüket ve'l-'uyûn*, c. 5, s. 507; İzz b. Abdisselâm, *Tefsîru'l-İzz b. Abdisselâm: Tefsîru'l-Kur'an*, c. 1, s. 1202.

³⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, c. 20, s. 370; Mâverdi, *Tefsîru'l-Mâverdi: en-Nüket ve'l-'uyûn*, c. 5, s. 507; İzz b. Abdisselâm, *Tefsîru'l-İzz b. Abdisselâm: Tefsîru'l-Kur'an*, c. 1, s. 1202.

³⁸ Mâverdi, *Tefsîru'l-Mâverdi: en-Nüket ve'l-'uyûn*, c. 5, s. 507; İzz b. Abdisselâm, *Tefsîru'l-İzz b. Abdisselâm: Tefsîru'l-Kur'an*, c. 1, s. 1202.

³⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, c. 20, s. 370; Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, c. 5, s. 240; Mâverdi, *Tefsîru'l-Mâverdi: en-Nüket ve'l-'uyûn*, c. 5, s. 507.

⁴⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, c. 20, s. 370.

⁴¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 22, s. 531; Bagavî, *Me'âlimu't-tenzil*, c. 8, s. 78; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, c. 9, s. 280; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, c. 20, s. 371; Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, c. 5, s. 240.

⁴² Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî: Bahru'l-'ulûm*, tahk.: Ali Muhammed Muavvaz, Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrût-Lübân 1413/1993, c. 3, s. 345; İmâdu'd-Dîn Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Kesîr ed-Dimeşki, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, tahk.: Mustafa es-Seyyid Muhammed vd., Mektebetu'l-Evlâd eş-Şeyh li't-Turâs, 1. bs., Kâhire 1421/2000, c. 13, s. 493; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 22, s. 530-531.

1- *Buhl*, cimriliğin bizzat kendisidir. *Şuhh* ise, cimriliği gerektiren veya ona yol açan psikolojik bir haldir. *Şuhh*, insan “nefsi”nin sıfatlarından olduğu için hiç şüphesiz Allah, “*kim nefsinin şuhhundan korunursa işte felaha erenler onlardır*” yani “istediklerine nail olanlar onların tâ kendileridir” buyurmuştur.⁴³

2- *Şuhh*, pintilik (لَوْمٌ) etmek, kişinin eli sıkı olması ve hırsla birlikte cimrilikte bulunmak demektir. Âyette *şuhhun* nefse izafe edilmesi onun nefiste bulunan bir *garîza* (غَرِيْزَةٌ) yani mizaç, huy veya içgüdü olmasındandır. Hâlbuki *buhl*, cimriliğin bizzat kendisidir. (وَأَخْضِرَتِ الْأَنْفُسَ الشُّحَّ) “*zaten nefisler cimriliğe hazır hale getirilmiştir*”⁴⁴ âyetindeki *şuhh* sözcüğü de bu anlamdadır.⁴⁵

3- *Şuhh*, kardeşinin malını haksızlıkla (ظُلْمًا) yemendir. *Buhl* ise kendi malını esirgemendir.⁴⁶ İbn Mes'ûd (32/652-53)'dan nakledilen edilen şu rivayet bu farka işaret etmektedir. el-Esved (75/694)'in İbn Mes'ûd (32/652-53)'dan rivayet ettiğine göre bir adam ona gelip şöyle dedi: Ben helak olmuş olmaktan korkarım. İbn Mes'ûd (32/652-53): Neden? diye sordu. O da şöyle dedi: Yüce Allah “*kim nefsinin cimriliğinden (şuhh) korunursa, işte onlar başarıya erenlerdir*”⁴⁷ buyurmaktadır. Ben ise oldukça cimri (*şahih*) birisiyim. Hemen hemen elimden hiçbir şey çıkmıyor. Bunun üzerine İbn Mes'ûd (32/652-53) şöyle dedi: Bu, Allah'ın Kur'an'da zikrettiği cimrilik (*şuhh*) değildir. Kur'an'da yer alan cimrilik (*şuhh*) senin haksızlık ederek kardeşinin malını yemendir. Senin içinde bulunduğun durum ise *buhl* (cimrilik)tir ki bu da çok kötü bir şeydir.⁴⁸

⁴³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fâhru'd-Dîn er-Râzi, *Tefsîru'l-Fahru'r-Râzi: et-Tefsîru'l-kebir, mefâtihu'l-ğayb*, Dâru'l-Fikr, 1. bs., Lübnân-Beyrût 1401/1981, c. 29, s. 288-289.

⁴⁴ Nisâ 4/128.

⁴⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidî't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*, tahk.: Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Mu'avvaz, Mektebetu'l-Abikân, 1. bs., Riyâd 1418/1998, c. 6, s. 81-82; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhîd*, tahk.: Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Mu'avvaz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrût-Lübnân 1413/1993, c. 8, s. 246; Ebu'l-Berakât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, tahk.: Yusuf Ali Bedevî, Dâru'l-Kelîmu't-Tayyib, 1. bs., Beyrût 1419/1998, c. 3, s. 459.

⁴⁶ Nesefî, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, c. 3, s. 459.

⁴⁷ Haşr 59/9.

⁴⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 22, s. 530; Mâverdi, *Tefsîru'l-Mâverdi: en-Nüket ve'l-uyûn*, c. 5, s. 506-507; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, c. 20, s. 370; Bagavî, *Me'âlimu't-tenzil*, c. 8, s. 78.

4- *Buhl*, yanında hâsıl olanı çıkartıp vermekten imtina etmemdir. *Şuhh* ise yanında bulunmayanı da elde etmeyi hırsla arzulamandır.⁴⁹

5- (إِنَّ الشُّحَّ هُوَ الْبُخْلُ مَعَ جِرْصٍ) “*Şuhh*, hırs ile birlikte cimrilik (*buhl*) etmektir.”⁵⁰ Bu tanımdan *şuhhun buhldan* daha umumi ve cimriliğin daha şiddetli derecesi olduğu anlaşılmaktadır. İki kavram arasındaki farkı göstermesi bakımından bu tanımın daha isabetli olduğu söylenebilir. Çünkü bu ayırım “*zulümden sakınınız. Çünkü zulüm kıyamet gününde zulümâtır (karanlıklardır). Şuhhdan da sakınınız. Çünkü şuhh (cimrilik) sizden öncekileri helak etmiştir. Bu, onları birbirlerinin kanlarını dökmeye ve birbirlerinin haram olan şeylerini helâl bilmeye kadar sürükledi*”⁵¹ hadisinin muhtevasıyla da örtüşmektedir.

6- *Buhl*, vacip olan şeyi vermemektir. *Şuhh* ise müstehap olanı yerine getirmemektir.⁵² Fakat yukarıda zikrettiğimiz hadis bu görüşü reddetmektedir. Çünkü *şuhh* müstehap olanı vermemek demek olsaydı, dünya ve âhirette helakin söz konusu olduğu bu büyük tehdidin ve şiddetli yerginin kapsamına girmemesi gerekirdi. Yine bu hususu Rasûlullâh’ın (s) “*Allah yolunda toz ile cehennem dumanı bir Müslümanın burun deliklerinde ebediyen bir arada olmaz. Cimrilik (şuhh) ile iman da Müslüman bir kimsenin kalbinde ebediyen bir arada olmaz*”⁵³ hadisi teyit etmektedir. İşte bu *şuhhun buhldan* daha çok yerilen bir şey olduğunu göstermektedir.

7- Müfessirler *buhl* ve *şuhh* kavramlarının yukarıda zikrettiğimiz anlam farklılıklarını zikretmekle birlikte bu iki kavramın aynı manayı ihtiva ettiği de rivayet edilmektedir.⁵⁴

⁴⁹ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, c. 5, s. 441.

⁵⁰ Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-ayn*, c. 2, s. 311; İbn Fâris, *Makâyisu’l-luga*, c. 3, s. 178; Cevherî, *es-Sihâh*, c. 1, s. 378; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. 7, s. 42; İsfahânî, *el-Müfredât*, c. 1, s. 337.

⁵¹ Ebu’l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbüri, *el-Câmiu’s-sahih*, “Birr”, 56 (6576), Kâhire 1407/1987; Bagavî, *Me’âlimu’t-tenzil*, c. 8, s. 78.

⁵² İbnu’l-Arabî Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, nşr.: Muhammed Abdulkâdir ‘Atâ, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût-Lübânân ts., c. 1, s. 396; Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf Ebû Zeyd es-Se’âlibî, *Cevâhiru’l-hisân fi tefsiri’l-Kur’ân*, tahk.: Ali Muhammed Mu’avvaz, Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1. bs., Beyrût-Lübânân 1418/1997, c. 2, s. 144; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, c. 5, s. 441.

⁵³ Nesâî, “Cihâd”, 8; Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed İbn Hanbel*, tahk.: Şu’ayb el-Arnaûd vd., Müessesetu’r-Risâle, 1. bs., Beyrût 1416/1995, c. 15, s. 433.

⁵⁴ İbnu’l-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, c. 4, s. 220; Mâverdi, *Tefsiru’l-Mâverdi: en-Nuket ve’l-uyûn*, c. 5, s. 507; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, c. 20, s. 369.

تَرَى اللَّحْزَ الشَّحِيحَ إِذَا أَمَرَتْ غَلَيْهِ لِمَالِهِ فِيهَا مُهِنًا

“*Sen tahammülsüz, cimri ve malına tutkun kimsenin önüne (şarap) getirildiği vakit, oldukça alçalmış olduğunu görürsün*”⁵⁵

Amr b. Külsûm (m.584 veya 600)'e ait yukarıdaki beyitte yer alan *el-lahiz* (اللَّحْز) sözcüğünün “cimri”, “pinti” ve “eli sıkı” gibi anlamlar verilen *el-bahîl* (البَحِيل)⁵⁶ ve eş-*şahîh* (الشَّحِيح)⁵⁷ kelimeleriyle izah edilmesi bu görüşü destekler mahiyet arz etmektedir. Ayrıca beyitte geçen eş-*şahîh* (الشَّحِيح) lafzının da *el-bahîl* (البَحِيل)⁵⁸ kelimesiyle şerh edilmesi bunu teyit etmektedir.

Genel lügatlerde “sahip olunan şeylerin, esirgenmesi doğru olmayan kimselerden esirgenmesi” anlamına gelen, Kur'an'da ise müfessirlerin “insanın üzerinde vacip olan hakkı vermekten imtina etmesi”, “vacip olanın engellenmesi”, “cimriliğin bizzat kendisi”, “insanın kendi malını esirgemesi”, “yanında hâsıl olanı çıkartıp vermekten imtina etmek” gibi anlamlar verdikleri *buhl* (بُحْلٌ) kavramı ile lügatlerde “hırs ile birlikte cimrilik göstermek” şeklinde anlamlandırılmakla birlikte Kur'an'da “kişinin insanların elinde bulunanlara göz dikmesi, onların kendisinin olmasını can-ı gönülden istemesi ve elindekilere kanaat etmemesi”, “hevasına uymak, imanı kabul etmemek”, “haram kazanç elde etmek”, “infakta bulunmamak”, “zulüm”, “Allah'a karşı masiyetler işlemeyi istemek”, “farzları terk edip haramları işlemek”, “kardeşinin malını haksızlıkla yemek”, “yanında bulunmayanı da elde etmeyi hırsıyla arzulamak” gibi muhtelif manaları ihtiva eden *şuhh* (شُحٌّ) kavramını karşılaştırdığımızda semantik açıdan aynı anlam örgüsü içerisinde yer aldıklarını ve aralarında aynı doğrultuda anlam ilişkisinin olduğunu söyleyebiliriz.

3. D-n-n (ض-ن-ن) Kökünün Etimolojik Yapısı

D-n-n (ض-ن-ن) kökünden *dinnun* (دِنْنٌ), *dinnetun* (دِنْنَةٌ) ve *madinne-*

⁵⁵ Amr b. Külsûm, *Divân*, tahk. ve şrh.: İmîl Bedî' Ya'kûb, Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 2. bs., Beyrût 1416/1996, s. 65; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. 12, s. 247; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, c. 15, s. 312; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 22, s. 529; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, c. 20, s. 369-370.

⁵⁶ Amr b. Külsûm, *Divân*, s. 65; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. 12, s. 247; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, c. 15, s. 312.

⁵⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. 12, s. 247; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, c. 15, s. 312.

⁵⁸ Ebû Abdullâh el-Huseyn b. Ahmed b. el-Huseyn ez-Zevzenî, *Şerhu'l-mu'allakâti'l-'aşr*, Dâru Mektebeti'l-Hayât li't-Tıbb'ati ve'n-Neşr, Beyrût-Lübnân 1983, s. 201; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 22, s. 529; Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-beyân*, c. 1, s. 2271.

tun (مَصْنَعَةٌ) *mastar*larının hepsi genel lügatlerde (الإِمْسَاكُ وَ الْبُخْلُ) “tutmak, esirgemek ve cimrilik etmek”⁵⁹ anlamını içermektedir. *Dannun* (ضَنَّ) *madannatun* (مَصْنَعَةٌ), *dannatun* (صِنَّةٌ) ve *danânetun* (صِنَانَةٌ) *mastar*ları da bu köktendir ve “cimrilik etmek” anlamındadır.⁶⁰ Fiil hali ise 4. babtan *danintu bi’ş-şey’i* (ضَنَّتُ بِالشَّيْءِ)-*edannu* (أَصْنُ) şeklinde gelebileceği gibi 2. babtan *danantu* (ضَنَّتُ)-*edinnu* (أَصْنُ) “cimrilik ettim, cimrilik ederim”⁶¹ şeklinde de çekimlenebilmektedir. *ed-Dannatu* (الصِنَّةُ) “değerli bir şeyde cimrilik etmek”⁶² demektir. Bundan dolayı (عَلُو مَصْنَعَةٍ وَ مَصْنَعَةٍ) “kıskanılan değerli mal” denilmiştir.⁶³ Aynı kökten *faîl* vezninden müfred müzekker *danîn* (ضَنِينٌ) kelimesine lügatte dilciler “cimri” (بِخِيلٌ) manasını vermektedirler.⁶⁴ *Dannun* (ضَنَّ) *mastar*ından ve *iftiâl* bâbından (إِضْطَنَّ-بِضْطَنَّ) fiili de (بِخَلَّ-يُبْخَلُّ) “cimrilik etti, cimrilik eder” anlamındadır.⁶⁵

3.1. Kur’ân’da Danîn (ضَنِينٌ) Kavramı

Kur’ân-ı Kerîm’de d-n-n (ض-ن-ن) kökünden sadece bir kelime yer almaktadır ki o da *danîn* (ضَنِينٌ) kelimesidir. Tekvîr sûresinde yer alan (وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٌ) “O (Rasûl) *gayba ait haberlerde cimri değildir*”⁶⁶ âyetindeki *danîn* (ضَنِينٌ) kelimesine müfessirler kıraat farkına bağlı olarak değişik manalar vermektedir. İbn Kesîr (120/738), Ebû Amr (154/770) ve Kisâî (189/805) bu sözcüğü *zanîn* (ظَنِينٌ) formunda okumuştur.⁶⁷ Bu kıraate göre âyetin anlamı “Muhammed *gayb konusunda müttehem (töhmetsiz) değildir*” şeklinde olmaktadır. Buradaki “*gayb*” ile Kur’ân⁶⁸ ve Kur’ân’da yer alan kıssa ve haberler yani *gaybî* bilgiler kastedilmektedir.⁶⁹ *Zanîn* (ظَنِينٌ) ise müttehem yani töhmetsiz olan de-

⁵⁹ Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-’ayn*, c. 3, s. 28; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. 8, s. 94.

⁶⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. 8, s. 94.

⁶¹ Cevherî, *es-Sihâh*, c. 6, s. 2156; İbn Fâris, *Makâyisü’l-luga*, c. 3, s. 357; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. 8, s. 94.

⁶² İsfahânî, *el-Müfredât*, c. 2, s. 390.

⁶³ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. 8, s. 94; İbn Fâris, *Makâyisü’l-luga*, c. 3, s. 357; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhîd*, c. 4, s. 239; İsfahânî, *el-Müfredât*, c. 2, s. 390.

⁶⁴ Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, c. 35, s. 339; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. 8, s. 94; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhîd*, c. 4, s. 239.

⁶⁵ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. 8, s. 94; Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, c. 35, s. 341; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhîd*, c. 4, s. 240.

⁶⁶ Tekvîr 81/24.

⁶⁷ Se’âlibî, *Cevâhirü’l-hisân*, c. 5, s. 558; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, c. 22, s. 116; Ebu’l-Ferîc Cemâluddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr fî ilmi’t-tefsîr*, el-Mektebetü’l-İslâmî, Dâru İbn Hazm, 1. bs., Beyrût-Lübân 1423-2002, s. 1521; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, c. 5, s. 463.

⁶⁸ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, c. 24, s. 168; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, c. 31, s. 75.

⁶⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, c. 31, s. 75.

mektir.⁷⁰ Arapça'da, (ظَنَّتُ زَيْدًا) ifadesi “Zeyd'i itham (اَتَّهَمْتُهُ) ettim” anlamındadır.⁷¹ Buradaki (ظَنَّتُ) fiili iki mef'ûl alan *zann* (ظَنَّ) kökünden değildir.⁷² O, *zinnatun* (ظَنَّةٌ) *mastanndandır*.⁷³ Buna göre mana “Muhammed Kur'an konusunda da müttehem değildir. Aksine o, Allah adına söylediği her sözde güvenilir bir zattır” şeklindedir.⁷⁴

Söz konusu kelimeyi *dâd* (الضاد) ile *danîn* (دَانِيْن) şeklinde okuyanlara göre bu kelime “cimri” (بَخِيْلٌ) manasına gelmektedir.⁷⁵ Şâirin aşağıdaki beytinde de bu anlamdadır:

أَجُودُ بِمَكْنُونِ الْحَدِيثِ وَإِنِّي
بِسِرِّكَ عَمَّنْ سَأَلَنِي لَصْنِينِ

“Gizli saklı sözleri cömertçe açıklarım, fakat ben sana ait sırları soranlara (açıklamak hususunda) çok cimriyim.”⁷⁶

Buna göre âyet “O, Allah'ın kendisine vahyettiği şeyler hususunda cimri değildi yani hiçbir şeyi gizlemedi” anlamına gelmektedir. Ferrâ (207/822) âyete “Ona göğün gaybî bilgileri geliyordu. Bunlar son derece kıymetli şeyler olmasına rağmen, hiçbirini size bildirme konusunda cimrilik etmedi”⁷⁷ manasını verirken Ebû Ali el-Fârisî (377/987) “O, gaybî haber veriyor ve onu, kâhinlerin kendilerine saklamaları gibi, kendine saklamıyor hepsini açıklıyor ve bu açıklamalardan dolayı ücret almak için, kâhinlerin yaptığı gibi gaybî bilgiler haber vermekten kaçınıyor”⁷⁸ şeklinde anlam vermektedir.

Ebû Ubeyd (224/838) şu iki sebepten ötürü *zanîn* (ظَانِيْن) şeklindeki kıraati tercih etmektedir:

⁷⁰ Ebû İshak İbrahim b. es-Sirrî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbu*, tahk.: Abdulcelil Abduh Şilbî, Âlimü'l-Kütüb, 1. bs., Beyrût 1408/1998, c. 5, s. 293; Se'âlibî, *Cevâhiru'l-hisân*, c. 5, s. 558; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 24, s. 168; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. 31, s. 75.

⁷¹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, c. 5, s. 293; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. 31, s. 75.

⁷² Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. 31, s. 75.

⁷³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 8, s. 272; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, c. 35, s. 367.

⁷⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. 31, s. 75.

⁷⁵ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, c. 5, s. 293; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 24, s. 168; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. 31, s. 75.

⁷⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhit*, c. 8, s. 423; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, c. 22, s. 117; Bu beyitte “cömert olmak” anlamındaki (جُودٌ) *mastanndan* (أَجُودٌ) fiili, *danîn* (دَانِيْن) ile semantik açıdan zıt anlamlılık içerisindedir ve bu durum *danîn* (دَانِيْن) sözcüğünün *bahil* (بَخِيْلٌ) “cimri” anlamını geldiğini teyit etmesi bakımından dikkat çekici bir durum arz etmektedir.

⁷⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, Âlimü'l-Kütüb, 3. bs., Beyrût 1403/1983, c. 3, s. 242-243; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. 31, s. 75; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 8, s. 94.

⁷⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. 31, s. 75.

1- Kâfirler, onu zaten cimri bulmuyorlar fakat töhmet altında tutuyorlardı. Binâenaleyh burada onun töhmete müstahak olmadığını söylemek, cimri olmadığını söylemekten daha evladır.

2- Âyetteki ifadenin (عَلَى الْغَيْبِ) şeklinde oluşu da bunu gerektirir. Eğer bu kelimeyle Hz. Peygamber (s)'in cimri olmadığı anlatılmak istenseydi, ifadenin (بِالْغَيْبِ) şeklinde olması gerekirdi.⁷⁹ *Zanîn* (ظَنَّيْنِ) şeklindeki kıraatin “zayıf” (ضَعِيفٌ) anlamını da ihtiva ettiği rivayet edilmektedir. Nitekim Araplar zayıf adam veya az bir şeyi ifade etmek için *zanûn* (ظَنُونٌ) kelimesini kullanmaktadırlar.⁸⁰

Lügatlerde “tutmak, esirgemek ve cimrilik etmek” anlamına gelen *dinnun* (دِنَّنٌ), *dinnnetun* (دِنَّنَةٌ) ve *madinnnetun* (مَدِنَّنَةٌ) mastarlarından türeyen ve filologların “cimri” (بَخِيلٌ) manasını verdikleri *danîn* (دَانِيْنٌ) kelimesi Kur’ân’da da aynı anlamında kullanılmakla birlikte kıraat ihtilaflarına bağlı olarak “töhmet altında olan” ve “zayıf” gibi anlamlar da içermektedir. Dolayısıyla bu kavramın, lügatlerde “sahip olunan şeylerin, esirgenmesi doğru olmayan kimselerden esirgenmesi” anlamına gelen *buhl* (بُحْلٌ) kavramı ile semantik açıdan anlamdaşlık ilişkisine sahip olduklarını söyleyebiliriz. Aynı şekilde lügatlerde “hırs ile birlikte cimrilik göstermek” şeklinde anlamlandırılan *şuhh* (شُحٌّ) kavramıyla da aynı doğrultuda anlam örgüsüne sahip oldukları dikkat çekmektedir.

4. K-t-r (ك-ت-ر) Kökünün Etimolojik Yapısı

K-t-r (ك-ت-ر) kökünden ve sülâsî 2. ve 3. babtan *katara-yakturu/yaktiru-katr/kutûr* (كَتَرَ يَكْتُرُ يَكْتُرُ قَتَرَ قَتُورٌ), *ifâl* vezninden *aktara-yuktiru-iktâr* (أَكْتَرَ يُكْتِرُ-إِكْتَارٌ) ile *tefîl* vezninden *kattara-yukattiru-taktîr* (كَتَّرَ يُكْتِّرُ-تَكْتِيرٌ) mastarlarının hepsi ‘alâ (عَلَى) *harf-i cerri* ile kullanıldıklarında “nafakayı azaltmak, kısmak, cimrilik etmek” anlamına gelmektedir.⁸¹ Nitekim bir kimse ailesine harcaması gerekenleri infak etmeyip kıstığında ‘alâ (عَلَى) *harf-i cerri*yle (كَتَرَ عَلَيَّ عِيَالَهُ) denmektedir.⁸² Söz konu-

⁷⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. 31, s. 75.

⁸⁰ Ferrâ, *Me’âni'l-Kur’ân*, c. 3, s. 243; Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, c. 14, s. 363; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi'l-Kur’ân*, c. 22, s. 117.

⁸¹ Zebidî, *Tâcu’l-arûs*, c. 13, s. 361; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-muhid*, c. 2, s. 112; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. 11, s. 30; Cevherî, *es-Sihâh*, c. 2, s. 786; İbn Düreyd, *Cemhere-tu’l-luga*, c. 1, s. 393; İsfahânî, *el-Müfredât*, c. 2, s. 508.

⁸² Cevherî, *es-Sihâh*, c. 2, s. 786; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. 11, s. 30; Zebidî, *Tâcu’l-arûs*, c. 13, s. 361.

su kelimeler (قَتَرْتُ السَّيِّئَ وَ أَقْتَرْتُهُ وَ قَتَرْتُهُ) şeklinde 'alâ (عَلَى) ile kullanılmadıklarında ise "bir şeyi azaltmak"⁸³, "nafakayı esirgemek, kısmak"⁸⁴, "sıkıntılı hayat yaşamak"⁸⁵, "kıt kanaat geçinmek"⁸⁶ gibi anlamlar ihtiva etmektedir. Leys b. Muzaffer (187/803)'e göre *el-katr* (القَتْرُ) *mastan* "kıt kanaat yetecek kadar ya da ucu ucuna yetecek ölçüde infakta bulunmak" demektir.⁸⁷ *Katr* (قَتْرٌ) *mastannın* asıl/kök anlamı "daraltmak, kısmak, sınırlamak" ve "bir araya toplanmak" demektir. "Avcı kulübesi" anlamındaki *el-kutra* (القُتْرَةُ) kelimesi de bundan türemiştir. Ona bu ismin verilmesi kulübenin içerisinin dar olması ve avcının içerisinde bir araya toplanıp sıkışık vaziyette bulunmasındandır.⁸⁸

Aynı kökten *mukattir* (مُقْتَرٌ) ve *katûr* (قَتُورٌ) sözcükleri "birine karşı cimri davranan"⁸⁹, *muktir* (مُقْتِرٌ) kelimesi ise "fakir"⁹⁰ anlamındadır. *Muktir* (مُقْتِرٌ) ve *mukattir* (مُقْتَرٌ) kelimelerinin aslı, kızartma, odun ve benzeri şeylerden yükselen duman anlamındaki *katâr* (قُتَارٌ) ve *katar* (قَتْرٌ) kökünden gelmektedir. Sanki fakir ve cimri kişi bir şeyin dumanını almaktadır.⁹¹ *Katara* (قَتْرَةٌ) kelimesi de aynı kökten olup "üzüntü ve kederden yüzü kaplayan toz"⁹² anlamını ihtiva etmektedir. *Katar* (قَتْرٌ) ise *katara* (قَتْرَةٌ)'nın çoğuludur. Nitekim Ferezdak (114/732)'a ait aşağıdaki beyitte de "toz" anlamında ve çoğul olarak kullanılmaktadır:

مُتَوِّجٌ بِرِءَاءِ الْمَلِكِ يَتَّبِعُهُ مُوَجٌّ تَرَى فَوْقَهُ الرِّايَاتِ وَالْقَتْرَا

"O, hükümdarlık elbisesine (heybetine) bürünerek taçlanmıştır. Ve onun arkasından bir dalga(yı andıran ordu) gelmektedir. Onun da üstünde sancakları ve tozları görürsün."⁹³

⁸³ İsfahânî, *el-Müfredât*, c. 2, s. 508.

⁸⁴ İbn Düreyd, *Cemheretu'l-luga*, c. 1, s. 393.

⁸⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 11, s. 30.

⁸⁶ Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, c. 13, s. 361; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhîd*, c. 2, s. 112; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 11, s. 30.

⁸⁷ Ezherî, *Tehzibu'l-luga*, c. 9, s. 50; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 11, s. 30; Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, c. 13, s. 361; Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, c. 3, s. 358; Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, c. 2, s. 51.

⁸⁸ İbn Fâris, *Makâyisu'l-luga*, c. 5, s. 55.

⁸⁹ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, c. 3, s. 358; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 11, s. 30; Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, c. 13, s. 366.

⁹⁰ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, c. 3, s. 358; Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, c. 2, s. 51; İsfahânî, *el-Müfredât*, c. 2, s. 508; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 11, s. 30.

⁹¹ İsfahânî, *el-Müfredât*, c. 2, s. 508.

⁹² Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, c. 3, s. 358; İbn Fâris, *Makâyisu'l-luga*, c. 5, s. 55.

⁹³ Cevherî, *es-Sihâh*, c. 2, s. 785; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 11, s. 30; Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, c. 13, s. 361; K-t-r (ق-ت-ر) kökünün diğer müstakları hakkında geniş bilgi için bkz., Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, c. 3, s. 358; İbn Düreyd, *Cemheretu'l-luga*, c. 1, s.

4.1. Kur'an'da Katr (قَتْرٌ) Mastarının Türevleri

Kur'an'da *katr* (قَتْرٌ) mastarının müştakları birer defa *el-muktur* (المُقْتِرُ)⁹⁴, *katar* (قَتْرٌ)⁹⁵, *katûr* (قَتُورًا)⁹⁶, *yakturû* (يَقْتُرُوا)⁹⁷ ve *katara* (قَتْرَةٌ)⁹⁸ olmak üzere toplam beş kez yer almaktadır.

Katr (قَتْرٌ) mastarının müştaklarının ilk geçtiği (لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ) (النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرَهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرَهُ) “Eğer kadınları, kendilerine dokunmadan veya onlara bir mehir takdir etmeden boşarsanız (bunda) size bir vebal yoktur. Şu kadar ki onlara (mal verip) faydalandırın. Zengin olan durumuna göre, fakir de durumuna göre vermelidir”⁹⁹ âyetindeki *el-muktur* (المُقْتِرِ) kelimesine müfessirler “malı mülkü az olan” (الْقَلِيلِ الْمَالِ)¹⁰⁰, “fakir” (الْفَقِيرِ)¹⁰¹, “ihtiyaç içerisinde, fakir” (الضَّيِّقِ الْحَالِ)¹⁰² gibi anlamlar verirken bu sözcükle semantik açıdan zıt anlamlılık ilişkisi içerisindeki *el-mûsi* (المُوسِعِ) kelimesine “zengin” (الغَنِيِّ)¹⁰³ anlamını vermektedirler.

(قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا) “De ki: Eğer Rabbimin rahmet hazinelerine sahip olsaydınız, harcamaktan korkarak tutardınız. Gerçekten insan çok cimridir”¹⁰⁴ âyetindeki *katûr* (قَتُورًا) kelimesini müfessirler “cimri, pinti, eli sıkı” gibi anlamlara gelen *bahil* (بَحِيلٌ) ve *mümsik* (مُمْسِكٌ)¹⁰⁵ sözcüğüyle izah etmektedir. Söz konusu sözcüğe “malı mülkü az olan” (الْقَلِيلِ الْمَالِ)¹⁰⁶, *mudayyık* (مُضَيِّقٌ) yani “pin-

393-394; Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, c. 9, s. 50-53; Cevherî, *es-Sihâh*, c. 2, s. 785-786; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 11, s. 30-32; Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, c. 13, s. 361-368.

⁹⁴ Bakara 2/236.

⁹⁵ Yûnus 10/26.

⁹⁶ İsrâ 17/100.

⁹⁷ Furkân 25/67.

⁹⁸ Abese 80/41.

⁹⁹ Bakara 2/236.

¹⁰⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, c. 4, s. 166.

¹⁰¹ Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî el-Hâzin, *Lübâbu't-te'vil fi meâni't-tenzil*, Dâru'l-Fikr, Beyrût-Lübân 1399/1979, c. 1, s. 241; Bagavî, *Me'âlimu't-tenzil*, c. 1, s. 284.

¹⁰² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 462; Nesefî, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, c. 1, s. 198; Nâsuriddîn Ebi'l-Hayr Abdillâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî eş-Şâfiî el-Beydâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, haz.: Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlı, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1. bs., Beyrût-Lübân ts., c. 1, s. 146.

¹⁰³ Hâzin, *Lübâbu't-te'vil*, c. 1, s. 241; Muhammed b. Ahmed eş-Şirbinî, *Tefsîru's-sirâci'l-münîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût ts., c. 1, s. 131; Bagavî, *Me'âlimu't-tenzil*, c. 1, s. 284.

¹⁰⁴ İsrâ 17/100.

¹⁰⁵ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, s. 833; Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî: Bahru'l-'ulûm*, c. 2, s. 285; Bagavî, *Me'âlimu't-tenzil*, c. 5, s. 133; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, c. 6, s. 137; Hâzin, *Lübâbu't-te'vil*, c. 4, s. 187.

¹⁰⁶ Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, c. 3, s. 330.

ti”¹⁰⁷, “aşırı cimri” (الشديد البخل)¹⁰⁸ gibi anlamlar da verilmektedir.

İsfahânî (502/1108) âyette zikredilen *katûr* (قَتُورًا) kelimesinin insanın doğuştan cimri yaratılmış olduğuna yani tabiatında cimrilik bulunduğuna işaret ettiğini ve bunun tıpkı (وَأُخْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ) “*zaten nefisler cimriliğe hazır hale getirilmiştir*”¹⁰⁹ âyetindeki *şuhh* (الشُّحُّ) kelimesi gibi olduğunu belirtmektedir.¹¹⁰ Buna göre *katûr* (قَتُورًا) ve *şuhh* (الشُّحُّ) kavramları arasında semantik zaviyeden bakıldığında aynı doğrultuda anlam ilişkisi olduğunu belirtebiliriz.

(وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا) “*Onlar, sarf ettikleri zaman ne israf ederler ne de cimrilik, ikisi arasında orta bir yol tutarlar*”¹¹¹ âyetinde yer alan ve *katr* (قَتَرَ) mastannın muzarî fiil formu *yakturû* (يَقْتُرُوا) kelimesi “kısmak, esirgemek” anlamındadır. Nitekim Ferrâ (370/980)’nın *lam yakturû* (لَمْ يَقْتُرُوا) ifadesini (لَمْ يُقَصِّرُوا عَمَّا يَجِبُ عَلَيْهِمْ) “üzerlerine vacip olan (nafakayı infak etmeleri gereken yerlerden) kısmazlar, esirgemezler”¹¹² şeklinde izah etmesi bunu teyit etmektedir.

Müfessirler bu âyetin tevili hususunda ihtilaf etmişlerdir. Nehhâs (234/848) bu bağlamda şöyle demektedir: Bu âyetin anlamı ile ilgili olarak yapılmış en güzel açıklamalardan birisi şudur: Allah’a itaat olmayan hususta kim infak ederse, işte israf odur. Yüce Allah’a itaat hususunda da kim eli sıkılık yaparsa, işte cimrilik odur. Yüce Allah’a itaat yolunda harcayan kimsenin bu harcaması da ikisi arasında orta yoldur.¹¹³ Buna göre cimrilik israfın zıddıdır ve ikisi de zemmedilmektedir. *Kavâm* (قَوَامًا) ise ikisinin ortasında dengeli bir yolu ifade etmektedir ve övülmektedir.

(لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ) “*Güzel davrananlara daha güzel karşılık ve fazlası var. Onların yüzlerine ne bir kara bulaşır ne de horluk*”¹¹⁴ âyetindeki *katar* (قَتَرَ) kelimesine yer aldığı bu siyak-

¹⁰⁷ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’an*, c. 13, s. 181.

¹⁰⁸ Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahvîr ve’t-tenvîr*, ed-Dâru’t-Tûnisîyye, Tûnus 1984, c. 15, s. 224.

¹⁰⁹ Nisâ 4/128.

¹¹⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, c. 2, s. 508.

¹¹¹ Furkan 25/67.

¹¹² Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’an*, c. 2, s. 272; Ezherî, *Tehzîbu’l-luga*, c. 9, s. 50; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. 11, s. 30; Zebidî, *Tâcu’l-arûs*, c. 13, s. 361.

¹¹³ Ebû Ca’fer en-Nehhâs, *Me’âni’l-Kur’âni’l-Kerîm*, tahk.: Muhammed Ali es-Sâbûnî, Merkezi İhyâi’t-Turâsi’l-İslâmî, 1. bs., Mekke 1409/1998, c. 5, s. 46-47; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’an*, c. 15, s. 473-474; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, c. 4, s. 106.

¹¹⁴ Yûnus 10/26.

sibak içerisinde müfessirler tarafından muhtelif anlamlar verildiği görülmektedir. Bunlar:

1- *Katar* (قَتْرٌ) “siyahlık” anlamındadır. Nitekim İbn Abbâs (67/687) bu kelimenin “üzüntü nedeniyle yüzlerde meydana gelen siyahlık” olduğunu belirtmektedir.¹¹⁵

2- Zeccâc (311/922)’a göre “içerisinde siyahlık olan toz” demektir.¹¹⁶

3- ‘Ata (114/732)’ya göre “cehennem/ateşin dumanı” anlamına gelmektedir.¹¹⁷

4- Mücâhid (103/721) bu sözcüğü “rezalet, utanç” (خَزْيٌ) kelimesiyle izah etmektedir.¹¹⁸

5- Ebû Ubeyde (210/825) ise bu kelimenin “toz” (الغُبَارُ) manasını ihtiva ettiğini belirtmektedir.¹¹⁹

6- *Katar* (قَتْرٌ) “üzüntü, keder” (كَاِبَةٌ) anlamındadır.¹²⁰

(وَوُجُوهُ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ . تَرَاهُفَهَا قَتْرَةٌ) “Yüzler de var ki o gün tozlanmış. Onları karanlık bürümüştür”¹²¹ âyetlerinin ilkindeki *ğabera* (غَبْرَةٌ) sözcüğü bilinen “toz” anlamındaki (غُبَارٌ)¹²² kelimesinden türemiştir ve “bir şeye yapışan toz ve tozun renginde olan şey” anlamındadır. Bu âyette yüzün üzüntüden dolayı değişmesinden kinaye olarak kullanılmaktadır.¹²³ *Katara* (قَتْرَةٌ) lafzını filologlar her ne kadar *ğabera* (غَبْرَةٌ) kelimesiyle anlamdaş kabul edip ona “toz”¹²⁴ anlamını verseler de Ezherî (370/980) *Tehzib’de katarayı* (وَالْقَتْرَةُ: غَبْرَةٌ يَعْطُوهَا سَوَادٌ كَالدُّخَانِ) “*Katara*: tıpkı duman gibi üzerini siyahlık kaplamış olan toz demektir”¹²⁵ şeklinde tanımlamak

¹¹⁵ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, c. 12, s. 162; İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, s. 623; Suyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, c. 7, s. 659; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, c. 10, s. 485.

¹¹⁶ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, c. 3, s. 15; İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, s. 623.

¹¹⁷ İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, s. 623.

¹¹⁸ Suyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, c. 7, s. 659; Mâverî, *Tefsiru’l-Mâverî: en-Nüket ve’l-uyûn*, c. 2, s. 433; İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, s. 623.

¹¹⁹ Ebû Ubeyde Ma’mer b. el-Müsennâ et-Teymî, *Mecâzu’l-Kur’ân*, tahk.: Muhammed Fuâd Sezgîn, Mektebetu’l-Hancı, Mısır ts., c. 1, s. 277; İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, s. 623.

¹²⁰ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, c. 10, s. 485.

¹²¹ Abese 80/40-41.

¹²² Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-’ayn*, c. 3, s. 265; İbn Düreyd, *Cemheretu’l-luga*, c. 1, s. 321; Cevherî, *es-Sihâh*, c. 2, s. 764.

¹²³ İsfahânî, *el-Müfredât*, c. 2, s. 463.

¹²⁴ İbn Düreyd, *Cemheretu’l-luga*, c. 1, s. 394; İbn Fâris, *Makâyisü’l-luga*, c. 5, s. 55; Cevherî, *es-Sihâh*, c. 2, s. 785; Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, c. 13, s. 361; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhîd*, c. 2, s. 112.

¹²⁵ Ezherî, *Tehzibu’l-luga*, c. 9, s. 52; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. 11, s. 30; Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, c. 13, s. 361.

suretiyle art arda zikredilen iki kelimenin semantik açıdan yakın anlamlilik ilişkisi içerisinde olmakla birlikte eş anlamlı olmadıklarını ve dolayısıyla aralarındaki nüansı ortaya koymaktadır.

Katr/kutûr (قَتْرٌ/قُتُورٌ), *iktâr* (إِقْتَارٌ) ve *taktîr* (تَقْتِيرٌ) *mastar*larının hepsi ‘alâ (عَلَى) *harf-i cerri* ile kullanıldıklarında “nafakayı azaltmak, kısmak, cimrilik etmek” anlamına gelmektedir. Söz konusu kelimeler ‘alâ (عَلَى) ile kullanılmadıklarında ise “bir şeyi azaltmak”, “nafakayı esirgemek, kısmak”, “sıkıntılı hayat yaşamak”, “kıt kanaat geçinmek”, “kıt kanaat yetecek kadar ya da ucu ucuna yetecek ölçüde infakta bulunmak” gibi anlamlar ihtiva etmektedir. *Katr* (قَتْرٌ) *mastan*nın asıl/kök anlamı ise “daraltmak, kısmak, sınırlamak” ve “bir araya toplanmak” demektir. Aynı kökten *mukattir* (مُقْتَرٌ) ve *katûr* (قُتُورٌ) sözcükleri “birine karşı cimri davranan” anlamındadır. Kur'an'da da yer alan *katûr* (قُتُورٌ) sözcüğüne lügat anlamı yanında “cimri, pinti, eli sıkı”, “malı mülkü az olan”, “aşırı cimri” gibi anlamlar da verilmektedir. *Katr* (قَتْرٌ) *mastan*nın muzarî fiil formu *yakturû* (يَقْتُرُوا) kelimesi Kur'an'da bir defa zikredilmekte ve “kısmak, esirgemek” anlamında kullanılmaktadır. Dolayısıyla *Katr/kutûr* (قَتْرٌ/قُتُورٌ) ve muhtelif türevlerinin yukarıda işaret edilen anlamlarıyla *buhl* (بُحْلٌ), *şuħh* (شُحٌّ) ve *danîn* (ضَنِينٌ) kelimelerini karşılaştırdığımızda söz konusu kavramların aynı anlam örgüsü içerisinde yer aldığını ve semantik açıdan aralarında aynı doğrultuda bir anlam ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz.

5. M-s-k (م-س-ك) Kökünün Etimolojik Yapısı

M-s-k (م-س-ك) kökünden *mesk* (مَسَكٌ) *mastan*nın asıl/kök anlamı “bir şeyi hapsedmek” veya “bir şeyin hapsolünmesi, tutulması” anlamındadır. *İfâl* vezninden *imsâk* (إِمْسَاكٌ) “bir şeye yapışmak ve onu korumak”¹²⁶, “bir şeyi sıkıca tutmak”¹²⁷ gibi manaları ihtiva etmekle birlikte kinaye kabilinden “cimrilik etmek” (بُحْلٌ)¹²⁸ anlamına da gelmektedir. *İfâl* vezninden *mümsik* (مُؤْمِسِكٌ) “cimri” (بُحِيلٌ)¹²⁹ manasındadır. *Mesik* (مَسِيكٌ)¹³⁰ ve *musaka* (مُسَكَّةٌ) sözcüğü de “cimri” anlamını içermektedir.¹³¹

¹²⁶ İsfahânî, *el-Müfredât*, c. 2, s. 606; Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, c. 27, s. 333.

¹²⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 13, s. 108; Cevherî, *es-Sihâh*, c. 4, s. 1608.

¹²⁸ İsfahânî, *el-Müfredât*, c. 2, s. 606; İbn Fâris, *Makâyisu'l-luga*, c. 5, s. 320.

¹²⁹ İbn Düreyd, *Cemheretu'l-luga*, c. 2, s. 855; İbn Fâris, *Makâyisu'l-luga*, c. 5, s. 320; Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğ*, c. 2, s. 213-214.

¹³⁰ Cevherî, *es-Sihâh*, c. 4, s. 1608; İbn Fâris, *Makâyisu'l-luga*, c. 5, s. 320; Zemahşerî,

Mesâk (مَسَاكٌ), *misâk* (مِسَاكٌ) ve *meseka* (مَسَكَةٌ) kelimelerinin hepsi de tıpkı *imsâk* (إِمْسَاكٌ) gibi “cimrilik etmek” (بُخْلٌ)¹³² anlamındadır.¹³³

5.1. Kur’ân’da Mesk (مَسَكٌ) Mastarının Türevleri

Kur’ân’da *mesk* (مَسَكٌ) mastarının türevleri 27 yerde¹³⁴ zikredilmektedir. Bunlardan *if’âl* vezninden *emseka* (أَمْسَكَ) fiili lügat anlamları içerisinde yer alan “cimrilik etmek” (بُخْلٌ) anlamında da kullanılmaktadır. Mesela (قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَثُورًا) “De ki: Eğer Rabbimin rahmet hazinelerine sahip olsaydınız, harcamaktan korkarak cimrilik ederdiniz. Gerçekten insan çok cimridir”¹³⁵ âyetindeki (لَأَمْسَكْتُمْ) fiilini müfessirler “kesinlikle cimrilik ederdiniz” (لَبُخْلْتُمْ)¹³⁶ ve (وَ) (مُتَّعْتُمْ عَنِ الصَّدَقَةِ) “sadaka vermektan kaçınırdınız”¹³⁷ şeklinde izah etmektedir. Müfessirlerin âyetin sonunda yer alan *katûr* (قَثُورًا) kelimesini “cimri, pinti, eli sıkı” gibi anlamlara gelen *bahîl* (بَخِيلٌ) ve *mümsik* (مُمْسِكٌ)¹³⁸ sözcüğüyle izah etmeleri ayrıca söz konusu kelimeye “malı mülkü az olan” (الْقَلِيلُ الْمَالُ)¹³⁹, *mudayyık* (مُضَيِّقٌ) “pinti”¹⁴⁰, “aşırı cimri” (الشَّدِيدُ الْبَخْلُ)¹⁴¹ gibi manalar vermeleri (لَأَمْسَكْتُمْ) fiilinin bu siyak-sibak içerisinde “cimrilik etmek” anlamında olduğunu teyit etmektedir.

Mesk (مَسَكٌ) mastarının asıl anlamı “bir şeyi hapsedmek” veya “bir şeyin hapsolünmesi, tutulması” anlamındadır. *İf’âl* vezninden *imsâk* (إِمْسَاكٌ) “bir şeye yapışmak ve onu korumak”, “bir şeyi sıkıca tutmak” gibi manaları ihtiva etmekle birlikte kinaye kabilinden “cimrilik etmek” (بُخْلٌ) anlamına da gelmektedir. *İf’âl* vezinden *mümsik* (مُمْسِكٌ) “cimri” (بَخِيلٌ) manasındadır. *Mesîk* (مَسِيكٌ) ve *musaka* (مُسَكَةٌ) sözcüğü de “cimri” anlamını içermektedir. *Mesâk* (مَسَاكٌ), *misâk* (مِسَاكٌ) ve *meseka* (مَسَكَةٌ) kelimele-

¹³¹ *Esâsu’l-belâğa*, c. 2, s. 213-214; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. 13, s. 108.

¹³² İbn Fâris, *Makâyisü’l-luga*, c. 5, s. 320; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. 13, s. 108.

¹³³ Ezherî, *Tehzibü’l-luga*, c. 10, s. 87; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. 13, s. 108.

¹³⁴ M-s-k (م-س-ك) kökünün diğer müştakları hakkında geniş bilgi için bkz., Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, c. 27, s. 331-339; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. 13, s. 106-109; Ezherî, *Tehzibü’l-luga*, c. 10, s. 86-90; Cevherî, *es-Sihâh*, c. 4, s. 1608.

¹³⁵ Abdu’l-Bâkî, *el-Mu’cemu’l-müfehres li elfâzı’l-Kur’âni’l-Kerîm*, s. 667.

¹³⁶ İsrâ 17/100.

¹³⁷ Bagavî, *Me’âlimu’t-tenzil*, c. 5, s. 133; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, c. 15, s. 98; Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî: Bahru’l-’ulûm*, c. 2, s. 285.

¹³⁸ Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî: Bahru’l-’ulûm*, c. 2, s. 285.

¹³⁹ İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, s. 833; Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî: Bahru’l-’ulûm*, c. 2, s. 285; Bagavî, *Me’âlimu’t-tenzil*, c. 5, s. 133; Sa’lebi, *el-Keşf ve’l-beyân*, c. 6, s. 137; Hâzin, *Lübâbu’t-te’vîl*, c. 4, s. 187.

¹⁴⁰ Şevkânî, *Fethu’l-kadir*, c. 3, s. 330.

¹⁴¹ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, c. 13, s. 181.

¹⁴² İbn Âşûr, *et-Tahvîr ve’t-tenvîr*, c. 15, s. 224.

rinin hepsi de tıpkı *imsâk* (إِمْسَاكٌ) gibi “cimrilik etmek” (بُخْلٌ) anlamındadır. Kur'an'da *mesk* (مَسْكٌ) *mastannın* türevleri “cimrilik etmek” (بُخْلٌ) anlamında da kullanılmaktadır. *Mesk* (مَسْكٌ) *mastan* ve çeşitli müştaklarının bahsedilen anlamlarıyla *buhl* (بُخْلٌ), *şuhh* (شُحٌّ), *danîn* (صَنِينٌ) ve *katr/kutûr* (قَتْرٌ/قُتُورٌ) kelimelerini kıyasladığımızda sözü geçen kavramların aynı semantik çerçeve içerisinde yer aldıklarından ve aralarında anlamdaşlık ilişkisinden söz edilebilir.

6. K-d-y (ك-د-ي) Kökünün Etimolojik Yapısı

K-d-y (ك-د-ي) kökünden *kedý* (كَدَى) *mastannın* asıl anlamı “herhangi bir şeydeki sertlik, katılık”¹⁴² demektir. Bundan türeyen diğer kelimeler hep bu asıl manaya kıyas edilmektedir. Nitekim *küdye* (كُدْيَةٌ) sözcüğü “yerdeki, zemindeki sertlik”¹⁴³, “sert zemin, katı toprak”¹⁴⁴ anlamına gelmektedir. *Küdye* (كُدْيَةٌ)'nin *cemîsi küden* (كُدَى)¹⁴⁵ formundadır. Toprağı kazan bir kimse sert bir kayaya ulaşır da bu kayadan dolayı kazmasına imkân kalmadığından kazmayı durdurmakta ve kesmektedir ki bu durumda *if'âl* vezninden *ekdâ* (أَكْدَى الْخَافِرُ) fiili kullanılmaktadır.¹⁴⁶ Dolayısıyla buradaki *ekdâ* (أَكْدَى) fiili “durdurmak, kesmek” anlamında kullanılmaktadır. Araplar ihsanda bulunup da sonradan vermekten vazgeçen veya vermeyi kesen kimse için “insanlar filanın *küdyesine* (sert kaya, zemin) ulaştılar” (بَلَغَ النَّاسُ كُدْيَةَ فَلَانٍ)¹⁴⁷ deyimini kullanırlar ki bu, kuyu kazan kimsenin sert bir kayaya rastlayıp da kazmaktan vazgeçmesine benzetilmekte ve dolayısıyla o kimsenin cimriliğine işaret etmektedir. *Ekdâ* (أَكْدَى) fiili ayrıca “cimrilik etmek” (بُخْلٌ)¹⁴⁸, “hayrı az olmak”¹⁴⁹, “yaptığı bağışı azaltmak”¹⁵⁰ gibi anlamları da ihtiva etmektedir. el-Hutay'e (ö.

¹⁴² İbn Fâris, *Makâyisü'l-luga*, c. 5, s. 166.

¹⁴³ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, c. 4, s. 16; İbn Fâris, *Makâyisü'l-luga*, c. 5, s. 166; İsfahânî, *el-Müfredât*, c. 2, s. 251; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 12, s. 49.

¹⁴⁴ Cevherî, *es-Sihâh*, c. 6, s. 2471; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 12, s. 49; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, c. 39, s. 380.

¹⁴⁵ İbn Düreyd, *Cemheretu'l-Luga*, c. 2, s. 681; Cevherî, *es-Sihâh*, c. 6, s. 2471; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 12, s. 49; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, c. 39, s. 380.

¹⁴⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 12, s. 49; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, c. 39, s. 381; Cevherî, *es-Sihâh*, c. 6, s. 2471.

¹⁴⁷ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, c. 4, s. 16; Ezherî, *Tehzibu'l-luga*, c. 10, s. 323; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 12, s. 50.

¹⁴⁸ Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhîd*, c. 4, s. 374; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 12, s. 49; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, c. 39, s. 381.

¹⁴⁹ Cevherî, *es-Sihâh*, c. 6, s. 2472; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhîd*, c. 4, s. 374; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, c. 39, s. 381.

¹⁵⁰ Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhîd*, c. 4, s. 374; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 12, s. 49; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, c. 39, s. 381.

59/678 [?])'nin aşağıdaki beytindeki *ekdâ* (أَكْدَى) fiili de “yaptığı bağışı azaltmak, kesmek, durdurmak” anlamında kullanılmaktadır:

فَأَعْطَى قَلِيلًا ثُمَّ أَكْدَى عَطَاءَهُ وَمَنْ يَبْدُلِ الْمَغْرُوفَ فِي النَّاسِ يُحْمَدِ

“Az bir şeyler verdi, sonra ihsanını durdurdu (kesti), insanlar arasında iyiliği karşılıksız yayan kimse övülür.”¹⁵¹

(كَدَّتِ الْأَرْضُ تَكْدُو-كَدُو) cümlesi “yerin mahsulünü vermesi gecikti” anlamında olup *ism-i fâili kâdiyetur* (كَادِيَةٌ) şeklindedir.¹⁵² İbnu'l-Kattâ' (515/1121)'ya göre sülasî 4. baktan *kediyê* (كَدِي) fiili “cimrilik etmek” (يَجَلُ)¹⁵³ manasındadır. “أَكْدَيْتُ الرَّجُلَ عَنِ الشَّيْءِ” “Ben adamı o şeyden geri çevirdim”¹⁵⁴ anlamındadır. (أَكْدَى الْمَطْرُ) ifadesi “yağmur azaldı, az oldu”¹⁵⁵ demektir. İbnu'l-A'râbî (231/846) de *ekdâ* (أَكْدَى) fiilinin “zenginlikten sonra fakirleşmek” ve “bünyesi ufak tefek olmak”¹⁵⁶ manasını içerdiğini belirtmektedir.¹⁵⁷

6.1. Kur'ân'da Ekdâ (أَكْدَى) Kavramı

Ekdâ (أَكْدَى) kelimesi Kur'ân'da sadece (وَأَعْطَى قَلِيلًا وَأَكْدَى) “azıcık verdi, gerisini elinde sıkı sıkı tuttu”¹⁵⁸ âyetinde geçmektedir. Söz konusu âyetin nüzul sebebi olarak zikredilen rivayetlerden birine göre bu âyet Velid b. Muğîre hakkında inmiştir. O önceleri Rasûlullah (s)'a uyarak dinine girmiş, fakat müşriklerden birisi onu ayıplayarak “sen niçin atalarımızın dinini terk edip, onların dalâlette olduklarını ve cehenneme gideceklerini iddia etmeye kalktın?” deyince Velid, Allah'ın azabından korktum, dedi. Bunun üzerine o şahıs ona, şayet malından kendisine bir şeyler verecek ve şirkine geri dönecek olursa, onun yerine Allah'ın azabını üstleneceği taahhüdünde bulundu. Velid'e bu şekilde sitemde bulunan şahıs, ona taahhüt ettiği malın bir bölümünü verdi fakat daha sonra

¹⁵¹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, c. 9, s. 151; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, c. 8, s. 153; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, c. 20, s. 51.

¹⁵² Cevherî, *es-Sihâh*, c. 6, s. 2471-72; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 12, s. 49; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, c. 39, s. 383.

¹⁵³ Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, c. 39, s. 382.

¹⁵⁴ Cevherî, *es-Sihâh*, c. 6, s. 2472; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 12, s. 49; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, c. 39, s. 382.

¹⁵⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 12, s. 49; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, c. 39, s. 382.

¹⁵⁶ Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, c. 10, s. 324; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 12, s. 50; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, c. 39, s. 382.

¹⁵⁷ *Kedy* (كَدِي) *mastan* ve diğer müştakları hakkında geniş bilgi için bkz., Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, c. 39, s. 380-383; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 12, s. 49-50; Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, c. 10, s. 323-324.

¹⁵⁸ Necm 53/34.

cimrilik ederek geri kalanını vermedi. İşte bu olay üzerine yüce Allah bu âyeti indirmişdir.¹⁵⁹ Nüzul sebebi bu şekilde zikredilen¹⁶⁰ âyetteki *ekdâ* (أَكْدَى) kelimesini müfessirler “cimrilik etmek” (بَجَلَ)¹⁶¹, “infak etmekten vazgeçmek” (أَمْسَكَ عَنِ النَّفَقَةِ)¹⁶², “durdurmak, kesmek” (قَطَعَ)¹⁶³, “ihsanı durdurmak” (أَنْقَطَعَ عَطَاؤُهُ)¹⁶⁴ gibi hepsi de cimrilik kavramının semantik anlam örgüsü içerisinde yer bulan ve cimrilik manası taşıyan sözcük ya da cümlelerle açıklamaktadırlar.

K-d-y (ك-د-ي) kökünden *kedy* (كَدَى) *mastannın* asıl anlamı “herhangi bir şeydeki sertlik, katılık” demektir. Bu kökten *küdye* (كُدْيَةٌ) sözcüğü “yerdeki, zemindeki sertlik”, “sert zemin, katı toprak” anlamına gelmektedir. *İfâl* vezninden *ekdâ* (أَكْدَى) fiili “durdurmak, kesmek” anlamında kullanılmaktadır. *Ekdâ* (أَكْدَى) fiili ayrıca “cimrilik etmek” (بَجَلَ), “hayrı az olmak”, “yaptığı bağıışı azaltmak”, “zenginlikten sonra fakirleşmek” ve “bünyesi ufak tefek olmak” gibi anlamları da ihtiva etmektedir. Kur'an'da sadece bir defa geçen *ekdâ* (أَكْدَى) kelimesine müfessirler “cimrilik etmek” (بَجَلَ), “infak etmekten vazgeçmek” (أَمْسَكَ عَنِ النَّفَقَةِ), “durdurmak, kesmek” (قَطَعَ), “ihsanı durdurmak” (أَنْقَطَعَ عَطَاؤُهُ) gibi anlamlar vermektedirler. Söz konusu *mastan* ve çeşitli müştaklarının değinilen manalarıyla *buhl* (بُحْلٌ), *şuħh* (شُحٌّ), *danîn* (دَانِينَ), *katr/kutûr* (قَطْرٌ/قُتُورٌ) ve *mesk* (مَسْكٌ) kelimelerini karşılaştırdığımızda hepsinin aynı semantik çerçeve içerisinde yer aldığını ve aralarında yakın anlamlılık ilişkisi olduğunu belirtebiliriz.

7. H-l-‘a (ع-ل-ه) Kökünün Etimolojik Yapısı

H-l-‘a (ع-ل-ه) kökünden ve 4.babtan *heli'a-yehla'u* (هَلَعَ يَهْلَعُ) fiilinin

¹⁵⁹ Bagavî, *Me'âlimu't-tenzil*, c. 7, s. 413-414; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, c. 20, s. 50; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-veciz*, c. 8, s. 124; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesir*, s. 1365.

¹⁶⁰ Âyetin sebep-i nüzûlüne ilişkin diğer rivayetler için bkz., İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesir*, s. 1365; Bagavî, *Me'âlimu't-tenzil*, c. 7, s. 413-414; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, c. 20, s. 50-51; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-veciz*, c. 8, s. 124.

¹⁶¹ Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, c. 5, s. 161; Bagavî, *Me'âlimu't-tenzil*, c. 7, s. 414; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 22, s. 73.

¹⁶² Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, c. 3, s. 101; Semerkandî, *Tefsiru's-Semerkandî: Bahru'l-ulûm*, c. 3, s. 294.

¹⁶³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, c. 5, s. 75; Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşir el-Ezdi el-Belhî, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, tahk.: Ahmed Ferid, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. bs., Lübnân-Beyrût 1424/2003, c. 3, s. 293; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 22, s. 73; Bagavî, *Me'âlimu't-tenzil*, c. 7, s. 414; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesir*, s. 1365; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 5, s. 646.

¹⁶⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 22, s. 73; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-veciz*, c. 8, s. 124; Se'âlibî, *Cevâhiru'l-hisân*, c. 5, s. 330.

mastan hele'un (هَلَعٌ) kelimesi lügatte “sızlanmanın en kötüsü”¹⁶⁵, “sızlanmak”¹⁶⁶, “hırslı olmak”¹⁶⁷, “sabrın az olması”¹⁶⁸, “şiddetli sızlanma”¹⁶⁹, “sızlanmanın en çirkin ve en kötüsü”¹⁷⁰, “hırslı en şiddetli hali”¹⁷¹ anlamlarında olup *ism-i fâil* formu *heli'un* (هَلِيعٌ) ve *helû'un* (هَلُوعٌ) şeklinde gelmektedir.¹⁷² *Hele'* (هَلَعٌ) *mastan*'nın esas/kök anlamı ise “süratli olmak” (سُرْعَةٌ) ve “hiddet” (حِدَّةٌ)¹⁷³ demektir. Nitekim Araplar oldukça hızlı ve çabuk yürüyen dişi deveyi anlatmak üzere (نَاقَةٌ هَلُوعٌ) derler.¹⁷⁴ Şâirin aşağıdaki beytinde yer alan *hilvâ'* (هَلُوعٌ) kelimesi de “hızlı, süratli” anlamında kullanılmaktadır:

صَغَاءٌ ذُعَلِيَّةٌ إِذَا اسْتَدْبَرَتْهَا
حَرَجٌ إِذَا اسْتَقْبَلَتْهَا هَلُوعٌ

“Koşarken bacakları birbirine çarpan (devekuşuna benzeyen benim dişi devem), hızlıca koşan bir devedir. Onu arkana alman bir tehlikedir, ona doğru gittin mi pek hızlıdır.”¹⁷⁵

(سُرٌّ مَا فِي رَجُلٍ شَحٌّ هَالَعٌ وَجَبْنُ خَالَعٌ) “Kula verilen en kötü şey hâli’ (sızlanan) bir şuhh (cimrilik) ile kalbi yerinden ayıran bir korkaklıktır”¹⁷⁶ hadisinde yer alan *hâli'* (هَالَعٌ) kelimesi *hele'un* (هَلَعٌ) *mastan*'ndan türemiştir ve “sızlanan” ve “hüzünlünen”¹⁷⁷ anlamındadır. Bu sözcüğün yukarıda “hırs ile birlikte cimrilik göstermek” anlamını verdiğimiz *şuhh* (شَحٌّ) ile aynı bağlam içerisinde bulunması *hele'* (هَلَعٌ) *mastan*'yla aynı semantik çerçeve içerisinde yer aldıklarını ve aralarında anlamdaşlık ilişkisi olduğunu göstermektedir.

7.1. Kur'ân'da Helû' (هَلُوعٌ) Kavramı

H-l-'a (ح-ل-ع) kökünün müştakları Kur'ân'da sadece bir âyette zikre-

¹⁶⁵ Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, c. 2, s. 274; Cevherî, *es-Sihâh*, c. 3, s. 1308; Râzî, *Muhtârû's-sihâh*, s. 290; İbn Düreyd, *Cemheretu'l-Luga*, c. 2, s. 951.

¹⁶⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 15, s. 115; Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, c. 22, s. 405.

¹⁶⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 15, s. 115; Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, c. 22, s. 407.

¹⁶⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 15, s. 115; Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, c. 22, s. 405.

¹⁶⁹ Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, c. 2, s. 378.

¹⁷⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 15, s. 115; Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, c. 22, s. 405.

¹⁷¹ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, c. 21, s. 236; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, c. 5, s. 347.

¹⁷² Cevherî, *es-Sihâh*, c. 3, s. 1308; Râzî, *Muhtârû's-sihâh*, s. 290.

¹⁷³ İbn Fâris, *Makâyisu'l-luga*, c. 6, s. 62.

¹⁷⁴ Cevherî, *es-Sihâh*, c. 3, s. 1308; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 15, s. 115; İbn Fâris, *Makâyisu'l-luga*, c. 6, s. 62.

¹⁷⁵ Ezherî, *Tehzibu'l-luga*, c. 1, s. 144; Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, c. 22, s. 406; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 15, s. 115.

¹⁷⁶ Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, “Cihâd”, 21, Çağrı Yay., 2. bs., İstanbul 1992; Ahmed, *Müsned*, c. 13, s. 385; c. 14, s. 15.

¹⁷⁷ Cevherî, *es-Sihâh*, c. 3, s. 1308; Râzî, *Muhtârû's-sihâh*, s. 290; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 15, s. 115.

İِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا . إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ (إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ) dilmekte olup o da Me'âric sûresindeki (إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ) "İnsan gerçekten pek huysuz yaratılmıştır. Kendisine kötülük dokundu mu sızlanır. Kendisine hayır dokundu mu cimrilik eder"¹⁷⁸ âyetlerinde zikredilen *helû'an* (هَلُوعًا) kelimesidir. Müfessirler söz konusu sözcüğe yer aldığı bu siyak-sıbak içerisinde "hırslı"¹⁷⁹ (الْحَرِيصُ), "cimri"¹⁸⁰ (الْبَخِيلُ), "hırsla birlikte cimrilik gösteren"¹⁸¹ (الشَّحِيحُ), "açgözlü"¹⁸² (الشَّرْهَ), "canı çok sıkılan"¹⁸³ (الضَّجُورُ), "aşırı sızlanan"¹⁸⁴ (الضَّجُورُ), "çok sızlanan"¹⁸⁵ (جَزُوعًا), "zayıf"¹⁸⁶ (الضَّيْفُ), "doymak bilmeyen"¹⁸⁷ gibi muhtelif anlamlar vermektedirler. Ebû Ubeyde (210/825)'ye göre âyetteki *helû'an* (هَلُوعًا) lafzı "kendisine bir hayır dokunduğunda şükretmeyen, bir şer isabet ettiğinde de sabretmeyen kimse" demektir.¹⁸⁸ İbn Abbâs (68/687) *helû'an* (هَلُوعًا) kelimesinin anlamını kendisinden sonra gelen (إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا . وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا) âyetlerinin tefsir ettiğini yani bu sözcüğün "kendisine fakirlik isabet ettiğinde sabretmeyen mal mülk isabet ettiğinde ise infak etmeyip cimrilik eden" anlamında olduğunu belirtmektedir.¹⁸⁹

Ebu'l-Abbâs el-Müberred (286/900) ise buradaki *helû'an* (هَلُوعًا) sözcüğünü "hayra da şerre de sabredemeyip her iki durumda da doğrusunu yapmayan kimse" şeklinde tarif etmektedir. Müberred (286/900) âyetteki bu ifadenin sabırsızlık anlamını içerdiğine aşağıdaki beyitte yer alan ve "sabırsızlık" anlamına gelen *hulâ'* (الهَلَاع) lafzını delil göstermektedir:

وَلِي قَلْبٌ سَقِيمٌ لَيْسَ يَصْحُو
وَنَفْسٌ مَا تُفِيقُ مِنَ الْهَلَاعِ

¹⁷⁸ Me'âric 70/19-21.

¹⁷⁹ Mâverdi, *Tefsîru'l-Mâverdi: en-Nüket ve'l-uyûn*, c. 6, s. 94; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, c. 10, s. 39; İbnu'l-Cevzi, *Zâdu'l-mesîr*, s. 1473.

¹⁸⁰ Hâzin, *Lübâbu't-te'vil*, c. 7, s. 151; Mâverdi, *Tefsîru'l-Mâverdi: en-Nüket ve'l-uyûn*, c. 6, s. 94; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, c. 10, s. 39; İbnu'l-Cevzi, *Zâdu'l-mesîr*, s. 1473.

¹⁸¹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, c. 10, s. 39; Hâzin, *Lübâbu't-te'vil*, c. 7, s. 151; İbnu'l-Cevzi, *Zâdu'l-mesîr*, s. 1473.

¹⁸² Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, c. 10, s. 39; İbnu'l-Cevzi, *Zâdu'l-mesîr*, s. 1473.

¹⁸³ Mâverdi, *Tefsîru'l-Mâverdi: en-Nüket ve'l-uyûn*, c. 6, s. 94; İbnu'l-Cevzi, *Zâdu'l-mesîr*, s. 1473; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, c. 10, s. 39; Hâzin, *Lübâbu't-te'vil*, c. 7, s. 151.

¹⁸⁴ İbnu'l-Cevzi, *Zâdu'l-mesîr*, s. 1473; Mâverdi, *Tefsîru'l-Mâverdi: en-Nüket ve'l-uyûn*, c. 6, s. 94.

¹⁸⁵ Hâzin, *Lübâbu't-te'vil*, c. 7, s. 151.

¹⁸⁶ Mâverdi, *Tefsîru'l-Mâverdi: en-Nüket ve'l-uyûn*, c. 6, s. 94.

¹⁸⁷ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, c. 10, s. 39; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, c. 21, s. 236.

¹⁸⁸ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, c. 10, s. 39; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, c. 21, s. 236; Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, c. 5, s. 347-348.

¹⁸⁹ Bagavî, *Me'âlimu't-tenzil*, c. 8, s. 223; Hâzin, *Lübâbu't-te'vil*, c. 7, s. 151.

“Benim iyileşmeyen hasta bir kalbim, sabırsızlıktan kurtulamayan bir nefsim vardır.”¹⁹⁰

H-l-‘a (ع-ل-ع) kökünden *hele’un* (هَلَعٌ) *mastan* lügatte “sızlanmanın en kötüsü”, “sızlanmak”, “hırslı olmak”, “sabrın az olması”, “şiddetli sızlanma”, “sızlanmanın en çirkini ve en kötüsü”, “hırslın en şiddetli hali” gibi anlamları ihtiva etmektedir. *Hele’* (هَلَعٌ) *mastannın* esas anlamı ise “süratli olmak” (سُرْعَةً) ve “hiddet” (حِدَّةً) demek olup diğer anlamlar bu kök anlamlardan türemektedir. Kur’ân’da ise bu *mastannın* türevleri sadece bir âyette zikredilmekte olup o da *helû’an* (هَلُوْأَن) kelimesidir. Müfessirler söz konusu sözcüğe yer aldığı bu siyak-sibak içerisinde “hırslı” (الْحَرِيصُ), “cimri” (الْبَخِيلُ), “hırsla birlikte cimrilik gösteren” (السَّجِيحُ), “aç-gözlü” (السَّهْرَهُ), “canı çok sıkılan” (الضَّجُورُ), “aşırı sızlanan” (الشَّدِيدُ الْجَزَعُ), “çok sızlanan” (جَزَوْعًا), “zayıf” (الضَّعِيفُ), “doymak bilmeyen”, “kendisine bir hayır dokunduğunda şükretmeyen, bir şer isabet ettiğinde de sabretmeyen kimse”, “kendisine fakirlik isabet ettiğinde sabretmeyen mal mülk isabet ettiğinde ise infak etmeyip cimrilik eden” ve “hayra da şerre de sabredemeyip her iki durumda da doğrusunu yapmayan kimse” şeklinde anlamlar vermektedirler. Söz konusu *mastannın* ve müştaklarının yukarıda işaret edilen manalarıyla *buhl* (بُخْلٌ), *şuhh* (شُحٌّ), *danîn* (دَانِيْنٌ), *katr/kutûr* (كَتْرٌ/كُتُوْرٌ), *mesk* (مَسْكٌ) ve (كَدِيْ) kelimelerini karşılaştırdığımızda hepsinin aynı anlam örgüsü içerisinde yer aldığını ve semantik açıdan aralarında aynı doğrultuda bir anlam ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç

İlk dönem Arapça lügatlerde “sahip olunan şeylerin, esirgenmesi doğru olmayan kimselerden esirgenmesi” anlamına gelen b-h-l (ب-خ-ل) kökünden *buhl* (بُخْلٌ) *mastan* Kur’ân’da yer aldıkları siyak-sibak içerisinde “insanın üzerinde vacip olan hakkı vermekten imtina etmesi”, “vacip olanın engellenmesi”, “cimriliğin bizzat kendisi”, “insanın kendi malını esirgemesi”, “yanında hâsıl olanı çıkartıp vermekten imtina etmek” gibi anlamları ihtiva etmektedir.

Buhl (بُخْلٌ) ile aynı semantik çerçevede içerisinde yer alan ve lügatlerde

¹⁹⁰ Ebu’l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Kâmil fi’l-luga ve’l-edeb*, tahk.: Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm, Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 3. bs., Kâhire 1417/1997, c. 3, s. 130; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. 15, s. 115; Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, c. 22, s. 406-407.

“hırs ile birlikte cimrilik göstermek” şeklinde anlamlandırılan *şuhh* (شُحُّ) kavramına müfessirlerin Kur'an'da yer aldığı bağlama göre “kişinin insanların elinde bulunanlara göz dikmesi, onların kendisinin olmasını can-ı gönülden istemesi ve elindekilere kanaat etmemesi”, “hevasına uymak, imanı kabul etmemek”, “haram kazanç elde etmek”, “infakta bulunmamak”, “zulüm”, “Allah'a karşı masiyetler işlemeyi istemek”, “farzları terk edip haramları işlemek”, “kardeşinin malını haksızlıkla yemek”, “yanında bulunmayı da elde etmeyi hırsla arzulamak” gibi lügatte belirtilmeyen muhtelif manalar verdikleri görülmektedir.

Lügatlerde “tutmak, esirgemek ve cimrilik etmek” anlamına gelen *dinnun* (دِنْنٌ), *dinnnetun* (دِنْنَةٌ) ve *madinnnetun* (مَدِنْنَةٌ) *mastar*larından türeyen ve filologların “cimri” (بَحِيلٌ) manasını verdikleri *danîn* (دَانِيْنٌ) kelimesi Kur'an'da da aynı anlamında kullanılmakla birlikte kıraat ihtilaflarına bağlı olarak “töhmetsiz olan” ve “zayıf” gibi anlamlar da içermektedir.

Katr/kutûr (قَتْرٌ/قُتُورٌ), *iktâr* (اِقْتَارٌ) ve *taktîr* (تَقْتِيرٌ) *mastar*larının hepsi ‘alâ (عَلَى) *harf-i cerri* ile kullanıldıklarında “nafakayı azaltmak, kısmak, cimrilik etmek” anlamına gelmektedir. Söz konusu kelimeler ‘alâ (عَلَى) ile kullanılmadıklarında ise “bir şeyi azaltmak”, “nafakayı esirgemek, kısmak”, “sıkıntılı hayat yaşamak”, “kıt kanaat geçinmek”, “kıt kanaat yetecek kadar ya da ucu ucuna yetecek ölçüde infakta bulunmak” gibi anlamlar ihtiva etmektedir. *Katr* (قَتْرٌ) *mastar*nın asıl anlamı ise “daraltmak, kısmak, sınırlamak” ve “bir araya toplanmak” demektir. Aynı kökten *mukattir* (مُقَتِّرٌ) ve *katûr* (قُتُورٌ) sözcükleri “birine karşı cimri davranan” anlamındadır. Kur'an'da da yer alan *katûr* (قُتُورٌ) sözcüğüne lügat anlamı yanında “cimri, pinti, eli sıkı”, “malı mülkü az olan”, “aşırı cimri” gibi anlamlar da verilmektedir. *Katr* (قَتْرٌ) *mastar*nın muzarî fiil formu *yak-turû* (يَقْتُرُوا) kelimesi Kur'an'da bir defa zikredilmekte ve “kısmak, esirgemek” anlamında kullanılmaktadır.

Mesk (مَسْكٌ) *mastar*nın asıl anlamı “bir şeyi hapsedmek” veya “bir şeyin hapsolünmesi, tutulması” anlamındadır. *İfâl* vezninden *imsâk* (اِمْسَاكٌ) “bir şeye yapışmak ve onu korumak”, “bir şeyi sıkıca tutmak” gibi manaları ihtiva etmekle birlikte kinaye kabilinden “cimrilik etmek” (بُحْلٌ) anlamına da gelmektedir. *İfâl* vezninden *mümsik* (مُمْسِكٌ) sözcüğü “cimri” (بُحْلٌ) manasındadır. *Mesîk* (مَسِيكٌ) ve *musaka* (مُسَكَّةٌ) sözcüğü de “cimri”

anlamını içermektedir. *Mesâk* (مَسَاكٌ), *misâk* (مِسَاكٌ) ve *meseka* (مَسَكَةٌ) kelimelerinin hepsi de tıpkı *imsâk* (إِمْسَاكٌ) gibi “cimrilik etmek” (بُخْلٌ) anlamındadır. Kur’ân’da *mesk* (مَسَكٌ) *mastannın* türevleri “cimrilik etmek” (بُخْلٌ) anlamında da kullanılmaktadır.

K-d-y (ك-د-ي) kökünden *kedy* (كَدَيْ) *mastannın* asıl anlamı “herhangi bir şeydeki sertlik, katılık” demektir. Bu kökten *küdye* (كُدَيْتُهُ) sözcüğü “yerdeki, zemindeki sertlik”, “sert zemin, katı toprak” anlamına gelmektedir. *Îfâl* vezninden *ekdâ* (أَكْدَى) fiili “durdurmak, kesmek” anlamında kullanılmaktadır. *Ekdâ* (أَكْدَى) fiili ayrıca “cimrilik etmek” (بُخْلٌ), “hayrı az olmak”, “yaptığı bağış azaltmak”, “zenginlikten sonra fakirleşmek” ve “bünyesi ufak tefek olmak” gibi anlamları da ihtiva etmektedir. Kur’ân’da sadece bir defa geçen *ekdâ* (أَكْدَى) kelimesine müfessirler “cimrilik etmek” (بُخْلٌ), “infak etmekten vazgeçmek” (أَمْسَكَ عَنِ النَّفَقَةِ), “durdurmak, kesmek” (قَطَعَ), “ihsanı durdurmak” (انْقَطَعَ عَطَاؤُهُ) gibi anlamlar vermektedirler.

H-l-‘a (ه-ل-ع) kökünden *hele’un* (هَلَعٌ) *mastan* lügatte “sızlanmanın en kötüsü”, “sızlanmak”, “hırslı olmak”, “sabrın az olması”, “şiddetli sızlanma”, “sızlanmanın en çirkini ve en kötüsü”, “hırsın en şiddetli hali” gibi anlamları ihtiva etmektedir. *Hele’* (هَلَعٌ) *mastannın* esas anlamı ise “süratli olmak” (سُرْعَةً) ve “hiddet” (حِدَّةً) demek olup diğer anlamlar bu kök anlamlardan türemektedir. Kur’ân’da ise bu *mastan* türevleri sadece bir âyette zikredilmekte olup o da *helû’an* (هَلُوعًا) kelimesidir. Müfessirler söz konusu sözcüğe yer aldığı bu siyak-sibak içerisinde “hırslı” (الْحَرِيصُ), “cimri” (الْبَخِيلُ), “hırsla birlikte cimrilik gösteren” (السَّجِيحُ), “açgözlü” (الشَّهْوَانُ), “canı çok sıkılan” (الضَّجُورُ), “aşırı sızlanan” (الشَّدِيدُ الْجَزَعُ), “çok sızlanan” (جَزُوعًا), “zayıf” (الضَّعِيفُ), “doymak bilmeyen”, “kendisine bir hayır dokunduğunda şükretmeyen, bir şer isabet ettiğinde de sabretmeyen kimse”, “kendisine fakirlik isabet ettiğinde sabretmeyen mal mülk isabet ettiğinde ise infak etmeyip cimrilik eden” ve “hayra da şerre de sabredemeyip her iki durumda da doğrusunu yapmayan kimse” şeklinde anlamlar vermektedirler. Söz konusu *mastan* ve müştaklarının yukarıda işaret edilen manalarıyla *buhl* (بُخْلٌ), *şuhh* (شُحٌّ), *danîn* (ذَنْبِيْنٌ), *katr/kutûr* (قَتْرٌ/قُتُورٌ), *mesk* (مَسَكٌ) ve *kedy* (كَدَيْ) kelimelerini karşılaştırdığımızda aynı anlam örgüsü içerisinde yer aldıklarını ve semantik açıdan aralarında aynı doğrultuda bir anlam ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz.

Araştırmamıza konu olan bahsi geçen kavramların ve türevlerinin genel lügatlerdeki muhtelif anlamlarıyla Kur'an'da yer alan manalarını dikkatle incelediğimizde lügatlerde yer almayan bazı anlamların Kur'an'da yer aldığı görülmektedir. Genel lügatlerde belirtilmeyen zikri geçen anlamlar âyetlerin siyak-sibakı, nüzul sebepleri, kıraat farklılıkları, zaman ve mekân unsurları da dikkate alınarak daha kapsamlı bir yaklaşımdan hareket edilerek ortaya çıkmış anlamlardır. Bu, söz konusu kavramların lügatlerdeki asıl anlamlarından çıkararak Kur'an'da anlam genişlemesine uğradıklarını ifade etmektedir. İşaret edilen unsurları göz önünde bulundurmadan Kur'an'da geçen bir kelimeyi sadece lügat anlamlarından hareket ederek anlamlandırmak insanı yanıltabilmektedir. Bu durum Kur'an'ı doğru bir şekilde anlayabilmek için kelimelerin tarihi süreç içerisinde ne gibi anlam değişikliklerine uğradıklarını yani semantik tahlil metodunu dikkate almanın elzem olduğunu göstermektedir.

Kaynaklar

- Amr b. Külsüm, *Divân*, tahk. ve şrh., İmîl Bedî' Ya'kûb, Dâru'l-Kütüb'l-'Arabî, 2. bs., Beyrût 1416/1996.
- Abdu'l-Bâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâz'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Çağrı Yay., İstanbul 1411/1990.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed İbn Hanbel*, tahk.: Şu'ayb el-Arnaûd vd., Müessesetü'r-Risâle, 1. bs., Beyrût 1416/1995.
- Bagavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Meş'ûd, *Me'âlimu't-tenzil*, tahk.: Muhammed Abdullâh en-Nemir vd., Dâru Tayyibe, 1. bs., Riyâd 1409.
- Beydâvî, Nâsuriddîn Ebi'l-Hayr Abdillâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî eş-Şâfiî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, haz.: Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1. bs., Beyrût-Lübân ts.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahîh*, Çağrı Yay., 2. bs., İstanbul 1412/1992.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sihâhu'l-Arabiyye*, tahk.: Ahmed Abdu'l-Ğafûr Attâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 3. bs., Beyrût 1404/1984.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi Yay.,

30. bs., Ankara 2013.
- Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yay., 11. bs., yy., 1996.
- Dölek, Âdem, “Sünnet Işığında Cimrilik Hastalığı ve Tedavi Yolları”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 4, sayı: 2, 2004, s. 95-128.
- Ebü Dâvûd, Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Çağrı Yay., 2. bs., İstanbul 1992.
- Ebü Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru’l-muhîd*, tahk.: Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Mu’avvaz, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1. bs., Beyrût-Lübânân 1413/1993.
- Ebü Ubeyde, Ma’mer b. El-Müsennâ et-Teymî, *Mecâzu’l-Kur’ân*, tahk.: Muhammed Fuâd Sezgîn, Mektebetu’l-Hancı, Mısır ts.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu’l-luga*, tahk.: Ahmed Abdul’alîm el-Berdûnî, ed-Dâru’l-Mısriyye li’t-Te’lif ve’t-Terceme, ts.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me’âni’l-Kur’ân*, Âlimü’l-Kütüb, 3. bs., Beyrût 1403/1983.
- Fîrûzâbâdî, Mecdü’d-Dîn Muhammed b. Ya’kûb eş-Şîrâzî, *el-Kâmûsu’l-muhîd*, el-Hey’etü’l-Mısriyye el-Âmme li’l-Kütüb, 1399/1979.
- Halil b. Ahmed, Ferâhidî, *Kitâbü’l-’ayn*, tahk.: Abdu’l-Hamîd Hindâvî, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrût-Lübânân 1424/2003.
- Hâzin, Alâuddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî, *Lübâbu’t-te’vîl fî me’âni’t-tenzîl*, Dâru’l-Fikr, Beyrût-Lübânân 1399/1979.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahvîr ve’t-tenvîr*, ed-Dâru’t-Tûnisîyye, Tûnus 1984.
- İbn Atiyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdilhakk, *el-Muharreru’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-azîz*, tahk.: Komisyon, Vizâratu’l-Evkâf ve’s-Şuûnu’l-İslâmiyye, 2. bs., Katar 1428/2007.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen el-Ezdî, *Cemheretu’l-luga*, Remzî Münîr Ba’lebekî, Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, Beyrût-Lübânân 1987.
- İbn Fâris, Ebu’l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ, *Makâyisu’l-luga*, tahk.: Abdu’s-Selâm Muhammed Hârûn, Dâru’l-Fikr yy., ts.
- İbn Kesîr, İmâddu’d-Dîn Ebu’l-Fidâ İsmâîl ed-Dimeşkî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, tahk.: Mustafâ es-Seyyid Muhammed vd., Mektebetu’l-Evlâd eş-Şeyh li’t-

- Turâs, 1. bs., Kâhire 1421/2000.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânü'l-Arab*, tahk.: Emin Muhammed Abdulvehhâb ve Muhammed es-Sâdık el-'Ubeydî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 3. bs., Beyrût-Lübân 1419/1999.
- İbnu'l-'Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmu'l-Kur'an*, nşr.: Muhammed Abdulkâdir 'Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût-Lübân ts.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Dâru İbn Hazm, 1. bs., Beyrût-Lübân 1423-2002.
- İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râğıb, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an*, Mektebetü Nazâr Mustafâ el-Bâz, yy., ts.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev.: Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Nşr., İstanbul ts.
- İzz b. Abdisselâm, İzzuddîn Abdulaziz b. Abdisselâm es-Sülemî ed-Dimeşkî eş-Şâfiî, *Tefsîru'l-İzz b. Abdisselâm: Tefsîru'l-Kur'an*, tahk.: Abdullâh b. İbrâhîm el-Vehbî, Dâru İbn Hazm, 1. bs., Beyrût 1416/1996.
- Kasapoğlu, Abdurrahman, "Kur'an'a Göre Cimrilik Sebepleri, Zararları ve Eğitimi", *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 11, sayı: 2, 2007, s. 329-364.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, tahk.: Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, 1. bs., Beyrût-Lübân 1427/2006.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *Tefsîru'l-Mâverdî: en-Nüket ve'l-uyûn*, tahk.: es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût-Lübân ts.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebu'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, tahk.: Ahmed Ferîd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., Lübân-Beyrût 1424/2003.
- Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edeb*, tahk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 3. bs., Kâhire 1417/1997.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî, *el-*

- Câmiu's-sahih*, Kâhire 1407/1987.
- Nair, Ahmet, "Kur'ân'da Cimrilik Kavramı", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer, *Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, tahk.: Muhammed Ali es-Sâbûnî, Merkezi İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, 1. bs., Mekke 1409/1998.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, İstanbul 1412/1992.
- Nesefî, Ebu'l-Berakât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, tahk.: Yusuf Ali Bedevî, Dâru'l-Kelimu't-Tayyib, 1. bs., Beyrût 1419/1998.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahru'd-Dîn, *Tefsîru'l-Fahru'r-Râzî: et-Tefsîru'l-kebir, mefâtihu'l-ğayb*, Dâru'l-Fikr, 1. bs., Lübnân-Beyrût 1401/1981.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir, *Muhtâru's-sihâh*, Mektebetü Lübnân-Beyrût 1986.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm, *el-Keşf ve'l-beyân*, tahk.: Muhammed b. Âşûr, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1. bs., Beyrût-Lübnân 1422/2002.
- Se'âlibî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf Ebû Zeyd, *Cevâhiru'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*, tahk.: Ali Muhammed Mu'avvaz, Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1. bs., Beyrût-Lübnân 1418/1997.
- Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm, *Tefsîru's-Semerkindî: Bahru'l-'ulûm*, tahk.: Ali Muhammed Mu'avvaz, Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrût-Lübnân 1413/1993.
- Suyûtî, Celâluddîn, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, tahk.: Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî, Merkezi Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1. bs., Kâhire 1424/2003.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr*, tahk.: Seyyid İbrâhîm, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 1427/2007.
- Şirbinî, Muhammed b. Ahmed, *Tefsîru's-sirâci'l-münîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, tahk.: Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, 1. bs., Kâhire

1422/2001.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevde, *es-Sünen*, İstanbul 1412/1992.

Türkçe Sözlük, TDK Yay., 10. bs., Ankara 2005.

Yakıt, İsmail, "Doğru Bir Kur'an Tercümesinde Semantik Metodun Önemi", *S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, 1994, ss. 17-24.

Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtazâ el-Huseynî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, tahk.: Abdul'alîm et-Tahâvî, Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1400/1980.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*, tahk.: Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Mu'avvaz, Mektebetu'l-Abîkân, 1. bs., Riyâd 1418/1998.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed, *Esâsu'l-belâġa*, tahk.: Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrût-Lübân 1419/1998.

Zevzenî, Ebû Abdullâh el-Huseyn b. Ahmed b. el-Huseyn, *Şerhu'l-mu'allakâti'l-aşr*, Dâru Mektebeti'l-Hayât li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşr, Beyrût-Lübân 1983.

Osmanlının Son, Cumhuriyetin İlk Eğitim Müfredatında Arapça Öğretimi*

Arabic Education in the Last Syllabus of Ottoman and the First Syllabus of the Republic

HASAN UÇAR & MUSTAFA ŞEN**

Öz: Cumhuriyetin ilanının ardından 3 Mart 1924 tarihinde kabul edilen Tevhidi Tedrisat kanunu ile birlikte 1340 (1924) yılında liselerde okutulan Arapça dersi müfredatının incelendiği bu çalışmada söz konusu dönemin öncesi ve sonrası kıyaslanarak ders kitapları çerçevesinde işlenen müfredat programının değerlendirilmesi yapılmıştır. Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun kabulüne kadar eğitim kurumlarında işlenecek olan derslere yönelik eğitim programlarının, yeni kanun metnine uygun ders kitaplarının hazırlanmamış olması pek çok alanda sorun oluştururken Mehmet Zihni Efendi gibi bir Arap dil bilimcisinin varlığı Arapça dersi açısından en azından böyle bir sorunun ortaya çıkmasına imkân vermiştir. 1924 yılı şartlarında sözel eğitim alan bir lise mezununun toplamda üç sene içerisinde sekiz saat Arapça eğitim alması, okutulan Türkçe derslerinin sarf ve nahiv açısından Arapça temelli olduğu da düşünüldüğünde İmam Hatip Mektepleri'nde faaliyetine devam ettiği yıllarda liselerde bu oranda varlığını devam ettiren Arapça açısından, geçiş döneminde bu dilin vazgeçilmezliğini göstermesi adına önem arz etmektedir. Bunu, Tevhidi Tedrisat Kanunu'nun kabulünden sonra medreselere olan rağbetin azaltılmasının ancak bu şekilde mümkün olacağı düşünülmesi ile açıklamak da mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Tevhid-i Tedrisat Kanunu, Arapça öğretimi, Osmanlı, Cumhuriyet dönemi, eğitim müfredatı.

Abstract: In this study that the syllabus of Arabic education in high schools in 1340(1924) by the the Law on Unification of Education which was accepted on

* Bu çalışma, 2015 yılında *International Conference On New Horizons in Education* adıyla Barselona'da düzenlenen sempozyumda aynı adla sunulan bildirinin genişletilmiş halidir.

** Y. Doç. Dr. | Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü

March 3rd, 1924 with the proclamation of the republic is being reviewed, the assessment of the syllabus that is elaborated within the textbooks by comparing the pre and post of the related era has been carried out. While posing problem the lack of the education programmes regarding the lessons that were thought in educational institutions till enacting the Law on Unification of Education, the lack of the textbooks compliance with the new law text in many areas; existence of a linguistic scientist like Mehmet Zihni Efendi did not allow to occur such a problem from the viewpoint of Arabic education. Taking Arabic education of a high-school graduate in the conditions of the year 1924 totally eight hours in three years, even if we look from the viewpoint of the Turkish lessons based on Arabic grammar and syntax has importance concerning to the indispensability of this language during the transitional period in the years of religious vocational high schools from the stand point of Arabic which was carrying on. It is possible to explain that the decreasing of demand to the madrasahs after the enacting of Law on Unification of Education had been considered possible in this way. Besides, considering the course of proceeding, it is possible to indicate that the Unification of Education was rendering the service in order to break the connection of the society with its past as well as educational unity which is the main objective also.

Keywords: Law on Unification of Education, Arabic education, Ottoman, Republic period, syllabus.

Giriş

Türkiye Cumhuriyeti'nin eğitim sistemi ilk kez Tevhid-i Tedrisat Kanunu'yla belirlenmiştir. Bu kanunla birlikte Osmanlı ideolojisini temsil eden bazı dersler ve konular kaldırılmıştır. Tevhid-i Tedrisat Kanunu'na hazırlıksız yakalanan pek çok alan dersi yeni müfredata uyum sağlama noktasında problemlerle karşılaşmıştır. Yasanın yürürlüğe girmesiyle birlikte dinî içeriğin etkisinin azaltılma çalışmaları başlamıştır. Süreç içerisinde resmi okullarda din eğitim ve öğretiminin yanı sıra Arapça ve Farsça gibi doğu dilleri eğitim müfredatından tamamen kaldırılmıştır. Yabancı okullarda da dinî içerik taşıyan her tür ders yasaklanmıştır. İmam Hatip Mektepleri'nin varlığını devam ettirdiği yıllarda lise müfredatında var olma savaşı veren Arapça müfredatı uygun

ders kitabı oluşturma sıkıntısı yaşamamıştır. Zira *Medresetü'l-Vâizîn* ve *Medresetü'l-Eimme ve'l-Hutebâ'nın* açılmasından önce kaleme alınmış olan Mehmet Zihni Efendi'nin el-Müntehab ve el-Muktedab isimli eserleri Meârif vekaleti tarafından 27 Eylül 1340 (1924) tarihinde yayımlanan genelge ile sarf ve nahiv açısından yeterli görülmüştür. Sarf ve nahivle ilgili bu kitapların 1929-1930 eğitim-öğretim yılı lise müfredat programlarının hazırlanması sürecine kadar –ki aynı sene imam hatip mektepleri de kapatılmıştır- okutulmasının devam etmesi en azından bu süreç içerisinde yetişen neslin değerlerinden kopmasına mani olmuş, bu okulların tekrar açıldığı seneye kadar sürecek olan boşluğun on beş sene ile sınırlı kalmasını sağlamıştır. Arapça ders kitaplarının hazır bulunmuşluğu ve inkılâpların uygulamaya geçirilmesi süreci, normal liselerde dördüncü senede iki saat, beşinci senede iki saat ve edebiyat bölümlerinin altıncı senesinde dört saat olmak üzere toplam sekiz saat Arapça eğitiminin verilmesine olanak sağlamıştır. Günümüz eğitim sistemi müfredat programları ile kıyaslandığı zaman bilginin uygulanması, pekiştirilmesi vb. pek çok açıdan yetersiz görünen Arapça müfredat programlarının, İmam Hatip'lerin inkıta sürecinden sonra yeniden eğitime başladığı 1950'li ve sonraki yıllarda yetişen nesil göz önüne alındığında toplumu değerlerine bağlayan Arapça'nın ehemmiyeti aşikâr olacaktır. Filhakika Tevhid-i Tedrisat Kanunu'yla toplumun altı yıl nabzı tutulmuştur fakat Arapça bu süreçteki müfredatta bile kendine yer bulmayı başarmıştır.

Tarihçe

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulduğu ilk yıl Türkiye Büyük Millet Meclisi Mearif Vekaleti tarafından eğitim ve öğretimin genel meselelerinin görüşülmesi için Heyeti İlmiye toplantısı yapılması kararlaştırılmıştır. Kırk kişinin katıldığı, öğretim programları, eğitimin ve öğretmenlerin problemleri, öğretmen yetiştirme ve ilgili kurumların teşkilat yapılarının görüşüldüğü "*Birinci Heyet-i İlmiye*" toplantısı, 15 Temmuz-15 Ağustos 1923 tarihleri arasında Ankara'da yapılmıştır.¹

¹ Yücel, Hasan Ali, *Türkiye'de Orta Öğretim*, Ankara, Kültür Bakanlığı yay. 1994, s. 21; Tonguç, İsmail Hakkı, *İlköğretim Kavramı*, Ankara, Piramit yay. 2004 s. 230, 231; Akbayrak, Hasan, *Milletin Tarihinden Ulusun Tarihine*, İstanbul, Kitabevi Yay. 2009, s. 310, 311; Öztürk, Cemil, *Atatürk Devri Öğretmen Yetiştirme Politikası*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1996 s. 59-61.

3 Mart 1924 tarihinde kabul edilen Tevhidi Tedrisat Kanunu ile birlikte askıda kalan “*Birinci Heyet-i İlmiye*”nin yaptığı çalışmalar² yeni kurulan devletin ve yeni kanunun buyurduğu şekilde düzenlenmek üzere bakanlığın yönetici kadrosu, akademisyenler ve eğitim kurumlarının idarecileri ve öğretmenlerden oluşan bir heyet tarafından 23 Nisan 1924 tarihinde *İkinci Heyet-i İlmiye* toplantısı yapılmıştır.³ Cumhuriyet döneminin ilk müfredat programı bu heyet tarafından hazırlanmış, ilk ve orta öğretimin o zamana kadar sürdürülen statüleri değiştirilmiş, ders kitapları yazdırılmış, ilköğrenim süresi altı yıldan beş yıla ortaöğretimin süresi ise yedi yıldan altı yıla indirilerek her biri üçer yıldan oluşan orta mektep (kısm-1 evvel) ve lise (kısm-1 sani) olarak adlandırılan iki devreye ayrılmıştır.⁴

İkinci Heyet-i İlmiye kararları gereğince yazılması, tercüme edilmesi veya hazırlanması⁵ kararlaştırılan kitaplar içerisinde 27 Eylül 1340 (1924) tarihinde yayımlanan genelge ile Mehmet Zihni Efendi'nin sarf ve nahiv çalışmalarının ders kitabı olarak kullanılması kabul edilmiştir.⁶

Mehmet Zihni Efendi sarf ve nahiv ile ilgili kitaplarını (el-Müntehab ve el-Muktedab) 1303 senesinde yazmıştır. Cumhuriyet döneminden önce medreselerde ulûmu cuziyyeden olarak alet ilmi sayılan sarf ile ilgili Emsile, Binâ, Maksûd, İzzî, Merah ve Kâfiye, nahiv ile ilgili Avâmil, İzhar, Mugni'l-Lebib, Molla Câmi, Mufassal-ı Zemahşeri vb. kitaplar okutulmuştur. Belâgat alanında da Muhtasar Meani, Mutavvel, İzâh, Miftah, Telhis vb. temel kaynaklar kullanılmıştır.⁷

Arapça eğitiminin devam ettiği kurumlardan bir diğeri de Osmanlı'nın son dönemleri olan 1912'de açılan Medresetü'l-Vâizîn ve

² Aslan, Erdal, 1924 İlk Mektepler Müfredat Programı, Elementary Education Online, (2011), ss. 717-734, s. 725. <http://ilkogretim-online.org.tr>

³ Yücel, Hasan Ali, a.g.e., s. 22.

⁴ Ergun, Mustafa, *Atatürk Devri Türk Eğitimi*, Ankara, 1982, s. 61-64; Aslan, Erdal, a.g.m., s. 722.

⁵ Akyüz, Yahya, *Türk Eğitim Tarihi (M.Ö. 1000-M.S: 2004)*, Ankara, Pegem Yay. 2004, s. 362.

⁶ Aslan, Erdal, *Türkiye Cumhuriyeti'nin İlk Ders Kitapları*, Eğitim ve Bilim Dergisi, 2010, C. 35 S.158, ss. 215-231.

⁷ Atay, Hüseyin, *Fatih-Süleymaniye Medreseleri Ders Programları ve İcazetnameler*, Ankara, Vakıflar Dergisi, 1981, S. 13, ss.171-235; Karataş, Süleyman, *Batılılaşma Döneminde Ders Program Değişimi*, Afyon, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2002, s. 37.

1913'de açılan Medresetü'l-Eimme ve'l-Hutebâ'lardır. İmam Hatip Okullarının ilk örneklerini oluşturan bu okullar daha sonra Medresetü'l-İrşâd adıyla birleştirilmiş fakat Tevhidi Tedrisat kanunu ile kapatılmıştır. Eğitim ve öğretim kurumlarının yönetim ve denetiminin tek elde toplanmasına yönelik bu kanun ile İmam ve Hatip Mekteplerine dönüşen bu okullarda dini dersler ve Arapça ve Farsça gibi diller de varlığını devam ettirmişlerdir. Fakat çeşitli gerekçeler gösterilerek bu okullarda Eylül 1930 yılında kapatılmış 17 Ekim 1951 tarihli İmam Hatip Okullarının açılması kararı yürürlüğe girinceye kadar⁸ din ilimleri alanında olduğu gibi Arap dili açısından da resmi yollardan eğitim yolu kapanmıştır.⁹

Mekâtibi Sultânîlerin Son Arapça Müfredat Programı¹⁰

Erkek ve kız sultanîsinin ilk sekiz senesi birinci devre, son üç senesi ise ikinci devreye aittir. Erkeklerde daha önce on iki olan eğitim süresi on bir seneye düşürülmüştür. Kız sultanîlerin tahsil süresi de on bir seneye çıkmıştır.¹¹ Arapça açısından bakıldığı zaman birinci devre altıncı sınıfta erkeklerde üç saat olan Arapçanın kızların aynı sınıfında iki saat olmasından başka erkek sultanîlerinin programına kıyasla kız sultanîlerinin programı birbirinin aynıdır. İkinci devrede ise erkek ve kız sultanîleri müfredat programları tamamen aynıdır ve sadece edebiyat şubesinde Arapça okutulmuştur. Dokuzuncu senede dört saat olan Arapça dersinde sekizinci sınıftaki tertibe uygun olarak okuma ve uygulama yapılmıştır. Onuncu senenin üç saatlik Arapça dersinde ise bir saati kavaid olan derste belagat ve iki saatinde ise okuma yapılmıştır. Sekizinci sınıftan itibaren uygulamanın önem kazandığı bu süreç son sınıfta Arap edebiyatı ile Arap şair ve ediplerinin eserleri üzerinde yapılan uygulamalı eğitim ile son bulmuştur.¹²

Şimdi doğru bir karşılaştırma yapmak adına bu müfredatın içeriğine göz atabiliriz.

⁸ Bu ifadeden hariç olmak üzere İmam Hatip Yetiştirme Kursları adı altında açılan ve on aylık eğitim veren kurumlar birkaç yıl faaliyet göstermiştir.

⁹ <http://www.imamhatipokullari.org/tarihce.html>.

¹⁰ *Mekâtibi Sultaniye Müfredat Programları*, Marif Vekaleti, İstanbul, Matba-ı âmire, 1338.

¹¹ Yücel, Hasan Ali, a.g.e., s. 17

¹² Yücel, Hasan Ali, a.g.e., s. 277; Soyupek, Hasan, *İkinci Meşrutiyet'ten Günümüze Türkiye'de Arapça Öğretimi*, Basılmamış Doktora Tezi, Isparta, 2004, s. 73.

Altıncı sınıf

Haftada üç saat okutulan Arapça dersinin bir saati kavâid, iki saati okuma dersine tahsis edilmiştir. İnas-ı Sultanilerde ise haftada iki saat olan Arapça dersi, kavâid ve kıraate eşit olarak bölünmüştür. Program tam olarak şu şekildedir:

Sarfin tarifi, konusu, amacı, kelimenin aksamı selasesi, tarifleri ve özellikleri, zaman itibariyle fiilin taksimi, mazi fiillerin harf sayıları bakımından mücerred ve mezid şeklinde ayrılmaları, ف، ع، ل maddesinden fiil vezinlerinin anlatımı, mücerred fiillerin sülasi ve rubai şeklindeki taksimi, sülâsî mücerred mazinin üç şekli, bu mazilerden oluşan muzarileriler, mazi ve muzarilerinin incelenmesi açısından sülasi mücerred altı bab, rubai mücerred, sülasi mezidin ilave sayıları itibariyle rübai, humasi ve südasi şeklinde taksimi, rubai mezidin ilave sayıları itibariyle rübai, humasi ve südasi şeklinde taksimi, rubai mücerred ve rubai mezidin mülhakları, müteaddi ve lazım, ziyadeli babların zaidleri bakımından ifade ettiği anlamlar, emir ve nehiy (tanımları, türleri ve yapıları), malum ve meçhul, müsbet ve menfi,

İsimler, isimlerde müzekker ve müenneslik, müfred, tesniye ve cemilik, cemi çeşitleri, ismin mücerred ve mezid şeklinde taksimi, mastar çeşitleri: mimli mastarlar merre mastarları, nev'î mastarlar ve diğerleri, semai mücerred mastarların vezinleri, sülasiden fazla olan mastarların kıyasi vezinleri, ism-i zaman, ism-i mekan, ism-i alet, ism-i tasgir, ism-i fail, ism-i meful, sıfatı müşebbehe, mübalağa ism-i fail, (فعول ve فعيل) vezinlerindeki sıfatların hükmü, ism-i mensub, nisbet sîgaları, ism-i tafdil ve yapıları, افعال veznindeki sıfatı müşebbehelerle arasındaki farklar, maî ve bâî fiili teaccub, sahih, misal, muzaaf, lefif, nakis, mehmuz ve ecvef fiil tanımları, çeşitleri ve uygulaması,

İlâl ve idgam, mu'tel fiil türleri ve bazı özellikleri, hemze-i vasl, iki sakin harfin bir araya gelmesi, nun-u te'kid, sahih olan ve olmayan fiil çekimleri

Not: Müfredat-ı mezkure mücmelen ve tatbiki bir surette tedris edilecektir.

Yedinci sınıf (haftada bir ders)

Nahvin tarifi konusu ve amacı, mebnî ve mu'rab ismin tarifleri,

ifade etme üzerine alıştırmalar yapılacaktır.

Sultanilerin ikinci devresinin başı olan 9 sınıflarda haftada dört saat olmak üzere sekizinci sınıfta işlenen konuların aynı tertip üzere okuma ve uygulaması yapılacak; 10. Sınıfta ise iki saat kıraat bir saat gramer olmak üzere haftada üç saat Arapça eğitimi verilecek, mücmel ve uygulamalı olarak beyan, meânî ve bedî konuları da işlenecek; 11. Sınıflarda ise yine iki saat kıraat bir saat edebiyat tarihi olmak üzere Arapça eğitimi verilecek ve mücmel olarak Arap edebiyatı tarihi ile meşhur Arap edebiyatçı ve şairlerin seçilen eserlerinin işlenen konular çerçevesinde tahlili yapılacaktır.

Cumhuriyet Dönemi İlk Arapça Müfredat Programı

Cumhuriyetin ilanından sonra 3 Mart 1924 tarihinde kabul edilen Tevhidi Tedrisat Kanunu kabul edilmiş ve 23 Nisan 1924 tarihinde *İkinci Heyet-i İlmiye* tarafından liselerde okutulacak olan ders programı hazırlanmıştır. 1922 Orta Mektep Müfredat Programındaki Cumhuriyet öncesi en son hali 7, 8, 9 ve 10. sınıflarda ikişer saat olan Arapça¹³ Cumhuriyet dönemi orta öğretimin ikinci basamağı sayılan ilk lise programında 4 ve 5. Sınıflarda ikişer saat ve 6. Sınıfların sözel bölümlerinde ise dört saat olmak üzere sekiz saat olan ders yükünü Cumhuriyet öncesi döneme kıyasla eksilmeksizin devam ettirmiştir. Bu müfredat programının tamamı şu şekildedir:

Dersler	4. sene	5. sene	6. sene	
			Fen	Edebiyat
Türkçe ve Edebiyat	3	3	2	5
Ecnebi Lisanı	5	5	5	5
Tarih	2	2	2	4
Coğrafya	1	1	1	1
Tabiiyat	3	-	-	İki saat hayvanat bir saat nebatat Yarım saat nebatat bir buçuk saat arziyat

¹³ Yücel, Hasan Ali, a.g.e., s. 164.

Arziyat	-	2	-	-
Fizik	2	2	2	-
Cebir	3	2	1	2
Hendese ve resmi hattı	4	3	4	4
Labaratuvar	2	1	3	2
Arabi	2	2	-	4
Farisi	1	1	-	2
Felsefe	-	2	2	-
İçtimaiyat	-	-	2	1
Mihanik	-	-	2	-
Kozmografya	-	-	2	-
Müsellesat	-	2	-	-
Kimya	2	2	2	-
Yekün	30	30	30	30

1924 yılından itibaren üç yıl uygulanan bu program, Edebiyat Tarihi, Tarih, Coğrafya ve Matematik derslerinde değişiklik yapıldığı halde Arapça ve Farsça gibi doğu dillerinin programlarına dokunulmadan 1927 müfredat programında uygulamıştır.¹⁴ “1927 Ortamektep ve Lise Müfredat Programları Zeyl” çalışmasında varlığını devam ettirebilen Arapça dersi 1928 yılında Lâtin esaslı Türk alfabesinin kabul edilmesi ile, 1929-1930 öğretim yılında lise müfredat programlarından tamamen kaldırılmıştır.¹⁵ Arapçaya karşı takınılan bu olumsuz tavrın arka planında Batı karşısında mağlubiyet psikolojisiyle hareket eden, bütün referanslarını Batı'ya endeksleyen ve Batı'da olan her şeyi alma, olmayanı atma gayretinde olan hâkim bir zümrenin varlığı olsa gerektir. Nitekim bu nüfuzlu sınıfın etkisiyle Cumhuriyet döneminde daha sonraki yıllarda hazırlanan müfredat programlarında da Arapça kendine hiç yer bulamamıştır. Zira din dersleri bile 1957 yılına kadar hiç okutulmamış, 1957-1974 arasında ise müfredata sadece seçmeli olarak konulabilmişken temel hedefi dini metinleri anlamak olan Arapça dersini programda aramak beyhu-

¹⁴ Yücel, Hasan Ali, a.g.e., s.174

¹⁵ Soyupek, a.g.e., s. 108.

dedir.

1924-1930 yılları arasında İmam ve Hatip Mekteplerinin varlığına rağmen normal bir lisede toplamda sekiz saat Arapça eğitimin verilmesi Tevhidi Tedrisat Kanunu'nun hedeflediği eğitimde yönetim ve denetiminin tek elde toplanması amacına uygun olduğu aşıkardır. Medresele-
rin fonksiyonun ve itibarının halk nezdinde azaltılmasının düşünölmüş olması kuvvetle muhtemeldir. Ne var ki toplumun bağılı olduğu can damarlarından ayrılmasının zor olacağı düşünölmüş olacak ki Arapça dersi müfredattan bir anda kestirilip atılamamıştır. Türkçe dersinin müfredatı incelendiğinde 1930'lu yıllara kadar yetişen neslin normal lise mezunu olsa bile dininin kaynaklarına ulaşabilecek bir yeterliliği elde edebileceği görölecektir. Zira Türkçe dersi müfredat programında lisele-
rin birinci devresinin (orta okul) ilk senesinde Arapça ve Farsçaya mah- sus harfler, harf-i medler ve tenvin gibi konulardan başlayarak kelime türleri, Türkçede kullanımı olan Arapça müzekker ve müennes kelime-
ler, ism-i zaman, ism-i mekan, ism-i alet ve ism-i tasgîrler, Türkçe, Arapça ve Farsçadaki cemilerin kaideleri, isim ve sıfat tamlamalarının yapımı ve çeşitleri ile ilgili uygulamalar yer almıştır.

Türkçe dersi müfredat programının ortaokul ikinci sınıflarda oku-
tulması amir olan konular ise şunlardır: Arapçada mastarlar, aksamı seb'a, ismi fail, ismi meful, mübalaga ism-i fail, ism-i tafdil, sıfat-ı mü-
şebbehe, aksamı seb'aya göre tahavvul eden şekiller, filler, fillerde za-
man, şahıs ve kemiyet, müteaddi ve lazım, malum ve meçhul, mutavaat ve müşareket, sigalar...

Türkçe dersi müfredat programında liselerin birinci devresi olan ortaokulların üçüncü sınıflarında daha çok uygulamaya yönelik edebi kıraat ve kitabet çalışmaları ağırlık kazanmıştır. Bunların yanı sıra bu dönemde müsned, müsnedün ileyh, fiil, fail, naibi fail gibi Arapça ile ilişkili konular da işlenmiştir.

Ortaokullarında Arapça eğitim müfredat programı ile yakından il-
gili olan bu eğitimin verilmesi şüphesiz ki lisede verilecek eğitim için sağlam bir temel oluşturmuştur. Ortaokulların birinci senesinde haftada yedi saat, ikinci senesinde beş saat, üçüncü senesinde dört saatlik bir eğitimin ardından lisede Arapça programının yanında Türkçe ve Edebi-

yat dersinde, kaynağını Arap dili belâgatının oluşturduğu beyan, meânî ve bedî' ilimlerinden bazı temel konuların müfredat programında yer alması gerçekten öğrencilerin bu alanda da yeterli olmalarını sağlayacak bir niteliğe sahiptir. Zira dördüncü sınıfta teşbih, istiare, mecaz-ı mürsel, kinaye gibi beyan ilminin konuları yanında bedi ilmi anlamsal sanatlarından teşhis ve intak, tenasüb (murâatu'n-nazîr), rucû, leff-ü neşr, hüsnü ta'lîl, mübâлага, tecâhül-i ârif vb. ile sözel sanatlardan cinas, seci, tazmin, iktibas vb. konular müfredatta yer almaktadır. Yine beşinci sınıfta bir önceki senede olduğu gibi haftada üç saat verilen Edebiyat dersinde "İslam medeniyeti dairesinde Türk edebiyatı" bağlamında Arap edebiyat tarihi ve İslâmî dönem edebiyatı vezin ve şekil açısından programda yer almıştır.

Liselerin Arapça dersi müfredat programı gelince her senenin ikinci devresinde okutulmuştur. Dördüncü ve beşinci sınıfta haftada iki saat olarak verilen Arapça eğitimi dördüncü sınıfta sarf ağırlıklı beşinci sınıfta ise nahiv ağırlıklıdır. İşlenecek konular aşağıdaki gibidir:

4. sene:

Kelime, tanımı ve türleri, imla bahsi, madde-i asliye ve huruf-u gayri asliye.

İsmin türleri: Mimli masterlar, rubâî, humâsî ve sūdâsî masterlar, mastarı merre ve mastarı nev'î, ca'lî masterlar, ism-i fail, ism-i meful, sıfatı müşebbehe, mübalaga ism-i fail, ism-i tafdîl, ism-i tasgîr, ismi mensub, nisbet sigaları, ismi zaman ve mekan, ismi alet, müzekker ve müennesler, tensiye ve cemiler (cemi müzekker salim cemi müennes salim ve cemi teksîr)

5. sene:

Sarf: Fiil Türleri, Sülasi mücerred bablar, mazi ve muzari sîglar, lâm-ı te'kîd, nun-u te'kîd, muzarinin mansub ve meczum olması, emir ve nehiy sîgları, teaccb filleri ve isim fiiller.

Nahiv: Kelime türleri, zamirler, ismi işaretler, ismi mevsuller, i'râb ve i'râb türleri, gayr-ı munsarıflar.

6. sene:

Altıncı sınıfların sadece edebiyat şubelerinde haftada dört saat veri-

len Arapça eğitiminin müfredatı ise şu şekildedir:

Merfûât: Fail, nâibi fail, medh ve zem fiilleri, mübteda ve haber, fiile benzeyen harfler (ن ve kardeşleri), Nakıs fiiller (كان ve kardeşleri), eʔâli mukarabe ve eʔâli kulûb, ما ve لا ye benzeyen ما و لا.

Mansûbât: Mefulu mutlak, mefulu bih, münâdâ, ihtisas, tahzîr ve igrâ, mefulu leh, mefulu fih, mefulu meah, hal, temyiz, sayılar, müstesna ve lâm-ı tebrîe.

Mecrûrât: İzfet ve izafet çeşitleri, harfi cerler...

Tabiler: Sıfat, te'kîd, bedel, atfî nesak, atfî beyan ve edatlar.

Bu kadar dolu bir Arapça eğitime Türkçe ve Edebiyat dersi müfredatları da yardımcı olmuştur. Türkçe ve Edebiyat dersi müfredatlarının neredeyse Arapça müfredatı gibi olmasında Arapça kökenli kelime ve terkiplerin o dönemdeki Türkçenin yarısından fazlasını teşkil etmesinin etkisi yadsınamayacak derecededir. Öyle ki Arap edebiyatından bağımsız Türk Edebiyatı düşünmek kabil değildir. Harf inkılâbını takiben Arap dilinin programdan tamamen kaldırılmasının yanında Türkçe ve Edebiyat derslerinin Arapça müfredatından arındırılması, Arapça ve Farsça kökenli kelimelerin yerine Batı menşeli kelimeleri kullanılma çabaları neticesinde asırların birikimi olan dilimizdeki derinlik ve zenginlik kaybolmaya yüz tutmuştur.

Sonuç

3 Mart 1924 tarihinde kabul edilen Tevhidi Tedrisat Kanunu öncesinde ve sonrasında çıkarılan müfredat programlarında Arapça'nın yerini ve değerini koruduğu görülmektedir. Kanun metnine uygun ders kitaplarının hazırlanmamış olması pek çok alanda sorun oluştururken Mehmet Zihni Efendi gibi bir Arap dil bilimcisinin varlığı Arapça dersi açısından en azından böyle bir problemin ortaya çıkmasına imkân vermemiştir. İmam Hatip Mektepleri faaliyette olmasına ve Türkçe derslerinin sarf ve nahiv açısından Arapça temelli olmasına rağmen o yıllarda toplumda sekiz saat Arapça eğitiminin devam etmesi geçiş döneminde bu dilin vazgeçilmezliğini göstermesi adına önem arz etmektedir. Müfredat içerikleri kıyaslandığı zaman bu yoğunluğun 1930'lara kadar sürmesini Tevhidi Tedrisat Kanunu'nun kabulünden sonra medreselere

olan rağbetin azaltılmasının ancak bu şekilde mümkün olacağına düşünölmüş olması ile açıklamak mümkündür. Eğitim birliğı bu şekilde de sağlanabileceğine göre, sürecin işleyişi kanununun temel hedefine değil, toplumun geçmişle bağıını koparmaya hizmet etmiştir.

Zamanla Arapçanın müfredattan tamamen kaldırılması ile özgünleştirmek adına Türkçe müfredatının arabî ve islamî unsurlardan arındırılması dilimizin zenginliğine zarar vermiştir. Son tahlilde dil belki sadeleşmiştir, ama tarihi süreç içerisinde İslam kültür ve medeniyet dili haline gelen Türkçenin yozlaşmasının ve Batı dillerinin daha fazla etkisi altında kalmasının önü alınamamıştır. Bu yüzden Arapçanın diğer yabancı diller gibi değil, din dili olması yanında Türkçenin zenginliğini oluşturan kaynaklardan birisi olarak değerlendirilmesi daha isabetli görünmektedir.

Kaynaklar

- Akbayrak, Hasan, *Milletin Tarihinden Ulusun Tarihine*, İstanbul, Kitabevi Yay. 2009
- Akyüz, Yahya, *Türk Eğitim Tarihi (M.Ö. 1000-M.S: 2004)*, Ankara, Pegem Yay. 2004.
- Aslan, Erdal, *1924 İlk Mektepler Müfredat Programı*, (2011), Elementary Education Online, ss. 717-734, <http://ilkogretim-online.org.tr>
- Aslan, Erdal, *Türkiye Cumhuriyeti'nin İlk Ders Kitapları*, (2010), Eğitim ve Bilim Dergisi, C. 35 S.158, ss. 215-231.
- Atay, Hüseyin, *Fatih-Süleymaniye Medreseleri Ders Programları ve İcazetnameleri*, (1981), Ankara, Vakıflar Dergisi, S. 13, ss.171-235.
- Ergun, Mustafa, *Atatürk Devri Türk Eğitimi*, Ankara, 1982.
- Karataş, Süleyman, *Batılılaşma Döneminde Ders Program Değişimi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Afyon-2002.
- Mekatibi Sultaniye Müfredat Programları*, Marif Vekaleti, İstanbul, Matba-ı âmire, 1338.
- Öztürk, Cemil, *Atatürk Devri Öğretmen Yetiştirme Politikası*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1996.
- Soyupek, Hasan, *İkinci Meşrutiyet'ten Günümüze Türkiye'de Arapça Öğretimi*,

Basılmamış Doktora Tezi, Isparta-2004.

Yücel, Hasan Ali, *Türkiye'de Orta Öğretim*, Ankara, Kültür Bakanlığı yay. 1994,
s. 21; Tonguç, İsmail Hakkı, *İlköğretim Kavramı*, Ankara, Piramit yay. 2004.

<http://www.imamhatipokullari.org/tarihce.html>.

Standart Arapça ve Lehçe Tartışmaları*

Debate of Standard and Literary Arabic

TAHİRHAN AYDIN**

Öz: Bütün dillerde olduğu gibi Arap dilinde de yazı dili ile konuşma dili arasında farklılıklar vardır ve bunun varlığı dilin doğasına dayandırılır. Konuşma dili ile yazı dili arasındaki farkın seviyesi dilden dile değişkenlik arz eder. Dil araştırmaları, Arap dilindeki bu olguyu Fusha ve Lehçe/Ammice/Avamca diye isimlendirmektedirler. Bu iki dil düzeyi arasında tarih boyunca bir çekişme olmuştur. Ancak son iki asırda bu iki dil düzeyi arasındaki yarış, birinin diğerinin yerine ikame edilmesine varacak kadar önemli bir raddeye varmış görünüyor. Bu çalışma Arap âleminde Fusha ile Lehçe/Ammice arasındaki bu çekişmeyi, bu olgunun nedeni ve sakıncalarını, iki dil düzeyinin taraftarları arasındaki tartışmaları irdelemektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap dili, Fusha, Ammice, Lehçe, yazı dili, konuşma dili.

Abstract: As observed in all languages, there are differences between written and spoken languages in Arabic too and this has been attributed to the nature of language. The level of difference between written and spoken languages changes from one language to another. Linguistic studies have named this phenomenon in Arabic as Fusha and Ammy. There has been a competition between these two levels of language throughout the history. In the last two centuries, however, the competition seems to have come to such an important point that one level of language has substituted the other. This study investigates the competition between Fusha and Ammy in Arabic World, the causes and drawbacks of this phenomenon and the debates between the proponents of two language levels.

Keywords: Arabic language, Standard Arabic, Literary Arabic, written language, spoken language.

* Bu çalışma *Arap Dilinin Günümüz Problemleri* isimli kitap çalışmamızın ilgili bölümünün yeniden tanzim edilerek yayıma hazırlanmış halidir.

** Doç. Dr. |Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü

Giriş

Dilin en önemli vazifesi iletişimi sağlamaktır. İletişimin en yaygın şekilde sağlandığı araçlardan biri konuşmadır. Konuşma, dilin canlandığı ve gelişme imkânı bulduğu sahadır. Dilin dört temel becerisinden biri olan konuşma, bir anda oluşan bir faaliyet değildir. Bir süreç ve uygulamanın sonucunda gerçekleşir. Birey sürekli uygulamalar yaparak birikimini beceriye dönüştürebilir ve bu becerisini geliştirebilir. Konuşma faaliyeti uzun süre devam ettikten sonra melekeye dönüşür. Dilin meleke haline gelmesini sağlayan en önemli ortam günlük yaşamdır. Ana dili böyle bir süreç sonunda edinilir.

Günlük hayatta yeri olmayan, zaman zaman medyada karşılaşılan, eğitim ortamında da sadece kitaplarda yer alan bir dilin ana dili düzeyinde edinimi çok uzak bir ihtimâldir. Arap dili neredeyse bütün Arap âleminde bu son cümlede anlatılan durumdadır. Çünkü Arap âleminde Standart dil (yazı dili/Fusha) ile günlük hayatta kullanılan lehçeler arasında ciddi bir fark vardır. Fasîh Arapça sarf, nahiv ve belagat kurallarına uyan, aynı zamanda bugün görsel, işitsel ve yazılı medyada standart Arapçayı temsil eden dildir. Lehçeden kasıt ise, bütün Arap âleminde halkın iletişimde kullandığı konuşma dilidir. Ammice veya Avamca diye de isimlendirilen Lehçe Arap dilinde "العامية، الدارجة، المحكية" gibi tabirlerle ifade edilmektedir ve kurduğu hakimiyet ile Standart Arapçayı gölgede bırakacak düzeye ulaşmıştır.¹ Burada şu noktaya vurgu yapmamız gerekir ki, Arap âleminde konuşulmakta olan lehçelerin birbirlerine ve Fushaya olan uzaklıkları farklılık arz etmektedir.² Ancak medya ve iletişim araçları gün geçtikçe bu farklılıkların azalmasını sağlamaktadır.

Dildeki bu iki başlılık sadece Arapçaya has değildir. Dünyanın bü-

¹ Lehçe, bir dilin değişik ülkelerde ve bölgelerde, yine aynı dilin birliğinden kimselerce konuşulan biçimidir. Bkz. Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dili (Ana Çizgileriyle Dilbilim)*, Ankara 2003, I, 141,142. Hassan lehçeyi "kişinin toplumsal konumuna göre kullandığı yapıdır" şeklinde tanımlamaktadır. Bkz. Temmam Hassan, *el-Luga Beyne'l-Mi'yariyye ve'l-Vasfiyye, Mektebetu'l-Anglo'l-Misriyye*, Kahire 1958, s.184. Arap dilinde Fusha ve Lehçe olguları için bkz. Soner Gündüzöz, *Kuranın Eşsiz Dili* Etüt Yayınları, İstanbul 2012, s.11-16; ayrıca bkz. Murat Yıldız, "Standart ve Modern Arapçanın Tarihsel ve Filolojik Sınırları: Mısır Lehçesi Örneği", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. X, sayı 3, ss.23-41.

² Ebû Muğli farklı Arap ülkelerinde konuşulan lehçelerin Fasîh Arapçaya uzak olmadığını ileri sürmektedir. Bkz. Semih Abdullah Ebu Muğli, *et-Tedris bi'l-Lugati'l-'Arabiyyeti'l-Fasiha li Cemî'i'l-Mevaddi fi'l-Medâris*, Daru'l-Bidâye, Ammân 2008, s.16; Ayrıca bkz. Gündüzöz, *Kuranın Eşsiz Dili*.

tün dillerinde bu tarzda bir ikiliğin yan yana ve eş zamanlı var olduğu bir gerçektir. Söz gelimi bir İngilizin, manavla muhatap olurken kullandığı dil ile edebi sahada kullandığı dil aynı değildir. Bir Fransız, Yunan, Amerikalı ve Arap için de aynı şey geçerlidir.³ Ancak dillerin iki düzlemi arasındaki mesafe farklılık arz edebilmektedir. Arapçada bu fark, dillerin sınıflara ayrılmasına neden olacak kadar fazladır. Çünkü Fasih Arapçanın kültürlü ve eğitilmiş insanların dili olduğu veya böyle olması gerektiği düşüncesi oldukça yaygındır.⁴

Arap dilini bu dezavantajlı durumdan kurtarmak için sadece okullarda zorunlu hale getirmek –ki bu da çok az uygulanan bir zorunluluktur–, ders kitaplarına hapsetmek, dili gramer kurallarını ezberlemekle sınırlı tutmak yeterli değildir. Çünkü dil melekесinin oluşumu belli bir hedef çerçevesinde uygun zaman aralıklarıyla gerçekleştirilen pratiklere gereksinim duyar. Şüphesiz önemine rağmen ana dili veya yabancı dil öğreniminde amaç sadece konuşma becerisini geliştirmek değildir. Dört temel dil becerisinin bir bütünlük içerisinde kazanılması dil öğreniminin/ediniminin temel hedefleri arasında yer almaktadır.

Dilde İkiliğin Toplum Hayatındaki Yeri

Bu esas çerçevesinde Arap dilini incelediğimizde karşımıza çıkan en önemli sorun bu dilin (*Fasih Arapçanın*), günlük hayatta kullanılan bir dil olmaması ve bunun yerinin “*Lehçeler*” tarafından doldurulmasıdır. Bu, Arap dilinin karşılaştığı en tehlikeli sorun olan *dilde ikiliği* (الازدواج اللغوي/ازدواجية اللغة أو الثنائية اللغوية) doğurmuştur ki bu her vatandaşın iki dille muhatap olmasını beraberinde getirmektedir. Bu dillerden biri (*Ammice*) günlük hayatta, sokakta kullanılmakta, diğeri ise eğitimde ve bir düzeye kadar medyada kullanılmaktadır. Şerif eş-Şübâşî bu ikiliği “*şizofreni*”⁵ (الشيزوفرينيا) diye nitелеmektedir. Şübâşî Arap dilinin bu ikili durumunu izah etmek için ilginç bir örnek vermektedir: “*Sözgelimi bir Fransız alışveriş merkezinde Le Monde gazetesinin dilini, hatta Sorbonne Üniversitesi’nde kullanılan dili kullanırsa satıcı bunu garip karşılamaz. Müşterinin kültür düzeyi ne olursa olsun, satıcı onu anlayacaktır.*”

³ Ebû Muğli, a.g.e., s.16.

⁴ Ebû Muğli, a.g.e., s.16.

⁵ Şerif eş-Şübâşî, *Li Tehyâ’l-Lugatu’l-Arabiyye: Yesqut Sibeveyhi*, el-Hey’etu’l-Misriyyetu’l-’Amme li’l-Kitab, Kahire 2004, s.125 vd.

En fazla fark edeceği, karşısındaki adamın kültür düzeyinin yüksek olduğudur. Ancak Mısır, Yemen veya Mağrib'te bir kişi alışveriş yerine girip satıcıya 'أعطني يا بني رغيفا من الخبز وزد عليه قطعة من الجبن' (Evladım, bana bir somun ekme ver ve bir parça da peynir ilave et) derse, bu sözü duyan herkes gülünç karşılar, hatta belki de satıcı bu sözden bir şey anlayamayacaktır."

Arap âleminde yaşamın her alanında kullanılmakta olan farklı lehçelerin bu denli yaygınlaşmasının nedenleri arasında Arap dili gramerinin zorluğu ve karmaşıklığının yanı sıra insanların kendilerini ifade etmek için daha kolay ve daha sade bir dile ihtiyaç duymaları gösterilmektedir. Bu görüşe göre insanlar hata yapma olasılığı fazla olan Fasih Arapça yerine kolay ve hata yapma riski daha az olan lehçeyi tercih etmektedirler.⁶ Her ne kadar eğitimin Fasih Arapça ile yapılması kânunlarla zorunlu hale getirilmişse de pratikte bunun bir karşılığı bulunmamaktadır.⁷

Günlük hayatta kullanılmayan bu dille eğitim yapmanın zorluğunu en fazla öğretmen ve öğrenciler hissetmektedirler. Zaten öğretmenlerin yaptıkları tek şey, sürekli bazı dil hatalarını düzeltmek, zaman zaman – önermiş oldukları- bu doğruları değiştirmek, yerleşik kavramlar hakkında şüphe uyandırmak ve yerine kullanımı çok zor alternatifler getirmektir.⁸ Bunun sonucu olarak öğrenciler, Arap dili dersinden nefret ediyorlar ve başka derslere daha çok önem vermektedirler.⁹ en-Nakkâş, "Çocuklarımıza ve gençlerimize zamanı yakalayamamış ve çağın gereklerine uymayan, girift Arap dili grameri işkencesini daha ne kadar yaşatacağız" diye sorarak Fasih Arapçanın güncel değeri ile gramatik yapısı hakkındaki düşüncelerini ortaya koymaktadır.¹⁰

Kuşkusuz hiçbir dil sarf ve nahivden (gramerden) ibaret değildir. Dil bunların yanı sıra düşünce ve duygudur. Dil zorlukları sadece Arap-

⁶ Reca'en-Nakkâş, *Hel Tentehiru'l-Lugatu'l-Arabiyye?*, Nehdatu Mısır, Kahire 2009, s.135.

⁷ Muhammed Hamâse Abdullatîf, resmî anlamda okullarda eğitimin Fasih Arapça ile yapılması gerektiğini, ancak bunun yapılmadığını, sadece gramer öğretildiğini ifade ediyor. Bkz. Tahirhan Aydın, "Min a'lâmi'l-luga: Muhammed Hamâse Abdullatîf hayâtuhu ve muellefâtuhu ve ârâuhu fi-ş-îri ve ta'lîmi'l-luga li gayri'n-nâtiqine bihâ", *AÜİFD*, 52/2, 2011, s.285.

⁸ Husâm el-Hatîb, *el-Lugatu'l-Arabiye – İddâât 'Asriyye*, el-Hey'etu'l-Mısrıyyeti'l-Âmme li'l-Kitab, Kahire 1995, s.5.

⁹ en-Nakkâş, *a.g.e.*, s.22.

¹⁰ en-Nakkâş, *a.g.e.*, s.22;

çaya has bir durum değildir. “... İngilizler dillerine saygı göstermiyorlar, çocuklarının nasıl bu dille konuşmaları gerektiğine dair eğitimlerine de önem vermiyorlar. İngiliz dilini telaffuz edişleri çok kötü. Kimse nasıl konuşulacağını kendi kendine öğrenemez. Yabancı birinin Almanca ve İspanyolca’yı telaffuzuyla öğrenmesi kolay iken İngilizce için aynı kolaylık söz konusu değildir.”¹¹

Her ne kadar Muğlı¹² Arap dilinin yukarıda tasvir edilen halini, yani Fusha ve lehçelerin var oluşunu (sünaiyyeyi) İslâm’ın ilk günlerine götürse de konuşma ve edebiyat/yazı dili arasındaki doğal farklılık bu olgunun daha eskiye uzandığını düşündürmektedir.¹³

Dilde İkiliğin Sakıncaları

Mısırlı meşhur yazar Ahmed Emin (1878-1953) hatıralarında Ali Fevzi Bey’in Türkçe ve Arapça ile ilgili değerlendirmesini şöyle aktarır:¹⁴ “Türkçeyi, Türk Edebiyatı’nın diğer Doğu edebiyatlarından daha geniş ve daha zengin olduğu için değil de Türklerin, dillerini ve edebiyatlarını sosyal, maddi ve manevi ilişkilerini düzenlemede nasıl kullandıklarını görmek için öğrenseydiniz! Mısır’da konuşma ve yazı dili ayrı olduğu sürece Mısır’ın durumu ümitsiz. Ya konuşma dilinin üstün tutulması ya da birleşmeleri için yazı dilinin kaldırılması gerekir. Ancak o zaman, düşünce ve ruhunu gerçek hayattan alan doğru dil ortaya çıkar.”¹⁵ Dilin doğal seyrinde bir ayrılmaya gitmiş olması, dil kusurlarını bertaraf etmemektedir. Zira dilin bir millet için en önemli vazifesi, onları bir araya getirmek, duygu birliğini sağlamak ve meramlarını aynı kelimelerle ifade etmelerini sağlamaktır.

Mısırlı, Lübnanlı, Faslı ve Necidli bir grup Arap konuşmak üzere bir araya geldiklerinde her biri kendi yerel lehçesiyle konuşacağından – hepsi de Arap olmalarına rağmen- birbirleriyle anlaşamamaktadırlar.

Huseyn Şefik el-Mısırî,¹⁶ lehçelerin Arap halkını birbirinden uzak-

¹¹ en-Nakkâş, a.g.e., s.24.

¹² Muğlı, a.g.e., s.15.

¹³ Bkz. Soner Gündüzöz, *Kuranın Eşsiz Dili*.

¹⁴ Ali Fevzi Bey Ahmed Emin’in eski hocasıdır ve evvelce Mısır’da yüksek kademelerde görev yaptıktan sonra İstanbul’a yerleşmiştir.

¹⁵ Hüseyin Yazıcı, “Mısırlı tarihçi ve yazar Ahmed Emin’in (1878-1953) İstanbul Anıları”, *NÜSHA Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Bahar 2001, s.23.

¹⁶ Huseyn Şefik el-Mısırî, “Ebûsu racule’l-mecma’i’l-lugavi”, Akt. en-Nakkâş, a.g.e., s.55.

şöyle devam ediyor: “Keşke Fusha, Ammiceden bazı kuralları alsaydı. Böyle yaparak geçmişten biriktirip getirdiği ve zamanla değerini kaybetmiş büyük bir yükten kurtulmuş olurdu. Ammicenin halkın canlılığından gücünü alan bir dehaya sahip olduğunu kabul etmemek hata ve cehalettir. Bu gün Ammicenin dehasına baktığımızda, bütün dünyada en yaygın ve canlı bir dil olan İngilizceye yakın bir dehaya sahip olduğunu görürüz. Ammice İngilizce gibidir. Kelimelerin sonunda i’rab (son hareke) yok, ne ref, ne nasb, ne cer ne de cezim var. Müzekker ve müennes, müsenna ve cemi sigalarının sıfatında temyiz yok. “Ammice kâne” (كان)nin haberi, le’alle (لعل)nin ismi, memnu’ mine’s-sarf ve gayr-i memnu’ gibi kurallardan hâli bir dildir. Halk bu tür gramer karmaşalarına girmeden iletişim kurabilmektedir.”²¹

Arap diliyle ilgili bu tür öneriler yıllardır söylenegelmektedir. Ancak bu fikirler bugüne kadar karşılık bulamamış ve pratik bir değer kazanamamıştır. Dahası 1952 yılında bu düşünceleri ortaya atan Mîhaîl Nu’ayme dahi doksan dokuz yaşına kadar tek sayfa hatta bir tek satır dahi Ammice kaleme almış değildir. Nu’ayme yaşadığımız asırda Arapçayı iyi düzeyde bilen ve yaygın dil hatalarını kaleminden uzak tutmayı başaran büyük bir edebiyatçı idi. Ammice konuştuğunda da Fushaya yakın bir dil kullanırdı. Bu, dikkat çekici bir durumdur. Fusha yerine lehçeyi kullanmaya davet edenlerin büyük bir kısmı Arap dilinin en ince detaylarına dahi vakıf idiler; bunlar fikir ve edebiyat sahasında kaleme aldıkları yazılarında bu dilden vazgeçememişlerdir. Bu durum, davet ettikleri şey (Fasihin yerine lehçeyi ikame etme) hususunda da tam bir kanaate sahip olmadıkları anlamına gelir.²²

Lehçeyi öne çıkaranlar sadece Araplar değildir.²³ Bu işin başını çe-

²¹ Akt. en-Nakkâş, a.g.e., s.64; Konuşma dilinde i’rab olgusunun terki konusunda ayrıca bkz. Soner Gündüzöz, “Klâsik ve Modern Arapça’nın Tarihsel ve Filolojik Sınırları”, Nüşa, Yıl 3, Sayı 8, Kış 2003, s.80 vd.

²² en-Nakkâş, a.g.e., s.64-65.

²³ Bintu’s-Şâti’, edebiyat diline paralel olarak halk dilinin varlığının normal oluşunu ve batılıların bunu süiistimal ederek Fusha’ya karşı kullandıklarını şu şekilde ifade eder: “Fikir ve edebiyatta ilerlemiş bir dille birlikte mahalli/yerel halk dilinin de gündelik hayatta kullanımı doğal bir süreçtir. Araplar daha Câhiliye döneminde de bu dili kullanıyorlardı ve mevcut dünya dillerinde de durum aynıdır. Ancak sömürgeciler bu doğal süreci Fusha ile Lehçe arasında bir savaşa dönüştürerek dil, fikir ve gönül birliğimize kastettiler. Fushayı kısır ve bedevi olmak ile vasıflandırarak geri kalmışlığın müsebbibi saydılar. Lehçenin ise modern hayatın ihtiyaçlarını karşılayabileceğini iddia ettiler.” Bkz. ‘Aîşe Abdurrahman Bintu’s-Şâti’, *Lugatunâ ve’l-Hayat, Daru’l-Ma’ârif, Kahire 1991, s.93.*

kenler arasında Batılılar da bulunmaktadır. Mesela evvelce bahsi geçen Mısır Milli Kütüphanesi Müdürü Alman Wilhelm Spitta, 1880 yılında “قواعد العربية العامية في مصر”/Mısır Lehçesinin Grameri” isimli bir kitap telif eder ve burada Fasîh Arapçanın öldüğünü, Avamcanın baki kaldığını yazmaktadır. Avamcanın o dönemde yaygın bir şekilde kullanılıyor olması ona cesaret vermiştir. Çünkü o günlerde Mısırlılar eş-Şeyh Hasan el-Alâti’nin yazdığı Ammice şiirleri dillerinden düşürmüyorlardı. Ayrıca aynı dönemde “التكيت والتبكيث” isimli bir dergi Ammice yayınlanmaktadır. Bu akım, “العI-Muktataf” dergisinin, “Fasîh Arapçadan ümitler kesilmiştir” ve “bilimsel çalışmalar artık Ammice ile yazılmalıdır” şeklindeki propagandaların etkisi altında gelişmekteydi.²⁴

Alman müsteşrik Carl Vollers²⁵ (1857-1909) 1905’te Cezayir’de yapılan bir sempozyumda²⁶ “Kur’an, Ammice ile yazılan ilk kitaptır” demiştir. eş-Şeyh Abdulaziz Caviş onunla bir tartışma sürecine girmiş ve geçen yüzyılın başında bu kalem tartışması/polemik bir müddet sürmüştür. Bu dönemde Mahmûd Sâmî el-Bârûdî’nin²⁷ şiirleri ve Fasîh Arap

²⁴ ‘Abduh Muhammed Bedevî, *Ehemmiyyetu Ta’lîmi’l-Lugati’l-‘Arabîyye*, Havliyyatu Kullîyyeti’l-Âdâb li Cami’ati Kuveyt, sayı:16, 1996, s.14.

²⁵ Birçok şarkiyatçı gibi Vollers de ilköğrenimini Hıristiyan teolojisi alanında görmüş, dil bilimleri üzerinden şarkiyatla uğraşmaya başlamış, daha sonra dinler tarihi alanındaki çalışmalarıyla tanınmıştır. 1886’dan itibaren Mısır’da on yıl el-Mektebetu’l-Hıdıviyye (Hıdiv Kütüphanesi)’nin müdürlüğünü yaptı. Bu süre içinde Doğu dilleri ve şarkiyat alanında kendini yetiştirdi, Arapça ile ilgili çalışmalar yaptı. 1886’da Jena Üniversitesi (Friedrich Schiller University Jena) Felsefe Fakültesindeki Şark Dilleri bölümünde çalıştı. Arap dili, Arapçanın lehçeleri ve dinler tarihi alanında eserler yazdı. Bkz. Hilal Görün, “Vollers, Karl”, *DİA*, XLIII, TDV Yayınları, İstanbul 2013, ss.125-126.

²⁶ 1905’te Cezâyir’de gerçekleştirilen Uluslararası Şarkiyatçılar Sempozyumu (موتمر المستشرقين الدولي، الجزائر، 1905)

²⁷ Mısırlı şair ve devlet adamı Mahmûd Sâmî el-Bârûdî (1839-1904), varlıklı bir ailenin çocuğu olarak Kahire’de doğdu. İlkokulu bitirince askeri mektebe girdi ve on altı yaşında oradan mezun olduktan sonra şiirle meşgul olmaya başladı, şair ve ediplerin sohbetlerine katıldı. Arap şiirini kaynaklarından araştırıp öğrenmek için Hasan el-Marsafî’den Arap dili ve edebiyatı dersleri aldı. Daha sonra İstanbul’da Mısır hariciyesinde sekreter olarak çalıştı. Bu arada Türkçe ve Farsçayı öğrendi. İstanbul kütüphanelerinde bulunan birçok Arapça divan ve şiir mecmuasını gördü. Ardından Fransa’ya ve İngiltere’ye seyahatler yaptı. Edebiyat tahsil etmemesine rağmen Câhiliye, ilk İslâmî dönem ve Abbasî dönemlerine ait ünlü şairlerin şiirlerini şahsî gayretleriyle inceleyerek ve ediplerin sohbet toplantılarına katılarak edebiyat kültürünü geliştirdi. Eski Arap şiirinin yeni ustası sıfatıyla kendinden sonra gelen şairlere öncülük etti. Şiirlerini gereksiz süslemelerden uzak sade bir dille yazdı. Klasik şiire kendi üslûbunu da katarak Arap şiir tarihindeki müstesna yerini aldı. Arap edebiyatındaki geniş kültürü yanında Türkçe ve Farsçayı da bilmesi, Fransız ve İngiliz dil ve edebiyatlarına aşina olması, yarım yüzyıllık askerî ve siyasi tecrübelerine sahip bulunması, onun şiirini muhteleva yönünden de zenginleştirmiştir. Abbasî devri ve daha önceki dönemlere ait klasik şiir tarzını XIX. yüzyılın üslubuyla terennüm etmiş, aralarında Hafız İbrahim ile Emîrüşşu’arâ Ahmed Şevkî’nin de bulunduğu kendinden sonraki şairlere bu konuda öncülük etmiştir. *Divân, Keşfu’l-Gumme fi Medhi Seyyidi’l-Umme ve Muhtârât* isimli eserleri vardır. Bkz. Na-

dili ile yazılan “et-Tâif” gazetesi Fasîh Arapçaya bir canlılık getirmişse de İngilizlerin bölgeye girip eğitim dili olarak İngilizceyi dayatmasıyla bu süreç sekteye uğramıştır. Wilhelm Spitta'nın kitabından sonra İngiliz yargıç John Selden Willmore, 1902'de kaleme aldığı “لغة القاهرة” (*The Spoken Arabic of Egypt*) isimli kitabında müstakil bir dil olarak sunmaya çalıştığı Mısır Ammiceninin gramerini yazmış, bu dilin ilim ve edebiyatta kullanılmasını teşvik etmiş ve Arap alfabesinin yerine Latin alfabesinin kullanılmasını önermiştir. Evvelce de bahsi geçtiği üzere Willcocks da, Kahire'deki Özbekiye Kulübünde 1893 yılında verdiği konferansta Fusha yerine Ammicenin kullanılmasını teklif etmiş ve Mısırlıların bir icatta bulunamamalarını Fushayı kullanmalarına bağlamıştır. 1926 yılında ise propagandasını Ammicenin kullanılmasını hususunda yoğunlaştırmış ve İncil'den bir bölümü Ammiceye tercüme etmiştir. Bu mevzuda kendisine Selâme Musa gibi yerli destekçiler de bulmuştur. Aynı şekilde Ahmed Lütfi es-Seyyid²⁸ de Latin harfleriyle yazmaya davet etmektedir. Kâsım Emîn ise zorluğundan bahsederek i'râbın ilgasını istemiştir.²⁹ Ahmed Emin, Ammicenin bu başıboşluğuna ve Fushanın yabancılaştırılmasına karşı “لغة الوقف”, “اتحاد العامية”, ve “اتحاد الفصحى” adları altında ortaya koyduğu tezlerle itidalli bir duruş sergilemiştir. O, tezini “Fushayı

suhi Ünal Karaarslan, “Barûdî, Mahmûd Sâmî Paşa”, *DİA*, V, TDV Yayınları, İstanbul 1992, ss.90-91.

²⁸ Mısırlı yazar, düşünür, felsefeci ve siyasetçi Ahmed Lutfi es-Seyyid (1872-1963) çağdaş Mısır aydınlanmasının öncülerinden sayılır. Mısır Liberalizminin babası olarak bilinir. Muhammed Abduh ve Cemaeddin el-Afgânî'nin düşüncelerinden etkilenen es-Seyyid, bakanlık düzeyinde (Millî Eğitim Bakanlığı, Dışişleri Bakanlığı ve Başbakan Yardımcılığı gibi) görevler yaptı. Mısır Millî Kütüphanesi müdürlüğü ve Kurucuları arasında yer aldığı Kahire Arap Dil Kurumu'nun başkanlığına getirildi. Mısır'ın ilk devlet üniversitesi olan el-Cami'atu'l-Ehliyye (1908) (bilâhare adı el-Cami'atu'l-Mısriyye (1925), Cami'atu Fuâd el-Evvel, sonra da şimdiki Kahire Üniversitesi/Cami'atu'l-Kahire diye değişmiştir)nin rektörlüğüne getirildi. “Mısır Mısırlılarından” düsturuyla Mısır milliyetçiliğini esasa alan düşünce sistemini savundu, üniversitelerin özgürlüğü için mücadele etti. Mısır'da yabancı okullar ile dinî okulların kurulmasına karşı çıktı. Fasîh Arapça yerine Ammicce konuşmaya davet etti. Yunan felsefesinden etkilendi, Aristo'dan tercümelemler yaptı. Birçok eser kaleme aldı.

²⁹ Civelek, i'râbın değeri ve gerekli olup olmadığı gibi konuların insanların zihinlerini eskiden beri meşgul ettiğini ifade etmektedir. Ona göre Arapçada i'râbın herhangi bir değerinin ve öneminin olmadığı şeklindeki günümüzdeki kimi dilcilerin anlayışlarını kabul etmek mümkün değildir. Bkz. Yakup Civelek, *Arap Dilinde İrâb Olgusu*, Araştırma, Ankara 2003, s.25; Ayrıca bkz. Ahmet Gemi, “Ebû Abdillah Celâluddîn Muhammed b. Es'ad B. Muhammed ed-Devvânî ve Risâle fi İrâbi Lâ İlâhe İllallah” Adlı Eseri”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl:18, Sayı: 58, Kış 2014, ss.723-737; Ahmet Gemi, İbrahim Kûrânî'nin ‘Ucâle fi İrâbi Lâ İlâhe İllallah Adlı Eseri, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl:19, Sayı:32, Bahar 2015, ss. 717-734; İrâbın edebî dildeki yeri bağlamında bazı tartışmalar için bkz. Soner Gündüzöz, “Klâsik ve Modern Arapça'nın Tarihsel ve Filolojik Sınırları”, s.71.

mutedil bir düzeye çekme, Ammiceye ise çekidüzen verme” şeklinde özetlemektedir. Ammicenin öne çıkarılmasına dönük çağrılar karşılık bulmuş, bazı kimseler hikâyelerindeki diyalogları Ammice yazmıştır. Giderek tiyatro, hikâye ve “zece” denilen şiir tarzı Ammice telif edilmeye başlamıştır.³⁰

Bu çabalar değişik şekillerde isimlendirilir. Kimi yazarlar bu çabayı “اللغة الثالثة/üçüncü dil”, kimisi “الفصاعامية/Fus-‘ammiyye”, kimisi de “اللغة الحنثى/hünsa dil” diye isimlendirir. ‘Abbas Hadar’ın *el-Mizan* isimli kitabında “الفصحى المَحْفَقَة/Kolaylaştırılmış Fusha”, Farah Antûn’un “*Mısır Ceddide ve Mısır Kadime/مصر جديدة ومصر قديمة/Eski Mısır Yeni Mısır*” isimli kitabında “العامة المشرقة” ifadelerini kullanır.³¹

Pek çok düşünür ve edebiyatçı Ammiceyi Fushaya yaklaştırmayı (تقريب العامية من الفصحى) önermiştir. Kimisi aşırıya giderek Ammiceyi Fushanın yerine ikame etmeyi teklif etmiştir. Bunlardan bazısı çalışmalarını Ammice yazmıştır. Başarılı bir yazar olan Luis ‘İvad’ın “*Muzekkiratu Tâlibi Bi’se*” (مذكرات طالب بعثة) isimli kitabını baştan sona Ammice yazması gibi. Pek çok kimse bu kitabı bilmez ve önemsemez. Muhtemelen Fusha ile yazılmış olsaydı konumu farklı olurdu. Yazar bu kitabı, burslu olarak gönderildiği İngiltere’den döndükten sonra, henüz edebiyat hayatının başlarında kaleme almıştı. Ancak ileriki yaşlarında hatıralarını daha kapsamlı şekilde “*Evrâku’l-‘Umr*” (Ömür Sayfaları) adı altında, açık ve Fasîh bir Arapça ile kaleme almıştır.³² Fusha ile Ammicenin arasını bulmayı önerenlerden biri de el-Mâzinî’dir. O, Ammiceden mümkün olduğu kadar istifade edilmesi gerektiği hakkındaki görüşlerini şöyle ifade etmiştir: “*Ammice lafızların doğru ve yerinde kullanılması, dili yabancılaştıran dayatmaları engeller ve iki dile sahip bulunduğu psikolojisini de bertaraf eder. Bu iki dil, yazı dili ve günlük hayatta konuşmada kullanılan dildir. Ayrıca Ammiceyi yazı dili olarak kullanmak için girişimde bulunanların da önünü kesmektir.*” el-Mâzinî’nin teklif ettiği ve asılları Fusha olan Ammice kelimelerin kullanılmasını doğru bulan ilim adamları da vardır.³³ Bu bilim adamları bu yöntemin yararlı olaca-

³⁰ ‘Abduh Muhammed Bedevî, a.g.e., s.15.

³¹ ‘Abduh Muhammed Bedevî, a.g.e., s.15.

³² en-Nakkâş, e.g.e., s.63.

³³ Bunlardan biri en-Nakkâş’tır. Bkz. a.g.e., s.66.

ğını düşünmekte ve böyle bir çalışmanın pratikte de karşılık bulabileceğini dile getirmektedirler.

Fasih Dili Savunanlar

Lehçe taraftarlarına karşı Fasih Arapçayı savunanlar da kendi görüşlerini dile getirmişlerdir. Bunlardan biri olan Tâhâ Huseyn bu konuda şöyle demektedir: “*Yakın zamanda, gündelik hayat bu dile dönüş yapacaktır, sadece kültürlü insanların yahut edebiyatın dili olmayacak, bu iki grubun dili olmakla birlikte halkın da anlayabileceği bir dile dönüşecektir.*” ‘Abbas Mahmud el-‘Akkâd³⁴ ise bu konudaki görüşlerini serdederken şunları ifade etmektedir: “*Başka ülkelerde dile yapılan saldırı en fazla dil yapısına, edebiyatına ve fikir dünyasına karşı yapılan saldırı mahiyetindedir. Bizim dilimize karşı yapılan saldırı ise toplumsal ve Dinî geleneğimize, nihayetinde her şeyimize karşı yapılmış bir saldırdır. Özetle bu saldırı dil, fikir ve gönül dünyamıza tek hamlede düzenlenmiş bir saldırdır. Çünkü diğer milletlerin dilinin yok edilmesi lafızlarının yok edilmesi anlamına gelirken bizim dilimizin yok edilmesi bizi diğer milletlerden ayırt eden varlığımızın ortadan kaldırılması demektir. O gidince ne söz, ne örf, ne bilgi ne de iman kalır.*” Şevki Dayf da şunları dile getirmektedir: “*Bölgesel veya tek tük sesler, bağırıtlar geçicidirler. Zaman zaman ortaya çıkarlar, ancak bir süre sonra yok olup giderler. İnsanlar nihâyetinde millî değerlerine rücu ederler. Çünkü Fasîh Arapça, kalıcılığın bütün temel unsurlarını ihtiva etmektedir.*”³⁵

Sonuç

Dilin en önemli işlevi “iletişim sağlama” şeklinde formüle edilmektedir. Bu işlevini yerine getirirken çoğunlukla “konuşma” ve “yazma” yollarını kullanır. Bu iki dil düzeyi arasındaki fark günümüzde Arap dilinde bir krize neden olacak kadar dilbilimsel ve politik tartışmalara sahne olmuştur. Ammicenin günlük hayata hakim bir dil haline gelmiş olması kimileri tarafından yazı dilinde de artık bu dilin kullanılması gerektiği önerisini beraberinde getirmiştir. Bunun aksini savunanlar ise

³⁴ ‘Abbâs Mahmûd el-‘Akkâd, *Eştatu Mucteme‘at fi’l-Luga ve’l-Edeb*, Daru’l-Maarif, Kahire ty., mukaddime, s.3.,

³⁵ Nedvetu’l-Lugati’l-Arabiyye fi Muvaceheti’t-Tehaddiyat, er-Riyad 1984, Akt. ‘Abduh Muhammed Bedevî, a.g.e., s.16.

hem Ammicenin yetersizliğini gerekçe göstermiş hem de Fusha ile oluşturulmuş devasa bir kültür hazinesinin tehlikeye gireceğini ileri sürmüşlerdir. Öte yandan Fasih Arapçanın en azından eğitim-öğretim sürecinde kanunlarla zorunlu hale getirilmesi beklenen sonucu vermemiştir. İki dil düzeyi arasındaki bu durum varlığını sürdürmeye devam edecektir. Ancak birinin diğerinin yerine ikame edilmesi çabaları sonuçsuz kalacağı benziyor.

Kaynaklar

- el-'Akkâd, 'Abbâs Mahmûd, *Eşâtü Mucteme'ât fi'l-Luga ve'l-Edeb*, Daru'l-Maarif, Kahire ty.
- Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dili (Ana Çizgileriyle Dilbilim)*, Ankara 2003.
- Aydın, Tahirhan, "Min a'lâmi'l-luga: Muhammed Hamâse Abdullatif Hayâtuhû ve Muellefâtuhû ve Ârâuhû fi'ş-Şîri ve Ta'lîmi'l-Luga li Gayri'n-Nâtiqîne Bihâ", *AÜFD*, 52/2, 2011.
- Bedevi, 'Abduh Muhammed, *Ehemmiyyetu Ta'lîmi'l-Lugati'l-'Arabiyye*, Havliyyatu Kulliyeti'l-Âdâb li Cami'ati Kuveyt, sayı:16, 1996.
- Bintu's-Şâti', 'Âiše Abdurrahmân , *Lugatonâ ve'l-Hayât*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1991.
- Civelek, Yakup, *Arap Dilinde İrâb Olgusu*, Araştırma, Ankara 2003.
- Dayf, Şevki, *Nedvetu'l-Lugati'l-'Arabiyye fi Muvaceheti't-Tehaddiyât*, er-Riyad 1984.
- Ebü Muğlî, Semih Abdullah, *et-Tedris bi'l-Lugati'l-'Arabiyyeti'l-Fasiha li Cemî'i'l-Mevâddi fi'l-Medâris*, Daru'l-Bidâye, Ammân 2008.
- Gemi, Ahmet, "Ebû Abdillâh Celâluddîn Muhammed b. Es'ad B. Muhammed ed-Devvânî ve Risâle fi İrâbi Lâ İlähe İllallâh" Adlı Eseri", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl:18, Sayı: 58, Kış 2014, ss.723-737.
- Gemi, Ahmet, İbrahim Kûrânî'nin 'Ucâle fi İrâbi Lâ İlähe İllallah Adlı Eseri, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl:19, Sayı:32, Bahar 2015, ss. 717-734.
- Görgün, Hilal, "Vollers, Karl", *DİA*, XLIII, TDV Yayınları, İstanbul 2013, ss.125-126.
- Gündüzöz, Soner, "Klâsik ve Modern Arapça'nın Tarihsel ve Filolojik Sınırları", *Nüşa*, Yıl 3, Sayı 8, Kış 2003, ss.69-90.
- Gündüzöz, Soner, *Kuranın Eşsiz Dili*, Etüt Yayınları, İstanbul 2012.
- Hassan, Temmam, *el-Luga Beyne'l-Mi'yariyye ve'l-Vasfiyye*, Mektebetu'l-Anglo'l-Misriyye, Kahire 1958.
- el-Hatîb, Husâm, *el-Lugatu'l-'Arabiye – İddâât 'Asriyye*, el-Hey'etu'l-Misriyyeti'l-'Âmme li'l-Kitâb, Kahire 1995.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal, "Barûdi, Mahmûd Sâmi Paşa", *DİA*, V, TDV Yayınları, İstanbul 1992, ss.90-91.
- el-Misri, Huseyn Şefik, "Ebûsu recule'l-mecma'i'l-lugavi".

- Musa, Selâme, *el-Belâgatu'l-'Asriyye ve'l-Lugatu'l-'Arabiyye*, Kelimât Arabiyye li't-Terceme ve'n-Neşr, Kahire 2012.
- en-Nakkâş, Recâ', *Hel Tentehiru'l-Lugatu'l-'Arabiyye?*, Nehdatu Mısır, Kahire 2009.
- eş-Şûbaşı, Şerîf, *Li Tehyâ'l-Lugatu'l-'Arabiyye: Yesqut Sibeveyhi*, el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Âmme li'l-Kitâb, Kahire 2004.
- Yazıcı, Hüseyin, "Mısırlı tarihçi ve yazar Ahmed Emîn'in (1878-1953) İstanbul Anıları", *NÜSHA Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Bahar 2001, ss.120-128.
- Yıldız, Murat, "Standart ve Modern Arapçanın Tarihsel ve Filolojik Sınırları: Mısır Lehçesi Örneği", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. X, sayı 3, ss.23-41.

Eyyübîlerde Sultan Salâhaddîn Sonrası İktidar Mücadeleleri (589-598/1193-1202)*

The Power Struggles in Ayyubids after Saladin (589-598/1193-1202)

ABDULHALİM OFLAZ**

Öz: Sultan Salâhaddîn'in vefatından sonra oğulları arasında yaklaşık dokuz yıl boyunca iktidar mücadeleleri eksik olmadı. Başta tarafsız kalıp hakem rolü üstlenen amcaları I. Melik Âdil, bir süre sonra bu aile içi mücadelelerin ülkenin varlığını tehlikeye soktuğunu görünce duruma müdahil oldu. Nihayet 598/1202'de bütün yeğenlerini bertaraf etmeyi başararak ve yine onların hepsinden bağlılık alarak sultanlık makamına oturdu. Böylece ülkede yeniden siyasi birlik sağlandı. Makalemizin birinci bölümündede Salâhaddîn Eyyûbî'nin vefatından sonra ülkenin genel durumdan bahsedilmiştir. İkinci bölümde ise hanedan üyeleri arasında başlayan iktidar mücadeleleri konu edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Eyyübîler, Sultan Salâhaddîn, Melik Âdil, iktidar, iktidar mücadeleleri.

Abstract: There was constant power struggles between the sons of Sultan Saladin during the nine years after his demise. At the beginning, Malik al-Adil was impartial and undertook the role of mediator between his nephews. Then after a period of time observing the intra-familial contestations jeopardizing the presence of the Dynasty, he undertook a power intervention. The end course was that he succeeded to eliminate all of the influence his nephews had and then he acquired allegiance from them and ascended to the throne in 598/1202. Thus political unity was constituted again in the Dynasty. The first chapter of the paper deals with general situation of the Dynasty after demise of Saladin. The second chapter deals with the power struggles between members of the Dynasty.

Keywords: Ayyubids, Sultan Saladin, Malik al-Adil, power, power struggles.

* Bu makale, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırladığımız *Eyyûbî Sultanı I. Melik Âdil Döneminin Siyasi Tarihi (589-615/1193-1218)* adlı doktora tezimizden çıkarılmıştır.

** Öğr. Gör. | İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü

Giriş

VI/XII. asrın ikinci yarısının ortalarında kurulan ve yaklaşık yetmiş yıl Ortadoğu'da hüküm süren Eyyûbî Devleti, adını Necmeddîn Eyyûb b. Şadi'den almaktadır. Eyyûb'un ikisi kız, toplam sekiz çocuğu vardı.¹ Esedüddîn Şirkûh adında da bir kardeşi bulunmaktaydı. İki kardeş VI/XII. yüzyılın başlarında asıl yurtları olan Duvîn'den² ayrıldılar.³ Önce Irak Selçuklularının hizmetine giren iki kardeş, bir müddet sonra da Irak Zengî ailesinin hizmetine girdiler. Bu iki kardeş Irak Zengîlerinin o dönemki lideri İmâdeddîn Zengî indinde çok hızlı bir şekilde yükseldiler. Necmeddîn Eyyûb, kısa süre içinde Zengî'nin siyasi ve idâri konularda akıl danışılan danışmanları arasında yerini alırken kardeşi Şirkûh da Zengî ordusunun başkumandanı oldu. İmadeddîn Zengî'nin 541/1146 yılındaki vefatına kadar⁴ bu iki kardeş, onunla birlikte Haçlılara karşı yürütülen bütün fetih hareketlerine katılarak⁵ büyük yararlılıklar gösterdiler. Onlar, bu konumlarını İmadeddîn Zengî'den sonra yerine geçen oğlu Nûreddîn Zengî döneminde de korudular.

Ancak Eyyûbî ailesinin tarihte güçlü bir figür olarak ortaya çıkmasını sağlayan unsur, 559/1164'te başlayan, 564/1169'a kadar üç defa gerçekleşen Mısır Seferleri olmuştur. Salâhaddîn Yûsuf da bu seferlere ordu genel komutanı olan amcası Şirkûh'un yanında katılmıştır. Üçüncü seferde Salâhaddîn'in kardeşi Ebû Bekir el-Âdil de yer almıştır.⁶ Son dönemlerde oldukça güç kaybetmiş ve zayıflamış olan Şîî-Fâtîmî Devleti'nde yönetim halifeden vezirlere geçmiş, bu sebeple de vezâret makamı için devlet erkânı arasında çok çetin kavgalar cereyan etmekteydi. Bölge-

¹ Erkek çocuklarının isimleri; Tûranşâh, Salâhaddîn Yûsuf, Ebû Bekir el-Âdil, Şahinşâh, Tuğtekin ve Böri idi. Kızları ise Sitti Şam ve Rabia Hatun'du. Bkz. Ahmed b. İbrâhîm el-Hanbelî, *Şifâü'l-Külûb fi Menâkib-i Beni Eyyûb*, Thk. Nâzım Reşid, Vezâretü's-Sekâfe ve'l-Fünûn, Irak, 1978, s. 46.

² Azerbaycan sınırındaki Arran Bölgesinde yer alan Duvîn, (Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, I-V, Dâr-ı Sadâret, Beyrut, 1977, c. II, s. 491; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-Ayân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, Thk. İhsân Abbâs, I-VIII, Dâr-ı Sadr, Beyrut, ty., c. VII, s. 139) bugün Ermenistan'ın başkenti Erivan'ın güneyinde yer almaktadır.

³ Ancak bu göçün babaları Şadi döneminde mi yoksa Necmeddîn Eyyûb döneminde mi olduğu hususu tarihçiler arasında tartışmalıdır.

⁴ İmâdeddîn Zengî'nin öldürülmesi konusu için bkz. İzzeddîn İbn Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, I-XI, Thk. Muhammed Yûsuf ed-Dakkâk, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut, 2003c. IX, s. 339-340.

⁵ Ali Beyyûmî, *Kuruluş Devrinde Eyyûbîler*, (Çev: Abdulhadi Timurtaş), Kent Yay., İstanbul, 2005, s. 71.

⁶ İbn Hallikân, *a.g.e.*, c. V, s. 74.

deki Haçlılar da bu iç kargaşalardan yararlanarak Mısır'ı ele geçirmek planları yapıyorlardı. Bu gibi sebeplerle bizzat Fâtimî halifesinin daveti üzerine gerçekleşen Mısır seferlerinin üçüncüsünde Şîrkûh, Fâtimî Devleti'nin hain ve entrikacı veziri Şâver'i bertaraf ederek kendisi bu ülkede vezâret makamına geçti. Fakat o, bu makamda fazla kalmadı, iki ay sonra vefat etti.⁷ Onun vefatından sonra yerine vezirlik makamına getirilen Salâhaddîn Eyyûbî, 567/1171 tarihine kadar bu makamda kaldı. Bu tarihte Nüreddîn Zengî'nin ısrarları sonucu Fâtimî Devleti'ne son veren⁸ Salâhaddîn, Nüreddîn'in 11 Şevvâl 569/15 Mayıs 1174 yılındaki vefatına kadar ona tabi olarak kaldı. Onun ölümünden sonra bağımsızlığını ilan etti. Bu tarihten vefat ettiği 589/1193 yılına kadar gerek Haçlılara karşı olsun gerekse komşu Müslüman devlet ve beyliklere karşı olsun gerçekleştirdiği mücadeleler sonucunda devletini dönemin en güçlü devletlerinden biri haline getirdi. 589/1193'te vefat ettiğinde Mısır, Suriye, el-Cezîre, Ermenistan ve Yemen'i kapsayan⁹ devletinin sınırları Yemen'den Dicle Nehri'ne, Libya'dan Nûbe'ye¹⁰ uzanmaktaydı.¹¹

1. Salâhaddîn Sonrası Eyyûbî Devletinin Genel Durumu

1.1. Ülke Topraklarının Hanedan Üyeleri Arasında Paylaşımı

Büyük bir liderin vefatından sonra devletin gücünün ve icraatının sürekliliğini sağlayacak ve onu garanti edecek kurumların olmayışı orta-

⁷ Şemsüddîn Ebü'l-Muzaffer Yûsuf bin Kızıoğlu et-Türkî Sıbt İbn Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân fî Tarihi'l-Ayân*, I-VIII, Haydarâbâd, Meclis-i Dâireti'l- Maârifî'l-Osmaniyye, 1951, c. VIII/1, s. 276.

⁸ Bkz. İzzeddîn İbn Esir, *et-Tarihü'l-Bâhir fi'd-Devleti'l-Atabekîyye*, Thk. Abdulkadir Ahmed Tuleymât, Dârü'l-Kütübî'l-Hadîse, Kâhire, 1963, s. 156-157; *el-Kâmil*, c. X, s. 33-35.

⁹ Franz Josef Dahlmanns, *al-Malik al-Âdil Agypten und der Vordere Orient in den Jahren (588/1193 bis 615/1218)*, Grevenbürrck, 1975, s. 33; Salâhaddîn vefat ettiğinde Eyyübîlerin hâkimiyeti altında; Mısır bölgesi, Hicaz, Mekke, Medine, Zebid'den Hadramevt'e kadar bütün Yemen bulunmaktaydı. Suriye'den Dımaşk, Baalbek, Humus, Banyâs, Halep, Hamâ; kıyı şeridinden de Kudüs, Gazze, Tell-Sâfiye, Askalân, Yâfâ, Kaysariye, Hayfâ, Akkâ, Taberiye, Şakîf, Safed, Kevkeb, Kerek, Şevbek, Saydâ, Beyrut, Cebele, Lazkiye, Şuğr, Sihyavn, Belatnûs bulunmaktaydı. O dönemde el-Cezîre bölgesinden ise Harrân, Ruha, Rakka, Ra'sü'l-Ayn, Sincâr, Nusaybin, Surûc, Diyarbakır, Meyyâfarîkîn kaleleriyle birlikte Âmed ve Şehrezûr Eyyübîlerin hüküm sürdüğü yerlerdi. Ebu'l-Feth Abdulhayy b. İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, I-XI, Thk. Abdulkadir el-Arnâvud-Mahmud el-Arnâvud, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1991, c. VI, s. 490.

¹⁰ Nûbe, Sudan'ın büyük bir kısmını, Mısır'ın da az bir kısmını içine alan geniş bir bölgedir. Nebi Bozkurt, "Nûbe", *DİA*, I-XLIV, TDV. Yay., İstanbul, 2007, c. XXXIII, s. 222.

¹¹ Ahmed b. Yûsuf el-Kirmânî, *Ahbârü'd-Düvel ve Âsârü'l-Üvel fi't-Tarih*, I-III, (Thk: Ahmed Hatîr-Fehmî Sa'd), Alemü'l-Kütüb, 1. Baskı, 1992, c. II, s. 255.

çağ İslâm dünyasının trajedisiydi.¹² Yine birçok Ortaçağ İslâm devletinde olduğu gibi Eyyübî Devleti'nde de hâkim olan "ülke, hanedanın ortak malıdır," zihniyeti sonucu, Sultan Salâhaddin'in vefatından sonra ülke, hanedan üyeleri arasında taksim edildi. Sultan daha hayattayken yapmış olduğu taksimata uyularak devletin en zengin ve en büyük kısımları olan Dımaşk, Mısır, Halep ve el-Cezire onun üç oğlu ile kardeşi I. Melik Âdil arasında paylaştırıldı. Devletin kilit noktaları bunların idâresinde dört ana parçaya bölünürken hanedanın diğer üyeleri de nisbeten daha ehemmiyetsiz yerlerdeki pozisyonlarını korudular.¹³

Sultan Salâhaddîn, en büyük oğlu Melik Efdal'ı veliaht tayin etmiş, devletin idâre merkezi olan Dımaşk hâkimliğini de ona bırakmıştı. Ayrıca Kudüs, Baalbek ve bağlı yerler de onun idâresine bırakılmıştı. Mısır ve bağlı yerler sultanın ikinci oğlu Melik Azîze kalırken Halep ve bağlı yerler ise bir diğer oğlu Melik Zâhir'in yönetimindeydi. Harrân, Ruhâ, Sümeysât,¹⁴ Rakka, Ca'ber Kalesi,¹⁵ Meyyâfârikîn, Diyârbakır ve Ürdün'deki Kerek ile Şevbek mevkileri de sultanın veziri konumundaki kardeşi I. Melik Âdil'in elindeydi.¹⁶

1.2. Saltanat Makamında Melik Efdal

Sultan Salâhaddîn vefat ettiğinde en büyük oğlu ve veliahtı Melik Efdal henüz yirmi dört yaşındaydı.¹⁷ Ukala ve mağrur bir genç olan Melik Efdal,¹⁸ babası ölüm döşeğindeyken devlet erkânından bağlılık yemi-

¹² Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, I-III, Çev. Fikret İşıltan, TTK Yay., Ankara, 2008, c. III, s. 69.

¹³ Saîd Abdulfettâh Âşûr, *Mısır ve Şâm fi Asrı'l-Eyyübiyyîn ve'l-Memâlik*, Dârü'n-Nahda Yay., ty., s. 67.

¹⁴ Sümeysât, Anadolu topraklarında, Fırat nehrinin batı kıyısında bulunan eski bir yerleşim yeridir. el-Hamevî, a.g.e., c. III, s. 258. Günümüzde Türkiye'nin Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde bulunan Adıyaman iline bağlı bir ilçe olan Samsat'ın eski adıdır. Bkz. Işın Demirkent, "Sümeysât", *İA*, I-XIII, MEB Yay., İstanbul, 1977, 5. Baskı, c. XI, s. 232.

¹⁵ Ca'ber Kalesi, Fırat nehrinin üzerinde Bâlis ile Rakka arasında, Siffin'e yakın bulunan tarihi bir kaledir. el-Hamevî, a.g.e., c. II, s. 141.

¹⁶ İmâdeddîn el-Kâtib el-İsfehânî, *el-Fethü'l-Kussî fi'l-Fethi'l-Kudsî*, Dârü'l-Menâr, Mısır, 2004, s. 328-331; İbn Esîr, *el-Kâmil*, c. X, s. 225-226; Şihâbüddîn Ebü Şâme, *Kitâbü'r-Ravzateyn fi Ahbâri'd-Devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*, I-V, Thk. İbrâhîm Şemseddîn, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2002, c. IV, s. 237-238; Cemâleddîn b. Muhammed b. Vâsıl, *Müferricü'l-Kürüb fi Ahbâr-i Beni Eyyüb*, I-V, Nşr. Cemâleddîn Şeyyâl, Kâhire, 1953, c. III, s. 3-4; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer*, I-IV, Tkd. Hüseyin Mü'nis, Dârü'l-Maarif, Kâhire, ty., c. III, s. 110; Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XX, 2. Baskı, Thk. Muhyiddîn Dib Misto, Dâru İbn Kesîr, Dımaşk, 2010, c. XIV, s. 420.

¹⁷ Sibt İbn Cevzî, a.g.e., c. VIII/I, s. 434.

¹⁸ Runciman, a.g.e., c. III, s. 69.

ni aldı.¹⁹ Bu durum onun problemsiz olarak tahta çıkmasını sağladı.²⁰

Aslında Salâhaddîn'den sonra ülkenin menfaati gereği saltanat makamı sultanın kardeşi I. Melik Âdil'in hakkıydı. Çünkü o, sultanın gerek Haçlılarla yaptığı savaşlarda gerekse komşu Müslüman beylik ve devletlerle olan mücadelelerinde hep onun yanında yer almış ve defalarca siyâsî dehasını kanıtlamıştı. Hâlbuki Melik Efdal, devletin idâre merkezi olan Dımaşk'a nâib olduğu için sürekli babasının gölgesinde kalmıştı. Kendisini kanıtlayabilecek uygun bir ortam bulamadığı için de ülkenin başına geçtiğinde yeterli tecrübe ve birikime sahip değildi. Ayrıca ülkenin askerî ve sivil bürokratları Salâhaddîn'in yanında pişmiş, bu sebeple de kurt devlet adamları sıfatını hak etmişlerdi. Hem dönemin en güçlü devletlerinden biri olan Eyyübî Devleti'nin hem de bu kurnaz devlet adamlarının başına tecrübesiz, basiretsiz ve zayıf karakterli bir kişiliğe sahip olan Melik Efdal'in getirilmiş olması ülkenin bir süre sonra iç karışıklıklara ve hanedan kavgalarına sahne olmasına sebep oldu.

Sultan Salâhaddîn vefat ettiğinde I. Melik Âdil, iktası olan Kerrek'teydi. Ağabeyinin vefat haberini alır almaz Dımaşk'a gelerek yeğeni Melik Efdal'e taziyelerini bildirdi. Ancak yeni sultana bağlılık bildirmeden kendi beldelerine döndü.²¹ Salâhaddîn, I. Melik Âdil'i devlet yönetiminden uzaklaştırmak için bilinçli bir şekilde ona el-Cezîre bölgesini ikta olarak verip oraya göndermişti. I. Melik Âdil'in ilk zamanlar yeğenin sultanlığını tanımak istememesi de muhtemelen ağabeyinin bu tercihinin içerlemiş olmasından kaynaklanmaktaydı.

Mısır'da ise Melik Efdal'in hanedan içerisindeki en büyük rakibi olan Melik Azîz bulunmaktaydı. Yine Melik Efdal'e rakip olabilecek bir diğer kardeşi Melik Zâhir de Halep'teydi. Sultan Salâhaddîn'in çocukları arasında sultanlık makamına yakışan belki de tek kişi oydu. Ancak hâkimi bulunduğu Halep'in iktidar mücadelelerinin yürütüldüğü bölgenin uzağında olması onu oyunun dışına itmişti. Bu sebeple Mısır-Suriye bölgesinde gerçekleşen iktidar mücadeleleri Melik Efdal, Melik Azîz ve

¹⁹ Bahâüddîn İbn Şeddâd, *en-Nevâdirü's-Sultâniyye ve'l-Mehâsinü'l-Yûsufiyye*, Thk. Cemâlüddîn eş-Şeyyâl), Mektebetü'l-Hancı, Kâhire, 2. Baskı, 1994, s. 361-362.

²⁰ R. Stephen Humphreys, *From Saladin to the Mongols The Ayyubids of Damascus 1193-1260*, Albany, 1977, New York, s. 89.

²¹ İsfehâni, *a.g.e.*, s. 331; İbn Esir, *el-Kâmil*, c. X, s. 226; Sıbt İbn Cevzi, *a.g.e.*, c. VIII/I, s. 435.

Melik Âdil arasında geçmiştir. Melik Zâhir ise genelde amcasının karşısındaki ittifaklarda yer alarak oyuna müdahil olmaya çalışmıştır.

2. Salâhaddîn Sonrasında Başlayan Taht Kavgaları

2.1. Melik Efdal'in, Babasının Bürokratlarını Küstürmesi

Salâhaddîn Eyyûbî döneminde Dımaşk, devletin idâre merkeziydi. Bu sebeple de emîr ve bürokratların çoğu orada bulunmaktaydı. Dolayısıyla Melik Efdal, babasının vefatından sonra tahta çıktığında yetişmiş bürokratik bir kadroyu hizmetinde hazır buldu. Ancak devlet yönetiminde tecrübesiz olan Melik Efdal'in önünde iki seçenek vardı. Ya babasının emîr ve bürokratlarıyla birlikte yönetime devam edecek ya da bunların yerine kendi adamlarını getirecekti. O, ikinci seçeneği tercih etti. Bu kararında vezâret makamına atadığı genç ve egoist bir kişi²² olan Ziyâeddîn b. el-Esîr el-Cezerî de etkili olmuştur.

Devletin başına geçtiğinde henüz yirmi dört yaşlarında olan Melik Efdal,²³ zayıf karakterli biriydi. Saltanat makamına geçtikten bir süre sonra günlerini ve gecelerini içki ve eğlenceye hasretti. Devletin yönetimini ise tamamen egoist karakterli vezirine ve yaveri Cemâl Mühâsin b. el-Acemî'ye²⁴ bıraktı.²⁵ Onun ve vezirinin uygulamalarından rahatsız olan babasının sadık adamlarının birçoğu onun hizmetinde kalmak istemedi. Melik Efdal'in yanından ilk ayrılan da babasının kazaskeri olan Bahâeddîn İbn Şeddâd oldu.²⁶ O, Halep hâkimi Melik Zâhir'in talebi üzerine Dımaşk'tan ayrılarak Halep'e gitti ve Melik Zâhir'in hizmetine girdi.²⁷ İbn Şeddâd'ı birçok askerî başarıyı elde etmiş olan Fahreddîn Çerkez, Meymûn el-Kasrî, Sunkur el-Kebîr gibi ünlü emîrlere ile bütün Eyyûbî meliklerinin son derece ihtiram gösterdiği ve sözünü dinlediği Kâdı Fâdıl takip etti.²⁸ Bunlar ise Mısır'a giderek Melik Efdal'in hanedanındaki en büyük rakibi konumundaki kardeşi Melik Azîz'e sığındılar.

²² İbn Vâsıl, *a.g.e.*, c.III, s. 10.

²³ 565 yılında Mısır'da dünyaya gelen Melik Efdal, babası 589'da vefat ettiğinde yirmi dört yaşlarındaydı. Bkz. Sıbt İbn Cevzî, *a.g.e.*, c. VIII/I, s. 434.

²⁴ Sıbt İbn Cevzî, *a.g.e.*, VIII/I, s. 436.

²⁵ Sıbt İbn Cevzî, *a.y.*; Cemâluddin Ebu'l Mehasin Yusuf b. Tağrıberdî el-Atabekî, *en-Nücûmü'z-Zâhire fi Mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, Nşr. Muhammed Hüseyin Şemsuddin, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1992, c. VI, s. 120.

²⁶ Humphreys, *a.g.e.*, s. 92.

²⁷ İbn Vâsıl, *a.g.e.*, c. III, s. 8.

²⁸ İbn Vâsıl, *a.g.e.*, c. III, s. 11.

Mısır'a sığınanlar, Dımaşk'taki kötü gidişata son vermesi amacıyla ısrarla Melik Azîz'i Dımaşk'a saldırtmakla uğraştılar. Onlar, muhtemelen Melik Azîz'in kendilerinden etkilenip silahına sarılacağını bilmekteydiler. Diğer taraftan vezir Ziyâeddîn, Mısır'a sığınan ümeranın Melik Azîz'i Dımaşk'a saldırmaya teşvik ettiklerini duymuştu. Bu saldırıyı önlemek için Salâhaddîn'in ölümünden sonra Melik Efdal'in elinde kalmış olan Kudüs'ü kardeşine vermesini ona tavsiye etti.²⁹ Vezirinin telkinleriyle Melik Efdal, Kudüs'ü kardeşine bıraktı. Böylece onun iyi niyetini kazanacaktı.

2.2. Melik Azîz'in Dımaşk'ı Muhâsarası

Melik Efdal, vezirinin telkinleriyle Kudüs'ü kardeşine verince bunu büyük bir kayıp olarak addetmedi. Çünkü Kudüs, manevî nüfuzundan dolayı kendisine İslâm aleminde prestij sağlasa da ekonomik açıdan büyük bir getirisi yoktu.³⁰ Kudüs'e uzun zamandan beridir sahip olmak isteyen Melik Azîz, ağabeyinin bu jestine oldukça sevindi. Öyle ki Kudüs emîrine on bin dinar göndererek askere dağıtmasını istedi. Yine hutbenin de derhal kendi adına okunmasını emretti.³¹ Ancak Melik Efdal'in Kudüs nâibleri, Kudüs'ün el değiştirmesinden oldukça rahatsız oldular. Çünkü onlar, Kudüs'teki yolsuzluklarının³² Melik Azîz tarafından ortaya çıkarılacağından korkmaktaydılar. Onların itirazları ve telkinleri sonucu bir süre sonra Melik Efdal, inanılmaz bir acemilikle Kudüs'ü kardeşine vermekten vazgeçti. Bu tutarsızlığa çok fazla öfkelenen Melik Azîz, Melik Efdal'in elindeki Nablus'u,³³ kendi komutanlarına iktâ olarak verdi. Böylece iki kardeş arasında ilk anlaşmazlık ortaya çıkmış oldu.³⁴ Aslında

²⁹ İbn Vâsıl, *a.g.e.*, c. III, s. 15; Takiyüddîn Ahmed el-Makrizî, *es-Sülûk li Ma'rifeti Düvel-i'l-Mülûk*, I-VIII, Thk. Abdulkadir Atâ, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrut, 1997, c. I/I, s. 143.

³⁰ Dahlmanns, *a.g.e.*, s. 48.

³¹ Makrizî, *es-Sülûk*, c. I/I, s. 143.

³² Salahaddîn Eyyübî, Kudüs giderlerinin karşılanması için bir vakıf tahsis etmişti. Oranın nâibleri, bu vakfa el uzatmış ve büyük miktârda yolsuzluk yapmışlardı. Kudüs, Melik Azîz'e verildiği takdirde bu yolsuzlukları ortaya çıkabilir ve Melik Azîz'e bu yolsuzluklarının hesabını veremeyebilirlerdi. Bu sebeple Melik Efdal'e müracaat ederek Kudüs'ü kardeşine bırakmaması hususunda onu ikna etmeye çalıştılar. Bunun için Kudüs'ün bütün giderlerini kendi iktâlarından karşılayacaklarını ve Dımaşk'a hiçbir şekilde yük olmasını sağlayacaklarını taahhüt ettiler. Melik Efdal de bunun üzerine Kudüs'ü kardeşine vermekten vazgeçti. Ebû Şâme, *a.g.e.*, c. IV, s. 246; İbn Vâsıl, *a.g.e.*, c. III, s. 15.

³³ Nablus, Filistin'de bulunan bir şehirdir. el-Hamevî, *a.g.e.*, c. V, s. 248.

³⁴ Ebû Şâme, *a.y.*; İbn Vâsıl, *a.y.*

o aralar Melik Efdal'in iktâları arasında bulunan Cübeyl Kalesi'nin³⁵ Haçlıların eline geçmesi de iki kardeş arasındaki anlaşmazlığın bir diğer sebebiydi.³⁶ Bu gibi sebeplerle Melik Azîz, 590/1194 yılı başlarında Dımaşk'a bir ültimatom çekerek sultanlığın sembolü olan hutbenin kendi adına okunmasını, sikkenin de kendi adına basılmasını istedi.³⁷ Diğer taraftan da Salâhiyye,³⁸ Esediyye³⁹ ve Kürt birliklerinden oluşan muaz-zam ordusunu hazırlayarak Haçlıların zapt ettikleri Cübeyl'e doğru yola çıktı. Aslında gerçek niyeti Dımaşk'tı.⁴⁰ Kardeşinin niyetini öğrenen Melik Efdal ise herhangi bir savaşa girmek ve kan dökmek istemediğini söyleyerek bu meseleyi barışçı yollardan halletmek istedi.⁴¹ Ancak Vezir Ziyâüddîn el-Cezerî, Melik Efdal'in sultanın en büyük oğlu olması hasebiyle paranın da sikkenin de onun hakkı olduğunu söyleyerek kardeşine karşı herhangi bir acizlik göstermemesi gerektiğini söyledi. Diğer bazı önde gelen bürokratlar da vezire destek verince Melik Efdal, barış çabalarından vazgeçti.⁴²

Ülkede siyasî birliği yeniden tesis etmek isteyen Melik Azîz de Dımaşk'ın alınmasını, kendi sultanlığının güvencesi olarak görmektedir.⁴³ Bu sebeple ordusunu oraya doğru harekete geçirdi.⁴⁴ Bunun üzerine Melik Efdal, el-Cezîre'deki amcası I. Melik Âdil'e ve doğudaki diğer meliklere yardım çağrısında bulundu. Çünkü o, tek başına Melik Azîz'e karşı koyabilecek askerî güçten yoksundu. Bu çağrı üzerine başta I. Melik Âdil olmak üzere Hama, Halep, Humus, Musul, Baalbek ve diğer bazı beldelerin melikleri Dımaşk'ta toplandılar. Çünkü onlar, Melik Azîz'in Dımaşk'ı alması durumunda Eyyûbî Devleti'nde siyasî birliği kurmak amacıyla kendi beldelerini de ellerinden alacağını farkındaydılar.⁴⁵

³⁵ Cübeyl, Beyrut'un doğusunda bulunan meşhur bir kale şehirdir. el-Hamevî, *a.g.e.*, c. II, s. 109.

³⁶ Ebû Şâme, *a.y.*; İbn Vâsıl, *a.g.e.*, c. III, s. 26.

³⁷ Humphreys, *a.g.e.*, s. 94.

³⁸ Salâhiye birliği, Salâhaddin'in memlûklerinden oluşan askerî birliktir. Salâhaddin'in lakabı olan Melik Nâsir'dan dolayı bu gruba Nâsiriye de denilmiştir.

³⁹ Esediye birliği, Salâhaddin Eyyûbî'nin amcası Esedüddîn Şîrkûh'un memlûklerinden oluşan askerî birliktir.

⁴⁰ İbn Tağriberdi, *a.y.*

⁴¹ Ebû Şâme, *a.g.e.*, c. IV, s. 246-247.

⁴² İbn Vâsıl, *a.g.e.*, c. III, s. 27-28.

⁴³ Önder Kaya, "Bir Eyyubî Melikinin Portresi: Melik Efdal Nureddîn Ali B. Salâhaddin Eyyûbî", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, c. XXI, Sayı 2, Aralık 2006, s. 147.

⁴⁴ Makrizî, *es-Sülûk*, c. I/I, s. 144.

⁴⁵ İbn Esîr, *el-Kâmil*, c. X, s. 234; İbn Vâsıl, *a.g.e.*, c. III, s. 29-30.

I. Melik Âdil, Dımaşk'a varır varmaz kardeşler arasında barışın sağlanması için girişimlerde bulundu. Melik Azîz ile temasa geçerek onunla Dımaşk dışında bir görüşme gerçekleştirdi. Bu görüşmede onu ikna ederek savaştan vazgeçirdi.⁴⁶

2.3. Melik Azîz'in Dımaşk'ı İkinci Defa Muhâsarası

Melik Efdal, babasının birçok bürokratinin Dımaşk'tan ayrılıp Mısır'a gitmesinden sonra kendisini tamamen içkiye, oyuna ve eğlenceye vermişti.⁴⁷ Melik Efdal'ın bu aciziyeti ve ülkesinin idâresini devrettiği vezirinin kötü yönetimi, Dımaşk'ta kalan emîrleri oldukça huzursuz etmeye başlamıştı. Bu sebeple onlar da art arda Mısır'a giderek Melik Azîz'in saflarında yerlerini aldılar. Bu kötü gidişata tepki gösterip Mısır'a gidenler arasında Salâhiyyenin önde gelen komutanlarından Aclûn⁴⁸ ve Kevkeb⁴⁹ emîri İzzeddîn Üsâme ile Şemseddîn Aydemir b. Salar da bulunmaktaydı.⁵⁰ Bu ikisini Kâdı Muhyiddîn b. Ebî Asrûn izledi.⁵¹ Bunlar Mısır'a gittikten sonra bütün enerjilerini Melik Azîz'in, Dımaşk'ı tekrar kuşatması için harcadılar.

Melik Efdal, babasının emîrlerinin telkinleriyle kardeşi Melik Azîz'in aynı yıl Dımaşk'ı tekrar muhâsara niyetinin olduğunu anlayınca danışmanlarıyla istişarede bulundu. Danışmanları, iki gruba ayrılmıştı: Başını İmâdüddîn el-İsfehânî'nin çektiği yaşlı grup, diğeri de başını Vezir Ziyâüddîn el-Cezerî'nin çektiği yeni oluşmakta olan elit gruptu. O, yine vezirinin etkisinde kaldı, onun tavsiyesi üzerine kardeşi Melik Azîz'e karşı amcasından ve diğer kardeşlerinden yardım istedi. Onun yardım talebi üzerine Dımaşk'ta büyük bir kalabalık oluştu. Ancak ilk başlarda Dımaşk koalisyonunda yer almış olan Halep hâkimi Melik

⁴⁶ İbn Tağriberdî, *a.g.e.*, c. VI, s. 121.

⁴⁷ Bütün vaktini içki ve eğlenceyle geçirip halktan kopuk bir yönetim sergilemesi nedeniyle kendisine 'Uyuyan Sultan' lakabı verilmişti. Sıbt İbn Cevzî, *a.g.e.*, c. VIII/I, s. 436; İbn Tağriberdî, *a.g.e.*, c. VI, s. 122.

⁴⁸ Aclûn, Ürdün'ün kuzeybatısında bulunan bir şehirdir. <https://ar.wikipedia.org/wiki/عجلون>, Erişim. 24.06.2015.

⁴⁹ Kevkeb, Taberiye'nin üst tarafında uzanan dağın üstünde kurulan ve bütün Ürdün vadisine hâkim konumda bulunan kaledir. el-Hamevî, *a.g.e.*, c. IV, s. 494; Şemseddîn Sâmî, *Kâmûsü'l-A'lâm Tarih ve Coğrafya Lügatı*, I-VI, Mihrân Matbaası, İstanbul, 1889, c. V, s. 3923.

⁵⁰ Ebû Şâme, *a.g.e.*, c. IV, s. 248; İbn Tağriberdî, *a.g.e.*, c. VI, s. 122; Makrizî, *es-Sülûk*, c. I/I, s. 146.

⁵¹ Ebû Şâme, *a.g.e.*, c. IV, s. 248; İbn Vâsıl, *a.g.e.*, c. III, s. 39-40; Makrizî, *es-Sülûk*, c. I/I, s. 147.

Zâhir, amcası I. Melik Âdil'e güvenmediği için koalisyondan ayrıldı. Melik Zâhir'den hemen sonra Melik Zâfir de Dımaşk koalisyonundan çıktı Bu ikisi ağabeyleri Melik Efdal'e karşı Melik Azîz'in yanında yer aldılar.⁵²

Melik Azîz, koalisyonun zayıfladığını görünce Dımaşk'ı yeniden muhâsara etmek konusundaki cesareti arttı. Ordusunun ana vurucu gücünü oluşturan Salâhiye, Esediye ve Kürt birlikleriyle Dımaşk'a doğru yola çıktı. Ancak bu üç unsur birbirlerini çekemiyorlardı, bu yüzden de aralarında büyük problemler vardı.⁵³ Bunu fark eden I. Melik Âdil, zaman kaybetmeden Mısır ordusundaki ümerâ ile yazışarak onları büyük vaatler karşılığında kendi tarafına çekmeye çalıştı.⁵⁴ Diğer taraftan Melik Azîz'e de mektup göndererek onu Esediye birlikleri ile korkutmaya çalıştı ve onlar arasında güvensizlik oluşturmaya çalıştı. Çalışmaları kısa sürede etkisini gösterdi.⁵⁵ Esediye birlikleri ve Kürtler onun çağrısına icâbet ederek Melik Azîz'den ayrıldılar. Sadece Salâhiye birliklerinin yanında kaldığı Melik Azîz, muhâsarayı kaldırıp Mısır'a geri çekilmek zorunda kaldı.⁵⁶

2.4. Dımaşk Koalisyon Güçlerinin Mısır'ı Zapt Etmek İçin Yola Çıkması

Kürt birliklerinin lideri Hüsâmeddîn Ebu'l-Heycâ, I. Melik Âdil'e bir elçi göndererek Melik Azîz'in askerlerinin çoğunun kendisinden ayrıldığını, bu yüzden güçsüz düştüğünü ve derhal takip edilmesi gerektiğini bildirdi.⁵⁷ Yine Melik Azîz'den ayrılan diğer emîrlar de I. Melik Âdil ve Melik Efdal'e haber göndererek Dımaşk'tan çıkıp kendileri ile ittifak yapmaları halinde Melik Azîz'i kendilerine teslim edeceklerini taahhüt ediyorlardı.

Bunun üzerine I. Melik Âdil, yeğeni Melik Efdal'i huzuruna çağırarak ikisi bir görüşme gerçekleştirdiler. Bu görüşmede yaptıkları anlaşmaya göre Dımaşk'ın tümü ve Mısır'ın 1/3'ü Melik Âdil'e kalacak, Melik

⁵² Ebû Şâme, *a.g.e.*, c. IV, s. 249; Makrizî, *es-Sülûk*, c. I/I, s. 153.

⁵³ Detaylı bilgi için bkz. İbn Esîr, *el-Kâmil*, c. X, s. 240.

⁵⁴ İbn Tağriberdi, *a.g.e.*, c. VI, s. 123.

⁵⁵ Ebû Şâme, *a.g.e.*, c. IV, s. 249-250; İbn Vâsıl, *a.g.e.*, c. III, s. 46-47; Makrizî, *es-Sülûk*, c. I/I, s. 152.

⁵⁶ İbn Esîr, *el-Kâmil*, c. X, s. 240.

⁵⁷ İbn Vâsıl, *a.g.e.*, c. III, s. 50-51.

Efdal de sultan olarak Mısır'ın 2/3'ünü alarak oranın hâkimi olacaktı.⁵⁸

İsrarlı çağrılar üzerine Dımaşk koalisyon güçleri, yanlarına ağır kuşatma malzemelerini almadan yola çıktılar. Mısır yakınlarındaki Bilbîs'e vardıklarında orayı kuşattılar. Ancak orada bulunan ünlü Salâhiye komutanlarından Fahreddîn Çerkez çok güçlü bir mukavemet gösterdi. Ayrıca Nil Nehri'nin taşması da koalisyon güçlerinin daha da ileri gitmelerine engel teşkil etmekteydi.⁵⁹ Yine I. Melik Âdil, Esedîye memlûkları ile Kürt birliklerinin tekrar Melik Azîz'in tarafına geçmelerinden çekinmekteydi. Aynı zamanda I. Melik Âdil, zayıf karakterli bir kişiliğe sahip olan Melik Efdal'e de güvenmemekteydi. Melik Efdal'in, Mısır'ı alınca aralarındaki antlaşmaya sâdık kalmayacağından korkmaktaydı. Ayrıca Salâhaddîn döneminden beri elinde bulunan Mısır'daki iktâlarını da alacağından endişe duymaya başladı.⁶⁰ Bundan dolayı da Mısır'ın Melik Azîz'in elinde kalması gerektiğine karar verdi. Bu sebeple gizlice Melik Azîz'e haber göndererek kuşatmanın kaldırılması ve bir sulh antlaşmasının tesisi için Kâdı Fâdıl'ı devreye sokmasını istedi. Çünkü Kâdı Fâdıl, Salâhaddîn'in yanındaki mevkisi nedeniyle bütün Eyyübî melikleri nezdinde yüksek bir itibâra sahipti. Onun ve I. Melik Âdil'in olağan üstü çabalarıyla iki kardeş arasında sulh antlaşması yapıldı. 591/1195 yılında yapılan bu antlaşmaya göre I. Melik Âdil, Mısır'daki eski iktâlarına sahip olarak yeğeni Melik Azîz'in devlet işlerini düzeltmesi için onun atabeyi olarak artık Mısır'da kalacaktı.⁶¹

2.5. Melik Efdal'in Sultanlık Makamından İndirilmesi

Mısır'a yerleşen I. Melik Âdil, kısa bir süre içinde Melik Azîz'i etkisi altına almayı başardı. Diğer taraftan zayıf irâdeli bir kişiliğe sahip olan Melik Efdal, Mısır seferinden sonra kendini ibâdete verdi. Devletinin idâresini de yine tamamen veziri Ziyâüddîn el-Cezerî'ye bıraktı. Bunun sonucunda ülke gittikçe kötüye gitmeye başladı.⁶² I. Melik Âdil, bu kötü

⁵⁸ İbn Esîr, *el-Kâmil*, c. X, s. 240; Sibt İbn Cevzî, *a.g.e.*, c. VIII/II, s. 441.; Ebû Şâme, *a.g.e.*, c. IV, s. 250; İbn Vâsıl, *a.g.e.*, c. III, s. 51.

⁵⁹ İbn Vâsıl, *a.y.*; Makrizî, *a.y.*; Dahlmanns, *a.g.e.*, s. 55.

⁶⁰ İbn Esîr, *el-Kâmil*, c. X, s. 240.

⁶¹ Bazı tarihçiler ise onun, Melik Azîz'in hâcibi olarak Mısır'a yerleştiğini belirtmektedirler. Bkz. el-Hanbelî, *a.g.e.*, s. 205. Hacib, bugünkü özel *kalem müdürü* ünvanına mukabil bir ünvanıdır.

⁶² Sibt İbn Cevzî, *a.g.e.*, c. VIII/II, s. 441; Ebû Şâme, *a.g.e.*, c. IV, s. 250-251; İbn Vâsıl, *a.g.e.*, c. III, s. 55.

gidişata son vermek amacıyla Melik Azîz'i üçüncü defa Dımaşk'ı muhâsara etmesi için ikna etti.⁶³ İkisi Dımaşk'ın durumunu düzeltmek ve kötü vezirin idâresine son vermek⁶⁴ söylemi ile 592/1196 yılının başlarında harekete geçtiler. Melik Efdal ise bu hazırlıklardan haberdar olunca yine vezirinin etkisiyle ve kardeşi Melik Zâhir'in kışkırtmalarıyla savaşıma karar verdi.⁶⁵ Bu arada vezirin yönetiminden hoşnut olmayan Dımaşk ümerâsı da Mısır'a haber göndererek onlara destek vereceklerini bildirmişlerdi.⁶⁶ Bu emîrlerden biri de Melik Efdal'in kendisine çok güvenip Dımaşk'ın doğu kapısının savunmasını teslim ettiği İzzüddîn b. el-Humusî idi. Bu komutan, Mısır ordusu Dımaşk önlerinde görününce Melik Efdal'e ihanet ederek kapıyı açtı. I. Melik Âdil, kapıyı kendilerine açması karşılığında ona büyük vaatlerde bulunmuştu.⁶⁷ Böylece Mısır ordusu neredeyse herhangi bir dirençle karşılaşmadan Dımaşk'a girdi.⁶⁸ Melik Zâfir dışında kimse Mısır ordusuna karşı koymamış;⁶⁹ Melik Efdal de, amcasını Dımaşk'ta görünceye kadar olaydan haberdar olmamıştı.⁷⁰ Böylece daha önce iki defa Melik Azîz tarafından kuşatılmasına rağmen alınamayan Dımaşk, bu defa kan dökülmeden alınmıştı. Bu başarıda I. Melik Âdil faktörünü özellikle vurgulamak gerekir.

Melik Efdal, Dımaşk'ın düştüğünden haberdar olunca amcası I. Melik Âdil Dımaşk'ın içindeydi. Kardeşi Melik Azîz de şehrin batısında bulunan el-Meydânü'l-Ahdar'a kadar ilerlemişti. I. Melik Âdil ile Melik Azîz kendi aralarında Melik Efdal'in durumunu değerlendirerek ona Dımaşk ve çevresine karşılık Havrân bölgesindeki Sarhad Kalesi'ni vermeye karar verdiler. Bu karar gereğince de Melik Efdal'in derhal Dımaşk'tan ayrılıp oraya gitmesini istediler.⁷¹

2.6. Melik Azîz'in Kısa Süren Sultanlığı

I. Melik Âdil ile Melik Azîz Dımaşk seferine çıkmadan önce arala-

⁶³ Tarihçi İbn Haldûn ise diğer tarihçilerin hilafına Melik Azîz'in amcasını Dımaşk'ı almaya ikna etmeye çalıştığını ve Dımaşk'ı aldıklarında da orayı kendisine vereceğine söz verdiğini iddia etmektedir. Bkz. Abdurrahmân b. Haldûn, *Tarîhu İbn Haldûn*, I-VIII, Haz. Halil Şahhâde ve Süheyil Zekkâr, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 2000, c. V, s. 385-386.

⁶⁴ İbn Vâsıl, *a.g.e.*, c. III, s. 56.

⁶⁵ Ebû Şâme, *a.g.e.*, c. IV, s. 251; İbn Vâsıl, *a.g.e.*, c. III, s. 59-60.

⁶⁶ Sıbt İbn Cevzî, *a.y.*; Ebû Şâme, *a.g.e.*, c. IV, s. 251-252.

⁶⁷ Dahlmanns, *a.g.e.*, s. 59.

⁶⁸ İbn Esîr, *el-Kâmil*, c. X, s. 243.

⁶⁹ Ebû Şâme, *a.g.e.*, c. IV, s. 252.

⁷⁰ İbn Esîr, *a.y.*

⁷¹ Sıbt İbn Cevzî, *a.g.e.*, c. VIII/II, s. 442; Ebû Şâme, *a.g.e.*, c. IV, s. 252.

rında bir antlaşma yapmışlardı. Bu antlaşmaya göre Melik Azîz devletin sultanı olacak, Dımaşk ise amcasına verilecekti. Melik Efdal Sarhad'a gönderildikten sonra Eyyübî Devleti'nin yeni sultanı Melik Azîz olurken Dımaşk da I. Melik Âdil'in yönetimine bırakıldı.

Dımaşk'taki işleri düzene koyan Melik Azîz, bir müddet sonra Mısır'a döndü. Bundan yaklaşık iki yıl sonra, 595/1198 yılında, Mısır'ın Feyyûm Şehri'nde geleneksel av partilerinden birine çıkan Melik Azîz, Ehramlar yakınında⁷² gördüğü bir kurdun⁷³ veya ceylanın⁷⁴ peşine takıldı. Avını yakalamak için mahmuzladığı atının ayağı tökezleyince yere düştü, göğsüne eyer kaşı saplandı.⁷⁵ Bunun etkisiyle bir süre sonra şiddetli bir hummaya yakalandı ve on üç gün sonra, yirmi yedi yaşında iken vefat etti. Vefatının ardından henüz dokuz veya on yaşlarında olan veliaht oğlu Melik Nâsirüddin Muhammed'e '*Melik Mansûr*' ünvanı verilerek Mısır'ın yeni sultanı ilân edildi. Halktan ve bütün emirlerden onun için yemîn alındı.⁷⁶ Ancak yaşı küçük olduğu için devlet işlerini onun adına yürütebilmesi için bir atabeye ihtiyaç vardı. Ülkedeki emirlerin kahir ekseriyeti Melik Efdal'den yana tavır koyunca Sarhad Kalesi'ne haber gönderilerek Melik Efdal Mısır'a davet edildi.⁷⁷ Ancak Salahiye birlikleri, atabey olarak I. Melik Âdil'in Mısır'a gelmesini istemekteydiler. Hatta bunun için birçok defa onu Mısır'a davet etmişlerdi. Fakat o sıralar Mardin muhasarasıyla meşgul olan I. Melik Âdil, Mardin'i alacağına kesin gözüyle baktığı için davetlerine icâbet etmedi.⁷⁸

2.7. I. Melik Âdil'in Sultanlık Makamına Geçmesi

Melik Efdal, yeğeni *Melik Mansûr*'un atabeyi olarak Mısır'a gelir gelmez Salâhî emirlerin muhalefetiyle karşılaştı. Onlar, Kudüs'e kaçıp⁷⁹ orayı Melik Efdal'e muhâlif olanların toplandıkları bir kale haline getirdiler. Burada toplanan Salâhiye ümerâsı Mardin önlerinde bulunan I. Melik Âdil'e yine davette bulundular. Melik Efdal'e karşı yapacağı dar-

⁷² Ebû Şâme, *a.g.e.*, c. IV, s. 260.

⁷³ İbn Esîr, *el-Kâmil*, c. X, s. 255; Ebû Şâme, *a.g.e.*, c. IV, s. 260; İbn Vâsıl, *a.g.e.*, c. III, s. 82.

⁷⁴ Sibt İbn Cevzî, *a.g.e.*, c. VIII/II, s. 460.

⁷⁵ Sibt İbn Cevzî, *a.y.*

⁷⁶ Ebû Şâme, *a.g.e.*, c. IV, s. 261.

⁷⁷ İbn Vâsıl, *a.g.e.*, c. III, s. 90.

⁷⁸ Ramazan Şeşen, "Eyyübiler", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, (Ed: Kenan Seyithanoğlu), Kurtuluş Ofset, İst., 1989, c. VI, s. 343.

⁷⁹ Makrizî, *es-Sülûk*, c. I/I, s. 178.

bede kendisine her türlü desteği vereceklerini vaat ettiler. I. Melik Âdil ise artık zayıf düşmüş Mardin'i kesin olarak alacağına kanaat getirdiği için böyle riskli bir projede yer almak istemedi. Bu sebeple bu çağrıya da icâbet etmedi.⁸⁰

Diğer taraftan Melik Efdal, Kahire'de işleri düzene koyup yönetimi tamamen eline aldıktan sonra uzun zamandır kendisine karşı büyük bir intikam duygusu ve kinle dolu olduğu amcasının haddini bildirmek için ortamın uygun olduğunu gördü. Çünkü o sıralar amcası, Mardin muhâsarası için Dımaşk'ın dışındaydı. Yine amcası Melik Âdil'in oğlu Melik Kâmil de babasının yardımına koşmuştu. O da Mardin önlerindedeydi. Ayrıca Dımaşk'ı koruyan asker sayısı da oldukça azdı. Bu sebeple Dımaşk'ın savunması zaaf içindeydi.⁸¹ Bunun üzerine 15 Cemâziyelevvel 595/15 Mart 1199 günü Dımaşk'a hareket etmek üzere Kâhire'den yola çıktı. Bu arada kardeşi Melik Zâhir'den ve diğer Eyyübî meliklerinden de yardım istedi. Orduların toplanması için Kâhire dışında karargâhını kurdu. Fakat daha işin başında büyük bir hataya imza atarak yine çok ağır davrandı. Aslında hızlı hareket edebilseydi Dımaşk'ı kolay bir şekilde zapt edebilecekti.⁸² Kâhire'nin dışında çeşitli işlerle oyalanarak ancak 3 Recep 595/1 Mayıs 1199'da yaklaşık bir buçuk aylık bir gecikme ile Dımaşk'a hareket edebildi. Onun yaptığı bu büyük hata yine kendi aleyhine olmak üzere amcası I. Melik Âdil'e yarayacaktı.

Melik Efdal, gecikmeli de olsa Dımaşk'a hareket edebilmişti. Onun Dımaşk'a yürüdüğünü Kudüs'teki Salâhiye birlikleri, Mardin önlerinde bulunan I. Melik Âdil'e haber verdiler. Bunun üzerine I. Melik Âdil, Mardin önlerindeki askerlerin başında Diyarbakır nâibi olan oğlu Melik Kâmil'i bırakarak hızlıca Dımaşk'a döndü. Muhâsara, uzun ve acı veren bir yıpratma savaşı halini aldı. I. Melik Âdil, zora düştüğünde başvurduğu en etkili yöntemi, karşı cephedeki komutanlara rüşvet vererek onları kendi tarafına çekmekti. Burada da aynı yöntemi kullandı ve başarılı da oldu. Onun girişimleri sonucu Melik Efdal'in birçok komutanı askerleriyle birlikte onun tarafına geçtiler.

⁸⁰ İbn Esir, a.y.; Fâyed Hammâd Muhammed Âşûr, *el-Cihâdü'l-İslâmî Zidde's-Salibiyyîn fi'l-Asri'l-Eyyübî*, Dârü'l-İtisâm, ty., Kâhire, s. 267.

⁸¹ Kaya, a.g.m., s. 158.

⁸² İbn Esir, a.y.

Diğer taraftan I. Melik Âdil, Melik Zâhir'in Melik Efdal'e karşı hasedini biliyordu. Yine Melik Efdal'in de zayıf karakterli olup güçlü bir muhâkeme gücüne sahip olmadığına farkındaydı. Kardeşlerin bu zaaf- larını kullanmak istedi. Bunun için iki kardeşe ayrı ayrı mektuplar gön- dererek onlar arasında güvensizlik oluşturdu.⁸³ Bu arada muhâsara için Mardin önlerinde bekleyen Melik Kâmil'in de büyük meblağlara ulaşan paralarla birlikte Dımaşk'a gelmesi I. Melik Âdil'e rahat bir nefes aldırdı. Melik Kâmil'in Dımaşk'a gelmesi uzun süredir Dımaşk önlerindeki bek- leyişlerini sürdürmekte olan müttefik güçlerin halet-i rûhiyeleri üzerin- de menfi bir tesir meydana getirdi. Birbirlerinin aleyhine konuşmaya, birbirlerini kötölemeye başladılar. Ayrıca I. Melik Âdil de çeşitli manev- ralarla müttefik güçleri birbirine düşürmeye muvaffak oldu. Yine kış soğukları da başlamıştı. Bütün bunlara müttefik güçler arasındaki gü- vensizlik de eklenince onlar, birkaç ay sonra muhâsarayı kaldırmak zorunda kaldılar.⁸⁴

Melik Efdal ve müttefikleri Dımaşk'tan ayrıldıktan sonra rahatlayan I. Melik Âdil, Salâhiye birliklerinin ve Melik Efdal'in yanındaki bazı komutanların teşviki ile Kâhire'yi ele geçirmek maksadıyla yeğenin peşine düştü.⁸⁵ O, Dımaşk ve Salâhiye birliklerinin başındaki yeğeni daha Mısır'a girmeden yakalamak için hızlı bir şekilde yol almaktaydı. Melik Efdal ise ancak Bilbîs'e vardığında amcasının Kâhire'ye saldırmak üzere yola çıktığından haberdar oldu. Ancak yapabileceği bir şey artık kalmamıştı. Çünkü o, Bilbîs'e vardığında komutanları izin alarak kendi iktâlarına gitmişlerdi. İktâ'larına doğru yola çıkmış olan komutan ve askerlerini çevre beldelerden toplamak istediye de zaman darlığı ona bu imkânı vermedi. Bu sebeple amcasının önünden Kâhire'ye kadar kaçtı. Amcası da ensesindeydi. I. Melik Âdil, Kâhire açıklarında yeğeniyle girdiği çarpışmada galip gelerek 7 Rebiülâhir 596/26 Ocak 1200 günü Kâhire'ye girebildi.⁸⁶

Bundan sonra *Melik Mansûr*'un atabeyi I. Melik Âdil oldu. O, ata- bey olarak Mısır'a yerleşirken Melik Efdal'e de Meyyâfarikîn, Hânî,

⁸³ Bkz. Sıbt İbn Cevzî, *a.g.e.*, c. VIII/II, s. 463.

⁸⁴ İbn Esîr, *el-Kâmil*, c. X, s. 258

⁸⁵ Sıbt İbn Cevzî, *a.g.e.*, c. VIII/II, s. 470; İbn Tağriberdî, *a.g.e.*, c. VI, s. 150.

⁸⁶ İbn Vâsil, *a.g.e.*, c. III, s. 109.

Diyarbakır, Sümeysât, devletin en kuzeyindeki Cebelcûr'u⁸⁷ ve bunlara ek olarak Sarhad Kalesi'ni vererek onu Mısır'dan uzaklaştırdı.⁸⁸ Bundan kısa bir süre sonra da ümerâyı toplayarak küçük yaştaki Melik Mansûr'un sultanlığının meşrûiyetini sorgulatmaya başladı.⁸⁹ Ümerâdan gerekli desteği görünce de Şevvâl 596/Temmuz-Ağustos 1200 tarihinde hutbelerin *Melik Mansûr*'un adına okunmasını kesti. Artık hutbelerde önce onun adı, sonrasında da oğlu Melik Kâmil'in adı okunmaya başlandı.⁹⁰ Böylece *Melik Mansûr*, Mısır tahtının veliahtlığından da azledilmiş oldu.⁹¹

I. Melik Âdil, Mısır ve Dımaşk'ı Sultan Salâhaddîn'in vefatından sonra ilk defa tek elde birleştirdi ve Eyyûbî İmparatorluğunun yeni sultanı oldu. Bundan sonraki süreçte de Melik Efdal ve Melik Zâhir kardeşler, babalarının memlûkları olan Salâhiye ümerasının desteğini alıp harekete geçseler de yine amcalarına karşı herhangi bir varlık gösteremediler. Salâhaddîn Eyyûbî'nin vefatından itibaren yaklaşık dokuz yıl boyunca aile içi mücadelelerin eksik olmadığı ülkede Melik Efdal'in 1201; Melik Zâhir'in de birkaç ay sonra 1202 yılında amcalarına itaat etmeleriyle I. Melik Âdil, bütün hanedan üyelerince üst sultan olarak kabul edildi. Bundan sonra bütün Eyyûbî topraklarında hutbeler onun adına okunurken paralar da onun adına basılmaya başlandı. Sultan Salâhaddîn'den sonra Eyyûbî Devleti'nde siyasi birlik ilk defa bu dönemde sağlandı. Bu sebeple Melik Âdil, devletin ikinci kurucusu sayılır.

Sonuç

Birçok Ortaçağ İslâm devletinde var olan "*ülke, hanedanın ortak malıdır,*" zihniyeti Eyyûbî Devleti'nde de hâkimdi. Bu zihniyetin bir sonucu olarak Sultan Salâhaddîn, 589/1193 yılında vefat edince ülke hanedan üyeleri arasında paylaşıldı. Ülkenin en büyük ve en zengin kısımları olan Dımaşk, Mısır, Halep ve el-Cezire gibi devletin kilit noktaları üç büyük oğlu ile kardeşi I. Melik Âdil arasında paylaştırıldı. Sultan Salâhaddîn'in veliahtı olarak Melik Efdal, babasının vefatından

⁸⁷ Cebel Cûr, Türkiye'nin Doğu Anadolu Bölgesi'nde yer alan Bingöl ilinin eski adıdır.

⁸⁸ İbn Vâsıl, *a.g.e.*, c. III, s. 116; Humphreys, *a.g.e.*, s. 116.

⁸⁹ İbn Vâsıl, *a.g.e.*, c. III, s. 110-111; Makrizî, *es-Sülûk*, c. I/I, s. 183.

⁹⁰ Sibt İbn Cevzî, *a.g.e.*, c. VIII/II, s. 471.

⁹¹ Melik Mansûr'un sultanlığı, 1 yıl, 8 ay, 20 gün sürmüştür. Bkz. Makrizî, *es-Sülûk*, c. I/I, s. 183.

sonra tahta geçti. Hâlbuki Eyyûbî Devleti'nin menfaati icabı, Salâhaddîn'den sonra sultanlık makamına Melik Âdil'in getirilmesi gerekirdi. Çünkü o, devletin kuruluş aşamasında, Haçlılarla mücadelelerde ve komşu devlet ve beyliklerle ilişkilerde siyasî dehasını defalarca kanıtlamıştı. Ancak tahta geçen tecrübesiz ve zayıf karakterli bir kişiliğe sahip olan Melik Efdal, kısa sürede babasının en yakınındaki bürokratları küstürerek onların hanedan içinde kendisine rakip olabilecek konumdaki kardeşlerine sığınmalarına sebep oldu. Bu bürokratların teşvik ve kışkırtmalarıyla Salâhaddîn Eyyûbî'nin oğullarının harekete geçmesi sonucu Melik Efdal iktidarı kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kaldı. Bunun üzerine çok güvendiği ve babasının yerine koyduğu amcası I. Melik Âdil'den yardım talep etti. Artık bu tarihten itibaren iktidar oyununda I. Melik Âdil'i de oyun kurucular arasında görmekteyiz.

Hanedan üyeleri arasındaki bu iç çatışmalar yaklaşık dokuz yıl sürmüştür. I. Melik Âdil'in 598/1202'de bütün yeğenlerini bertaraf etmeyi başararak ve yine onların hepsinden bağlılık alarak sultanlık makamına oturmasıyla bu iç çatışmalar sona ermiştir. Burada şöyle bir sorunun cevaplandırılması gerekir. *'Acaba baştan itibaren mi Amca I. Melik Âdil, iktidarı ele geçirmek niyetindeydi?'* Aslında o, Salâhaddîn'in vefatından sonra sultanlığın kendi hakkı olduğunu düşünmekteydi. Ancak 598/1202 tarihine kadarki olaylara ve onun bu olaylarda oynadığı rollere yakından baktığımızda 596/1200 yılının kışına kadar onun asıl hedefinin sultanlığı ele geçirmek olmadığını görürüz. Onun, yeğenleri arasındaki mücadelelerde kendi etkinliğini artırmak ve topraklarını genişletmek için, onları harcama pahasına da olsa, hiçbir fırsatı kaçırmadığını görmekteyiz. Yine bu güne kadar aile üyeleri arasında meydana gelen çatışmalarda hep onun dışındakilerin dahil olmuştu. Ancak her defasında da kazançlı çıkan o olmuştu. Ayrıca onun, Melik Aziz adına ne Mısır'da baş yönetici olduğu dönemde ne de Dımaşk'ta yönetici olduğu dönemde ona karşı herhangi bir ihanetini görmemekteyiz. Fakat son zamanlarda artık Salâhaddîn'in oğullarının yönetimde kabiliyetsiz oldukları ortaya çıkınca o, kendiliğinden sultanlık makamına yükseldi.

Kaynaklar

Âşûr, Fâyed Hammâd Muhammed, *el-Cihâdü'l-İslâmî Zıdde's-Salibiyyin fi'l-*

- Asri'l-Eyyûbî*, Dârü'l-İ'tisâm, Kâhire, ty.
- Âşûr, Saïd Abdulfettâh, *Mısır ve's-Şâm fî Asrı'l-Eyyûbiyyîn ve'l-Memâlik*, Dârü'n-Nahda Yay., ty.
- Beyyûmî, Ali, *Kuruluş Devrinde Eyyûbîler*, Çev. Abdulhadi Timurtaş, Kent Yay., İstanbul, 2005.
- Bozkurt, Nebi, "Nûbe", *DİA*, I-XLIV, TDV. Yay., İstanbul, 2007, XXXIII, ss. 222-223.
- Dahlmanns, Franz Josef, *al-Malik al-Âdil Agypten und der Vordere Orient in den Jahren (588/1193 bis 615/1218)*, Grevenbûrck, 1975.
- Demirkent, Işın, "Sümeysât", *İA*, I-XIII, MEB Yay., İstanbul, 1977, 5. Baskı, XI, ss. 232-236.
- Ebü Şâme, Şihâbeddîn, *Kitâbu'r-Ravzateyn fî Ahbâr-i'd-Devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*, Thk. İbrâhîm Şemseddîn, I-V, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrût, 2002.
- Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar fî Ahbari'l-Beşer*, I-IV, Tkd. Hüseyin Mü'nis, Dârü'l-Maarif, Kâhire, ty.
- el-Hamevî, Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, I-V, Dâr-ı Sadâret, Beyrût, 1977.
- el-Hanbelî, Ahmed b. İbrâhîm, *Şifâü'l-Külûb fî Menâkib-i Benî Eyyûb*, Thk. Nâzım Reşîd, Vezâretü's-Sekâfe ve'l-Fünûn, Irak, 1978.
- el-İsfehânî, İmâdeddîn el-Kâtib, *el-Fethü'l-Kussî fi'l-Fethi'l-Kudsî*, Dârü'l-Menâr, Mısır, 2004.
- el-Kirmânî, Ahmed b. Yûsuf, *Ahbârü-d-Düvel ve Âsârü'l-Üvel fi't-Tarih*, I-III, Tah. Ahmed Hatîr-Fehmî Sa'd, Alemü'l-Kütüb, 1. Baskı, 1992.
- el-Makrizî, Takiyüddîn Ahmed, *es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, I-VIII, Thk. Abdulkadir Atâ, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrût, 1997.
- <https://ar.wikipedia.org/wiki/عجلون>. Erişim. 24.06.2015.
- Humphreys, R. Stephen, *From Saladin to the Mongols The Ayyubids of Damascus 1193-1260*, Albany, 1977, New York.
- İbn Esîr, İzzeddîn, *el-Kâmil fi't-Tarih*, I-XI, Thk. Muhammed Yusûf ed-Dakkâk, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrût, 2003.
- İbn Esîr, İzzeddîn, *et-Tarihü'l-Bâhir fi'd-Devleti'l-Atabekiyye*, Thk. Abdulkadir Ahmed Tuleymât, Dârü'l-Kütübî'l-Hadîse, Kâhire, 1963.

- İbn Haldûn, Abdurrahmân, *Tarîhu İbn Haldûn*, I-VIII, Haz. Halil Şahhâde ve Süheyl Zekkâr, Dârü'l-Fıkr, Beyrût, 2000.
- İbn Hallikân, Şemseddîn Ebu'l-Abbâs, *Vefeyâtü'l-Ayân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, Thk. İhsân Abbâs, I-VIII, Dâr-ı Sadr, Beyrût, ty.
- İbn İmâd, Ebu'l-Feth Abdulhayy, *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, I-XI, Thk. Abdulkadir el-Arnâvud-Mahmud el-Arnâvud, Dâru İbn Kesîr, Beyrût, 1991.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ, İsmâîl, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XX, 2. Baskı, Thk. Muhyiddîn Dîb Misto, Dâru İbn Kesîr, Dımaşk, 2010.
- İbn Şeddâd, Bahâüddîn, *en-Nevâdirü's-Sultâniyye ve'l-Mehâsinü'l-Yûsufiyye*, Nşr. Cemâlüddîn eş-Şeyyâl, Mektebetü'l-Hancı, Kahire, 2. Baskı, 1994.
- İbn Tağrıberdî, Cemâlüddin Ebu'l Mehasin Yûsuf el-Atabekî, *en-Nücûmü'z-Zâhire fî Mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, Nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddin, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1992.
- İbn Vâsıl, Cemaleddin b. Muhammed, *Müferricü'l-Kurûb fî Ahbar-i Benî Eyyûb*, I-V, Nşr. Cemalüddin eş-Şeyyâl, Kahire, 1953.
- Kaya, Önder, Bir Eyyubî Melikinin Portresi: Melik Efdal Nureddin Ali B. Salâhaddîn Eyyübî, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, c. XXI, Sayı 2, Aralık 2006, ss. 139-176.
- Runciman, Steven, *Haçlı Seferleri Tarihi*, I-III, Çev. Fikret İşıltan, TTK Yay., Ankara, 2008.
- Sâmî, Şemseddîn, *Kâmûsü'l-A'lâm Tarîh ve Coğrafya Lügati*, I-VI, Mihrân Matbaası, İstanbul, 1889.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Şemsüddin Ebü'l-Muzaffer Yûsuf bin Kızıoğlu et-Türki, *Mir'âtü'z-Zamân fî Tarihi'l-A'yân*, I-VIII, Haydarâbâd, Meclis-i Dâireti'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1951.
- Şeşen, Ramazan, "Eyyübîler", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, Ed. Kenan Seyithanoğlu, Kurtuluş Ofset, İstanbul, 1989.

İNCELEME

Musikinin Alaturkası mı Alafrangası mı? İki Osmanlı Aydın-
nının Orijinal Fikirleri: Mehmet Akif ve İsmail Fenni Bey

Review: Is the Turkish Style or Western Style in Music? Original Ideas
of Two Ottoman Intellectuals: Mehmet Akif and İsmail Fenni

FAZLI ARSLAN*

Öz: Son dönem Osmanlı aydınlarından birçoğu musiki hakkında yazmışlardır. Bu çalışmada iki isim belirledik. Birbirlerine yakın dünya görüşüne sahip ancak musiki hususunda farklı ve orijinal düşüncelere sahip olduğunu düşündüğümüz iki isim. Bundan amaç sadece meslekten musikiciler değil diğer aydınların da musiki tartışmalarına müdahil olduklarını göstermektir. Bu örnekler iyi irdelendiğinde günümüzde de zaman zaman tartışılan aynı konuların tarihsel köklerine inmiş oluruz. Bu konunun fikri zeminine, sosyolojik arka planına, politik sebeplerine vakıf olmuş oluruz.

Anahtar Kelimeler: Mehmet Akif, İsmail Fenni, Osmanlı aydınları, alaturka müzik, alafranga müzik.

Abstract: Most of the Ottoman intellectuals wrote about music. We chose two names from this field. They are close to each other in their philosophy of the world but they have different and orijinal opinions on music: Mehmet Akif and Ismail Fenni Bey. Our goal is to show, not only musicians but these intellectuals had taken place in allaturca-allaturca music debates. If these samples evaluated good, we can reach to the root of these opinions that discussed from time to time and we can understand the sociological background and political reasons of this subject.

Keywords: Mehmet Akif, İsmail Fenni, Ottoman intellectuals, the Turkish style music, the Western style music.

* Doç. Dr. | İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü

Mehmet Akif Ersoy (1873-1936)

Mehmet Âkif Ersoy, çağdaşı sair aydınlar gibi mûsikî konusunda birtakım fikirlere sahiptir. Çocukluğu, özellikle mûsikînin dinî atmosferi içinde geçen, güzel sesli Kur'an okuyanlardan büyük bir tesir gören Âkif, bilindiği gibi sonraları ney öğrenmeye başlamış ancak pek başarılı olamamıştır. Kaynaklar, Neyzen Tevfik'ten meşk ettiği Çukurçeşme'deki Ali Bey Han'ına giderken koştüğünü, özellikle yorulduğunu aktarırlar. Çünkü onun için "kolay" "yakın" kavramları yoktur. Yorulursa, terlese başarıyı yakalayacağına inanır. Neyzen Salim Bey'in Hicaz peşrevini ney ile bir türlü istediği seviyeye getiremez ve ümitsizliğe düşer. Ama işin peşini bırakmaz. Dönemin birçok mûsikî ustası ile birlikte olmuş, meclislerinde mûsikî dinlemiş kendisi de iştirak etmiştir. Bunlardan en önemlisi de Peygamber torunu olan ud virtüözü Şerif Muhittin Targan'dır. Targanların Çamlıca'daki köşklerinin müdavimlerindendir Âkif. Orada yabancı müzisyenlerle de tanışır. Âkif, Targan'ın sanatına hayran kalır. Onu hep över. Targan Amerika'ya gittiğinde bu ayrılık ona güç gelir. "Şark'ın En Büyük Dahisine" başlıklı şiirini Targan'ın Amerika'ya gidişi üstüne yazmıştır. Yine *Safahat*'ın "Gölgeler" kitabını Targan'a ithaf etmiştir. Şerif Muhiddin'i Amerika'da himaye ettiği için Archibald Bullock Roosevelt'e bir şiir ithaf etmiştir: "Sanatkâr".¹

Âkif'i yukarıdaki gibi farklı yönleriyle ele alan, anlatan, Mithat Cemal'in adı geçen eserinden Akif'in birçok hususiyetini bir paragrafta özetlediği bölümü aynen naklediyoruz: "Bir başka gün de onu kendi kendine nısfıyye üflerken görecektim. Boğaziçi'nde yüzme yarışını kazanan; Çatalca'da güreşen; Veliefendi çayırında adım atlayan; Müte-
nebbî'yi, İbnülfarız'ı, Kur'an'ı ezbere bilen; Hersek müftüsü Fehmi Hoca ile İlm-i Ensâb konuşan; Dağıstanlı Hâlis Hoca ile *Kitabu'l-Kâmi'î* hasbihal eden; Musa Kâzım Hoca ile Bedreddin'in *Vâridât*'ını okuyan; sonra Emile Zola'nın romanlarında, insan yığınlarını idaredeki kudretini seven ve münekkitlerin de bunu beğendiklerini görünce takdirindeki isabete sevinen; sonra Halkalı mektebinin bahçesinde, "istiskâ-i batn"a uğrayan ineklerin karnından "trocart"la su alan; sonra "Aruz"un orkest-

¹ Mithat Cemal Kuntay, *Mehmed Akif*, Timaş, İstanbul 2011, s. 226-227; Emin Erişgil, *İslamcı Bir Şairin Romanı*, İş Bankası Yayınları, Ankara 1986. s. 63-65; Mehmet Ergün, *Neyzen Tevfik ve Azab-ı Mukaddesi*, Tunca Yayınları, Ankara 2002, s. 62-63.

rasyonunu yapan Âkif, bir taraftan da nısfıyye üflüyordu.”²

Evet, Âkif, mûsikîyi, ney sazını istediği kadar öğrenemese de bir mûsikî muhibbi olduğu açıktır. Kaynaklar, mûsikî çalıştığı sıralarda elini dizine vurarak usûl geçtiğini, sevdiği güzel şarkıları, ilahileri mırıldandığını, iyi okuyanlardan da dinlemekten çok hoşlandığını yazarlar.³ Burada vurgulamak istediğimiz bir ayrıntı var ki o da Âkif’in Mısır’da iken Prensese Emine Abbas Halim’e yazdığı bir mektupta (16 Kasım-1 Sani 1936) “Son zamanlarda hanende mûsikîsinden âdetâ iğrenir oldum...” ifadeleridir. Bununla neyi kastettiğini o kadarcık metinden çıkarmak mümkün değildir. Mektubun ilgili cümlelerini *Mehmed Akif* kitabına “İki Mûsikî” başlığı altındaki metne alan Mithat Cemal⁴ devam eden paragrafta, “Âkif son senelerinde, alafranga mûsikînin alaturkadan ne kadar üstün olduğunu büsbütün görüyordu. Ve yine hayatının son iki-üç senesinde de ses mûsikîsinden ziyade alet mûsikîsini sevdi. Bu mûsikîdeki tekâmülü idi.” cümlelerini ekler. Bir sonraki paragrafta da Kuntay, aslında onun nefret ettiği mûsikînin Şark mûsikîsini olmadığını ifade etmek durumunda kalmıştır. Çünkü, der Kuntay, “Bu mûsikî Âkif’in vatanının bir parçasıdır.” O hâlde Âkif burada ne demek istemişti? Bunu irdelemek gerekir. Bir kere “hanende” mûsikîsini olarak tanımladığı mûsikî Türk klasik mûsikîsini tam olarak ifade eder mi buna dikkat etmek gerekir. Âkif, bunu tefrîk edecek, bilinç ve bilgi düzeyine sahiptir. Tüm hayatı, büyük bir zevkle dinlediği Türk klasik mûsikîsini ile,

² Mithat Cemal, *Mehmed Akif*, s. 231.

³ Akif’in musiki yönü ile ilgili bazı çalışmaları burada hatırlatmakla yetinelim. Çünkü, bizim asıl mevzumuz Akif’in son yıllarda değiştiği ifade edilen musiki tercih meselesi olduğu için bu kaynaklarda ele alınan tekrar konuları buraya almıyoruz. Beşir Ayvazoğlu, “Mehmed Âkif’in Mûsikî Anlayışı”, *Türk Edebiyatı*, 25 (280) Şubat 1997, s. 11-13; Cahit Öney, “Mehmed Akif’de Musiki, Musikimizde Mehmed Akif”, *Musiki Mecmuası*, sayı: 455, (1996), s. 14-15; Muharrem Yıldırım, “Mehmed Akif ve Millî Musiki”, *Musiki Mecmuası*, sayı: 215, s. 344-345; Hasan Aksoy, “Bir Türk Musikisi Muhibbi Olarak Mehmed Âkif”, *MEB Eğitim*, sayı: 73 (Mat 2006), s. 171-173; Hasan Davudoğullu, “Mehmet Âkif’in Musikişinaslığı ve Bestelenmiş Eserleri”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 13 (1) Ocak-Şubat 1974, s. 43-48; Nuri Özcan, “Mehmet Âkif Ersoy’un Bestelenmiş Eserleri”, *Eğitim*, sayı: 73; Nuri Özcan, “İstiklal Marşı (Musiki)”, *DİA*, c. 23, s. 356-358; Muhiddin Nalbandoğlu, “Mehmet Âkif’in Bestelenmiş Eserleri”, *Musiki Mecmuası*, İstanbul, 1964, sy. 202, s. 309-311; Seval Köse, Beste Esen, “Mehmet Âkif’in Şarkı Formunda Bestelenmiş Şiirlerinde Makam ve Usûl Özellikleri”, *Mehmet Âkif Ersoy Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Burdur 2009, c. 1, s. s. 399-408; Selman Yaşar, “Mehmet Akif ve Neyzen Tevfik”, *Mehmet Âkif Ersoy Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Burdur 2009, c. 2, 721-730.

⁴ s. 236; Emin Erişgil de *İslamcı Bir Şairin Romanı*’na aynı paragrafı kısaltarak koymuştur. s. 65.

ilahiler ile geçen Âkif'in nefret ettiği "hanende" mûsikîsinin ne olduğunu, Şerif Muhittin Targan'ı yurda davet ettiği şiirinden belki çıkarabiliriz: Kanaatimizce o, kalitesiz olana, harc-ı âleme karşı çıkmaktadır. Nitekim ne diyordu Targan'a yazdığı şiirde?

Yanık bağrında, yıllardır, kanar mızrabının yâdı,
Gel ey bîçâre Şark'ın, Şark'a küsmüş evlâdı,
Zaman ıssız, mekân ıssız, görünmez kimse meydanda
Gel ey dâhî-i gâip san'atın pek bîkes arkanda.
Bütün cevvinde ölgün rûhu inler bir derin ye'sin,
Bu vîran kubbe yüksek bir figân ister ki ses versin.
Evet, yüksek, senin ûdun kadar yüksek figân ister
Gel ey Dâvud-u san'at Sûr-u Mahşerden nevâ göster!
Uyansın, gel ki, mızrabınla Şark'ın dalgın eb'âdı
Kıyametler koparsın her telin bir sesle feryâdı.

Böyle başladığı şiirin devam eden satırlarında Âkif ülkede mûsikînin yozlaştığını, aslını kaybettiğini, millî zevkin kaybolduğunu ve eski şaheserlerin artık çıkmadığını vurguluyor.

Gel ey Peygamberin fevk-al-beser fitratta evlâdı,
Bugün, bîçâre san'at bekliyor, bir senden imdâdı.
Gezen lâkayd ayaklardır bugün kudsî harîminde,
Nasıl nâ-mahrem izler var görürsün Şark'a bir in de
Melez, soysuz, şerefsiz parçalardan başka şey yok hiç;
Ne düşkün zevk-ı millî, besteler piç, şâh-eserler piç.⁵

Bu beyitler Âkif'in neye karşı olduğunu açıkça ortaya koyuyor. Yoksa hayatının herhangi bir safhasında, dinlediği mûsikîden soğuduğunu, kendi mûsikîsinden nefret edip Batı mûsikîsini savunduğunu söylemek zor. Nitekim Prensese'e yazdığı o metnin devamında hanende mûsikîsine karşı çıkışını da üstelik şu sebeplerle bir iki ifadeyle açıklığa kavuşturuyor aslında: "Hissiyât-ı gûnagûn-i beşerin en mübhem, lâkin en zengin, hatta en pâyânsız bir lisan-ı beyanı olan mûsikîyi güfte namını verdik-

⁵ *Safahat*, Akpınar Yayınevi, İstanbul 1987, s. 629-630.

leri behimî yâvelerle takyide kalkışmak, şu seslerden, şu nağmelerden mutlaka şu yolda mütehassis olacaksınız, demek bendenizi çok sinirlendiriyor...” Doğrusu, Batı’dan da kaliteli örnekleri takdir ettiğini görüyoruz. Şerif Muhittin Amerika’dan döndükten sonra ondan dinlediği mûsikî devlerini Âkif, hasretle dinlemiştir. Prenses Emine Abbas Halim’e yazdığı mektupta “Paris’te iken dünyanın en büyük sanatkârlarını dinlediniz; ne mutlu size!” dediği cümleler, kendi mûsikîsi hakkında zihnen bir tereddüt yaşadığını gösterir mi onu okurlara bırakıyorum. Bu ifadeleri aktaranlar, keşke bundan Âkif’in neyi kastettiği hakkında birkaç cümle sarf etselerdi.

Bir yazısında Beşir Ayvazoğlu da⁶ bu konuya değindi ve kısaca Mithat Cemal’in “alafranga mûsikînin alaturkadan ne kadar üstün olduğunu büsbütün görüyordu” görüşüne katılmadığını belirtti. Yine Âkif’in yanlış değerlendirildiği bir hususu burada vermek istiyorum:

Harâbe kalmadı hattâ o şanlı mâziden!
Meğer, bu heybetin altında kıvranırken ben,
Kopar kopar da gidermiş o lîme lîme diyar!
Dönünce arkama, baktım: ne yer durur, ne de yâr
Yabancı ellere geçmiş, birer birer, hepsi;
Kalan su kubbede, hâsir bir ümmetin ye’si!
-O ye’si inletiyordun, değil mi, üduna sen?
-Değil ki üdu, bütün kâinatı inletsen,
Figana söyletebilmek bir ıztırabı, hayal!
Diyordu şairi Hind’in o feylesof İkbâl:
“Heyecana verdi gönülleri,
Heyecanlı sesleri gönlümün;
Ben o nağmeden müteheyyicim:
Ki yok ihtimali terennümün.”
Benim de kalb-i harâbımda duyduğum hicrân,

⁶ “Peygamber Torununun Müziği”, *Aksiyon*, 8 Eylül 2001.

Henüz duyulmadı mızrabımda lisânından.⁷

Bu şiirden yola çıkarak, Abdullah Şengül, bir makalesinde⁸ Âkif'in "Türk Müsikisinin ye's ve hüzün müsikisi olduğu kanaatini taşıdığı" sonucunu çıkarıyor. Oysa Âkif bu şiirde Şerif Muhittin'in de tesiriyle udu Türk müsikisinde önemli bir yere oturtur, ona büyük önem verir. Bu saz, Türk insanının hislerini iyi yansıtan sazlardan biridir, ona göre. O dönemde ülke baştan başa bir hüsrân içinde. Yıkılmış, yenilmiş, her yan tarumar. Şiirlerinde müsikî unsurlarına yer verirken bile memleketin bu yoksulluğunu unutmaz, onu vurgulamaktan geri durmaz Âkif. Ülkenin kalkınması her şeyden önemlidir onun için. Yabancı ellere geçmiş, hüsrana uğramış ümmetin, ümitsizliğini udla ifade ediyor. Yani daha açığı, şiirde milletin içinde bulunduğu hazin durum, bir saz ismi ile edebî bir biçimde dillendiriliyor. Böyle bir atmosferde ud tabii ki hüznü ifade edecek, inleyecek. Bu ifadeler Türk müsikisinin hüzün ve ye's müsikisi olduğunu nasıl gösterir? Böyle düşündüğümüzde, Türk klasik müsikisini sözüm ona ifade eden akıl almaz tanımlamalara bir yenisini daha eklemiş oluruz. "Hüzün ve ye's müsikisi". Naçizane okuduğum çok farklı kaynaklarda gördüğüm, Türk klasik müsikisi için takılan isimleri ibret-i âlem olsun diye buraya almak istiyorum: Zümre müziği-zümresel müzik; alaturka şehir müziği; Bizans aksiyonu; alaturka; meyhane müsikisi; Enderun müsikisi; divan veya Osmanlı divan müsikisi; tek sesli şehir müsikisi; büyükşehir eğlence müsikisi; aydın müsikisi; divan edebiyatı müsikisi; Şark müsikisi; eski müsikî. Hangi toplum kendi müsikisini böyle ifade etmiştir? Düşünmek gerek. Oysa bu müsikî sadece Türk klasik müsikisidir veya Türk müsikisidir.⁹

⁷ *Safahat*, s. 593.

⁸ "Safahatta Yer Alan Güzel Sanatlar Üzerine Bir İnceleme", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. VIII, sayı: 1 (Haziran 2006), s. 13.

⁹ Birçok yazar da sırf bu tanımlamaların yersiz, hatta Türk müsikisinde, Şark veya halk (Gökalp'in yaptığı gibi) ayırımlarının bile anlamsız olduğunu belirtirler. Cinuçen Tanrıkurur gibi. Halk ve sanat olarak tanımlanan müsikinin aslında aynı şeyler olduğunu ve birçok ortak özelliklerini işler yazılarında. (Bkz. *Müzik Kimliğimiz Üzerine Düşünceler*, Ötüken Yay, 1998) Bir başka örnek Ercüment Berker'dir. Boğaziçi Üniversitesi'nde düzenlenen bir panelde halk ve sanat müsikisi ayırımının sun'î olduğunu güzel bir örnekle sunuyor. Her iki müsikinin de temelini yani sisteminin bir ve aynı olduğunu vurgulayarak, tek bir Türk müsikisi var Türkiye'de, diyor: "Bu Türk müsikisi sistemiyle makamlarıyla, usulleriyle, aralıklarıyla -bilhassa ses dizisi önemli- tek bir müsikî. Ama onu aydın çevreler daha bilinçli olarak kullanmışlar. Kırsal bölgeler bilinçten ziyade bir kalp ve gönül işi, ilham işi olarak kullanmışlar. Onlar da fevkalade nefis eserler meydana getirmişlerdir. Bugün İtrî'nin bir bestesinden duyduğumuz hazzı ve derinliği,

İsmail Fenni Bey (1855-1946)

Fenni Efendi'yi mûsikî çevreleri pek tanımasa da bu hususta etkili isimlerden birisi olduğunda şüphe yoktur. 1855 yılında Tırnova'da doğan Fenni Efendi, Tırnova Rüşdiyesi'ni bitirdikten sonra memur olur. 1876'da başlayan Osmanlı-Rus savaşı sonucunda yaşadığı topraklar işgal edilince İstanbul'a gelir ve Divan-ı Muhasebâta tahrirat kalemi olarak göreve başlar. Görevinde "Rütbe-i ulâ sınıf-ı evveli" payesini alır. 1319'dan (1903) emekli olduğu 1327 (1912) yılına kadar Dahiliye Nezareti Muhasebecliği memuriyetinde bulunur. Felsefe başta olmak üzere tasavvuf, toplumbilim, edebiyat, tarih alanlarında çalışmaları ile meşhurdur.

Üstadın, en iyi bildiği alanlardan biri de mûsikî idi. Kendisinin mûsikî ile ilgili çok çalışması vardır. Bizatihi iyi bir bestekârdır. İyi keman ve kanun çalardı. Çocukluğunda Tırnova'da Bulgar çalgıcılardan keman öğrenmiştir. İstanbul'a geldikten sonra da Kemanî Aleksander Ağa'dan keman dersleri almış, Tanburî Ali Efendi ve Şevki Bey'den mûsikî meşk etmiştir. İki yüzden fazla şarkı, peşrev ve saz semaisi bestelemiştir. 29 Ocak 1946'da İstanbul'da vefat etmiştir. 9050 ciltlik kütüphanesini Beyazıt Kütüphanesi'ne bağışlamıştır. Münzevî bir hayat süren Fenni Efendi'nin vefatını, ne yazık ki gazeteler defnedildikten sonra duyurmuşlardır.¹⁰

Dönelim mûsikisine tekrar. Mûsikî alanında yaptığı en önemli hizmetlerden biri de *sözel taksimleridir*. Kendi sözel taksimlerini, notaya almıştır ve bunlar üzerinde İbrahim Yavuz Yükselsin bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır. Ciltler hâlinde notaya aldığı diğer eserler Beyazıt Kütüphanesi'nde ilgililerin el uzatmasını beklemektedir. Hatta Zühdi Rıza'nın ifadesiyle Fenni Bey, İstiklal Marşı da bestelemiş, ancak ulaşa-

hiç ismi cismi belli olmayan bir anonim eserde duyabiliyoruz. Orada kültür yok, bilmem, makam yapısı, usûl titizliği yok ama onların gerisinde ve asıl mûsikî eserinde aranması lazım gelen şey var, o bizi vuran şey, bizi yüreğimizden vuran şey var. Bir benzetme ile açıklayalım: Bir bahçe farz ediniz. Aydın bir kişi bahçeye meraklı türlü kitaplar elinde ne cins toprakta hangi tür bitki yetişir, gübrelemesi aşısı vs. son derece bilgili nadide gül yetişiyor. Bir de çıkıyorsunuz Anadolu'nun bağrına, dağ başında bir çiçek açmış, bakıyorsunuz ne bahçıvanı var ne gübresi verilmiş ne çapası yapılmış harika bir şey. Şimdi o güzel de öteki güzel değil mi? Yani bu ikisini ayrı varlıkmiş gibi göstermek doğru değil." Bkz. *Atatürk Devrimleri İdeolojisinin Türk Müzik Kültürüne Doğrudan ve Dolaylı Etkileri*, İstanbul 1980, s. 81-82

¹⁰ *Canlı Tarihler*, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1946, c. 4, s. 4-6; İbrahim Yavuz Yükselsin, *İsmail Fenni Ertuğrul'un Sözel Taksimleri*, YLT, İzmir 1994, s. 1 vd.

madık. Mûsikîşinaslığı ile ilgili olarak Yükselsin'in tezine ve bu satırların sahibinin *Türkiyat Mecmuası*'ndaki makalesine¹¹ bakmayı okurlara tavsiye ederek onun Doğu ve Batı mûsikîsi mukayesesi konusundaki fikirlerini *Canlı Tarihler* dördüncü ciltten özetleyerek nakledelim.

Kendi ifadesiyle “doksan senelik ömrünü ilme ve güzel sanatlara veren” bu ilim ve sanat adamı Doğu-Batı, alafranga-alaturka mûsikî tartışmalarında nerede durmaktadır? *Canlı Tarihler*'deki yazısında ilim konusunda ölmeden önce üzerine düşeni yaptığını inandığını ifade ederken güzel sanatların mûsikî kolu hakkındaki düşüncelerini de bu vesile ile nakletmek istediğini belirtir. Bu sebeple onun bu konudaki fikirlerini derli toplu sunması bakımından *Canlı Tarihler* (4. Cilt) önemli bir kaynaktır.

İsmail Fenni'nin tanımladığı mûsikî ilmine Doğu ve Batı mûsikîsi de girer. İlk cümlelerinden anlıyoruz ki bazı aydınların kabul etmediği, yüzyıllar boyunca gelişerek gelen Osmanlı mûsikîsi millî mûsikîdir ona göre. “Mûsikî bir ilimdir ancak amelîyesi nazariyesine galip olduğu için bir fendir. Armoni ise bu fennin, aralarında münasebet bulunan sesleri birtakım gruplarda birleştiren bir bölümdür. Şu hâlde tarifimiz bizim mûsikîmizle Avrupa mûsikîsine de şâmindir. Burada belirtmek isterim ki millî mûsikîmiz yüzyıllardan beri haiz olduğu ilmî yahut fennî mahiyetini hiçbir vakit kaybetmeyecektir.”

Doğu mûsikîsi, armoni olmadığı için monoton yani hem-ses bir tarzdadır diyenlere karşı “Bu sebeple mûsikîmizin monoton olması lazım gelmez, çünkü nescinde yüzden fazla ve hepsi de güzel, latif olmak şartıyla makam vardır” şeklinde cevap verir. Devamla der ki;

“Bunların seyirleri başka başka olmakla beraber o kadar tabiidir ki bir makama mahsus perdeler üzerinde gezinti yapan bir okuyucu yahut bir çalıcı mutlaka o makamın kökü olan perde üzerinde karar vermeye mecbur kalır. Bu makamlardan yapılan besteler dahi müteaddit çeşitli usullere tabidir. Aynı zamanda mûsikîmizde yarım sesler çoktur. Hatta çeyrek sesler bile vardır ki asıl latif, hazin ve müessir nağmeler bunlardan husule gelir. Mûsikîmizde bir de makamdan makama geçmek hü-

¹¹ “Zühdi Rıza'nın Kaleminden İsmail Fenni Ertuğrul ve Mûsikî Çalışmaları”, *Türkiyat Mecmuası*, c. 21 (Bahar 2011), s. 97-112.

neri mevcuttur; lâkin bunu yapmak hayli maharet sahibi olmaya bağlıdır... Velhasıl mûsikîmizde mevcut olan çeşitli makamlar ve usuller ile beraber okuyan ve çalanların sesinde görülen ihtilaf daha doğrusu tenevvü (çeşitlilik), müzikte bulunması gerekli olan değişikliğin mükemmel surette teminine kâfidir. Bu seslerde olan tevafuk (uyum) dinleyenlerin üzerinde çok tatlı tesir yaratır. Tenafürden hâli olan bu ahengi duymaya alışmış kulaklara ise Avrupa mûsikîsinin esasen birbirine muhalif ve aykırı birtakım seslerden müteşekkil armonisi bir gürültü gibi gelir. Hele bu nazik ve ince nağmeli şarkılarımıza karşı ekseriya titrek, bununla beraber sakîl seslerle okunmakta olan düz ve uzun nağmeli “şanson”lar âdeta birer işkencedir.”

Fenni Efendi, halkı Avrupa mûsikîsine alıştırmak için öngörülen “sık sık dinletme” çözümüne şöyle bir benzetme ile karşı çıkar. “Vakıa sabah akşam önünde bulgur pilavından başka yemek bulunmayan bir kimsenin midasını bu gıda ile doldurması zaruridir. Fakat güzel yemeklere alışan bir insan, bu çeşitsiz ve aynı nesneden memnun kalabilir mi? İşte mûsikî bahsinde de bulgur pilavı örneğinin bir tekrarına şahit olmaktadır.”

Zaman gelecek bir gün yerli mûsikî ortadan kalkacak, propagandasına karşı, kulaklarımızın alıştığı mûsikînin asla terk edilmeyeceğini söyler. Mûsikîmizle dinimiz arasında bağ kuran sadece Fenni Efendi’dir. O, mûsikîmizin dinimiz ile kuvvetli bir bağlantısının olduğunu belirtir ve “Yüksek mûsikî karakteri taşıyan Mevlevî’yi, Tekbiri hatta Kur’an’ı sevgi ile vecd ile dinleriz. Bunları okuyanların mûsikîye vukufu ne kadar ziyade ise o nisbette fazla bir şevk, bir halavet duyarız” der. Ancak mûsikîmizden lezzet alabilmek için hiç olmazsa başlıca makamları ayıracak kadar mûsikî bilgisinin olması lazım geldiğini dile getirir. Bu hususta noksanları sebebiyle aydınları eleştirir. Bu sebeple halkın meyline uygun gelen *adî ve ilmî meziyetten uzak bir takım nağmeleri* mûsikîmizin şaheserlerine tercih ettiklerini ifade eder.

Fennî Efendi, Türk mûsikîsinin bir süredir gözden düşürüldüğünü ancak son zamanlarda yeniden itibar kazanmaya başladığına dair örnekler verir. Armoni usulünün mûsikîmize uygulamayacağını anlayan gençlerin Türk mûsikîsinin makam zenginliğinden yararlanarak yeni melez şarkılar yapmaya başladıklarını söyler. *Bu melez şarkıların bile*

alafanga şarkılardan üstün olduğunu ifade etmekle beraber yine de gençleri bir noktadan eleştirir. O da mûsikî üstatlarının şaheserlerini terk ederek avam şarkılarına yönelmeleri sebebiyle. Bunların sevgi aşk şarkıları olduklarını, dolayısıyla dinleyenler üzerinde bu popüler (kendi ifadesidir. F. A.) mûsikînin hoş bir tesir bıraktığını düşünenlere de “Unutmamak lazımdır ki metod ve estetik bakımlardan büyük değer taşımayan eserler, mûsikîmizi terakkiden alıkoyar. Bu, millî sanat zevkimizin yükselmesi yönünden büyük bir mahzurdur. Maksat millî irfan seviyemizi alçaltmamak, bilakis daima kabartmaktır.”

Çözüm: Peki çözüm ne? Ona göre “Ne yapıp yapmalı, mûsikîmizi kuran ve inkişaf ettiren büyük üstatların eserlerini vülgarize etmeli; aynı zamanda onların üzerinde durarak yeni nağmelerimizi de küçüklere isnat ettirmeliyiz. Başlangıçta yapacağımız şey belki de taklit olacaktır. Fakat kısa zaman içinde yeni buluşların orijinal nağmeleri elde edilecektir.” Görebildiğim kadarıyla vülgarizasyon terimine ilk kez İsmail Fenni’de rastlıyoruz. Eski şaheser besteleri halkın anlayacağı, zevk alacağı biçimde sadeleştirmek o dönem için ilginç gerçekten. Bilindiği gibi bir kesim de o bestelerin tamamen terk edilmesini savunuyordu. Daha sonra Baltacıoğlu da son yıllarında eski şarkılardan da yararlanılabileceğini dile getirmeye başlamıştı.

Bu yazıda İsmail Fenni, kendi yaptığı bestelerden, marş bestelerinden de bahseder. Birtakım marş bestelerini de Cumhurbaşkanlığı bandosuna verdiğini anlatıyor. Ancak çalındığına şahit olmamış. Diğer bazı bestelerini de on fasıl olarak bastırmıştır. Ancak diyor ki o sıralarda mûsikîmizin rağbetten hemen hemen büsbütün düşmesi için şiddetli propagandalara başlanmıştı. Bu duruma çok üzüldüğünü ve diğer eserlerinin de yayınından vazgeçtiğini belirtir. Bazı takımları mûsikî meraklılarına vermiş, bunlardan bazıları da radyoda çalınmış. Ama diğer notaların üzerinde durulmadığını bunun da klasik mûsikî karakter ve değerini taşıyan eserlerin nisyan köşesine atılmaya mahkûm ettiğini belirtir. Fenni merhum, bir iki küçük şarkısının çalınıp, daha değerli diğer eserlerinin neden rağbet görmediği üzerinde kafa yorar ve sebebini şöyle açıklar: “Görünüşte takdir kıymetlerini klasik mûsikîmizin lehinde kullananlar, hakikatte bu sanat müessesesini ortadan kaldırmak istiyorlardı. Maksatları alafangaya benzeyen melez bir mûsikî yapmak ve bu

suretle de “müceddit”lik göstermek... İsmail Fenni’nin yazısındaki birkaç ilginç, yeni kelimeden biri de mücedditlik göstermek. Güya bu basit şarkılarla yeni bir mûsikî ortaya çıkarmış oluyorlar.

İsmail Fennî, sadece Türk-Batı mûsikîsi tartışmalarında görüşler beyan etmemiş, mûsikînin tarihine ve usullere dair de çok kıymetli bilgiler vermiştir. İnsanlık tarihi kadar eski olduğunu ifade ettiği mûsikînin tarihini kısa cümlelerle Kitab-ı Mukaddes’ten başlayarak anlatır, Eski Yunan’a oradan Arapça tercümelemlerle İslam dünyasına girişe, oradan Batı’ya getirir konuyu. Armoni sisteminin zorluğundan bahseder. *Armoninin alafranga mûsikînin daha fazla ilerlemesine engel olduğunu yazar.* Bu görüşüne Batı’dan örnekler verir. Der ki; “Bugün en ziyade çalınan şeyler, eski üstatların eserlerinden ibarettir. Avrupa’nın en çok tanınmış şahsiyetleri bile armoni usulüne dayanan mûsikîyi tenkit etmişlerdir. Meşhur bir Fransız mütefekkeri: “Güçlük, âlimlerin, san’atlarının boş bir şey olduğunu meydana çıkarmamak için hokkabazlar gibi kullandıkları bir vasıta.” demişti. Yine bu konuda Voltaire’in bir fikrini aktarır: “Mûsikî bugün güç şeyleri icra etmekten ibarettir.” Bunları anlatırken amacının Avrupa’ca mühim sayılan bu armoni usulünün ehemmiyetini yok etmek veya azaltmak olmadığını da ilave eder.

Fenni Efendi, armoni usulünün, memleketimizde de kabul edilmesine karşı değildir. Karşı çıkılmasını da anlamsız bulur. Çünkü Avrupa medeniyetini takibe karar vermiş olan bir memlekette, armonili mûsikî genel istek ve ihtiyaçlar arasında yer etmiş demektir. Asıl üzerinde durulması gereken hadisenin ise bizi tek ve toplu bir hâlde ifade eden ve millî duygu ve geleneklerimize uygun bulunan alaturka mûsikîmizin inkişafıdır. Fennî Bey asıl bunu ister. Bu fikriyle her iki müziğe de bakışı dengelidir; ama Türk mûsikîsinin inkişafından yanadır ve bu konuda yapılan bütün dayatmalara karşıdır. Bu fikirleri ile müstakildir Fennî Efendi.

Sonuç

Son dönem Osmanlı aydınları içinde, musiki beğenisi konusunda farklı fikirlere sahip isimler vardı. Bunlar içinde birbirine yakın fikirlere sahip olanlar olduğu gibi, taban tabana zıt olanlar da bulunmaktaydı. Bu çalışmadaki iki isim dünya görüşü itibarıyla birbirlerine yakın isim-

lerdir. Ancak onların da musiki tercihleri ve düşüncelerinde bazı farklılıklar görülebilmektedir. Amacımız bu aydınların düşüncelerini ortaya koymak ve musiki çalışmalarını tanıtmaktır. Görüldüğü gibi konu üzerinde yazanlar, tartışanlar sadece müsikîşinaslar değildir. Bu konuda herkes, kendinde bir şeyler söyleme ihtiyacı ve hakkı hissetmiş olmalıdır. Bu isimler ve düşünceleri iyi okunmalı, doğru değerlendirilmelidir. Bu düşünceler dikkatli okunduğunda günümüzde bile tartışılan birçok mevzuun Tanzimat'a kadar uzandığını, tartışmanın her iki tarafında duranların serdettiği fikirlerin de tarihinin en az bir buçuk asırlık olduğunu görmek zor değildir. Tarihten haberdar olmak, yeni hatalar yapmamıza engel olacaktır.

Kaynaklar

- Aksoy, Hasan, "Bir Türk Musikisi Muhibbi Olarak Mehmed Âkif", *MEB Eğitim*, sayı: 73 (Mart 2006), s. 171-173.
- Arslan, Fazlı, "Zühdi Rıza'nın Kaleminden İsmail Fenni Ertuğrul ve Müsikî Çalışmaları", *Türkiyat Mecmuası*, c. 21 (Bahar 2011), s. 97-112.
- Atatürk Devrimleri İdeolojisinin Türk Müzik Kültürüne Doğrudan ve Dolaylı Etkileri*, Boğaziçi Üniversitesi Türk Müziği Klübü yay., İstanbul 1980.
- Ayvazoğlu, Beşir, "Peygamber Torununun Müziği", *Aksiyon*, 8 Eylül 2001.
- Ayvazoğlu, Beşir, "Mehmed Âkif'in Müsikî Anlayışı", *Türk Edebiyatı*, 25 (280) Şubat 1997, s. 11-13.
- Canlı Tarihler*, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1946, c. IV.
- Davudoğlugil, Hasan, "Mehmet Âkif'in Musikişinaslığı ve Bestelenmiş Eserleri", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 13 (1) Ocak-Şubat 1974, s. 43-48.
- Ergün, Mehmet, *Neyzen Tevfik ve Azab-ı Mukaddesi*, Tunca Yayınları, Ankara 2002, s. 63-64.
- Erişgil, Emin, *İslamcı Bir Şairin Romanı*, İş Bankası Yayınları, Ankara 1986.
- Ersoy, Mehmet Akif, *Safahat*, Akpınar Yayınevi, İstanbul 1987.

- Köse, Seval, Beste Esen, “Mehmet Âkif’in Şarkı Formunda Bestelenmiş Şiirlerinde Makam ve Usûl Özellikleri”, *Mehmet Âkif Ersoy Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Burdur 2009, c. 1, s. s. 399-408.
- Kuntay, Mithat Cemal, *Mehmed Akif*, Timaş, İstanbul 2011.
- Nalbandoğlu, Muhiddin, “Mehmet Âkif’in Bestelemiş Eserleri”; *Musiki Mecmuası*, İstanbul, 1964, sy. 202, s. 309-311.
- Öney, Cahit, “Mehmed Akif’de Musiki, Musikimizde Mehmed Akif”, *Musiki Mecmuası*, sayı: 455, (1996), s. 14-15.
- Özcan, Nuri, “Mehmet Âkif Ersoy’un Bestelenmiş Eserleri”, *Eğitim*, sayı: 73 (Mart 2006).
- Özcan, Nuri, “İstiklal Marşı (Musiki)”, *DİA*, c. 23, s. 356-358.
- Şengül, Abdullah, “Safahatta Yer Alan Güzel Sanatlar Üzerine Bir İnceleme”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. VIII, sayı: 1 (Haziran 2006).
- Tanrıkorur, Cinuçen, *Müzik Kimliğimiz Üzerine Düşünceler*, Ötüken Yay, İstanbul 1998.
- Yaşar, Selman, “Mehmet Akif ve Neyzen Tefik”, *Mehmet Âkif Ersoy Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Burdur 2009, c. 2, 721-730.
- Yıldırım, Muharrem, “Mehmed Akif ve Milli Musiki”, *Musiki Mecmuası*, sayı: 215, s. 344-345.
- Yükselsin, İbrahim Yavuz, *İsmail Fenni Ertuğrul’un Sözel Taksimleri*, YLT, İzmir 1994.

KİTAP TANITIMI

Fazlı Arslan, *İslâm Medeniyetinde Mûsikî*, İstanbul, Beyan Yayınları, 2015, 464 s.

ZEYNEP BETÜL ÖNDER ARPA*

İslâm'ın zuhur ettiği yedinci yüzyıldan başlayarak günümüze değin -on dört asırlık bu uzun süreçte- üstün bir medeniyet inşa edilmiş, çok çeşitli alanlarda sayısız âlim yetişmiş, binlerce eser kaleme alınmıştır. İslâm Medeniyeti dediğimiz bu büyük miras, tefsir, hadis, kelâm, kıraat, felsefe, tasavvuf, matematik, astronomi, coğrafya gibi ilimlerle beraber kültürel alanda da birçok birikimi barındırmıştır. Bu kültürel mirasın önemli bir yekûnunu da mûsikî ilmi oluşturur. Tanıtımını yapmış olduğumuz bu çalışma, mûsikî ilminin İslâm bilim ve medeniyet tarihi içerisindeki yerini göstermesi açısından önemlidir.

Eser, önsöz ve iki bölümden müteşekkildir. Yazar, önsözde (s. 7-11) İslâm âlimlerinin mûsikî alanında ne tür çalışmalar yaptıklarını, ne gibi yeniliklere imza attıklarını göstermek ve mûsikî alanında



* YL Öğr. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi ve Sanatları Programı; İlahiyat Araştırmaları Merkezi İslâm Tarihi ve Sanatları Araştırma Grubu Mezunu

merak edilen bir takım teknik konuları ele almak ve bazı sorulara cevap aramak maksadıyla bu çalışmayı yaptığını ifade etmiştir.

Eserin birinci bölümü (s. 13-236) *İsimler-Eserler* başlığını taşımakta ve on iki ayrı çalışmayı ihtiva etmektedir. Bu çalışmaların her biri mûsikî ilmine hizmet etmiş, bu alanda önemli eserlere imza atmış kişiler ve onların mûsikîye katkılarını incelemektedir. İlk makale Ziryâb'ın hayatı, mûsikî tahsili ve ilmi donanımı, medeniyete katkıları ile başlamış, el-Kindî, Ebû Tâlib el-Mufaddal İbn Seleme, Fârâbî, İbn Sînâ, Nasîruddîn-i Tûsî, Safiyyüddîn-i Urmevî, Kutbeddîn-i Şîrâzî, Emir Hüsrev, Abdulkâdir-i Merâgî, onun oğlu Abdulazîz, torunu Mahmud, Abdurrahman Câmî, Hüseyin Baykara, Alişah, Komutan Gazi Giray Han ve Ahmet el-Müselleme el-Mevsîlî ve bu isimlerin mûsikî ilmine katkıları, bu alanda yazdıkları eserler ve muhteviyâtı gibi konularda bilgi verilmek suretiyle bölüm tamamlanmıştır. Eserin neredeyse yarısını bu bölüm oluşturmuş, adı geçen âlimlerin mûsikî bilimine katkıları sunulurken, bazılarının mûsikîye dair risalelerinin bir bölümünün veya tamamının tercümesi verilerek önemli bir hizmet ortaya konulmuştur. Kitabın ikinci bölümünde daha geniş bilgi verilerek tartışılır nitelikteki bazı mûsikî problemlerine de yeri geldikçe değinilmiştir. Örneğin, Fârâbî, İbn Sînâ, Urmevî gibi âlimlerin mûsikî ile astroloji arasında ilgi kurmadıkları ve bu ilişkiye dair bilgilerin eserlerinde bulunmadığı ilgili başlıklarda ifade edilmiştir.

İkinci bölüm (s. 237-438) *Konular* başlığıyla kitabın diğer kısmını oluşturmaktadır. Bu bölümde mûsikîyle ilgili yazma eserlerde akustik konusu incelenmiş, ana kaynaklarda bu konunun işleniş değeri değerlendirilmiştir. Mûsikî nazariyatına dair yazılmış bu eserlerin başlıcalarından Urmevî'ye ait "*Şerefiyye Risâlesi*" üzerinden matematik konuların musiki kaynaklarında nasıl işlendiği ortaya konulmuştur. Bir başka başlıkta makam kavramının ilk kez kim tarafından ve ne zaman kullanıldığıyla ilgili tartışmalar aktarılmış ve kavramın geçtiği en eski yazılı kaynağın Şîrâzî'ye ait olduğu tespit edilmiştir. Bölüm, mûsikî nazariyatına dair yazılmış kitaplardaki efsanevi anlatımların varlığını ve bu tür rivayetleri nasıl değerlendirmek gerektiğini örnekler üzerinden açıklamakla devam etmiştir.

Yazar, geçmişten günümüze telif edilmiş mûsikî metinlerini anlama

hususundaki eksikliğe dikkat çekmiştir. Günümüz araştırmacıları içerisinde metinlerin dilini anlayanların -ki birçoğu Arapça veya Farsça yazılmış- mûsikî ilmini bilmedikleri; mûsikîden anlayan müzikologların da eserlerin dilini anlama noktasında eksiklikleri olduğunu ifade etmiştir. Nazariyâta dair yazılan kitapların anlaşılmasının zorluğu da eklenince mûsikî, İslâm bilimleri içerisinde ihmal edilen bir alan konumuna gelmiştir. Ayrıca günümüzde mûsikî alanında çalışmalar yapanların mûsikînin teorik kısmının yanı sıra icra boyutunu önemsemeleri ve maddi kazanç peşine düşmeleri de bunda pay sahibi olmuştur. Bu noktada yapılması gereken, yazara göre, geçmişin zengin külliyyâtı modern çalışmalara malzeme olmalı, yabancı dil bilen mûsikî araştırmacılarının sayısı artmalı, bize çok az bir kısmı ulaşan bu zengin miras yeni çalışmalarla daha da zenginleştirilerek gelecek kuşaklara aktarılmalıdır.

Bölümün devamında Itrî ve meşhur besteleri üzerine değerlendirmeler yapılmıştır. Burada 2012 yılının *Itrî ve Nâbî yılı* ilan edilmesi örneğinden hareketle, kültürel mirasın varisçileri olan insanımıza bu büyük değerlerin tanıtılmasının gereği ve önemi ifade edilmiştir. Böyle büyük sanatkarların yetişmesinde medînenin/şehrin önemi üzerine görüşlerini aktarmış olan yazar, sonraki başlıkta da musikî ilminin eğitimi ve geliştirilmesi noktasında büyük katkıları olan Mevlevîhanelerden ve burada icra edilen mûsikîden bahsetmiştir. Son olarak mûsikî ile edebiyat arasındaki ilişkiye değinmiş, mûsikî kavramlarının edebi metinlerde kullanılma sıklığına dikkat çekmiştir.

Yazar, çalışmasını sonlandırırken mûsikî çalışmalarına kaynaklık edecek şu üç eseri tanıtmıştır: Muzaffer Hasan'ın *Kulak ve Gırtlak Yahut Mûsikînin İnsan ve Hayvânâta Tatbiki*, Ali Salâhî'nin *Îlâveli Ud Mualimi* ve Manchester merkezli Foundation For Science, Technology and Civilisation (Bilim, Teknoloji ve Medeniyet Vakfı) tarafından hazırlanan *1001 Inventions Muslim Heritage In Our World*.

Eser başlıklara ayrılmış makaleler şeklinde oluşturulduğu ve her bir makalenin sonunda bir değerlendirme veya sonuç bölümü bulunduğu için genel bir sonuç yazılmamış, kaynakça (s. 439-464) ile sonlandırılmıştır. Kaynakça incelendiğinde kitabın, uzun bir çalışmanın ürünü olduğu anlaşılmaktadır. Zira farklı dillerde birçok çalışmadan yararlanılmıştır.

Yazar, İslâm ve bilim bağlamında yapılan araştırmalarda mûsikînin ihmal edildiğine dikkat çekmiş ve çalışmasıyla bu boşluğu doldurmaya katkı sağlamıştır. Nitekim asırlar öncesinden itibaren Müslüman âlimlerin bilime katkıları ve yaptıkları çalışmalar incelenirken mûsikî alanında çalışma yapanların sayısı da bir hayli fazla olmasına rağmen, gerek külliyyâtın anlaşılma zorluğu, gerek icranın nazârî bilginin önüne geçmesi, gerek dini gerekçelerle mûsikî araştırmaları ihmal edilmiştir. Âlimler mûskîye katkılarıyla değil, çoğunlukla matematiğe, tıbbâ, astronomiye, edebiyata katkılarıyla tanınır olmuştur. Bu da birçoklarını, Müslümanların mûsikîye dair çalışmalarının olmadığı, bu alanda gelişmenin sağlanamadığı fikrine sahip kılmıştır. İşte bu sorunun çözümlenmesi ve Müslümanların mûsikî bilimine katkılarının tespiti ve tanıtımı olması bakımından, Fazlı Arslan'ın çalışması önemli bir eksikliği gidermiştir. Ayrıca mûsikî ilmine dair en çok merak edilen ve tartışılan konularda mülâhazalara yer vermesi bakımından da önemli bir çalışmadır.

Eseri başarılı kılan bir yönü de -mûsikî ilminin nazârî meselelerine değinmiş olmasına ve bu konuların anlaşılması oldukça zor konular olmasına rağmen- dilin sade, üslûbun açık ve anlaşılır olmasıdır. Neticede hem bu konuda akademik çalışmalar yapan hem de mûsikîye ilgi duyan kesimin rahatlıkla faydalanabileceği bir çalışma ilim dünyasına hediye edilmiştir.

KİTAP TANITIMI

Sefa Dereköy, *Morişkoların Şifresi: Endülüs ve Osmanlı Ekseninde Avrupa Tarihi*, Çanakkale, 2014, 276 s.

OSMAN CURUK*

Yazar giriş kısmından sonra kitapta herhangi bir bölümlendirme yapmamış ve bunun nedenine dair bir açıklamada da bulunmamıştır. Bu nedenle kitap alışık olduğumuzun dışında sunuş, giriş ve başlıklardan meydana gelmektedir.

Giriş kısmında kitabın amacından ve muhtevasından bahseden yazar, kitabın amacının herhangi bir dini anlayışın üstünlüğünü tartışmak olmadığını vurgular. Bununla beraber Avrupa ve Amerika'da son zamanlarda yayınlanmış olan bilim ve siyasi tarih kitaplarının öncekilerin aksine İslâm geleneğinin Avrupa ve Rönesans'a olan katkılarını objektif olarak vurgulamakta olduğunu belirtir ve hazırladığı kitapta bu literatürü düzenli bir şekilde Türkçeye kazandırmayı hedeflediğini ifade eder. Kitapta vurgulamak istediği tezin ise dağılan Endülüs medeniyetinin yetiştirdiği dehaların bir anda kaybolduğunu ve Avrupa'da meydana



* YL Öğr. |Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi ve Sanatları Programı; İLAMER İslam Tarihi Araştırma Grubu Mezunlu

gelen bilimsel gelişmelerin de aniden ortaya çıkmadığını ortaya koymak olarak açıklar.

Klasik tarih anlayışına göre anlatılan, çoktan tarih olmuş eski Yunan ve Roma'nın Rönesans ve aydınlanmaya referans olarak gösterilmesinin büyük bir tarihi ayıp ve çağdaş bilim anlayışına tamamen zıt, sığ bir düşünce olduğunu söyleyen yazar, kendi dilini zor konuşan ve kendi dilinde fazla kitaba sahip olmayan, birbirleriyle savaşan insanların aniden ortak bir karar verip, Eski Roma ve Yunan'dan çeviriler yapıp önce felsefelerini değiştirip sonrada hümanist olup aydınlanma ve Rönesans'ı başlatmalarının imkansızlığını belirtir. Bu dönemde Endülüs ve Osmanlı'nın bir kenara bırakılmayacağını vurgulayan yazar, altyapısız, önceden temeli olmaksızın herhangi bir üst bilgiye ulaşmanın imkânsız olduğunu da ifade eder.

Daha sonra yazar bugünkü Avrupa'nın nasıl şekillendiğinden bahsetmekte ve Avrupa'nın Bizans imparatorluğunun yıkılmasından sonra yaklaşık bin yıl boyunca devam eden Ortaçağ boyunca şekillendiğini nakletmektedir. Bu dönemde Papa ve kilisenin dini ve siyasi rolü toplum üzerinde çok büyüktü. Büyükelçiler, devlet kademelerinde görev yapanlar kiliseye bağlı din adamlarıydı. Kilisenin yanılmazlık ilkesiyle halk nezdine kutsallığı ve otoritesi artmıştı. Artık kilise kurumu bütün hiyerarşisiyle hem imparator, kral ve prenslerin egemenlik yetkilerini, hem de ülkenin vergi gelirlerini paylaşan ortakçı görünüme bürünmüştü. Ayrıca kilise, gelirlerini artırmak için halkın günahlarının manevi kefaretlarının karşılığı olan Endüljans belgelerini para karşılığı dağıtmaya başlamıştır. Böylece kilise, sofistike ve kompleks bir doktrin geliştirmişti. Bu doktrinin merkezinde günah, affetme, kurtulma ve lanetleme vardı. Bu bilgileri verdikten sonra yazar batı Avrupa'da ana ilginin ölüm sonrası hayat olduğunu belirtir ve şeytan ve doğaüstü yaratıkların varlığına inanıldığının bilgisini aktarır.

Bu inanış sebebiyle Müslümanlar, Yahudiler, cüzzamlılar, kâfirler ve heretikler bizzat şeytan olarak algılanıyordu. Yazar özellikle bu cadı avının İtalya, Fransa ve Almanya üçgeninde bulunan bölgede gerçekleştiğini belirtir ve bu bölgede yaşayanların Endülüs İslam geleneklerine sahip çıkan, saf inanç anlayışı olan Avrupa'daki reform hareketlerine destek veren, engizisyon ve haçlı seferleri baskısı altındaki halka yapılı-

dığını vurgular. Özellikle Fransa'nın Toulouse kenti Heretik hareketlere düzenlenen haçlı seferlerinin merkezi olmuştur.

Avrupa'da Rönesans ve bilim devriminin kökeninde Endülüs etkisi olduğunu belirten yazar bu temelin Toledo'da atıldığını belirtir. Toledo'da Müslüman, Hristiyan Yahudi ilim adamlarınca yapılan çevirilerin Avrupa'da gerçekleşen Rönesans'a kaynaklık ettiğini belirtir. Yazar bilim tarihini objektif bir şekilde incelemek istiyorsak Endülüs medeniyetinin ve bu medeniyette yetişen bilim adamlarının iyi incelenmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Daha sonra Endülüslü bilim adamlarının yaptığı çalışmalara ve bu çalışmaların Avrupa üzerindeki etkisine örnekler yer vermiştir.

Yazar felsefe ve bilimde durgunluk yaşayan Avrupa'da kiliseden bağımsız bilimsel düşünceyi ve Hümanizmi öğreten, ayrıca Rönesans'ı başlatan din adamlarının dışında kültür adamlarını yetiştiren medeniyetin Endülüs olduğunu vurgular. Yazar bu birikim Avrupa'ya Toledo'da kurulan tercüme okulu ve İtalya'nın Endülüslü bilim adamlarına kapılarını açmasıyla geçtiğini belirtir. Daha sonra yazar İtalya, Sicilya tarihinden bahsettikten sonra Rönesans döneminde Osmanlı ve İtalya ilişkilerinden bahsediyor. Bu bölümde yazar Leonardo da Vinci'nin Morişko asıllı olduğunu ve bütün çalışmalarının Endülüs birikiminin bir yansıması olduğunu ve yine Filippo Giardano Bruno ve Tommasso Campanella'nın birer Endülüs kökenli olduğunu belirtir.

Morişkoların sürgünü ve Engizisyon başlığı altında yazar Endülüs'te kalan Müslümanların yaşadığı zorluklar ve maruz kaldığı baskılardan bahsetmektedir. Endülüs'ün İspanyollar tarafından geri alınmasından sonra burada kalan Müslümanlar Afrika, İtalya, Fransa ve Osmanlı topraklarına göç etmek zorunda kalmışlardır. Ülkede kalanlar ise tarım, hayvancılık, deri işlemeciliği, seyyar satıcılık, zanaatkar ve silah imalatçısı olarak çeşitli işlerde çalışmakta olduğu bilgisini veren yazar ülkeden çıkmak zorunda kalanların ise Avrupa ülkelerine Fransa, İngiltere, Almanya, Hollanda ve Belülüs'e göç etmek zorunda kaldığını ve Avrupa'ya yayılan bu yeni Hristiyanların gelişen din ve reform hareketlerine, Kalvinist, Huguenot hareketlere yapmış oldukları katkılardan bahsetmektedir. Bu bilgilerden sonra Endülüs Müslümanlarının Osmanlı Devleti ile olan ilişkilerine yer veriyor. Endülüs Müslümanların-

dan gelen elçiler ve Osmanlı devletinin Morişkolara yapmış olduğu yardımlardan bahsediyor. Ayrıca bu bölümde Endülüs Müslümanlarına uygulanan baskı ve zorlamalara örnekler verilmektedir. Bu baskı ve zorlamalara rağmen Endülüs'te yaşayan ve dini inançlarını gizleyen birçok Morişko vardı ve bunlar dini vecibelerini gizli bir şekilde yerine getiriyorlardı.

Yazar ilerleyen sayfalarda Endülüs'ün düşüşünden sonra Avrupa'da meydana gelen Reform hareketlerinden, Kalvinizmden ve Huguenot kimliğinden kısaca bahsetmektedir. Yazar reform hareketlerini incelerken gerçekleşen bu hareketin birkaç isme bağlamanın akla ve vicdana uymayacağını vurgular Reform ve Rönesans incelenirken Endülüs ve İslam kültürünün eksikliğinin fazlaca göze çarptığını belirtir. Yazar Avrupa'da reformist olarak bahsedilen isimlerin Endülüs ve İslam anlayışının üzerinden yükseldiğini ve Endülüs medeniyetinin iyi anlaşılmasından Reform ve bilim tarihinin incelenemeyeceğini belirtir.

Daha sonra Endülüs'ten Avrupa'ya göç etmek zorunda kalan Morişkoların Avrupa'da yapmış olduğu işlerden bahseden yazar, Engizisyon kayıtlarında Morişkoların evlerinin dışında Hıristiyanlarla temas ederken Hıristiyan isimlerini, evlerinde ise Müslüman isimlerini kullandıklarını belirtir.

Kitap, özetle Endülüs medeniyetinin ve kültürünün Avrupa'ya olan etkisini konu edinmiştir. Kitapta bilim tarihini ve Rönesans'ı doğru bir şekilde anlamak için Endülüs medeniyetinin iyi analiz edilmesi zorunluluğu anlatılmıştır. Genel olarak yazar kitapta Roma İmparatorluğunun yıkılmasından M.S 5. yüzyıldan Rönesans'ın başladığı söylenen 13. ve 14.yy kadar bilim alanında bir boşluğun daima göze çarptığını vurguluyor. Bununla beraber 8.yüzyıldan itibaren 15. yüzyıla kadar İberya yarımadasında meydana gelen bilimsel ve kültürel çalışmalarında bilinçli bir şekilde yok edildiğini belirtiyor. Bu dönemde İncil'den başka Latince kitaba sahip olmayan Avrupa'nın Endülüs Emevilerinin hâkimiyeti süresince Latinceye çevrilen eserlerle tanıştığından ve İspanyol Engizisyonundan kaçan Morişkoların Avrupa ülkelerine göç etmelerinden sonra Avrupa'da Rönesans ve Reform hareketlerinin başladığını belirtiyor. Yazar klasik tarih anlatımlarında "*Rönesans ve Bilim devrimi*" adıyla anılan dönemde gerçekleşen gelişmelerin gerçekte "*Reendülüsans*" ala-

rak açıklanabileceğini söylemektedir. İşte bu yüzden Endülüs'ten göçe zorlanan Morişkoların iyi anlaşılıp analiz edilmesi demek Avrupa'da meydana gelen Rönesans ve Aydınlanmanın daha iyi anlaşılacağı savunuluyor. Yazarın bu konuyu kitapta başarılı bir şekilde işlediğini görüyoruz.

KİTAP TANITIMI

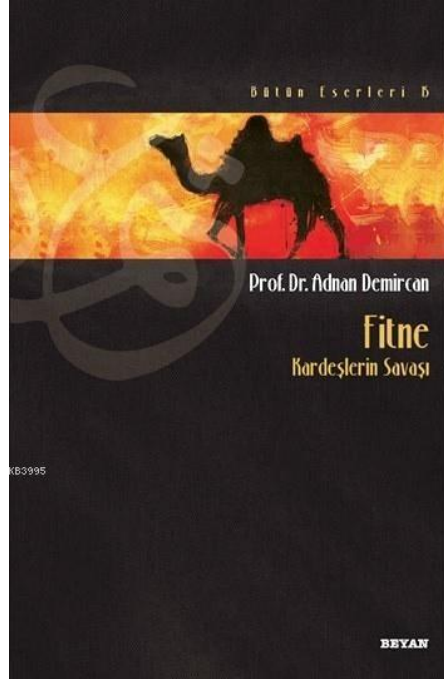
Adnan Demircan, *Fitne: Kardeşlerin Savaşı*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2015, 200 s.

HÜMEYRA TETİK*

Tanıtımını yapmış olduğumuz eser, önsöz, giriş, iki bölüm ve sonsözden müteşekkildir. Yazar önsöz ve giriş bölümünde (s. 11-20) günümüz Müslümanlarının karşılaştıkları sorunları sağlıklı bir şekilde değerlendirmenin gerekliliğini, bunların ön yargılardan uzak bir şekilde anlaşılmasının ve çözümlenmesinin gerektiğinden bahseder.

Yazar, bu çalışmasında sahabe dönemi olaylarının tahlilinde karşılaşılan temel sorunların tespiti ve bu dönem olaylarının nasıl anlaşılması gerektiğine yönelik bir çözümleme denemesini yapmıştır. Bu özelliğiyle bu eser ashap dönemi olaylarının doğru yorumlanmasına yönelik bir çalışma niteliğindedir. Yazar, İslâm Tarihi araştırmalarında takip edilmesi gereken usule dair kurallardan da burada bahsetmektedir.

Bu amaçla kitabın birinci bölümünde müellif, sahabe döneminde karşılaştığımız ihtilafların nesnel bir yaklaşımla ele alınmasının mümkün olup



* YL Özel Öğr. |Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi ve Sanatları Programı; İLAMER İslam Tarihi Araştırma Grubu Mezunu

olmadığı sorusuna cevap aramaya çalışmıştır.(s. 27-45) Bu bölümde yapılan değerlendirmeler aslında “Tarihe bakışımızın nasıl olması gerektiği” sorusuna cevap arayışıdır. Cevap için hakkında bilgi sahibi olduğumuz dönemin belli başlı olgularını dikkate alarak ve zihinsel prangaları bir yana bırakarak hakikate ulaşmayı hedefleyen bir okuma yapmaktır. Yazar bunları ifade ederken tarafsız bir anlatımın olması gerektiği vurgusu üzerinde önemle durmaktadır.

Yazar ikinci bölümde ise, olguları tespit etmeye çalışmıştır. Ağırlıklı olarak İslâm dünyasında meydana gelen *fitne*’nin üzerinde durmaktadır. Hz. Osman’ın öldürülmesiyle başlayan süreç sonrasında da bir dizi çatışmayla devam etmiştir. Bu gelişmeler yeni oluşumları da sorunlarıyla beraber getirmiştir. Yazar, İslâm toplumunu derinden sarsan fitnenin sonraki yıllarda yapısal niteliklere bürünerek ve şekil değiştirerek varlığını sürdürdüğünü de ifade etmektedir (s. 57-70).

Fitne’nin doğurduğu etkilerin İslâm dünyasına derin ayrılıklar getirdiğini söyleyen yazar, daha sonraki yıllarda ümmetin siyasi birliğinin hanedanlar eliyle sağlandığı görünse de bu ayrılığın, derinlerde devam ettiğini kaleme almıştır. Fitneden sonra İslâm dünyasında bir taraftan kökenleri Cahiliyeye kadar uzanan kabile rekabeti ve çatışmaları yeniden ortaya çıkarken diğer taraftan fitne döneminde meydana gelen kavgalar, Müslümanların algı ve görüşlerinde de derin izler bırakmıştır (s. 80-95).

Yazar ilerleyen sayfalarda bu dönemde meydana gelen olayların sonraki dönemlerde başlıca üç problemin ortaya çıkışına sebep olduğunu dile getirir. Bu sebeplerden ilki, büyük günah meselesidir. Sahabe döneminde meydana gelen olaylar da, aralarında Ashaptan kimselerinde olduğu birçok öldürmenin meydana geldiği bir vakadır. Bu durumda büyük günah işleyeninin durumu ne olacaktır? Diğer yandan “Bütün bu yaşananlar bir kader miydi, yoksa insanların iradesi sonucunda mı gerçekleşti?” sorusu da bir diğer ihtilaf sebebi olmuştur. Bir diğer önemli tartışma konusu ise Hilafet/İmamet meselesi olmuştur. “İmamı tayinle mi yoksa seçimle mi belirlenir”? sorusuna da cevap aranmıştır. Yine bu çerçevede hilafetin/imametinin şartları vb. hususlarını tartışmıştır. Bu tartışmalar, Harici, Şii, Mutezili, Mürcie ve daha sonra Ehl-i Sünnet bakış açılarını ortaya çıkardığını dile getirmektedir.(ss.110-130)

Sonuç bölümünde ise yazar, fazla ayrıntılara girmeden konunun kapsamına uygun bir şekilde İslam tarihinde yaşanan fitneleri ele almıştır. Bu bölümde tarihsel bir olayın anlaşılması ve doğru okunması için, bütünün içinde parça tespitinin yapılması gibi, tarihsel olayın da değerinin tespit edilip ortaya konulması gerektiğini vurgulamıştır.

Yazarın bu eseri, İslâm tarihine yönelen ve bu alanda çalışmak isteyenler için yol gösterici niteliğinde ve tek solukta okunabilecek bir eserdir. Yazar olayların değerlendirmesini okura bırakmıştır. Kitapta, İslâm tarihinde üzerinde birçok araştırmalar yapılmış ve hakkında eserler yazılmış olan bu konuların detayına girilmeden önemli noktalarına değinmiştir. İslâm dünyasının karşılaştığı sorunları bir tarihçinin nasıl değerlendirmesi gerektiği ve Ashap döneminde yaşanan olaylardan yola çıkarak geçmişin doğru bir şekilde tahlil edilmesi gerektiği üzerinde durmuştur. Hz. Peygamberin defnedilmesiyle başlayan sürecin sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesi, Müslümanların o dönemde başlayıp günümüze kadar gelen olaylarla yüzleşmeye başlaması, bu yüzleşmeyi yaparken de önyargılardan sıyrılarak şeffaf bir şekilde değerlendirme yapılması gerektiğinin vurgusunu yapmıştır.

İnsan tabiatı gereği dini tutumlarını, düşünce dünyasının fikriyatını ve davranışlarını, içinde bulunduğu siyasi ortam, zaman ve mekân gibi birçok etken etrafında şekillendirmektedir. Yazar eserinde insanın bu etkenlerden sıyrılmasının zorluğu ve İslâm tarihi olaylarının değerlendirmesi yapılırken bu hususun göz ardı edilmemesi gerektiği üzerinde durmaktadır.

Eserde, Raşit Halifeler dönemini ve Müslümanların ilk dönemlerini merak eden, çalışan okuyuculara tarih birikimini geliştirmek isteyenlere tavsiyeler verilmektedir. Bu yönüyle eser, kuru bilgi ve belgelere bağlı kalmanın ötesinde, araştırmayı, soruşturmayı, olayları doğru tahlil etmeyi isteyenlerin istifadesine sunulmuştur.

TOPLANTI & GEZİ

Hindistan Notları

FATİH ERKOÇOĞLU*

Vardım Hind eline kumaş getirdim
Açtım bedestanı sattım oturdum
Sen benim başıma neler getirdin
Ben senin kahrını çekemem gönül¹

Giriş

Türkünün yakıldığı dönemde Hind elinden kumaş getiriliyormuş. Malum olduğu üzere İpek Yolu'ndan paha da ağır yükte hafif eşya getirmek daha makbul. Hind elinden develerin sırtında mobilya getirecek değilsiniz ya! Gerçi zenginlerin o malzemelerden de getirdikleri nakledilmektedir.

Peki sadece kumaş mı getiriliyormuş? Hz. Peygamber'in hayatını anlatırken Arab yarımadasının ekonomik yapısı üzerinde durur, Arapların Kureyş suresinde vurgulandığı gibi yaz ve kış seferleri yaparak Yemen'den emtia getirdiklerinden, bunları Mekke üzerinden Mısır ve Suriye'ye sattıklarından bahsederiz. Ayrıca bu güzergahın da önemli bir ticaret yolu olduğunu öğrencilerimize naklederiz. Peki gerçekte sadece kumaş mı getiriliyormuş? Tabi ki değil! İstanbul'da Topkapı Sarayı'nda Mukaddes Emanetler adıyla muhafaza edilen bir kısım eşya içerisinde yer alan Hz. Peygamberimize ait olduğu kabul edilen kılıç ve yekpare bambu yay ile halifelerine ait olduğu bilinen kılıçların Hind menşeli olduğu ifade edilmektedir.

* Doç. Dr. | Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Tarih Böl.

¹ Kaynak Kişi: Turan Engin, Derleyen: Yücel Paşmakçı



Yukarıda zikrettiğimiz türkü, Yücel Paşmakçı'nın Turan Engin'den derlediği bir Erzincan türküsüdür. Tabi zihinsel dünyamızda Hindistan-la bağlantımız sadece bu türkü ile mi? Başka türkülerimizle de Hindistan-Anadolu köprüsü rahatlıkla kurulabilmektedir.

Tabi çocukluğumda Raj Kapoor'dan (ö.1988) dinlediğim Avare şarkısının tınısı kulaklarımdan hiç gitmiyordu. Son yıllarda ise Amir Han ve Şahrüh Han gibi Müslüman aktör ve yönetmenler çektikleri filimler ile hem kendi coğrafyalarının tanıtımını yaparak, sorunlarını işlerlerken, bizlerin manevi dünyalarına güzel etkiler bıraktılar.

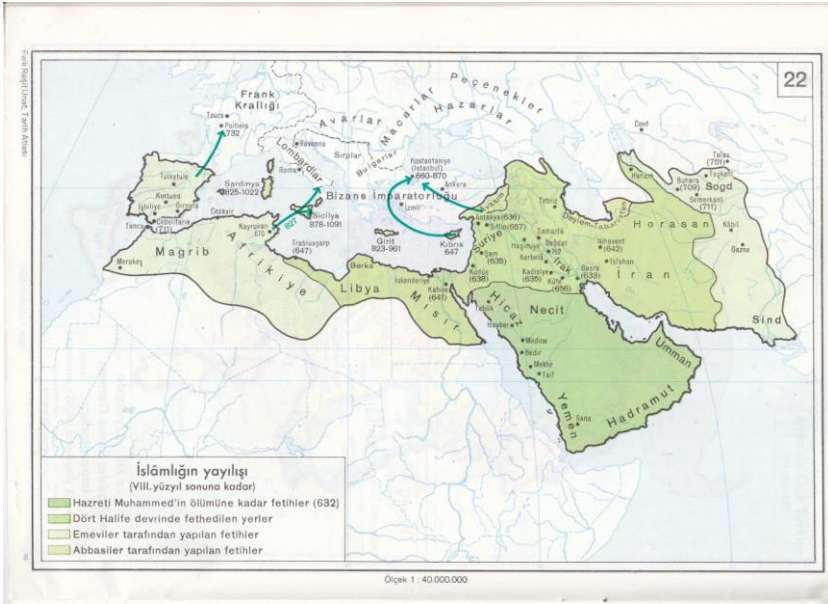
Türkiye Diyanet Vakfı Kadın Aile ve Gençlik Merkezi (KAGEM) için bu yıl başında meşhur seyyâhımızın anlattıklarından yola çıkarak, *İbn Battûta Seyahatnâmesi'nde Kadın* başlıklı bir tebliğ sunmuştum. Bu tebliği hazırlarken seyyahımızın notları üzerinden gezdiği coğrafyayı onunla birlikte gezmiş ve içimde bir Hindistan'a gitme sevdası oluşmuştu. Bu yıl birkaç ay içerisinde hep ışığın doğduğu doğuya doğru geziler

yaptım. Rabbim önce Timur Han'ın topraklarına yani Özbekistan'a ardından sırasıyla Tayland, İran ve Hindistan'a gitmeyi nasip etti. İşte bu taşıdığım hissiyatla Hindistan'a gitmiştim.

Burada İbn Battûta'nın rehberliğinde, Burak Tur'un organizasyonu ile Hindistan'a yapmış olduğum bir haftalık geziyi, yer yer tarihî notlar eşliğinde anlatmaya çalışacağım.

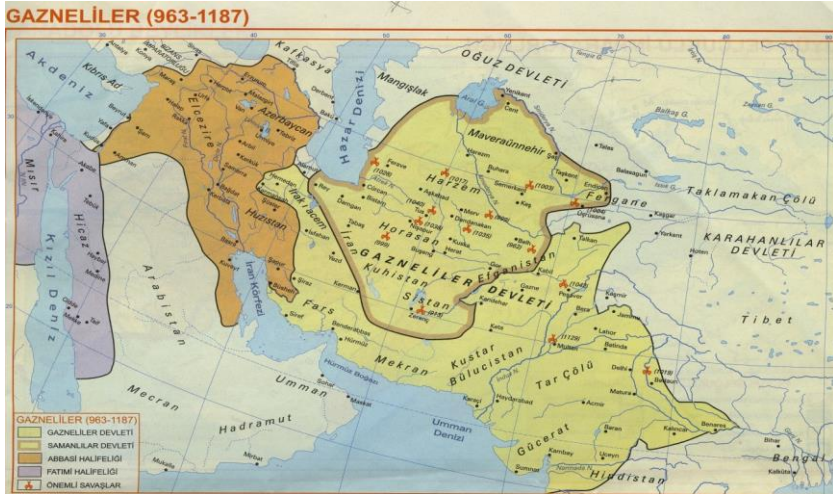
Tarihçe

Müslümanların Hindistanla tanışmaları Emevîler döneminin meşhur Irak valisi Haccâc b. Yûsuf'un yeğeni Muhammed b. Kâsım es-Sekafi'nin valiliği dönemlerine rastlamaktadır. Valiliğinde Müslümanlar hemen hemen bugünkü Pakistan bölgesini kapsayan alanı yani Sind bölgesini fethettiler (92-93/710-711). Bir taraftan Emevî valisinin halka müsamahalı davranması, diğer taraftan bölgedeki ağır kast sistemi nedeniyle sistemin en alt grupları ilerleyen zamanlarda Müslümanlığı benimsediler. Ömer b. Abdülaziz döneminde (99-101/717-720) ise yönetici sınıf içerisinde de İslâmîyeti kabul edenler oldu.



Faik Reşit Unat, *Tarih Atlası*, Ankara 1983

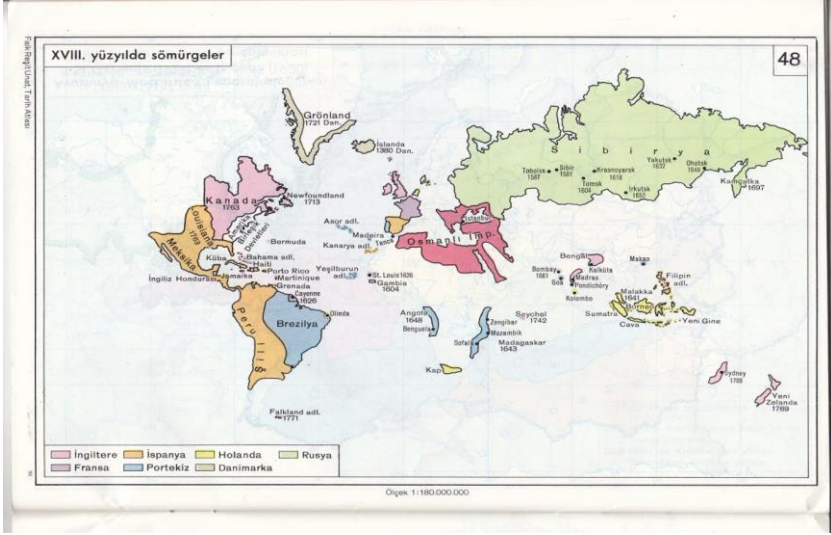
Gaznelililer devletinin yükselişi Hindistan'da İslâm kültürünün gelişmesinde yeni bir dönem başlattı. Bölgeye 17 sefer düzenleyerek Sultan Mahmud, İslâmiyetin yayılmasına imkan sağladı. Kuzey Hindistan'ın Gurlular tarafından fethedilmesinden (XII. yy ikinci yarısında) sonra gerçek Müslüman-Hint toplumu oluştu. Ele geçirilen yerleşim birimlerine camiler yapıldı, ülkenin hemen her tarafına dervişler gönderildi. XII ve XIII. yüzyıllarda ise Delhi sultanlığının ihtiyaç duyduğu kadroları temin eden Orta Asya'dan Hindistan'a göç eden Müslüman aileler de bölgede İslam dininin yayılmasında etkili olmuşlardır. Zira pekçok ilim adamı ve mutasavvıf da gelmiştir. İbn Battûta da bu bağlamda Hindistan'a gelecek ve muhtelif görevlerde takriben 7 yıl burada çalışacaktır.



1206'da Gurlu sultanı Müüzüddin'in vefatıyla Kutbeddin Aybeg Delhi Sultanı oldu. Sultanlığın gerçek anlamda kurucusu ise damadı ve halefi Şemseddin İltutmış (1211-1236). Sultanlık 1398'de Timur'un istilasına uğradı. 1451-1489 yılları arasında Lûdiler hanedanı kuruldu. 1526 yılında Babür'ün İbrahim-i Lûdî'yi yenilgiye uğratması ile artık bölgede 1837'de İngilizlerin gelişine kadar Babürlü hakimiyeti kurulmuş oldu. Artık eski dünyada biri batı da (Osmanlı) diğeri de doğu da olmak üzere iki büyük Sünnî İslâm devleti boy gösteriyordu. XV. yüzyılın sonlarına doğru Hindistan'ın güneyinde Osmanlı devletini hem Basra hem de Kızıldeniz'de meşgul edecek olan Portekiz işgalleri baş gösterdi.

1837'de başlayan işgalle birlikte İngilizler, Müslümanların siyasi ve

ekonomik güçlerini tamamen kırabilmek için resmi dil Farsça'nın yerine İngilizceyi ikâme ettirdiler. Bu durum Hindular için sadece bir değişiklik olmaktan öteye gitmemiş bir uygulama iken Müslümanlar için sorun başlangıcı oldu ve hakim oldukları imtiyazları kaybettiler.



Faik Reşit Unat, *Tarih Atlası*, Ankara 1983

Hind Müslümanları I. Dünya Savaşı'nda Osmanlıdan yana bir tavır almışlardır. 1924 yılında Türkiye'de hilafetin kaldırılması, Hindistan'daki Hilafet Hareketi'nin de çökmesine neden oldu. Bu arada Müslüman-Hindu işbirliği de sona erdi ve Müslümanlar bağımsızlık arayışlarına girdiler. 1947'de Muhammed Ali Cinnah, bağımsız Pakistan'ın ilk devlet başkanı oldu. Bölünmenin ardından iki taraflı büyük bir göç başladı, katliamlar vuku buldu. 1971'de ise kanlı bir iç savaş sonrasında Bangladeş kuruldu. Bugün Hindistan'ın nüfusu 1.200 milyon civarındadır. Müslüman nüfusun 138 milyon olduğu belirtilmektedir.

Bu kısa tarihçeden sonra Hindistan gezimize başlayabiliriz.

Ajmer Yolculuğu

Beş buçuk altı saatlik bir yolculuk sonrasında Delhi İndra Gandhi Uluslararası Havalimanına ulaşmıştık. Çıkışta, bizi önümüzdeki beş gün boyunca gezdirecek olan annesi Özbek babası Arap olan Habibullah, Özbek kökenli Ammâr ve Hindistanlı Mirâc karşıladı. İlk olarak Delhi'nin güney batısında bulunan Ajmer'e gidilecekti. Önümüzde 400 ki-

lometrelik bir yol bulunuyordu. Takriben bir saat sonra kahvaltı için mola verildi. Gittiğimiz güzergah alabildiğine yeşil bir hattan oluşuyordu. Uzaklarda dağ silsilesi göze çarpıyor, çevrede tuğladan yapılmış, çoğunun sıvası olmayan birer ikişer katlı evler yer alıyordu. Sokaklar insandan ve pislikten geçilmiyordu. Uzak doğuda yaygın bir şekilde kullanılan mobiletler, istisnasız üzerinde iki şer kişi ile yol alıyordu. Kadınların rengarenk sarileri, hiç de güzel olmayan bu ortamda, çöplükte açan gül misali hoş ve güzel bir görüntü oluşturunuyordu. Hint tanrıları ile insanların sokaklarda eşit konumda oldukları rahatlıkla fark edilebiliyordu. Yol kenarında bol miktarda ineğin serbest bir şekilde otlamasından bu anlaşıyordu. Aslında bu hayvanların çoğu çöplerden karınlarını doyuruyorlardı.

Hindistan üretimi, rengerek Tata kamyonlarının korna seslerinin ahengi ile yolumuza devam ediyorduk. Gerçi kısa süre sonra alışıyor sunuz ve şöförlerin artık ahenkli melodileri çağrıştıran kornaları eşliğinde yukarıdaki hissiyat doğrultusunda Hindistan'ı düşünmeye başlıyorsunuz. Otobüsümüzde konforumuz yerinde idi. Karnımızı doyurmuştuk, fakat ruhumuzu doyuramamıştık. İki gün sonra organizatörümüze Raj Kapoor ve Sami Yusuf'u hatırlatmak zorunda kaldım. Hz. Ömer'e atfedilen sözü belirttim "Şarkı, yolcunun azığıdır". Aslında organizatörümüzde biliyordu bunları, fakat nedense unutmuştu.



Dergâh-1 Şerfi Ziyaret

Birkaç saat sonra Rajasthan eyaleti sınırları içerisindeki Ajmer'e ulaştık. Ajmer'e geldiğimizde her yerde tuk tuk denilen üç tekerlekli motosikletler bizi karşılıyordu. Zira büyük otobüsümüzün eski şehir merkezine girmesi mümkün değildi ve bundan dolayı bizler de bu tuk tuklara binmek zorunda idik. Bindığımız araçlar da bizi eski şehrin kapısında indirdi. Halen kullanılan kapının demir aksamı zamana meydan oku-

yordu. Çarpık kentleşme bizde olduğu gibi buralarda da belirgin bir şekilde göze çarpıyordu. Eski şehrin tarihi kapısından içeri girerken Zamanda Yolculuk filmi aklıma geldi. Öncesinde de bunu fark ediyordunuz, fakat birden egzotik bir ortamın içerisine girmiş oldunuz. Hindistanın ilk ve en büyük tarikatı olan, Herat yakınlarındaki Çişt köyüne nispetle Çiştî olarak anılan Muñneddin Hasan el-Çiştî (ö. 1236) hazretlerinin dergâh ve türbesi olan Dergâh-ı Şerîf'e kadar uzanan dar sokakta muhtelif tatlıcılar, lokantalar, Hindistana özgü meyve satıcıları züccaciye dükkanları bulunuyordu. Dar sokağın çevresindeki eski ahşap evler, zamanında bu sokağın çok canlı ve bakımlı olduğunun göstergesi idi. Bu evlerin birçoğu halen hotel olarak kullanılıyordu. Eski ahşap evlerin hemen yanında, ucube görünümlü beton yapılar dikkatten kaçmıyordu.



Takriben onbeş dakikalık bir yürüyüş sonrasında, üzerinde yeşil kubbeli iki minare bulunan büyük bir taç kapı karşınıza çıkıyor. Mermer yapı üzerinde ay yıldız motifi dikkat çekiyordu. İçeriye girmek için ayakkabılarımızı çıkarmamız istenmişti. Bütün grubun ayakkabıları, bağcıklarıyla bağlanmış halde, neredeyse yuvarlak bir kümeye dönüşmüştü. Külliye girişinde bu iş için bekleyen vazifeliler bulunuyordu ve bu muhafaza işini birkaç rupi karşılığında yapıyorlardı. Tabi saygıdan ayakkabılarımızı çıkarttırıyorlardı, fakat ziyaretimiz sonrasında ayaklarımızı siyah olduğu halde ayakkabılarımızı giymek zorunda kaldık. Bu arada içeride fotoğraf çekmemize izin vermediler. Elimdeki büyük Nikon fotoğraf makinemi, orada kalacak olan rehber arkadaşımız Mirâc'a bıraktım. Yanımda gerçi iki tane daha fotoğraf makinesi vardı. Onları cebime koydum.



Muñeddin-i Çiřti'nin türbesinin bulunduğu külliye muhtelif yapı-
lardan oluşuyordu. Mermerden yapılmış olan iki cami, XVI. ve XVII.
yüzyıllarda şâh Cihân ve Ekber şâh zamanında inşa edilmiştir. Her yıl
binlerce Müslümanın Muñeddin-i Çiřti'nin vefat ettiği ekim ayında,
dergahını ve türbesini ziyaret için Ajmer'e geldiği nakledildi.

Girdiğimizde içerisi ana baba günü gibi idi. Girişin hemen arkasın-
da iki tane devasa kazan bulunuyordu. Zamanında burayı ziyarete gelen-
lere ve yoksullara iyi hizmet edildiği anlaşılıyordu, fakat bugün içerisine
atılmış bir miktar, para, pirinç ve muhtelif eşya dikkati çekiyordu. Her-
halde burada da adaklar adanıyordu ki kazanın üzerinde uzun demirin
üstüne bağlanmış muhtelif araç ve gereçlerde bu anlaşılıyordu. Tozdan
korunamadığından, şadırvanlardan abdest alanların ıslak ayaklarıyla
birlikte avluda hafif bir çamur oluşmuştu. Dar avluda abdest alanlar,
oturanlar, yemek yiyenler ne ararsan vardı. Muñeddin-i Çiřti'nin türbe-
sinin çevresi daha fazla kalabalıktı. Türbeye arka kısımdan girilebiyor-
du. Arkadaki dar kısımda ise org ve ritim eşliğinde ilahilerin okunduğu
bir yere girmiştik. Ziyaretçiler ilahi okuyanları çevrelemişlerdi. Avluda
ve avluyu çevreleyen her yerde birileri oturuyor ya da uzanmış yatıyor-
du. Az önce sokak için söylediğim renk cümbüşü burada daha belirgin
bir hal almıştı. Kadınların sarilerinden oluşun sanki bir çiçek bahçesin-
deydiniz. Avluda daha önce Tayland'da gördüğüm Budist mebedlerde
Buda heykellerine sunulmak üzere alınan çiçek ve örtülerin yeşil renkli
olanları ile gül yapraklarının satıldığı küçük dükkanlar bulunuyordu.



Yolumuz uzundu birkaç saat Muineddin-i Çiştî'nin dergahında kaldıktan sonra geldiğimiz dar sokaktan tuk tuklarımızın olduğu büyük kapıya ulaştık. Bu arada bizi burada bir sürpriz bekliyordu. Dar caddede korna sesleri ve büyük bir gürültüyle geçen, bizim düğün zannettiğimiz

araç topluluğu meğer bir siyasi partinin konvoyu imiş. Böylece Ajmer'de bir siyasi partinin faaliyetini de izleme imkanı bulmuştuk.



Jaypur

Akşamleyin konaklamamız Ajmer'e 130 km mesafede bulunan yine Rajastan eyaletine bağlı olan 1728 yılında Mihrace Swai Jai Jai Singh II tarafından kurulan ve "pembe şehir" olarak adlandırılan Jaypur'da olacaktı. Yollar çok kalabalıktı, gelirken grdmz sahnelerin aynısını bu sefer Jaypur'a doğru giderken görüyorduk. Yoksulluğun alabildiğine kendisini gösterdiği Hint banliyolarından geçerek ana yola çıkmıştık. Trafik yoğundu, geç saatlerde otelimize ulaşmıştık. Ertesi günü ise programızda Agra vardı. nce akşamleyin gezemediğimiz panoramik Jaypur turunu sabahleyin yapabildik. Jaypur'un oldukça zengin bir tarihi mirasa sahip olduğu tanıtım kitaplarından görülebiliyordu. Ne var ki biz sadece şehir kalesine yakın bir yerde bir teşehhüt miktarı durabildik ve en azından kalenin bedenlerine kadar küçük bir yürüyüş gerekleştirebildik. Hisarın etrafında muhtelif Hind mabetleri görülüyordu.



Agra

Jaypur'dan Agra 236 km idi. Takriben 3 saatten fazla süren yolculuğumuz sonunda Agra'ya varmıştık. Yamuna nehrinin iki tarafında ku-

rulmuş olan şehir XVI. ve XVII. yüzyıllarda Moğollara başkentlik yapmış, bilhassa Ekber Şâh zamanında şehir, en önde gelen ticaret, kültür, eğitim ve sanat merkezi olmuştur. Dünyaca ünlü en muhteşem eserler yine bu şehirde inşa edilmiştir. Ekber Şâh'ın Yamuna nehrinin sağ kıyısında inşa ettirdiği kale ve Şâh Cihân'ın genç yaşta, hastalıktan vefat eden eşi Mümtâz Mahal olarak bilinen Ercümen Bânû Begüm için, 1646-1653 yılları arasında Osmanlı mimarı Muhammed İsa'ya yaptırdığı Tâc Mahal bunlar arasında önemli bir yere sahiptir.



Yamuna Nehri

Tâc Mahal Hint-İslâm ve Timurlu mimarisi gelenekleriyle bağlantılı bir plan ve yapı arz eder. Yapı, ana türbe binası mescid, kabul salonu, kapılar, ek pavyonlar ve geniş bahçelerden oluşan bir külliye'dir. Ana türbe beyaz mermerden ve diğer yapılar ise kırmızı kum taşı kullanılarak inşa edilmiştir. Bilindiği üzere Agra Kalesi ve Tac Mahal, UNESCO tarafından Dünya mirası içerisinde kabul edilmiş olup Tâc Mahal ise Dünyanın Yedi Harikasından birisi olarak tescillenmiştir.



Biz külliyeinin güneydoğusunda yer alan Fatihabâd kapısından ilk olarak avluya girdik. Karşımızda gösterişli taç kapı bulunuyordu. Kapıdan da bir kenarı 305 m. uzunluğunda bir kare teşkil eden geniş bahçeye yöneldik. İran bahçe mimarisinin ana esaslarına göre "çâr bâğ" (dört bağ) sistemiyle oluşturulmuş olan bu bahçede, içerisindeki kanal ve havuz fiskiyeleriyle güzel bir hava verilmiş ve bir cennet tasviri meydana getirilmeye çalışılmıştır. Bahçenin doğu ve batı duvarlarında Nevbethâneler bulunuyordu. Bilindiği üzere Büyük Selçuklulardan beri Türk devletlerinde hükümdarlık alametleri arasında nevbet vurdurma söz konusu idi. Ana türbenin batısında cami, doğusunda ise Mihmanhâne yer alıyordu.



Mescid

Köşelerde bulunan 42 m. yüksekliğindeki minarelerle çevrelenen ana türbe sekizgen bir iç mekana sahip olup, yapının üstündeki 44 m. yüksekliğinde dış kubbe gösterişli bir şekilde durmaktadır. Vefat ettiğinde Şâh Cihân'ın naaşının da hanımı Mümtâz Mahal'in yanına defnedildiğini burada belirtelim ve Arnold Toynbee'nin "...Resimler bir metni yalnızca vurgulamakla kalmazlar, kelimelerin yeterince dile getiremediği birçok şeyi de aktarabilirler."² ifadesinde olduğu gibi sözü resimlere bırakalım.



Mescid



Mihmanhâne ve Şâh Cihân ve Mümtâz Mahal'in Kabirleri

² Arnold Toynbee, *Tarih Bilinci*, Bateş Yayınları, İstanbul 1978, I, 12.



Agra Kalesi ve Agra'da Yaşam

Sirhind (Serhind)

Aynı gece Delhi'ye dönmüştük. Ertesi günü sabah erkenden bu defa kuzeye doğru 260 km mesafede yer alan Sirhind'de İmâm-ı Rabbânî'nin (ö. 1034/1624) kabrini ziyaret için yola çıktık. Yol güzergahı güneye göre çok daha fazla yeşillikti. Rehberlerimizin dediklerine göre Sihlerin yoğunlukla yaşadığı bir bölge imiş Sirhend.



Nakşibendiyye'nin Müceddidiyye (Hicrî ikinci bin yılın müceddidi olarak adlandırılıyor) kolunun kurucusu olan İmam Rabbânî hakkında geniş bilgiyi ilgili kitaplardan okumak mümkündür. İmam Rabbânî Delhi'de Nakşibendiyye tarikatını Hindistan'da yayan Hâce Bâkî-billâh ile karşılaşmış ve ona intisap etmiştir. Sirhind'e döndüğünde ise şeyhi ile mektuplaşmaya başlamış olup, bu mektupları onun *Mektûbât* ismiyle derlenen eserinin esasını oluşturacaktır. Yaşadığı dönemde devlet yöneticileri ile arasında sorunlarının olduğu yazılanlardan anlaşılacaktır. Onun bir yıl kadar hapiste yattığı nakledilmektedir.

İmam Rabbânî'nin külliyesi, Çiştî'ninkine göre daha sakindi. Zira Sirhind'de yaşayanların çoğunu Sihlerin oluşturuyordu ve burası başkent Delhi'ye uzak bir mesafede bulunuyordu. Son zamanlarda Türklerin yardımıyla üç katlı olarak yapılmış misafirhanede abdestlerimizi

tazeledikten sonra İmam Rabbâni'nin torunlarının nezaretinde külliyei gezdik. Gezdiğimiz ve müteakiben gezeceğimiz diğer külliyelerden daha bakımlı ve temiz görünüyordu burası. İmam Rabbani'nin türbesinin ikinci katında ve haziredeki mezarların yanında mumlar, bitmiş tütsüler, demirlere asılmış çaputlar vardı. Dualarımızı okuduktan sonra torunlarından birisi ile sohbet ettik. Yalnız üzülererek belirtmek isterim ki burada da kazanlar kaynamıyordu. Camide oturan, uzanmış yatan, sohbet ve ibadet eden onlarca insan bulunuyordu. Eski imarethane geleneği buralarda çoktan kaybolmuş gözüküyordu.



İmam Rabbâni'nin Türbesi ve Kabri



İmam Rabbâni Haziresinden

Trafiğin yoğunluğu nedeniyle geç vakit Delhi'ye dönmek zorunda kaldık. Delhi'ye girmeden önce sağlı sollu ana yolda yerde yatan yüzlerce insan karaltısı görünce hayret etmiştim. Bir başkası böyle bir durumu anlatsa kesinlikle inanmazdım. Evet! Gerçekten de yol boyunca neredeyse birer metre ara ile yüzlerce insan yol kenarında, kaldırımlarda, duvarlarda uzanmış yatıyorlardı. Hemen rehberlerimize sorduk. Akşam vakti girince Delhi'nin banliyo ve sokaklarında, evsiz barsız olarak yaşayan, yollarda buldukları boşlukları değerlendirerek boylu boyunca uzanmış yatan çok sayıda insanın olduğu söylenince çok üzüldüm. Önümüzdeki birkaç gün içerisinde karşılaştığım farklı görüntüler de bu durumu pekiştirdi.

Bir gece otelden dışarıya çıkmak üzereydim. Rehberimiz Habibullah beni gördü, omzumda çanta olduğu halde ve tek başına ana caddelerde bile dolaşmamamı söyleyince ne yalan söyleyeyim rktm. Otelimizin lüks bir semtte olmasına rağmen bunun hiç de uygun bir davranış olmadığını ve büyük tehlike arz ettiğini ifade etti. Bu durum son zamanlarda medyaya yansayan Hindistan ile ilgili haberlerin vehametini göstermesi bakımından ayrıca önemli idi.

Delhi

Son iki günümüzü Delhi'de geçirdik. Burada ilk olarak bir Müslüman mezarlığını gittik. Oldukça bakımsız olan bu kabristanda Hint Müslümanlarına ait bir miktar mezar taşını fotoğrafladım. Burada etrafi duvarla çevrili olan 1135/1722 yılında vefat eden İmam Rabbanı'nın halifelerinden Seyyid Nur Muhammed Bedynı'nın kabrini ziyaret ettik. Ardından buraya oldukça yakın bir yerde olan Hindulara ait l yakma merkezine uğradık. Bir gün öncesinde yakılmış cesetlerden fazla bir şey kalmamıştı.



Ölü Yakma Merkezinden

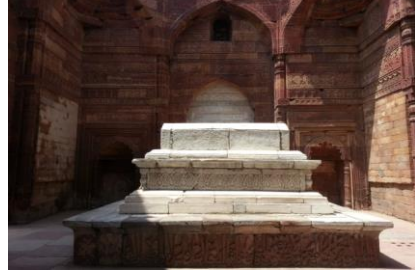
Delhi'ye gelipte Kutub Minâr görülmeden olmazdı herhalde. Mihra-
li köyünün geniş arazisi üzerine kurulan kompleks içerisindeki Hind-
İslâm mimarisinin şaheserlerinden biri olan ve 72,59 m. ile dünyanın en
yüksek minaresi kabul edilen (belki de bölgenin demek daha uygun
olur) Kutub Minâr, XII. yüzyılda bilhassa Karahanlılar tarafından yapı-
rılmış olan ilk örneklerle ortaya çıkan, Gazneliler ve Gurlular tarafından
geliştirilen daire planlı kalın ve yüksek bu yapılara çok güzel bir örnek
teşkil etmektedir. Bu minarenin ayrıca batı İslâm dünyasında yapılan
minarelerden farklı bir düşünceyle ele alınarak zafer abidesi şeklinde
planlandığı belirtilmektedir. Kutub Minâr denilmesinin nedeni ise
1253'de bu minarenin yakınına gömülen Çiştî şeyhlerinden Kutbeddin
Bahtiyar'ın isminden dolayıdır.



Minare, ilk Delhi sultanı Kutbeddin Aybeg zamanında, onun 1193'te yapımına başladığı Kuvvetü'l-İslâm isimli caminin 50 m. kadar güneyine İslâmiyetin Hindistan'da kazandığı zaferin bir sembolü olarak başlanmış, ancak Sultan İltutmüş (ö. 1235-1236) tarafından tamamlanabilmiştir. Diğer taraftan 1296-1316 yılları arasında hüküm süren Alaeddin Halacî bu külliye, ölçüleriyle Kutub Minâr'ı geçmesi hedeflenen bir minarenin yapımına başlamış, fakat bu teşebbüste sadece minarenin alt kısmı bitirilebilmiştir. Bu külliye Alaeddin'in kendi türbesi ve medresesi de bulunmaktadır.



Delhi Sultanlığının gerçek kurucusu olan Şemseddin İltutmuş'un mermer lahiti de bu külliye'nin batı tarafında yer almaktadır. Kubbesi zaman içerisinde yıkılmış olan türbenin iç kısmı, çepeçevre hat yazıları ve dekoratif süslerle tezyin edilmiştir.



İltutmuş'un Türbesi ve Kabri

İltutmuş'un, sultanlığın gerçek kurucusu olması bir tarafa, kendisinden sonra kızının veliahd tayin edilmesi bakımından da burada zikredilmeyi hak ettiğini düşünüyoruz. İltutmuş'un yaşları küçük olan erkek evlatlarının yerine veliahd tayin ettiği kızı Râziye Sultan 1236'da tahta oturarak ülkeyi dört sene yönetti. Bu kadın sultanın okunu ve sağdığını yanına alıp devlet erkaniyla yola çıktığında onun erkek gibi ata bindiği ve yüzünü örtmediği nakledilmektedir. Asılsız ithamlar ile tahttan indirilecek olan Râziye Sultân, müteakiben tahta çıkan kardeşi Nasıreddin'e isyan etti. Ne var ki Râziye Sultan, kardeşine yenildikten sonra sığındığı bir köyde, zırhını çalmak isteyen bir köylü tarafından öldürüldü.³

Hindistan'a gelince bir de Hindu tapınağı görmeden olmazdı. Hindu tanrısı Şiva'nın heykellerinin olduğu bir mabete girdikten sonra, sıcakta çıplak ayakla çok merdivenli ziggurata benzer başka bir mabede hızlıca çıkıp inmek zorunda kaldık. Yıllar önce Hayfa'da gitmişim bir Bahai Tapınağına. Sirtını tepeye yaslamış olan tapınağın, çevresindeki alan envai çeşit ağaç ve bitkilerle donatılmıştı. Bu arada gittiğimi söyledim, fakat içerisinde sokmadıklarını da belirtmem gerekir.

³ İbn Battûta, Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî, *İbn Battûta Seyahatnâmesi, I-II*, (Çeviri, İnceleme ve Notlar: A. Sait Aykut), YKY, İstanbul 2004, II, 623; Raziye'nin hayatı ve şiirleri ile ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Bahriye Üçok, "Delhi Müslüman-Türk Sultanlığının Kuruluşu ve Sultan Raziye'nin Saltanatı", *AÜİFD*, Ankara 1961, VIII, s. 133. kaynakça, 125-134.



Hindu Tapınakları



Bahai Tapınağı (Dış ve İç Mekan)

Bu sefer Delhi'de ücreti mukabilinde girebildim bir Bahai Tapınağına. İrani mimar Feriburz Sehba tarafından lotus çiçeği şeklinde tasarlanan Bahai mabedi, 1986 yılında bitirilebildi. Bahailik malum olduğu üzere 19. yzyılda ortaya çıkan, dnyanın hemen hemen bütün lkelelerinde müntesibi olan dnyva vatandaşlığı idealine sahip bir inançtır. Bahailerin, Delhi'nin neredeyse en önemli bölgesinde yaptıkları bu mabetle iyi para bastıklarını rahatlıkla söyleyebilirim.

Bahai mabedi ziyareti sonrasında eski şehir sınırları içerisinde yer alan, işti'nin türbesine giderken geçtiğimiz gibi dar sokakların arasında yürüyerek ulaştığımız Nizameddin Evliya Kllyesi vardı sırada. Dar sokaklar bittikten sonra yine dar olan dehliz gibi labirenti andıran yollardan girdik dergaha. Dergahın etrafı tuğladan gece konduvari yapılarla epe evre kuşatılmış idi. Dergahın yanında geçerken gördüğümüz bir havuz vardı ve suyu temiz görünmese de içerisinde yıkanan ve yüzen çocukların varlığı dikkatimizi çekmişti. Dar koridorların hemen her yerinde kadın, erkek yaşlı geç ilenci bulunuyordu. Avluya girdiğimizde iğne atsan yere düşmeyecek gibi insan kalabalığı bizi karşıladı. Ma-

halli kıyafetleriyle saçları açık genç bir kız, garip sesler çıkartarak ileri geriye koşturup duruyordu. Tezgahlarda gül, muhtelif yazılarda kumaşlar, kitapçıklar satılıyordu. Çevredeki mezar lahitlerinin üzerleri gül parçaları ile kaplanmıştı. Yakılan tüsüler kesif bir koku yayıyordu. İlk önce dostum Doç. Dr. Fazlı Arslan Beyefendi'nin isteğini yerine getirerek, Türk asıllı şair, tarihçi, mutasavvıf ve musikişinâs⁴ Emir Hüsrev-i Dihlevî'nin (ö. 725/1325) kabrini fotoğrafladım. Ardından Çiştîyye tarikâtının önde gelen şeyhlerinden olan Nizâmeddin Evliyâ'nın (ö. 725/1325).⁵ Muinüddin Çiştî'nin dergâhı için söylediklerimizin alâsı burada da mevcuttu.



⁴ Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Rıza Kurtuluş, "Emir Hüsrev-i Dihlevî", *DİA*, XI, 135-137; Emir Hüsrev'in musiki yönüyle ilgili olarak da bkz. Fazlı Arslan, *İslâm Medeniyetinde Musiki*, İstanbul 2015, s. 151-181.

⁵ Hakkında geniş bilgi için bkz. Azmi Özcan, "Nizâmeddin Evliyâ", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 179, 180.



İngilizlerin kurduğu Delhi'nin yeni bölgelerinde yapılan Mahatma Gandhi Parkı ve Yakıldığı Yere gittik. Çevre düzenlemesi Bahai Mabedi kadar olmasa da buraya önem verildiği anlaşıyordu. Gandhi'nin yakıldığı yerden çıktıktan sonra yolda bir kobra yılanı oynaticısına rastladık. Yaşlı Hindu'nun bu arada işinin rast gittiğini de söyleyebilirim. Hem benden hem de grubumuzdaki diğer arkadaşlardan külliyetli miktarda rupiyi kopardı.



Şehir içinde panoramik bir tur atarak Hindistan Parlamento binasını ve İngilizler döneminden kalma cadde ve sokakları gezdik. Bu kısımlar Hindistanın banliyolarına hiç benzemiyordu. Gösteriş, lüks ve şaşa burada çok daha belirgindi. Bu gezinti kısa sürdü yolumuz yine dar sokaklara, tarihin olduğu kısımlara çıktı. Dar sokaklarda otobüsümüzden indik ve tuk tuklara bindik. Şimdiki güzergahımız ise tanrıların, insanların ve araçların birbirlerine çarpmadan dolaştıkları dar sokaklardan geçerek gittiğimiz Muhammed Bâkî-billâh (ö. 1012/1603) Külliyesi idi. Daha önce zikrettiğimiz üzere kendisi İmam Rabbânî'nin mürşidi ve Nakşibendiliği Hindistan'a yayan kişidir. Bu külliye de kalabalıktı. Birkaç katlı binanın medrese olarak kullanıldığını rehberlerimizden öğrendik. Avluya girerken binanın balkonlarından bakan birçok çocukla selamlaştık. Kabristanın ve çevre binaların bakımsız oldukları görülüyordu. Türbenin içerisi, dışarısına göre daha iyi konumda idi. Diğer külliyelerde görmemiştim, fakat burada getirilen yemekten alabilmek için ellerindeki taslarıyla gelenler bulunuyordu.



Muhammed Bâkî-billâh Türbesi





Eski Delhi'nin kapılarından birisi olan Türkmen Kapı'sına yakın bir yerde bulunan, ara sokaklarda kalan Hazret-i Şâh Ebu'l-Hayr'ın dergahını da ziyaret sonra Delhi Cuma Camii Delhi'de uğradığımız son mekan oldu.



Türkmen Kapısı



Delhi Mahalleleri

Zaten cuma namazı için fazla bir vaktimiz kalmadı. Dar sokaklardan hızlıca geçerek ilerliyorduk. Bu arada yol boyu dükkanlar açıldı, karşılıklı iki lokantaya denk geldik. Kapısında onlarca kişi diz çökmüş bekliyorlardı. Rehberimize bunların neden böyle beklediklerini sordum. O da zengin birisi lokantada yemek yedikten sonra birkaç kişinin yemek ücretini de karşıladığı için, nasiplerini alabilmek umuduyla bekledikle-

rini söyledi. Burada bulunan grubun hepsinin karınlarını doyurma bah-tiyarlığına erişmekten mutlu olduğumuzu belirtmek isterim. Sevabımızı burada paylaşarak götürdüğümün farkındayım, fakat ister inanın ister inanmayın sadece 500 rupi (takriben 7 dolar) karşılığında yirmiş beş insanın karnını doyurma fırsatını bize verdiği için Cenab-ı Allâh'a şük-rettim. Karşıdaki lokantanın önünde bekleyenleri yine bizim arkadaşlar doyurdular. Namaz için fazla vaktimiz kalmamıştı, organizatörümüze, namaz çıkışı birkaç lokanta daha dolaşarak orada bekleyenler içinde katkı sunmak istediğimiz belirttim, fakat bu mümkün olmadı. Progra-mımızın yoğunluğu nedeniyle otele dönmek zorunda kaldık.

XVII. yüzyıla ait olan Delhi Cuma Camii, Şâh Cihân'ın başkenti Agra'dan Delhi'ye taşıyarak (1638), buraya Şâhçihânânâd adını vermes-i-nin arkasından başlattığı yoğun imar faaliyeti esnasında inşa edilen önemli bir eser olup Hint-İslâm mimarisinin zarif ve aynı zamanda devasa ölçüleriyle de zirvesini teşkil etmektedir. Eserin yapımına 1644'te başlanmış, 1658 yılında ancak tamamlanabilmiştir. O dar sokakların arasından geçerken, o yolların böylesine görkemli ve heybetli bir camiye çıkacağını o an için fark edemiyorsunuz. Babürlü güç ve azametini bu eserde rahatlıkla görebiliyorsunuz. Vakit kalmamıştı, caminin avlusun-da kavurucu güneşin altında kendimize yer bulabildiğimiz. Allah'tan geniş korunaklı şapkalarımız vardı.





Yemek

Genelde lüks otellerde kahvaltı ve akşam yemeklerimizi yediğimizden bu konuda pek sorun çıkmamıştı. Programımız çok yoğun olduğundan serbest vaktimiz de neredeyse yok denecek kadar azdı. Bundan dolayı halkın yemek yediğı ortamları pek görme imkanımız olmadı, fakat yukarıda belirttiğimiz üzere eski şehrin sokaklarında çok uygun fiyatlara karnınızı doyurmanız mümkün gözüküyor. Ben daha önce gezdiğim yerlerde de bu durumu sorun etmemiştim, helalinden olduktan sonra halkın yemek yediğı yerlerde bir sorun görmüyordum. Gerçi organizatörümüz her akşam farklı bir Hind yemeğı yememiz için and içmiş olsa gerek, otellerin lokantaları dışında gidilen yerlerde, müzik eşliğinde gayet güzel ve nefis yemeklerden tatma imkanı bulduk. Bu arada baharat meselesinin benim için çok da sorun olmadığını ifade etmek isterim. Zira bilindiğı üzere insanlar baharat yollarını ele geçirmek için Ortaçağlarda çok kanlı savaşlar yapmışlardı. Bugün hiçbir şekilde kan akıtmadan ve zahmetsizce gelen bu nimetten faydalanmamak herhalde hoş olsa gerektir.



Lokanta Karşılama

Alışveriş

Konuya girerken aşğın ya da tüccarın Hind elinden kumaş getirdiğini, bedestana açıp oturduğunu söylemiştik. Hind elinden benim ne getirdiğimi merak ediyorsanız eğer kısaca söyleyeyim: Neredeyse 50 dolara yakın para vererek aldığımı, ilginç bir Nepal hançeri, Pungi denilen zurna sesini hatırlatan üflemeli bir saz, Hintli kadın satıcıların bas-kısına dayanamayarak aldığım birkaç tane kırılent kılıfı, masa örtüsü, şal ve çanta. Deri malzemelerin oldukça ucuz olduğu ifade edilse de gezmek ve almak için fırsatımızın olmadığını da burada eklemek isterim.



Hind Hançerleri ve Pungi





Az zamanda çok yer gördük. Ajmer, Jaipur, Agra, Sirhind ve Delhi. İslâmî dönemlere ait çok sayıda tarihi eseri ziyaret ettik. Hindistan'ı Müslümanlaştıran, vatanlaştıran sultan, evliya birçok kimsenin kabirlerini ziyaret ettik. Allah bu ülkeye katkı sunanları mağfireti ile bağışlasın. Emevîlerden beri bu coğrafyanın Müslümanlaşmasına katkı sunanların hepsinden Allah razı olsun. Mekanları cennet olsun.

Birkaç günlük bu yoğun programlı geziden gördüğüm, bizde de olduğu gibi bu coğrafyanın yeniden Müslümanlaşmasının gerektiğidir. Hind kültür ve dinleri hakkında bir şey söylemek istemiyorum, fakat İslâmî çevrelerin durumlarının hiçte iyi olmadığı, Muineddin-i Çiştî, İmam Rabbanî, Nizâmeddin Evliya ve diğer alim ve mutasavvif kişilerin mezarları ve külliyesi çevresinde oluşturulan ritüeller ve yaşam tarzından rahatlıkla anlaşılmaktadır. Buraların yeniden kitabî İslâm ile tanışması, gerçeklerin üzerini kapatan kabukların kırılması gerektiğini acizane düşünüyorum.

Bir taraftan nükleer güç olan, kendi teknolojisi bulunan Hindistan, diğer taraftan ise açlık sınırlarında yaşayan insanlar. Büyük bir tenakuzun olduğu açıktır. Hızlı nüfus artışı ve adil olmayan bir ekonomik sistem, aslında çok bereketli ve münbit olan bu coğrafyanın çocuklarının karnını doyurmadığı ve mutlu etmediği görülmektedir.

Son olarak diyebileceğimiz husus, Türkiye'deki sivil toplum kuruluşlarının, yukarıda kısaca belirttiğimiz üzere tarihte bizim coğrafyamızın maddi ve manevi anlamda geliştirilmesinde ve şekillendirilmesinde katkı sunan bu insanların çocuklarına ve torunlarına aynı lde destek olmalarının gerekliliği ve Hindeline hizmet götürülmesinin lzmununun izahtan vareste olduğudur.