

# DİN VE BİLİM

**Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**  
*Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences*

e-ISSN: 2667-7717

YIL/YEAR: 2022

CİLT/ VOLUME: 5

SAYI/NUMBER: 2





# Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi  
Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences

Yıl/Year: 2022 Cilt/Volume:5 Sayı/Number:2 e-ISSN: 2667-7717

## KAPSAM

Dinî Araştırmalar/İslam Araştırmaları

## PERİYOT

Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık)

## YAYIN TARİHİ

31 Aralık 2022

## YAYIN DİLİ

Türkçe, İngilizce & Arapça

## SCOPE

Religious Studies/Islamic Studies

## PERIOD

Biannually (30 June & 31 December)

## PUBLICATION DATE

December 31, 2022

## LANGUAGE of PUBLICATION

Turkish, English & Arabic

Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, *sürelilyayınlanan hakemli ve bilimsel bir akademik dergidir.*

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences is an *periodical international peer-reviewed scientific and academic Journal.*

Her Makale, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler ve İSNAD atıf sistemine uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

All Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords, and a bibliography prepared with the Isnad Citation Style

## YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTİVE OFFICE

Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Muş, 49250, Türkiye

Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250, Turkey

Mail to : [dinbil@alparslan.edu.tr](mailto:dinbil@alparslan.edu.tr)

Tel: (90 436) 249 4949

<http://dergipark.gov.tr/dinbil>



# Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi  
Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences

Yıl/Year: 2022

Cilt/Volume:5

Sayı/Number:2

e-ISSN: 2667-7717

## Yayıncı/Publisher

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

## Sahibi/Owner

Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT

## Genel Yayın Yönetmeni/Editor in Chief

Prof. Dr. Murat SERDAR

## Editör/Editor

Dr. Öğr. Üyesi Ayhan ERCÜMENT

## Alan Editörleri / Field Editors

### Temel İslam Bilimleri Bölüm Editörü

Editor of Basic Islamic Sciences Department

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ARCA

### Felsefe ve Din Bilimleri Bölüm Editörü

Editor of Philosophy and Religious Sciences Department

Doç. Dr. Teceli KARASU

### İslam Tarihi ve Sanatları Bölüm Editörü

Editor of Islamic History and Arts Department

Dr. Öğr. Üyesi Recep YILMAZ

## YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Murat SERDAR	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Abdülcelil BİLGİN	İnönü Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mehmet BİRSİN	İnönü Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Recep ASLAN	Gaziantep Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Mehmet DALKILIÇ	Kayseri Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Yusuf BATAR	İnönü Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mehmet Kamil COŞKUN	Hacı Bayram Veli Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Mahsum AYTEPE	Muş Alparslan Üniversitesi-Türkiye
Doç. Dr. Cahit KARAALP	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf AYDIN	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Mesut YİĞİT	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Yılmaz CEYLAN	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Ertuğrul CESUR	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Hasan HARMANCI	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye

## DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. İhsan TOKER	Ankara Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Nurullah KURT	Kuveyt Üniversitesi - Kuveyt
Prof. Dr. Nesim DORU	Mardin Artuklu Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mustafa KARAGÖZ	Erciyes Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Şeyhmus DEMİR	Gaziantep Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ	Siirt Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mehmet PAÇACI	Ankara Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mehmet DAĞ	Atatürk Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Emin ÇELEBİ	İnönü Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Murat KAYRI	Yüzüncü Yıl Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ	Yakın Doğu Üniversitesi - KKTC
Prof. Dr. Cemil ORUÇ	İnönü Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN	Ankara Üniversitesi - Türkiye

## HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

*Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

*Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences* uses double-blinded review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

## İNGİLİZCE DİL EDITÖRLERİ / ENGLISH LANGUAGE EDITORS

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim YILDIZ – Arş. Gör. Arda DİNÇER

## ARAPÇA DİL EDITÖRLERİ / ARABIC LANGUAGE EDITORS





Dr. Mahmood GAWSANI – Öğr. Gör. Osman MATPAN

## Dizgi ve Mizanpaj

Arş. Gör. Şaban ARGUN

## DİZİNLEME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

DOAJ	 OPEN GLOBAL TRUSTED	<b>Kabul/Accepted:</b> 26.11.2022
------	---	-----------------------------------

	İSAM		ASOS Index		Google Scholar
	İlahiyat Atıf Dizini		Bielefeld Academic Search Engine (BASE)		

Yazılarda ifade edilen görüş ve düşünceler yazarlarının kişisel görüşleri olup derginin ve bağlı bulunduğu kurumun görüşlerini yansıtmaz.

The opinions and views expressed in papers published on the journal belong only to its author(s) and do not necessarily reflect the views of journal and its Publisher.



## Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi  
Sürelî Yayınlanan, Hakemli Bilimsel ve Akademik Elektronik Dergi



Cilt:5 Sayı:2 – Vol:5 Issue:2

### İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Yazar / Author	Araştırma Makalesi / Research Article	Sayfa No
Abdulhakim AY	<b>Teşrî Değeri Açısından Sünnet'in Hac İbadetine Sağladığı Kolaylıklar</b> Conveniences Provided by Sunnah for Hajj Worship in Terms of Legislative Value	185-201
Muhammet Mustafa BAYRAKTAR	<b>Satı Bey'in 'Kitaplar Arasında Terbiye ve Ahlak Meseleleri; Din ve Hayat' İsimli Çalışmasının Din Eğitimi Bağlamında Değerlendirilmesi</b> The Evaluation of Satı Bey's Study of 'Education and Moral Matters Among the Books: Religion and Life' in the Context of Religious Education	202-217
Behçet BATUR	<b>Peygamber Kavramının Din Sosyolojisi Açısından Tahlili</b> Analysis of the Concept of the Prophet in Terms of the Sociology of the Religion	218-227
Eyüp GÜR	<b>Risâle fi-Takrîr Enne'l-Kur'âne'l-Azîm Kelâmullâhî'l-Kadîm Bağlamında Kemâlpaşazâde'nin İ'câzü'l-Kur'an Yaklaşımı</b> Kamal Pashazadeh's I'jaz al-Qur'an (Miraculousness Of Qur'an) Approach in the Context of Risala Fi Taqirir Enne al-Qur'an al-Azim Kalamullah al-Qadim	228-243
Ahmet İhsan DÜNDAR	<b>İslam Öncesi Dönemde Türklerde ve Araplarda Kişilere Ad Koymada Etkili Olan Benzer Faktörler</b> Similar Factors Affecting Naming People in the Pre-Islamic Turks and Arabs	244-259
Yakup UZUNPOLAT- Eyup ŞİMŞEK	<b>İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programında Kültür</b> Culture in the Primary Education Religious Culture and Moral Knowledge Course Curriculum	260-278
Fevzi YİĞİT	<b>Taklit ve Taassup Üzerine Felsefi Bir İnceleme</b> A Philosophical Study on Imitation and Bigotry	279-292
Sahip BEROJE	<b>Muhammed Hamidullah ve İslâm Hukuk İlmine Katkıları</b> Muhammad Hamidullah and His Contributions to Islamic Law	293-309
Recep YILMAZ	<b>ed-Dürretü'l-Mudıyye fi'l-Lugati't-Türkiyye'nin Kıpçak ve Oğuz Nüshalarındaki Bazı Arkaik Kelimeler</b> Some Archaic Words in the Kipchak and Oghuz Versions of <i>ed-Dürretü'l-Mudıyye fi'l-Lugati't-Türkiyye</i>	310-341
Hasan Fahri TAN	<b>Süleyman Nahîfî'nin Ravzatü's-Safâ fi Sîreti'l-Mustafâ Adlı Eserinin İncelenmesi</b> Analysis of Suleyman Nahîfî's Named Work <i>Ravzatü's-Safâ fi Sîreti'l-Mustafâ</i>	342-360
Fetiye Yılmaz	<b>Latîfe ez-Zeyyât'ın el-Bâbu'l-Meftûh Adlı Romanında Gelenekle Modernite Arasında Kadın Tipolojileri</b> Female Typologies Between Tradition and Modernity in Latife ez-Zeyyat's Novel <i>el-Babu'l-Meftûh</i>	361-382
Neslihan SERDAR – Yunus KAYAALP – Kevser ALTUNTAŞ	<b>Sempozyum Tantımı</b> <i>Symposium Introduction</i>	383-389

### Okuyucu Mektupları / Letters

Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan çalışmalar hakkındaki değerli görüşlerinizi, yorumlarınızı ve önerilerinizi lütfen dergi editörüne iletiniz.

Dr. Öğr. Üyesi Ayhan ERCÜMENT - dinbil@alparslan.edu.tr



## Editörden

Değerli okurlarımız,

Yayınlanmış olduğumuz bu sayı ile Din ve Bilim Dergisi yayın hayatında 5. yılını tamamlamış oldu. Dergimizin indekslere girme çalışmaları devam etmekte olup ilahiyat alanında uluslararası alan indeksi olarak kabul edilen DOAJ'a (Directory of Open Access Journals) 26.11.2022 tarihi itibarıyla kabul edilmiştir. Önümüzdeki süreçte dergimize değer katacak başka dizinlerden de olumlu sonuçlar almayı umuyoruz.

Aralık 2022 sayısında yayınlanmak üzere dergimize 18 araştırma makalesi, 1 sempozyum tanıtım yazısı gönderilmiştir. Araştırma makalelerinin 7 tanesi editöryal ön değerlendirme sonucunda ya da hakem görüşleri doğrultusunda reddedilmiştir. Bu doğrultuda dergimizin 5. Cilt 2. sayısında 11 araştırma makalesini ve 1 sempozyum tanıtım yazısını dikkatlerinize sunuyoruz.

Dergimize gelen makalelerin değerlendirme süreci, dergimizin yayın politikası ve benimsemiş olduğu etik ilkeler doğrultusunda yürütülmektedir. Dergimize çalışmalarını gönderecek yazarlardan öncelikli talebimiz, dergimizin yayın politikasını ve yazım kurallarını incelemeleri ve çalışmalarını bu doğrultuda dergimize göndermeleridir. Yazarların çalışmalarını yayın politikasını dikkate alarak ve yazım kurallarına uygun olarak göndermeleri, hem editöryal ekibin ve hakemlerin oldukça ağır olan yüklerini hafifletmek hem de değerlendirme sürecinin hızlı işlemesi ve olumlu sonuçlanması açısından önem arz etmektedir. Ayrıca çalışmalarını, değerlendirme sürecinin zamanında işletilebilmesi ve makalelerin hakemlerin görüş ve önerileri doğrultusunda geliştirilebilmesi için makale kabul sürecinin erken zamanlarında göndermelerini istirham ediyoruz.

Dergimize gönderilen makaleler, çift taraflı kör hakemliğe göre en az 2 hakem tarafından değerlendirilmektedir. Hakem atamasında hakemlerin ilgili makale konusunda çalışmalarının olmasına dikkat edilmektedir. Dolayısıyla makale konusuyla ilgili yetkinliği olan hakemler tarafından yapılan değerlendirme kapsamındaki görüş ve önerilerin yazarlar tarafından dikkate alınması gerekmektedir.

Bu sayıda teveccüh edip bilimsel çalışmalarıyla dergimize katkı sağlayan yazarlarımıza çok teşekkür ediyorum. Kıymetli vakitlerini ayırıp makalelerin değerlendirilme sürecinde görev alan, büyük bir özveri ve hassasiyetle makalelerin değerlendirmesini yaparak dergimize ve yazarlara eşsiz katkılarda bulunan hocalarıma minnettarım. Ayrıca, yabancı dil editörlerine, yayın kurulu üyelerimize, ön kontrol, son okuma ve dizgi-mizanpaj gibi yayın aşamalarında emeği geçen bütün çalışma arkadaşlarıma teşekkürlerimi sunuyorum.

Özgün ve nitelikli çalışmaları bilim dünyasına sunma hedefiyle bir sonraki sayıda buluşmak dileğiyle...

Saygılarımla...

Dr. Öğr. Üyesi Ayhan ERCÜMENT

Editör



**Din ve Bilim**  
Muş Alparslan Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



**Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**  
**Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences**  
e-ISSN: 2667-7717 Aralık/December 2022, 5(2): 185-201

## **Teşrî Değeri Açısından Sünnet'in Hac İbadetine Sağladığı Kolaylıklar**

Conveniences Provided by Sunnah for Hajj Worship in Terms of Legislative Value

### **Abdulahkim AY**

Doktora Öğrencisi, İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,  
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı / PhD Student, İnönü University, Social Sciences Institute,  
Department of Basic Islamic Sciences, Malatya/Türkiye  
a.hakimay47@hotmail.com  
ORCID: 0000-0001-9936-846X

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 07 Ekim / October 2022

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 29 Kasım / November 2022

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**DOI:** 10.47145/dinbil.1185695

Bu makale, hazırlanmakta olan "Sünnet'in Teşrî Değeri Açısından Hac İle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi" (İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı) başlıklı doktora tezinden üretilmiştir./This article is extracted from my PhD thesis entitled "Evaluation of Hadiths Related to Hajj in Terms of the Legislative Value of Sunnah", (Ph.D. Dissertation, İnönü University, Malatya/Türkiye).

**Atıf / Citation:** Ay, Abdulhakim. "Teşrî Değeri Açısından Sünnet'in Hac İbadetine Sağladığı Kolaylıklar / Conveniences Provided by Sunnah for Hajj Worship in Terms of Legislative Value". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/2 (Aralık 2022): 185-201. doi: 10.47145/dinbil.1185695

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** [dinbil@alparslan.edu.tr](mailto:dinbil@alparslan.edu.tr)

**Telif Hakkı&Lisans / Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Published by** Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.



**Öz**

İnsanoğlunun yaratılış gayesi Allah'a kulluk olup bu amaçla yüce Allah, insanları bir takım ibâdetlerle mükellef kılmıştır. Kur'an'la belirlenmiş olmalarına rağmen söz konusu ibâdetlerin açıklama ve uygulamaları sünnetle ortaya konmuştur. Bu ibâdetlerin açıklama ve uygulamaları sünnet ile belirlenmiştir. Çünkü sünnet teşrî yetkisine sahip olup, Kur'an'dan sonra İslam dininin ikinci temel kaynağıdır. Bu itibarla sünnetin ibâdetler noktasında belirleyici olduğu anlaşılmaktadır. Kulluğun göstergesi ibâdetler insanların doğasına uygun bir şekilde vaz' edilmiş bu konuda bir aşırılık ve zorluk gösterilmemiştir. Hatta ibâdetlerle ilgili bazı kolaylıkların sağlandığı görülmektedir. Kur'an'da bu kolaylıklardan bir kısmına değinilmiş fakat ayrıntılı bilgi verilmemiştir. Sünnet ise bu konuda gerekli beyanatta bulunmuş ve uygulamalı olarak da göstermiştir. Bu ibâdetler içerisinde hac ibâdetine de bazı kolaylıklar sağlanmıştır. Zira hac, belirli bir mekân ve zamanla sınırlı, diğer ibâdetleri de kapsayıcı, bir o kadar da ayrıntılı özelliğe sahiptir. Bu bağlamda sünnetin, hac ibâdetine sağladığı kolaylıklara temas edilecektir. Böylelikle sünnetin teşrî yönüne vurgu yapılarak söz konusu ibâdete ne gibi kolaylıklar sağladığı izah edilmeye çalışılacak ve ibâdetler konusundaki belirleyici yönüne değinilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Sünnet, İbâdet, Teşrî, Hac.

**Abstract**

The purpose of the creation of human beings is to serve Allah, and for this purpose, Almighty Allah has made people responsible for certain kinds of worship. Although these worships were determined by the Qur'an, the explanations and practices of aforementioned worships revealed by the Sunnah. Because the Sunnah has legislative authority and is the second fundamental source of Islam after the Qur'an. In this respect, it is understood that the sunnah is decisive in terms of worship. Worships, which are indicators of servitude, have been implemented in accordance with the nature of people, and no exaggeration or difficulty has been shown in this matter. It is even observed that some conveniences regarding worship are also provided. Some of these conveniences are mentioned in the Qur'an, but detailed information is not given. Sunnah, on the other hand, has made the necessary statement on this subject and has shown it in practice. Among these worships, some conveniences were also provided for the pilgrimage worship. Because the pilgrimage is limited to a certain place and time, it also includes other worships and has an equally detailed feature. In this context, in this study, the facilities provided by the sunnah to the worship of pilgrimage will be touched upon. Thus, by emphasizing the legislative aspect of the sunnah, it will be tried to explain what kind of facilities it provides to the worship in question, and its determining aspect in terms of worship will be mentioned.

**Keywords:** Hadith, Sunnah, Worship, Legislative, Pilgrimage.

**Giriş**

İbâdetler imanın dışı yansıması olup Kur'ân ve Sünnet ile tespit edilmiş ve belirlenmişlerdir. İnsanı yeryüzünün halifesi olarak yaratan Yüce Allah ibâdetleri insanoğlunun doğasına uygun bir şekilde vaz' etmiş, bu ibâdetlerin uygulayıcısı olan Hz. Peygamber (s.a.s.) de aynı şekilde hareket etmiştir.<sup>1</sup>

İslâm'ın ibâdet anlayışı insanların kaldıracağı boyutta yani orta yolludur. Çünkü kolaylık, İslâm'ın evrensel ilkelerinden birisidir. Nitekim Kur'ân'da; "...Allah size kolaylık diler, zorluk dilemez..." (el-Bakara 2/185), "Allah, hiçbir kimseyi gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz..." (el-Bakara 2/286) ve "...(Allah) dinde üzerinize hiçbir güçlük yükledi..." (el-Hac 22/78) buyurularak buna işaret edilmiş ve evrensel olan İslâm dininin kolaylık dini olduğu vurgulanmıştır.

Hız. Peygamber de (s.a.s.) bu konuda; "Müjdeleyiniz, nefret ettirmeyiniz, kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız",<sup>2</sup> "Size bir şey emrettiğimde, gücünüz yettiği oranda yerine getiriniz, bir şey

<sup>1</sup> Bkz. en-Nisâ 4/28; Meryem 19/97; Tâhâ 20/1-2; Kamer 54/17.

<sup>2</sup> Ebû'l-Hüseyn b. Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-Şâhîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1374-75/1955-56), "Cihad", 1732; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Heysem b. Nizâr



yasakladığımda da ondan kaçınılız.”<sup>3</sup> buyurmak suretiyle İslâm dininin insanları zor, meşakkat ve sıkıntıya sokmak için gelmediğini, insanın fitratına uygun bir şekilde olduğunu belirtmiştir.

Gündüzleri oruç tutup, geceleri de ibâdet eden, bu sebeple ailesini ihmal eden Abdullah b. Amr b. Âs’a (ö.65/684) Hz. Peygamber (s.a.s.); “Öyle yapma, bazen oruç tut bazen de tutma, bazen uyu, bazen de ibâdete kalk. Çünkü bedeninin senin üzerinde bir hakkı olduğu gibi, gözlerinin, eşinin ve ziyaretçilerin de hakkı vardır.”<sup>4</sup> buyurmuştur. Bu şekilde bir uyarıda bulunan Hz. Peygamber (s.a.s.) kişinin sorumluluklarını beyan ederek, hayatın normal işleyişinin bozulmasını engellemeye çalışmıştır. Buna göre sünnetin, ibâdetleri insanın fitratına uygun bir şekilde tanzim ederek onları yüklenemeyeceği şeylerle de sorumlu tutmadığı ifade edilebilir. Bu durum aynı zamanda Hz. Peygamber’in (s.a.s.) hem teşrî yetkisini hem de eğitimci yönünü göstermesi bakımından oldukça önem arz etmektedir.

Kur’ân’da bazı ibâdetlerle ilgili olarak birtakım kolaylıklardan bahsedilmiş, bazılarında ise söz edilmemiştir. Örneğin namaz ve oruç gibi ibâdetlerle ilgili bazı kolaylıklara değinilmiştir. Namazla ilgili olarak sefere çıkıldığında<sup>5</sup> ve düşman korkusu olduğunda namazın kısaltılarak kılınabileceğinden söz edilmiştir.<sup>6</sup> Oruç ibâdetinde de hasta ve yolcu olanların oruçlarını ne şekilde tutacaklarından bahsedilmiştir.<sup>7</sup> Sünnet ise, tüm ibâdetlerin uygulama alanı olduğu için bunların ayrıntılarının yanında bunlarla ilgili her türlü kolaylığı da beyan etmiştir. Hiç şüphesiz bu durum sünnetin teşrî yetkisinin bir sonucudur. Bu nedenle tüm ibâdetlerde olduğu gibi hacda da sağlanan kolaylıkların tamamının sünnete dayandığı ifade edilebilir.

Sünnetin hac ibâdeti konusunda sağladığı bu kolaylıkları, haccın ömürde bir defa yapılması, haccın bedel/vekâlet yoluyla yapılabilmesi, kadınların özel hallerinde de tavaf dışında diğer menâsiki yapabilecekleri, bayramın birinci günü tıraş olma, kurban kesme ve Akabe cemresine taş atma sıralamasına uymanın zorunlu olmadığı ile çocukların haccı şeklinde sıralamamız mümkündür.

### 1. Haccın Farz Oluşunda Sağlanan Kolaylık

İslâm dininde ibâdetler eda ediliş açısından günlük, haftalık ve yıllık şeklinde farklı zaman dilimlerine ayrılmıştır. Günlük eda edilen beş vakit namaz, haftada bir kılınan cuma namazı, yılda bir defa verilen zekât ve tutulan oruç söz konusu ibâdetlere örnek olarak verilebilir. Bunun yanında ömürde bir defa yerine getirilmesi gereken ibâdet ise hacdir. İbâdetlerin bu şekilde yapılması sünnetin sağladığı bir kolaylıktır. Hiç şüphesiz bu durum insanoğlunun sürekli bir şekilde kendisini motive etmesine yöneliktir. Haccın ömürde bir defa yapılması ile ilgili sünnetin sağladığı kolaylık şu şekilde izah edilebilir.

Kur’ân’da, haccın sadece farz olduğuna değinilmiştir. Sünnet, diğer ibâdetler gibi haccın da menâsikini belirlemiş, zorlu ve meşakkatli olduğunu göz önünde bulundurmuş ve ömürde bir defa

Temîm (Beirut: Dâru’l-Erkâm, 1999), “Edeb”, 20 (No: 4835); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el Arnaut (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1996), 32/472 (No: 19699).

<sup>3</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaut (Beirut: Daru’r-Risâletü’l-Alemiyye, 2009), “Sünne”, 1 (No: 1).

<sup>4</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî Buhârî, *el-Câmi’u’s- Şahîh* (Dimaşk: Dâr İbn Kesîr, 2002), “Savm”, 55 (No: 1975), 56 (No: 1976), 57 (No: 1977), 58 (No: 1978), “Nikâh”, 89 (No: 5199), “Edeb”, 84 (No: 6163); Müslim, *el-Câmi’u’s- Şahîh*, “Siyâm”, 1159; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Şemseddin (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2013), “Siyâm”, 76 (No: 2388).

<sup>5</sup> “Yeryüzünde sefere çıktığımız zaman kâfirlerin sizi gafil avlamalarından korkarsanız namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur. Şüphesiz kâfirler sizin apaçık düşmanınızdır.” en-Nisâ 4/101.

<sup>6</sup> “Sen de içlerinde bulunup onlara namaz kıldırдыңın zaman onlardan bir bölük seninle beraber namaza dursun, silahlarını da yanlarına alsınlar. Bunlar secde ettiklerinde ötekiler arkanızda olsunlar, sonra henüz namazlarını kılmamış bulunan (bu) bölük gelip seninle namazlarını kılınsınlar ve bunlar da ihtiyat tedbirlerini ve silahlarını alsınlar. Kâfirler isterler ki, siz silahlarınızdan ve eşyanızdan gafil (uzak ve unutmuş) olasınız da üzerinize ansızın bir baskın yapsınlar! Eğer yağmur yüzünden bir zarar görürseniz veya hasta olursanız silahlarınızı bırakmanızda size bir günah yoktur. Yine de ihtiyat tedbirinizi alın! Allah elbette kâfirler için alçaltıcı bir azap hazırlamıştır.” en-Nisâ 4/102.

<sup>7</sup> “İçinizden hasta veya yolcu olan, başka günlerden sayısınca tutar. Orucu tutmakta zorlananlar için bir yoksulun (günlük) yiyeceği kadar fide yeterlidir. Bir iyiliği mecbur olmadan yapan için bu (yaptığı) iyidir. Ama orucu tutmanız -bilerseniz- sizin için daha hayırlıdır.” el-Bakara 2/183.

yerine getirilmesinin kâfi olacağını beyan etmiştir. Konuyla ilgili Ebû Hüreyre'nin (ö.58/678) naklettiği hadis şu şekildedir; Hz. Peygamber (s.a.s.), “*قَدْ فَرَضَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ الْحَجَّ، فَحُجُّوْا*” “Ey İnsanlar! Allah sizlere hacı farz kılmıştır bu nedenle hacediniz.” buyurarak hacın Müslümanlara farz olduğunu belirtmiştir. Bunun üzerine orada bulunan Akra' b. Hâbis (ö.33/653) de; “Ey Allah'ın Resulü! Her sene mi hac yapalım?” diye sormuş ve bu soruyu üç defa tekrarlamıştır. Hz. Peygamber (s.a.s.) önce sessiz kalmış, ardından şu beyanatta bulunmuştur; “Soruya ‘Evet’ diye cevap verseydim, o zaman hac size her sene vâcip olurdu. Siz de buna güç yetiremezsiniz.”<sup>8</sup> Bir başka rivayette ise; “size bir şey emrettiğim zaman ondan gücünüzün yettiği kadarını yapın, bir şeyi menettiğimde ise onu derhal bırakın.”<sup>9</sup> geçmektedir.

Burada Hz. Peygamber'in (s.a.s.), hac ibâdetinin zorluğuna dikkat çektiği görülmektedir. Bu nedenle böylesine zorlu ve meşakkatli bir ibâdetin de ömürde bir defa yapılması gerektiğini bildirmiştir. Zira hac, bedenen sağlıklı, maddi güce sahip kişilerce, belirli bir mekân ve zamanda yerine getirilmesi gereken bir ibâdettir. Sünnet, hacın diğer ibâdetler gibi tekrar edilmesinin gerekmediği, ömürde bir defa yapılmasının kâfi olduğunu belirterek bu konuda kolaylık sağlamıştır.<sup>10</sup> Bu hadisle hacın her yıl yapılmasının takdirinin Hz. Peygamber'e (s.a.s.) bırakıldığı,<sup>11</sup> onun da kolaylık ilkesini benimsediği<sup>12</sup> anlaşılmaktadır. Sahâbîlerin uyarılmasının nedeni ise, sünnetin getirdiği kolaylığın kalmasına yöneliktir.<sup>13</sup> Bu bakımdan sünnetin teşrî yetkisine sahip olduğu vurgulanarak söz konusu kolaylığı kabul etmemeleri durumunda yeni bir hükmün ineneği<sup>14</sup> bunun da kendilerine ağır geleceği bildirilmiştir.

Dolayısıyla kolaylığın sünnet tarafından gerçekleştirildiği ve bu konuda Kur'an'da bir hükmün bulunmadığı görülmektedir. Şüphesiz bu durum İslâm'ın kolaylık dini olduğunun apaçık bir göstergesi olmasının yanında insanların da yaratılış itibarıyla zayıf olduklarını göstermektedir. Bu nedenle sünnet, zor ve meşakkatli hac ibâdetine kolaylık sağlayarak devamlı yapılmasının insanlara zor geleceğini belirtmiştir. Hac ibâdetinin ömürde bir defa yapılmasının hikmetinin bu olduğu ifade edilmelidir. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.s.), sorulan soru karşısında önce sessizliğini koruması daha sonra neden “Evet” şeklinde cevap vermediği daha iyi anlaşılmıştır. Zaten hemen akabinde Hz. Peygamber'in evet demesi durumunda böyle meşakkatli bir ibâdetin yerine getirilemeyeceği beyan edilerek sünnetin kolaylık sağladığı gösterilmiştir.

## 2. Haccın İfasında Sağlanan Kolaylık

İnancın pratiğe yansımaları olan ibâdetlerin çeşitli şekillerde yapılması sünnetin sağlamış olduğu kolaylıkların bir sonucudur. Çünkü sünnet, ibâdetlerin yapılmasında ve şekillenmesinde önemli bir role sahiptir. Hac ibadetinde de bunu görmekteyiz. Hac, ifrad, temettu' ve kıran olmak üzere üç farklı şekilde yapılabilmektedir.<sup>15</sup> Hac ibâdetinin farklı şekillerde yapılmasına neden olan en önemli unsurun umre olduğu belirtilmelidir. Yani hac mevsiminde hac ile umrenin beraber yapıp yapılmaması hacın üç çeşit yapılmasında belirleyici etkindir.

<sup>8</sup> Buhârî, “İ'tisam”, 2 (No: 7288); Müslim, “Hac”, 1337; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 1 (No: 1721); Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u's- Şâhîh* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2016), “Hac”, 5 (No: 813); Nesâî, “Menâsik”, 1 (No: 3586); İbn Mâce, “Menâsik”, 2 (No: 2884); Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen* (Beyrut: El-Mektebetü'l-Asriyye, 2010), “Menâsik”, 4 (No: 1789).

<sup>9</sup> Müslim, “Hac”, 1337.

<sup>10</sup> Ebû'l Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'id fi şerhi Şahîhi Müslim*, thk. Yahya İsmail (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1998), 4/444.

<sup>11</sup> Haydar Hatipoğlu, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1983), 8/48.

<sup>12</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Şahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Şam: Dâru Takvâ, 2004), 9/1617-1618.

<sup>13</sup> Ebû'l Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Şahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: er-Risale el-İlmiyye, 2020), 24/42.

<sup>14</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, 24/36.

<sup>15</sup> Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'iu's-şanâ'i' fi tertibi's-Şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 3/152-153.

Hac, ihramla yapılan ibâdetdir. Buna göre hac mevsiminde yalnızca hacca niyet edilerek umresiz hac yapılırsa ifrad,<sup>16</sup> hacla beraber umre yapılırsa bu hac ya temettu' ya da kıran haccı olur.<sup>17</sup> Hac mevsiminde yapılan umre, bir ihram altında olursa kıran ayrı ihramlarla yapılırsa buna temettu' denir.<sup>18</sup>

Haccın üç farklı şekilde yapılması Hz. Peygamber'in (s.a.s.) uygulamasına dayanmaktadır. Zira İslâm dininin temel kaynağı Kur'ân'da haccın üç şekilde yapılmasına ilişkin bilgi verilmemiştir. Hac ve umre ile ilgili olarak, " وَأَتُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ " "*Haccı da, umreyi de Allah için tamamlayın*" (el-Bakara 2/196) ile hac ve umrenin tamamlanması gerektiğine vurgu yapılmış, aynı şekilde " وَاللَّهُ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطَاعَةِ إِلَيْهِ " "*Gitmeye gücü yetenlerin haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır...*" (Âl-i İmrân 3/97) buyrulmuş, hac yapılmasından bahsedilmiştir. Yine hac ile ilgili olarak " وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ " "*İnsanlar arasında hacca ilan et...*" (el-Hac 22/ 27) buyrulmuş, hacca davetten bahsedilmiştir. Buna göre söz konusu âyetlerde başlanılan hac ve umrenin tamamlanması, hacca davet ile haccın farz oluşuna değinilmiş, fakat haccın üç farklı şekilde yapılabileceğine değinilmediği gibi nasıl yapılacağı da belirtilmemiştir. Bu noktada tüm beyanatın sünnet tarafından yapıp gösterildiği görülmektedir. Bu nedenle sünnetin bu konudaki beyanatına temas edilmeden önce İslâm öncesi Cahiliye döneminde yapılan hac ibâdetine değinilmesi faydalı olacaktır.

Câhiliye döneminde Araplar, hac mevsiminde umresiz hac yaparlardı. Hac mevsiminde umre yapmayı işlenen günahların en büyüğü olarak kabul ediyor, bu nedenle hac aylarından sonra umre yapılabileceğini savunuyorlardı. Nitekim bu konuda Abdullah b. Abbas (ö. 68/687); " إِذَا بَرَأَ الدَّبِيرَ، وَعَفَا الْأَثْمَ، " "*Devenin arkasındaki yara iyi olur, hacıların ayak izleri silinir, Safer ayı da çıkarsa, işte o zaman umre, yapmak isteyen için helal olur.*"<sup>19</sup> buyurarak Câhiliye dönemindeki uygulamaya işaret etmiştir. Araplar umre yapmak için haccın sona ermesi ve Safer ayının çıkışının gerekli olduğunu savunuyorlardı. Zira Mekkeli müşrikler nesî uygulaması yaptıklarından Muharrem ayını Safer kabul ediyor ve bu ayın bitimi ile umre yapmanın helal olacağını vurguluyorlardı.<sup>20</sup>

Sünnet, bu yanlış Cahiliye âdetini kaldırmış, umrenin hac mevsiminde hacca beraber yapılabileceğini göstermiş ve Müslümanlara kolaylık sağlamıştır. Bu konuda Hz. Âişe (ö.58/678) şunları nakleder; " قَالَ مَنْ شَاءَ أَنْ يُهَلَّ بِحَجِّ فَلْيُهَلِّ وَمَنْ شَاءَ أَنْ يُهَلَّ بِعُمْرَةٍ فَلْيُهَلِّ بِعُمْرَةٍ فَإِنِ لَوْلَا أَنِي أُهَدِيكَ لَأَهَلَّكَ بِعُمْرَةٍ " "*Peygamber (s.a.s.), kim sadece hacca niyet etmek istiyorsa niyet etsin, umreye niyet etmek isteyen niyet etsin, ben ise yanımda hedy kurbanı getirmeseydim umreye niyet edecektim.*"<sup>21</sup>

Hz. Âişe'nin (ö.58/678) naklettiği bu hadiste de görüldüğü gibi Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Vedâ haccı esnasında hacca niyet ettiği, ashabını ise sadece hac veya umreye niyet konusunda serbest bıraktığı anlaşılmaktadır. Ancak en yakınında bulunan Hz. Âişe başta olmak üzere diğer eşleri<sup>22</sup> ve kızı

<sup>16</sup> Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye*, ed. Naim Eşref Nur Muhammed (Pakistan: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1417), 2/312; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hâtib eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ mâ'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 1/729-730, 747; Hamdi Döndüren, *Delilleriyle İslam İlmihali (İnanç, İbadet, Günlük Hayat)* (İstanbul: Erkam Yayınları, ts.), 579; İbrahim Çetin, *Hac'da Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 27.

<sup>17</sup> Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Mustafa Cevat Akşit (İstanbul: Gümüşev Yayınları, 2008), 4/51.

<sup>18</sup> Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsi el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir li'l-'âcizi'l-fakîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 3/3-4; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Ahmed Abdülmevcud Adil - Ali Muhammed Muavvîd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423), 3/561; İsmail Karagöz vd., *Hac İlmihali* (Ankara: DİB, 2007), 42; Bünyamin Erul - Ekrem Keleş, *Haccı Anlamak* (Ankara: DİB, 2014), 79; Çetin, *Hac'da Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları*, 26.

<sup>19</sup> Buhârî, "Hac", 34 (No: 1564); Müslim, "Hac", 1240.

<sup>20</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, 5/328-330; Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*, 8/1522.

<sup>21</sup> Buhârî, "Hayz", 16 (No: 317); "Hac", 34 (No: 1561); Müslim, "Hac", 1211; Ebü Dâvûd, "Menâsik", 23 (No: 1778); Nesâî, "Menâsik", 48 (No: 3683).

<sup>22</sup> Buhârî, "Hac", 33 (No: 1560); 34 (No: 1561); Müslim, "Hac", 1211.

Hiz. Fâtıma'nın<sup>23</sup> ise umreye yani temettu' haccına niyet etmelerini sağlamıştır.<sup>24</sup> Hiz. Aişe de (ö.58/678); "فَكَتَبْتُ فِيمَنْ أَهْلَ بَعْمُرَةَ" "ben de umreye niyet etmiştim."<sup>25</sup> buyurmak suretiyle bunu dillendirmektedir. Böylece Hiz. Peygamber (s.a.s.), söz konusu hükmü pratik açıdan uygulamak üzere yakınında bulunanlardan başlamış ve haccın farklı şekillerde yapılabileceğini göstermiştir.

Yine Hiz. Ömer de (ö.23/644) Vedâ haccında Akîk vadisine gelindiğinde Hiz. Peygamber'in (s.a.s.); "أَنَا مِنَ النَّبِيِّ أَنَا مِنَ رَبِّي، فَقَالَ: وَقُلْ: عُمرَةُ فِي حَجَّةٍ" "Peygamber'in (s.a.s.) bu gece Rabbinden bana bir haber (Cebrâil) geldi ve şöyle dedi; Hac ile umreye de niyet et."<sup>26</sup> buyurduğunu aktararak hacca niyetinin ardından kendisine gelen vahiy ile umre ile haccı birleştirdiğini ve kırân haccı yaptığını haber vermektedir. Burada dikkat çeken en önemli husus Hiz. Peygamber'in (s.a.s.) söz konusu uygulamayı vahiy yoluyla Cebrâil'den almış olmasıdır. Bu durum sünnettın vahiy ile ilişkisini göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Hac kafilésinin Mekke'ye varmasının ardından, Hiz. Peygamber (s.a.s.) hedy kurbanı getirenlerin ihramda kalmalarını, kurban getirmeyenlerin ise haclarını feshedip umre yaparak ihramdan çıkmasını emretmiştir.<sup>27</sup> Bu durum karşısında sahabenin zorlandığı, söz konusu hükmün de kendilerine ağır geldiği ve şaşırıp kaldıkları anlaşılmaktadır. Bunun üzerine Hiz. Peygamber (s.a.s.); "size neyi emrediyorsam onu yapınız, zira ben yanımda hedy kurbanı getirmemiş olsaydım, size emrettiğim gibi yapardım."<sup>28</sup> buyurarak kendilerini teselli etmiş ve gönüllerini almaya çalışmıştır. Ayrıca umre yapıp ihramdan çıkmaları halinde de kendilerine "her şey helaldir"<sup>29</sup> tavsiyesinde bulunmuştur.<sup>30</sup> Bu açıklamalarıyla Hiz. Peygamber (s.a.s.), temettu' haccı yapanların umre yaparak ihramdan çıkmaları gerektiğini, bu durumun hac ibâdetine zarar vermediğini belirtmek istemiştir. Sahabenin bu konudaki tereddüdünün iki temel sebebi olduğu kanısındayız. Birincisi Cahiliye döneminden kalan 'hac mevsiminde umre yapılamaz' anlayışı, ikincisi ve en önemlisi de ashabın Hiz. Peygamber'le (s.a.s.) aynı şekilde hareket etme istekleridir. Hiz. Peygamber'in (s.a.s.), sahabeyi teselli etmesi de bunu kanıtlar niteliktedir.

Sünnet, hac ile ilgili bu kolaylığın belirli bir dönemle kısıtlı olmadığını da ifade etmiştir. Bunu Sürâka b. Mâlik'in (ö.24/645) naklettiği şu haberden anlamaktayız. Umre yapıp ihramdan çıktıktan sonra Sürâka b. Mâlik Hiz. Peygamber'e (s.a.s.); "Ya Resullallah bu sadece bu yıl için mi geçerlidir, yoksa sürekli olan bir hüküm mü?" sorusuna, 'Bu uygulama ilelebet sürekli dir.'" <sup>31</sup> cevabı almıştır. Dolayısıyla Hiz. Peygamber (s.a.s.), hac aylarında umre yapmanın, yani böyle bir kolaylığın sadece kendilerine has olmadığını, bu hükmün sürekli olduğunu belirterek Cahiliye döneminin bu kötü uygulamasını ortadan kaldırdığını beyan etmiştir.<sup>32</sup>

Burada dikkati çeken bir diğer önemli ayrıntı da söz konusu kolaylığın tedrici bir metotla yapılmış olmasıdır. Zira Hiz. Ebu Bekir'in hac emirliğinde gerçekleşen ve İslâm'da ilk hac olarak bilinen

<sup>23</sup> Buhârî, "Meğâzî" 60 (No: 4349); Ebû Dâvûd, "Menâsik", 24 (No: 1797).

<sup>24</sup> Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emir Ali ed-Diyânüvü el-Azîmâbâdî, *Avnü'l-mabûd* (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2005), 1/844; 851.

<sup>25</sup> Buhârî, "Hayz", 16 (No: 317); "Hac", 34 (No: 1561); Müslim, "Hac", 1211; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 23 (No: 1778); Nesâî, "Menâsik", 48 (No: 3683).

<sup>26</sup> Buhârî, "Hac", 16 (No: 1534).

<sup>27</sup> Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' İbn Kesîr, *Haccetü'l-Vedâ'*, thk. Mustafa Abdulvâhid (Stuttgart: Dâru'l-Kur'an el-Kerim, 1986), 207-208.

<sup>28</sup> Buhârî, "Hac", 34 (No: 1568); Müslim, "Hac" 1216.

<sup>29</sup> Buhârî, "Hac", 34 (No: 1564); Müslim, "Hac", 1240; Ahmed b. Hanbel, 22/14 (No: 14116).

<sup>30</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, 328-330.

<sup>31</sup> Buhârî, "Umre", 6 (No: 1784); Müslim, "Hac", 1216; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 23 (No: 1787); Ahmed b. Hanbel, 23/354 (No: 15163).

<sup>32</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, 6/28; Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*, 8/1476; Azîmâbâdî, *Avnü'l-mabûd*, 1/847-848.

hac ifrâd şeklinde olmuştur.<sup>33</sup> Hz. Peygamber (s.a.s.) bir yıl sonra gerçekleştirdiği ve Vedâ haccı esnasında ise ifradla beraber temettu' ve kırân haccının da yapılabileceğini aşama aşama göstermiştir.

Burada sünnetin, umrenin her zaman olduğu gibi hac mevsiminde dahi yapılabileceğini beyan ederek Müslümanlara bir kolaylık sağladığı görülmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bu kolaylığı beyan ederken öncelikle uygulamalı bir şekilde en yakınında bulunan başta Hz. Âişe, diğer hanımları ve kızı Hz. Fâtıma'ya yaptırması dikkate değerdir. Böylece Hz. Peygamber (s.a.s.), hem söz konusu hükmü uygulamalı göstermiş hem de bu konuda tereddüt eden ashaba güven vermeye çalışmıştır. Netice itibarıyla sünnet haccın üç şekilde yapılabileceğini ve bunu belirleyen en önemli etkenin de umre olduğunu göstermiştir.<sup>34</sup> Ayrıca Cahiliye döneminde 'hac mevsiminde umre yapılamaz' anlayışını da ilga etmiştir.<sup>35</sup> Bu bağlamda sünnetin, teşrî yetkisi ve ibâdetlerin şekillenmesinde belirleyici bir etkiye sahip olduğu ve ibâdetlere kolaylık sağladığı ifade edilmelidir.

### 3. Tavafta Sağlanan Kolaylık

Sünnetin, hac ibâdetinde sağladığı kolaylıklardan birisi de tavafla ilgilidir. Buna göre Hacerülesved'in uzaktan selamlanması, tavafın binitli yapılabilmesi, tavaf esnasında konuşulması, tavafın sürekli yapılabilmesi ve tavaf sonrası namazın istenen yerde kılınabilmesi bunlardandır.

Tavaf, hac ve umrenin en önemli rükünlerinden olup Kâbe'nin etrafında cereyan eder. Tavafa Hacerü'l-esved'in bulunduğu köşeden başlanarak Kâbe sola alınıp, etrafında dönüp aynı noktaya gelindiğinde bir şavt yapılmış olur.<sup>36</sup> Kâbe'nin etrafında her bir dönüş şavt, yedi şavta ise bir tavaf denir.<sup>37</sup> Hac ibâdetinin en önemli menâsikinden olan tavaf uygulama itibarıyla, kudûm, ziyaret, vedâ, umre, nezir, nafile ve tahiyetül mescid olmak üzere yedi çeşittir.<sup>38</sup>

Tavaf, Hacerü'l-esved selamlanarak ve onun hizasından başlanarak yapılır. Nitekim Abdullah b. Ömer (ö.73/693); "اسْتَلَمَ الرَّجُلُ الْأَسْوَدَ، أَوَّلَ مَا يَطُوفُ" "tavafa önce hacerü'l-esved'i selamlayarak başladı"<sup>39</sup> buyurarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tavafa Hacerülesved'i selamlayarak başladığını belirtmektedir. Dolayısıyla sünnet, Hacerülesved'i selamlamanın gerekliliğini beyan etmekle<sup>40</sup> beraber tavafın hem yürüyerek hem de binitli, selamlamanın ise uzaktan da yapılabileceğini beyan etmiştir. Çünkü Abdullah b. Abbas (ö.68/687); "أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ طَافَ بِالْبَيْتِ وَهُوَ عَلَى بَعِيرِهِ، وَاسْتَلَمَ الْحَجَرَ بِمِخْجَنٍ كَانَ مَعَهُ" "Hz. Peygamber, devesi üzerinde tavaf yaparken yanındaki sopasıyla Hacerülesved'i selamladı"<sup>41</sup> buyurarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tavafı binitli ve Hacerülesved'i de uzaktan selamladığını belirtir. Ümmü Seleme de, Vedâ haccı esnasında

<sup>33</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî İbn İshak, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 2/621-622.

<sup>34</sup> Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîl-i'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, ts.), 1/224.

<sup>35</sup> Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen* (Halep: El-Matbaatü'l-İlmiyye, 1932), 2/166; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, 5/330; Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*, 8/1523; Azîmâbâdî, *Avnû'l-mabûd*, 1/851-853.

<sup>36</sup> Ebû Nasr İsmâil İbn Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 3/1138.

<sup>37</sup> Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. B. Muhammed el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhtâr* (Beyrut: Messesetü'r-Risale, 1994), "t-v-f", 3/175; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Kuveyt: Matbaatü'l-Kuveyt, ts.), "t-v-f", 24/101; Salim Ögüt, "Tavaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (istanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/40/178.

<sup>38</sup> Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-muctehid ve nihâyetü'l muktesid*, thk. Ali Muhammed Mu'avvad - Âdi Ahmed Abdulmavcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 1/511-512; Serahsî, *el-Mebsûr*, 4/49-50; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb*, thk. Mahmud Matrâcî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010), 7/144-146; Vehbe Zuhayli, *el-veciz fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Şam: Dâru'l-Fikr, 2008), 1/448-449.

<sup>39</sup> Buhârî, "Hac", 56, (No: 1603); Müslim, "Hac", 1261, 1270; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 46 (No: 1872), 47 (No: 1873); Nesâî, "Menâsik", 143 (No: 3904); İbn Mâce, "Menâsik", 27 (No: 2943); Dârimî, "Menâsik", 25 (No: 1839); Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ'*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1985), "Hac", 35.

<sup>40</sup> Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *'Umdetu'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 9/358; Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'id fi şerhi Şahîhi Müslim*, 4/344.

<sup>41</sup> Buhârî, "Hac", 61 (No: 1612); Müslim, "Hac", 1264; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 49 (No: 1877); Tirmizî, "Menâsik", 40 (No: 865); Nesâî, "Menâsik", 145 (No: 3910); İbn Mâce, "Menâsik", 28 (No: 2948); Dârimî, "Menâsik", 30 (No: 1846).

rahatsızlanınca Hz. Peygamber (s.a.s.) kendisine; halkın arka tarafından deveye binerek tavaf etmesini tavsiye etmiştir.<sup>42</sup>

Böylece Hz. Peygamber (s.a.s.) Hacerülesved'in selamlanmasının gerekli olduğunu ancak öpülmesinin farz olmadığını,<sup>43</sup> tavafa başlarken selamlamanın uzaktan da yapılabileceğini, aynı şekilde tavafın hem yürüyerek hem de binitle de yapılabileceğini göstermiş<sup>44</sup> ve bu konularda Müslümanlara kolaylık sağlamıştır.

Tavafta sağlanan kolaylıklardan birisi de tavaf esnasında normal gündelik konuşma ile hareket serbestliğidir. Kâbe'nin etrafında yapılan tavaf namaz mesabesindedir. Bu nedenle tavaf esnasında zikir, dua ve Kur'ân okumak daha faziletli olmakla beraber,<sup>45</sup> konuşmak, gülmek ve durmak gibi hareketler noktasında sünnet kolaylık getirmiş ve tüm bunların tavafı bozmayacağı belirtilmiştir.<sup>46</sup>

Tavaf için sağlanan bir başka kolaylık da belirli bir zamanla sınırlandırılmamasıdır. Yani isteyen herkes istediği zamanda tavafı yerine getirebilmektedir.<sup>47</sup> Bu konuda Cübeyr b. Mut'im (ö.59/678) Hz. Peygamber'in (s.a.s.); " لا تَمْنَعُوا أَحَدًا يَطُوفُ بِهَذَا الْبَيْتِ وَيُصَلِّيَ أَيَّ سَاعَةٍ شَاءَ مِنْ لَيْلٍ أَوْ نَهَارٍ " "gece veya gündüz hangi saatte olursa olsun bu evi (Kâbe) tavaf etmek isteyene mani olmayın"<sup>48</sup> buyurduğunu aktarmaktadır. Dolayısıyla Kâbe'nin gece veya gündüz fark etmez, istenen vakitte tavaf edilebileceği anlaşılmaktadır.

Tavafın ardından iki rekât tavaf namazı kılınır. Bu namaz Makâm-ı İbrâhim'in arka tarafında kılınır.<sup>49</sup> Çünkü Abdullah b. Ömer (ö.73/693); " ثُمَّ صَلَّى خَلْفَ الْمَقَامِ الرَّحْمَنِ " "Peygamber (s.a.s.) yaptığı tavaftan sonra Makâm-ı İbrâhim'in arkasında namaz kıldı."<sup>50</sup> buyurarak buna işaret etmiş ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) söz konusu namazı da Makâm-ı İbrâhim'in arkasında kıldığını haber vermiştir. Ancak hac ve umre esnasında kalabalık ve izdiham olduğundan sünnetin bir kolaylık sağladığı ve söz konusu namazın Mescid-i Haram'ın müsait olan herhangi bir yerinde hatta dışında bile kılınabileceğini bildirmiştir. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.), Ümmü Seleme'ye tavaf namazını harem dışında kılınabileceğini bildirmiş,<sup>51</sup> Hz. Ömer de bu namazı Harem'in dışında kılmıştır.<sup>52</sup> Böylece sünnet, tavaf namazının; Makâm-ı İbrâhim'in arka tarafında kılınmasının zorunlu olmadığını, Harem'in dışına çıkmakla da vaktinin geçmediğini ve kılınabileceğini beyan ederek kolaylık sağlamıştır.

Bugünkü şartlar göz önünde bulundurduğunda sünnetin sağladığı bu kolaylık daha iyi anlaşılmaktadır. Çünkü hac ve umrede eda edilen tavaf esnasında kalabalıktan dolayı izdiham yaşanmaktadır. Böyle bir durumda da tavaf namazının Makâm-ı İbrâhim'in arkasında kılınması zahmetli olduğu kadar aynı zamanda tehlikelidir. Zaten izdihamların büyük çoğunluğu da Hacerülesved'e dokunma, onu öpme ve Makâm-ı İbrâhim'in arkasında namaza durma esnasında yaşanmaktadır. Yaşanan bu izdihamlar bazen ölümlerle de sonuçlanabilmektedir. Bu nedenle her ibâdetinde olduğu gibi hac ibâdetinde de sünnetin sağladığı kolaylığa harfiyen uyulması durumunda böyle felaketlere maruz kalınmayacağı aşikârdır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.), Vedâ haccı esnasında kalabalıktan dolayı tavafa başlarken Hacerülesved'i uzaktan selamlaması, Hz. Ümmü Seleme'ye de

<sup>42</sup> Buhârî, "Hac", 64 (No: 1619); Müslim, "Hac", 1276; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 49 (No: 1882); Nesâî, "Menâsik", 158 (No: 3929); İbn Mâce, "Menâsik", 34 (No: 2961); Ahmed b. Hanbel, 44/305 (No: 26714).

<sup>43</sup> Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, 2/191; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Şaḥîhi'l-Buḥârî*, 5/302-303.

<sup>44</sup> Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 8/28-29.

<sup>45</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Şaḥîhi'l-Buḥârî*, 5/442; Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm el-Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-Aḥvezî* (Dâru'l-Fikr, ts.), 4/33.

<sup>46</sup> Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 8/50-51; Aynî, *'Umdetu'l-kârî fi şerhi Şaḥîhi'l-Buḥârî*, 9/378-379.

<sup>47</sup> Kudum, Ziyaret ve Vedâ tavafının zamanı belli olmakla beraber bunlar içinde standart bir vakit tayin edilmemiştir.

<sup>48</sup> Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Menâsik", 53 (No: 1894).

<sup>49</sup> Karagöz vd., *Hac İlmihali*, 77.

<sup>50</sup> Buhârî, "Hac", 69 (No: 1623); Müslim, "Hac", 1235; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 49 (No: 1881); İbn Mâce, "Menâsik", 33 (No: 2958).

<sup>51</sup> Buhârî, "Hac", 64 (No: 1619); Müslim, "Hac", 1276; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 49 (No: 1882); Nesâî, "Menâsik", 158 (No: 3929); İbn Mâce, "Menâsik", 34 (No: 2961); Ahmed b. Hanbel, 44/305 (No: 26714).

<sup>52</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Şaḥîhi'l-Buḥârî*, 5/448-456; Aynî, *'Umdetu'l-kârî fi şerhi Şaḥîhi'l-Buḥârî*, 9/386.

izdihamdan dolayı bu şekilde hareket etmesini tavsiye etmesi hep bu hikmete yöneliktir. Dolayısıyla sünnetin sağladığı kolaylıkların Müslümanlar için bir rahmet olduğu ifade edilmelidir.

#### 4. Bedel Haccı Konusunda Sağlanan Kolaylık

İbâdetler, imanın tezahürü, dinin hem özü hem de aslı unsurlarındandır. Kulun yaratana karşı ödev ve sorumluluğun göstergesi olan ibâdetlerin bizzat mükellef tarafından yerine getirilmesi gerekir.

İslâm'da ibâdetler, bedenî, mali ve hem bedenî hem de mali olmak üzere üç kısımda ele alınır.<sup>53</sup> Bedenî ibâdetlere, namaz, oruç, abdest, itikâf ve Kur'ân okuma; mali ibâdetlere ise sadaka, zekât ve kurban örnek olarak verilebilir. Hem mali hem de bedeni ibâdete örnek ise hac verilebilir. Bedeni ibâdetler, şahsilik ilkesi nedeniyle mükellef tarafından bizzat yerine getirilmesi gerekir. Örneğin namaz ve oruç bedeni ibâdetler olup bunlarda kulun şahsiliği esastır. Mali ibâdetlerde ise vekâlet veya niyâbet söz konusu olabilmektedir. Bunun başlıca nedeni bu tür ibâdetlerin üçüncü şahısların haklarıyla alakalı olmasındandır. Buna göre mükellef kişi mali ibâdeti yapmak üzere birisine niyâbet,<sup>54</sup> vekâlet<sup>55</sup> veya bedel<sup>56</sup> verebilmektedir. Mali ibâdetlerdeki bu kolaylığın sünnet tarafından sağlandığı ifade edilmelidir. Sünnet, mali ve bedenî ibâdetlerden hac için de aynı kolaylığı sağlamıştır.

Bu bağlamda hayatta iken kendisine hac farz olmakla beraber yapamadan vefat eden veya hayatta olup da hastalık gibi mazaret dolayısıyla hacca gidemeyenlere sünnet kolaylık getirmiş ve yerlerine vekâleten hac ibâdetini yaptırabileceklerini beyan etmiştir.

Konuyla alakalı Abdullah b. Abbas'ın (ö.68/687) naklettiği hadis şu şekildedir; Benî Cüheyne'den bir kadın, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) gelerek annesinin hac yapmayı adadığını ancak bunu yapamadan öldüğünü bu nedenle onun yerine hac yapabilir miyim? diye sorduğunu; Hz. Peygamber'in (s.a.s.) de; "Onun adına hac yapabilirsin. Annenin borcu olsaydı bunu öder miydin?" "Evet öderdim" deyince Peygamber (s.a.s.) "Allah'ın borcu başkalarının borcundan ödenmeye daha layıktır."<sup>57</sup> buyurduğunu nakleder.<sup>58</sup>

<sup>53</sup> İbrahim Paçacı, "Bedenî-Malî Ayrımının İbadetlerde Niyabete Etkisi ve Bedel Hac", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (Nisan 2017), 375.

<sup>54</sup> Niyâbet sözlükte "bir hususta başkasının yerine geçmek, onun adına hareket etmek" anlamına gelir. Fıkıh terimi olarak ise hukukî konularda başkası adına ve/veya hesabına iş görmeyi, ibadet konularında başkasının yerine bazı dinî vecibeleri eda etmeyi ifade eder. Niyâbet ilişkisinde başkasının yerine hareket eden kişiye nâib, asıl yetkili veya yükümlüye menûb anı, yetki verme veya görevlendirme işlemine inâbe denir. Aralarında umum-husus ilişkisi bulunmakla birlikte bazen "niyâbet" anlamında vekâlet, "inâbe" anlamında tevkil veya tefvîz terimleri de kullanılır. (Kuveyt Vakıflar ve İslâmî İşler Bakanlığı Komisyon, *Mevsûâtü'l-Fıkhiyye* (Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve'ş-Şuûn el-İslâmiyye, 1404), 42/25-28; Bilal Aybakan, "Niyâbet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/162.)

<sup>55</sup> Vekâlet, vekil kökünden türemiş bir kelime olup sözlükte "birine güvenmek, bir işi güvenilir birine bırakmak" anlamındadır. Fıkıhta ise bir kimsenin birine kendi adına hukukî işlem yapma yetkisi vermesini ve bu yetkiyi ifade eder. Kendisine iş tevdi edilen tarafa vekil, tevdi edilen işe müvekkelün-bih, işin sahibine müvekkil, vekil kılmaya tevkil denir. (Komisyon, *Mevsûâtü'l-Fıkhiyye*, 45/5; Bilal Aybakan, "Vekâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/43/1.)

<sup>56</sup> Bedel kelimesi sözlükte, "karşılık, yok olan bir şeyin yerine geçen, denk, eşit ve birinin yerine geçen kimse" demektir. Fıkıhî istilaha ise bedel, alışverişte satılan mala karşılık verilen para yahut mal, bazı ibadet veya borçların aslı şekliyle yerine getirilememesi nedeniyle başkasının bunu yerine getirmesi anlamına gelmektedir. Buna göre hac ibadetini başkası adına yapmaya bedel haccı ya da hac anî'l-gayr, bedel göndermeye ihcâc, hacca gönderene ise âmir, menûb veya mahcûcün anı, gönderilene de nâib veya vekil denilir. (Ebü'l-Fazl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, 1990), "b-d-l", 11/48-50; Ali Bardakoğlu, "Bedel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/298; Fikret Karaman vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 60-61.)

<sup>57</sup> Buhârî, "Cezâü's-sayd", 22 (No: 1852); Nesâî, "Menâsik", 8 (No: 2630); İbn Mâce, "Menâsik", 9 (No: 2905).

<sup>58</sup> Bu rivayetin bir başka şekilde Buhârî ve Nesâî'de İbn Abbas'tan şöyle nakledilmiştir; Bir kadın hacca gitmeyi adanmış ancak gidemedi ölmüştü. Bunun üzerine kardeşi Hz. Peygamber'e (sas) bu konuda ne yapması gerektiğini sordu. Peygamber'de (sas): "Kız kardeşinin borcu olsa öder miydin?" Adam da evet cevabını verdi. Bunun üzerine Peygamber (sas): "Öyleyse Allah'a olan borcunu da öde çünkü ödenmeye daha layık olan borç Allah'ın borcudur." Buhârî, *el-Câmi'u's-Şâhih*, "Nuzûr", 30 (No: 6699); Nesâî, *es-Sünen*, "Menâsik", 7 (No: 2629) geçmektedir.

Hz. Peygamber (s.a.s.), kendisine hac ibâdeti farz olan birisinin yüce Allah'a karşı borçlu olduğunu, maddi borçta olduğu gibi bunun ödenmesi gerektiğini örneklendirerek beyan etmiştir.<sup>59</sup> Nitekim şartları taşıyan her mükellefin kendisine farz olan ibâdetleri yapma zorunluluğu bulunmaktadır.<sup>60</sup> Burada da kendisine farz kılınmış olan bu ibâdeti yerine getirme fırsatı elde edemeden ölen bir kişinin ne yapması gerektiği bilinmediğinden soru sorma zorunluluğu hissedilmiştir. Hz. Peygamber de (s.a.s.) bu konuda vekâlet yoluyla hac yapılabileceğini beyan ederek kolaylık sağlamıştır.

Yaşayan birisinin yerine hac yapmayla ilgili sahabeden gelen birçok rivayet vardır. Bu rivayetler merfû bir şekilde, Abdullah b. Abbas (ö.687/687), Hz. Ali (ö.40/661),<sup>61</sup> Abdullah b. Zübeyr (ö.73/692),<sup>62</sup> Ebû Rezîn (ö.?),<sup>63</sup> Sevde bint Zem'a (ö.23/644)<sup>64</sup> ve Husayn b. Avf<sup>65</sup> kanalı ile nakledilmişlerdir.<sup>66</sup> Ancak konunun uzamaması adına burada sadece Abdullah b. Abbas'ın rivayeti ele alınacaktır. Abdullah b. Abbas'ın (ö.687/687) naklettiği rivayet şu şekildedir; Vedâ haccı esnasında Has'am'dan bir kadın Hz. Peygamber'e (s.a.s.) gelerek, " إِنَّ فَرِيضَةَ اللَّهِ عَلَى عِبَادِهِ فِي الْحَجِّ أَذْرَكْتُ أَبِي شَيْخًا كَبِيرًا لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَسْتَوِيَ عَلَى الرَّاحِلَةِ فَمَهْلُ يَقْضِي عَنْهُ أَنْ أُحْجَّ عَنْهُ؟ قَالَ: " "hac ibâdeti babama farz oldu ancak kendisi yaşlı olduğu için binek üzerinde durmaya gücü yetmiyor. Onun yerine ben hac yapabilir miyim? diye sormuş. Peygamber (s.a.s) de; evet diye cevap vermiştir."<sup>67</sup>

Soruyu soran kadın, babasının hayatta, hac ibâdetinin de kendisine farz olduğunu ancak yaşlı ve hasta olduğundan bineğin üzerinde duramadığını bildirerek Hz. Peygamber'den (s.a.s), bu konuda yardım istediği görülmektedir. Hz. Peygamber de (s.a.s.) bu kadına bir kolaylık sağlayarak babasının yerine hac yapabileceğini belirtmiştir. Burada söz konusu kişinin rahatsızlığını bedensel yani ortopedik olduğu anlaşılmaktadır. Sünnet, bu şekilde rahatsız olanların hac ibâdetinden muaf olmadıklarını, hac için meşakkate ve sıkıntıya katlanmadan yerlerine niyâbeten/vekâleten birisini göndererek hac yapılabileceğini bildirmiş<sup>68</sup> böylece kendilerine kolaylık sağlamıştır.

Sağlanan bu kolaylığın söz konusu hastalığın hac yapmaya engel olması durumunda geçerli olduğu unutulmamalıdır. Dolayısıyla ortopedik engelin hac ibâdetine etkisinin olduğu, işitme veya konuşma engelinin ise hac ibâdetine herhangi bir etkisinin bulunmadığı belirtilmelidir. Yani işitme ve konuşma engeli olan birisi söz konusu kolaylıktan yararlanamamaktadır. Çünkü işitme ve konuşma gibi mazeretlerin hac ibâdetinin yerine getirilmesi noktasında herhangi bir etkisinin bulunmadığı ifade edilmelidir.<sup>69</sup>

Sonuç olarak hac ibâdetinin kişiye farz olduktan sonra hastalık ve ölüm gibi sebeplerle yapılamaması sorununa sünnetin bir çözüm ve kolaylık getirdiği anlaşılmaktadır.

## 5. Kadınlar Konusunda Sağlanan Kolaylık

İbâdetlerde mükellefiyet konusunda kadınlar ve erkekler aynı şekilde sorumlu tutulmuşlardır. Ancak kadınların hayız ve nifas gibi bazı özel hâlleri bulunmaktadır. Kadınlar bu durumda iken bazı ibâdetleri yapmaktan muaf tutulmuş, bazı ibâdetleri de söz konusu rahatsızlıktan sonra yapmaları

<sup>59</sup> İlyas Canikli, "Başkasının Yerine Hac Yapmak" ile İlgili Rivayetlerin Delaletlerini Yeniden Düşünmek", *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 26 (05 Eylül 2012), 151.

<sup>60</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l mukteşid*, 1/476.

<sup>61</sup> Tirmizî, "Hac", 54 (No: 885); Ahmed b. Hanbel, 2/5 (No: 562), 2/8 (No: 564).

<sup>62</sup> Nesâî, "Menâsik", 11 (No: 2635); Ahmed b. Hanbel, 26/47 (No: 16125).

<sup>63</sup> Ebû Dâvûd, "Menâsik", 25 (No: 1810); Tirmizî, "Hac", 87 (No: 930); İbn Mâce, "Menâsik" 10 (No: 2906); Ahmed b. Hanbel, 26/103 (No: 16184).

<sup>64</sup> Ahmed b. Hanbel, 45/407 (No: 27417).

<sup>65</sup> İbn Mâce, "Menâsik", 10 (No: 2908).

<sup>66</sup> Sinan Erdim, "Niyâbet Rivâyetleri Üzerine Bir İnceleme -Yaşayan Kişinin Yerine Hac Yapma İbadeti Özelinde-", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (30 Aralık 2019), 631-632.

<sup>67</sup> Buhârî, "Cezâü's-sayd", 23 (No: 1854); Müslim, "Hac", 1335; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 26 (No: 1809); Tirmizî, "Hac", 54 (No: 885); Dârimî, "Menâsik", 23 (No: 1832).

<sup>68</sup> Paçacı, "Bedenî-Malî Ayırımının İbadetlerde Niyabete Etkisi ve Bedel Hac", 382-383.

<sup>69</sup> Hilal Özay, *İslam Hukuku Açısından Bedensel Engellilik* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 194-195.



istenmiştir. Örneğin kadınlar hayız ve nifas durumlarında namazdan muaf tutulmuş ve yapmaları istenmemiş;<sup>70</sup> oruç ibâdetinde bu hâlde iken tutmamaları bildirilmiş ancak daha sonra kazasını yapmaları gerektiğini belirtilmiş<sup>71</sup> ve kendilerine kolaylıklar sağlanmıştır.<sup>72</sup> Kadınlara ibâdet konusunda sağlanan kolaylıklardan bir diğeri hac ibadetiyle ilgilidir. Hac ibâdetinde sağlanan kolaylığın diğer ibadetlerden biraz daha farklı olduğu görülmektedir. Çünkü hac ibâdeti hem ömürde bir defa yerine getirilmekte hem de belirli bir mekân ve zamanda yapılmaktadır. Böylesine önemli ibâdet ile ilgili olarak Sünnet, kadınların özel hâllerinde dahi bazı menâsiki yerine getirebileceklerini bazılarında da muaf olduklarını bildirmiş ve kendilerine bir kolaylık sağlamıştır.

Hac ibâdetinde kadınlar için sağlanan kolaylıkların başında ihram elbisesi gelmektedir. Zira erkekler, tüm elbiselerini çıkarıp izâr ve ridâ ile ihrama girerken,<sup>73</sup> kadınlara normal günlük elbiseleriyle ihrama girme kolaylığı sağlanmıştır.<sup>74</sup> Aynı şekilde erkekler ihramdan saçlarını kısaltarak ve tıraş ederek çıkarken, kadınların ise saçlarının uçlarından az bir şey kısaltarak ihramdan çıkabilecekleri<sup>75</sup> belirtilmiştir. Yine tavaf esnasında remel yapmamaları,<sup>76</sup> sünnetin kendilerine getirdiği kolaylıklardandır.

Ancak kadınların ibâdet konusunda maruz kaldıkları en büyük sorun hayız, nifas veya lohusalık durumudur. Çünkü söz konusu bu rahatsızlıklar bazen uzun bir şekilde sürebilmektedir. Hac gibi belirli bir zamanla sınırlı olan ibâdetlerde bu durum daha büyük bir sıkıntıya dönüşmektedir. Sünnet, kadınlara bu konuda önemli kolaylıklar getirmiş ve kendilerinin mağdur olmamalarını sağlamıştır. Nitekim Vedâ haccı esnasında Hz. Ebû Bekir'in (ö.13/634) hanımı Esmâ bint Umeys (ö.40/661) doğum yapmış, Hz. Peygamber de (s.a.s.); "yıkansın ve niyet etsin"<sup>77</sup> buyurarak hac ibadetine devam edebileceğini bildirmiştir. Bu şekilde sünnet doğum yapan yani lohusa kadınlara kolaylık sağlamış, söz konusu durumun hac menâsikine engel olmadığı vurgulanarak devam etmelerine olanak sağlamıştır.

Aynı şekilde Vedâ haccı esnasında Hz. Âişe (ö.58/678), Mekke'ye vardığında hayız olmuş, Hz. Peygamber de (s.a.s.) kendisine, tavaf dışında hacılarla beraber hareket etmesini ve temizlenince de tavaf yapması gerektiğini belirtmiştir.<sup>78</sup> Yine Hz. Safiye de (ö.50/670) Vedâ haccında bütün menâsiki yapmış ancak Vedâ tavafı öncesi hayızlı olmuş, bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.) kadınların kudûm (sader) tavafından muaf oldukları gibi Vedâ tavafından da muaf olduklarını belirterek<sup>79</sup> kendilerini bu sıkıntıdan kurtarmıştır. Bilindiği gibi veda tavafı, haccın en son menâsiki olup Mekke'den ayrılmadan önce yerine getirilmesi gereken bir menâsiktir.<sup>80</sup> Fakat kadınların hayız, nihas ve lohusalık gibi rahatsızlıkları söz konusu tavafı yapmaya mâni bir durumdur. Bu nedenle sünnet, kadınları büyük bir sıkıntıdan kurtararak, bu halde iken söz konusu menâsikten muaf olduklarını belirterek kolaylık sağlamıştır.

<sup>70</sup> Buhârî, "Hayz", 8 (No: 306); Müslim, "Hayz", 333; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 109 (No: 283); Tirmizî, "Tahâret", 93 (No: 125); Nesâî, "Tahâret", 135 (No: 212); İbn Mâce, "Tahâret", 115 (No: 624); Ahmed b. Hanbel, 42/454 (No: 25681).

<sup>71</sup> Buhârî, "Hayz", 6 (No: 304); Müslim, "Hayz", 335; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 109 (No: 287).

<sup>72</sup> Sümeyye Turan, *Kadının Özel Hallerinde İbâdeti* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 18-32.

<sup>73</sup> Ahmed b. Hanbel, 8/500 (No: 4899).

<sup>74</sup> Buhârî, "Hac", 21 (No: 1542); "Cezâü's-sayd", 13 (No: 1838); Müslim, "Hac" 1177; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 32 (No: 1823); Tirmizî, "Menâsik", 18 (No: 833); Nesâî, "Menâsik", 30 (No: 3635); İbn Mâce, "Menâsik", 19 (No: 2929); Dârimî, "Menâsik", 9 (No: 1799); Mâlik b. Enes, "Hac", 3.

<sup>75</sup> Ebû Dâvûd, "Menâsik", 78 (No: 1984); Tirmizî, "Hac", 75 (No: 914).

<sup>76</sup> Buhârî, "Hac", 55 (No: 1602); Müslim, "Hac", 1261; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 51 (No: 1885).

<sup>77</sup> Müslim, "Hac", 1209; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 10 (No: 1743); İbn Mâce, "Menâsik", 12 (No: 2911); Dârimî, "Menâsik", 11 (No: 1805).

<sup>78</sup> Buhârî, "Hac", 31 (No: 1556); 81 (No: 1650); Müslim, "Hac", 1211; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 23 (No: 1778); Tirmizî, "Menâsik", 100 (No: 954); İbn Mâce, "Menâsik", 48 (No: 3000); Mâlik b. Enes, "Hac", 16.

<sup>79</sup> Buhârî, "Hac", 145 (No: 1757); Müslim, "Hac", 1211; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 85 (No: 2003); İbn Mâce, "Menâsik", 73 (No: 3073); Ahmed b. Hanbel, 42/442 (No: 25662).

<sup>80</sup> Buhârî, "Hac", 144 (No: 1755); Müslim, "Hac", 1327; Tirmizî, "Menâsik", 101 (No: 947); Nesâî, "Menâsik", 279 (No: 4174); İbn Mâce, "Menâsik", 82 (No: 3071); Dârimî, "Menâsik", 85 (No: 1931); Mâlik b. Enes, "Hac", 39.

Hac ibâdeti meşakkatli ve uzun bir yolculukla gerçekleşmektedir. Çünkü hac ibâdeti Mekke ve çevresindeki bazı yerlerin ziyareti ile gerçekleşmektedir. İnsanların büyük çoğunluğu buralara uzak yerlerden gelmek mecburiyetindedir. Dolayısıyla hac yolculuğunun güvenli ve emniyetli olması büyük önem arz etmektedir. Kadınlar yapı itibariyle zayıf oldukları için korunmaları ve kollanmaları gerekmektedir. Bu nedenle Hz. Peygamber (s.a.s.), kadınların yanlarında mahremleri olmadan “üç gün” ve “üç gece” sürecek bir yolculuğa çıkmalarının kendileri için tehlike arz edebileceğini, dolayısıyla yasak olduğunu bildirmiştir.

Bu konuda Abdullah b. Ömer (ö.73/693) Peygamber'in (s.a.s.); “ لا تُسافر المرأة ثلاثة أيام إلا مع ذي محرم ” “kadın, yanında eşi olmadığı sürece üç günlük bir mesafedeki yolculuğa çıkamaz”<sup>81</sup> buyurduğunu nakleder. Başka rivayetlerde ise eşile beraber “mahremi” geçtiği gibi ayrıca “bir gündüz ve bir gece” ile “iki gündüz ve iki gece” yolculuk yapmaması gerektiği ifade edilmiştir.<sup>82</sup> Dolayısıyla bir kadının yanında eşi veya mahremi bulunmadan tek başına yolculuğa çıkmasının doğru olmadığı anlaşılmaktadır.

Abdullah b. Abbas (ö.68/687) da, bir adamın Hz. Peygamber'e (s.a.s.) gelerek; “ إني أريد أن أخرج في جيش ” “falanda ordu ile cihada gitmek istiyorum, eşim ise hacca gitmek istiyor? diye sorunca, Hz. Peygamber ona, eşinle beraber git.”<sup>83</sup> buyurmuştur. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hac konusunda kadını uyarmayıp, geri gelmesini istememesi dikkate değerdir. Zira korunup kollanması gereken kadının bu şekilde yalnız bırakılması doğru değildir. Bu nedenle Hz. Peygamber (s.a.s.) soru soran kişiye eşini yalnız bırakmaması ve onunla beraber hac yapması gerektiğini ifade ederek kendisini cihad yapmaktan menetmiştir.

Hz. Peygamber (s.a.s.) kadınların güvenlik durumlarını göz önünde bulundurarak böyle bir beyanatta bulunmuştur. Nitekim kadınlar yaratılışları gereği hem madden hem manen korunmaya gereksinim duyarlar. Söz konusu durumun da kendileri açısından bir kolaylık olduğu unutulmamalıdır.

Bu kolaylığın en güzel örneği Hz. Ömer'in halifeliği döneminde yaşanmıştır. Hz. Ömer, hilafeti döneminde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) eşlerinin tek başlarına, yani ferdî bir şekilde hac yapmalarına müsaade etmemiştir. Fakat beraberlerinde refakatçi bulundurmak şartıyla hac yapmalarına müsaade etmiştir. Nitekim Hz. Osman (ö.35/656) ile Hz. Abdurrahman b. Avf'ı (ö.32/652) bu noktada görevlendirmiş ve bu şekilde hac yapmalarına müsaade etmiştir.<sup>84</sup>

Kadının yanında eşi ve mahremi olmadan yolculuğa çıkmasının yasaklanması kadının güvenliğini sağlamaya yönelik bir durum olup Hz. Ömer'in uygulaması da bu durumu göstermektedir. Bununla beraber bir kadının hacca gidebilmesi için beraberinde güvenilir kadınların, kişilerin veya bir grubun olması kâfidir. Bu şekilde hacca gitmesinde de bir sakınca olmayıp buna cevaz verilmiştir. Nitekim Diyanet İşleri Başkanlığı da hac ve umre organizasyonlarında bu durumu göz önünde bulundurmakta ve hacıların kabileler hâlinde gidişini sağlamaktadır. Dolayısıyla bu şartların sağlandığı bir durumda kadınların hacca gidebileceği ifade edilmelidir.

<sup>81</sup> Buhârî, “Salât”, 4 (No: 1086); Müslim, “Hac”, 1338; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 2 (No: 1727); Tirmizî, “Rada ”, 15 (No: 1171); İbn Mâce, “Menâsik”, 7 (No: 2899).

<sup>82</sup> Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Ahkâmü'n-nisâ'*, thk. Amr Abdülmünim Selim (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1997), 146-147; Ebû Cafer Et-Tahâvî, “Mahrem Bulamaması Durumunda Kadının Haccı Meselesi”, çev. Recep Cici, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (01 Ocak 1998), 651-655.

<sup>83</sup> Buhârî, “Cezâü's-sayd”, 26 (No: 1862).

<sup>84</sup> Buhârî, “Cezâü's-sayd”, 26 (No: 1860).

## 6. Çocuklar ile ilgili Sağlanan Kolaylık

Tüm ibâdetlerde olduğu gibi hacda da mükellef olma şartı bulunmaktadır. Yani hac ibâdetinin birisine farz olması için Müslüman, akıllı ve baliğ olma şartı bulunmaktadır.<sup>85</sup> Bunların yanında hac ibâdeti için bir de bedenî ve mali imkânların da bulunması gerekmektedir.<sup>86</sup>

Vedâ haccı esnasında Hz. Peygamber (s.a.s.) ile beraber bazı çocukların olduğu bilinmektedir. Bu çocuklara, Abdullah b. Abbas, Fadl b. Abbas ve Sâib b. Zeyd örnek olarak verilebilir. Nitekim bu çocuklardan Sâib b. Zeyd de, hacca babasıyla beraber katıldığını ve o esnada yedi yaşında olduğunu ifade etmiştir.<sup>87</sup>

Çocukların bu şekilde ebeveynleriyle beraber hac yapmaları önemli bir konudur. Bu konuda sünnetin getirdiği kolaylıklara temas etmekte fayda vardır. Konuyla alakalı olarak Abdullah b. Abbas (ö.68/687); Vedâ haccı esnasında Hz. Peygamber (s.a.s.) bir kabileyle karşılaştığını, içlerinden bir kadının, çocuğunu kaldırarak; “أَلِدَا حَجَّ؟ قَالَ: نَعَمْ، وَلَكِ أَجْرٌ” “bunun için hac var mı?” diye sorduğunu bunun üzerine Hz. Peygamber de (s.a.s.); “evet sana da sevabı vardır.”<sup>88</sup> buyurduğunu nakleder. Söz konusu kadının sorduğu sorudan ve Hz. Peygamber’in (s.a.s.) verdiği cevaptan çocuğun haccının geçerli olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca kendisinin bundan sevap alacağı da ifade edilmiştir.

Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Vedâ hacc’ında çocukları bulundurması ve yukarıdaki hadis göz önünde bulundurulduğunda çocukların anne ve babalarıyla beraber yapmış oldukları haccın geçerli olduğu ifade edilebilir. Ancak farz olan hac yerine geçmeyeceği unutulmamalıdır. Namaz, oruç ve diğer ibâdetlerde olduğu gibi bu durum çocukların eğitilmesi ve alıştırlmasına yönelik olduğu kanaatindeyiz. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) çocukları ibâdetlere alıştırdığı ve sevdirdiği bilinen bir gerçektir. Bu nedenle kendisiyle beraber çocuk sahâbîlerin bulunmasını teşvik etmesi hac ibâdetinin ayrıntılarını öğretmeye ve sonraki nesillere aktarmaya yöneliktir. Çünkü Cahiliyeden kalma yanlış uygulamaları ilga etme ile İslâm’a uygun bir şekilde tesisi ancak yetişmekte olan neslin eğitimiyle mümkündür. Bu nedenle Vedâ haccı esnasında Hz. Peygamber (s.a.s.) yanında çocukları bulundurmuş ve bu ibâdetin uygulamalarını kendilerine öğretmiştir.

## 7. Menâsikin Tertibinde Sağlanan Kolaylık

İbâdetler, eda edilirken belirli bir sıraya göre yapılır ki, fıkhîta buna tertip denir. Bu sıraya yani tertibe uyulmaması durumunda söz konusu ibâdet bozulmuş olur. Hac ibâdeti de, belirli bir zaman ve mekânda yapılıp menâsikler de belirli bir sıraya göre yerine getirilmektedir.

Hac ibâdetinin menâsiki sırasıyla şu şekildedir; mîkâtta (Zülhuleyfe, Yelemlem, Cuhfe, Zâtüürk, Karnülmenâzil) ihrama girilir ve iki rekât namaz kılınır. Daha sonra hangi çeşit hac yapılacaksa – ifrad, temettu’ veya kıran – ona niyet edilerek telbiye getirilir. Mekke’ye varıldığında; temettu’ için umrenin tavaf ve sa’yi yapılır daha sonra tıraş ile ihramdan çıkılır; kıran haccı için umre tavaf ve sa’yi yapılırken ifrad haccı için ise sadece kudum tavafı yapılır ve ihramda kalınır. Zihiccenin sekizinci yani terviye günü,<sup>89</sup> sabah namazıyla beraber Mina’ya geçilir. Burada – Öğle namazından itibaren – beş vakit namaz kılınır ertesi gün de Arafat’a geçilir. Zihiccenin dokuzuncu yani Arafe günü Nemire Mescid’inde öğle ve ikinci namazları cemedilerek kılınır ardından güneşin batışına kadar vakfeye durulur. Güneşin batışıyla Arafat’tan Müzdelife’ye geçilir<sup>90</sup> ve burada da akşam ve yatsı namazı cemedilerek kılınır ardından vakfeye yapılır ve cemrelere taş atmak için küçük taşlar toplanır. Sabah namazının ardından

<sup>85</sup> Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i’ fi tertibi’ş-Şerâ’i’*, 2/182.

<sup>86</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l mukteşid*, 1/475-476.

<sup>87</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî bi şerhi Şaḥîhi’l-Buḥârî*, 6/189.

<sup>88</sup> Müslim, “Hac”, 1336; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 8 (No: 1736); Tirmizî, “Hac”, 83 (No: 924); Nesâî, “Menâsik”, 15 (No: 2645); İbn Mâce, “Menâsik”, 11 (No: 2910); Ahmed b. Hanbel, 5/275 (No: 3202).

<sup>89</sup> Temettu’ haccı yapanlar yeniden ihrama girerken, ifrad ve kırandaki olanlar ihramlı olduklarından, hiçbir şey yapmaz Mina’ya geçerler.

<sup>90</sup> Ancak günümüzde bu sünnet uygulanmayıp kalabalıktan dolayı terviye günü Arafat’a çıkılmaktadır.

Mina'ya hareket edilir, kurban bayramının birinci günü olan bu günde Akabe cemresi taşlanır, kurbanlar kesilir ardından tıraş olunarak ihramdan çıkılır daha sonra Mescidi Harama geçerek ziyaret tavafı yapılır. Bayramın ikinci ve üçüncü ve kalıncaksa dördüncü günü üç cemreye sadece taş atma menâsiki gerçekleştirilir. Bu şekilde icra edilen hac menâsiki veda tavafı ile sonlandırılır.

Görüldüğü gibi hac ibâdeti birkaç güne sınırlı olup menâsikler de belirlenmiş tertibe göre yapılır. Söz konusu menâsikin tertibi incelendiğinde hac ibâdetinde en önemli günün bayramın birinci gün olduğu görülmektedir. Çünkü şeytan taşlama, kurban kesme, tıraş olma ve ziyaret tavafı gibi dört önemli menâsikin dar bir zamanda (bir günde) bir o kadar zahmetli ve mahşeri kalabalıkla beraber gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Zira tüm hacılar aynı anda ve zamanda bu menâsikleri yerine getirmeye çalışırlar. İşte bu nedele söz konusu kalabalık ve izdihamdan dolayı bazen ölüm olayları da yaşanmaktadır. Geçmiş yıllarda şeytan taşlama menâsiki sırasında birçok Müslümanın hayatını kaybetmesi bunun kanıtıdır.

Sünnet, şeytan taşlama, kurban kesme, tıraş olma ve ziyaret tavafı menâsikin tertip konusunda kolaylıklar sağlamıştır. Bu kolaylıkları şu şekilde izah etmemiz mümkündür; Hz. Peygamber (s.a.s.) Vedâ Hacci'nda, önce Akabe cemresini taşlamış, daha sonra Mina'ya dönmüştür.<sup>91</sup> Burada kurbanını kesmiş, ardından tıraş olmuş ve ihramdan çıkmıştır.<sup>92</sup> Bu menâsiklerin ardından aynı gün Mekke'ye giderek ziyaret tavafını yapmıştır.<sup>93</sup> Ancak Hz. Peygamber'le (s.a.s.) beraber hac yapan sahabelerden biri ziyaret tavafını taş atmadan önce yaptığını, bir diğeri kurbanı kesmeden tıraş olduğunu bir başkası da taş atmadan kurbanını kestiğini söyleyince Hz. Peygamber (sas) de her birisine; " ارم ولا حرج اذبح ولا حرج. قال: " اذبح ولا حرج "...önemli değil şeytan taşlama yap, ...zararı yok, kurbanını kes..."<sup>94</sup> diyerek cevap vermiştir.<sup>95</sup>

Böylece hac yapan birisi bayramın birinci günü önce şeytan taşlama, ardından da kurbanını keserek tıraş olabileceği gibi kurbanını kestikten sonra taş atıp tıraş da olabilir yahut tıraş olduktan sonra taş atıp kurban da kesilebilir. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.) bu menâsiklerde sıraya uymanın gerekli olmadığını ifade ederek kolaylık sağlamıştır.

Günümüzde, bu kolaylıklardan yararlanılarak hac menâsiki daha rahat yapılmaktadır. Zira mahşeri kalabalık dolayısıyla şeytan taşlama, kurban kesme ve tıraş olma menâsiki konusunda hac organizasyonlarını yapan başta Diyanet İşleri Başkanlığı olmak üzere birçok kurum ve kuruluş bu sıralamayı uygulamamaktadır. Çünkü bu üç menâsikin de aynı anda ve ortamda gerçekleştiği bilinmektedir. İzdihamın engellenmesine yönelik bu uygulamanın sünnetin sağladığı kolaylık sayesinde olduğu, hacıların daha rahat ibâdetlerini yapabildikleri görülmektedir.

## Sonuç

Sünnet, Kur'an'dan sonra İslâm'ın ikinci temel kaynağıdır. Sünnetin, Kur'an'ın hükümlerini, teyid, tebyin, tahsis, takyid ve teşrî gibi önemli fonksiyonları bulunmaktadır. Bu çalışmada sünnetin teşrî bakımından hac ibâdetine sağladığı kolaylıklara değinilerek teşrî yönü vurgulanmaya çalışılmıştır. Hiç şüphesiz ibâdetlerin uygulama alanı, Kur'an'ın pratiğe yansımaları olan sünnetin bu konuda

<sup>91</sup> Muhammed Zekeriyya Kandelevi, *Haccetü'l-Vedâ'* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2016), 156-159.

<sup>92</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî İbn Hazm, *Haccetü'l-vedâ'* (Riyad: Beytül'Efkâr, ts.), 123; Kandelevi, *Haccetü'l-Vedâ'*, 180-182.

<sup>93</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd Vâkîdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1966), 3/1108-1109; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebü'l-Hancı, 2001), 2/182.

<sup>94</sup> Buhârî, "Hac", 131 (No: 1736), 125 (No: 1721, 1722, 1723, 1724), "Eymân", 15 (No: 6666); Müslim, "Hac", 1307; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 78 (No: 1983), 87 (No: 2015); Tirmizî, "Hac", 76 (No: 916); Nesâî, "Menâsik", 224 (No: 3067); Ahmed b. Hanel, 2/5 (No: 562).

<sup>95</sup> Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'id fi şerhi Şaḥîhi Müslim*, 4/387-391; Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Şaḥîhi Müslim b. el-Haccâc*, 9/1580-1582; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Şaḥîhi'l-Buḥârî*, 5/589-590; Aynî, *'Umdetu'l-kârî fi şerhi Şaḥîhi'l-Buḥârî*, 10/100-103.

belirleyici olduğu görülmüştür. Bu bakımdan sünnet olmadan ibâdetler yapılamayacağı gibi söz konusu kolaylıklar da bilinmeyecek ve uygulanamayacaktır.

Sünnetin hac ibâdetine sağladığı kolaylıkların başında haccın ömürde bir defa yapılması gelmektedir. İbâdetler, günlük, haftalık ve yıllık şeklinde farklı zaman dilimlerinde yapılmaktadır. İbâdetlerin bu şekilde yapılmasını tayin eden sünnet olduğu gibi hac ibâdetinin de ömürde bir defa yapılmasının kâfi olduğunu belirlemiştir. Çünkü hac, namaz kılma, kurban kesme, sadaka verme, Kur'an okuma ve zikir gibi birçok ibâdeti içinde barındıran oldukça kapsamlı bir ibâdetdir. Bunun yanında hac, belirli bir mekân ve zamanda da yapılmaktadır. Bu durum haccın, ne kadar şümüllü ve meşakkatli olduğunun göstergesidir. İşte bu nedenle sünnet, hac ibâdetine büyük bir kolaylık sağlayarak ömürde bir defa yapılmasının kâfi olduğunu beyan etmiştir. Sünnetin hac ibâdetine getirdiği bir diğer kolaylık haccın üç farklı şekilde yapılması ile hac mevsiminde umre yapılabilmesidir. Zira Cahiliye döneminde hac mevsiminde umre yapılması büyük günah kabul ediliyordu. Bu nedenle umre, hac mevsiminin bitiminden sonra yapılabiliyordu. Sünnet, Cahiliye dönemiyle ilgili adetleri ilga ederek umrenin hac mevsiminde, hac ile beraber yapılabileceğini belirlemiştir. Dolayısıyla umrenin hac ile beraber yapılabileceği gibi ayrı da yapılabileceğini beyan etmiş buna göre haccın; ifrad, temettu' ve kıran olmak üzere üç farklı şekilde yapılabileceğini göstermiştir. Sünnet, haccın en önemli menâsikinden biri olan tavaf konusunda da bazı kolaylıklar sağlamıştır. Kâbe'nin etrafında yapılan tavaf namaz mesabesinde olmakla beraber sünnet, tavaf esnasında konuşulabileceğini, serbest bir şekilde hareket edilebileceğini bildirmiştir. Aynı şekilde mali-bedeni bir ibâdet olan hac ile ilgili olarak sünnet bedel kolaylığı da sağlamıştır. Sünnetin sağladığı kolaylıkla, hac kendisine farz olmakla beraber vefat eden veya mazeret nedeniyle gidemeyenler bedelle, niyabeten vekil göndermek suretiyle hac yapabilmelerine olanak sağlamıştır. Kadınların özel halleri bulunup bazı ibâdetlerden muaf tutulmuşlardır. Sünnet, kadınların bu hallerinde de hac ibâdetine devam edebileceklerini ancak bazı menâsikten ise muaf oldukları belirterek kendilerine kolaylık sağlarken çocukların da bu ibâdet de bulunmaları gerektiğini vurgulamıştır. Sünnetin, sağladığı bir diğer önemli kolaylığın tertip noktasında olduğu görülmüştür. Bayramın birinci günü, şeytan taşlama, kurban kesme, tıraş olma ve ziyaret tavafi menâsikleri yapılmaktadır. Bu şekildeki sıralamaya uyarak hac yapmanın zorluğunu ve zahmetini göz önünde bulunduran sünnet büyük bir kolaylık sağlamış ve söz konusu menâsikin bu sıralamaya uyulmadan yapılabileceğini bildirmiştir. Dolayısıyla söz konusu kolaylıkların sünnetin teşrî yetkisiyle yapıldığını ve sünnet olmadan hac ibâdeti gibi tüm ibâdetlerin ifa edilmesinin imkânsız olduğu belirtilmelidir.

### Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el Arnavut. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- Aybakan, Bilal. "Niyâbet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/161-163. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Aybakan, Bilal. "Vekâlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/1-6. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-. *'Umdetu'l-kârî fi şerhi Şahihi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî el-. *Avnü'l-mabûd*. 2 Cilt. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2005.
- Bardakoğlu, Ali. "Bedel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/298-300. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi. *el-Câmi'u's- Şahihi*. Dimaşk: Dâr İbn Kesîr, 2002.
- Canikli, İlyas. "'Başkasının Yerine Hac Yapmak' ile İlgili Rivayetlerin Delaletlerini Yeniden Düşünmek". *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 26 (05 Eylül 2012), 137-172.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl İbn Hammâd el-. *es-Sihâh*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

- Çetin, İbrahim. *Hac'da Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl ed-. *es-Sünen*. 2 Cilt. Beyrut: El-Mektebetü'l-Asriyye, 2010.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle İslam İlmihali (İnanç, İbadet, Günlük Hayat)*. İstanbul: Erkam Yayınları, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Heysem b. Nizâr Temîm. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1999.
- Erdîm, Sinan. "Niyâbet Rivâyetleri Üzerine Bir İnceleme -Yaşayan Kişinin Yerine Hac Yapma İbadeti Özelinde-". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (30 Aralık 2019), 611-642.
- Erul, Bünyamin - Keleş, Ekrem. *Hacçı Anlamak*. Ankara: DİB, 2014.
- Et-Tahâvî, Ebû Cafer. "Mahrem Bulamaması Durumunda Kadının Hacçı Meselesi". çev. Recep Cici. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (01 Ocak 1998), 651-659.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb. B. Muhammed el-. *el-Kâmûsü'l-muhtâ*. 2 Cilt. Beyrut: Messesetü'r-Risale, 1994.
- Hatipoğlu, Haydar. *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*. 10 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1983.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb. *Me'âlimü's-Sünen*. 4 Cilt. Halep: El-Matbaatü'l-İlmiyye, 1932.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. thk. Ahmed Abdülmevcud Adil - Ali Muhammed Muavvîd. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-bârî bi şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. 24 Cilt. Beyrut: er-Risale el-İlmiyye, 5. Basım, 2020.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî. *Haccetü'l-vedâ'*. Riyad: Beytü'l-Efkâr, ts.
- İbn İshak, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav'. *Haccetü'l-Vedâ'*. thk. Mustafa Abdulvâhid. Stuttgart: Dâru'l-Kur'an el-Kerim, 1986.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvut. 5 Cilt. Beyrut: Daru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 2009.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1990.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l mukteşid*. thk. Ali Muhammed Mu'avvâd - Âdi Ahmed Abdulmavcûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 4. Basım, 2009.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebü'l-Hancî, 2001.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Ahkâmü'n-nisâ'*. thk. Amr Abdülmünim Selim. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1997.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Ûkâdî İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'id fi şerhi Şahîhi Müslim*. thk. Yahya İsmail. 9 Cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1998.
- Kandehlevî, Muhammed Zekerîyya. *Haccetü'l-Vedâ'*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2016.
- Karagöz vd., İsmail. *Hac İlmihali*. Ankara: DİB, 4. Basım, 2007.
- Karaman vd., Fikret. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.

- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-. *Bedâ'i'u's-šanâ'i' fi tertibi's-Şerâ'i'*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Komisyon, Kuveyt Vakıflar ve İslâmî İşler Bakanlığı. *Mevsûâtü'l-Fıkhiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûn el-İslâmiyye, 2. Baskı, 1404.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvattâ'*. thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1985.
- Merginânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-. *el-Hidâye*. ed. Naim Eşref Nur Muhammed. 8 Cilt. Pakistan: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1417.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- Mübârekpûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm el-. *Tuhfetü'l-Ahvezî*. 12 Cilt. Dâru'l-Fikr, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's- Şahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1374-75/1955-56.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-. *es-Sünen*. thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. thk. Mahmud Matracî. 22 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-. *el-Minhâc fi şerhi Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. Şam: Dâru Takvâ, 2004.
- Öğüt, Salim. "Tavaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/178-180. istanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Özay, Hilal. *İslam Hukuku Açısından Bedensel Engellilik*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Paçacı, İbrahim. "Bedenî-Malî Ayrımının İbadetlerde Niyabete Etkisi ve Bedel Hac". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (Nisan 2017), 369-398.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *el-Mebsûţ*. thk. Mustafa Cevat Akşit. 30 Cilt. İstanbul: Gümüşev Yayınları, 2008.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hâtib eş-. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-. *el-Câmi'u's- Şahîh*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2016.
- Turan, Sümeyye. *Kadının Özel Hallerinde İbâdeti*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Vâkîdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd. *Kitâbü'l-Megâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1966.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed el-Hüseynî ez-. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Matbaatü'l-Kuveyt, 2. Basım, ts.
- Zuhayli, Vehbe. *el-veciz fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Şam: Dâru'l-Fikr, 2008.



**Din ve Bilim**  
Muş Alparslan Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



**Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**  
**Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences**  
e-ISSN: 2667-7717 Aralık/December 2022, 5(2): 202-217

## **Satı Bey'in 'Kitaplar Arasında Terbiye ve Ahlak Meseleleri; Din ve Hayat' İsimli Çalışmasının Din Eğitimi Bağlamında Değerlendirilmesi**

The Evaluation of Satı Bey's Study of 'Education and Moral Matters Among the Books: Religion and Life' in the Context of Religious Education

**Muhammet Mustafa BAYRAKTAR**

Dr. Öğr. Üyesi, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı / Assist. Prof., Kırşehir Ahi Evran University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Religious Studies, Kırşehir/Türkiye  
mmustafabayraktar@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-1288-1517

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 10 Ekim / October 2022

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 04 Aralık / December 2022

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**DOI:** 10.47145/dinbil.1186625

Bu makale, 13-15 Mayıs 2022 tarihlerinde Konya'da gerçekleştirilen 3. Uluslararası Din Eğitimi Kongresinde yazar tarafından sunulan "Sâtı' Bey'in 'Kitaplar Arasında Terbiye ve Ahlak Meseleleri; Din ve Hayat' İsimli Çalışmasının Din Eğitimi Bağlamında Değerlendirilmesi" başlıklı bildirinin genişletilmiş halidir. / This article is the extended version of the paper titled "The Evaluation of Sâtı Bey's Study of 'Education and Moral Matters Among the Books: Religion and Life' in the Context of Religious Education." presented by the author at the 3rd International Religious Education Congress held in Konya on 13-15 May 2022.

**Atıf / Citation:** Bayraktar, Muhammet Mustafa. "Satı Bey'in 'Kitaplar Arasında Terbiye ve Ahlak Meseleleri; Din ve Hayat' İsimli Çalışmasının Din Eğitimi Bağlamında Değerlendirilmesi / The Evaluation of Sâtı Bey's Study of 'Education and Moral Matters Among the Books: Religion and Life' in the Context of Religious Education". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/2 (Aralık 2022): 202-217. doi: 10.47145/dinbil.1186625

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** [dinbil@alparslan.edu.tr](mailto:dinbil@alparslan.edu.tr)

**Telif Hakkı&Lisans / Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Published by** Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.





## Öz

Meşrutiyetin yeniden ilan edilmesiyle Osmanlı fikir hayatı yepyeni bir canlılık kazanmıştır. Dönemin düşünürleri, -eğitim de dâhil- ülkenin problemlerine çözüm yolları aramışlardır. Söz konusu arayış, düşünürler arasında görüş farklılıklarının doğmasına neden olmuştur. Özellikle Mehmet Akif Ersoy, Ziya Gökalp, Tevfik Fikret, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Halil Fikret Kanad ve Emrullah Efendi gibi düşünürler din, ahlak ve eğitimle ilgili çalışmalarıyla bu dönemin entelektüel hayatına katkı yapmışlardır. Bu anlamda II. Meşrutiyet Dönemi, eğitim üzerine ciddi ve derinlikli tartışmaların yaşandığı bir dönem olarak tarihteki yerini almıştır. Eserleri ve faaliyetleriyle II. Meşrutiyet Dönemi eğitim anlayışının gelişmesinde etkili olan düşünürlerden biri de Satı Bey'dir. Satı Bey yazılarında zaman zaman dönemin eğitimcilerine eleştiriler yöneltmiştir. Satı Bey'in Maarif Nazırı Emrullah Efendi'nin "Tuba Ağacı Nazariyesi"ne ve Ziya Gökalp'in "Millî Terbiye" konusundaki görüşlerine eleştiriler yönelttiği bilinmektedir. Ancak dönemin önde gelen eğitimcilerinden biri olan İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun görüşlerine yönelttiği eleştiriler yeteri kadar ele alınmamıştır. Bu çalışmanın amacı konunun bu yönüne eğilerek Satı Bey'in İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun *Din ve Hayat* adlı eserine yönelttiği eleştirileri din eğitimi bağlamında incelemektir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, II. Meşrutiyet, Satı Bey, Terbiye Dergisi, İsmail Hakkı Baltacıoğlu.

## Abstract

With the re-declaration of the Constitutional Monarchy, the intellectual life of the Ottoman Empire gained a brand-new vitality. The thinkers of the period, including in education, sought solutions to the problems of the country. The search in question has led to the emergence of differences of opinion among thinkers. Especially thinkers such as Mehmet Akif Ersoy, Ziya Gökalp, Tevfik Fikret, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Halil Fikret Kanad, and Emrullah Efendi contributed to the intellectual life of this period with their studies on religion, morality, and education. In this sense, The Second Constitutional Era took its place in history as a period of serious and in-depth discussions on education. With his works and activities, one of the thinkers who were influential in the development of the understanding of education in the Second Constitutional Period is Satı Bey. From time to time, Satı Bey criticized the educators of the period in his writings. It is known that Satı Bey criticized the Minister of Education Emrullah Efendi's "Tuba Tree Theory" and Ziya Gökalp's views on "National Education". However, the criticisms of İsmail Hakkı Baltacıoğlu, one of the leading educators of the period, have not been adequately addressed. This study aims to examine this aspect of the subject and examine Satı Bey's criticisms of İsmail Hakkı Baltacıoğlu's work titled *Din ve Hayat* in the context of religious education.

**Keywords:** Religious Education, Second Constitutional, Satı Bey, Journal of Education, İsmail Hakkı Baltacıoğlu.

## Giriş

Osmanlı Devleti'nin son döneminde modernleşme çabalarına paralel olarak gerçekleştirilen eğitimde yenileşme çalışmaları, birçok düşünürü yakından ilgilendirmiştir.<sup>1</sup> Düşünürlerin bu ilgisi, aynı zamanda eğitime ilişkin zengin bir müktesebatın oluşmasına da kaynaklık etmiştir.

<sup>1</sup> bk. Necdet Sakaoğlu, *Osmanlıdan Günümüze Eğitim Tarihi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003); Hamit Er, "Osmanlı Devleti'nde Eğitim ve Çağdaşlaşma Çabaları", *Marife* 1 (Bahar 2003), 211-215; Ercan Uyanır, "II. Meşrutiyet Döneminde Toplumsal Mühendislik Aracı Olarak Eğitim: İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Eğitim Politikaları (1908-1918)", *Anne İdaresi Dergisi* 2/42 (2009), 67-88; Mustafa Karabulut, "Tanzimat Dönemi'nde Osmanlı'nın Yenileşme Sürecine Bir Bakış", *Türk Dünyası Araştırmaları* 187 (Ağustos 2010), 125-138; Mustafa Gündüz, *Osmanlı Mirası Cumhuriyet'in İnşası (Modernleşme, Eğitim, Kültür ve Aydınlar)* (Ankara: Lotus Yayınları, 2010); Yahya Akyüz, "Osmanlı Döneminden Cumhuriyete Geçilirken Eğitim-Öğretim Alanında Yaşanan Dönüşümler", *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 1/2 (2011), 9-22; Tark Soydan ve Mahmut Tüncel, "Osmanlı'da İlk Yenileşme Döneminde Eğitimin Kurumsal ve Yönetimsel Yapısının Oluşumu ve Gelişimi", *Milli Eğitim* 198 (Bahar 2003), 110-125; Emine Aşçı, "II. Meşrutiyet Dönemi Eğitim Politikalarına Bakış", *Turkish History Education Journal* 2/9 (Ekim 2020), 492-509; Ebubekir Keklik, "İkinci Meşrutiyet Döneminde Eğitim Sorunu ve Osmanlı Aydınları", *Tarih ve Gelecek Dergisi* 6/4 (Aralık 2020), 1487-1517.

1908'den sonraki eğitim tartışmaları *Tuba Ağacı Nazariyesi* etrafında toplanmıştır.<sup>2</sup> Eğitimde yenileşmeyle ciddi bir şekilde ilgilenen Emrullah Efendi (1859-1914), eğitimi tuba ağacına benzetmiştir. Bu nedenle eğitimde yenileşme ve yapılanmaya yükseköğretimden başlanması gerektiğini savunmuştur. Buna karşın Satı Bey (1880-1968), aksini iddia etmiştir.<sup>3</sup> Ona göre yükseköğretim ortaöğretime, ortaöğretim ise ilköğretime dayanmaktadır.<sup>4</sup> Satı Bey, Emrullah Efendi'nin aksine eğitimde yenileşmenin okulöncesi dönemden başlaması gerektiğini iddia etmiştir.<sup>5</sup> Satı Bey, Emrullah Efendi'nin *Tuba Ağacı Nazariyesi*'ni eleştirdiği gibi dönemin bir diğer önemli düşünürü olan Ziya Gökalp'in (1876-1924) *Millî Terbiye Nazariyesi*'ni de eleştirmiştir.<sup>6</sup> Bu nazariye etrafında, eğitimin millî amaçları, şahsiyet gelişimi, mükâfat ve mücazat gibi konular etrafında tartışmalar yapılmıştır.<sup>7</sup>

Satı Bey, Emrullah Efendi ve Ziya Gökalp'in düşüncelerini eleştirdiği gibi İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun (1886-1978) düşüncelerini de eleştirmiştir. Ancak söz konusu eleştiriler diğerleri kadar incelenmemiştir. Bu çerçevede elinizdeki çalışma Osmanlı son dönem maarif tartışmaları bakımından özgünlük taşımaktadır. Satı Bey'in, Baltacıoğlu'nun düşüncelerine yönelttiği eleştirilerin bu araştırmada din eğitimi bağlamında incelenmeye değer oluşunun sebebi ise İsmail Hakkı Bey'in *Din ve Hayat* isimli eserinde<sup>8</sup> dönemin din eğitimi konularını ele almış olmasıdır. Bu araştırmaya önem ve özgünlük kazandıran bir diğer husus, çalışmaya konu olan metnin<sup>9</sup> Baltacıoğlu'nun *Din ve Hayat* isimli eserine yöneltilmiş tek eleştiri metni olmasıdır. Öte yandan Osmanlı son dönem din eğitimi tarihini ya da İsmail Hakkı ve Satı Bey'in görüşlerini din eğitimi bağlamında ele alan çalışmalarda<sup>10</sup> söz konusu metne yer verilmemiş olması da dikkat çekicidir. Bu anlamda araştırmamızın amacı, Satı Bey'in İsmail Hakkı Bey'e yönelttiği eleştirilere din eğitimi bağlamında ışık tutmaktır. Bu çabanın söz konusu düşünürlerin din eğitimine ilişkin görüşlerinin anlaşılması ve açıklanmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Ayrıca din eğitimi bağlamında yapılacak değerlendirmelerin, metinlerin yayımlandığı dönemin din eğitimi tarihini konu alan çalışmalara da katkı sağlaması beklenmektedir. Bu düşünceden hareketle, Satı Bey'in *Terbiye* dergisinde Osmanlı Türkçesiyle yayımlanan "Kitaplar Arasında Terbiye ve Ahlak Meseleleri; Din ve Hayat" isimli yazısı din eğitimi bağlamında incelenmiştir.

<sup>2</sup> bk. Kemal Bakır, "II. Meşrutiyet Dönemi Millî Seçkinlik ve Eğitim: Emrullah Efendi Tuba Ağacı Nazariyesi", *Doğubatı* 1/45 (Temmuz 2008), 197-213.

<sup>3</sup> bk. Murat Polat ve İ. Bakır Arabacı, "Emrullah Efendi ve Satı Bey'den Günümüze Eğitimde Yenileşme Sorunsalı", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21 (2015), 35-43.

<sup>4</sup> Osman Nuri Ergin, *İstanbul Mektepleri ve İlim, Terbiye ve San'at Müesseseleri Dolayısıyla Türkiye Maarif Tarihi*. Cilt 1-2 (İstanbul: Eser Matbaası, 1977), 583-585.

<sup>5</sup> bk. Sâti', "İslahata Nereden Başlamalı", *Sabah* (02 Mayıs 1911) 3; Sâti', "Tuba Ağacı Nazariyesi", *Muallim* 12 (1917) 359-366; Sâti', "Tuba Ağacı Hakkında", *Muallim* 13 (1917) 327-329.

<sup>6</sup> bk. Ebubekir Keklik, "II. Meşrutiyet Döneminde Eğitim Tartışmaları: Ziya Gökalp, Millî Terbiye ve Satı Bey (el-Husrî)", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1/9 (Nisan 2018), 47-69.

<sup>7</sup> Mustafa Ergün, "Satı Bey Hayatı ve Türk Eğitimine Hizmetleri", *İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (1987), 3-8; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: Ülken Yayınları, 1992), 176.

<sup>8</sup> bk. İsmail Hakkı Baltacıoğlu, *Din ve Hayat* (İstanbul: Kader Matbaası, 1334/1918).

<sup>9</sup> Sâti', "Kitaplar Arasında Terbiye ve Ahlak Meseleleri; Din ve Hayat", *Terbiye* 4 (R. 31 Teşrin Evvel 1334/1918), 139-149.

<sup>10</sup> bk. Şükrü Keyifli, İ. Hakkı Baltacıoğlu'nun *Din Eğitimiyle İlgili Görüşleri ve Bu Görüşlerin Dini Pedagoji Bakımından Değerlendirilmesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989); Nebahat Göçeri, *İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun Din Eğitimi İle İlgili Görüşleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991); Faruk Öztürk, "İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun Eğitim Felsefesinde 'İman' ve 'Ahlak' Kavramı", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 1/41 (2008), 223-239; Abbas Çelik, "İsmail Hakkı Baltacıoğlu ve Din Eğitimi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2009), 169-199; Hasan Meydan, "Gelenekçi Bir "Yeni Adam" Eğitimcisi: İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Mecmuası* 22 (Aralık, 2014), 203-228; Levent Eraslan ve Umut C. Karadoğan, "İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun Bakış Açısından Terbiye ve İman", *Uluslararası Türk Dünyası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongresi Bildirileri II* (2016), 139-154; Yunus Mertürek, *İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun Din ve Millet Anlayışı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016); Fatma Çapçoğlu, *Osmanlı Son Dönemi Din Eğitimi Tartışmaları ve Cumhuriyete Yansımaları (Örgün ve Yaygın Eğitim Çerçevesinde)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018); Ayşe Zişan Furat, "Toplumsal Kalkınma Amaçlı Yüksek Din Öğretimi: İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun Yazılardan Hareketle *Türk Düşüncesi* Dergisinde Toplum, Din ve Dil İlişkisi", *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (Mart 2021), 9-41.

Satı Bey'in eleştirilerine konu olan *Din ve Hayat* isimli eserinde Baltacıoğlu, Osmanlı son döneminde yaşanan dinî ve toplumsal buhranı konu edinmiştir. Baltacıoğlu buhranın çözümü için ortaya çıkan fikir akımlarını değerlendirmiş ayrıca yaygın ve örgün din eğitiminin sorunlarını ele alarak, çözüm önerilerinde bulunmuştur. Bu çerçevede, din öğretiminden din hizmetlerine kadar din eğitiminin birçok meselesini değerlendirmiştir.<sup>11</sup> Bu sebeple Satı Bey'in, Baltacıoğlu'nun *Din ve Hayat* adlı eserine yönelttiği eleştiriler, dönemin din eğitimi tartışmalarına ışık tutması bakımından da önem taşımaktadır.

Esasen Satı Bey'i konu alan birçok çalışma<sup>12</sup> yapılmıştır. Satı Bey'in din eğitimi yaklaşımını ele alan çalışmalar da yapılmıştır. Örneğin Akın<sup>13</sup> Satı Bey'in din eğitimine yönelik görüşlerini içeren bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır. Bu tezde Satı Bey'in hayatı ve eserleri tanıtılmış ayrıca Tanzimat'tan Cumhuriyet'e eğitim ve din eğitimi hareketleri incelenmiştir. Sıddıqî ve Topchubaev<sup>14</sup> tarafından yayımlanan makalede ise, Satı Bey'in kurucusu olduğu *Terbiye Mecmuası* ve *Terbiye* isimli dergilerin sayıları ve içindeki yazılar kısaca tanıtılmıştır. Söz konusu makalede, Satı Bey'in çalışmalarına konu olan yazısının Baltacıoğlu'na yönelik bir eleştiri yazısı olduğu belirtilmiştir. Bu anlamda Satı Bey'in söz konusu yazısı, ilk defa bu araştırmada günümüz harfleriyle yayımlanmakta ve din eğitimi bağlamında değerlendirilmektedir.

## 1. Yöntem

Araştırmada öncelikle Osmanlı son dönem din eğitimi çalışmalarına yönelik literatür taraması yapılmıştır. Bu taramalarda dönemin önemli düşünürlerinden İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun eserlerine ulaşılmıştır. Osmanlı son döneminden 1970'lere kadar ülkemiz eğitim ve din eğitimi politikalarının şekillenmesinde etkili bir isim olan Baltacıoğlu'nun ilk eserlerinden birinin *Din ve Hayat* olduğu tespit edilmiştir. *Din ve Hayat* üzerine yapılan taramalarda ise yine dönemin önemli maarifçilerinden Satı Bey'in söz konusu esere bir eleştiri yazdığı ancak dönemi din eğitimi bağlamında ele alan çalışmalarda bu metinden söz edilmediği tespit edilmiştir. Bu anlamda metnin günümüz Türkçesine çevrilmesi

<sup>11</sup> bk. Muhammet Mustafa Bayraktar, "Türkiye'de Din Öğretiminin Tarihi Temelleri Bağlamında Osmanlı Son Dönem Maarif Tartışmaları", *Current Debates on Social Sciences* 8, ed. Zeynel Karacacıl (Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları, 2022).

<sup>12</sup> bk. İlhan Aksoy, "II. Meşrutiyet Dönemi Eğitim Politikası ve Satı Bey", *Gazi Türkiyat* 3 (Güz 2008), 67-81; Mustafa Ergün, "II. Meşrutiyet Dönemindeki Eğitim Reformlarının Türk Modernleşmesindeki Yeri", *100. Yılında II. Meşrutiyet Gelenek ve Değişim Ekseninde Türk Modernleşmesi Uluslararası Sempozyumu, Bildiriler* (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı ve Marmara Üniversitesi Yayınları, 2009); Ercüment Kuran, "Bir Osmanlı Aydını Sâti el-Husrî", *Türkiye Günlüğü* 15 (1991), 170-172; Ercüment Kuran, "Osmanlı Vatansveri Sâti' Bey", *Türkiye Günlüğü* 34 (1995), 18-20; Osman Kafadar, "Türk Aydınının Sâti Bey Hakkında Kimi Yanılımları Üzerine Düşünceler", *Türkiye Günlüğü* 46 (1997), 97-105; Ercüment Kuran, "Bir Osmanlı Aydını Satı El-Husri (1880-1968)", *Türkiye'nin Batılılaşması ve Millî Meseleler*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997; Hatice Başar, "Sâti Bey ve Eğitimle İlgili Görüşleri", *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/2 (2003), 47-67; Fatma Çil, *Satı Bey'in Hayatı, Eserleri ve Türk Eğitimine Katkıları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004); Mustafa Çelikten – Mustafa Şanal, "Mustafa Sâti Bey'e Göre Öğretmenlik Mesleği", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/1 (2006), 339-348; Şeref Korkmaz, "Mustafa Satı Bey ve Tarih Öğretimi Üzerine Görüşleri", *Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/2 (2007), 152-163; Özer Kuşçu, "Satı Bey" in Fichte Hakkındaki Görüşleri", *Fichte'nin Eğitim Üzerine Düşünceleri ve Türkiye'deki Yansımaları*, ed. Bahri Ata (Ankara: Pegem A Yayınları, 2009); Şit Tufan Buzpınar, "Sâti' el-Husrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: 36, (2009), 176-178; Şehbâl Derya Acar, *Eğitimde Bir Üstad Satı Bey'i Tanımak* (İstanbul: Akademik Kitaplar, 2009); İbrahim Caner Türk, "II. Meşrutiyet Dönemi Eğitimcisi Satı Bey ve Coğrafya Öğretimi", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 40 (2009), 423-438; Mustafa Gündüz, "Gelenek ve Modernlik Arasında Bir Eğitimci: Satı Bey ve Fenn-i Terbiye Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme", *Turkish Studies* 3/5 (2010), 1392-1415; Uğur Ünal - Togay Seçkin Birbudak, *Mustafa Satı Bey ve Eğitime Dair Layihaları* (Ankara: Murat Yayınları, 2010); Murat Polat ve İmam Bakır Arabacı, "Emrullah Efendi ve Satı Bey'den Günümüze: Eğitimde Yenileşme Sorunsalı", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21 (2015), 35-43; Ebubekir Keklik, "II. Meşrutiyet Döneminde Eğitim Tartışmaları: Ziya Gökalp, Millî Terbiye ve Satı Bey [el-Husrî]", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/9 (Nisan 2018), 47-69; Mehmet Volkan Şahin, *Satı Bey'in Terbiye Mecmuası'nın Eğitimsel Açından İncelenmesi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

<sup>13</sup> bk. Abdullah Akın, *Sâti' Bey ve II. Meşrutiyet Dönemi'nde Din Eğitimi (1908-1918)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002).

<sup>14</sup> bk. Jawad Sıddıqî – Kubatalı Topchubaev, "1914 Yılında Yayımlanan "Terbiye Mecmuası" ve Devamı Olarak 1918 Yılında Yayımlanan "Terbiye" Dergileri Üzerine Bir Değerlendirme", *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/31 (Ocak 2013), 331-346.

önemli görülmüştür. Ayrıca Osmanlı son dönem din eğitimi tartışmalarını ele alan çalışmaların oldukça sınırlı olması da çeviri ve değerlendirmeyi önemli hale getirmiştir. Bu bağlamda Satı Bey'in "Kitaplar Arasında Terbiye ve Ahlak Meseleleri: Din ve Hayat" isimli yazısı çalışmanın kapsamına alınmıştır. Satı Bey tarafından kaleme alınan diğer çalışmalar<sup>15</sup> araştırmanın kapsamı dışında tutulmuştur. Bu çerçevede araştırma, Satı Bey'in din eğitimi yaklaşımı hakkında bir anlam oluşturma amacına matuf olduğundan nitel bir araştırma<sup>16</sup> özelliği taşımaktadır.

## 2. Satı Bey

Dârümuallimînin muhyisi kabul edilen Satı Bey, 1880 yılında Yemen'de dünyaya gelmiştir. 1900 yılında Mekteb-i Mülkiyeden mezun olduktan sonra öğretmenliğe başlamıştır. 1905'te öğretmenlikten ayrılmıştır. Radkoviç ve Florina'da kaymakamlık yapmıştır. 1909'dan 1913'e kadar Dârümuallimîn müdürlüğü yapmış 1913'te bu görevinden istifa etmiştir. Daha sonra kısa bir süre de Darüşşafaka müdürlüğü yaptığı bilinmektedir. 1915'te "Yeni Mektep" adlı özel bir anaokulu açmıştır.<sup>17</sup>

Fikir hayatı açısından bakıldığında Satı Bey'in *İkdam*, *Tarik*, *Ma'lûmât*, *Servet-i Fünûn*, *Ulûm-ı İktisadiye*, *Ulûm-ı İctimaiye*, *Mülkiye*, *Yeni Mektep*, *Neyyir-i Hakikat*, *Tedrisât-ı İbtidâiyye Mecmuası*, *Envâr-ı Ulûm*, *Terbiye Encümeni*, *Vakit*, *Ahlaki Duygular*, *Uzviyetler ve Cemiyetler*, *Tanin*, *Aşiyân*, *Muallim*, *Terbiye Mecmuası* ve *Terbiye* gibi yayın organlarında dönemin maarif sorunlarıyla ilgili birçok yazısının yayımlandığı görülür. Bu çalışmada Satı Bey'in din eğitimi bağlamında değerlendirilen yazısı, *Terbiye* dergisinde yayımlanmıştır.

*Terbiye* dergisi Osmanlı'nın son döneminde eğitimle ilgili mevzu ve problemleri konu edinmiş bir dergidir. *Terbiye* dergisi, 1914 yılında yayımlanmış olan *Terbiye Mecmuası* isimli derginin devamı niteliğindedir. Satı Bey bu dergilerin kurucusu ve başmuharriridir. İki haftada bir yayımlanan *Terbiye Mecmuası*, Matbaa-i Orhaniye tarafından İstanbul'da basılmıştır. *Terbiye Mecmuası* 1 Mayıs 1330'da (14 Mayıs 1914) dördüncü sayısını çıkardıktan sonra yayınına ara vermiştir.<sup>18</sup>

*Terbiye* dergisi 29 Ağustos 1334 (29 Ağustos 1918) tarihinde yayımlanmaya başlamıştır. İsmindeki değişikliğin sebebi, *Terbiye Mecmuası* dergisinin yayınına ara verildiği dönemde (1333) Fenn-i Terbiye Encümeni tarafından çıkarılan dergiye "Terbiye Mecmuası" isminin verilmesidir. Aynı isimle ayrı bir derginin yayına başlaması sebebiyle dergi yeni yayım dönemine "Terbiye" ismiyle başlamıştır. *Terbiye Mecmuası* gibi iki haftada bir sayı olarak yayımlanan *Terbiye* dergisi, ancak altı sayı çıkarılabilmektedir. İlk sayısı 29 Ağustos 1334 (29 Ağustos 1918)'de çıkarılan derginin altıncı ve son sayısı ise 15 Kânûn-i Evvel 1334 (13 Aralık 1918)'de çıkarılmıştır.<sup>19</sup>

## 3. Satı Bey'in Baltacıoğlu'na Yönelttiği Eleştirilerin Değerlendirilmesi

İsmail Hakkı Bey'in *Din ve Hayat* isimli eserinin odağında Osmanlı devletinin son döneminde yaşanan din buhranı vardır. Baltacıoğlu'na göre din buhranının sebebi, Batı'dan gelen "materyalist", "pozitivist" düşüncelerin olumsuz etkisidir. Bu durumun bir neticesi olarak gündelik hayatta dinî canlılık ve hareketlilik azalmış, okullardaki gençlerin dinî mefkûreleri sarsılmış ve bazı mütefekkirler dini tenkit ve inkâra başlamışlardır. Din buhranına bağlı olarak ahlak, sanat ve felsefe de bozulmuştur. Öte yandan din buhranının çözümü karşısında dinsizler, maddiyatçılar, taklitçiler, fikirciler, felsefeciler, ananeciler ve tevilcilerin görüşleri oldukça yetersiz kalmıştır.<sup>20</sup>

<sup>15</sup> Sâti', "Hissiyat ve Sevâik-i Ahlâkiyye", *Envâr-ı Ulûm* 2 (1908), 17-23; Sâti', "Elifbâyı Nasıl Öğretmeli?", *Tedrisât-ı İbtidâiyye Mecmuası* 1 (1910), 20-23; Sâti', "İlmihal Nasıl Öğretmelidir?", *Tedrisât-ı İbtidâiyye Mecmuası* 7 (1910), 11-14.

<sup>16</sup> bk. Matthew B. Miles ve A. Michael Huberman, *Nitel Veri Analizi* (Ankara: Pegem Akademi, 2. Baskı, 2016).

<sup>17</sup> Ergün, "Satı Bey Hayatı ve Türk Eğitimine Hizmetleri", 3-8; Akın, *Sâti' Bey ve II. Meşrutiyet Dönemi'nde Din Eğitimi*, 11; Sıddıqi -Topchubaev, "Terbiye Mecmuası ve Terbiye Dergileri Üzerine Bir Değerlendirme", 334.

<sup>18</sup> Hasan Duman, *İstanbul Kütüphaneleri Arap Harfli Süreli Yayınlar Toplu Kataloğu (1828-1928)* (İstanbul: IRCICA, 1986), 403.

<sup>19</sup> Sıddıqi -Topchubaev, "Terbiye Mecmuası ve Terbiye Dergileri Üzerine Bir Değerlendirme", 339.

<sup>20</sup> bk. Baltacıoğlu, *Din ve Hayat*, 1-17.

Bu dönemle ilgili İsmail Hakkı Bey'in görüşleri özetle şu şekildedir:

“Din meselesi, içtimai bir meseledir. Çünkü din içtimai bir varlıktır; dinsiz cemiyet, cemiyetsiz din yoktur. Din buhranının halli içtimaiyata müstenid bir içtihatdır. Dinî terbiyenin tensik ve ıslahı da buna göre yapılmalıdır. Dinî terbiyenin esası dinî telkindir. Dinî telkin, dinî hayatın mahsulüdür. Dinî hayat içtimai hayattan doğar. Cemaat hayatı yaşanmazsa din hayatı duyulmaz. Herkesi dinileştirebilmek için herkesi içtimaileştirmek, içtimai hayata çağırarak lazımdır. Bu mütefekkirler için kâfi değildir. Dinî tefekkürü, dinî telkin ve dinî tadrise tamamlamalıdır. Dinî tadrise hem ilmî hem de dinî olmalıdır. Sultaniyelerde dini ilim ile teyit etmelidir. Dini ilim ile teyit edebilecek ders cemiyetler ilmidir. Muallimler de ilmi din ve bilim çatışmasına mâni olacak bir zihniyetle yetiştirilmelidir. Dinî terbiyede intibah, dinî hayatta intibah demektir. Her türlü dinî terbiye ıslahatı, terbiyecilerin görüşünden evvel hayatın emrine bağlıdır. Dini hayatta bir inkılap lazımdır inkılabı Dâru'l-Fünûn yapacaktır.”<sup>21</sup>

Satı Bey'in eserle ilgili ilk değerlendirmesi,<sup>22</sup> *Din ve Hayat'*ın *Yeni Mecmua'* da yayımlanan “Din ve İçtimai İchtihat” isimli makalenin genişletilerek meydana getirildiği şeklindedir. Satı Bey, eserde geçen konuları dinî hayat, dinî ıslahat ve dinî terbiye başlıkları altında sınıflandırmıştır. Eserin ihtiva ettiği fikirlerin ise yeterince açık ve muteber olmadığını ifade etmiştir.

Satı Bey'e göre Baltacıoğlu'nun *Din ve Hayat'* taki esas tezi, dinî buhranın ancak sosyolojiye dayalı bir içtihat ile halledilebileceğidir. Bu nedenle Baltacıoğlu dinin içtimai bir varlık olduğunu ispata çalışmıştır. Satı Bey'e göre ise buhran, dinin varlığını değil haklılığını inkâr etmekten ileri gelmektedir. Dinsizliğe karşı sosyolojiden yardım ummak beyhude yere yorulmaktır. Ayrıca Satı Bey, Baltacıoğlu'nun dinin var olduğunu göstermekle din buhranına bir çare bulmuş olamayacağı görüşündedir.

Satı Bey eleştirilerindeki haklılığı göstermek için sosyolojinin dine ilişkin yaklaşımını ortaya koymaya çalışmıştır. Bunu yaparken de Durkheim'in din hakkındaki görüşlerine yer vermiştir. Satı Bey'in ifadelerine göre Durkheim, Allah ve cemiyeti bir kabul etmektedir. Ayrıca Allah cemiyetin timsalinden başka bir şey değildir. Satı Bey Durkheim'in din konusundaki görüşlerini açıklamaya şöyle devam eder: “İnsanların kuvvetleri fevkinde hâkim ve nâzım olan bir cemiyet kuvveti vardır, iptidai insanlar bu kuvvetin mevcudiyet ve hâkimiyetini hisseder fakat mahiyetini idrak edemezler. Onun için ona Allah der ve tapınırlar.” Satı Bey bu noktada, Durkheim'in görüşlerine dayanan sosyoloji bilgisinin Sultani talebelerine öğretmenlerin, onlardaki itikadı kuvvetlendirmek yerine bilakis büsbütün zayıflatacağını ifade etmiştir. Bu nedenle Satı Bey'e göre *Din ve Hayat'*ın esas davası büyük bir mantık ve muhakeme hatasına müstenid ve batıldır.

Satı Bey okullarda öğretmenler ve öğrenciler nezdinde yaşanan din buhranının çözümü için Durkheim'in görüşlerine dayalı bir sosyoloji ilminin faydadan çok zarar getireceğini ifade etmiştir. Satı Bey'in Durkheim'e yönelik açıklamalarının onu haklı kıldığını söylemek mümkündür ancak Baltacıoğlu eserinde Durkheim'in görüşlerine dayalı bir sosyoloji ilminin öğretilmesini mi istemektedir? İsmail Hakkı Bey, dinî buhranın çözümü için dini inceleyecek ilmin yalnız sosyoloji olabileceğine inanmıştır. Ona göre sosyoloji, dinin kaynağı, gelişimi ve dönüşümü hakkında araştırma ve değerlendirmeler yapabilir. Çünkü din, içtimai bir varlıktır, cemiyetle doğmuş, cemiyetle yaşamış, cemiyetle birlikte buhrana girmiştir. Baltacıoğlu'nun buradaki görüşleriyle Durkheim'in görüşlerine yaklaştığı ifade edilebilir. Ancak diğer taraftan Baltacıoğlu dinî mefkûreyi güçlendirmek için okullarda din bilgisi öğretimi yanında, dinin sosyal gerçekliğini ortaya koyacak, dinin toplumsal gelişimini açıklayacak, dinî hayat ve ideal hakkında bilgiler verecek toplumlar ilminin de öğretilmesi gerektiğini savunmuştur. Din eğitimi tarihi açısından bakıldığında Baltacıoğlu *Din ve Hayat* adlı eserinde, öğrencilerin dinî düşüncelerinin ıslahı ve din öğretmeni yetiştirme meselesinin ele alınmış olması başlı başına kayda değer bir husustur.

<sup>21</sup> bk. Baltacıoğlu, *Din ve Hayat*, 19-49.

<sup>22</sup> Söz konusu metin, yazar tarafından günümüz harflerine çevrilerek bu makalenin sonunda “Ek” olarak sunulmuştur.

Satı Bey bu değerlendirmeler sonrası Baltacığlu'na yönelttiği diğer eleştirileri sıralamıştır. Bu bağlamda Satı Bey, Baltacığlu'nun Tevilciler ve İctihatçılara yönelik açıklamalarının çelişki içerdiğini belirtmiştir. Baltacığlu'na göre ahlak, mahdud ve mütenâhi bir dindir; din ise gayri mahdud ve gayri mütenâhi bir ahlakır. Satı Bey, Baltacığlu'nun dini ahlaka tabi tutmasına karşı çıkmış, dinin semavi ve ilahî yönüne işaret etmiştir. Yine Satı Bey, ahlakî sukutu din buhranının neticesi olarak gösteren Baltacıoğlu'na karşı, "ahlaksızlığı dinsizliğe takdim ettiğini" dolayısıyla amellerin itikatlardan çok önce bozulduğunu ifade etmiştir.

Baltacıoğlu *Din ve Hayat*'ı, 1918 yılında Milli Talim ve Terbiye Cemiyetinde<sup>23</sup> yapılan, *Terbiyeyi Diniye Münazaraları* sonrası yazdığını belirtmiştir. Bu münazarada Satı Bey bir konuşma yapmıştır.<sup>24</sup> Satı Bey *Din ve Hayat*'ın, "Din ve İctimai İctihat" isimli makalenin genişletilerek meydana getirildiğini ifade etmesine rağmen, eserin yazılışına gerekçe teşkil eden ve kendisinin de bir konuşma yaptığı *Terbiyeyi Diniye Münazaraları*'na ilişkin herhangi bir değerlendirme yapmamıştır. Yine Satı Bey'in, Baltacıoğlu'nun camilerimizde ibadet, halkın ruhunda din, dinî buhranın kaynağı ve çözümü, yüksek din öğretimi ve öğretmen yetiştirme sorunu, dinî yayınların niteliği, dinî tedrisin mahiyeti ve ıslahı hakkındaki görüşlerine ilişkin bir değerlendirme yapmadığı da anlaşılmaktadır.

### Sonuç ve Değerlendirme

Osmanlı son döneminde devlet, asrılık, gelenek, ıslah, milliyet, modernleşme, icthahat, ahlak, din, cehd, ekonomi, kalkınma, yenilenme, terakki, tekâmül, batılılaşma ve eğitim gibi konular ve kavramlar üzerine tartışmalar yapılmıştır. Osmanlı aydınları din, toplum ve devlete ilişkin fikirlerini gazete, dergi ve kitap gibi basın ve yayın organları vasıtasıyla açıklamışlardır. Bu süreçte iç ve dış dinamiklerin etkisiyle hızla farklılaşan toplum, geleneksel yapısı ile çatışmak durumunda kalmıştır. Söz konusu çatışmalar toplumsal değişimin hızını arttırmıştır. Toplumsal değişimle ilgili kavramlar aynı zamanda sosyal dönüşümü zorunlu kılan sebepleri de açıklamaktadır. Bu sebeplerden biri de toplumdaki ahlakî ve dinî buhrandır.<sup>25</sup> Osmanlı son dönem aydınları devleti yıkılmaktan, toplumu da çökmekten kurtarmak için ahlakî ve dinî buhranı konu alan çalışmalar yapmışlardır. Bu açıdan Osmanlı son dönemi, ülkemiz din eğitimi ve öğretiminin tarihi seyrini anlamak ve açıklamak bakımından önem taşımaktadır. Zira Tanzimat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemleri hazırlayıcı ve kurucu etkileşimin iç içe yaşandığı dönemler olmuştur. Tanzimat Dönemi'nde başlayan değişim ve dönüşüm talepleri II. Meşrutiyet Dönemi'nde en üst sınıra ulaşmıştır. Cumhuriyet Dönemi'nde hayata geçirilen politikaların birçoğu da II. Meşrutiyet Dönemi'nde tartışılan konulara dayandırılmıştır. Söz konusu dönemde tartışılan konulardan biri de eğitimin millî-laik veya dinî oluşudur.<sup>26</sup> Bu dönemde mektep ve medrese üzerinden yürütülen çatışmalara ayrıca azınlık/yabancı okullar meselesi/sorunu da dâhil edilmiştir. Kısa zaman aralıklarıyla çıkarılan hukuki düzenlemeler medreseleri devletin ve toplumun ihtiyaçlarına cevap verecek bir noktaya taşıyamamıştır. Ayrıca geleneksel öğretime devam eden medreselerin yanında din öğretimini ayrı bir ders olarak ele alan mekteplerin açılması da toplumun din algısını etkilemiştir. Buna ek olarak devletin benimsediği Osmanlıcılık düşüncesi de devletin, din konusunda tarafsız, din eğitimi ve öğretimi konusunda ise hazırlıksız ve temelsiz politikalar geliştirmesine sebep olmuştur. Böylelikle din meselesi toplum için kurumsal yapısını kaybederken din öğretimi meselesi de genel eğitim içinde zayıflamıştır. Yabancı ve azınlık okullarının milli kültür üzerindeki güçlü etkisi

<sup>23</sup> bk. Hasan Cicioğlu, "Osmanlı Döneminde Kurulan İlk Milli Talim ve Terbiye Cemiyeti", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 17/1 (2019), 21-28.

<sup>24</sup> bk. Mustafa Sâtî' el-Husri, "Meşrutiyetten Sonra Maarif Tarihi" sad. Recai Doğan, *Dini Araştırmalar* 4/11 (Haziran 2001), 199-207.

<sup>25</sup> bk. Mustafa Gündüz, "II. Meşrutiyet Dönemi Türkçü, İslâmcı ve Batıcı Görüşlere Mensup Aydınların Toplumsal Değişme Telakkileri", *Muhafazakar Düşünce* 1/4 (Nisan 2005), 96-122.

<sup>26</sup> Osman Nuri Ergin, *İstanbul Mektepleri ve İlim, Terbiye ve San'at Müesseseleri Dolayısıyla Türkiye Maarif Tarihi*. Cilt 1-2 (İstanbul: Eser Matbaası, 1977), 1351.

yanında, devlet ve toplumdaki Batı hayranlığı ve taklitçiliği de din ve din öğretimi konusunda sosyal problemlerin doğmasına yol açmıştır.<sup>27</sup>

Osmanlı son dönem fikir akımlarının dinî düşünce ve hayat üzerindeki etkileri yanında mekteplerdeki öğretmenlerin dine karşı tutum ve yaklaşımları da din karşıtı bir gençliğin yetişmesine zemin hazırlamıştır. Mekteplerdeki din dersi öğretmenlerinin yetiştirilme süreçlerindeki yetersizlikler, din dersi müfredatı ve ders kitaplarındaki yaklaşımlar da mekteplerdeki din ve din öğretimi sorunlarını derinleştirmiştir.<sup>28</sup> Buna ek olarak din hizmetleri alanında yürütülen faaliyetlerin, dinî yayınların ve din görevlilerinin nitelik sorunları da toplumdaki dinî inanç ve yaşama sorunlarını çözülmez bir hale getirmiştir.

Toplumsal sorunların ahlakî ve dinî buhranla ilişkisini ortaya koyarak çözüm yolları arayan Osmanlı son dönem aydınlarından biri de İsmail Hakkı Baltacıoğlu'dur. Böyle bir amaca matuf olarak kaleme aldığı *Din ve Hayat* isimli eserinde din buhranını ortaya çıkaran sebepler ve çözüm önerileri üzerinde durmuştur. Bu bağlamda mektep, medrese, din dersi öğretmeni, müfredatı ve içeriği, mekteplerde öğrenim gören gençlerin inanç problemleri, toplumdaki dinî hayatın sorunları, din hizmetlerindeki yetersizlikler ve benzeri birçok konuyu ele almıştır. Dönemin bir diğer önemli aydını Satı Bey ise Baltacıoğlu'nun eserine eleştiriler yöneltmiştir. Satı Bey, İsmail Hakkı Bey'in *Din ve Hayat* isimli eserindeki görüşlerini genel olarak çelişkili, yetersiz ve geçersiz bulduğunu ifade etmiştir. Bu çerçevede Satı Bey'in söz konusu yazısında, Baltacıoğlu'nun din buhranının sosyolojiye dayanan bir içtihatla çözülebileceği, okullarda sosyoloji öğretiminin gençlerin sarsılan dinî mefkûrelerini güçlendirebileceği, dinin ahlaka tâbi olduğu, dinî hayatın içtimai hayattan doğduğu ve dinî terbiyenin esasının dinî telkin olduğu yönündeki görüşlerine katılmadığı ve aksini ispat etmek için değerlendirmeler yaptığı anlaşılmaktadır.

İsmail Hakkı Baltacıoğlu ve Satı Bey'in ülkemiz maarif tarihi üzerindeki etkileri göz önüne alındığında, din eğitiminin konu, kavram ve sorunları üzerinden yapılan bu tartışmanın din eğitiminin tarihi temelleri bağlamında önem taşıdığı açıktır. Bu tartışmalarda din eğitiminin dinî telkin ve dinî tedris olarak ele alınması, dinî telkin bağlamında yaygın din eğitiminin din görevlileri, cami ve cemaati, dinî yayınlar, dinî hareketlilik, halk dindarlığı, dinî tutum, vaaz ve hutbe gibi başlıklar üzerinden değerlendirilmesi dikkat çekicidir. Dinî tedris bağlamında örgün din eğitiminin öğrencilerin dinî tutum ve algıları, din öğretimi müfredatı, öğretmen yeterlikleri, yüksek din öğretiminin niteliği gibi başlıklar üzerinden değerlendirilmesi de dikkat çekicidir. Bu bağlamda Osmanlı son dönem maarif tartışmalarını metodolojik bir şekilde ele alacak yeni ve derinlikli çalışmaların, ülkemiz din eğitimi tecrübesinin aydınlatılmasına katkı sağlayacağı açıktır.

## Kaynakça

- Acar, Şehbâl Derya. *Eğitimde Bir Üstad Satı Bey'i Tanımak*. İstanbul: Akademik Kitaplar, 2009.
- Akın, Abdullah. *Sâtî' Bey ve II. Meşrutiyet Dönemi'nde Din Eğitimi (1908-1918)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Akyüz, Yahya. "Osmanlı Döneminden Cumhuriyete Geçilirken Eğitim-Öğretim Alanında Yaşanan Dönüşümler". *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 1/2 (2011), 9-22.
- Aksoy, İlhan. "II. Meşrutiyet Dönemi Eğitim Politikası ve Satı Bey". *Gazi Türkiyat* 3 (Güz 2008), 67-81.

<sup>27</sup> bk. Mehmet Bulut, "Osmanlı Devletinde Dini Teşkilatlanma ve Yaygın Din Eğitimi", *Diyanet İlmî Dergi* 35/2 (1999), 101-116; Esra Yakut, "II. Meşrutiyet Dönemi'nde Mekteplerde Dinî Eğitim", *Kebikeç* 17 (2014), 19-34; Amine Nuriye Çıtrık, "Osmanlı Döneminde Halkın Din Anlayışının Oluşmasını Etkileyen Kaynaklar", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (Aralık 2019), 861-883.

<sup>28</sup> bk. Muhammet Şevki Aydın, "II. Meşrutiyet Dönemi Din Eğitiminin Genel Manzarası", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/6 (Ocak 1989), 289-304; Recai Doğan, "II. Meşrutiyet Dönemi Eğitim Hareketlerinde Din Eğitimi-Öğretimi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/1-4 (Haziran 1998), 361-446.

- Aşçı, Emine. "II. Meşrutiyet Dönemi Eğitim Politikalarına Bakış". *Turkish History Education Journal* 2/9 (Ekim 2020), 492-509. <https://doi.org/10.17497/tuhed.676873>.
- Aydın, Muhammet Şevki. "II. Meşrutiyet Dönemi Din Eğitiminin Gene Manzarası". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/6 (Ocak 1989), 289-304.
- Bakır, Kemal. "II. Meşrutiyet Dönemi Milli Seçkinlik ve Eğitim: Emrullah Efendi Tuba Ağacı Nazariyesi". *Doğubatı* 1/45 (Temmuz 2008), 197-213.
- Baltacıoğlu, İsmail Hakkı. *Din ve Hayat*. İstanbul: Kader Matbaası, 1334/1918.
- Başar, Hatice. "Sâti Bey ve Eğitimle İlgili Görüşleri". *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/2 (2003), 47-67.
- Bayraktar, Muhammet Mustafa. "Türkiye'de Din Öğretiminin Tarihi Temelleri Bağlamında Osmanlı Son Dönem Maarif Tartışmaları". *Current Debates on Social Sciences* 8. ed. Zeynel Karacagil. 461-473. Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları, 2022.
- Bulut, Mehmet. "Osmanlı Devletinde Dini Teşkilatlanma ve Yaygın Din Eğitimi". *Diyanet İlmi Dergi* 35/2 (1999), 101-116.
- Buzpınar, Şit Tufan. "Sâti' el-Husrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Cilt: 36, (2009), 176-178.
- Cicioğlu, Hasan. "Osmanlı Döneminde Kurulan İlk Milli Talim ve Terbiye Cemiyeti". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 17/1 (2019), 21-28. [https://doi.org/10.1501/Egifak\\_0000001043](https://doi.org/10.1501/Egifak_0000001043).
- Çapcıoğlu, Fatma. *Osmanlı Son Dönemi Din Eğitimi Tartışmaları ve Cumhuriyete Yansımaları (Örgün ve Yaygın Eğitim Çerçevesinde)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Çelik, Abbas. "İsmail Hakkı Baltacıoğlu ve Din Eğitimimiz". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2009), 169-199.
- Çelikten, Mustafa - Şanal, Mustafa. "Mustafa Sâti Bey'e Göre Öğretmenlik Mesleği". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/1 (2006), 339-348.
- Çıtırık, Amine Nuriye. "Osmanlı Döneminde Halkın Din Anlayışının Oluşmasını Etkileyen Kaynaklar". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (Aralık 2019), 861-883.
- Çil, Fatma. *Satı Bey'in Hayatı, Eserleri ve Türk Eğitimine Katkıları*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Doğan, Recai. "II. Meşrutiyet Dönemi Eğitim Hareketlerinde Din Eğitimi-Öğretimi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/1-4 (Haziran 1998), 361-446.
- Duman, Hasan. *İstanbul Kütüphaneleri Arap Harfli Süreli Yayınlar Toplu Kataloğu (1828-1928)*. İstanbul: IRCICA, 1986.
- Er, Hamit. "Osmanlı Devleti'nde Eğitim ve Çağdaşlaşma Çabaları". *Marife* 1 (Bahar 2003), 211-215.
- Eraslan, Levent - Karadoğan, Umut C. "İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun Bakış Açısından Terbiye ve İman". *Uluslararası Türk Dünyası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongresi Bildirileri II* (2016), 139-154.
- Ergin, Osman Nuri. *İstanbul Mektepleri ve İlim, Terbiye ve San'at Müesseseleri Dolayısıyla Türkiye Maarif Tarihi*. 1-2 Cilt. İstanbul: Eser Matbaası, 1977.
- Ergin, Osman Nuri. *İstanbul Mektepleri ve İlim, Terbiye ve San'at Müesseseleri Dolayısıyla Türkiye Maarif Tarihi*. 3-4 Cilt. İstanbul: Eser Matbaası, 1977.
- Ergün, Mustafa. "Satı Bey Hayatı ve Türk Eğitimine Hizmetleri". *İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (1987), 1-19.
- Ergün, Mustafa. "II. Meşrutiyet Dönemindeki Eğitim Reformlarının Türk Modernleşmesindeki Yeri". *100. Yılında II. Meşrutiyet Gelenek ve Değişim Ekseninde Türk Modernleşmesi Uluslararası Sempozyumu, Bildiriler*. 263-273. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı ve Marmara Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Furat, Ayşe Zişan. "Toplumsal Kalkınma Amaçlı Yüksek Din Öğretimi: İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun Yazılarından Hareketle *Türk Düşüncesi* Dergisinde Toplum, Din ve Dil İlişkisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (Mart 2021), 9-41. <https://doi.org/10.33415/daad.851240>.



- Göçeri, Nebahat. *İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun Din Eğitimi İle İlgili Görüşleri*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991.
- Gündüz, Mustafa. "II. Meşrutiyet Dönemi Türkçü, İslâmcı ve Batıcı Görüşlere Mensup Aydınların Toplumsal Değişme Telakkileri". *Muhâfazakar Düşünce* 1/4 (Nisan 2005), 96-122.
- Gündüz, Mustafa. *Osmanlı Mirası Cumhuriyet'in İnşası (Modernleşme, Eğitim, Kültür ve Aydınlar)*. Ankara: Lotus Yayınları, 2010.
- Gündüz, Mustafa. "Gelenek ve Modernlik Arasında Bir Eğitimci: Satı Bey ve Fenn-i Terbiye Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme", *Turkish Studies* 3/5 (2010), 1392-1415.
- Kafadar, Osman. "Türk Aydınlarının Sâti Bey Hakkında Kimi Yanılgıları Üzerine Düşünceler". *Türkiye Günlüğü* 46 (1997), 97-105.
- Karabulut, Mustafa "Tanzimat Dönemi'nde Osmanlı'nın Yenileşme Sürecine Bir Bakış", *Türk Dünyası Araştırmaları* 187 (Ağustos 2010), 125-138.
- Keklik, Ebubekir. "II. Meşrutiyet Döneminde Eğitim Tartışmaları: Ziya Gökalp, Millî Terbiye ve Satı Bey [el-Husrî]". *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/9 (Nisan 2018), 47-69. <https://doi.org/10.21551/jhf.816360>
- Keklik, Ebubekir. "İkinci Meşrutiyet Döneminde Eğitim Sorunu ve Osmanlı Aydınları". *Tarih ve Gelecek Dergisi* 6/4 (Aralık 2020), 1487-1517.
- Keyifli, Şükrü. *İ. Hakkı Baltacıoğlu'nun Din Eğitimiyle İlgili Görüşleri ve Bu Görüşlerin Dini Pedagoji Bakımından Değerlendirilmesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989.
- Korkmaz, Şeref. "Mustafa Satı Bey ve Tarih Öğretimi Üzerine Görüşleri". *Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/2 (2007), 152-163.
- Kuran,ERCÜMENT. "Bir Osmanlı Aydını Sâti el-Husrî". *Türkiye Günlüğü* 15 (1991), 170-172.
- Kuran,ERCÜMENT. "Osmanlı Vatansveri Sâti Bey". *Türkiye Günlüğü* 34 (1995),18-20.
- Kuran,ERCÜMENT. "Bir Osmanlı Aydını Satı El-Husrî, (1880-1968)". *Türkiye'nin Batılılaşması ve Millî Meseleler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Kuşçu, Özer. "Satı Bey" in Fichte Hakkındaki Görüşleri". *Fichte'nin Eğitim Üzerine Düşünceleri ve Türkiye'deki Yansımaları*. ed. Bahri Ata. Ankara: Pegem A Yayınları, 2009.
- Mertyürek, Yunus. *İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun Din ve Millet Anlayışı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Meydan, Hasan. "Gelenekçi Bir "Yeni Adam" Eğitimcisi: İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu". *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Mecmuası* 22 (Aralık 2014), 203-228.
- Miles, Matthew B. ve Huberman, A. Michael. *Nitel Veri Analizi*. Ankara: Pegem Akademi, 2. Baskı, 2016.
- Öztürk, Faruk. "İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun Eğitim Felsefesinde 'İman' ve 'Ahlak' Kavramı". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 1/41 (2008), 223-239. [https://doi.org/10.1501/Egifak\\_0000000210](https://doi.org/10.1501/Egifak_0000000210).
- Polat, Murat - Arabacı, İmam Bakır. "Emrullah Efendi ve Satı Bey'den Günümüze: Eğitimde Yenileşme Sorunsalı". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21 (2015), 35-43.
- Sakaoğlu, Necdet. *Osmanlıdan Günümüze Eğitim Tarihi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003.
- Sâti'. "Hissiyat ve Sevaik-i Ahlâkiyye". *Envâr-ı Ulûm* 2 (1908), 17-23.
- Sâti'. "Elifbâyı Nasıl Öğretmeli?". *Tedrisât-ı İbtidâiye Mecmuası* 1 (1910), 20-23.
- Sâti'. "İlmihal Nasıl Öğretmelidir?". *Tedrisât-ı İbtidâiye Mecmuası* 7 (1910), 11-14.
- Sâti'. "İslahata Nereden Başlamalı". *Sabah* (02 Mayıs 1911), 3.
- Sâti'. "Tuba Ağacı Nazariyesi". *Muallim* 12 (1917), 359-366.
- Sâti'. "Tuba Ağacı Hakkında". *Muallim* 13 (1917), 327-329.
- Sâti'. "Kitaplar Arasında Terbiye ve Ahlak Meseleleri; Din ve Hayat". *Terbiye* 4 (R. 31 Teşrinî Evvel 1334), 139-149.
- Sâti'. "Meşrutiyetten Sonra Maarif Tarihi" sad. Recai Doğan, *Dini Araştırmalar* 4/11 (Haziran 2001), 199-207.

- Sıddıqı, Jawad – Topchubaev, Kubatalı. “1914 Yılında Yayınlanan “Terbiye Mecmuası” ve Devamı Olarak 1918 Yılında Yayınlanan “Terbiye” Dergileri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/31 (Ocak 2013), 331-346.
- Soydan, Tarık - Tüncel, Mahmut. “Osmanlı’da İlk Yenileşme Döneminde Eğitimin Kurumsal ve Yönetimsel Yapısının Oluşumu ve Gelişimi”. *Milli Eğitim* 198 (2003), 110-125.
- Şahin, Mehmet Volkan. *Satı Bey’in Terbiye Mecmuası’nın Eğitimsel Açından İncelenmesi*, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Şanal, Mustafa - Çelikten, Mehmet. “Mustafa Satı Bey’e Göre Öğretmenlik Mesleği”. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/2 (2006), 339-348.
- Türk, İbrahim Caner. “II. Meşrutiyet Dönemi Eğitimcisi Satı Bey ve Coğrafya Öğretimi”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 40 (2009), 423-438.
- Uyanır, Ercan. “II. Meşrutiyet Döneminde Toplumsal Mühendislik Aracı Olarak Eğitim: İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin Eğitim Politikaları (1908-1918)”. *Amme İdaresi Dergisi* 2/42 (2009), 67-88.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları, Üçüncü Baskı, 1992.
- Ünal, Uğur - Birbudak, Togay Seçkin. *Mustafa Satı Bey ve Eğitime Dair Layihaları*. Ankara: Murat Yayınları, 2010.
- Yakut, Esra. “II. Meşrutiyet Dönemi’nde Mekteplerde Dinî Eğitim. *Kebikeç* 17 (2014), 19-34.

## EKLER

### Ek I:

#### **Kitaplar Arasında Terbiye ve Ahlak Meseleleri; Din ve Hayat<sup>29</sup>**

(Muharriri: İsmail Hakkı; Naşiri: Cemiyet Kütüphanesi; 334)

Din ve Hayat 48 sahifelik küçük bir kitaptır. Kabinin üst köşesinde Hayat Kütüphanesi ibaresi, son sahifesinin nihayetinde de 26 Mart 334 tarihi var. Bu tarih gösteriyor ki kitap muharriri tarafından Yeni Mecmua’da neşredilmiş olan “Din ve İçtimai İctihat” ünvanlı makaleden bir buçuk ay kadar sonra bu makalenin biraz tafsil edilmesi suretiyle vücuda getirilmiştir.

Din ve Hayat dinden, dinî hayattan, dinî ıslahat ve dini terbiyeden bahistir; ihtiva ettiği fikirler kâfi derecede vâzih ve muteber değildir, fazla olarak sıkışık ve hatta bir dereceye kadar karışıktır, aralarında pek dumanlı olanlar, birbirini tutmayanlar, hatta birbirini nakzedenler bile vardır. Onun için bu eseri hülasa etmek pek müşküldür. Bununla beraber, tefriat ile müphem ve mütenakız kısımlardan sarf-ı nazar edilirse eserin esas fikirlerini şu suretle icmal etmek kabildir:

Memleketimizde dinî bir buhran hüküm sürüyor; mekteplerin dinî mefkûreleri sarsılmış, dinî akideleri bozulmuştur. Mekteplerin pek azı dine sadık kalmıştır, Mütefekkirlerin pek çoğu dini bir tarafa atmıştır.<sup>30</sup>

Bu buhran halka bile sirayet etmiş, “namaz vakti akın akın camiye giden insanlar azalmış, bir zamanlar kapılarına son cemaat yerlerine kadar dolan mabedler tenhalaşmış!” Bilhassa gençler

<sup>29</sup> Bu yazı, *Terbiye* dergisinin 31 Teşrin-i Evvel 1334 tarihli 4. sayısında yayınlanmıştır. Dergi İstanbul’da Matbaa-i Orhaniye’de basılmıştır. Kapak sayfasında derginin iki haftada bir perşembe günleri neşredildiği ancak bu nüshanın intişarının sermuharririn hastalığı nedeniyle iki hafta tehir edildiği belirtilmiştir. Yazının dergideki sayfa aralıkları 139-149’dur. Asıl metindeki sayfa numaraları, sayfa sonunda yer alan kelimedden sonra dipnotla belirtilmiştir. Yine asıl metinde Sâtî’ el-Husri’ tarafından Baltacıoğlu’na parantez içinde ‘s’ harfiyle yapılan atıflar ilgili yerde dipnotla belirtilmiştir. Osmanlıca metindeki noktalama kuralları olduğu gibi aktarılmıştır.

<sup>30</sup> Sâtî’, “Terbiye ve Ahlak Meseleleri”, 139.

mabetlere uzak, ibadete bigâne yaşamaya başlamıştır. Mukaddesatı ihmal tenkit ve hatta inkâr etmek, hemen hemen umumi bir itiyad halini almıştır.<sup>31</sup>

Bu buhranın menşei “müspet ilim ve fikirlerin istilası”dır: Vaktiyle bizde dinî hayat ile dünyevi hayat arasında hiçbir ahenksizlik yoktu. Fakat sonra “nüfusumuzun değişmesi, harpler, felaketler, zaruretler... gibi hadiseler hayat kavgasını hem sıkılaştırdı, hem güçleştirdi. Bunun neticesi olarak mutlak ve müspet ilimlerin ve fikirlerin istilasına uğradık; o zamana kadar dinî akidelerle karışık olarak yaşamakta olan bir takım kötü kanaatlerimiz de sarsılırken bunların ilahi bir neticesi olan dinî mefkûremiz de bozuldu”.<sup>32</sup>

İşte bu suretle vücuda gelmiş olan dinî buhran bir takım manevi zararlar doğurdu: “Ezcümle ahlakta, zevkte, felsefede inhilal var. Bu gibi manevi ve kutsi sermayelerimiz iflas ediyor. O derecede ki fertler hodbinleşiyor, menfaatten başka bir şey düşünemez oluyor. Yaşayanlara, sürünenlere, ölenlere karşı merhametsiz bulunuyor. O derecede ki fertlerde amme, hasbilik, fedâkarlık fikirleri manasız kalıyor. Bu inhilal ferdi hiçbir zaman tabii ve sıhhi şeraidde yaşatmadığından inzivalar, yeisler, intiharlar, isyanlar, ihtiraslar doğuyor”.<sup>33</sup>

Bu hal hissi sağlam olan bütün millet adamlarını düşündürüyor; herkes bu dinî buhranın birer suretle izalesine çare bulmak istiyor.

Bu buhran etrafında sekiz dokuz cereyan fikri görünüyor: Dinsizler buhrana ehemmiyet vermiyorlar; maddiyatçılar dinin sükûtuna memnun oluyorlar; taklitçiler dinimizde başka dinlere takliden tahviller olmasını istiyorlar. Fikirciler din meselesini zevklerine muhakemelerine göre halletmek istiyorlar; Felsefeciler<sup>34</sup> dinî buhrana yalnız ahlak nokta-i nazarından ehemmiyet veriyor, buhranın izalesi çaresini ahlak esaslarının hallinde görüyorlar; Hissiler buhrandan müteessir bile olmuyorlar; ananeciler din hususunda maziye avdeti tavsiye ediyorlar; Tevilciler kitabı hayata göre tefsir ve teville çalışıyorlar.

“Bu cereyanların hepsi ya büsbütün sakat, batıl, yahut kifayetsiz ve tehlikelidir”. “O halde buhranın izalesini bütün bu zayıf ve mütearız cereyanlar haricinde geniş ve kuvvetli bir cereyanda aramak lazımdır.” Dinî tefekkürün bu dar ve dağınık cereyanlarını toplayacak bir cereyan daha vardır; Bu, içtihadıdır. Yeğane selamet içtihadıdır.

“İçtihad, hayat ile kitabın doğrudan doğruya ilmi ve dinî bir usul dairesinde tevhide demektir.

“İçtihatçılara göre din örfü kabul eder. Örf bir milletçe maruf ve makbul olan kıymetler demektir. Binaenaleyh içtihadçılar dinin bir takım ahkâmını zaman ve ihtiyaç ile tadil ve te’lif etmeyi dine muğayir bulmazlar. Onun için nazarlarında din meselesi içtihad meselesidir.

“Dini örf ile te’lif etmek dini bir siyaset değil de nedir? Her siyaset gibi dini siyasette müspet bir ilmin temelleri üzerine kurulmak lazım gelir. Bu ilim ne olabilir?.. Tetkik ve tefekkür edebilecek ilim yalnız içtimaiyat olabilir... İçtimaiyat ilmidir ki bize din denilen içtimai varlığın menşei, tekamülü, sıhhat ve marziyeti hakkında ilme, yani tetkik ve mukayeseye müstenit hükümler verebilir. O halde din meselesi ilmi usulü ile tetkik edilmesi lazım gelen içtimai bir meseleden başka bir şey değildir.”<sup>35</sup>

“Din içtimai bir varlıktır; dinsiz cemiyet, cemiyetsiz din yoktur. Din vardı, vardır, var olacaktır”.<sup>36</sup>

<sup>31</sup> Baltacioğlu, *Din ve Hayat*, 10-11.

<sup>32</sup> Baltacioğlu, *Din ve Hayat*, 33.

<sup>33</sup> Baltacioğlu, *Din ve Hayat*, 12.

<sup>34</sup> Sâtu’, “Terbiye ve Ahlak Meseleleri”, 140.

<sup>35</sup> Baltacioğlu, *Din ve Hayat*, 19.

<sup>36</sup> Baltacioğlu, *Din ve Hayat*, 19.

“İçtimaiyat nazarında din ne inkâr edilebiliyor, ne de atlabiliyor. Binaenaleyh<sup>37</sup> içtihadını içtimaiyata istinad ettirmesinden bir mütefekkir için ilk kanaat dinin mevcudiyetini ve bu mevcudiyetin hakkını kabul etmektir.

“Aklı başında bir mütefekkir ne dini inkâr edebilir, ne de dinsizliği tasdik edebilir. İlmin vazifesi dini, dinin varlığını, varlığındaki hikmeti iglal etmek, ispat etmektir.”<sup>38</sup>

O halde, din buhranının halli hususunda içtimaiyata istinad etmek lazımdır. Din meselesinin kat’i bir surette halli bir içtihad, bu da bir zaman meselesidir. Dinimizin âtideki tecellilerini bilemesek bile dini tekamülümüzün cihet ve istikametini şimdiden kestirebiliriz. Dinî terbiyenin tensik ve ıslahını işte bu malumata nazaran yapmalıyız.

Dinî terbiyenin esası dini telkindir: Dinî telkin, dinî hayatın mahsulüdür; dinî hayat ise içtimai hayattan doğar; cemaat hayatı yaşanmazsa din hayatı duyulmaz.<sup>39</sup>

Binaenaleyh “herkesi dinileştirebilmek için herkesi içtimaileştirmek, içtimai hayata çağırarak lazımdır. Lakin terbiyenin bu nev’i mütefekkirler için kâfi değildir. Dinî tefekkürle dini telkini dini tedrisle tamamlamalıdır.<sup>40</sup> Dinî tedris hem ilmi hem de dinî olmalı ki hem ilmi hem de dini korusun... Sultaniyelerde dinî ilim ile teyid etmelidir. Dinî ilim ile teyid edebilecek ders cemiyetler ilmi, sosyolojiler; Binaenaleyh bu gibi mekteplerde cemiyetler ilmine istinad ederek dinin hakikati, tekamülü, dinin milliyeti, dinî mefkure, dinî hayat, dinî vahdet hakkında fikir vermelidir.<sup>41</sup>

Fazla olarak, muallimleri de “ilmi tedrisle dini tedris arasında taarruza mani olacak bir zihniyetle, hakiki filozof zihniyeti ile” yetiştirmelidir.

Fakat şunu da bilmeli ki “dini terbiyede intibah, dini hayatta intibah demektir. Onun için her türlü dini terbiye ıslahatı terbiyecilerin görüşünden evvel hayatın emrine bağlıdır. Bundan dolayıdır ki dini hayatta da bir inkılap lazımdır. Bu<sup>42</sup> tarihi inkılabı Dâru’l-Fünün yapacaktır. “Milli intibah meselesi, bir Dâru’l-Fünün seli gibi başlayacak, Dâru’l-Fünün muhitini aşacak, taşacak nihayet konferanslar, münazaralar ve kongrelerle bütün milli tarihi saracak ve dinsizlik ve imansızlık vebası da ilelebet kuruyacaktır.

Eserin muhakemeleri işte bu hüküm ve kanaat ile nihayet buluyor; fakat, son satırları, muharririn son arzularını ihtiva ediyor:

“Dinsizler sussunlar, riyakârlar sussunlar; yalnız ve yalnız samimiler ve müctehidler söylesinler...” ...

Görülüyor ki “Din ve Hayat”ın asıl “tez”i, esas davası: “dini buhranın ancak içtimaiyat ilmine mesned bir içtihad ile halledilebileceği ve dinsizliğin böyle içtimai içtihatlarla ebediyen kurutulabileceği”dir. Eserdeki hüküm ve muhakemelerin muhavvir ve merkez sıkleti, hep budur. Kitabın hey’eti umumiyesine sathi bir nazar atfedilirse bu dava ilmi ve mantıki birtakım delillerle ispat edilmiş gibi görünebilir; Fakat, böyle sathi bir nazarla iktifa edilmez de silsile-i efkar dikkatle takip edilirse, o zaman anlaşılır ki, eseri mebzulen dolduran taşan ve cazip cümleler arasında pek ehemmiyetli bir zuhul ve ku’bulmüştür; Bu zühulde bütün muhakematı “teşviş ve taglid” etmiştir.

Fil vaka kitabın silsile-i muhakematı arasında “varlık” kelimesi pek çok kullanılmış dinin içtimai bir varlık olduğunu ispata pek çok çalışılmıştır. Halbuki, buhran, dinin varlığını değil haklığını inkâr etmekten ileri geliyor; hiçbir dinsiz dinin varlığını inkâr etmiyor. Hiç bir maddiyatçı din yoktur

<sup>37</sup> Sâti’, “Terbiye ve Ahlak Meseleleri”, 141.

<sup>38</sup> Baltacıoğlu, *Din ve Hayat*, 19.

<sup>39</sup> Baltacıoğlu, *Din ve Hayat*, 35.

<sup>40</sup> Baltacıoğlu, *Din ve Hayat*, 39.

<sup>41</sup> Baltacıoğlu, *Din ve Hayat*, 40.

<sup>42</sup> Sâti’, “Terbiye ve Ahlak Meseleleri”, 142.

demiyor. Hiçbir imansız da dinin hikmetsiz olduğunu iddia etmiyor. Onun için dinin var olduğunu göstermekle hatta yok olamayacağını ispat etmekle<sup>43</sup> din buhranına karşı bir çare bulunmuş olamaz; Dinin içtimai bir varlık olması ile, bir hak ve hakikat olması başka başka bir meseledir; Birincisi ispat edilmekle ikincisi de ispat edilmiş olamaz. Halbuki, “*Din ve Hayat*”ta işte bu mühim noktaya dikkat edilmemiş, dinin içtimai bir varlık olduğu ispat edilir edilmez “hak” olduğu ispat ihtiyacından müstağni addedilmiştir.

Bu tarz hareketin ne kadar hatalı olduğunu göstermek için, buna tamamıyla mümasil bir muhakeme tasvir etmek mümkündür: Durkheim, Cermen’de içtimai bir varlık olduğunu ispat etmiş; fazla olarak bunun tabii olduğunu bile iddia eylemiştir. Bu hale göre, “içtimaiyat ilminin nazarında cürm, içtimai bir varlıktır: Cemiyetsiz cürm, cürmsüz cemiyet yoktur. Cürm vardı, vardır ve varolacaktır” denilebilir; Fakat bununla cürmün hak ve hakikat olduğu ispat edilmiş olur mu?

Onun için, benim fikrimce, dinsizliğe karşı bu suretle içtimaiyat ilminden istianeye çalışmak, beyhude yere yorulmaktır.

Bunu bir kat daha kat’i bir surette ispat etmek için, içtimaiyatın din hakkındaki hükümlerini açıktan açığa meydana çıkarmak kâfidir zannederim: Memleketimizdeki içtimaiyatçıların en büyük muktedası olan Durkheim “Allah ve Cemiyet ikisi birdir; Allah cemiyetin timsalinden başka bir şey değildir” diyor ve bu iddiasını şu suretle tevzi ediyor: insanların kuvvetleri fevkinde hakim ve nazım olan bir “cemiyet kuvveti” vardır, İbtidai insanlar bu kuvvetin mevcudiyet ve hakimiyetini hisseder, fakat mahiyetini idrak edemezler. Onun için ona “Allah, der ve tapınırlar ...”

Söylemeye hacet bile yoktur ki, böyle içtimai fikirleri Sultani talebesine öğretmek, onlardaki itikadi kuvvetlendirmeye; bilakis büsbütün zayıflatır: Onlara “bana timsalin ne lüzumu var? Ben, aslı, -cemiyeti- takdis eder, Allah’a lüzum görmem” dedirtir. Fil vaka buna karşı “herkes timsalin vesadıtı olmadan aslı takdis edemez; halk için herhalde timsale lüzum vardır”<sup>44</sup> denilebilir. Fakat o vakit “Din ve Hayat”ın esas kanaatlerini muhalif hareket edilmiş olur: Çünkü Din ve Hayat’ta, bu suretle harekete “riyakarlık” ismi veriliyor ve son arzu olarak “riyakarlar”ın -dinsizlerle beraber- susması isteniyor.

Demek oluyor ki, “Din ve Hayat”ın esas davası, büyük bir mantık ve muhakeme hatasına müstenid ve binaenaleyh batıldır. \*

Bu esas dava etrafındaki hüküm ve iddialara gelince onlar da itham ve tenakız ile doludur:

1- Din ve Hayat’ta, Te’vilciler ismi verilen mütefekkirlerle İctihadçılar ismi verilen mütefekkirler arasındaki fark ve hudud vazıf bir surette tayin ve tespit edilmemiştir: Te’vilciler için “Kitabı hayata göre tefsir ve tevile çalışırlar”, içtihadçılar için de “sağ ellerini Kitaba ve sol ellerini hayata koyarak bu iki unsurun vicdanlarında yarattığı imanı neşrederler” denilmiştir: Te’vilcileri tarif ederken “zekâlarının bütün elastikiyyetini istiğmal ederek içtihadlar yaparlar” ibaresi yazılmış, fakat onları tenkit ederken “içtihad ihtiyacını hissettikleri halde müçtehid olamazlar” denilmiştir: “Din ve Hayat”ta Te’vilcilerin “hayatı kabul etmekle beraber hayat ile kitabı te’lif kabiliyetine malik olmadıkları iddia edilmiştir, Halbuki “din ve içtimai içtihadta” bunlara doğrudan doğruya telifçiler ismi verilerek bunların hayatı olan her tahvili kitabı hakikatlerle telif çalıştıklarından bahis edilmiştir.

2- Eser, dinde taklit yapılmasının -Müslümanlığa başka dinlerden başka felsefelerden alınmış güzelliklerle bakılmasının aleyhindedir; Halbuki, Müslümanlığa bu suretle bakmanın mahsulü olan telakkilerden ve ifadelerden halli değildir: “Din<sup>45</sup> milletin ilmi, zevki, ahlaki, hukuki, iktisadi bütün kuvvetlerinin ifadesi demektir” “Din kudreti fâtırayı, selameti mutlakayı, mekandan noksandan münezze olan Allah’ı vecdinde yaşamak”dır. “Allah, hulkun, ilmin, kemalin, hüsnün ebediyet ve ezeliyetin, mutlakiyet velapenahiyetin mefkuresi olan mevcut”dur. “Hazreti Allah, ahlakın zati

<sup>43</sup> Sâti’, “Terbiye ve Ahlak Meseleleri”, 143.

<sup>44</sup> Sâti’, “Terbiye ve Ahlak Meseleleri”, 144.

<sup>45</sup> Sâti’, “Terbiye ve Ahlak Meseleleri”, 145.

ezelisidir... Zatı vehiyyet, tenamülün tekamülün mefkuresidir. Allah iyiliğin, doğruluğun ezeli mefkuresidir.

3- Kitabın bir yerinde<sup>46</sup> “ahlak mahdud ve mütenahi bir dindir, din ise gayri mahdud ve gayri mütenahi bir ahlakıdır... Din semavidir, ilahidir, müeyyideleri mütealidir, rahmanidir” denilmiş, diğer bir yerinde ise<sup>47</sup> din ahlaka tabi tutulmuş, “ne ilim, ne ahlak, ne de zevki bedii hiçbirisi sabit ve müstekir değildir, nisbidir. Bunlar zamana, mekâna, ihtiyaca göre değişen örfi müesseselerdir. Tehavil ve tekamül ederler. İşte cemiyetin vehiyyet hakkındaki bütün telakkisi de bu müesseselere göre nakıs yahut mükemmeldir” denilmiştir.

4- Bir yerde<sup>48</sup> kati ve mutlak bir ifadeyle dini yaratan medreseler değil, medreseler, vücuda getiren dindir” denilmiş, başka bir yerde ise<sup>49</sup> dini salâhı yaratacak hakiki mürşid ve mütefekkirlerin kısmen medreselerde ve kısmen Dâru'l-Muallimin'lerde yetişeceği ve dini intibahın bir Dâru'l-Fünün seli olarak başlayacağı iddia edilmiştir. \*\*

Din ve Hayatta, böyle müphem fikir ve hükümlerden başka birtakım indi iddialar da vardır:

Mesela: Dinde taklidi reddederken, şöyle bir fikir serdedilmiştir: “Boyumuzun uzunluğunu, yüzümüzün biçimini, saçımızın rengini değiştiremediğimiz<sup>50</sup> gibi dinimizin tabiatını da değiştiremeyiz” bu fikirlerin ne kadar indi olduğunu anlamak için çok düşünmeye hacet yoktur. Tarih sahifelerine biraz göz gezdirmek bile kafidir: Boylarının uzunluğu, saçlarının rengi hiç değişmediği halde dinlerinin tabiatı değişen milletlerin haddi hesabı yoktur: Araplar putperestlikten İslamîliğe - boylarının uzunluğu değişmeden- girmişlerdi; Almanlar Katoliklikten Protestanlığa saçlarının renginde hiç tahvil olmadan geçmişlerdi; Türkler, yüzlerinin biçiminde hiç tahvile uğramadıkları halde, dinlerini kamilen değiştirmişlerdi.

Aynı bahiste şöyle bir mülahaza daha yürütülmüştür: “Biz Müslümanız, çünkü biz biziz. Siz siz olduğunuz müddetçe aczlerinizi çirkinliklerinizi reddedemezsiniz hatta beğenirsiniz! Şimdi nasıl olurda sizi siz yapan bu ilahi mefkûreyi inkâr edebileceksiniz?” Fakat aczlerini, çirkinliklerini reddeden, kendisini beğenmeyen ferdlar yok mudur? Ve bu fertlerin hareketleri fena ve merdud mudur?

Böyle butlanları eşkar olan gaziyyeler üzerine istinad eden muhakemeler, bana öyle geliyor ki, imana kuvvet değil, bilakis zayıf verilerdir.

Din ve cemiyet bahsinde de şöyle bir iddia dermeyan edilmiştir: “Ben dinsizim diyenler, dinini Allahını tanımayanın bile dinsizliklerinde samimi kalamazlar. Nasıl kalabilirler ki aklın mantığın bütün isyanlarına rağmen dinin şuur altında yaşayan kökleri vardır! Bir insan ki anasının kucağında büyümüş, ninnilerini dinlemiş lisanını öğrenmiş, milletinin zevkiyle zevklenmiş, muhitinin ruhuyla ruhlanmış; nasıl olup da dinini inkâr edebilecek?!” bu ifadelerin ilk kısmı mücerret bir iddiadan ibarettir: Dinsizliklerinde hakikaten ve tamamen samimi olanlar, herhalde yok değildir; ikinci kısmı ise bir şey ispat edebilmek kabiliyetinden mahrumdur, hatta dine muarız bir şekil almak istidadına bile haizdir: Filvakıa maddiyatçılar<sup>51</sup> dinin nüfuz ve hayatiyetinden bahis edenlere aynı ifadelerle mukabele edebilir, “din, bu kadar yaşıyor, bu suretle muhafaza-i mevcudiyet ediyor ise, bunun sebebi insana küçüklüğünde -daha akıl ve mantığının teşekkül ederek faaliyete başlamasından evvel- annelerin sütleri ve ninnileriyle birlikte- telkin edilmiş bulunmasından ibarettir” diyebilirler.

Nihayet, “din ve ilim” bahsinde de, maddiyatçılığı red için şöyle bir muhakeme yürütülmüştür: “Eğer madde var, din yoksa, ahlak da yok, namus da yok, iffet te yok, hak da yok, fazilet de yok! Çünkü

<sup>46</sup> Baltacıoğlu, *Din ve Hayat*, 21.

<sup>47</sup> Baltacıoğlu, *Din ve Hayat*, 30.

<sup>48</sup> Baltacıoğlu, *Din ve Hayat*, 8.

<sup>49</sup> Baltacıoğlu, *Din ve Hayat*, 45.

<sup>50</sup> Sâtu', “Terbiye ve Ahlak Meseleleri”, 146.

<sup>51</sup> Sâtu', “Terbiye ve Ahlak Meseleleri”, 147.

bunların hiçbiri madde değil, herbiri bir vicdandır". Bu, materyalizme karşı tevcih edilen silahların en amiyanesidir; böyle silahlarla avamın mantığı okşanabilir, fakat havasın imanı kuvvetlendirilemez: Çünkü "dine iman" ile "ahlaka iman" başka başka şeylerdir; dini inkâr mutlaka ahlaki inkâr demek değildir.

Ben, bu mülahazanın "Din ve Hayat" muharririnin kaleminden çıkmasını pek garip buluyorum; çünkü onun "din ve içtimai içtihad" ünvanlı makalesinde şu satırları okumuş olduğumu hatırlıyorum:

Din müvacehesinde, ahlakın hukukun, zevkin, iktisadın da istiklalini kabul ve ilan etmek zarurettir. \*\*

Ben bu tenkitlerimle, ne dinin içtimai ehemmiyetini inkâr etmek, ne de dini buhrana karşı sarf edilecek mesaiye muhalefet eylemek istemiyorum; din terbiyesi meselesinin önümüzdeki terbiye meselelerinin en ehemmiyetlilerinden olduğunu ben de biliyorum.

Benim bu tenkitlerden maksadım; memleketimizde son vakitlerde çok kuvvetlenen, ve içtimaiyat ilim ve nazariyelerini "her derde deva" addettiren "cereyan fikri"nin ne kadar hatalı neticeler hasıl ettiğini -bir kere daha- göstermek ... ve mütefekkirlerimizi<sup>52</sup> bu hususlarda daha iyi, daha etraflı, daha derin, ve bahusus daha açık düşünmeye davet etmektir.

Sâtı'

Din ve Hayat, memleketimizdeki ahlaki sükûtu din buhranının neticesi gibi gösteriyor. Ben, dinin ahlak hususundaki tesirini inkâr etmemekle beraber, şurasını söylemeye de lüzum görüyorum ki: Bizde ahlaksızlık dinsizliğe çok takdim etmiş, ameller itikatlardan çok evvel bozulmuştur. Bunu ispat için tarihten ve hayattan, maziden ve halden yüzlerce misaller göstermek kabildir.

Teşhisteki hata tedavide de hatayı intaç edeceği için bu noktayı burada ehemmiyetle kaydetmeye lüzum görüyorum.

Sin.

---

<sup>52</sup> Sâtı', "Terbiye ve Ahlak Meseleleri", 148.



**Din ve Bilim**  
Muş Alparslan Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



**Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**  
**Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences**  
e-ISSN: 2667-7717 Aralık/December 2022, 5(2): 218-227

## **Peygamber Kavramının Din Sosyolojisi Açısından Tahlili**

Analysis of the Concept of the Prophet in Terms of the Sociology of the Religion

**Behçet BATUR**

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı / Assist. Prof, Gaziantep Islam Science and Technology University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Sociology of Religion, Gaziantep/Türkiye  
behcetbatur@yahoo.com

ORCID: 0000-0001-6965-6313

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 20 Ekim / October 2022

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 03 Aralık / December 2022

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

DOI: 10.47145/dinbil.1192032

Bu makale, 2 Ekim 2021 tarihinde, 3. Uluslararası Göbeklitepe Sosyal ve Beşeri Bilimler Kongresi'nde sunulan özet bildirinin geliştirilmiş tam halidir./ This article is the enhanced version of the paper presented at the 3rd International Göbeklitepe Social and Human Sciences Congress on 2 October 2021.

**Atıf / Citation:** Batur, Behçet. "Peygamber Kavramının Din Sosyolojisi Açısından Tahlili / Analysis of the Concept of the Prophet in Terms of the Sociology of the Religion". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/2 (Aralık 2022): 218-227. doi: 10.47145/dinbil.1192032

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** [dinbil@alparslan.edu.tr](mailto:dinbil@alparslan.edu.tr)

**Telif Hakkı&Lisans / Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Published by** Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.





## Öz

Din sosyolojisinde peygamber kavramına yönelik olarak, tarihi ve sosyolojik bir perspektiften, yeteri kadar inceleme yapıldığı pek söylenemez. Günümüzde peygamber kavramına dönük olarak yapılan araştırmaların büyük çoğunluğunun ilahiyat merkezli incelemeler olduğu görülmektedir. Peygamber kavramının teolojik boyutu olduğu kadar tarihi ve sosyolojik bir boyutunun olduğu da muhakkaktır. Tarihi açıdan büyük dinlerin doğuşunda ve gelişiminde bu figürlerin yeri yadsınamaz. Dolayısıyla peygamberlik konusunun sosyal bilimsel açıdan ele alınması bu bağlamda önem arz etmektedir. Tarihsel açıdan bir olgu olarak peygamberlik konusunun, özellikle Yahudilik, Hıristiyanlık, İslamiyet gibi büyük dinlerdeki önemi teslim edilmelidir. Peygamberlik olgusunun bu dinlerde ne anlam ifade ettiği, tarihte farklı bölge ve zamanlarda farklı peygamber figürlerinin ortaya çıkışı ve bunların toplumla kurdukları ilişkiler genelde dinlerin, özeldense İbrahimi dinlerin anlaşılabilmesi bakımından incelenmeye değer ve gereklidir. Bu çalışma literatür taraması tekniğiyle yapılmış olup özellikle Batılı din sosyolojisi çalışmalarında peygamber kavramının yeterince ele alınmadığı görülmüştür. Bu nedenle peygamberlik konusunun tarihi ve sosyolojik bir açıdan incelenmesi, peygamber, tarih ve din ilişkisinin açığa kavuşturulmasıyla birlikte bunun din sosyolojisi alanına da önemli bir katkıda bulunacağı düşünülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Peygamber, Din, Tarih, Toplum,

## Abstract

In the sociology of religion, it cannot be said that enough studies have been made on the concept of the prophet from a historical, and sociological perspective. Today, it is seen that most of the studies on the concept of the prophet are theology-centered. The concept of the Prophet certainly has a theological, historical and sociological dimension. The place of prophets in the birth and development of historically great religions is undeniable. Therefore, it is important in this context to consider the subject of prophecy from a social scientific perspective. The importance of prophecy as a historical phenomenon, especially in major religions such as Judaism, Christianity, and Islam, must be acknowledged. What the concept of prophecy means in these religions, the emergence of different prophet figures in different regions and times in history, and their relations with society are worth examining and necessary to understand religions in general and Abrahamic religions in particular. This study was carried out with the literature review technique, and it was seen that the concept of the prophet was not adequately addressed, especially in Western sociology of religion studies. For this reason, it is thought that examining the subject of prophecy from a historical and sociological perspective, clarifying the relationship between the prophet, history, and religion, and making an important contribution to the field of sociology of religion.

**Keywords:** Sociology of Religion, Prophet, Religion, History, Society,

## Giriş

Bu çalışmada, peygamber kavramı ve bu kavramın tarih ve din(ler) ile olan ilişkisi üzerinde durulmuş, kavramın din sosyolojisi açısından önem ve değeri ortaya konmaya çalışılmış ve böylece bu alana katkıda bulunmak amaçlanmıştır. Günümüzde peygamberlik konusunun din sosyolojisi perspektifinden yeterince inceleme konusu yapılmadığı görülmektedir. Oysa özellikle kurucusu olan dinlerde bu figürün merkezi bir öneminin olduğu bilinmektedir. Öyle ki bu dinler açısından bakıldığında peygamber veya kurucu figürü olmadan bu dinlerin tarihi ve sosyolojik anlamının ortaya konabilmesi pek mümkün görünmemektedir. Bu nedenle peygamberlik konusunun tarihi ve sosyolojik bir perspektiften incelenmesi büyük bir öneme sahiptir.

Sosyolojik din araştırmalarının en temel özelliği araştırılan konunun tarafsız ve nesnel bir şekilde yapılması ve böylece o konunun doğru bir şekilde anlaşılabilir olarak açıklanmasıdır. Söz gelimi, G. Le Bras ve Joachim Wach gibi araştırmacılar, toplumsal olaylar olarak dini olayları incelerken, nesnel olma konusunda büyük bir özen göstermişlerdir. Ancak, dini olaylara sosyolojik yaklaşımın ortaya koyduğu birtakım bulgulardan etkilenen bazı araştırmacılar, adeta ellerinde sihirli bir maymuncuğun bulunduğunu sanmışlar ve böylece dini olaylarla ilgili birçok hatalı anlayış, açıklama ve sonuçlara

yönelmişlerdir. Özellikle Comte, Marx, Durkheim ve Freud'un yaklaşım ve toplum anlayışlarını din ve toplum ilişkilerine uygulayanlar, din ve toplum arasındaki etkileşimi deterministik bir şekilde okuyarak, toplum hayatında dinin kendisine özgü bağımsız varlığını ve dinamizmini inkârâ yeltenmişlerdir. Bütün bunlar din ve toplum ilişkilerini yanlış yorumlamanın birer sonucu olmuştur. Geçmişten günümüze kadar ortaya çıkan çeşitli dini inanç, sembol ve kurumların doğdukları ve geliştikleri tarihsel ve toplumsal koşulları dar bir anlayışla okumaya kalkan her girişim bu tür hatalardan kendini kurtaramayacaktır. Zira bir düşünce, inanç veya olayın doğuş ve gelişim koşullarına, başlangıç ve köklerine inerek o düşünce, inanç ya da olayı kabul veya reddetmek veya dinin toplumsal olaylar, koşullar, kadrolar ve faktörlerin oluşmasındaki etkisini ret veya ihmal etmek büyük bir hata olacaktır<sup>1</sup>

Tarihte ortaya çıkmış olan çok sayıda din kurucusu ve din çeşidinin varlığı bilinmektedir. Tarihi ve toplumsal bir olgu olarak peygamber veya kurucu kavramının, bilhassa Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet gibi belirli bir kurucusu olan dinlerin anahtar kavramlarından biri olduğu söylenebilir. Bu kavramın bu dinlerde tarihi ve toplumsal açıdan önemi, tarihte farklı bölge ve zamanlarda çeşitli peygamber figürlerinin ortaya çıkmış olması ve bunların toplumsal etkileri genelde tüm dinlerin, özelde ise kurucusu olan dinlerin anlaşılabilmesi bakımından incelenmeye değer ve gereklidir. Başka bir ifadeyle, sosyolojik ve tarihi bir olgu olarak peygamberlik konusunun incelenmesi, peygamber, tarih, toplum ve din ilişkisinin açığa kavuşturulması bakımından büyük bir önemi haizdir.

Tarihte ortaya çıkmış olmakla birlikte, günümüzde de varlığını sürdüren ve belirli bir peygamberi olan dinlere bakıldığında karşımıza üç büyük din çıkmaktadır. Örneğin Yahudilik dini Yahudiler açısından, Allah tarafından gönderilmiş, kutsal kitabı olan peygamberî bir din olarak kabul edilmektedir. Bu dinde ilahi mesajın insanlara ulaştırılmasında aracılık görevi peygamberlere verilmiştir. Dolayısıyla peygamberlik olgusu Yahudi inancında temel unsurlardan biri sayılmıştır.<sup>2</sup> Benzer bir şekilde Hıristiyanlıkta da ilahi mesaj, Hz. İsa, havariler ve kutsal ruh üzerinde yoğunlaşmaktadır ki bu dinde Hz. İsa, en son peygamber olarak görülmektedir.<sup>3</sup> Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi İslamiyet de peygamberliğe ve ilahi mesaja dayalı bir din olarak ortaya çıkmıştır.

Peygamberlik olgusuyla ilgili olarak konunun tarihi ve sosyolojik bir perspektifle ele alındığı bazı çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Örneğin, 14. yüzyılda İbn Haldun (ö. 1406) *Mukaddime* adlı eserinde din ve peygamberlik konusuna tarihi ve sosyolojik bir açıdan yaklaşmış ve bu olguyu umran ve asabiyet kavramları ekseninde açıklamaya çalışmıştır. Sosyolojinin kurucularından Max Weber'in (ö. 1920) *Din Sosyolojisi* adlı çalışması da peygamberlik olgusuna tarihi ve sosyolojik açıdan yaklaşmış diğer bir çalışmadır. Gustave Mensching (ö. 1978) *Din Sosyolojisi* adlı eserinde din kurucularına yer vermiş, dolayısıyla peygamberlik olgusunu tarihi ve sosyolojik bir zeminde incelemeye çalışmıştır. Günümüzde de Yusuf Okşar'ın *Peygamberlik Olgusu: Kuramsal Çerçeve ve Tarihsel Süreç* adlı çalışması ve Doğu Perinçek'in *Hz. Muhammed Silahlı Peygamberin Medeniyet Devrimi* adlı eserleri ile İhsan Toker'in "Sosyolojik Bakış Açılarında Peygamberlik" adlı makalesi bu çerçevede yapılmış olan bazı çalışmalardır.

Konunun ortaya konabilmesi bakımından bu çalışmada öncelikle peygamber kavramı üzerinde durulacak, akabinde bu kavramın din sosyolojisindeki yeri ve önemi incelenecektir.

<sup>1</sup> Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018).

<sup>2</sup> Eldar Hasanov, "Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamberler", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/4 (2014), 676-695.

<sup>3</sup> Abdullah Namlı, "Thomas Paine'in Peygamberlik Hakkındaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 5/2 (2018), 471-513.

## 1. Peygamber Kavramı

Din olgusu, insanlık tarihinin kadim ve evrensel olgularından biridir. Tarihte dinin olmadığı bir toplum, hemen hemen var olmamıştır. Yapılan arkeolojik ve antropolojik çalışmalar ve araştırmalarda tarihin hangi dönemi ile ilgili bir bulguya rastlansa orada bir inanç mefhumunun izlerini taşıyan; sembol, tapınak, nekropol, mabet ve sunaklara rastlanmaktadır. Ayrıca söz konusu bu dinlerin çoğu zaman o toplum içerisinde ortaya çıkmış bazı tarihi şahsiyetler aracılığıyla kurulduğu anlaşılmaktadır. Bu açıdan bir peygamber olgusu, açık olsun veya olmasın pek çok din ve ideolojinin içerisinde yer almış ve bu kimseler tanrı veya ulu ruhlarla iletişime geçmek suretiyle geçmişten veya gelecekte bazı haberler getirmişlerdir. Bu haberler metafizik âlemden veya gelecekte olacak birtakım olay/olgulara yönelik bilgiler içerdiği gibi insanları çeşitli durumlara karşı uyarıcı veya bazen de onları müjdeleyen, eğiten bir örnek şahsiyet tarafından ortaya konmuştur.<sup>4</sup>

Peygamber kavramı Farsça kökenli bir kelime olup, *haber getiren, mertebesi yüksek olan veya elçi* gibi anlamlara gelmektedir.<sup>5</sup> Totemizm, Animizm, Naturizm veya çok tanrılı dinlerde bu kavrama pek rastlanmaz. Bu bağlamda dünya dinlerini kurucusu olan veya kurucusu olmayan dinler şeklinde ayırmak mümkün görünmektedir. Sonuçta peygamber, tanrı, görünen veya görünmeyen dünya, insanın kurtuluşu gibi konularda insanlara yol göstermesi için tanrı tarafından seçilmiş olan ve ilahi mesajları insanlara ulaştıran bir elçi olarak tanımlanabilir. İnananları nezdinde karizma sahibi olan peygamberler, taraftarlarını, duygu ve düşüncelerini ilahi gerçekle bütünleştirme yoluyla harekete geçirirler.<sup>6</sup> Weber'e göre, peygamber, kendi görevine dayanarak dini bir öğreti veya ilahi bir mesajı insanlara ulaştıran karizmatik bir kişi olarak değerlendirilmektedir.<sup>7</sup>

Peygamberlik olgusu İslam dini başta olmak üzere tarih içerisinde ortaya çıkmış olan pek çok dini ve beşerî oluşum içerisinde bir gerçeklik olarak var olmuştur. Her ne kadar beşerî veya kültür olarak adlandırılan dinlerde peygamberin konumu net değilse de bu dinlerde de bir kurucu önderden söz edilebilir. Dolayısıyla peygamberlik olgusunun din(ler)in ortaya çıkmasında önemli unsurlardan biri olduğu söylenebilir.<sup>8</sup> Dinî literatürdeki kurucu kavramını karşılayan peygamber kendisine mesaj ulaştığında, seçilmiş biri olduğunu bilir. Bu misyonun temel niteliği mesajı ulaştıranın kişiliği ile onun donanımlı olduğu sürekli güç ile tebliğin birliğidir. Buna göre, İslam açısından, Hz. Muhammed Allah'ın kulu ve elçisi idi. Hz. İsa da Tanrı tarafından gönderilmiş olduğunun bilincindeydi. Bununla birlikte Lao-Tse, Tao'nun sözcüsü Zerdüşt Ahura-Mazda'nın sözcüsüydü. Bu kişiler karakterleri açısından farklı olsalar bile, onların ortak özelliği büyük olmalarıydı.<sup>9</sup> Görüldüğü üzere peygamber veya kurucu figürü, neredeyse tüm büyük dinlerin ortak özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira bu olgu yüksek tipli dinlerin temel kaynaklarından biridir. Dolayısıyla bu dinlerde dinin kuruluşu ve yayılışının ancak bir peygamber (kurucu) ile gerçekleştirilmiş tarihi ve toplumsal bir olgu olduğu ifade edilebilir.<sup>10</sup>

Kurucusu olan büyük dinlerin ortaya çıkmasıyla beliren ilk yenilik, dini bildiren bir kimsenin varlığıdır ki genellikle bu şahıs peygamber olarak değerlendirilir. Sosyolojik din araştırmalarında bütün yüksek tipli dinlerin varlığı göz önünde bulundurulması gerektiğinden, dinin kurucusu (peygamber) gibi genel bir terimin kullanılması zorunludur. Bu kimse, söz gelimi; Uzak Doğu dinlerinde dini öğreten, hoca, üstat veya Konfüçyüs, Lao Tse, Buddha, İslam'da Hz. Muhammed, Hıristiyanlıkta Hz. İsa'dır.<sup>11</sup> Büyük dinlere göre, Tanrı, yaratmış olduğu varlık âleminde habersiz

<sup>4</sup> Yusuf Okşar, *Peygamberlik Olgusu: Kuramsal Çerçeve ve Tarihsel Süreç* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2021).

<sup>5</sup> Okşar, *Peygamberlik Olgusu: Kuramsal Çerçeve ve Tarihsel Süreç*, 6.

<sup>6</sup> Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011).

<sup>7</sup> Max Weber, *Din Sosyolojisi*, çev. Latif Boyacı (İstanbul: Yarı Yayınları, 2012).

<sup>8</sup> Okşar, *Peygamberlik Olgusu: Kuramsal Çerçeve ve Tarihsel Süreç*, 181.

<sup>9</sup> Niyazi Akyüz, "Din Sosyolojisinde Bir Dini Otorite Tipi Olarak Din Kurucusu", *Dini Araştırmalar Dergisi* 20/52 (2017), 99-110.

<sup>10</sup> Okşar, *Peygamberlik Olgusu: Kuramsal Çerçeve ve Tarihsel Süreç*, 5.

<sup>11</sup> Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013).

değildir. Bu dinlerde Tanrı, insanlarla, peygamberler aracılığıyla iletişim kurmaktadır.<sup>12</sup> Bu çerçevede bakıldığında peygamber kavramının din sosyolojisindeki yeri ve önemi daha iyi anlaşılabilir. İster peygamber ister kurucu veya karizmatik şahsiyet densin dinlerin ortaya çıkmasında ve yayılmasında bu figürlerin varlığı ve önemi göz ardı edilemez.

## 2. Din Sosyolojisinde Peygamber Kavramı

Bilindiği üzere, din sosyolojisi oldukça yeni bir bilim dalıdır. Din sosyolojisinin doğası, anlam ve metotlarının tanımlanması konusunda henüz birliğe ulaşılmış değildir. Bu konuda sadece birkaç deneme yapılmıştır. Bu alanda bütünü içinde oldukça geniş problemleri kapsayan sistematik açıklama da bugüne kadar yapılamamıştır. Aslında din sosyolojisi mefhumu da müphem bir kavramdır. Din sosyolojisi kavramıyla 19. yüzyılın sonunda din, sosyal şartlardan hareket edilerek açıklanmaya ve anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu bakış açısı, dini, toplumun bir fonksiyonu olarak kabul eden August Comte'un pozitivizmi ile yakınlık arz etmektedir. Durkheim'ın etrafında toplanan bu Fransız sosyoloji ekolü dini, bu yönde açıklama girişiminde bulunmuştur. Dinin kaynağı ve özünün, akılcı bir şekilde açıklanması konusundaki çalışmalar halen devam etmektedir. Bu amaçla, totemizm şekli altında kavranan ilkel cemaat ilişkilerine başvurulmuş, bu noktada din, cemaatle fert; klan ve kabile arasında bir bağımlılık ilişkisi olarak kabul edilmiştir. İşte bu ilişki, dinin kaynağı olarak düşünülmüştür. Bu ilişki içinde totem, topluluğun bir vekili olarak tasarlanmıştır. Fakat böyle hareket edildiği takdirde, dinin ve totemizmin anlamı konusunda yanlış hareket edilmiş olur. Bu sosyolojik görüş, 20. yüzyılın başında tarihî araştırmaları geniş şekilde etkilemiştir. Bunun içinde, bütün tarih, sosyal durumla ilişki içinde kavranmıştır. Sosyal durum ise, prensip olarak, ekonomik şartlar ve politik iktidarın dağılımı ile belirtilmiştir. Netice itibarıyla bizzat dinî olayları, tarihi görünüm ve değişimleri içinde, toplumsal şartlara, ihtiyaçlara ve ekonomik zorunluluklara irca ve onların ışığında anlama metodu, dinler tarihine uygulanmıştır. Tarihî görüş açısından tamamen yanlış olan bu temel fikir; dini, sosyolojik faktörlerin ve sosyolojik fonksiyonun bir ifadesi olarak açıklamaktadır. Şüphesiz böyle bir görüşü din sosyolojisi olarak adlandırabiliriz. Fakat buna benzer kabul edilen bir görüş de, böyle bir din sosyolojisinin görüş açısını ifade etmektedir.<sup>13</sup> Günümüzde din sosyolojisinin hâkim paradigmasının bu şekilde olduğu söylenebilir. Ancak din sosyolojisi bu yaklaşımla sınırlandırılmaz. Çünkü tarihte ve günümüzde bulunan çok çeşitli dinlerin varlığı buna imkân vermemektedir.

Tarihte belirli bir peygamberi veya kurucusu olan dinler olduğu gibi belirli bir kurucusu veya peygamberi olmayan dinler de bulunmaktadır. Ancak tüm dinleri aynı kategoride değerlendirip genelleme yapmak hatalı olacaktır. Dinlere Durkheim ve Marx'tan farklı bir şekilde bakabilen İbn Haldun, çeşitli toplumların farklı dinleri olduğunu, ayrıca peygambersiz (kurucu) bazı dinlerin de bulunduğunu dile getirmiştir. Dolayısıyla tüm dinlerin belirli bir peygamberinin bulunmasının zorunlu olmadığını, aksine ortaya çıkışları açısından tüm dinlerin tarihsel ve kültürel bir niteliğe sahip oldukları anlaşılabilir.<sup>14</sup> Bazı dinlerde kurucu bir unsur olarak peygamber bulunabilirken, (örneğin İslamiyet, Hıristiyanlık, Yahudilik, Budizm, Zerdüştlük gibi), bazılarında ise (örneğin Totemizm, Animizm v.b.) bu unsur bulunmamaktadır. Dolayısıyla dinlerin sosyal bilimsel incelemesi yapılırken indirgemecilikten uzak durulması bir zorunluluktur. Bu husus bilhassa din araştırmalarında büyük önem taşımaktadır.

Durkheim, insanlığın ilk dininin totemizm olduğu varsayımından hareket ederek, din kuramını bunun üzerine kurmaya çalışmıştır.<sup>15</sup> Ancak tüm dinlerin totemizmden türediğini iddia etmek hata

<sup>12</sup> Zeynep Canan Koçak, "Günümüz Yerleşik Peygamber Tasavvurunun Genç Zihinlerde Karşılığı", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2019), 117-134.

<sup>13</sup> Gustav Mensching, *Din Sosyolojisi*, çev. Mehmet Aydın (Konya: Literatürk Yayınları, 2012).

<sup>14</sup> Behçet Batur, *İbn Haldun'un Bilim Anlayışı ve Sekülerleşme* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020).

<sup>15</sup> Emile Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, çev. Özer Ozankaya (İstanbul: Cem Yayınevi, 2010).

olacaktır. Bu nedenle her dini, kendi tarihsel ve toplumsal bağlamı içerisinde değerlendirmek gerekmektedir.

Dinlerin tarihsel gelişimine bakıldığında, özellikle geleneksel toplumların büyük ölçüde hayatı din üzerinden kavradıkları görülmektedir. Modern dönemlere kadar hemen hemen tüm dünya toplumlarının ana karakterlerinin dindar olmaları bu savı doğrulamaktadır. Buradan şu sonuca ulaşılabilir. Her ne kadar modern zamanlarda yeni dinî hareketlerden söz edilebilse de esas olarak dinlerin ortaya çıkış ve yayılışları eski dönemlere ait bir olaydır. Başka bir ifadeyle kurucu veya peygamber figürü dinlerin ilk ortaya çıkışlarına işaret ettiği için, bu kavram tarihi bir niteliğe sahiptir. Günümüzde peygamber veya din kurucusu iddiasıyla ortaya çıkan toplumsal bir hareketten söz edebilmek nerdeyse imkânsız görünmektedir.

Geleneksel toplumda hayatın her alanı kutsal bir düzen olarak görünmüştür. Örf ve adetler, ahlak kuralları, karşılıklı ilişkiler ve otoritenin tümü doğayı ve toplumu çevreleyen ilahi bir düzenin devamı şeklinde algılanmıştır. Bu toplumlarda din önderleri de karizmatik şahsiyetler olarak algılanmışlardır. Dinlerin egemen olduğu mevcut düzene karşı koymak, doğal olarak dinî bir hareket şeklinde olabilmekteydi. İşte bundan dolayı da böyle toplumlarda karizmatik liderin önemi de artıyordu. Zira geleneksel topluluklarda böyle bir figür (kurucu veya peygamber), genellikle yeni dinî hareketlerin kaynağı olmuştur. Bazen böyle karizmatik şahsiyetler, sosyal düzenin yeniden yapılanmasının kaynağı haline gelmişlerdir. Dahası, bu tür hareketler yeni dinlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır.<sup>16</sup>

Belirli bir kurucusu olan dinlerin, kurucusundan ayrı incelenmesi sağlıklı sonuçlar vermeyebilir. Çünkü söz konusu dinin yapısı ve toplumsal sonuçlarını belirleyen unsur bu kurucu figürdür. Bu açıdan peygamberler tarihsel ve biyografik olarak istisnai bireyler, eleştirmenler veya toplumlarının reformcuları olarak incelenebilir. Ancak, burada peygamber-din ilişkisi salt kişisel düzlemde değil, peygamber ile ailesi, mahallesi, kenti, ticareti, siyaseti vb. olgular karşısındaki tutum ve davranışları da sosyolojik açıdan inceleme konusu yapılmalıdır. Tarihte ortaya çıkmış çeşitli peygamber türlerinin varlığı da dikkate alındığında bu konular üzerinde sosyal antropolojinin elbette söyleyecekleri olacaktır. Sosyolojinin kurucularından Durkheim'ın "kâhinlik şahsı" ile Weber'in "karizmatik şahsı" onların bir nevi peygamber figürüne odaklandığını göstermektedir.<sup>17</sup> Dolayısıyla peygamberlerin geçmişten bugüne kadar toplumların sosyokültürel oluşumlarında önemli bir etkiye sahip oldukları söylenebilir. Zira bir peygamber, salt dini bir önder değil, aynı zamanda hayatın tüm aşamalarında belirleyici bir faktör olmuştur. Bu denli çok yönlü bir etkileşim gücü olan peygamber figürünü iyi anlamak sonraki dönemlerde gelecek için doğru sonuca ulaşma açısından büyük önem taşımaktadır. Nitekim toplumların peygamber tasavvurlarının, aynı zamanda onların dinî yapılarını etkileyici bir faktör olduğu ifade edilebilir.<sup>18</sup> Konuya sosyolojik açıdan bakıldığında bu dinlerin tümünde bir din kurucusuyla birlikte onun çevresinde dar ve küçük bir topluluğun da oluştuğu görülmektedir. Bu dinî topluluğun gerçekte dinden doğan zümrelerin de ilk ve asli şekli olduğu görülmektedir.<sup>19</sup>

Weber iki tip peygamberlikten söz etmiştir. Ona göre ilk tip peygamberlik ister somut bir emir ya da soyut bir norm olsun, bir tanrı ve onun iradesinin beyanı için araç olabilir. Bu peygamber tanrı tarafından görevlendirilmiş biri olarak ilahi mesajı iletirken, ahlaki bir görev olarak da inanç ve itaat beklemektedir. Weber bu tipi, *ahlaki peygamberlik* olarak nitelendirmektedir ki bunun örneğini Buda'da

<sup>16</sup> Bryan Wilson, *Dini Mezhepler*, çev. Ali İhsan Yitik ve A. Bülent Ünal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004).

<sup>17</sup> Dorothy Emmet, "Prophets and Their Societies", *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 86/1 (1956), 13-23

<sup>18</sup> Mustafa Öztoprak, "Umran Kuramı Çerçevesinde İbn Haldun'un Peygamber Tasavvuru", *Asead II. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu* Antalya Türkiye (2017), 12-34.

<sup>19</sup> Freyer, *Din Sosyolojisi*, 79.

görür. Öte yandan, peygamber bireysel örneğiyle, Buda da olduğu gibi, başkalarına dinsel kurtuluş yolunu gösteren örnek bir kişi de olabilir. Bu tipteki peygamberin mesajı ilahi bir görev ya da ahlaki bir yükümlülük olan itaat hakkında hiçbir şey söylemez; fakat daha ziyade, geçtiği yolun aynısını kurtuluşa ulaşmayı arzu edenlere tavsiye ederek kendisini onların kişisel çıkarlarına yönlendirir. Weber bu ikinci tip peygamberliğe *örnek peygamberlik* adını vermektedir ki buna misal olarak da Zerdüş ve Muhammed Peygamberi gösterir.<sup>20</sup>

Bununla birlikte ilahi mesaj (vahiy), hem peygamberin kendi için hem de inananları için ve her iki tip peygamberlik açısından karakteristiktir. Belirli bir din peygamberinin geniş ölçüde ahlaki ya da örnek tip olup olmadığına bakmaksızın, peygamberi mesajın (vahiy) hayata yönelik bilinçli yönelim ve anlamlı bir tutumdan kaynaklanan, birleştirilmiş bir dünya görüşünü içerdiği de ifade edilebilir.<sup>21</sup>

Weber, din kurucusunun çevresinde biriken insan topluluklarını açıklayabilmek için karizma kavramını kullanmıştır.<sup>22</sup> Karizma kavramı, tüm dinî önderlerde, kuruculara ve peygamberlerde var olduğuna inanıldığı için din sosyolojisini doğrudan ilgilendirir. Bunlar arasında ilahi varlıkla ilişkisi bağlamında istisnai yeri olan kişiler peygamberlerdir. Bu kişiler Weber'e göre, kişiliğinde karizma olan ve bunu kullanan insanlar olmuşlardır. Ayrıca peygamberlerin, diğer dinî otorite tipleri arasında da istisnai bir yeri bulunmaktadır. Dolayısıyla bir peygamberin temel özelliği, onun bir karizmaya sahip olmasıdır denebilir.<sup>23</sup>

İslamiyet'in ortaya çıkışı, tarihi en az bilenler için, yeni bir dinin doğuşudur, fakat aynı zamanda yeni bir medeniyetin de kurulmasıdır. Hz. Muhammed, bir peygamber olmakla birlikte aynı zamanda yeni bir devletin, yeni bir toplumun kurucusu, büyük bir devrimin önderidir.<sup>24</sup> Dolayısıyla bir din kurucusu olan peygamber, aynı zamanda bir medeniyet önderi olarak da temayüz etmiştir. Bu nedenle de sosyolojik din araştırmalarında kurucu ve yönlendirici bir unsur olarak peygamber figürü üzerinde titizlikle durulması gerekmektedir.

Sosyolojinin ve din sosyolojisinin öncüsü olarak kabul edilen İbn Haldun açısından, din ile peygamber kavramı birbiriyle doğrudan ilişkili kavramlardır. İbn Haldun peygambersiz dinlerin varlığını kabul etmekle birlikte, asıl olanın peygamberli dinler olduğunu belirtmektedir. Bu açıdan İbn Haldun'un din anlayışı farklı dinlerin varlığını kabul etmenin yanı sıra kurucu (peygamber) merkezli bir din anlayışıdır denebilir.<sup>25</sup> İbn Haldun'un peygamber anlayışını umran kuramı etkilemiştir. Örneğin, peygamberin ait olduğu topluluğun asil üyelerinden biri olması, beşer peygamber düşüncesinde dinî mesaj alırken geçen süre haricinin kapsamı içinde olması, ismet sıfatında ahlaki boyutuna vurguda bulunulması ve buna Müslüman olmayanların ifadeleriyle kanıt göstermesi, kendisinin adeta bir peygamber sosyolojisi yaptığını göstermektedir.<sup>26</sup> İbn Haldun, peygamberin görevlerini belirlerken iki özelliklerinden söz eder. Bunların ilki, din konusundadır. Buna göre peygamber, insanlara bildirmekle görevlendirildiği dini yükümlülükler uygun davranmakta ve insanları da bu yönde sevk etmekteydi. Diğer bir husus ise, dünyevi siyasetin uygulanması ve bunun bir gereği olarak toplumun yararlarının gözetilip korunmasıdır.<sup>27</sup> Dolayısıyla peygamber kavramında gerek dini gerekse de dünyevi hususlar bir arada mütalaa edilmektedir. Çünkü peygamber de olsa, bu dünyada ve bu toplum içerisinde hareket etmektedir ki, bu yönüyle din sosyolojisinin alanına doğrudan girmektedir. Hz. Muhammed'in davası, tarihsel açıdan bakıldığında aynı zamanda bir

<sup>20</sup> Weber, *Din Sosyolojisi*, 151-152.

<sup>21</sup> Weber, *Din Sosyolojisi*, 155.

<sup>22</sup> Freyer, *Din Sosyolojisi*, 80.

<sup>23</sup> Niyazi Akyüz, "Dini Liderler ve Karizma", *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, ed. Niyazi Akyüz, İhsan Çapçioğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013).

<sup>24</sup> Doğu Perinçek, *Hz. Muhammed Silahlı Peygamberin Medeniyet Devrimi* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2019).

<sup>25</sup> Batur, *İbn Haldun'un Bilim Anlayışı ve Sekülerleşme*, 87.

<sup>26</sup> Öztoprak, "Umran Kuramı Çerçevesinde İbn Haldun'un Peygamber Tasavvuru", 19.

<sup>27</sup> Öztoprak, "Umran Kuramı Çerçevesinde İbn Haldun'un Peygamber Tasavvuru", 5-6.

medeniyet davasıydı. Zaten birçok Batılı bilim insanı, tarihte Hz. Muhammed'i bir medeniyet önderi olarak görmüşlerdir.<sup>28</sup>

Weber, din sosyolojisi alanında peygamber üzerine yazdığı bir yazıda, peygamberin rolünü rahip ve büyücünün rolünden ayırt etmiştir. Rahibin aksine, peygamberin yetkisi, karizmaya ve kişisel vahye dayanmaktadır. Büyücüden farklı olarak da peygamber, kesin vahiyler aldığı ve görevinin özünün, büyü değil, doktrin veya emir olduğunu düşünmektedir. Bununla birlikte Weber'e göre, peygamber toplumsal bir boşlukta çalışmaz ve otoritesi ona inanan insanların sosyal desteğine ihtiyaç duyar.<sup>29</sup> Benzer şekilde İbn Haldun'a göre de toplumsal destek olmaksızın dini hükümlerin kabul edilmesi ve yayılması mümkün görünmemektedir.<sup>30</sup> Dolayısıyla İbn Haldun açısından peygamber mesajının ve önerdiği ahlaki normların başarılı olabilmesi, toplumsal desteğe (asabiyet) bağlı bulunmaktadır.<sup>31</sup>

Bu çözümlenmelerden çıkan sonuçlardan biri, peygamberlerin sıra dışı insanlardan oluşmasına karşın, hayatlarının ve mücadelelerinin toplumsal olgu ve ilkelere uygun bir şekilde gerçekleştiğidir. Tarihsel açıdan bakıldığında İslam dininin süreç içerisinde belirli bir toplumsal desteğe dayanması ve böylece toplumsal ve siyasal başarı elde etmesi bu yaklaşımı destekler mahiyettedir. Bu toplumsal gerçeklik kendisini İslam peygamberinin hayatında gösterdiği gibi, bu kural tüm dini mesajlar için de geçerlidir.<sup>32</sup> Dolayısıyla peygamber, din ve toplum ilişkisinin çok boyutlu ve diyalektik bir yapı arz ettiğini belirtmek gerekir.

Tarihte peygamber olarak temayüz etmiş kişilerin insanlığın toplumsal ve kültürel yapılarını önemli düzeyde etkiledikleri söylenebilir. Ayrıca bu etkinin geçmişle sınırlı kalmadığı da görülmektedir. Bununla birlikte günümüzün sosyokültürel ve dini koşullarında peygamberliğin nerede durduğu veya bulunduğu sorusu da sosyolojik önemini korumaktadır.<sup>33</sup>

Din sosyolojisi araştırmalarında yeteri kadar yer verilmeyen peygamber figürü ve bunun yarattığı boşluktan dolayı, yeni nesillerde oluşan zihinsel karmaşa ve bunun muhatap kitleyi ikna edici bir şekilde giderememesi, en nihayetinde bir boşlukla sonuçlanabilmektedir.<sup>34</sup> Bu nedenle din sosyolojisinin bu konu hakkında ayrıntılı ve açıklayıcı araştırmalarda bulunması ve peygamber ya da kurucu kavramını sosyolojik din araştırmalarına daha etkin bir şekilde dâhil etmesi gerektiği düşünülmektedir.

## Sonuç

Peygamber kavramı doğrudan din sosyolojisinin ilgi alanına giren bir terimdir. Çünkü peygamber denince akla ilk gelen şey, din(ler)dir. Dünyada yaygın olarak bulunan Hıristiyanlık, İslamiyet, Yahudilik hatta Budizm, Konfüçyanizm, Zerdüştlük gibi pek çok dinin bir peygamberi veya kurucusu olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla başta din sosyolojisi, dinler tarihi ve din antropolojisi olmak üzere din bilimlerinin bu kavram üzerinde daha fazla ve derinlikli bir şekilde durması gerektiği söylenebilir.

Sosyoloji kurucularının din anlayışlarına bakıldığında, Karl Marx için din, Katolik Kilisesi nezdinde bir yabancılaşma ve afyon dolayısıyla da bir üst yapı kurumu olarak değerlendirilmektedir. Durkheim için ise din totemik bir kaynağa sahip olmakla birlikte işlevsel bir olgu olarak görülür. Buna

<sup>28</sup> Perinçek, *Hız Muhammed Silahlı Peygamberin Medeniyet Devrimi*, 40.

<sup>29</sup> Bryan Turner S, *Max Weber ve İslam*, çev. Yasin Aktay (Ankara: Vadi Yayınları, 1997).

<sup>30</sup> İbn Haldun, *Mukaddime 1-2*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2015).

<sup>31</sup> Batur, *İbn Haldun'un Bilim Anlayışı ve Sekülerleşme*, 87.

<sup>32</sup> İbn Haldun, *Mukaddime 1-2*, 379.

<sup>33</sup> İhsan Toker, "Sosyolojik Bakış Açılarında Peygamberlik", *Journal Of Islamic Research* 4 (2) (2011), 28-38.

<sup>34</sup> Koçak, "Günümüz Yerleşik Peygamber Tasavvurunun Genç Zihinlerde Karşılığı", 131.

karşılık *Din Sosyolojisi* adlı eserinde Weber, dinlerin doğası ve kurucuları hakkında ayrıntılı bir şekilde durmuştur. Weber'in bu incelemesinde, dinleri peygamber, ilahi mesaj, ahlaki öğreti, karizma gibi kavramlar çerçevesinde ele almaya çalışarak, bu alandaki boşluğu doldurmaya çalıştığı söylenebilir. Bu anlamda Weber'in çalışması oldukça değerlidir. Ancak kurucusu olan büyük dinlerin anlaşılabilmesi ve açıklanabilmesi bakımından peygamber figürünün, bu dinlerin doğuşu, toplumsal içeriği, etkisi ve zaman içerisindeki dönüşümü ile bu dinlerin modern zamanlardaki durumlarının tarihi ve sosyolojik perspektiften incelenmesi ihtiyacını giderememiştir. Din sosyolojisinde peygamberlik konusunun sosyal bilimsel açıdan ve farklı perspektiflerden incelenmesi ihtiyacının önemini koruduğu söylenebilir.

Din sosyolojisi yaklaşımlarında (kısmen Weber ve hermenötik dışında) kurucu olarak peygamber figürü veya kavramı pek bulunmamaktadır. Oysa özellikle kurucusu olan dinlerde peygamber kavramının asli-temel bir özelliği vardır. Din sosyolojisinde bu kavramın yer almaması, alanı daralttığı gibi, din olgusunu yeteri düzeyde açıklama yetisinden de mahrum kalmaktadır. Yapılması gereken din sosyolojisinde kurucu bir unsur olarak peygamber kavramına işlerlik kazandırmaktır. En azından bu, tarihi ve sosyolojik bir olgu olarak araştırma konusu yapılmalıdır. Peygamber ve toplum arasındaki çok boyutlu ilişkinin tarihi ve sosyolojik analizi, din sosyolojisinin hedefleri noktasında önemli bir konunun açığa kavuşturulması açısından önemli bir boşluğu dolduracağı ifade edilebilir.

### Kaynakça

- Akyüz, Niyazi. "Din Sosyolojisinde Bir Dini Otorite Tipi Olarak Din Kurucusu". *Dini Araştırmalar Dergisi* 20/52 (2017), 99-110.
- Akyüz, Niyazi. "Dini Liderler ve Karizma". *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*. ed. Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Batur, Behçet. *İbn Haldun'un Bilim Anlayışı ve Sekülerleşme*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.
- Durkheim, Emile. *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*. çev: Özer Ozankaya. İstanbul: Cem Yayınevi, 2010.
- Emmet, Dorothy. "Prophets and Their Societies". *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 86/1 (1956), 13-23.
- Freyer, Hans. *Din Sosyolojisi*. çev: Turgut Kalpsüz. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Hasanov, Eldar. "Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamberler". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/4 (2014), 676-695.
- İbn Haldun. *Mukaddime 1-2*. çev: Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2015.
- Kirman, Mehmet Ali. *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Koçak, Zeynep Canan. "Günümüz Yerleşik Peygamber Tasavvurunun Genç Zihinlerde Karşılığı". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2019), 117-134.
- Namlı, Abdullah. "Thomas Paine'in Peygamberlik Hakkındaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 5/2 (2018), 471-513.
- Mensching, Gustav. *Din Sosyolojisi*. çev: Mehmet Aydın. Konya: Literatürk Yayınları, 2012.
- Oksar, Yusuf. *Peygamberlik Olgusu: Kuramsal Çerçeve ve Tarihsel Süreç*. Ankara Nobel Yayıncılık, 2021.
- Öztoprak, Mustafa. "Umran Kuramı Çerçevesinde İbn Haldun'un Peygamber Tasavvuru". *Asead II. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu Antalya Türkiye* (2017), 12-34.
- Perinçek, Doğu. Hz. Muhammed Silahlı Peygamberin Medeniyet Devrimi. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2019.



Toker, İhsan. "Sosyolojik Bakış Açılarında Peygamberlik". *Journal Of Islamic Research* 4 (2) (2011), 28-38.

Turner, Bryan S. *Max Weber ve İslam*. çev: Yasin Aktay. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.

Weber, Max. *Din Sosyolojisi*. çev: Latif Boyacı. İstanbul: Yarın Yayınları, 2012

Wilson, Bryan. *Dini Mezhepler*. çev: Ali İhsan Yitik ve A. Bülent Ünal. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.



**Din ve Bilim**  
Muş Alparslan Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



**Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**  
**Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences**  
e-ISSN: 2667-7717 Aralık/December 2022, 5(2): 228-243

***Risâle fî-Takrîr Enne'l-Kur'âne'l-Azîm Kelâmullâhi'l-Kadîm Bağlamında***  
**Kemâlpaşazâde'nin İ'câzü'l-Kur'ân Yaklaşımı**

Kamal Pashazadeh's I'jaz al-Qur'an (Miraculousness Of Qur'an) Approach in the  
Context of *Risala Fi Taqrir Enne al-Qur'an al-Azim Kalamullah al-Qadim*

**Eyüp GÜR**

Doktora Öğrencisi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü / PhD Student, Sivas  
Cumhuriyet University, Social Sciences Institute, Sivas/Türkiye

[eyupgur60@gmail.com](mailto:eyupgur60@gmail.com)

ORCID: 0000-0002-3926-3452

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 01 Kasım /November 2022

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 16 Aralık /December 2022

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık /December 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık /December

**DOI:** 10.47145/dinbil.1198060

**Atıf / Citation:** Gür, Eyüp. "*Risâle fî-Takrîr Enne'l-Kur'âne'l-Azîm Kelâmullâhi'l-Kadîm Bağlamında*  
Kemâlpaşazâde'nin İ'câzü'l-Kur'ân Yaklaşımı/ Kamal Pashazadeh's I'jaz al-Qur'an (Miraculousness  
Of Qur'an) Approach in the Context of *Risala Fi Taqrir Enne al-Qur'an al-Azim Kalamullah al-Qadim*".  
*Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/2 (Aralık 2022): 228-243. doi:  
10.47145/dinbil.1198060

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** [dinbil@alparslan.edu.tr](mailto:dinbil@alparslan.edu.tr)

**Telif Hakkı&Lisans / Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve  
çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the  
copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Published by** Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.



**Öz**

İ'câzü'l-Kur'ân, "mu'cize" ile aynı kökten türemiş olan "i'caz" kavramının, "Kur'ân" kelimesiyle oluşturduğu bir terkiptir. Kavram, ilâhî kelâmın sahip olduğu lafzındaki edebî üstünlük ve manasındaki zenginlik dolayısıyla benzerinin meydana getirilemeyeceğini ifade etmek için kullanılmaktadır. Birçok ilmi disiplin tarafından kullanılan İ'câzü'l-Kur'ân, kelâmda Kur'ân'ın, Allah kelâmı olduğunu tasdik etmek, onu getiren peygamberin nübüvvetinin gerçek olduğunu ispat etmek gayesine matuf olarak mûcize kapsamında ele alınmaktadır. Nübüvvetin ispatı genel olarak mûcizeler üzerinden yapılmıştır. Kur'ân, kelâmcılar tarafından akfî mûcize kabul edilerek Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispat etme noktasında başat rol oynamıştır. Bu nedenle her ne kadar İ'câzın vecihleri konusunda ihtilaf vâki olsa da Kur'ân'ın mûciz bir kitap olduğu ittifakla kabul görmüştür. Bir Osmanlı kelâmcısı olan Kemâlpaşazâde, İ'câzü'l-Kur'ân meselesini, *İ'câzü'l-Kur'ân* ve *Kelânullâhi'l-kadîm* isimli eserleriyle doğrudan değerlendirmeye tabi tutmuş, diğer risâleleriyle de konuya dolaylı olarak atıfta bulunmuştur. Yaptığımız bu çalışmaya esas olan *Kelânullâhi'l-kadîm* risalesinde İ'câzın çeşitli meseleleri anlatılmış; bu minvalde Kur'ân'ın tehaddî yönü öne çıkarılmış, tehaddîye insanlar ve cinlerin yanında meleklerin de dâhil olduğu ifade edilmiştir. Risâlede müellifin en çok atıfta bulunduğu kelâmcılar Seyyid Şerif Cürçânî ve Sa'düddîn Teftazânî olmuştur.

**Anahtar kavramlar:** Kelâm, Kemâlpaşazâde, İ'câzü'l-Kur'ân, Tehaddî, Belâğat, Üslûb

**Abstract**

The incapacitation power (*ijaz*) of Qur'an" is a composition formed by the concept "*ijaz*" (the power to incapacitate), which derives from the same root as "mujiza" (miracle), with the word "Qur'an This compounded concept is used to express that divine discourse cannot be replicated because of its literary contextual mastery and richness of meaning. The incapacitation power of Qur'an, which is used by many different scholarly disciplines, is regarded as a miracle in Kalam in order to confirm that Qur'an is Allah's discourse and also to prove that the prophethood of the prophet who brought it is real. The proof of prophethood was generally made through miracles. Since the Qur'an was accepted as a mental miracle by theologians, it played a leading role in proving the prophethood of the Prophet Muhammad. Therefore, although there are disputes on the aspects of its inimitability (the incapacitation power to prevent imitation), the view of Qur'an as a miracle is accepted with a consensus. Kamalpaşazadeh who is an Ottoman Kalam scholar, directly examined the incapacitation power of Qur'an in his books, *I'jaz al-Quran-(The incapacitation power of Qur'an)* and *Kalamullah al-Qadim-(Allah's Primeval Discourse)* and made indirect references to the topic in his other risalas (epistles). Various issues of i'jaz are explained in the epistle of *Kalamullah al-Qadim (Allah's Primeval Discourse)*, which is the basis of this study; In this way, the *tahaddi* aspect of the Qur'an (The challenge for nonbelievers to bring a similar work to Qur'an) is emphasized, and it is stated that angels are included in the *tahaddi* as well as humans and jinn. Sayyid Sharif al-Jurjani and Sa'ad al-Din al-Taftazani were the most frequently cited theologians by the author of the epistle

**Keywords:** Kalam, Kamalpaşazadeh, Miraculousness of Qur'an, Tahaddi, Rhetoric, Style

**Giriş**

Kemâlpaşazâde (ö. 940/1534), Osmanlı devletinin en parlak döneminde yetişmiş, ilmiye sınıfında edindiği yetkinliği; bir taraftan devrin önemli medreselerinde ders vererek, diğer taraftan haşiye ve telif eserler ortaya koyarak aynı zamanda bürokraside görev icra ederek ilmî birikimini uygulama fırsatı bulmuş ilim ve devlet adamıdır.<sup>1</sup>

Kur'ân ilimlerinde çok sayıda telif esere imza atan Kemâlpaşazâde'nin, kelâm ve felsefeyle ilgili olarak yaklaşık elli eserinin olduğu kabul edilmektedir.<sup>2</sup> Müellifimiz kelâm alanında Allah'ın sıfatları, kaza-kader, ecel, rûh, âlemin yaratılması, cennet-cehennem, iman, Halku'l-Kurân, İ'câzü'l-Kur'ân gibi

<sup>1</sup> Nihal Atsız, "Kemalpaşa-oğlu'nun Eserleri", *Şarkiyat Mecmuası* 6 (1966), 71-112; Yekta Saraç, *Şeyhülislâm Kemalpaşazâde Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Bazı Şiirleri* (İstanbul: Risale Basın Yayın LTD, 1995), 29-33; Kemal Sözen, *İbn Kemal'de Metafizik* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2001), 66-67.

<sup>2</sup> Atsız, "Kemalpaşa-oğlu'nun Eserleri", 71-112; Sayın Dalkıran *İbn-i Kemâl'e Göre Ehl-i Sünnet Düşüncesi* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2018), 66. Ayrıca eserler için bk. Şamil Öçal, *Kemalpaşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000), 26-37.

konularda eserler vermiştir.<sup>3</sup> Onun, felsefî konuları kelâmî bir mantıkla ele alarak felsefenin kelâmlaştırılmasında öncü rol aldığı bilinir.<sup>4</sup> Kelamdaki metodu, akıl-nakil eksenli olsa da akılcı yönü ağır basmıştır. Bu yüzden eserlerinde, mezheplerin görüşlerini analiz etmeye çalışmış, bununla birlikte temelde Ehl-i sünnet inancını tesis etme yönünde bir tavır ortaya koymuştur.<sup>5</sup>

Şeyhülislâm Kemâlpaşazâde'nin üzerinde kalem oynattığı konulardan birisi de "İ'câzü'l-Kur'ân" meselesidir. Müellif, i'caz meselesini *fi Hakikati'l-mûcize*<sup>6</sup>, *İ'câzü'l-Kur'ân*<sup>7</sup> ve *Kelânullâhi'l-kadîm*<sup>8</sup> isimli risâlelerinde ele almıştır. O, mevzuyu *fi Hakikati'l-mûcize* risalesinde, mucizenin Peygamber'in nübüvvetine delaleti yönünden; *İ'câzü'l-Kur'ân* adlı eserinde, i'câzın vecihleri bağlamında değerlendirmiştir. Bizim çalışmamızın omurgasını oluşturan *Risâle fi-takrîr enne'l-Kur'âne'l-azîm kelânullâhi'l-kadîm* isimli risalede ise i'câz, ağırlıklı olarak tehdâdî ve nübüvveti delil oluşu yönleriyle ele alınmıştır.

Allah'ın kadîm kelâmı Kur'ân'ın i'câzı ile ilgili muhtelif konuların işlendiği risâle; yazma nüshalarının<sup>9</sup> yanında, *Risâle fi kudemî'l-Kur'ân kelânullâh* ismiyle Ahmet Cevdet Paşa'nın neşrettiği *Resâil-ü İbn-i Kemâl* içerisinde<sup>10</sup> ve *Risâle fi-takrîr enne'l-Kur'âne'l-Azîm kelânullâhi'l-kadîm* ismiyle Hamza Bekrî'nin *Mecmûu resâilî'l-allâme Kemâlpaşazâde Paşa adlı* mecmuasında mevcuttur. Biz çalışmamızda Hamza Bekrî'nin tahkikli nüshasını esas aldık.<sup>11</sup>

İslâm'ın ilk dönemlerinde i'câz meselesi, herhangi bir kavramsal analiz yapılmadan Kur'ân'ın ilahi kaynaklı oluşundan hareketle benzerinin oluşturulamayacağı bağlamında, bir meydan okuma tarzında tezahür etmiştir. Daha sonraki dönemlerde i'câz, fetihlerle birlikte Müslümanların gayr-i İslâmî kültürlerle tanışmasının neticesi olarak, İslâm dünyasında varlığını sürdüren ilhâd hareketlerinin Kur'ân'a yönelik tenkitlerine karşı, yeni teşekkül etmeye başlayan ilmî disiplinler tarafından çeşitli açılardan ele alınmıştır. Bu bağlamda *İ'câzü'l-Kur'ân* mevzusu, İslam düşüncesinde özellikle müfessirler, kelâmcılar ve dilbilimciler tarafından sözlü ve yazılı olarak müzakere edilmiştir. Dil bilimcileri, i'câzı semantik analiz kapsamında; dilin incelikleri, belâgat ve fesâhat yönünden Kur'ân'ın mûcize oluşu ekseninde değerlendirmiştir. Müfessirler, konuyu yorum pratiğinin dayandığı temel değişmezlerden biri olarak ele almışken, kelâmcılar mûcize ve nübüvvetin ispatı bağlamında incelemiştir.<sup>12</sup>

<sup>3</sup> Eselerle ilgili olarak Bk. Atsız, "Kemalpaşa-oğlu'nun Eserleri", 71-112.

<sup>4</sup> M. Sait Yazıcıoğlu, "Kelâmcı Olarak İbn Kemâl", *Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu*, ed. Hayri Bolay vd. (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 149-155; Sözen, *İbn Kemal'de Metafizik*, 26; Kürşat Turgut, "Kemâlpaşazâde'nin Felsefî İlimlere Dair Görüş ve Eleştirileri: Hâşiye Alâ Tehâfüt Örneği", *Kemâlpaşazâde Felsefe-Din-Edebiyat Araştırmaları*, ed. Murat Demirkol vd. (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 51.

<sup>5</sup> Sözen, *İbn Kemal'de Metafizik* 26; Ömer Mahir Alper, "16. Yüzyılda Osmanlı Düşüncesi: Kemalpaşazâde Bağlamında Bazı Mülâhazalar", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı İlim ve Fikir Dünyası Sempozyumu*, ed. Ekrem Demirli vd. (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 15-20.

<sup>6</sup> Eser, Ahmet Cevdet Paşa'nın neşrettiği *Resâil-ü İbn-i Kemâl* içerisinde matbû olarak mevcuttur. Bk. Şemseddin Ahmed bin Süleyman İbn Kemâl, "Fî hakikati'l-mu'cize ve delâletühâ 'alâ sıdkı men idde' a'n-nübüvve" *Resâil-ü İbn Kemâl*, nşr. Ahmed Cevdet Paşa (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1316), 137-148.

<sup>7</sup> Eser, *Risâle fi i'câzü'l-Kur'ân* ismiyle kırk altı farklı kütüphanede yazma olarak bulunmaktadır. Bk. Atsız, "Kemalpaşa-oğlu'nun Eserleri", 71-112. Ali Öge tarafından, müellifin *İ'câzü'l-Kur'ân* risâlesi baz alınarak "Şeyhü'l-İslâm İbn Kemâl'in Kur'an-ı Kerim'in İ'câziyle İlgili Görüşleri" ismiyle hazırlanan çalışmada, Kemalpaşazâde'nin hayatı, mûcize anlayışı ve i'câz görüşü anlatılmıştır. Yazarın giriş bölümünde ifade ettiği gibi, i'câz'ı şekillendirirken merkeze aldığı eser müellifin *İ'câzü'l-Kur'ân* adlı risalesi olmuştur. Yer yer *Risâle fi-takrîr enne'l-Kur'âne'l-azîm kelânullâhi'l-kadîm* ve *Fî hakikati'l-mûcize ve delâletihâ* isimli risalelerine de atıf yapılmıştır. Makale, sentez ve analizden daha ziyade müellifin görüşünün aktarılması tarzında bir metotla yazılmıştır. Bk. Ali Öge, "Şeyhü'l-İslâm İbn Kemâl'in Kur'an-ı Kerim'in İ'câziyle İlgili Görüşleri", *Diyanet İlmî Dergi*, 50/2 (2014), 89-102.

<sup>8</sup> Kemalpaşazâde, "Risâle fi-takrîr enne'l-Kur'âne'l-azîm kelânullâhi'l-kadîm", *Mecmûu Resâilî'l-Allâme İbn Kemal Paşa*, thk. Hamza el-Bekrî (İstanbul: Dârul-Lübâb, 2018), 167-181.

<sup>9</sup> Kemalpaşazâde, *Risâle fi kudemî'l-Kur'ân Kelânullâh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2500), 11b-14a. Ayrıca Nihal Atsız risâlenin otuz farklı kütüphanede yazma olarak bulunduğunu ifade eder. Bk. Atsız, "Kemalpaşa-oğlu'nun Eserleri", 71-112.

<sup>10</sup> Kemalpaşazâde, "Risâle fi kudemî'l-Kur'ân Kelânullâh", *Resâil-ü İbn Kemâl*, nşr. Ahmed Cevdet Paşa (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1316), 131-136.

<sup>11</sup> Kemalpaşazâde, "Risâle fi-takrîr enne'l-Kur'âne'l-Azîm kelânullâhi'l-kadîm", 167-181.

<sup>12</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Tayyip el-Bâkîllânî, *İ'câzü'l-Kur'an*, thk. Seyyid Ahmet Sakar (Mısır: Dârul-Maârif 1954), 10; Numan Konaklı, "İ'cazu'l-Kur'ân Fikri: Mahiyet, Tarihi Süreç ve Literatür", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2012), 252.

Mûcize, kelimcilerin çoğunluğu nezdinde nübüvvetin ispatında başat rol oynar.<sup>13</sup> Literatürde hissî,<sup>14</sup> haberî<sup>15</sup> ve aklî<sup>16</sup> olmak üzere üç grupta mütalaa edilir.<sup>17</sup> Diğer peygamberlerin nübüvvetinin ispatında, hissî mûcizeler ön plana çıkmışken; Hz. Peygamber, Kur'ân mûcizesi ile mâruf olmuştur. Kur'ân mûcizesi, bütün dönemler için geçerliliği sübut bulmuş, diğer mûcizelerden farklı olarak meydan okumayı peygamberin elinde değil, bizzat kendisi yapmaktadır. Diğer mûcizeler, peygamberin mûcizeyi gösterdiği anda etki gücüne sahipken, Kur'ân mûcizesi, sadece peygamberin hayatı ile kayıtlı olmayıp, bütün zamanlarda iddiasını devam ettirmiştir. İşte bu sebeple Kur'ân, hem kendi kendini tasdik eder hem de onun tebliğ ve tebyînini yapan peygamberin nübüvvetini ispat eder. Diğer taraftan hissî mûcizeler, sadece elinde zuhur eden peygamberin nübüvvetine bir delilken, Kur'ân mutlak olarak nübüvvet müessesesini ispatlar. Bu nedenle onun, doğrudan işaret ettiği ayetlerle,<sup>18</sup> bütün peygamberlerin nübüvvetinin hak ve hakikat olduğu ortaya konulmuş, bir peygamberin aracılığıyla tebliğ edildiği için de nübüvvet kurumunun vazgeçilmezliği anlaşılmıştır.

Kemâlpâşazâde'nin *Risâlefi-takrîr enne'l-Kur'âne'l-Azîm kelânullâhi'l-kadîm* adlı eseri üzerine yapacağımız bu çalışmanın giriş bölümünde müellifin risâlede yararlandığı kaynaklar, metodu ve eserin içeriği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Çalışmamızın daha sonraki bölümlerinde İ'câzü'l-Kur'ân meselesinin tarihi seyri, akabinde *Risâlefi-takrîr enne'l-Kur'âne'l-Azîm kelânullâhi'l-kadîm* eserinden hareketle Kemâlpâşazâde'nin İ'câzü'l-Kur'ân anlayışı müzakere edilerek onun, i'câz meselesinde nerede konumlandığı tespit edilecektir. Ayrıca müellifin Kur'ân bağlamı yazdığı diğer eserlerinden istifade edilerek mevzu zenginleştirilecektir.

### 1. Nübüvveti İspat Delili Olarak İ'câzü'l-Kur'ân'a Genel Bir Bakış

Sözlükte "acız" sülâsi fiilinin if'âl babına dönüştürülmesinden müştak olan i'câz, aciz bırakmak, güçsüz duruma düşürmek' gibi anlamları ihtiva eden bir mastardır.<sup>19</sup> İ'câz ve Kur'ân kavramının izafeti ile oluşan İ'câzü'l-Kur'ân, risâlet davasında Arapların ve sonraki nesillerin Kuran-ı Kerim'e nazire yapmaktan aciz olduklarını izhar etmek suretiyle Hz. Peygamber'in sıdkının ortaya konulmasıdır.<sup>20</sup> Diğer bir tabirle İ'câzü'l-Kur'ân, lafzındaki edebî üstünlük, manasındaki muhteva zenginliği, teşrî ve gaybî haberler yönüyle Kur'ân'ın benzerinin meydana getirilememesini ifade eden bir kavramdır.<sup>21</sup> Kur'ân'ın lafzındaki i'câz, inzal döneminde Arap diline vâkıf olan edip ve şairlere meydan okurken,<sup>22</sup> manadaki i'câz aklîselim ve ilim erbâbının ve Arap olmayanların zihin ve gönül dünyalarına karşı tehdîde bulunmak suretiyle Kur'ân'ın evrensel bir ilâhî mesaj olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır.<sup>23</sup>

<sup>13</sup>Hüseyn Ziyâeddîn el-İtr, *Nübüvveti Muhammed fi'l-Kur'ân* (Halep: Dâru'n-Nasr, 1393/1973), 235; Halil İbrahim Bulut, *Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mûcizeler* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 90.

<sup>14</sup>Hissî mûcizeler, duyu organlarına hitap eden ve peygamberin sıdkına delâlet eden mûcizelerdir. Bu mûcizelerin bir kısmı peygamberin zâtıyla ilgili olmakla birlikte bir kısmı da onun zâtının dışında gerçekleşir. Bk. Nureddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 108-110; Fahreddîn er-Râzî, *el-Erbaûn fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kahire: Matbaatü Dâru't-Tazâün, 1986), 2/85.

<sup>15</sup>Peygamberlerin vahye dayanarak geçmiş ve geleceğe dair verdikleri olaylardır. Bazı âlimler, haberî mûcizeleri hissî mûcizeler içerisinde değerlendirmeye tabi tutmuşlardır. Bk. Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, 106.

<sup>16</sup>Bilgi mûcizesi, mânevî mûcize olarak da bilinen, insanın aklına hitap ederek onları düşünmeye ve gerçekleri kavramaya sevkeden böylece nübüvvetin doğruluğunu kanıtlayan delillerdir. Kur'ân Hz. Peygamber'in en büyük mûcizesi olarak kabul edilir. Bk. Bulut, *Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mûcizeler*, 32. Fahreddîn er-Râzî, haberî mûcizeleri, aklî mûcizeler içerisinde mütalaa eder. Bk. Râzî, *el-Erbaûn fi usûli'd-dîn*, 2/85.

<sup>17</sup>Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Tabsiratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Muhammed Enver Hâmid İsâ (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2011)2/741; Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, 108-110.

<sup>18</sup>el-Bakara 2/285; en-Nîsâ 4/136, 150, 152.

<sup>19</sup>Neseî, *Tabsiratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, 2/689; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Dâru's-Sadr, 1414), "acız", 5/369; Sa'düddîn et-Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1419/1998), 5/28.

<sup>20</sup>Mennâ' Kattân, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (Kahire: Mektebetü'l-Vehbete, ts.), 250; Sâbir Hasan Muhammed, *Mevrîdi'z-Zam'ân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Bombay: Dâru's-Selefiyye 1404/1984), 97.

<sup>21</sup>Bâkîllânî, *İ'câzü'l-Kur'an*, 35; Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul:TDV Yayınları, 2000), 21/403-406.

<sup>22</sup>Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, 107.

<sup>23</sup>Mustafa Müslim, *Mebâhis fi i'câzi'l-Kur'ân* (Riyad: Dâru'l-Müslim, 1416/1996), 28; Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'an", 21/403-406.

Kur'ân, Hz. Peygamber'in en büyük ve en açık mûcizesi kabul edilmiştir.<sup>24</sup> Allah, her peygambere kendi döneminin sosyo-kültürel dokusu ve zihin dünyasına uygun mûcizeler vermiştir. Hz. Musa döneminde sihir yaygın olduğu için Allah, adeta onların anlayabilecekleri bir dilden hitap ederek sihre meydan okuyacak asa mûcizesini<sup>25</sup> vermiştir. Hz. İsa döneminde ise tıbbın yaygın olması hasebiyle, Hz. İsa'ya ölüleri diriltme, körleri ve alacalıyı iyileştirme mûcizesi<sup>26</sup> vermek suretiyle, peygamberin muhataplarının en mahir oldukları alanda tehaddide bulunarak onların acziyetlerini ortaya çıkarmıştır.<sup>27</sup> Hz. Peygamberin çağdaşı Araplar, şiir ve edebiyatın inceliklerine vakıf olduklarından, onlara meydan okuyan mûcize de onların diline ve anlayışlarına hitap etmiştir.<sup>28</sup>

Hz. Muhammed'den önceki peygamberlerin mûcizeleri hissi mûcize tarzında vuku bulmuştur.<sup>29</sup> Zaten peygamberlerin muarızlarının, kendilerinden beklentileri, hislerine hitap edecek tarzda, delil getirilmesi yönünde olmuştur.<sup>30</sup> Bu geleneğe uygun bir şekilde Hz. Peygamber'in, inzâl dönemindeki muhatapları da kendisinden mûcize talebinde bulunarak Kur'ân'ın diliyle "*Rabbi'nin katından O'na birtakım mûcizeler indirilmeli değil miydi?*"<sup>31</sup> diyerek itirazda bulundular. Aslında onların bu istekleri, mûcize teamülüne uygun bir şekilde hislerine dokunacak bir talepti. "*Dediler ki: 'Sen bizim için yerden bir kaynak fıskırtmadıkça sana asla inanmayacağız. Veya senin bir hurma bahçen ve üzüm bağın olmalı; içlerinden de çağıl çağıl nehirler akıtmalısın. Yahut-iddia ettiğin gibi-göğü üzerimize parça parça düşürmelisin veya Allah'ı ve meleklere karşımuza getirmelisin. Veya altından bir evin olmalı; ya da göğe çıkmalısın. Bize okuyacağımız bir kitap indirmedeğin sürece oraya çıktığına da asla inanmayacağız.'* De ki: '*Rabbimi tenzih ederim! Ben sadece beşer bir peygamberim.*' "<sup>32</sup>

Görüldüğü üzere hangi devirde olursa olsun peygamberi yalanlayan toplumların inkâr gerekçeleri, hep aynı minvalde olagelmiştir; o gerekçe de elle tutulan, gözle görülen maddi bir kanıt beklentisidir. Kur'ân'ın anlatımıyla peygamberin cevabı, beklentinin aksine, beşer olduğunu vurgulamaktır. Bu anlayış hem tevâzunun hem teslimiyetin hem de mûcizelerin ancak Allah'ın dilemesiyle mümkün olabileceğinin ifadesidir. Müşriklerin taleplerine karşılık Allah, elçisine hitaben, "*Kendilerine okunan bu kitabı sana göndermiş olmamız onlara yetmiyor mu? Elbette inanan bir topluluk için onda rahmet ve ibret vardır,*"<sup>33</sup> ayetiyle Kur'ân'ın, apaçık bir mûcize, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispatlayan en büyük işaret olduğu tasdik edilmiştir. Hz. Peygamber de "Her peygambere mutlaka insanların inanmakta olageldikleri şeyler cinsinden bir mûcize verilmiştir. Ama bana verilen (mûcize) ise vahiydir ve bunu bana Allah vahyetmiştir. Bu sebeple Kıyamet günü, diğer peygamberlere nazaran etbâ en çok olan peygamberi ben olacağımı ümid ediyorum,"<sup>34</sup> ifadeleriyle mezkûr ayeti tebyîn etmiştir.

Hz. Peygamber'in en büyük mûcizesi Kur'ân olmakla birlikte kelâmcıların ekserisi nezdinde kendisine hissi mûcize verildiği kabul görmüştür. Fakat ne var ki Hz. Muhammed'e verilen hissi mûcizelerin tevâtüren nakledilmemiş olması, bu mûcizelerin delil değeri noktasında kelâmcıların ihtilafına sebebiyet vermiştir.<sup>35</sup> Buna karşılık Kur'ân, tevâtüren naklolunarak kat'i bilgi ifade etmiş, tüm

<sup>24</sup>Hasan Muhammed, *Mevrîdî'z-Zam'ân fi ulûmi'l-Kur'ân*,98; Abdülhalîm Mahmut, *Delâilü'n-nübüvve* (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Misriyye, 1991), 215.

<sup>25</sup> Kur'an-ı Kerim'de asa yılan, asa taş ve asa deniz olmak üzere üç tür asa mûcizesinden bahsedilir. Ayetler için bk. Asa yılan, et-Tâhâ 20/17-21;en-Neml 27/9; el-Kasas 28/31; asa taş, el-Bakara 2/60; asa deniz,eş-Şuarâ 26/63.

<sup>26</sup>*Kur'ân Yolu* (Erişim 28 Kasım 2022), Âl-i İmrân 3/49; el-Mâide 5/110.

<sup>27</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûliddîn*(İstanbul: Matbatü'd-Devlete, 1346/1928), 181-182; Mahmut, *Delâilü'n-nübüvve*, 216-217.

<sup>28</sup>Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Resâilü Câhız huccecün-nübüvve*, thk. Ali Ebu Melham (Beyrut: Dâru'l-Hilâl, 2002), 3/161; Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 68.

<sup>29</sup>Hasan Muhammed, *Mevrîdî'z-Zam'ân fi ulûmi'l-Kur'ân*,99; Bulut, *Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mûcizeler*, 174.

<sup>30</sup>İlgili ayetler için bk. Hûd 11/32, 53-54; A'râf 7/10, 106, 160; eş-Şuarâ 26/154, 185-187; el-Ankebût, 29/29; el-Bakara 2/55.

<sup>31</sup> el-Ankebut 29/50.

<sup>32</sup> el-İsrâ 17/90-93.

<sup>33</sup> el-Ankebut 29/51.

<sup>34</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Fezâilü'l-Kur'ân" 1, "İtisâm" 1; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim b. el-Haccâc Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr., Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-1975/1955-1956), "İman" 239.

<sup>35</sup>Hz. Peygamber'e isnad edilen hissi mûcize rivayetleri ahad tarikle gelse bile, aynı mevzuyla alakalı çok sayıda farklı tarikten gelen rivayetin olması, onu mânen mütevâtir derecesine yükseltmiştir. Böylece hissi mûcizeler nübüvvetin ispatında delil olarak

zaman ve mekânlara hitap ederek nübüvvetin kanıtlanmasında daha güçlü bir etkiye sahip olmuştur.<sup>36</sup> *Ahkâmü's-sultânîyye* müellifi Mâverdî (ö. 450/1058), Kur'ân mûcizesini farklı kılan üç faktörden söz eder; Buna göre Kur'ân, Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemin şartlarına muvâfık olarak insanlar arasında neşvünemâ bulmuş; edebiyatın zirvede olduğu bir asırda gönderilmiş, Kur'ân'ın i'câz ve icâzının en kuvvetli etkisi karşısında, belâğat ve fesâhat erbabı boyun eğmiş acziyetleri zahir olmuştur.<sup>37</sup> İkinci olarak Kur'ân mucizesi, zihinlere ve anlayışlara hitap etmektedir. Üçüncü olarak Kur'ân, her asırda bâkî olup bütün bölgelere yayılmıştır. Çağın değişimiyle silinip yok olmaya mahkûm değildir.<sup>38</sup> Mâverdî, bu yorumuyla bir taraftan Kur'ân'ın, diğer mûcizelere göre muhataplar üzerinde bıraktığı güçlü bir etkiye işaret ederken, diğer taraftan da zihinlere hitap etmek suretiyle entelektüel seviyesi yüksek insanları bile aciz bırakacağını anlatmaya çalışmıştır. O, "bütün bölgelere intişar etmiştir" ifadesiyle de onun mûcizeliğinin evrenselliğine dikkat çekmiştir.

İnzâl dönemi müşrikleri, "Bu olsa olsa eskilerden nakledilmiş bir sihir dir. Bu, insan sözünden başka bir şey değildir,"<sup>39</sup> diyerek Kur'ân'ın beşer sözü olduğunu iddia etmişler; ona bazıları şiir, bazıları sihir, kimileri de Muhammed'in öncekilerden duyarak yazdığı masal yakıştırmasında bulunmuştur.<sup>40</sup> Bizzat Kur'ân, müşriklerin bu iddialarına karşı en yüksek perdeden tehdâdde bulunarak onları benzerini getirmeye davet etmiş, bu meydan okuma tecdrici olarak devam etmiştir. Müşriklere karşı yapılan tehdâdinin üç aşamadan geçtiği görülmektedir.<sup>41</sup>

1. İlk olarak müşriklerden Kur'ân'ın bir benzerini getirmeleri istenilerek tehdâdde bulunulmuştur. "De ki: Yemin ederim, bu Kur'ân'ın bir benzerini ortaya koymak için ins ve cin bir araya gelip birbirine destek olsa dahi onun benzerini ortaya koyamazlar."<sup>42</sup> "Eğer doğru söyleyenler iseler, haydi onun gibi bir söz getirsinler!"<sup>43</sup> Kemâlpâşazâde'ye göre, Tûr suresindeki bu ayetle Allah, müşriklere Kur'ân'ın tümüyle tehdâdde bulunmuş, onların acziyeti ortaya çıkınca meydan okuma on sureye düşürülmüştür.<sup>44</sup> Hele tehdâd ümmî, ilim talim etmemiş, bir kitap okumamış ve hiç kimsenin tesirinde bulunmamış birisinden olursa<sup>45</sup> meydan okuma daha da önem kazanacaktır.

2. İkinci olarak eğer onun benzerini getiremiyorsanız, beyânında ve nazım güzelliğinde<sup>46</sup> ona benzer on sure getirin: "Yoksa, 'onu kendisi uydurdu' mu diyorlar? De ki: Eğer doğru iseniz Allah'tan başka çağırabildiklerinizi yardıma çağırın da siz de onun gibi uydurulmuş on sure getirin,"<sup>47</sup> ayetiyle meydana okumanın beyan seviyesi düşürülse de şiddeti artırılmıştır.

3. Üçüncü aşamada, onun benzeri bir sure getirin: "Yoksa onu (Muhammed) uydurdu mu diyorlar? De ki: Eğer sizler doğru iseniz Allah'tan başka, gücünüzün yettiklerini çağırın da hep beraber onun benzeri bir sure getirin."<sup>48</sup>

Kur'ân aşama aşama yaptığı meydan okumalarla, kendisine muarazada bulunamayan müşriklere acziyetlerini hatırlatırcasına, "De ki: Yemin ederim, bu Kur'ân'ın bir benzerini ortaya koymak için

kullanılmıştır. Bk. Bâkîllânî, *İ'câzü'l-Kur'an*, 10; Mâverdî *A'lâmü'n-nübüvve*, 76; Nesefî, *Tebşıra*, 2/690. Diğer taraftan Hz. Peygamber'e isnad edilen hissi mûcizelerin ahad yolla rivayetinden dolayı, kesin bilgi ifade etmeyeceğinden nübüvvetin delili olarak kullanılamayacağı yönünde karşı görüşler de mevcuttur. Bk. Râzî, *Muhassal*, 187.

<sup>36</sup>Bâkîllânî, *İ'câzü'l-Kur'an*, 10; Nesefî, *Tebşıra*, 2/690;

<sup>37</sup>Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 52.

<sup>38</sup>Bâkîllânî, *İ'câzü'l-Kur'an*, 10-11; Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 53.

<sup>39</sup>el-Müddesir 24-25.

<sup>40</sup>Celâleddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an* thk. Kemal Mustafa (Kahire: Mektebetü Hancî, ts.), 4/5. Konuyla ilgili ayetler için bk. el-Kalem 68/15; el-Mütaffifin 83/13; en-Nahl 16/24.

<sup>41</sup>Kattân, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'an*, 249-250; Vecihî Sönmez, *İnsanlığın Nübüvvet Anlayışı ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî ile Seyfuddîn el-Âmidî'nin Nübüvveti İspat Metotları* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 319.

<sup>42</sup>el-İsrâ 17/88.

<sup>43</sup>et-Tûr 52/34.

<sup>44</sup>Kemâlpâşazâde, *İ'câzü'l-Kur'an*, thk. Adil Gıryânî (PDF: y.y, ts.),7.

<sup>45</sup>Kemâlpâşazâde, *İ'câzü'l-Kur'an*, 8.

<sup>46</sup>Ebû Saîd Abdullah b. Ömer Beydâvî, *Envâru'tenzil ve esrâru't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman Mar'aşî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1418),3/130.

<sup>47</sup>Hud 11/13.

<sup>48</sup>Yunus 10/38.

*ins ve cin bir araya gelip birbirine destek olsa dahi onun benzerini ortaya koyamazlar,*"<sup>49</sup> ayetiyle bunun asla mümkün olamayacağı gerçeğini beşerî değil, ilâhî bir hükümle tasdik etmiştir. Kur'ân, cahiliyye taassubuna sahip bu insanlara en güçlü ve en şöhretli oldukları bir alanda meydan okumuştur. Buna rağmen onlar kalemlerle muarazadan kaçınıp, kılıçla mücadeleyi tercih etmişlerdir. Eğer muarazaya güç yetirmiş olsalardı mutlaka muaraza edeceklerdi, böyle bir şey vâki olsaydı, kayıtlara geçecekti. Hâlbuki böyle bir şey ne işitilmiş ne de kayıtlara geçmiştir.<sup>50</sup>

Kur'ân'ın tehdidi karşısında müşriklerin, muarazada bulunmaları şöyle dursun, acziyetlerini itiraf edip, hayranlıklarını gizleyemedikleri bilinen bir gerçektir.<sup>51</sup> Mesela Hz. Peygamber'in Fussilet suresinden okuduğu ayetleri dinleyen Utbe b. Rabia şaşkınlığını gideremeyerek "Vallahi bunlar ne sihir ne kehanet ne de şiirdir; bu zamana kadar benim hiç benzerini duymadığım sözlerdir. Ey Kureyş topluluğu! Bu adamdan uzak durun, ondan duyduğum her bir kelam bünyesinde bir mesaj barındırıyor,"<sup>52</sup> diyerek Kur'ân'ın edebî üstünlüğünü dost meclislerinde itiraf etmiştir. Benzer bir itiraf Velid b. Muğira'dan gelmiştir: "O şair değildir, biz şiirin her türlüşünü biliriz. Vallahi onun sözünde bir tatlılık var, onun kökü izzet, dalı meyvedir, onun hakkında söylediğiniz bu sözleri aslı esas olmayan şey olarak bilirim."<sup>53</sup>

Müşriklerin bu iddiaları, daha sonraki dönemlerde fetihlerle birlikte İslâm'ın Yunan ve Fars kültürleriyle tanışması neticesinde ilhâd hareketleriyle devam ettirilmiştir. İlhâda karşı hicri 2. Yüzyılda Basra'da fakih, muhaddis, kelâmcı, dilci, filozof gibi birbirinden farklı âlimlerden ilk tepkiler verilmiştir. Kurumsal olarak ise Mu'tezilî âlimler tarafından Kur'ân'ın i'câzını ortaya koyan eserlerle onlara reddiyeler düzenlenmiştir.<sup>54</sup> İ'câz mevzuunda ilk konuşan âlim Vâsıl b. Ata (ö. 131/748) olmuştur. Akabinde *İ'câzü'l-Kur'ân* adlı eseri ile İbrahim b. Seyyar en-Nazzâm (ö. 231/845) Kur'ân'ın i'câzının, "sarfe teorisi"<sup>55</sup> ile mümkün olacağını ifade etmiştir. Nazzâm'ın öğrencisi Câhız (ö. 255/869), *Nazmü'l-Kur'ân* adlı eserinde, Nazzâm'ın sarfe teorisini reddetmenin yanında i'câzın, Kur'an'ın nazmı ve te'lifinde olduğu görüşünü benimsemiştir.<sup>56</sup>

Câhız'den itibaren kelâmcılar, dilciler Kur'ân araştırmaları etrafında i'câzın vecihlerini beyan eden eserler vermeye başlamışlardır. Meselâ Câhız'ın metodu üzerine sünnî gelenekten İbn Kütaybe (ö. 276/889), *Te'vilâtü müşkilü'l-Kur'ân isimli eseriyle* Kur'ân'ın i'câz vecihlerini kendine has üslupla ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>57</sup> Mu'tezilî âlimlerden Rummânî (ö. 384/994), *Delâilü'l-i'câz* adlı eserinde, i'câz'ı yedi vecih olarak ele almış; sarfe görüşünü ve Kur'ân'ın belâğat inceliklerini i'câzdan kabul etmiştir.<sup>58</sup> Rummânî ile çağdaş sünnî âlimlerden hadisçi ve edebiyatçı Hattâbî (ö. 388/998), *İ'câzü'l-Kur'ân*'da Kur'an'ın lafzındaki fesâhate ve te'lifindeki güzelliğe dikkat çekmiştir. Hattâbî, "Kur'an'ın gönüllerde bıraktığı lezzet, Kur'ân haricinde hiçbir manzum ve nesir kelimada duyulmamıştır,"<sup>59</sup> ifadeleriyle psikolojik i'câzın ilk temsilcisi olmuştur. İ'câz konusunda en kapsamlı eseri ortaya koyan âlim ise Bâkîllânî (ö.403/1013) olmuştur. O eserinde öncekilerin i'câzla ilgili görüşlerini münakaşa etmiş, sarfeye

<sup>49</sup> el-İsrâ 17/88.

<sup>50</sup> Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*,5/28; Kemâlpaşazâde, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 9.

<sup>51</sup> Sönmez, *İnsanlığın Nübüvvet Anlayışı*, 319.

<sup>52</sup> Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişam, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-Arabiyye, 1410/1990), 1/322-324.

<sup>53</sup> İbn Hişam, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/302-303.

<sup>54</sup> Müslim, *Mebâhis fi i'câzi'l-Kur'ân*, 46.

<sup>55</sup> Sarfe teorisini benimseyenlere göre Kur'an'ın i'câzı, onun belâğatında ve fesâhatinde değil, aksine onun i'câzı, sarfe ile dir. Çünkü Allah, Kur'ân'ı helal-haram gibi ahkâmı beyan için göndermiştir. Kur'ân'ın meydan okuması karşısında, onun muhataplarının muarazada bulunma imkânı olduğu halde Allah, onlardan bu gücü almak suretiyle onları karşılık vermektense engellemiştir. Bk. Bâkîllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân'ın Mukaddimesi*,8. Bu görüş Nazzâm'ın görüşü olup, Şia'dan Şerif Murtazâ'nın sarfe telakkisi ise, 'Araplar'ın Kur'ân'ın benzerini getirmeye güçleri yettiği halde, Allah onların bilgilerini engelledi', şeklindedir. Bk. Kemâlpaşazâde, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 12; Müslim, *Mebâhis fi i'câzi'l-Kur'ân*, 65.

<sup>56</sup>Bâkîllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân'ın Mukaddimesi*,8; Abdülkerim el-Hatîb, *İ'câzü'l-Kur'ân* (Beyrut: Darü'l-Fikri'l-Arabî, 1974),367.

<sup>57</sup>Müslim, *Mebâhis fi i'câzi'l-Kur'ân*,47.

<sup>58</sup>Bâkîllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân'ın Mukaddimesi*, 12; Müslim, *Mebâhis fi i'câzi'l-Kur'ân*, 50.

<sup>59</sup>Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Hattâbî, "İ'câzü'l-Kur'ân", *Selâsü Resâil fi İ'câzi'l-Kur'ân er-Rummânî ve'l-Hattâbî ve Abdülkâhîr el-Cürcânî*, thk.Halfullâh Ahmed-Muhammed Zeğlûl Selâm (Mekke: Dâru'l-Maârif, ts.), 70.



reddiyede bulunmuş, Kur'ân'ın i'câzının nazmındaki ve te'lifindeki erişilmez parlaklığının yanında gaybî haberleri ve peygamberlerin sîretlerini bir i'câz vechi olarak ele almıştır.<sup>60</sup> Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025), *el-Mügnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* adlı eserinin bir bölümünü İ'câzü'l-Kur'ân'a ayırmış; daha önceki âlimlerin i'câz vecihlerine işaret ettikten sonra, Kur'ân'ın kadîm kelâm olmasını ve eşsiz fesâhatiyle tehadîde bulunmasını önemli i'câz vechi olarak benimsemiş, sarfe görüşünü ise, kabul etmemiştir.<sup>61</sup> Eş'ârî bir âlim olan Abdülkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078-79), *Delâilü'l-İ'câz* adlı eseriyle, lafız ve nazm konusundaki çalışmalarıyla temayüz etmiş olup, kendisinden sonra gelen âlimlere öncülük etmiştir.<sup>62</sup>

Osmanlı dönemine geldiğimizde Kemâlpâşazâde'nin *İ'câzü'l-Kur'ân ve Risâle fi-takrîr enne'l-Kur'âne'l-azîm kelânullâhi'l-kadîm* isimli eserleriyle bu sahada temayüz ettiğini müşahede etmekteyiz. Son dönem âlimlerinden Mısırlı edebiyatçı Mustafa Sadık Rufâî (ö. 1937), *İ'câzü'l-Kur'ân ve belâğatü'n-nübüvve* eseriyle i'câzın Kur'ân'ın nazmında olduğunu ifade ederken, *en-Nebeü'l-azîm* isimli eserin sahibi Abdullah ed-Dirâz ise, ilmî, teşrî ve lugavî i'câzı savunmuştur.<sup>63</sup>

Kemâlpâşazâde, İslâm âlimleri arasında Kur'ân'ın i'câzına yönelik ittifakın var olduğunu, i'câzın vecihleri hakkında ise ihtilafın cari olduğunu ifade eder.<sup>64</sup> Bu bağlamda i'câzın birçok vechesi olduğu genel kabul görmüş;<sup>65</sup> Kur'ân'ın lafzındaki fesâhat, manasındaki belâğat ve muhteva zenginliği, gaybî haberler vermesi, teşrî sahadaki üstünlüğü, nazmındaki harf, kelime ve cümleler arası bozulmayan insicam, Kur'ân'ın insan psikolojisinde bıraktığı etki ve ayetlerdeki beyanların ilmî gelişmelerle uyum içerisinde olması gibi argümanlar öne çıkan i'câz vecihleri arasında yer almıştır.<sup>66</sup> Çağdaş müfessirlerden Mustafa Müslim (ö. 2021), kadîm geleneği özetler mahiyette i'câzı dört ana grupta mütalaa eder. Buna göre i'câzü'l-beyânî; fesâhat, belâğat, nazım ve üslup yönünden i'câzı anlatır. İ'câzü't-teşrî, Kur'ân'ın akide, şeriat ve ahlak alanındaki erişilmez üstünlüğünü ihtiva eder. İ'câzü'l-gaybî, mazi hal ve müstakbele delalet eden i'câza işaret eder. İ'câzü'l-ilmî, ilmi gelişmeler neticesinde varlığı ortaya çıkan kevnî ayetlerin yorumundan hâsıl olan mucizeviliği beyan eder.<sup>67</sup>

İ'câzü'l-Kur'ân üzerine yapılan çalışmalar, Allah'ın kelâmını anlama yolunda gösterilen gayretlerin ürünüdür. Âlimlerin bu konudaki ihtilafları, bir ayrışmadan daha ziyade farklı açılardan Kur'ân'ın hakikatlerini idrak çabasıdır. Ayrıca Kur'ân'ın mucize bir kitap olduğu gerçeğini, idrak kapasitesi ve sosyo-kültürel ortamı farklı olan insanların anlayacağı dilden anlatmaktır. Bununla birlikte ateist ve materyalist akımların yıkıcı etkisi karşısında, Kur'ân etrafında oluşturulacak şüpheleri giderme, sağlam ve sahih akideyi tesis etme vazifesini icra etmektir.

## 2. *Risâlefi-takrîrenne'l-Kur'âne'l-azîm kelânullâhi'l-kadîm* Bağlamında Kemâlpâşazâde'nin İ'câzü'l-Kur'ân Yaklaşımı

Kemâlpâşazâde, İslam dininin temel kaynağı Kur'ân'ı Kerim'i anlama, yorumlama ve Kur'ân merkezli meseleleri çözümlenme, bu yöndeki itirazlara cevap verme düşüncesiyle pek çok risâle kaleme almıştır. Bu kapsamda onun, Kur'ân'ın anlaşılmasına yönelik tefsir çalışmaları, Kur'ân'ın i'câzı ve Halku'l-Kur'ân meselesinin anlatıldığı *Risâle fi-takrîr enne'l-Kur'âne'l-azîm kelânullâhi'l-kadîm*, *Risâle fi İ'câzil-Kur'ân* ve *Risâle fi beyân mes'eleti halkı'l-Kur'ân* isimli eserleri önemli telifâtı içerisinde yer alır.

<sup>60</sup>Müslim, *Mebâhis fi i'câzi'l-Kur'ân*,77-78.

<sup>61</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Mügnî fi Ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Mahmud Muhammed Kâsım (by.: ed-Dârü'l-Misriyye, ts.), 16/318-322.

<sup>62</sup>Abdülkâhir Cürçânî,*Delâilü'l-İ'câz*, thk. Mahmut Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü'l-Hânicî, 2009), 546; Müslim, *Mebâhis fi i'câzi'l-Kur'ân*, 97; Enver Arpa, "İ'câzü'l-Kur'ân Konusuna Farklı Bir Yaklaşım". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (2002), 81-107.

<sup>63</sup>Müslim, *Mebâhis fi i'câzi'l-Kur'ân*, 105-106.

<sup>64</sup> Kemâlpâşazâde, "Risâle fi-takrîr enne'l-Kur'âne'l-azîm kelânullâhi'l-kadîm", 171; a.mlf.,*İ'câzü'l-Kur'ân*, 9.

<sup>65</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. İ'sâ b. Alî er-Rummânî, *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Abdül'alîm (Dehlî: Mektebetü'l-Câmiati'l-Beliiyyeti'l-İslâmiyye, 1934), 1.

<sup>66</sup>Sa'düddîn Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1419/1998), 5/28.

<sup>67</sup> Müslim, *Mebâhis fi i'câzi'l-Kur'ân*,121-293.

Müellifin, Kur'ân'ın i'câzı meselesine yaklaşımını ortaya koyma sadedinde, bizim bu çalışmada merkeze aldığımız eser onun, *Risâle fî-takrîr enne'l-Kur'âne'l-azîm kelânullâhi'l-kadîm* isimli risâlesi olacaktır. Ayrıca müellifin Kur'ân üzerine yazdığı mezkûr risâleleri atıf yapacağımız kaynaklar arasında yer alacaktır.

Kur'ân'ın i'câzı, literatürde aklî mûcize olarak kabul edilmiş,<sup>68</sup> klasik kaynaklarda mûcize başlığı altında müzakere edilmiştir.<sup>69</sup> Bu nedenle Kemâlpaşazâde'nin, *Kelânullâhi'l-kadîm* risâlesinde i'câz bağlamında mûcize tanımı yaptığını müşahede etmekteyiz. Ona göre mûcize, peygamberin nübüvvetine Allah'ın fiili bir tasdiki olarak delâlet eden ve benzerini getirme noktasında muarazada bulunduğu münkirlere meydan okuyan hârikulâde bir olaydır. Kur'ân'ın benzeri insan, cin ve melekler dâhil olmak üzere hiçbir varlık tarafından meydana getirilemez. Bununla birlikte Kur'ân'ın benzerini meydana getirmeye güç yetiriyorlarsa bu durumda onun i'câzı, sarfe ile mümkün olur.<sup>70</sup>

Ayrıca müellif, farklı bir risâlesinde, "peygamberden sâdır olan ve zâhir olan" tarzında iki grupta tasnif ettiği mûcize tanımlamasında Kur'ân'ın i'câzını, "Hz. Peygamber'de zuhûr eden" mûcizelere örnek olarak gösterir. Buna göre, peygamberden sâdır olan mûcizeler, bizzat onun kesbiyle gerçekleşirken, zâhir olan mûcizelerde onun iradesi ve ihtiyarının herhangi bir dahli yoktur.<sup>71</sup> Kemâlpaşazâde, mûcizeye yönelik bu kategorik değerlendirmede "zâhir olan mûcizelerde peygamberin irade ve kesbinin dahli yoktur," ifadesiyle, aslında Kur'ân'ın i'câzının diğer mûcizelere göre muhataplar üzerinde daha etkili, sübut bakımından daha kat'î olduğunu anlatma çabası içerisinde. Bu durumda Kur'ân mûcizesinin, tamamen ilâhî kaynaklı olup; beşerî etkilerden uzak, peygamberin hayatıyla kayıtlı olmayan evrensel bir nitelik arz edeceği anlaşılacaktır.

Kemâlpaşazâde mûcize risâlesinde mûcizeleri, sudûr ve zuhûr tasnifinin haricinde mûcizeye konu olan fiilleri, hârikulâde fiiller ve âdî fiiller (sıradan/alelâde fiiller) şeklinde formalize eder.<sup>72</sup> Olağanüstü bir fiilin insan eliyle gerçekleşmesinin, imkân dâhilinde olmadığı bilinen bir gerçektir. Fakat sıradan bir fiille peygamberlik iddiasında bulunan kimse, muarızlarına meydan okuyarak, "ben elimi başımın üzerine koyarım, fakat siz buna güç yetiremezsiniz" dedikten sonra eylemini gerçekleştirir, muhataplar da muarazada bulunmaktan aciz kalıp alikonulmak suretiyle menedilirler.<sup>73</sup>

Kemâlpaşazâde'nin mûcize risalesi üzerinde bir çalışma yapan Bayram Çınar, müellifin dilinde ifadesini bulan "men'î mûcize"<sup>74</sup> anlayışının, lafzan olmasa da teolojik algı açısından sarfeye kapı aralayacağını iddia eder.<sup>75</sup> Yazara göre sarfenin teorisyeni Nazzâm'ı sarfeyle buluşturan saik de aynı bakış açısidir. Nitekim Mutezilî düşüncede mûcizeye konu olan fiiller; insanın kudreti dâhilinde vuku bulan fiiller ve Allah'ın kudreti dâhilinde gerçekleşip insan kudretini aşan fiiller şeklinde bir tasnife tabi tutulur. Mu'tezile, Kur'ân'ı insan kudreti altında gerçekleşen mûcizeler arasında sayarken diğer mûcizeleri Allah'ın kudreti dâhilindeki fiiller olarak kabul etmiştir. Böylece Nazzâm'ın sarfe teorisi kapsamına, diğer mûcizeler değil de sadece Kur'ân'ın dâhil edilmesinin gerekçesi daha iyi anlaşılmaktadır.<sup>76</sup>

Men'î mûcize tabirinden hareketle, Kemâlpaşazâde'yi İ'câzü'l-Kur'ân meselesinde sarfe düşüncesine meyletme imasının uygun olmayacağı kanaatindeyiz. Her ne kadar Kemâlpaşazâde sarfeyi, i'câzın bir vechi olarak görse de bu durum, sarfeyi benimsediği anlamına gelmez. Çünkü onun Teftazânî (ö. 792/1390) ve Cürçânî gibi kelamcılarının görüşlerinden yola çıkarak sarfeye eleştiri getirdiği

<sup>68</sup>Nesefî, *Tebşıra*, 2/745; Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, 107.

<sup>69</sup>Bâkîllânî, *İ'câzü'l-Kur'an*, 10; Abdülcebbâr, *el-Mügnî*, 16/143; Nesefî, *Tebşıra*, 2/745.

<sup>70</sup>Kemâlpaşazâde, "Risâle fî-takrîr enne'l-Kur'âne'l-Azîm kelânullâhi'l-kadîm", 171.

<sup>71</sup>Kemâlpaşazâde, "Fî hakîkati'l-mûcize ve delâletihâ alâ sıdkı men iddea'n-nübüvve", 138.

<sup>72</sup>Kemâlpaşazâde, "Fî hakîkati'l-mûcize ve delâletihâ alâ sıdkı men iddea'n-nübüvve", 138.

<sup>73</sup>Bayram Çınar, "İbn Kemâl'in fî hakîkati'l-mûcize Adlı Araştırmasının Sarfe Teorisi ile İlişkili Bir Değerlendirmesi", *Kemâlpaşazâde Felsefe-Din-Edebiyat Araştırmaları*, ed. Murat Demirkol vd. (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 257.

<sup>74</sup>Kulun kudreti dâhilinde bulunmayan fakat hârikulâde tarzda gerçekleşen mûcize, fiilî mûcize diye isimlendirilirken; kulu, kudreti dâhilinde bulunan bir şeyden engellemek tarzında vuku bulan mûcize de men'î mûcize olarak isimlendirilir. Bk. Osman Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mu'cize* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1999), 28.

<sup>75</sup>Bk. Çınar, "İbn Kemâl'in Sarfe Teorisi ile İlişkili Bir Değerlendirmesi", 257.

<sup>76</sup>Çınar, "İbn Kemâl'in Sarfe Teorisi ile İlişkili Bir Değerlendirmesi", 256.

bilinen bir gerçektir. Aksi takdirde kendisiyle çelişik bir durum arz edecektir. Ayrıca sarfe teorisini, i'câzın vechi içerisinde sayıp, sarfeyi reddeden başka âlimler de vardır.<sup>77</sup> Bununla birlikte men'î mûcizede sıradan bir fiili yapmaktan alıkonulmak vardır. Sarfe teorisinde ise sıradan bir fiili yapmaktan alıkonulmanın aksine Kur'ân'ın benzerini meydana getirmek gibi büyük bir fiili yapmaktan menedilmek vardır. Aynı risalede Kur'ân, peygamberin irade ve gücünün ötesinde, zâhir mûcizeler kategorisinde kabul edilmiş, dolayısıyla Kur'ân, insan gücü dâhilinde olmadığı için men'î mûcize de olamaz. Hâlbuki Mu'tezile'yi sarfeye götüren etken, onların Kur'an'ı, insanın gücü dâhilinde gerçekleşen mucizeler kapsamında görmeleridir.<sup>78</sup> İşte bu iki saik arasında (Kur'ân'ın men'î mûcize olması ve sarfe) bir illet bağı olmadığı için Kemâlpâşazâde'nin, men'î mûcize yorumundan sarfe teorisine meyilli olduğu algısının çıkarılamayacağı düşüncesindeyiz.

Müellifimiz Kemâlpâşazâde, *Kelâmmullâhi'l-kadîm* isimli eserinde sarfeyi 'i'câzın bir vechi olarak göstermekle yetinir. *İ'câzü'l-Kur'ân'* da ise, bu meselede daha tafsilatlı beyanlarda bulunarak, Teftazânî ve Cürçânî'nin sarfeye yönelik eleştirilerine atıfta bulunur, Mu'tezile'den Nazzâm ve Şia'dan eş-Şerif Murtaza'yı (ö. 436/1044) sarfe teorisini savunan en önemli âlimler arasında gösterir.<sup>79</sup> Nazzâm ve Şerif Murtaza'ya göre, Araplar bi'setten önce Kur'ân'ın benzerini getirmeye güç yetirmekte idiler, Hz. Peygamber'in nübüvvetiyle birlikte bunların güçleri engellendi.<sup>80</sup> Nazzâm, "güçleri engellendi" ifadesini onların muarazadan güçleri engellendi şeklinde yorumlarken, Şerif Murtaza, muaraza yapma bilgileri engellendi tarzında yorumlamıştır.<sup>81</sup> Teftazânî, sarfe meselesinde, Murtaza'nın anlayışının daha seçkin görüş olduğunu söylemekle beraber ona eleştiri getirerek, 'Kur'ân'ın i'câzının sarfe yönüyle değil, fesâhat, belağat ve üslubu yönünden yüksek tabakada bulunmasıyla mûcizedir,<sup>82</sup> ifadeleriyle kendi kanaatini ortaya koyar.

Sarfe mevzûsunda görüşlerine başvurulmuş diğer âlim Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz'da* sarfenin batıl olduğuna yönelik anlayışını şöyle ifade eder:

"Eğer Arap fusahâsı ilâhî bir müdahale ile muarazadan engellenmiş olsaydı, bunu nefislerinde hissedip, 'sen, bize gelmeden önce biz buna güç yetirebiliyorduk, fakat şimdi sen bize sihir yaptın, bizimle onun arasına bir engel koydun,' derlerdi. Araplardan bu yönde bir iddia gelmediğine göre demek ki böyle bir şey vuku bulmamıştır. Eğer öyle bir şey olsaydı, bu durumda da Hz. Muhammed'e, 'bizim zihinlerimize körlük getirdin,' derlerdi. Bu anlamda bir söz ne duyulmuş ne de kaydedilmiştir. O halde sarfe batıl bir görüşten ibarettir."<sup>83</sup>

Yine sarfe teorisine benzer bir reddiye Bâkılânî'den gelmektedir. Eğer Kur'ân'a karşı bir nazire getirmek mümkün olsaydı, bu durumda Kur'ân, mûciz bir kelâm olma vasfını kaybedecek, muarazayı menetmekte aciz duruma düşecek, diğer kelâmlar karşısında ihtiva ettiği sözün üstünlüğü kalmayacaktı.<sup>84</sup> Ayrıca Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân*'da ifade ettiği gibi İsrâ suresi 88. ayet sarfeyi zaten devre dışı bırakır. İddia edildiği gibi Arap ediplerinin Kur'ân'ın benzerini meydana getirecek kudretleri alınmış olsaydı, ayet hangi sebeple onların bir araya gelmelerini istesin? Hem kudretleri elinden alınmış insanlara "bir araya gelin" çağrısının, ölüye yapılan çağrıdan ne farkı var? Bununla birlikte kendisinde aciz bırakma niteliği olmayan bir kitabın mûciz olması da mümkün değildir.<sup>85</sup>

Birbirinden farklı kelâmcıların sarfeye getirdiği eleştiriler çoğaltılabilir. Gerçekten de ayeti kerîme, "De ki: Yemin ederim, bu Kur'ân 'ın bir benzerini ortaya koymak için ins ve cin bir araya gelip birbirine destek olsa dahi onun benzerini ortaya koyamazlar,"<sup>86</sup> ibareleriyle buna kimsenin gücünün

<sup>77</sup> Bk. Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 67.

<sup>78</sup>Bk. Çınar, "İbn Kemâl'in Sarfe Teorisi ile İlişkili Bir Değerlendirmesi", 256.

<sup>79</sup> Kemâlpâşazâde, *İ'câzü'l-Kur'an*, 12.

<sup>80</sup> Seyfüddîn Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-kelem*, thk. Hasen Mahmud Abdüllatif (Kahire: El-Mclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1391/1971), 348.

<sup>81</sup> Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 5/28; Kemâlpâşazâde, *İ'câzü'l-Kur'an*, 14.

<sup>82</sup> Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 5/28; Kemâlpâşazâde, *İ'câzü'l-Kur'an*, 14.

<sup>83</sup> Abdülkâhir Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, 1/614-615; Kemâlpâşazâde, *İ'câzü'l-Kur'an*, 15-16.

<sup>84</sup> Bâkılânî, *İ'câzü'l-Kur'an*, 43.

<sup>85</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 4/7-8. Ayrıca bezer bir görüş için bk. Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, 108.

<sup>86</sup> el-İsrâ 17/88.

yetmeyeceğini açıkça beyan ediyor. Diğer taraftan böyle bir iddia, insan iradesini devre dışı bırakmaya yönelik bir düşünceye yol açar. Hele bu iddianın Mu'tezile gibi akli ve insanın fiil yapma gücünü önceleyen bir düşünce ekolünden gelmesi, iddiayı dillendirenler adına daha abes bir durumdur. "Kul kendi fiilini yaratır," diyenler sarfeyi savunmakla fiillerin yaratılmasını kula değil Allah'a izafe etmiş olmaktadır. Bu anlayış Mu'tezile'yi kendi mezhebî paradigması ile çelişkili bir duruma düşürmektedir.<sup>87</sup> Kur'ân'ın indiği dönemde bazı müşriklerin gizlice Kur'ân dinledikleri Kur'ân'a hayranlıklarını dile getirdikleri vâkî olmuştur. Eğer Kur'ân dil ve üslubuyla muciz olmasaydı, müşrikler hayranlıklarını dile getirmezlerdi. Ayrıca Kur'ân'ın benzerinin meydana getirilebilme iddiası, Hz. Peygamber'in nübüvvetini kanıtlayacak en temel dayanağı devre dışı bırakacak, sarfe nazariyesini onun yerine ikame edecektir."<sup>88</sup>

Kemâlpâşazâde sarfe teorisinin dışında i'câzın farklı boyutlarını da müzakere eder. Bu anlamda Kur'ân'ın i'câzının şeriat; şeriatında kelâmullâha delil olacağı yönünde kanaat belirttikten sonra Teftazânî ve Cüveynî'nin konuya yaklaşımlarını değerlendirip onları eleştiriye tabi tutar. Buna göre Teftazânî, kelâmullâh-şeriat arasındaki böyle bir ispat şeklinin kısır döngüye (devr) yol açacağını ifade ederek bunu reddeder.<sup>89</sup> Aynı müellif, *Telviḥ* isimli eserinde şeriatın sübûtunu Allah'a imana, onun ilmine, kudretine ve kelâmına bağlar.<sup>90</sup> O, Keşşâf şerhinde ise, bu yöntemle Kur'ân'ın ispat edilemeyeceğini, ilâhî kelâmın kendisinin bizzat mucizeliğinin icmâen sabit olduğunu beyan ettikten sonra şeriat, Kur'ân mucizesiyle ispat edilir, fakat onun aksinin tasavvur edilmeyeceği yönünde kanaatini belirtir.<sup>91</sup> Bu görüşe paralel olarak Cüveynî de benzer bir tartışmanın içerisine girerek *Şerhü'l-Mevâkıf* da: "Bir kimse, 'Rasûl'ün tasdiki kelâmullâh ile kelâmullâhın ispatı da Rasûl ile' derse, kısır döngüye düşmüş olur," tarzındaki görüşünü ifşa edip akabinde, 'kelâm, onun nübüvvetini tasdik etmez, bilakis nübüvvetin tasdiki için peygamberin davasına uygun mucize göstermesi gereklidir.' İşte bu durumda mucize, peygamberin sıdkına delalet eder, kelâm da sabit olmuş olur,"<sup>92</sup> diyerek konuyu nübüvvet-kelâmullâh bağlamında değerlendirir.

Şeriatın Kur'ân'a, Kur'ân'ın şeriatıya yönelik ispatını tartışmanın pratik bir sonucunun olmayacağı kanısındayız. Bundan daha ziyade Kur'ân, şeriatın sabit olmasının illetidir; fakat şeriatın, Kur'ân'ın sübûtuna delil olacağı varsayımı gereksiz bir düşüncedir. Çünkü şeriatın çerçevesini vahiy belirlemekle birlikte onun şekillenmesinde insan unsuru büyük oranda etkilidir. Zaten Kemâlpâşazâde'nin de belirttiği gibi, Teftazânî'nin son tahlildeki görüşü Kur'ân'ın, şeriatı isbat edeceği fakat bunun tersinin mümkün olamayacağı yönündedir.<sup>93</sup> Ayrıca Cüveynî'nin tezinde savunduğu, Rasûlüllâh'ın tasdikinin Kur'ân'la; Kur'ân'ın da Peygamber'le ispatının kısır döngüye yol açacağı düşüncesinin de isabetli olamayacağı düşüncesindeyiz. Çünkü Kur'ân-ı Kerim, Hz. Peygamber'in nübüvvetine işaret eden en büyük mucizedir. Kelâmullâhın birinci derecede muhatabı Peygamber olduğu için onun ispatının Rasûl ile olması doğal bir durumdur.

Kemâlpâşazâde, Kur'ân'ın i'câzına yönelik genel bir değerlendirmeyi takiben i'câzın neticesi olarak Kur'ân'ın tehadîde bulunmasının keyfiyetini tartışır. "De ki: Yemin ederim, bu Kur'ân'ın bir benzerini ortaya koymak için ins ve cin bir araya gelip birbirine destek olsa dahi onun benzerini ortaya koyamazlar,"<sup>94</sup> ayeti, Kur'ân'ın, sekaleyn için mucize olduğunu, insan ve cinnin onun benzerini getirmeye güç yetiremeyeceğini beyan eder.<sup>95</sup> "Kur'ân'ın meydan okumasına melekler dâhil midir?" muhtemel sorusu karşısında Beydâvî(ö. 685/1286), mezkûr ayetin yorumunda, "Belki de ayette

<sup>87</sup> Neseî, *Tabîra*, 2/744-750; Murat Serdar, "Kelâm'da Delâilu'n-nübüvve Bağlamında İ'câzu'l-Kur'ân Meselesi", *Erciyes Üniversitesi İlahîyat Fakültesi Dergisi* 2 (2006), 27-50.

<sup>88</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Sarfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/140-141.

<sup>89</sup> Kemâlpâşazâde, "Risâle fi-takrîr enne'l-Kur'âne'l-Azîm kelâmullâhî'l-kadîm", 172.

<sup>90</sup> Sa'düddîn et-Teftazânî, *Şerhu et-telviḥ ve't-tevdîh* (Mısır: Mektebetü't-Tabîh, ts.), 1/20; Kemâlpâşazâde, "Risâle fi-takrîr enne'l-Kur'âne'l-Azîm kelâmullâhî'l-kadîm", 173.

<sup>91</sup> Kemâlpâşazâde, "Risâle fi-takrîr enne'l-Kur'âne'l-Azîm kelâmullâhî'l-kadîm", 173.

<sup>92</sup> Seyyid Şerif Cürçani, *Şerhu'l-Mevâkıf* (by.: Dâru't-Tibâatü'l-Âmira, ts), 1/122-123.

<sup>93</sup> Kemâlpâşazâde, "Risâle fi-takrîr enne'l-Kur'âne'l-Azîm kelâmullâhî'l-kadîm", 173.

<sup>94</sup> el-İsra 17/88.

<sup>95</sup> Kemâlpâşazâde, "Risâle fi-takrîr enne'l-Kur'âne'l-Azîm kelâmullâhî'l-kadîm", 173.

meleklerin zikredilmemesi onu mûcize olmaktan çıkarmaz; çünkü melekler, onu getirmek için aracıdırlar,<sup>96</sup> ifadelerini kullanarak şüpheli bir tavır sergiler. Kemâlpâşazâde, Beydâvî'nin bu yorumunu tenkit etmekle birlikte buradaki tehadînin melekleri de kapsayacağını, dolayısıyla onun benzerini meydana getirmeye onların da gücünün yetmeyeceğini belirtir. Kemâlpâşazâde bu düşüncesini, "Eğer o, Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı,"<sup>97</sup> ayetiyle müdellel hale getirerek şöyle der: "Ayet, meleklerin de benzerini getirmekten aciz olduğunu sarıh ve doğru bir metotla anlatır." Böylece Kemâlpâşazâde meleklerin zikredilmemesini, "ayeti kerime mezkûr fiili yapmaya onlar gibi layık olmadığı için melekleri zikretmedi, çünkü melekler emredildiklerinin dışında bir şey yapmaktan masumdurlar,"<sup>98</sup> şeklindeki yorumuyla, melekler ile insan ve cin arasındaki ontolojik farkla açıklamaya çalışır. Kemâlpâşazâde'in öğrencisi Ebussuûd (ö. 982/1574), "ayette özellikle insanlarla cinler zikredilmiş, çünkü Kur'ân'ın Allah katından olduğunu inkâr edenler onlardır, yoksa insan ve cinlerden başkalarının buna muktedir oldukları anlamında değildir," tarzında yorumlayarak hocasıyla aynı kanaati benimser.<sup>99</sup>

Kur'ân'ın cinler, insanlar ve melekler tarafından oluşturulamayacak mûciz bir kitap olduğu gerçeğine, ilgili ayetin yorumuyla işaret eden Kemâlpâşazâde, müşrikler tarafından dillendirilen onu şeytanların indirdiğine yönelik iddiaya, "O Kur'ân'ı şeytanlar indirmemiştir,"<sup>100</sup> ayetiyle cevap vererek Kur'ân'ın akıllı ve iradeli varlıklar tarafından oluşturulabilme ihtimallerinin hepsini devre dışı bırakmaktadır. Müellif ayeti şöyle açıklar: "Kureyş müşrikleri Kur'ân'ı, şeytanların kâhinlere attıkları şey kabul ederler,<sup>101</sup> hayır bilakis o âlemlerin Rabbinden indirilmiştir. Ayrıca, "O (Kur'an'ı) indirmedir,"<sup>102</sup> ayeti tekellüf (zorla yapmak) sigasında gelmiştir. Bu nedenle şeytanlar bunu yapmaya zorlanırlar; onlar böyle bir olayı, istirâk-ı sem' yoluyla gerçekleştirmeye çalışırlar, yine de başarılı olamazlar. Çünkü Kur'ân'ı indirmek yani Hakkın feyzlerine muhatap olmak, manevî suretlerin şekillenme istidadına ortak olma şartına bağlıdır. Hâlbuki onların nefisleri pistir, karanlık ve bizzat kötüdür; bunu kabul etmez. Kur'ân ise öyle gerçekleri ve öyle gâib şeyleri içine alır ki, bunları meleklerden başkasından almak mümkün değildir."<sup>103</sup> Böylece Kemâlpâşazâde, şeytanın ontolojik yapısının vahyi almaya uygun olamayacağına dikkat çeker. Ayrıca Ebussuûd'un ifadesiyle söylersek şeytanlar ile melekler arasında bir ortaklık, benzerlik yoktur, çünkü şeytanların nefisleri, habistir; hiç hayrı olmayan çeşitli şerlerin kabulünden başka hiçbir istidadı yoktur. O halde şeytanların, ancak melekler aracılığıyla gerçekleşmesi mümkün olan o üstün ve gaybî hakikatleri içeren Kur'ân-ı Kerîm etrafında dolaşma imkânı yoktur.<sup>104</sup>

Mezkûr ayette öncelikli olarak şeytanın aracı olması, akabinde de bu tehlikeli işe şeytanın layık olması nefyedilmiş, buna güç ve imkân bulamayacakları ifade edilmiştir. <sup>ط</sup> وَمَا يَسْتَعْجِلُونَ "Zaten onların buna güçleri de yetmez."<sup>105</sup> Şeytanların bu işe gücü yetmez.<sup>106</sup> <sup>ط</sup> أَتُهمَّعِبَالِ السَّمْعِ لَمَعْرُؤُونَ "Çünkü onlar (vahyi) işitmekten uzaklaştırılmışlardır."<sup>107</sup> Yani onlar meleklerin vahyi dinledikleri mekândan yıldızlardan ateş atılmakla azledildiler.<sup>108</sup> Kemâlpâşazâde, şeytanların güç yetirememesini, onu dinlemekten azledilmelerine bağlar. Bununla birlikte müellif, cinlerin gizli sözlere kulak kabartmak, kulak hırsızlığı yapmak anlamındaki istirâk-ı sem'de bulunma girişimlerine dikkat çeker. "Hakikaten biz (cinler) göğü yokladık, onu güçlü muhafızlar ve alev toplarıyla doldurulmuş bulduk. Hâlbuki biz (daha önce, göğü) dinlemek için, onun oturulabilecek yerlerinde otururduk; fakat şimdi kim dinlemek isterse kendisini gözetleyen bir alev topuyla

<sup>96</sup> Beydâvî, *Envâru'tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 3/266.

<sup>97</sup> en-Nisa 4/82.

<sup>98</sup> Kemâlpâşazâde, "Risâle fi-takrîr enne'l-Kur'âne'l-azîm kelâmullâhi'l-kadîm", 174-175.

<sup>99</sup> Ebussuûd Efendi, *Tefsîri Ebissuûd* (Beyrut: Dâri İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts), 5/193.

<sup>100</sup> eş-Şuarâ 26/210.

<sup>101</sup> Beydâvî, *Envâru'tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 4/151; Kemâlpâşazâde, "Risâle fi-takrîr enne'l-Kur'âne'l-azîm kelâmullâhi'l-kadîm", 174-175.

<sup>102</sup> eş-Şuarâ 26/210.

<sup>103</sup> Beydâvî, *Envâru'tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 4/151; "Risâle fi-takrîr enne'l-Kur'âne'l-azîm kelâmullâhi'l-kadîm", 175.

<sup>104</sup> Ebussuûd Efendi, *Tefsîri Ebissuûd*, 6/267.

<sup>105</sup> Şuarâ 26/211.

<sup>106</sup> Kemâlpâşazâde, "Risâle fi-takrîr enne'l-Kur'âne'l-azîm kelâmullâhi'l-kadîm", 175.

<sup>107</sup> eş-Şuarâ 26/212.

<sup>108</sup> Kemâlpâşazâde, "Risâle fi-takrîr enne'l-Kur'âne'l-azîm kelâmullâhi'l-kadîm", 176.

karşılaşıyor.<sup>109</sup> “Onları her kovulmuş şeytana karşı koruduk. Ancak kulak hırsızlığı yapmaya kalkışan olursa onu da parlak bir ışık kovular,”<sup>110</sup> ayetlerinin de delâlet ettiği gibi, daha önce cinler gökten haber alma (istirâk-1 sem‘) girişiminde bulunuyorlardı. İstirâk-1 sem‘, Hz. Peygamber’in bi’setinden önce onlardan engellenmiştir.<sup>111</sup> Mevzunun anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşüncesiyle bu meselede Şâfi fakihlerinden Mâverdî’nin(ö. 450/1058), görüşüne atıfta bulunmak yerinde olacaktır. Buna göre:

“Daha önce istirak-1 sem‘de bulunan cinler, Hz. İsa’dan itibaren böyle bir girişimde bulunmaktan engellendi, Hz. Peygamber’in bi’setinden sonra ise istirak-1 sem‘de bulunamama gerekçelerinin gökten kaynaklı bir olay değil, yeryüzünde vuku bulan bir olay olabileceğini, bunun da yeni bir peygamberin gönderilmesine işaret olduğunu düşündüler. Yeryüzünde dolaştılar, Hz. Peygamber, sabah namazı kılarken Mekke’nin ortasında Ukâz’a uğradılar. Kur’ân dinlediler, Rasûlüllâh’ın namaz kılmasını ve ashabın ona iktidâsına vakıf oldular. Anladılar ki, ayette belirtilen alev toplarının atılmasıyla isirâk-1 sem‘den engellenmelerine sebep olan olay, Hz. Muhammed’in peygamber olarak gönderilmesiymiş.”<sup>112</sup>

Böylece Kemâlpaşazâde, Kur’ân’daki tehadîye, insanlar ve cinlerin yanı sıra melekleri de dâhil ederek ilâhî kelâmın her türlü varlığın müdahalesinden mahfûz olduğuna işaret eder. Şeytanların ise, ilâhî bilgiye müttalî olması şöyle dursun, hayra istidadı bulunmayan bu varlığın Kur’ân’ın etrafında dolaşma imkânı bile yoktur.

## Sonuç

Müslümanların farklı kültürlerle tanışmasının neticesinde oluşan ilhâd hareketlerinin, Kur’ân, nübüvvet gibi dinin temel dinamiklerine yönelttiği eleştirilere karşı İslam âlimleri, cevap verme refleksi göstermişlerdir. Başlangıçta bireysel, ilerleyen zamanlarda kurumsal olarak ilhâd akımlarının yıkıcı etkilerini izale etme gayretiyle, Kur’ân’ın lafzı ve manasıyla benzeri meydana getirilemeyecek mucize bir kitap olduğu, bu yönüyle de nübüvveti kanıtlayan en büyük delil olduğu gerçeği izah edilmeye çalışılmıştır. İşte bu çalışmaların sonucunda İ‘câzü’l-Kur’ân ilmi doğmuş; Kur’ân’ın tehadî yönü, i‘câzın vecihleri, nübüvveti ispat değeri ortaya konulmuştur.

Literatürde aklî mucize diye tabir edilen İ‘câzü’l-Kur’ân, bir taraftan Kur’ân’ın Allah kelâmı olduğunu, diğer bir yönden de onu tebliğ eden peygamberin nübüvvetinin doğruluğunu kanıtlayan bir fonksiyon icra eder. Aklî mucize olması dolayısıyla ikna gücü yüksek olup toplumsal statüsü ve aklî yetkinliği farklı olan her türden insana hitap eder. Kur’ân’ın evrenselliği, insanın ruhuna, zihnine ve hislerine hitap eden yönleri ve peygamberin hayatıyla kayıtlı olmaması onu diğer mucizelerden ayıran en önemli vasıflardandır.

Osmanlı kelâmcısı Kemâlpaşazâde’nin, kelânullâhın önemli konularından İ‘câzü’l-Kur’ân meselesini ele aldığı bu risâleden hareketle onun, klasik kelâm eserlerine ve tefsir literatürüne hâkim olduğunu, sorgulayan bir metotla risâlesini kendi bakış açısıyla oluşturduğunu ifade edebiliriz. Kemâlpaşazâde, mezkûr risâlesinde, genellikle iktibasta bulunduğu müellifin eserini ismiyle zikrederek atıf yapmış; onun kimi zaman esere kimi zaman da müellif adına atıf yaptığı görülmektedir. Bazen ‘ehl-i hak’ gibi genel ifadeler kullanarak atıfta bulunmuştur. Onun atıf yaparken kullandığı üslub, çoğunlukla ibareyi olduğu gibi nakletmek tarzında olmuş, bazen de manen atıf yaptığı görülmüştür. Atıfta bulunduğu âlimin görüşünde isabet ettiğini söylerken yeri geldiğinde de onlara eleştirel bir dil kullanmaktan geri durmamıştır. Müellifin yazdığı eserlerde kaynak göstermesi, hem bilgiyi iktibasta bulunduğu kimsenin ilmî kişiliğine duyduğu saygıyı hem de intihale itibar etmediğine işaret eder.

Kemâlpaşazâde’nin risâlede kullandığı kaynaklar umumiyetle tefsir ve kelâm eserleri olmuştur. Müellifin, eserini Kur’ân merkezli olarak telif ettiğini söyleyebiliriz. Sağani’ye atfen verdiği mevzu bir hadis haricinde herhangi bir hadisi şerif kaynak olarak verilmemiştir. Sa’düddîn et-Teftâzânî’nin

<sup>109</sup>el-Cin 72/8-9.

<sup>110</sup>el-Hicr 15/17-18; es-Saffat 37/7-10; eş-Şuarâ 26/210-212.

<sup>111</sup> Kemâlpaşazâde, “Risâle fi-takrîr enne’l-Kur’âne’l-azîm kelânullâhî’l-kadîm”, 176.

<sup>112</sup>Buhârî, “Tefsîr”, 72; Mâverdî, A’lâmü’n-nübüvve, 133.

Şerhu'l-Mekâsid, Şerhu et-telvîh ve't-tevdîh isimli eserleri; Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin Şerhü'l-Mevâkıf, Haşiyetü Keşşâf'ı; İmâmü'l-Harameyn Cüveynî'nin el-İrşâd'ı; Beyzâvî'nin Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl'i; Mu'tezilî müfessir Zemaşerî'nin (ö. 538/1144) el-Keşşâf'ı risâlenin kaynakları arasında zikredilebilir. Ayrıca ayetlerin tefsirinde, müellifin kendi özgün yorumlarını görmek mümkündür. Yaptığı yorumlarda, kimi zaman önceki müfessirleri eleştirip kendi kanaatini ortaya koymaktadır.

Kemâlpâşazâde, konunun anlatımında, i'câzın tahaddî yönünü öne çıkaran bir tarz uygulamıştır. O, meydan okumanın sadece insan ve cinlere yönelik olduğunu ifade eden Beydâvî'yi eleştirmiştir. Böylece müellif, tehadînin sınırlarını genişleterek akıllı ve iradeli hiçbir varlığın Kur'ân'a müdahale edemeyeceği gerçeğini anlatmaya çalışmaktadır.

Müellif, mucizelerle ilgili olarak peygamberden sâdir olma ve zâhir olma şeklinde bir tasnif geliştirmiş; sudûr eden mucizelerde peygamberin katkısına dikkat çekerken, zuhûr eden mucizelerde peygamberin dahlinin olmadığına işaret etmiştir. Kur'ân'ı zuhûr eden mucizeler kapsamına dâhil ederek bir anlamda Kur'ân'ın tamamen Allah kelâmı olduğunu vurgulamıştır.

Müellif, sarfeyi i'câzın bir nev'i olarak görmekle birlikte, Teftazânî ve Cürcânî'nin görüşlerinden hareketle sarfeye eleştiriler getirmiştir.

Şeriat-Kur'ân eksenli ispat tarzını benimseyen Kemâlpâşazâde, böyle bir ispat şeklinin kısır döngüye yol açacağı düşüncesinde olan Teftazânî ve Cürcânî'yi tenkide tabi tutmuştur.

### Kaynakça

- Abdülcebbar, Kâdî. *el-Mügnî fi Ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Mahmud Muhammed Kâsım. by.: ed-Dâru'l-Mısıriyye, ts.
- Alper, Ömer Mahir. "16. Yüzyılda Osmanlı Düşüncesi: Kemâlpâşazâde Bağlamında Bazı Mülâhazalar". *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı İlim ve Fikir Dünyası Sempozyumu*. ed. Ekrem Demirli vd. 15-20. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Âmidî, Seyfüddîn. *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-kelâm*. thk. Hasen Mahmud Abdüllatif. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1391/1971.
- Atsız, Nihal. "Kemalpaşa-oğlu'nun Eserleri". *Şarkiyat Mecmuası* 6 (1966), 71-112.
- Arpa, Enver. "İ'câzü'l-Kur'an Konusuna Farklı Bir Yaklaşım". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (2002), 81-107.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûliddîn*. İstanbul: Matbatü'd-Devlete, 1346/1928.
- Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyip. *İ'câzü'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmet Sakar. Mısır: Dâru'l-Maârif, 1954.
- Beydâvî, Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Envâru'tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman Mar'aşî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhîh*. nşr. Muhammed Zühayrb. Nasr. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Bulut, Halil İbrahim. *Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mucizeler*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü Câhız huvecü'n-nübüvve*. thk. Ali Ebu Melham. Beyrut: Dâru'l-Hilâl, 2002.
- Cürcânî, Abdülkâhir. *Delâilü'l-i'câz*. thk. Mahmut Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü'l-Hânicî, 2009.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhul mevâkıf*. b.y.: Dâru't-Tibâatü'l-Âmira. ts.
- Çınar, Bayram. "Kemâlpâşazâde'in fi hakikatü'l-mucize Adlı Araştırmasının Sarfe Teorisi ile İlişkili Bir Değerlendirmesi". *Kemâlpâşazâde Felsefe-Din-Edebiyat Araştırmaları*. ed. Murat Demirkol vd. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Dalkıran, Sayın. *İbn-i Kemâl'e Göre Ehl-i Sünnet Düşüncesi*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2018.
- Ebussuûd Efendi. *Tefsîri Ebissuûd*. Beyrut: Dâri İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Hasan Muhammed, Sâbir. *Mevrîdi'z-Zamân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Bombay: Dâru's-Selefiyye 1404/1984.

- Hatîb, Abdülkerim. *İ'cazu'l-Kur'an*. Beyrut: Darü'l-Fikri'l-Arabî, 1974.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb. "İ'câzü'l-Kur'ân". *Selâsü Resâil fi İ'câzi'l-Kur'ân er-Rummânî ve'l-Hattâbî ve Abdülkâhir el-Cürcânî*. thk. Halfullâh Ahmed-Muhammed Zeglûl Selâm. Mekke: Dâru'l-Maârif, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. es-Sîretü'n-nebeviyye. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-Arabiyye, 1410/1990.
- Kattân, Mennâ'. *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü'l-Vehbete, ts.
- Kemâlpaşazâde, Şemseddîn Ahmed. "Risâle fî-takrîr enne'l-Kur'âne'l-Azîm kelâmullâhi'l-kadîm". *Mecmûu resâili'l-allâme Kemâlpaşazâde Paşa*. thk. Hamza el-Bekrî. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018.
- "Risâle fî beyân mes'eleti halkı'l-Kur'ân". *Mecmûu resâili'l-allâme Kemâlpaşazâde Paşa*. thk. Hamza el-Bekrî. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018.
- İ'câzü'l-Kur'ân. thk. Âdil Gıryânî. PDF: y.y, ts. <https://www.alukah.net/library/0/147246/>
- "Fî hakîkati'l-mûcize ve delâletihâalâ sîdkı men iddea'n-nübüvve". *Resâilü Kemâlpaşazâde*. nşr. Ahmed Cevdet Paşa. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1316.
- "Risâle fî kıdemi'l-Kur'ân Kelâmullâh". *Resâilü Kemâlpaşazâde*. nşr. Ahmed Cevdet Paşa. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1316.
- Risâle fî kıdemi'l-Kur'ân Kelâmullâh*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2500, 11b-14a.
- Itr, Hüseyin Ziyâeddîn. *Nübüvveti Muhammed fi'l-Kur'ân*. Halep: Dâru'n-Nasr, 1393/1973.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1414.
- Karadeniz, Osman. *İlim ve Din Açısından Mu'cize*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.
- Kattân, Mennâ'. *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü'l-Vehbete, ts.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 28 Kasım 2022. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Konaklı, Numan. "İ'cazu'l-Kur'ân Fikri: Mahiyet, Tarihi Süreç ve Literatür". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2012), 251-290.
- Mahmut, Abdülhalîm. *Delâilün'n-nübüvve*. Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1991.
- Mâverdi, Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed. *A'lâmü'n-nübüvve*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u-ş-şâhih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-1375/1955-1956.
- Müslim, Mustafa. *Mebâhis fi i'câzi'l-Kur'ân*. Riyad: Dâru'l-Müslim, 1416/1996.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tabsiratu'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Muhammed Enver Hâmid İsâ. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2011.
- Öçal, Şamil. *Kemâlpaşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Öge, Ali. "Şeyhü'l-İslâm İbn Kemâl'in Kur'an-ı Kerim'in İ'câzıyla İlgili Görüşleri". *Diyanet İlmî Dergi* 50/2 (2014), 89-102.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Erbaûn fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Kahire: Matbaatü Dâru't-Tazâün, 1986.
- Rummânî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsâ b. Alî. *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân*. thk. Abdü'l alîm. Dehlî: Mektebetü'l-Câmiati'l-Beliyyeti'l-İslâmiyye, 1934.
- Sâbûnî, Nureddîn. *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- Sara, Yekta. *Şeyhülislâm Kemâlpaşazâde Hayatı, Şahsiyeti, Eserler ve Bazı Şiirleri*. İstanbul: Risale Basın Yayın LTD, 1995.
- Serdar, Murat. "Kelâm'da Delâilü'n-nübüvve Bağlamında İ'cazu'l-Kur'ân Meselesi". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2006), 27-50.
- Sönmez, Vecihi. *İnsanlığın Nübüvvet Anlayışı ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî ile Seyfuddîn el-Âmidî'nin Nübüvveti İspat Metotları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Sözen, Kemal. *Kemal Sözen, İbn Kemal'de Metafizik*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2001.
- Teftazânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Mekâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyra. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1419/1998.
- Şerhu et-telvîh ve't-tevdîh*. Mısır: Mektebetü't-Tabîh, ts.



- Turgut, Kürşat. "Kemâlpaşazâde'nin Felsefî İlimlere Dair Görüş ve Eleştirileri: Hâşiye Alâ Tehâfüt Örneği". *Kemâlpaşazâde Felsefe-Din-Edebiyat Araştırmaları*. ed. Murat Demirkol vd. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İ'câzü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.21/403-406.İstanbul:TDV Yayınları,2000.
- "Sarfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/140-141. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yazıcıoğlu, M. Sait. "Kelâmcı Olarak Kemâlpaşazâde". *Şeyhülislâm Kemâlpaşazâde Sempozyumu*. ed. Hayri Bolay vd. Ankara: TDV Yayınları, 1989.



**Din ve Bilim**  
Muş Alparslan Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



**Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**  
**Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences**  
e-ISSN: 2667-7717 Aralık/December 2022, 5(2): 244-259

## **İslam Öncesi Dönemde Türklerde ve Araplarda Kişilere Ad Koymada Etkili Olan Benzer Faktörler**

Similar Factors Affecting Naming People in the Pre-Islamic Turks and Arabs

**Ahmet İhsan DÜNDAR**

Dr. Öğr. Üyesi, Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı /  
Assist. Prof., Bursa Uludağ University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and  
Rhetoric, Bursa/Türkiye  
[ahmedundar@gmail.com](mailto:ahmedundar@gmail.com)

ORCID: 0000-0002-4178-2294

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 04 Kasım / November 2022

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 20 Aralık / December 2022

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

DOI: 10.47145/dinbil.1199273

**Atıf / Citation:** DüNDAR, Ahmet İhsan. "İslam Öncesi Dönemde Türklerde ve Araplarda Kişilere Ad Koymada Etkili Olan Benzer Faktörler/ Similar Factors Affecting Naming People in the Pre-Islamic Turks and Arabs". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/2 (Aralık 2022): 244-259. doi: 10.47145/dinbil.1199273

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** [dinbil@alparslan.edu.tr](mailto:dinbil@alparslan.edu.tr)

**Telif Hakkı&Lisans / Copyright&License:** Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

**Published by** Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey



## Öz

Bazı bilginlere göre insan topluluğu içinde oluşan ve gelişen dilin temel unsurunu kelimeler oluşturmaktadır. İnsanın duygu ve düşünce dünyasındaki anlamları gösteren birer sembol konumunda olan kelimelerin bu özelliğinin özel adlarda, özellikle de kişilere ait olan adlarda yoğun olarak görüldüğünü söylemek mümkündür. Kişi adlarının belirlenmesinde gelişigüzel hareket edilmeyip özen gösterildiği ve önem verildiği herkes tarafından bilinen bir gerçektir. Sözü edilen özenin ve gösterilen önemin yanı sıra kişi adı belirlenirken birtakım faktörlerin de etkili olduğu muhakkaktır. Söz konusu faktörler toplumdaki topluma farklı olabileceği gibi benzer de olabilir. Bu makalede ilişki geçmişleri çok eskilere dayalı olan Türklerle Arapların İslam öncesi dönemde kişiler için ad belirleme konusunda etkilendikleri faktörler veya izledikleri yöntemler arasında ne gibi benzerliklerin bulunduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Coğrafi olarak birbirinden uzakta yaşayan ve ele alınan dönemde henüz herhangi bir irtibatlarının bulunmadığı tahmin edilen bu iki milletin kendi çocukları için isim koyma yol ve yöntemlerinde etkilendikleri faktörler bakımından aralarında benzerlikler bulunduğu sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Ad verme geleneği, Türklerde ad verme, Araplarda ad verme, Adbilim (Onomasiology), Kişi adları bilimi (Antroponim).

## Abstract

The basic element of the language which is evaluated by some scholars that it is formed and developed in the human community, is the words. It is possible to say that this feature of the words, which are in the position of symbols showing the meanings in the world of human thought, is seen intensely in proper names, especially in names belonging to individuals. It is a fact known by everyone that care is taken and importance is given to the determination of the names of the persons, not arbitrarily. In addition to the care and attention mentioned, it is certain that some factors are also effective in determining the name of the person. These factors may differ from society to society, or they may be similar between societies. In this article, it has been tried to determine what kind of similarities exist between the factors that Turks and Arabs, whose relationship histories are based on very old, were affected in determining names for people in the pre-Islamic period or the methods they followed. Interesting results have been reached in this study, which is about the similarities in the ways and methods of naming the children of these two nations, who are geographically far from each other and are estimated to have no contact yet.

**Keywords:** Naming tradition, Naming in Turks, Naming in Arabs, Onomasiology, Anthroponym.

## Giriş

Dilin en önemli işlevinin, insanın canlı-cansız tüm varlıklar hakkındaki düşüncelerinin oluşumunu ve bunların başkalarına aktarımını sağlayan bir iletişim ve düşünce aracı olduğunu söylemek mümkündür. Böyle bir işlevi gerçekleştiren dilin tek başına bir insan tarafından meydana getirilmeyip insan topluluğu içinde oluştuğu ve geliştiği yadsınamaz bir gerçektir. Dil, hangi topluluk içinde meydana geldiyse, o topluluğun sonraki nesillerine aktarılmış, her nesil o dile çeşitli katkılarda bulunup değişiklikler yapmıştır. Bu bakımdan dil, nesiller boyu sürüp giden, değişime açık anonim bir unsurdur.<sup>1</sup>

Topluluğu ve o topluluğun gelecek nesillerini bir arada tutan bu unsurun en temel yapı taşlarını kelimeler oluşturmaktadır. İnsanoğlu içine doğduğu toplumun dilinde ve kültüründe var olan kelimelerle etrafındaki dünyayı görüp değerlendirir. Dildeki kelimeler, insanın düşünce dünyasındaki anlamları gösteren birer sembol konumundadır.<sup>2</sup> Kimi kelimelerde sözü edilen sembol olma durumu, o kelimenin anlamını göstermenin de ötesine geçmiş ve çok eski tarihlerden itibaren o kelimenin çevresini bir hale gibi kuşatan anlam ötesi yüklerle de işaret etmektedir. Örneğin bir cins ismi olan *ezan*

<sup>1</sup> Celaleddin Çelik, *İsim Kültürü ve Din: Şahıs İsimleri Üzerine Bir Din Sosyolojisi Denemesi* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2005), 16, 17.

<sup>2</sup> Reyhan Habibli, "Ad Bilimsel Birimler ve Sosyal Etmenler", *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi* 28 (2009), 33; Çelik, *İsim Kültürü ve Din*, 17.

kelimesi, namaz ibadeti için yapılan duyuru anlamının yanında gayrimüslim bir ülkede yaşayan bir Müslüman için semantik/lenguistik anlamının ötesinde bambaşka anlamları da üstlenir.

Özel isimlerde de durumun bundan farklı olmadığı ve hatta daha yoğun bir biçimde mevcut olduğu söylenebilir. Özel ismin seçiminde kelimenin sözlük anlamının ötesindeki anlam yükünün bulunmasına daha fazla dikkat edildiğini ifade etmek mümkündür. Bu bakımdan özel isimlere, özellikle de kişi adlarına öteden beri büyük önem gösterilmiştir. Özel adlar her ne kadar anlamı boşaltılmış kelimeler olarak değerlendirilse de kişiye verilecek adın seçiminde dikkatli davranılması, belli bir anlam taşıması, önem verilen kişi veya şeyleri hatırlatması, bir hatırayı yaşatması, bir özlemi dile getirmesi vb. konularda özenli davranılmıştır. Mitolojilerde, inançlarda, gelenek ve göreneklerde görülebileceği gibi bazı toplumlarda kişi adlarının büyüklüğü ve gizemli bir gücünün olduğuna, kişiliği ve karakteri üzerinde rol oynadığına, o adı taşıyan kişinin kendisini ve hatta diğer insanları etkilediğine inanılmıştır.<sup>3</sup>

Ad “varlıklarla nesnelere, eylemleri, duyguları, nitelikleri, görüngüleri vb. gösteren sözcük”<sup>4</sup> veya “varlıkları birbirinden ayırmaya, tek tek veya cins cins karşılamaya yarayan kelime, isim”<sup>5</sup> ya da “bir kimseyi, bir şeyi anlatmaya, tanımlamaya, açıklamaya, bildirmeye yarayan söz”<sup>6</sup> olarak tanımlanmaktadır. Bu dil ögesi, gösterdiği nesnenin tek bir kişi, belirli bir varlık veya düşünce olmasına göre özel ad (*onim*) ve aynı türden varlıkları ifade etmesine göre cins ad (*apelyatif*) olarak ikiye ayrılmaktadır.<sup>7</sup> Var olan her şeyin bir adı olduğu gibi insanın da adsız olması düşünülemez.

Kişi adları dışındaki alanlardaki adları da içeren *onim* terimi için yapılan tanımlamanın<sup>8</sup> kişi adları için şu şekilde uyarlanması mümkündür: Kişiyi, diğer kişilerden ayıran sözcük ya da sözcük bileşimleridir. Kişi adları kapsamına göbek adı, asıl adı, soyadı, takma adlar, sanlar girmektedir.<sup>9</sup> Araplar tarafından kullanılan künye<sup>10</sup> ve nisbeler<sup>11</sup> de aynı kapsamda değerlendirilebilir. İnsana verilen ad, insan için taşıdığı değere ışık tutmasının yanı sıra o insanın üyesi olduğu toplumun kültürü ve gelenekleriyle çok sıkı bir ilişkiye sahiptir. Doğum veya daha başka yollarla topluma yeni katılan bireylere ad verme konusunda her toplumda kendine özgü bir gelenek meydana geldiği görülmektedir. Bu geleneğin oluşmasında toplumların kültür tarihleri, birbirlerinden etkileşimleri, bağlı buldukları dinî, siyasi, sosyal ve kültürel çevreleri, sosyoekonomik yapıları etkili olmuştur.<sup>12</sup>

Bireyin, en küçük biriminden en büyük yapısına kadar toplum içinde bir konuma ve değere sahip olması, gerçek veya tüzel kişilerle ilişki kurabilmesi kişinin adının olmasına veya onun kim olduğunu gösteren bir sembolünün<sup>13</sup> bulunmasına bağlıdır. Kişi adı hem sahibinin hem de o adı koyan kimsenin, ebeveynin veya ailenin toplumsal konumunu, kültürünü, inancını, hayata bakışını, geleceğe yönelik umutlarını, dert, tasa ve sıkıntılarını, geçmişten gelen geleneklerini yansıtan bir faktör olması bakımından önemsenmekte ve belirlenirken gelişigüzel davranılmamaktadır. Bu yüzden ki kişi

<sup>3</sup> Dursun Zengin, *Türk Toplumunda Adlar ve Soyadları (Sosyo-Kültürel ve Dilbilimsel Bir Yaklaşım)* (Ankara: Kurmay Kitap Yayın Dağıtım, 2014), 36.

<sup>4</sup> Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Multilingual, 2007), 12.

<sup>5</sup> Z. İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı* (Erişim 3 Aralık 2022), “Ad”.

<sup>6</sup> Türk Dil Kurumu, *Güncel Türkçe Sözlük* (Erişim 3 Aralık 2022), “Ad”.

<sup>7</sup> İbrahim Şahin, *Adbilim* (Ankara: Pegem Akademi, 2021), 11.

<sup>8</sup> Bkz. İbrahim Şahin, *Adbilim*, 11.

<sup>9</sup> Bkz. Ahmet Keskin, *Adbilim, Kültürdilbilim ve Folklor Odağında Türk Kültüründe Lakaplar*, (Ankara: Akçağ Yayınları), 2020.

<sup>10</sup> Bkz. Nebi Bozkurt, “Künye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 26/558-559, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi), 2002.

<sup>11</sup> Bkz. Casim Avcı, “Nisbe”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 33/ 142-144, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi), 2007.

<sup>12</sup> Nevin Balta, “Gaziantep’te çocuklara Ad Verme Geleneği”, *Folklor/Edebiyat* 19/76 (2013), 195.

<sup>13</sup> Örneğin kimlik numarası, vatandaşlık numarası veya ünlü bir yabancı teknoloji firması sahibinin yeni doğan çocuğuna verdiği ve birkaç harf ve rakamdan oluşan ad gibi.

adları çok yönlü karmaşık unsurlardır. Kültür, tarih, coğrafya, dil, dilbilim, edebiyat, etnografya, halkbilim, psikoloji sosyoloji vb. birçok alanla yakın ilgisi ve ilişkileri bulunmaktadır.<sup>14</sup>

Kişi adları çok sayıdaki bilim dalıyla ilgisi bulunan özel bir bilim dalı içinde incelenmektedir. Bu bilim dalı için kullanılan *adbilim* terimi, bir dilin söz varlığı içinde özel ad durumundaki öğeleri, tarihsel gelişim, köken bilgisi ile dili ve kültürü ilgilendiren sorunlar bakımından ele alan bir bilim dalı olarak tanımlanmaktadır. Dilbilim çalışmaları içinde adbilimin iki başlıkta ele alınabileceği değerlendirilmektedir. Bunlardan ilki, sözcük-kavram ilişkisinden hareketle kavramların farklı dillerde nasıl anlatıldığı ve bu anlatımlarda hangi etkenlerin rol oynadığı ile ilgilenen geniş kapsamlı adbilimdir. İkincisi ise özel adı, kökeni, tarih içindeki gelişimi, dili ilgilendiren sorunları bakımından inceleyen kişi isimleri ve yer isimleri bilimi gibi dallardır.<sup>15</sup>

Adbilim etrafında yapılan tartışmalar ve alanın halihazırdaki durumu bakımından İbrahim Şahin tarafından önerilen tanım, adbilimin konusu, kapsamı, yöntemi, dilbilimin diğer dallarıyla ilişkisi hakkında da ışık tutar niteliktedir. Şunları dile getirmiştir:

“Her türlü özel adın ortaya çıkışı, tarih içindeki gelişimi, onun yapısı gibi konuları araştıran ve bunun sonucunda özel adların ortaya çıkış geleneğini tespit etmeyi hedefleyen bu dilbilim alanı; bir dilin linguistik birimlerini yapı ve anlam bakımından inceleyen leksikoloji ile gösteren ve gösterilen arasındaki ilişkiyi ele alan ve bu çerçevede sözcüklerin tarihçesini ve onların anlamlarında meydana gelen değişimleri inceleyen semasiyoloji alanlarının birleşerek özel adlar üzerine odaklanmasından doğmuştur. Özel adların derlenmesi, türlerinin, yapılarının belirlenmesi, onomatik çalışmalarının leksikoloji ile ilgili boyutunu teşkil ederken özel adlardaki gösteren-gösterilen ilişkisi, onların özel ad haline gelmeleri, özel ad haline gelmeden önceki anlamları, sözcükte yaşanan anlam değişiklikleri boyutu semasiyoloji ile ilgilidir.”<sup>16</sup>

Adbilim tarafından ortaya konulan verilerin ve bilgilerin dilbilim (linguistics), halkbilim (folklore), toplumbilim (sociology), hukuk (law) vb. bilim dallarıyla ilgisi olup sözü edilen alanların uzmanları tarafından ele alınmak suretiyle çeşitli sonuçlar çıkarılmaktadır. Öteki bilim dallarıyla olan bağlantısı yanında ad bilimi, coğrafi yer adları (toponim), dağ adları (horo-nim), su adları (hidronim), halk adları (etnonim), kavim, kabile, dinsel veya mitolojik varlıkların adları (teonim), gök cisimlerinin adları (cosmonim), hayvan adları (zoonim), kurumların adları (ktematonim) ve konumuzla ilgili olan kişi adları bilimi (antroponim) gibi alt dallara ayrılmaktadır.<sup>17</sup> Geçmişte Müslüman bilim adamları tarafından kaleme alınmış eserlere verilen ve her biri bir özel adı andıran isimler de burada yer verilen dallardan birini oluşturmaya aday görünmektedir.<sup>18</sup>

Ad kategorisindeki sözcükler, dillerin önemli bir bölümünü teşkil etmeleri bakımından özellikle dilbilimle yakından ilişkilidir. Ancak yirminci yüzyıl boyunca adlar, dilbilimle ilgili boyutları dikkate alınmadan tarih biliminin konusu olarak incelenmiştir. Zaman içinde dil ve toplum arasındaki ilişki, isim verme kriterlerinin ve geleneklerinin araştırılması gibi konular mevzu edilmişse<sup>19</sup> de adların yapısı, anlamı, ses yönü, yazılışı, okunuşu gibi dilbilimsel özellikleri açısından<sup>20</sup> -en azından Türkçe adlar ile Arapça adlar alanında- incelenen çalışmaların yeterli sayıda olduğunu söylemek güç görünmektedir.<sup>21</sup>

<sup>14</sup> Zengin, *Türk Toplumunda Adlar ve Soyadları (Sosyo-Kültürel ve Dilbilimsel Bir Yaklaşım)*, 36.

<sup>15</sup> Çelik, *İsim Kültürü ve Din*, 13.

<sup>16</sup> Şahin, *Adbilim*, 17.

<sup>17</sup> Ahmet İhsan Dündar, “İslam Öncesi Dönemdeki Araplarda Kişilere Ad Vermeyi Etkileyen Faktörler”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Temmuz 2021), 898. Ayrıca bkz. Şahin, *Adbilim*, 2-89. Bu eserde yazar adbilimin dalları hakkında geniş bilgiler sunmaktadır.

<sup>18</sup> Örnek vermek gerekirse Arap dilinin ünlü sözlüklerinden biri *el-Kâmûsu'l-muhît* adını taşımaktadır. Sözlüğün adını oluşturan bu kelimeler dil, sözlük vs. ile ilgisi olmayan ‘derin, geniş deniz’ anlamına gelmektedir. Sahâbilerin biyografilerinden söz eden bir eser olan *Usdu'l-ğâbe*, ‘ormanın aslanları’ anlamını taşımaktadır. Buna benzer örneklerin çoğaltılması mümkündür.

<sup>19</sup> Çelik, *İsim Kültürü ve Din*, 13-14.

<sup>20</sup> Zengin, *Türk Toplumunda Adlar ve Soyadları (Sosyo-Kültürel ve Dilbilimsel Bir Yaklaşım)*, 9, 20.

<sup>21</sup> Zengin, *Türk Toplumunda Adlar ve Soyadları (Sosyo-Kültürel ve Dilbilimsel Bir Yaklaşım)*, 79.

Ayrıca bu alanda her iki dildeki adlarla ilgili yapılmış çalışmaların büyük çoğunluğunun dilbilimle ilgili olmaktan ziyade folklorik nitelikte oldukları görülmektedir.<sup>22</sup>

### 1. Kişi Adları Alanında Yapılmış Bazı Çalışmalar

Gerek Türkçe ve Türklerle ilgili gerekse Arapça ve Araplarla ilgili adbilim çalışmalarının dil bilgisiyle kıyaslandığında sınırlı sayıda olduğunu söylemek mümkündür. Son zamanlarda bu alanla ilgili çalışmaların arttığı gözlemlenmektedir. Ancak karşılaştırmalı çalışmaların çok az olduğu da bir gerçektir.

Türkçede yer alan kişi adlarını dilbilim açısından, yani adların yapıları, anlamları, yazılışları, okunuşları, kullanılışları bakımından inceleyen yeni ve derli toplu çalışmalardan biri olarak Dursun Zengin tarafından hazırlanan *Türk Toplumunda Adlar ve Soyadları (Sosyo-Kültürel ve Dilbilimsel Bir Yaklaşım)* adlı eser yanında Saim Sakaoğlu'nun kaleme aldığı *Türk Ad Bilimi I Giriş* adlı eser ile İbrahim Şahin'in kaleme aldığı *Adbilim* adlı çalışma dikkati çekmektedir. Bu alanla ilgili yazılmış bilimsel makaleler dışında Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü tarafından 22-24 Nisan 2021 tarihleri arasında *I. Uluslararası Adbilim Sempozyumu* düzenlenmiştir.<sup>23</sup>

Arap dilindeki kişi adlarını dilbilim açısından inceleyen eserler içinde İbn Düreyd'in (ö. 321/933) ve İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) eserleri dikkati çekmektedir. Bunlar dışında genel olarak kelimelerin kökleri ve kökenleri hakkında kaleme alınmış müstakil eserler mevcuttur. Doğrudan kişi adlarıyla ilgili olmayan bu eserlerden kişi adları hakkında olup dilbilim alanına giren bilgilerin tespit edilmesi mümkündür. Her biri *iştikâk* adıyla anılan bu eserler şu yazarlar tarafından kaleme alınmıştır:

- 1- Ebü'l-Abbâs el-Fazl b. Muhammed b. Âmir ed-Dabbî (ö. 168/784-85),
- 2- Kutrub adıyla tanınan nahiv bilgini Ebû Alî Muhammed b. el-Müstenîr (ö. 210/825 civarı),
- 3- Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî (ö. 216/831),
- 4- Ebü'l-Hasan Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830 [?]),
- 5- Ebû Nasr Ahmed b. Hâtim el-Bâhilî (ö. 231/846),
- 6- Ebü'l-Velîd Abdülmelik b. Katan el-Mührî (ö. 253/867),
- 7- Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber el-Müberred (ö. 286/900),
- 8- Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc (ö. 311/923),
- 9- İbnü'n-Nahhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Murâdî (ö. 338/949),
- 10- Ebû Muhammed Abdullah b. Ca'fer b. Dürüsteveyh (ö. 347/958),
- 11- Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh (ö. 370/980),
- 12- Ebü'l-Hasen Alî b. İsâ b. Alî er-Rummânî el-Bağdâdî (ö. 384/994),
- 13- Ebü'l-Kâsım Yusuf b. Adillah ez-Zeccâcî (ö. 415/1025),
- 14- Hüccetü'l-Efâzıl Ali b. Muhammed el-Hârizmî (ö. 560/1165).<sup>24</sup>

Bunlar dışında modern döneme yakın zamanda kaleme alınan, *iştikâk* olarak isimlendirilen ve kişi adları hakkında adbilim kapsamında incelenebilecek materyal içerdiği düşünülen bazı eserler ve yazarları tespit edebildiğimiz kadarıyla şunlardır:

- 1- *Nüzhetü'l-ahdak fî ilmi'l-iştikâk*, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî eş-Şevkânî, (ö. 1250/1834),
- 2- *Garaibü'l-i'lal ve'l-iştikak*, El-Hac İbrâhîm b. Muhammed Yalvacî (ö. 1876),
- 3- *El-'Alemü'l-haffâk min ilmi'l-iştikâk*, Ebü't-Tayyib Muhammed el-Kannevci Sıddik Hasan Han (ö. 1307/1890),

<sup>22</sup> Türkçedeki kişi adları üzerine yapılmış çalışmalar hakkında bk. Zengin, 2014, 22-29. Arapçadaki kişi adları ile ilgili olarak kaleme alındığı tespit edilen bazı çalışmalar için bk. Dündar, "İslam Öncesi Dönemdeki Araplarda Kişilere Ad Vermeyi Etkileyen Faktörler", 898-899.

<sup>23</sup> Alanla ilgili diğer çalışmalar için bk. Ahmet Kayasandık, "Türkçe Kişi Adları Bibliyografyası Denemesi", *Journal of Strategic Research in Social Science* 5/1 (2019), 57-90; Şahin, *Adbilim*, 4-7.

<sup>24</sup> Muhammed b. el-Hasan İbn Düreyd, *el-İştikâk*, thk. Abdüsselâm Hârûn (Beyrut : Dârü'l-Cil, 1991), 29.

- 4- *El-İştikâk ve't-ta'rîb*, Abdulkâdir b. Mustafa el-Mağribî (ö. 1376/1957),
- 5- *El-İştikâk*, Abdullah Emin,
- 6- *Zahira: el-iştikak fi'l-lugati'l-Arabîyye*, Tantavi Muhammed Diraz,
- 7- *el-Mu'cemü'l-iştikâkiyyü'l-müessal li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Muhammed Hasan Hasan Cebel,
- 8- *El-İştikak*, Fuad Hanna Tarzî.
- 9- *El-A'lâmü'l-Arabîyye: dirâse lugaviyye, ictimâiyye*, İbrahim Sâmerrâî (ö. 2001).

Kişi adları da dâhil olmak üzere diğer özel isimleri veya cins isimlerini konu alan yukarıdaki eserler dışında Arap dilinin kaynak niteliğindeki sözlükleri de bu alanda araştırmacılara çeşitli malzemeler sunmaktadır. Kelimeler hakkında dilbilim ve iştikak yönünden bilgiler veren sözlükler içinde İbn Fâris'in (ö. 395/1004) *Mekâyîsi'l-lüga* adlı eserinin ayrı bir yeri olduğunu belirtmekte yarar bulunmaktadır.<sup>25</sup>

Özellikle dilbilim açısından ve daha başka yönlerden inceleme konusu edilebilecek kişi adlarının tespiti de zihinlerde ayrı bir soru işareti oluşturmaktadır. Bu bakımdan tarih, siyer, biyografi, hatıra, günlük gibi eserler ile nüfus ve vatandaşlık müdürlüklerinin kayıtları ve hatta Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şerifler gibi dinî metinler gerçek kişi adları hakkında yeterince malzeme sunmaktadır. Bunun yanında "kadı (şeriye) sicilleri, vakfiyeler, doğum, ölüm ve evlilik kayıt defterleri, tapu kayıtları, okul kayıt defterleri, telefon rehberleri"<sup>26</sup> de bu bakımdan önemlidir. Kişi adlarının tarihî seyrinin ne şekilde gerçekleştiğinin, dönemsel biyografi olarak nitelenmesi mümkün olan *tabakât* tarzındaki eserlerden izlenmesi mümkündür. Roman, hikâye, masal ve nispeten şiirler de bu alanda incelenebilecek kaynaklar olabilir. Ancak bu eserlerdeki kişi adlarının gerçek kişi adları değil de bu eserleri kaleme alan yazarlar tarafından verilmiş olması muhtemeldir. Bununla birlikte gerçek bir kişi adı olmayıp yazar tarafından ilk defa kişi adı olarak konulmuş olsa da bu adın geçtiği roman, hikâye veya şiirin verdiği ilhamla gerçek bir kişi adına dönüşebilir.

Edebî ürünlerden, dinî metinlerden, gelenek ve göreneklerden ilham alınarak kişi adı hâline getirilen kelimeler, her dilde görülebilir. Kişi adlarının ait oldukları kişilerden önce o adları koyanların ve onların mensubu oldukları toplum veya topluluğun dünya görüşünü, inançlarını, kültürünü, estetik tercihlerini sembolize eden kelimeler olduğu ifade edilebilir.<sup>27</sup>

## 2. Kişilere Ad Vermede İzlenen Yöntemler

Hangi ırktan veya inançtan olursa olsun toplumların ve o toplumlara mensup olan bireylerin kişi adı belirlemede izledikleri bazı yöntemler, ilham aldıkları kaynaklar veya önemsedikleri ölçütler bulunmaktadır. Bu yöntemler toplumdan topluma farklı olabildiği gibi birbirine benzer de olabilmektedir. Kimi yöntemlerin birden fazla toplulukta uygulandığı görülürken bu durum bazı toplumlarda görülmebilmektedir.

Örneğin Yahudi inanç ve kültürü kapsamındaki anlatımlara göre Eski Ahit'te, çocuk doğduktan sonra annesi tarafından kendisine bir isim verildiği görülmektedir. Bazı isimler, çocuğun doğumu anındaki özel durumlardan kaynaklanmaktadır. Anlatıma göre Havva, doğan ilk çocuğuna "armağan" anlamına gelen bir isim vermiştir. Rachel doğum yaparken ölmüş, çocuğuna ise *ıstırabın çocuğu* anlamına gelen bir isim verilmiştir. Musa, oğluna Gersham adını koymuştur. "Ger" kelimesi "yabancı ülkede oturan" anlamına gelmektedir. Bazı isimler de çocukların fiziki durumlarına göre veriliyordu. Öte yandan çok sık olarak hayvan isimleri konulmaktaydı. Bu isimlerde totemizmin izleri görünse de bu olguyu hemen totemcilikle açıklamak doğru olmaz. Ayrıca nadiren de olsa bitki isimlerine de rastlanır. Bazı isimler ise Tanrı isimlerini (Natanyahu vb.), çağrıştırmakta olup bunların daha çok

<sup>25</sup> İbn Düreyd, *el-İştikâk*, 29.

<sup>26</sup> Zengin, *Türk Toplumunda Adlar ve Soyadları (Sosyo-Kültürel ve Dilbilimsel Bir Yaklaşım)*, 79.

<sup>27</sup> Çelik, *İsim Kültürü ve Din*, 1, 19-20.

sürgün zamanında verildiğini anlıyoruz. Öte yandan baba, dede isimlerinin o zamanda da verildiği görülmektedir.<sup>28</sup>

Önemli bir işi başarmak veya zorlu bir sınavı geçmek suretiyle verilecek ismi hak etme olgusu da kişi adı belirlemede izlenen yöntemlerden biridir. Bu konudaki en belirgin bir örnek, Dede Korkut hikâyelerinde Dirse Han Oğlu Boğaç Han'ın isim almasında karşımıza çıkmaktadır. Dirse Han'ın oğlu bir boğayı tek yumrukla öldürdüğü için Dede Korkut ona *Boğaç Han* adını vermiştir.<sup>29</sup> Türklerde kişilere ad verilirken bundan başka usuller de kullanılmıştır.

### 2.1. Eski Türklerde<sup>30</sup> Kişilere Ad Vermede İzlenen Yöntemler

Tarih boyunca çeşitli milletler ve topluluklarla değişik yönlerden iletişim kuran ve kendi içinde çok sayıda olaya tanık olan Türk toplumunun kişilere ad vermede izlediği yöntemlerin bu iletişimden ve olaylardan etkilenmemiş olması düşünülemez. Nitekim dünyanın çeşitli bölgelerinde yaşayan ve Türk ırkından olan insanların adları bu durumun canlı bir kanıtı niteliğindedir. Sözü edilen etkileşime dayalı aynı olgunun diğer milletlerden olan insanlar için de söz konusu olduğu düşünülebilir. Bu kabilden olmak üzere farklı milletlerden olmalarına karşın aynı inançtan oldukları için çocuklarına o inancın tavsiye ettiği, hoş gördüğü veya dinî metinlerinde yer alan isimleri (Âdem, Adam, آدم, Havva, Eva, حواء) veren aileler bulunmaktadır. Yahut bir başka örnek olarak hoş kokusu ve güzel görüntüsü sebebiyle yasemin çiçeğinin adı (Yasemin, Jasmine, ياسمين) değişik milletlerden olan kız çocuklarına ad olarak verilebilmektedir. Benzer örneklerin farklı kategoriler üzerinden çoğaltılması mümkündür.

Her millet ve her gelenekte olduğu gibi kişilere ad verme, Türk geleneklerinde ve kültüründe de önemli görülmüştür. Ad verirken törenler ve kutlamalar yapılması, ad verme eyleminin bir ayrıcalık olarak büyük ve saygın kişilere bırakılması, yukarıda işaret edildiği gibi kimi kahramanlık veya başarılarla bağlanması Türklerde kişilere ad vermenin ne derece önemli sayıldığının göstergesidir.<sup>31</sup> Önemli görülerek verilen adın seçiminde çeşitli faktörlerin etkili olduğu görülmektedir. Ad verme, başlangıçta sadece ayırt edici bir nitelik taşımaktayken sonraları sıradan bir isimlendirmenin ötesine geçerek çeşitlilik ve zenginlik kazanmış, önemli bir kültürel öge haline almıştır. İnsanların millî ruhunu, dinî inancını, huzur ve rahatlık içinde yaşama arzusunu, yaşanan mekânı, toplumsal olayları, mertlik, yiğitlik, kahramanlık gibi kişilik özelliklerini, güzellik, sadakat, vefa, saygı, sevgi, nezaket gibi ahlaki nitelikleri, estetikle ilgili duyguları, sahip olunan zekâ, bilgi ve uygarlık seviyesini, tabiatı, zamanı, geleneği vb. yansıtmıştır. Sözlü ve yazılı olarak aktarılacak günümüze dek ulaşmış metinlerimizde kişilere ad vermeyle ilgili birçok örnek tespit edilebilir.<sup>32</sup>

Kişilere ad vermede izlenen yöntemler veya etkili olan kriterler konusunda çeşitli tasnifler yapılmakta ve teklif edilmektedir. Dilbilimcilerin ve tarihçilerin sıklıkla atıf yaptıkları Rasyon isim koyma âdet ve geleneklerini yedi ana başlık altında toplamıştır.<sup>33</sup> Veyis Örnek ve İlhan Başgöz'ün tasniflerinde folklorik boyutun öne çıktığı görülmektedir. Aydil Erol dilbilimsel ögelere dikkat çekerken onun tasnifinde belli bir sistematik bulunmadığı söylenebilir.<sup>34</sup> Doğan Aksan bütün toplumları

<sup>28</sup> Çelik, *İsim Kültürü ve Din*, 34.

<sup>29</sup> Çelik, *İsim Kültürü ve Din*, 34; Mualla Murat - Gizem Gülkanat, "Onomastik Bilimi ve Eğitim", *Sosyal Bilimler Dergisi* 5/28 (Ekim 2018), 248.

<sup>30</sup> Bu çalışmada kullanılan 'eski Türkler' ifadesi ile İslâm dini ve medeniyeti dairesine girmeden önceki Türkler ve kişilere ad vermedeki gelenekleri kastedilmektedir. Bkz. Ahmet Buran, "Türk Kişi Adları Sisteminde Görünmeyen Arap Etkisi", *I. Uluslararası Adbilim Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Zeki Kaymaz & İbrahim Şahin, (İzmir : Ege Üniversitesi Rektörlüğü Basımevi Müdürlüğü, 2021) 21-30.

<sup>31</sup> Zengin, *Türk Toplumunda Adlar ve Soyadları (Sosyo-Kültürel ve Dilbilimsel Bir Yaklaşım)*, 80; Orhan Acıpayamlı, "Türk Kültüründe 'Ad Koyma Folkloru'nun Morfolojik ve Fonksiyonel Yönlerden İncelenmesi", *IV. Milletlerarası Türk halk kültürü kongresi bildirileri : gelenek, görenek ve inançlar* (Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi., Ankara : Kültür Bakanlığı, 1992), 4/1.

<sup>32</sup> Ahmet Kayasandık, "Türkçe Kişi Adları Bibliyografyası Denemesi", *Journal of Strategic Research in Social Science* 5/1 (2019), 58.

<sup>33</sup> Çelik, *İsim Kültürü ve Din*, 52-53.

<sup>34</sup> Çelik, *İsim Kültürü ve Din*, 53.



kapsayan bir tasnif sunarken Hilmi Ziya Ülken'in tasnifi daha genel ve sosyolojik bir nitelik göstermektedir.<sup>35</sup> Dursun Zengin ise aşağıdaki tasnifi önermektedir:

I. Sosyo-kültürel Kriterler

1. Gelenek ve görenekler: a. Bir kişinin adını verme, b. Batıl inançlar
2. Dinî kriterler
3. Siyasi kriterler
4. Sosyal kriterler
5. Etnik yapı ile ilgili kriterler
6. Yerel ya da yöresel kriterler
7. Dil ile ilgili kriterler

II. Dilbilimsel Kriterler

1. Anlamla ilgili kriterler
2. Adlar arası uyumla ilgili kriterler: a. İki adın uyumu, b. Ad soyadı uyumu, c. Adın aile fertlerinin adlarıyla uyumu
3. Yapıyla ilgili kriterler
4. Kullanımla ilgili kriterler
5. Sıralama ile ilgili kriterler

III. Çocukla ilgili kriterler

1. Çocuğun doğduğu yer
2. Çocuğun doğduğu zaman
3. Doğum anında vuku bulan olaylar
4. Çocuğun sırası ve sayısı
5. Çocuğun özellikleri
6. Çocuğa duyulan sevgi

IV. Anne ve babanın arzu ve istekleri

1. Çocuk için
2. Kendileri için
3. Yepyeni ya da orijinal bir ad verme isteği

V. Psikolojik kriterler

1. Çocuk için
2. Aile ve çevre için
3. Adlarla ilgili yaşanan özel durumlar

VI. Kitle iletişim araçlarının etkisi

VII. Modanın etkisi

VIII. Diğer.<sup>36</sup>

Zengin'in bu tasnifi hiç kuşkusuz dilbilimsel ölçütü de hesaba katmış olması bakımından daha dikkat çekicidir. Bu tasnifte yer verilen ölçütlerin bir kısmı, modern dönemle ilgili olması bakımından bu çalışmamızda dikkate alınmayacaktır.

Türklerde kişilere isim verme ile ilgili sistematik bir sınıflandırma yapmaya çalışan bütün teşebbüsler, Eski Türk destanlarında ve metinlerinde konuya ilişkin izlerin peşinde olmuştur. Eski destan ve masallarda geçen isimlere yönelik ilgi, özellikle Cumhuriyet'ten sonra Türkçeciliğe dönüş akımıyla daha da yoğun bir artış göstermiştir. Nitekim Türk toplumunda bu dönemden sonra yaygınlık gösteren *Oğuz*, *Orhan*, *Ayhan*, *Gökhan*, *Günhan* gibi isimler Oğuz Kağan Destanı'nda geçmesi sebebiyle

<sup>35</sup> Çelik, *İsim Kültürü ve Din*, 54.

<sup>36</sup> Zengin, *Türk Toplumunda Adlar ve Soyadları (Sosyo-Kültürel ve Dilbilimsel Bir Yaklaşım)*, 125-126.

tercih edilen isimler olmuşlardır. Yine aynı şekilde soyadı olarak kullanılan Bozok ve Üçok gibi isimler de adı geçen destanda yer alan isimlerdir.<sup>37</sup>

Türklerin İslam dinini kabul etmelerinden önce, animist inanca sahip olmalarının ve tanrılık düzeyine çıkarılmamış totemizmin etkisiyle<sup>38</sup>, başlangıçta Türk adlarının yırtıcı hayvanların, kuşların, dış etkilere dayanıklı olarak görülen maddelerin isimlerinden seçilmiş olduğu görülmektedir. Örneğin çocuklara *Bozkurt, Arslan, Doğan, Şahin, Timur* (Demir) ve *Kaya* gibi isimler konulmuştur. Bu isimler çocukluk dönemi ve gençlik dönemi olarak iki aşamada verilirdi. Dünyaya geldikten hemen sonra çocuğa isim konulmayıp bir yaşına girince Türk geleneklerine göre büyük bir toy (kutlama, şölen) yapılırdı. Yapılan bu kutlamaya katılanların içindeki en yaşlı kişi çocuğun adını koyardı. Gençlik dönemindeki adlar ise kişinin gösterdiği bir kahramanlık sonrasında hazırlanan bir merasimde ileri gelen kişilerce verilirdi. Dede Korkut Kitabı'nda bu duruma, "Bir oğlan baş kesme kan dökmese ad komazlardı" diye yer verilmiştir. Adı geçen kitapta ifade edildiğine göre Bayındır Han'ın oğlu, bir boğa öldürmesinden sonra *Boğaç* adını almıştır.<sup>39</sup>

### 2.1.1. Büyüklerin, Saygın Kişilerin, Aile Büyüklerinin İsmi

Bu gelenek günümüzde de vardır. Böylece söz konusu kişiler, adları vasıtasıyla yaşatılmak, onlara değer verildiği gösterilmek istenmiştir.<sup>40</sup> *Efresiyab, Alpaya* ve *Alptegin* gibi kahramanlara ait isimler de bu kapsamda değerlendirilebilir.<sup>41</sup> Din ve inanç büyüklerinin isimlerinin kişi adı olarak çocuklara verilmesi de bu kapsamdadır.

### 2.1.2. Dinî İnançla İlgili İsim

Eski Türklerde inançlar bağlamında Gök Tanrı inancı, Şamanizm, Budizm, Manihaizm ve Nastorizm gibi inançlar görülmüştür. Özellikle Budizm, Manihaizm ve Nastorizm ile dışarıdan unsurların kişi adları üzerinde etkili olduğu görülmektedir. Bu etki en belirgin olarak erkek kişi adları ile kadın kişi adlarını fark etmedeki güçlükte kendini göstermiştir.<sup>42</sup>

Benimsenen dinin, inancın veya inanca dayalı ekolün önderleri, bilginleri, azizleri, peygamberleri; bu kişilerin eşleri, çocukları ve torunları kişilere ad verirken ilham kaynağı olmuştur. Ayrıca söz konusu din veya inanç çerçevesinde önemli ve kutsal sayılan mevsim, ay veya gün adları da kişi adı seçiminde dikkate alınmıştır.<sup>43</sup>

Miladi IX-XII. yüzyıllar Uygur Türk Budist kültürünün adeta altın çağı oldu. Bu gelişmeler doğal olarak halkın ad koyma âdetlerini de etkiledi. Bu bölgedeki Uygur Türkleri, çocuklarına Buda dinindeki ilahların, kurtarıcılarının ve Buda tarihindeki meşhur şahısların isimlerini koymaya başladılar. Mesela; *Toyın* (Rahip), *Burkan, Açarı* (Hazret), *Açita* (Gökteki Sazıcı, *Ratna* (İnci) vb. Yönetici sınıfında olan kimselerle, dindar ve aydın insanlar genelde bu isimleri çocuklarına vermişlerdir. Halk sınıfında olanlar ise buna benzer dinî anlam taşıyan isimlere fazla ilgi göstermemişlerdir.<sup>44</sup>

<sup>37</sup> Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara : Türk Dil Kurumu, 2009), 3/117; Çelik, *İsim Kültürü ve Din*, 56.

<sup>38</sup> Türker Eroğlu & Hatice Çiğdem Kılıç, " Türk İnançları ve İnanışlar", *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi* 49 (2015), 749-770.

<sup>39</sup> M. Özgü Aras, "Ad Koyma", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1988), 1/332; Ajn Bağirov, "Nahçıvan'da Çocuklara Ad Verme Âdetleri", çev. Lütfiye Velibeyli, *Biliş Türk Dünyası Sosyal Bilimler dergisi* 4 (K 1997), 150.

<sup>40</sup> Umud Balcı, "Türk Toplumunda Adlar ve Soyadları (Sosyo-Kültürel ve Dilbilimsel Bir Yaklaşım)", *Diyalog Interkulturelle Zeitschrift Für Germanistik* 2/2 (31 Aralık 2014), 112.

<sup>41</sup> Cahid İsmayilov, *Mahmud Kaşğarlı'nın Divanı Lüğat-it-Türk Əsərində Onomastik Leksika* (Bakü : Azərbaycan Milli İlimlər Akademisi Nesimi Dilçilik Enstitüsü, 2009), 11.

<sup>42</sup> Varis Abdurrahman, "Türklerin Ad Koyma Gelenekleri Üzerine Bir İnceleme", *Millî Folklor* 16/61 (2004), 129.

<sup>43</sup> Betül Yalçınkaya, "Almanca ve Türkçe Ad Verme Gelenekleri", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 55 (2015), 366.

<sup>44</sup> Varis Abdurrahman, "Türklerin Ad Koyma Gelenekleri Üzerine Bir İnceleme", *Millî Folklor* 16/61 (2004), 129

### 2.1.3. Çocuğu Korumaya Yönelik İsim

Büyü ile ilgili isim verme olarak adlandırılabilir bu usul, genel olarak çocukların korunması amacına yöneliktir. Herhangi bir hastalıktan korunması maksadıyla iyi bir anlam taşımayan, kulağa nahoş gelen kelime, çocuğa ad olarak verilebilmektedir. Uzun zaman sonra sahip olunan çocuğu nazardan, kem gözlerden ve kötücül güçlerden korumak için erkek çocuğa kız adı, kız çocuğa erkek adı verilmesi de aynı kaygıdandır. Bu amaçla verilen isimlere çocuğun buğday misali güçlü, dayanıklı, sağlam ve ömrü uzun olması dileğini ifade eden ve çocukları yaşamayan aileler tarafından seçildiği düşünülen 'buğday' ve 'sağlam' anlamına gelen *Buday Bek* adının verilmesi örnek gösterilebilir. Anlamı kötü ve çirkin olan kelimelerin de benzer maksatla verildiği görülmektedir. Örneğin Kırgız lehçesinde 'pis, kirli, pasaklı' anlamına gelen *Kanikey* kelimesinin çocuğu kötücül güçlerden korumak üzere verildiği düşünülmektedir. Bir başka deyişle çocukları uzun süre yaşamayan ebeveynler çocuğun pis, kirli ve pasaklı olduğunu söylemek suretiyle kötü ruhları uzak tuttuklarına inanırlar.<sup>45</sup>

### 2.1.4. Doğumdan Sonra İlk Görülen Nesne, Kişi veya Olay İsmi

Eski Türklerde çocuğun dünyaya gelmesinden hemen sonra görülen ilk kişi, ilk nesne, ilk hayvan veya ilk bitkinin adı çocuklara ad olarak konulabilmekteydi. Obaya ilk gelen, eve ya da lohusa odasına ilk giren kişinin adı doğan çocuğa verilebilmekteydi. Bu tarzda konulan adlar için *Tilençi* ve *Tuluy* kelimeleri örnek verilebilir. Çocuk dünyaya geldiğinde obaya gelen ilk kişi dilenci olması sebebiyle çocuğa *Tilençi*; dünyaya gelmesinden sonra görülen ilk nesne ayna olduğu için *Çinggis Kağan*'ın oğluna *Tuluy* (ayna) ismi konulmuştur.<sup>46</sup> Bazı Özbek ve Türkmen kadınlarının doğumdan sonra pencereden dışarıya bakarak ilk gördükleri şeyin ismini çocuğa vermeleri de bu kapsamda verilen adlarda uygulanan bir başka yöntemdir. Ancak bu adların kalıcı olmayıp, esas adın dede veya nineler tarafından verildiği ifade edilmektedir.<sup>47</sup>

### 2.1.5. Çocuğun Doğduğunu Haber Alan Babanın O An Meşgul Olduğu İşin İsmi

Çocuğu dünyaya geldiği kendisine haber verilen baba, o anda ne işle meşgul ise veya hangi konudan bahsediliyorsa o işle ya da o konuyla ilgili bir ad çocuğa konulurdu. "Temür'e (1336-1405) 1377 yılının 21 Ağustos'unda bir oğlu dünyaya geldiği haberi verildiğinde satranç oynamaktaydı ve çocuğunun adını Şah-ruh 'Şah-kale' koydu".<sup>48</sup>

### 2.1.6. Tabiatın Alınan İsimler

Günümüzde de sıklıkla kullanılan Türkçe kökenli adların çok eski dönemlerden beri kullanıldığı görülmektedir. Bu adlar daha çok bitkilerin, hayvanların adları, madenler, değerli taşlar, sağlam yapıdaki nesnelere gibi tabiatın canlı ya da cansız varlıkların adları olabilmektedir. *Altın, Asena, Ay, Ayas, Aybala, Balçıçek, Böri, Ceylan, Demir, Doğan, Elmas, Kartal, Laçin, Sungur, Şahin, Tuğrul, Tunç, Yeşim, Zümrüt*, gibi kelimeler bu tür adlara örnek verilebilir.<sup>49</sup>

## 2.2. Eski Araplarda Kişilere Ad Vermede İzlenen Yöntemler

Neredeyse her millette olduğu gibi Arapların da ad vermede psikoloji, sosyoloji, ekonomi, politika, güvenlik vb. ile ilgili etkilerin altında kaldıklarını ifade etmek yanlış olmayacaktır. Meryem Hayruddin'in ifadelerine göre;

<sup>45</sup> Çelik, *İsim Kültürü ve Din*, 59-60; Balcı, "Türk Toplumunda Adlar ve Soyadları (Sosyo-Kültürel ve Dilbilimsel Bir Yaklaşım)", 112.

<sup>46</sup> Mevlüt Metin Türkteş, "Türklerde Ad Verme İle İlgili Bazı Tespitler", *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi* 7/17 (2019), 37.

<sup>47</sup> Çelik, *İsim Kültürü ve Din*, 59, 60; Türkteş, "Türklerde Ad Verme İle İlgili Bazı Tespitler", 37.

<sup>48</sup> Türkteş, "Türklerde Ad Verme İle İlgili Bazı Tespitler", 40.

<sup>49</sup> Nevin Balta, "Gaziantep'te çocuklara Ad Verme Geleneği", *Folklor/Edebiyat* 19/76 (2013), 196; Türkteş, "Türklerde Ad Verme İle İlgili Bazı Tespitler", 40; Kazımov, *Mahmud Kaşğarlı'nın Divanı Lüğat-it-Türk Eserinde Onomastik Leksika*, 11.

“Araplar isimlerini içinde buldukları çevreden, etraflarında bulunan hayvanlardan, bitkilerden, yerküre üzerindeki doğal oluşumlardan, kendi lehlerine düşmanları aleyhine olacağını umdukları nesnelere, iyi duygular ve anlamlar taşıyan kelimelerden, düşmanlarına korku salmak üzere yırtıcı hayvanların isimlerinden, dayanıklı ve sağlamlık anlamı taşıyan bitki ve ağaç isimlerinden, yeryüzünde bulunan sert ve kaba nesnelere ve köleleri için ise sevimli görülen, hoş giden kelimelerden almışlardır.”<sup>50</sup>

İnceleyebildiğimiz eserlerden derlenen bilgiler doğrultusunda tespitlerimize göre, İslam’dan önceki dönemde yaşamış Arapların kişilere verdikleri isimlerde ilham kaynağı olan etkenler ve yaptıkları uygulamalar -herhangi bir ölçüye göre sıralama yapmaksızın- şunlardır.<sup>51</sup>

### 2.2.1. Düşmana Korku Sağlama İsteğiyle Konulan İsimler

“فهد [Fehd]<sup>52</sup> (=pars)”, “صقر [Sakr] (=şahin)”, “قتادة [Katâde] (=geven otu)” ve “حرب [Harb] (=savaş)” gibi isimler.

### 2.2.2. İyi Dilek Anlamı Taşıyan İsimler

“نوفل [Nevfel] (=eli açık)”, “هاشم [Hâşim] (=tiritçi)”, “وهب [Vehb] (=hibe eden / etmek)”, “مطعم [Mut’im] (=doyuran)” gibi isimler.

### 2.2.3. Çocuğun Doğumu Sırasında Görülen ya da Sesi Duyulan İlk Nesnenin İsmi

“حجر [Hacer] (=taş)”, “كلب [Kelb] (=köpek)”, “جحش [Cahş] (=sıpa)”, “ذئب [Zi’b] (=kurt)” gibi isimler.

### 2.2.4. Coğrafi Oluşumlara Ait İsimler

“جبل [Cebel] (=dağ)”, “حزن [Hazn] (=sert zeminli, engebeli yer)”, “صحرا [Sahr] (=kaya)” ve “سهل [Sehl] (=ova, kolay)” gibi isimler.

### 2.2.5. Gök Cisimlerine Ait İsimler

“نجم [Necm] (=yıldız)”, “شمس [Şems] (=güneş)” ve “سعد [Sa’d] (=kova takımyıldızındaki yıldızlar)” gibi isimler.

### 2.2.6. Dinî İnançlarla İlgili İsimler

“عبد شمس [Abduşems] (=güneşin kulu)”, “عبد اللات [Abdu’l-Lât] (=Lât’ın kulu)”, “عبد مناة [Abdu Menât] (=Menât’ın kulu)” ve “عبد العزى [Abdul’l-’Uzzâ] (=’Uzzâ’nın kulu)” gibi isimler.

### 2.2.7. Batıl İnançlarla İlgili İsimler

“جرباء [Cerbâ] (=çorak)”, “قبيحة [Kabîha] (=çirkin)” ve “شوهاء [Şevhâ] (=çirkin)” gibi isimler.

### 2.2.8. Anlamı Kötü Olan İsimler

“ذرار [Dirâr] (=zarar vermek)”, “مرّة [Murra] (=acı)”, “حنظلة [Hanzala] (=acı kavun)” gibi isimler.

### 2.2.9. Anlamı Belirsiz İsimler

“دقيش [Dukayş] ismi gibi.

### 2.2.10. Anlamı Güzel İsimler

“نجاح [Necâh] (başarı)”, “فلاح [Felâh] (kurtuluş, umduğuna nail olma)”, “رباح [Rabâh] (kazanç)” ve “مرزوق [Merzûk] (bahşedilmiş)” gibi isimler.

<sup>50</sup> Kâsım b Sellam el-Herevi el-Ezdi Ebû Ubeyd, *Kitâbü’n-Neseb*, thk. Meryem Muhammed Hayrüddir’ (Beirut : Dârü’l-Fikr, 1989), 127.

<sup>51</sup> “İslam Öncesi Dönemdeki Araplarda Kişilere Ad Vermeyi Etkileyen Faktörler” adlı makaleden yararlanılarak alınan bu maddelerin burada sadece başlıklarına ve ilgili birkaç örneğe yer verilmiştir. Sözü edilen makale için bk. Ahmet İhsan Dündar, “İslam Öncesi Dönemdeki Araplarda Kişilere Ad Vermeyi Etkileyen Faktörler”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Temmuz 2021).

<sup>52</sup> Arapça isimlerin okunuşları köşeli parantez içinde gösterilmiştir.

### 2.3. Değerlendirme

Toplumların hayata dair çeşitli olaylar ve olgular karşısında birbirlerinden farklı uygulamalar geliştirdikleri, türlü gelenekler ve görenekler oluşturdukları, birbirinden değişik yöntemler izledikleri ve bunları nesilden nesle devam ettirdikleri bir vakıadır. Uzun tarihî geçmişlerinde yolları kesişmişse de bu kesişmenin öncesinde söz konusu uygulamalar ve yöntemler bakımından toplumlar arasında benzerlikler bulunması ise dikkat çekici bir olgudur.

Kaynaklardan ve konuya dair eser veren araştırmacıların çalışmalarından tespit ettiğimiz ve yukarıda yer verdiğimiz ad verme yöntemlerine göre İslam öncesi Türklerde ve Araplarda kişilere ad verme bağlamında takip edilen yöntemler açısından benzerlikler bulunması ilgi çekici görünmektedir. Her iki milletin İslam öncesi dönemdeki ad verme uygulamalarına dair tespit etmeye çalıştığımız ve maddeler hâlinde dile getirdiğimiz yöntemlerin dördünde benzerlik bulunduğu görülmektedir. Buna göre her iki millette de görülen usuller şunlardır:

#### 2.3.1. Doğumdan Sonra İlk Görülen Nesne, Kişi Veya Olay İsmi

Çetin çöl şartlarında hayatını idame ettiren ve bulunduğu coğrafyanın bir parçası olan Arap erkeği, hanımı çocuk dünyaya getirdiği esnada dışarı çıkınca karşısında gördüğü ilk canlının, sağ yanından gelip sol yanına doğru geçip giden bir kuşun veya gözüne o an ilişiveren cansız bir varlığın ismini yeni doğmuş yavrusuna ad olarak verebilmektedir. Uğur getirme arzusuyla, böyle bir yolla konulan isimlere ayrı bir anlam yüklenmiş olması muhtemeldir.<sup>53</sup> Câhiz'in da dile getirdiği üzere yeni doğan bebeğe isim koymadan önce kuşların ürkütülüp kaçırılması suretiyle bir nevi fal uygulanması<sup>54</sup> sonucunda görülen ilk nesnenin ya da sesi duyulan ilk şeyin isminin çocuğa ad olarak verilmesi bu kapsamda ele alınabilir.

Bazı kaynaklarda görüldüğü üzere Türk ve Moğol halklarında çocuk doğduğu esnada, gelen ilk şahsın ya da göze ilişen ilk nesnenin ismini o çocuğa vermek yaygın şekilde uygulanmaktadır. Moğolların çocuklara verdikleri hayvan adlarına bakıldığında çoğunlukla güç sahibi, korkutma niteliği olan hayvan isimlerinin erkek çocuklara; değerini güzelliğinden alan hayvan isimlerinin ise kız çocuklarına ad olarak verildiği müşahede edilmektedir.<sup>55</sup>

#### 2.3.2. Çocuğu Korumaya Yönelik Olan İsimler

Kem gözlerden, kıskanç bakışlardan ve kötü ruhlardan gelebilecek zararlara karşı hissettikleri endişe sebebiyle Arapların, güzel ve alımlı kadınlara anlamı hoş olmayan kelimeleri ad olarak verdikleri dile getirilmektedir. 'Çorak, çirkin' gibi anlamlara gelen kelimeleri kadın adı olarak verdikleri görülmektedir. Bu tür kelimelerin, önceleri kız çocuklarına seslenmede kullanılırken sonraları o kişinin asıl ismi haline gelip özel ad olarak kalmış olması da ihtimal dâhilindedir.<sup>56</sup>

Türkmenlerin Azrail'e korku vermek, dikkatini diğer tarafa çekmek maksadıyla çocuklara iki adet ad verdikleri ve asıl adı gizlemeye çalıştıkları ifade edilmiştir. Yahut *Çor* veya *Çör*, *Deli*, *İtalmaz*, *Karamık*, *Kızkan*, *Kirli*, *Kürre*, *Sarımsak*, *Tezek*, *Tırrık*, *Tiken* vb. nahoş karşılanabilecek isimleri vermenin, Azrail'in o kişiye yaklaşmasını engellemek amacı taşıdığı dile getirilmektedir. Benzer durum diğer halklarda da bulunmaktadır.<sup>57</sup>

<sup>53</sup> Yaşar Acat - Sümeyye Sati, "Araplarda İsim Koyma Mantiği" 29 (Ekim 2018), 353.

<sup>54</sup> Ebû Osman Amr b. Bahr b. Maḥbûb el-Kinani el-Leysi Câhiz, *Kitâbü'l-hayevân* (Beyrut : Dâru lḥyâi't-Türasi'l-Arabi, 1965), 324.

<sup>55</sup> Bülent Gül, "Hayvan Adları ile Kurulan Türk ve Moğol Kişi Adları", *Türkbilgi* 12 (01 Haziran 2006), 187.

<sup>56</sup> Ebû Osman Amr b. Bahr b. Maḥbûb el-Kinani el-Leysi Câhiz, *Resâilü'l-Câhiz* (Kahire : Mektebetü'l-Hancı, 1964), 2: 105; Acat - Sati, "Araplarda İsim Koyma Mantiği", 358.

<sup>57</sup> Bağirov, "Nahçıvan'da Çocuklara Ad Verme Adetleri", 150.

### 2.3.3. Tabiatın Alınan İsimler

Göçebe olarak yaşam süren topluluklarda çeşitli tabiat şekillerine, bitkilere ve hayvanlara ait adların çocuklara ad olarak verilmesi yaygın olarak görülmektedir.<sup>58</sup> Bu kapsamda kişi adı olarak hayvan adlarının kullanılmasının temelinde hayvanlara karşı duyulan korku, kutsal sayılmaları, insanın adını taşıdığı hayvanın özelliklerini de taşıması ve onlar gibi kuvvetli olması arzusu bulunmaktadır.<sup>59</sup>

Eski Araplarda coğrafi oluşumlara ait isimlerin ve gök cisimlerine ait isimlerin kişilere ad olarak verildiği görülmektedir. Yaşamlarının şekillenmesinde içinde buldukları çevrenin etkisi altında kaldıkları gibi, düşünce ve kültür dünyalarının meydana gelmesinde de etraflarında var olan somut şeylerden esinlenmişlerdir.<sup>60</sup> Arapların gök cisimlerine ait isimleri de kişi adı olarak verdikleri müşahade edilen bir başka husustur. Bu tür adların verilmesinin, gök cisimlerine tapınma ile ilgili dinî bir inanca dayanmış olması da ihtimal dâhilindedir.<sup>61</sup>

Eski Türklerde de hayvanlara, kuşlara, çiçeklere, coğrafi oluşumlara, atmosferdeki olaylara, gök cisimlerine ait isimlerin kişilere ad olarak verildiği görülmektedir.<sup>62</sup>

### 2.3.4. Dinî İnançlarla İlgili İsimler

Benimsenen dinin, inancın veya inanca dayalı ekolün peygamberleri, önderleri, bilginleri, önemli kişileri, bu sayılan kişilerin eşleri, çocukları ve torunlarına ait isimlerin kişilere ad verirken ilham kaynağı olarak görüldüğü bir gerçektir.<sup>63</sup>

İslamî dönemden önceki Araplar Güneş, Ay ve Zühre yıldızı vb. gök cisimleriyle farklı adlarla anılan pek sayıdaki putlara tapınmaktaydılar. Bazı Arapların ise Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecûsîlik, Sâbüîlik, Haniflik gibi inançları ve dinleri benimsedikleri kaynaklarda dile getirilmektedir.<sup>64</sup> Lât, Menât, Uzzâ, Hübel, Kays gibi putların adlarından ve tapındıkları Şems (=Güneş) gibi varlıkların isimlerinden hareketle kişi adı oluşturdıkları görülmektedir.<sup>65</sup>

Eski Türklerde görülen Gök Tanrı inancı, Şamanizm, Budizm, Manihaizm ve Nastorizm gibi inançların kişilere ad vermede etkisi olduğu belirtilmektedir. Budizm, Manihaizm ve Nastorizmin etkisi erkek kişi adları ile kadın kişi adlarının birbirinden ayırt edilmesinde güçlük oluşmasında kendini göstermiştir.<sup>66</sup> Ayrıca yönetici tabakasında bulunanlar, dindarlar ve aydınlar tarafından çocuklarına konulan isimlerde Budizm'in etkisi bulunduğu dile getirilmektedir.<sup>67</sup>

## Sonuç

Eski Araplarda ve Eski Türklerde ad verme yöntemleri çeşitli faktörlerin etkisinde kalmıştır. Her iki millet tarihleri boyunca çok farklı milletlerle, kültürlerle, din ve inançlarla; dolayısıyla da çeşitli dillerle temas kurmuş, etkileşim içinde bulunmuşlardır. Hem Araplarda hem de Türklerde İslam dinini benimsemenin ardından kişi adlarında ve ad verme yöntemlerinde benzerlikler sayıca artış göstermekle

<sup>58</sup> Gül, "Hayvan Adları ile Kurulan Türk ve Moğol Kişi Adları", 185.

<sup>59</sup> Mustafa Şenel - Nadir İlhan, "Av Hayvanlarının Kişi Adlarındaki Yansıması", *Av ve Avcılık Kitabı*, ed. Emine Gürsoy Naskali - Hilal Oytun Altun (İstanbul: Kitabevi, 2008), 321.

<sup>60</sup> Câhiz, *Kitâbü'l-hayevân*, 325; Acat - Sati, "Araplarda İsim Koyma Mantığı", 355, 356.

<sup>61</sup> Adem Apak, *Anahatlarıyla İslam öncesi Arap tarihi ve kültürü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 239.

<sup>62</sup> Bağirov, "Nahçıvan'da Çocuklara Ad Verme Adetleri", 153; Gül, "Hayvan Adları ile Kurulan Türk ve Moğol Kişi Adları", 188.

<sup>63</sup> Yalçınkaya, "Almanca ve Türkçe Ad Verme Gelenekleri", 366.

<sup>64</sup> Apak, *Anahatlarıyla İslam öncesi Arap tarihi ve kültürü*, 238-239.

<sup>65</sup> İbrâhim Samerrâî, *el-A'lâmü'l-Arabîyye: dirâse lugavîyye, ictimâîyye* (Bağdad: el-Mektebetü'l-Ehliyye, 1964), 31; Acat - Sati, "Araplarda İsim Koyma Mantığı", 357; Salâh Kâzım Hâdî, "Simyâu't-tesmiye inde'l-Arab", *Mecelletü'l-Bâhis (Kerbelâ Üniversitesi, Beşeri Bilimler Eğitim Fakültesi)* 11/4 (2014), 104, 106.

<sup>66</sup> Abdurrahman, "Türklerin Ad Koyma Gelenekleri Üzerine Bir İnceleme", 129.

<sup>67</sup> Abdurrahman, "Türklerin Ad Koyma Gelenekleri Üzerine Bir İnceleme", 128.

birlikte bunun öncesinde de birtakım benzerliklerin bulunduğu tespit edilmiştir. Bu benzerlikler şu dört maddede toplanmaktadır:

- 1- Doğumdan sonra ilk görülen nesne, kişi veya olay ismi
- 2- Çocuğu korumaya yönelik isimler
- 3- Tabiatın alınan isimler
- 4- Dinî inançlarla ilgili isimler

Ayrıca her iki millette kişilere ad verirken daha ziyade somut anlamlara işaret eden adların tercih edildiği görülmektedir. Somut varlıklara işaret eden isimlerden soyut anlamlara yönelişin hem Araplarda hem Türklerde İslam dinini benimsemelerinin ardından yoğunlaştığını ifade etmek mümkündür. Bu durumun her iki milletin inançtan hareketle hayata ve çevreye bakış açısıyla ilgili olduğu değerlendirilebilir.

Dünyadaki bütün insanların ve milletlerin ad verme geleneklerinde bu tür benzerliklerin veya ortak yönlerin var olduğunu ifade etmek de mümkündür. Ancak bunun böyle olup olmadığının saptanması ve şayet ortak yönler var ise, neler olduğunun ortaya çıkarılması için incelemeler yapılması gerekir.

Dilbilimciler tarafından ne Türkçede ne de Arapçada var olan kişi adları konusu, adbilimin teorik altyapısını oluşturacak ve alanla ilgili uygulamaları düzgün bir zemine oturtacak düzeyde çalışılmamış, üzerinde kapsamlı ve detaylı incelemeler, araştırmalar yapılmamış olduğunu söylemek mümkündür.

### Kaynakça

- Abdurrahman, Varis. "Türklerin Ad Koyma Gelenekleri Üzerine Bir İnceleme". *Millî Folklor* 16/61 (2004), 124-133.
- Acat, Yaşar - Sati, Sümeyye. "Araplarda İsim Koyma Mantığı" 29 (Ekim 2018), 348-368.
- Acıpayamlı, Orhan. "Türk Kültüründe 'Ad Koyma Folkloru'nun Morfolojik ve Fonksiyonel Yönlerden İncelenmesi". *IV. Milletlerarası Türk halk kültürü kongresi bildirileri : gelenek, görenek ve inançlar*. 4/1-14. Ankara : Kültür Bakanlığı, 1992.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*. 3 Cilt. Ankara : Türk Dil Kurumu, 5. Basım, 2009.
- Apak, Adem. *Anahatlarıyla İslam öncesi Arap tarihi ve kültürü*. İstanbul : Ensar Neşriyat, 4. Basım, 2019.
- Aras, M. Özgü. "Ad Koyma". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 1/332-333. İstanbul, 1988.
- Avcı, Casim. "Nisbe". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 33/142-144. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007.
- Ayverdi, Z. İlhan. *Kubbealtı Lugatı*. Erişim 3 Aralık 2022, <http://lugatim.com/s/ad>
- Bagirov, Ajn. "Nahçıvan'da Çocuklara Ad Verme Adetleri". çev. Lütfiye Velibeyli. *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler dergisi* 4 (K 1997), 149-154.
- Balcı, Umut. "Türk Toplumunda Adlar ve Soyadları (Sosyo-Kültürel ve Dilbilimsel Bir Yaklaşım)". *Diyalog Interkulturelle Zeitschrift Für Germanistik* 2/2 (31 Aralık 2014), 110-114.
- Balta, Nevin. "Gaziantep'te çocuklara Ad Verme Geleneği". *Folklor/Edebiyat* 19/76 (2013), 195-206.
- Bozkurt, Nebi. "Künye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 26/558-559. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002.

- Buran, Ahmet. "Türk Kişi Adları Sisteminde Görünmeyen Arap Etkisi". *I. Uluslararası Adbilim Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Zeki Kaymaz & İbrahim Şahin. 21-30. İzmir : Ege Üniversitesi Rektörlüğü Basımevi Müdürlüğü, 2021.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinani el-Leysi. *Kitâbü'l-hayevân*. Beyrut : Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2. Basım, 1965.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinani el-Leysi. *Resâilü'l-Câhiz*. 4 Cilt. Kahire : Mektebetü'l-Hancî, 1964.
- Çelik, Celaledin. *İsim Kültürü ve Din : Şahıs İsimleri Üzerine Bir Din Sosyolojisi Denemesi*. Konya : Çizgi Kitabevi, 2005.
- Dündar, Ahmet İhsan. "İslam Öncesi Dönemdeki Araplarda Kişilere Ad Vermeyi Etkileyen Faktörler". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Temmuz 2021), 893-909.
- Eroğlu, Türker & Kılıç, Hatice Çiğdem. "Türk İnançları ve İnanışlar". *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi* 49 (2015), 749-770.
- Gül, Bülent. "Hayvan Adları ile Kurulan Türk ve Moğol Kişi Adları". *Türkbilig* 12 (01 Haziran 2006), 185-191.
- Habibli, Reyhan. "Ad Bilimsel Birimler ve Sosyal Etmenler". *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi* 28 (2009), 33-38.
- Hâdî, Salâh Kâzım. "Simyâu't-tesmiye inde'l-Arab". *Mecelletü'l-Bâhis (Kerbelâ Üniversitesi, Beşeri Bilimler Eğitim Fakültesi)* 11/4 (2014), 101-118.
- İbn Düreyd, Muhammed b. el-Hasan. *el-İştikâk*. thk. Abdüsselâm Hârûn. Beyrut : Dârü'l-Cil, 1991.
- Karahan, Leyla. "Türkçede Dini Anlamlı Bazı Kişi Adlarını Ekle Değiştirme Geleneği". *Dil Araştırmaları* 4/4 (2009), 17-24.
- Kayasandık, Ahmet. "Türkçe Kişi Adları Bibliyografyası Denemesi". *Journal of Strategic Research in Social Science* 5/1 (2019), 57-90.
- Kazımov, Cahid İsmayiloğlu. *Mahmud Kaşğarlı'nın Divanü Lüğat-it-Türk Əsərində Onomastik Leksika*. Bakü : Azərbaycan Milli İlimlər Akademisi Nesimi Dilçilik Enstitüsü, 2009.
- Keskin, Ahmet. *Adbilim, Kültürdilbilim ve Folklor Odağında Türk Kültüründe Lakaplar*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2020.
- Murat, Mualla - Gülkanat, Gizem. "Onomastik Bilimi ve Eğitim". *Sosyal Bilimler Dergisi* 5/28 (Ekim 2018), 247-256.
- Sakaoğlu, Saim. *Türk Ad Bilimi I Giriş*. Ankara : Türk Dil Kurumu Yayınları, 2001.
- Samerrâî, İbrâhim. *el-A'lâmü'l-Arabiyye : dirâse lugaviyye, ictimâiyye*. Bağdad : el-Mektebetü'l-Ehliyye, 1964.
- Şahin, İbrahim. *Adbilim*, Ankara : Pegem Akademi, 2021.
- Şenel, Mustafa - İlhan, Nadir. "Av Hayvanlarının Kişi Adlarındaki Yansıması". *Av ve Avcılık Kitabı*. ed. Emine Gürsoy Naskali - Hilal Oytun Altun. İstanbul : Kitabevi, 2008.
- Türk Dil Kurumu. *Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 3 Aralık 2022. <https://sozluk.gov.tr/>
- Türktaş, Mevlüt Metin. "Türklerde Ad Verme İle İlgili Bazı Tespitler". *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi* 7/17 (2019), 34-44. <https://doi.org/10.12992/TURUK652>
- Ubeyd, Kâsım b Sellam el-Herevi el-Ezdi Ebû. *Kitâbü'n-Neseb*. thk. Meryem Muhammed Hayrüddir'. Beyrut : Dârü'l-Fikr, 1989.



Vardar, Berke. *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul : Multilingual, 2. Basım, 2007.

Yalçınkaya, Betül. "Almanca ve Türkçe Ad Verme Gelenekleri". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 55 (2015), 363-379.

Zengin, Dursun. *Türk Toplumunda Adlar ve Soyadları (Sosyo-Kültürel ve Dilbilimsel Bir Yaklaşım)*. Ankara : Kurmay Kitap Yayın Dağıtım, 2014.



**İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programında  
Kültür**

Culture in the Primary Education Religious Culture and Moral Knowledge Course  
Curriculum

**Yakup UZUNPOLAT**

Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı/ Research  
Assistant, Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Religious Education  
Erzurum/Türkiye, yakup.uzunpolat@atauni.edu.tr, **ORCID:** 0000-0001-7263-1010

**Eyup ŞİMŞEK**

Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı/Prefessor,  
Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Religious Education, Erzurum/Türkiye,  
eyupsimsek@atauni.edu.tr, **ORCID:** 0000-0002-4393-7616

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research  
Article  
**Geliş Tarihi / Date Received:** 04 Kasım / November 2022  
**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 06 Aralık / December 2022  
**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2022  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December  
**DOI:** 10.47145/dinbil.1199252

**Yazar Katkıları**

Çalışmanın Tasarlanması: YU (% 40), EŞ (% 60)  
Veri Toplanması: YU (% 65), EŞ (% 35)  
Veri Analizi: YU (% 50), EŞ (% 50)  
Makalenin Yazımı: YU (% 60), EŞ (% 40)  
Makale Gönderimi ve Revizyonu: YU (% 55), EŞ (% 45)

Bu makale, Yakup Uzunpolat'ın "Din Eğitimi ve Kültür İlişkisi: DKAB Dersi Örneği" (Atatürk  
Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020) başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir./ This article is produced  
from Yakup Uzunpolat's master's thesis titled "Relationship between Religious Education and Culture: Example  
of DKAB Course" supervised by Professor Eyup Şimşek (Atatürk University, Erzurum/Türkiye, 2020)

**Atıf / Citation:** Uzunpolat, Yakup - Şimşek, Eyup. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim  
Programında Kültür / Culture in the Primary Education Religious Culture and Moral Knowledge Course  
Curriculum". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/2 (Aralık 2022): 260-278. doi:  
10.47145/dinbil.1199252

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** [dinbil@alparslan.edu.tr](mailto:dinbil@alparslan.edu.tr)

**Telif Hakkı&Lisans / Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve  
çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the  
copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

**Published by** Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.

## Öz

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi 1982 anayasası ile zorunlu hale getirilmiş ve adına kültür kavramı eklenmiştir. Dersin adında yapılan bu değişikliğin dersin içeriğine de yansımaları beklenmektedir. Bu araştırma, bireylerin kültürü öğrenmesine katkı sağlayan derslerden biri olan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi 2018 Öğretim Programında (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) kültürün ele alınışını değerlendirmek amacıyla yapılmıştır. Çalışma, nitel araştırma yöntemi desenlerinden durum çalışmasına göre tasarlanmıştır. Veri toplama aracı olarak literatür taraması kullanılmıştır. Elde edilen veriler içerik analizi yöntemi ile değerlendirilmiştir. Kültür tanımında öne çıkan temalar üzerinden analizler yapılmıştır. Bu temalar; sosyokültürel hayat, dinin içerisinde bulunan kültürel unsurlar, ahlak ve değerler, dil ve edebiyat, gelenekler ve görenekler, sanat ve mimari şeklinde belirlenmiştir. Sonuç olarak dersin adında, öğretim programının ünitelerinde, konularında, kazanımlarında ve kazanım açıklamalarında kültür yer almaktadır. Öğretim programının öğrencilere yaşadığı toplumun kültürünü kazandırmayı ve onların kültüre katkı sağlamlarını amaçladığı görülmektedir. Öğretim programında dinin kültürel öğeler üzerindeki etkisi, kültür haline gelen dini uygulamalar ve toplumsal bütünleşme boyutları öne çıkmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Din, Kültür, Eğitim, Öğretim programı.

## Abstract

The Religious Culture and Moral Knowledge course was made compulsory by the 1982 constitution and the concept of culture was added to its name. This change in the name of the course is expected to be reflected in the content of the course. This research was conducted to evaluate the treatment of culture in the 2018 Curriculum of Religious Culture and Moral Knowledge Course (Primary School 4th and Secondary School 5th, 6th, 7<sup>th</sup>, and 8th Grades), which is one of the courses that contribute to individuals learning culture. The study was designed according to the case study, one of the qualitative research method designs. A literature review was used as a data collection tool. The obtained data were evaluated by the content analysis method. Analyzes were made on the prominent themes in the definition of culture. These themes are sociocultural life, cultural elements in religion, ethics and values, language and literature, traditions and customs, and art and architecture. As a result, culture is included in the name of the course, in the units, subjects, achievements, and achievement explanations of the curriculum. It is seen that the curriculum aims to provide students with the culture of the society they live in and to enable them to contribute to culture. In the curriculum, the effect of religion on cultural elements, and religious practices that have become a culture and social integration dimensions come to the fore.

**Keywords:** Religious Education, Religion, Culture, Education, Curriculum.

## Giriş

Kültür geçmişten günümüze üzerinde konuşulan, düşünülen ve yazılar kaleme alınan bir kavramdır. Kültürün birçok tanımı yapılmıştır. Kişinin uğraş alanına göre kendi bakış açısıyla tanımlama yapması ve yine kültürün zaman içerisinde karşıladığı anlam bütünlüğünün farklılaşması tanım yapmayı daha da güçleştirmektedir. Tüm bunlara rağmen kültürün somut göstergelerinden ve öğelerinden hareketle genel anlamda tanımlar yapılmaktadır. En genel anlamı ile insan ürünü olan her şey olarak tanımlanan kültür,<sup>1</sup> bir toplumu diğerinden ayıran unsurlar bütünü yani toplumun yaşam biçimi olarak da ifade edilmektedir.<sup>2</sup>

Kültür ve din sürekli etkileşim içerisinde. Kültürün en önemli öğelerinden biri olan dinin, kültürden bağımsız bir şekilde varlığını sürdürmesi mümkün değildir. Dinle karşılaşan bireyler veya

<sup>1</sup> Nermi Uygur, *Kültür Kuramı* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018), 18.

<sup>2</sup> Raymond Williams, *Kültür*, çev. Suavi Aydın (Ankara: İmge Kitabevi, 1993), 9.

toplum bu dini, yaşadığı yani mensup olduğu kültüre göre anlayacaktır.<sup>3</sup> Din anlayışları, yorum farklılıkları, mezheplerin oluşumu gibi durumlar kültürel farklılıklar sonucunda meydana gelmektedir.<sup>4</sup> Din de kültürün mimari yapısını, yaşam tarzını, yeme içme alışkanlıklarını, giyim kuşamını, ahlakını, hukuk kurallarını etkileyebilmektedir.

Din ve kültür etkileşimi göz önünde bulundurulduğunda din öğretiminin ihmali, kültürün yeni kuşaklar tarafından anlaşılmasına ve özümsememesine neden olabilir. Bu ihmal, yeni kuşakların kültürü anlama, değiştirme ya da geliştirme sürecinde aktif rol almalarını zorlaştıracaktır. Bununla birlikte din öğretiminin ihmali, bireylerin, kendi kültürlerine ve hatta diğer kültürlerle karşı yabancılaşmasına sebep olabilmektedir. Nitekim bu durumun mezhep çatışmaları, İslamofobi, ksenofobi, antisemitizm gibi istenmeyen tutum ve davranış kalıplarının geliştirilmesine neden olabileceği düşünülebilir.

Toplum beklentisi ve eğitim amaçları doğrultusunda yetiştirilen neslin, kültürü özümsemesi ve kültürün gelişimine katkı sağlaması hedeflenmektedir. Bireyin, toplumun bir parçası haline gelmesi için toplumun yaşam tarzı olan kültürü özümsemesi gerekmektedir. Burada eğitimin bireyi toplumsallaştırma<sup>5</sup> ve kültürü inşa işlevi<sup>6</sup> öne çıkmaktadır. Ülkemizde de örgün eğitim kurumlarında zorunlu olan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersine, kültürün yeni yetişecek nesle ulaşmasında önemli bir görev yüklenmektedir. DKAB dersi ile birlikte bireyin dinini, kültürünü, din kültürünü tanıması beklenmektedir. Zira dersin zorunlu olma sürecinde de kültür olgusundan hareket edilmiş ve adına kültür takısı eklenmiştir. Dersin zorunlu olma sürecindeki amacının ve ders adında yapılan bu değişikliğin, dersin içeriğine yansımaları beklenilmektedir.<sup>7</sup> Bu bağlamda çalışmanın problem cümlesi, “2018 DKAB öğretim programında (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) kültür nasıl ele alınmaktadır?” olarak belirlenmiştir. Problem cümlesi doğrultusunda çalışmanın amacı, 2018 yılı DKAB öğretim programında kültür olgusunun nasıl ele alındığını tespit etmektir.

Bu çalışma, nitel araştırma desenlerinden durum çalışmasına göre tasarlanmıştır. Bu desene göre önemli olan kültürün nasıl işlendiğinin belirlenmesidir.<sup>8</sup> DKAB dersi öğretim programında kültürün ele alınışı bir durum olarak kabul edilerek yola çıkılmıştır. Veri toplama tekniği olarak literatür taraması kullanılmıştır. Bu kapsamda konu ile ilgili öğretim programı, makale, tez ve kitaplar taranarak veriler elde edilmiştir. Veriler içerik analizi yöntemiyle değerlendirilmiştir.

Çalışma, 2018 yılı Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. sınıflar) ile sınırlandırılmıştır. Öğrencilerin ailede ya da yaygın eğitimde kültürle karşılaşmasına rağmen örgün din eğitiminde kültür ile ilk kez karşılaşılıyor olmaları sebebiyle araştırma ilköğretim ile sınırlandırılmıştır. Analizler kavramın kapsam genişliği göz önünde bulundurularak özellikle kültür tanımında öne çıkan bazı temalar üzerinden yapılmıştır. Programda kültür kavramı, dinin içerisinde bulunan kültürel unsurlar, sosyokültürel hayat, gelenekler ve görenekler, ahlak ve değerler, sanat ve mimari, dil ve edebiyat temaları belirlenerek değerlendirmeler yapılmıştır.

<sup>3</sup> Hasan Tanrıverdi, “Din-Kültür İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 8/3 (2018), 598.

<sup>4</sup> Recep Kılıç, *Din ve Kültür İlişkisi Üzerine* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015), 16.

<sup>5</sup> Hikmet Yıldırım Celkan, *Eğitim Sosyolojisi* (Ankara: Asos Yayınları, 2018), 138.

<sup>6</sup> Ahmet Cevizci, *Eğitim Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 25.

<sup>7</sup> Ahmet Çakmak, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Çerçevesinde ‘Din Kültürü’ Kavramı Üzerine Bir Analiz”. *Uluslararası İslam Eğitimi Kongresi*, ed. Sibel Özil - Hafsa Nur Aslanoğlu (İstanbul, 2019), 176.

<sup>8</sup> John W Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018), 96.

## 1. Kültür

Kültür kavramı, sözlüklerde çok fazla tanımı bulunan kelimelerden birisidir.<sup>9</sup> Etimolojik olarak kültür, doğadan türemiş bir kavram olarak nitelendirilebilir. Kültürün özgün anlamlarından birisi de “çiftçilik” anlamına gelmektedir. Kültür kelimesi ile aynı köke sahip olan “coulter” ise saban demirinin ağzı demektir. Kültür kelimesi tarım ve emek (agriculture), ürün (crops) ve gelişim (cultivation) gibi insan faaliyetlerine işaret eden kelimelerden alınmıştır. Kültür kelimesinin Latince kökü “colore”dir. Bu kelime tapmak, korunmak, ikamet etmek ve tarım gibi birçok anlamı karşılamaktadır.<sup>10</sup>

Kültürü insan eğitme ve insan yetiştirme anlamlarına gelebilecek şekilde ilk kez kullanan M.Ö. 1. yüzyılda yaşayan Cicero’dur. O, “cultura animi” kavramını nefsin terbiye edilmesi anlamında kullanmaktadır. Bu kavram, bireysel olarak insanın yaşamını sürdürmesi için gerekli bilgileri edinmesi, kişilik sahibi birey olması, eleştiri yeteneği kazanması gibi anlamlara tekabül etmektedir.<sup>11</sup> 17. yüzyılda yaşayan Pufendorf, kültür kavramını günümüzde kabul gördüğü anlamına yakın olarak kullanmıştır. Ona göre kültür, tüm insanlığa ait olan ve belirli bir toplumsal yapı içerisinde ortaya çıkan ürünlerdir.<sup>12</sup> Kültür kelimesini ilk kez insan ruhunun ve zekâsının düşünsel pratiklerle geliştirilmesi anlamına gelecek şekilde 18. yüzyıl Fransız filozoflarından Voltaire kullanmıştır.<sup>13</sup>

Kültür kavramı Aydınlanma Çağı’nda başka bir anlam kazanmıştır. 19. yüzyılda yaşayan Herder bu farklı anlamı kazandıran kişidir. Herder, kültürü tekil anlamlarından kurtararak bilinçli bir ayrıma gitmiş ve çoğul anlamda kültürleri kastetmek için kullanmıştır. O, bir halkın ya da ulusun yaşam biçimini kültür olarak tanımlamıştır.<sup>14</sup> 19. yüzyılın sonlarında yaşayan ve genel anlamda kabul gören Tylor’ın kültür tanımı ise şu şekildedir: “Bilgileri, inançları, sanatı, ahlaki yasaları, gelenekleri ve bir toplumun üyesi olarak insanın edindiği bütün öteki eğilim ve alışkanlıkları içeren karmaşık bütündür.”<sup>15</sup>

Kültür, tarihi süreç içerisinde çok farklı anlamlara bürünmüştür. Nitekim bu kavramın net bir şekilde tanım yapılamamasının en önemli sebeplerinden birisi de tarihi süreçte kapsadığı anlam kümeleridir.

Malinowski bütüncül bir tanım yaparak kültürü, “tüketim malları ve araçları, farklı sosyal grupların hukuki koşulları, insanın sahip olduğu beceri, tasarımı, inanç ve gelenekler bütünü” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>16</sup> O, kültürü işlevsel olarak değerlendirmekte ve kültürün, toplum tarafından işlevsel öğelerin sistemli olarak karşılanması olduğunu belirtmektedir. Benedict’e göre insan hayatını şekillendirmede en büyük etki kültüre aittir. Benedict ayrıca kültür olgusuna bir bütün olarak yaklaşılması gerektiğini, insanın kültürden etkilendiği gibi kültürü değiştirip dönüştürdüğünü,<sup>17</sup> kültürün insanları bir arada tutan şey olduğunu ve insan tepkilerinin birçoğunun kültürel koşullarla vasıtasıyla oluştuğunu ifade etmektedir.<sup>18</sup>

<sup>9</sup> Terry Eagleton, *Kültür Yorumları*, çev. Özge Çelik (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016), 9; Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi* (İstanbul: Notos Kitap, 2019), 158; Williams, *Kültür*, 8.

<sup>10</sup> Eagleton, *Kültür Yorumları*, 9.

<sup>11</sup> Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 158.

<sup>12</sup> Osman Özkul, *Kültür ve Küreselleşme* (İstanbul: Açılımkitap, 2013), 25.

<sup>13</sup> Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür* (İstanbul: Boyut Yayınları, 2011), 123.

<sup>14</sup> Williams, *Kültür*, 9.

<sup>15</sup> Güvenç, *İnsan ve Kültür*, 129.

<sup>16</sup> Bronislaw Malinowski, *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*, çev. Deniz Uludağ (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016), 41.

<sup>17</sup> Ruth Benedict, *Kültür Örüntüleri*, çev. Mustafa Topal (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 28.

<sup>18</sup> Benedict, *Kültür Örüntüleri*, 46.

Türk düşünürler de kültüre dair birçok araştırma yapmıştır. Örneğin Gökalp, kültür yerine “hars” kavramını kullanmıştır. O, Fransızcada “culture”nin, tezhib (ıslah etmek) ve hars şeklinde iki anlamı karşıladığını belirtmektedir. Gökalp’e göre bu iki kavram arasındaki farklardan ilki tezhibin aristokratik, harsın ise demokratik olmasıdır. Hars dinden, ahlaktan, âdetlerden, geleneklerden, örflerden, dilden, yazılı ve sözlü edebiyattan, iktisadi ürünlerden ve müzikten oluştuğu için demokratiktir. Tezhib ise yalnızca iyi bir terbiye ile yetişmiş, yüksek ilim görmüş hakiki aydınlara özgü olduğu için aristokratiktir. Hars ile tezhib arasındaki ikinci farkı ise harsın milli, tezhibin ise milletlerarası olmasıyla açıklamaktadır.<sup>19</sup> Gökalp’e göre kültür, hars demektir. Kültür, hars kelimesi anlamına gelecek şekilde bir süre kullanılmaya devam etmiştir.

Cemil Meriç’e göre kültür; insanlar tarafından kalıplaşan duyuş, düşünüş ve davranış tarzlarının insanların çoğu tarafından öğrenilmesidir. Böylece kültürün, insanın her türlü faaliyetini kapsadığını düşünmektedir.<sup>20</sup> Ancak Meriç, Gökalp’in kullanmış olduğu “hars” kavramını yetersiz bulmakta ama kültür kavramını kullanmayı da tercih etmemektedir. Meriç kültürü diğerlerinden farklı olarak “irfan” kavramıyla açıklamaktadır. İrfanı ise kendini tanımakla başlayan, insanları önyargılarından kurtaran, zekâyı kullanmayı ve nefis terbiyesini sağlayan bir araç olarak ifade etmektedir. Ona göre irfan, hem imanı hem edebi hem de ilmi kapsayan yani insanı insan yapan bütün nitelikleri taşıyan bir özellik arz etmektedir.<sup>21</sup>

Nurettin Topçu kültürü; bir milletin olaylara yaklaşım tarzı, tarihsel birikimi sayesinde meydana getirdiği değer ve hükümleri olarak tanımlamıştır. Kültürün ilim, felsefe, din ve sanat tarafından yaşatıldığını ifade etmektedir.<sup>22</sup> Topçu’ya göre kültürün birçok ögesi bulunmakla birlikte en önemli öğelerinden birisi de dindir. Bu görüşünü ise insanlık tarihinde hiçbir yerde ve hiçbir dönemde dinsiz toplum bulunmamasıyla açıklamıştır. Hurafelerin de akıl ışığında artık kabul görmeyeceğini ve bu sebeple felsefeye, akla, ilme dayanan doğru bir din kültürü ihyası yolunun tutulması gerektiğini belirtmektedir.<sup>23</sup>

Bozkurt Güvenç kültürün sınırlarını sanatı, dini, yapıp ettiklerimiz dâhil olmak üzere her şeyi kapsayan karmaşık bir bütün olarak çizmektedir. O kültürü bilimsel anlamda, “toplumun üyesi olarak insanın, yaşayarak yaparak öğrendiği ve öğrettiği maddi manevi her şeyden oluşan karmaşık bütün” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>24</sup> Bu tanımında kültür, insan tecrübesiyle oluşan ve eğitim yoluyla aktarılan her türlü olgu olarak değerlendirilebilir. Çalışma boyunca bu tanım esas alınarak değerlendirmeler yapılacaktır.

## 2. Kültürün Din ve Din Eğitimi ile İlişkisi

Din, kültürün dolayısıyla birçok toplumun en temel öğelerinden birisidir.<sup>25</sup> Din, tek bir millete ait olmasa dahi kültürün oluşum, gelişim ve dönüşüm süreci içerisinde en önemli kaynaklardan birisi olarak yer edinmiştir. Zira kültür, inançlardan beslenir ve inançlardan etkilenerek şekillenir. Topçu’ya göre büyük dinler, devletleri kuruluşa hazırlamışlardır. Yine ona göre Türk milletini İslamiyet’ten, İtalyan ve Fransız milletini Katolik inancından ayrı tutmak mümkün değildir.<sup>26</sup> Zira bir dine ya da

<sup>19</sup> Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları* (İstanbul: Karbon Kitaplar, 2018), 65.

<sup>20</sup> Cemil Meriç, *Kültürden İrfana* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 67.

<sup>21</sup> Meriç, *Kültürden İrfana*, 33.

<sup>22</sup> Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 20.

<sup>23</sup> Nurettin Topçu, *Türkiye’nin Maarif Dâvası* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 147.

<sup>24</sup> Bozkurt Güvenç, *Kültürün ABC’si* (İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1997), 14.

<sup>25</sup> Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik* (İstanbul: Yağmur Yayınları, 2018), 82.

<sup>26</sup> Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 22.

mezhebe bağlı olup bunu uygulama ve davranışlarına yansıtan bireylerde oluşan dini tutum ve davranışlar zaman içerisinde toplumun kültür mirasının bir parçası haline gelmektedir. Bu toplumsal miras ise gelecek nesillere aktarılmaktadır.<sup>27</sup>

Din, toplumun kültürünü şekillendirmede önemli bir etkiye sahiptir. Bu şekillendirme sadece dinin kültüre etki etmesi şeklinde olmamakta aynı zamanda kültür de dine etki etmektedir. Din, kültür öğelerinden özellikle hukuk ve ahlak kurallarının belirlenmesine etki etmekte hatta kimi zaman doğrudan belirleyici olmaktadır. Örneğin din, yasakları ve cezaları belirlemede, neyin iyi neyin kötü olduğuna yönelik olarak çıkarımda bulunmada etkili olmaktadır. Bu sebeple toplumsal kuralları belirleyerek bireylerin davranış kalıplarına etki etmektedir.<sup>28</sup> Kültür ise dinin başta anlaşılma biçimi olmak üzere, ibadetleri yerine getirme biçimini, mabetlerin yapısını, yemek adabını, giyimini etkilemektedir. Aynı dine inanan fakat biri soğuk diğeri sıcak coğrafi koşullarda yaşayan bir Müslümanın aynı yiyecekleri yemesi, aynı kıyafetleri giymesi vs. söz konusu olmayabilir.

Kültürün dine etkisi başka birçok açıdan ele alınabilir. Bunlar: dinin; algılanması, inanç ve anlayış haline gelmesi, yorumlanması, tecrübe edilme biçimi, davranış halinde ortaya çıkışı ve toplumsal hayatta kabul edilerek daha yaygın hale gelmesi... Aslında din, hiçbir kültüre bağlı kalmak durumunda değildir. Buna rağmen anlaşılma ve yaşayış biçimi olarak kültürden bağımsız olması mümkün değildir. Zira dinin temel kuralları, kaynakları, ritüelleri belli olmasına rağmen tüm bunların anlaşılma ve uygulama biçimi oldukça çeşitlidir. Bu anlaşılma ve uygulama biçimi mensup olunan kültürün yaşam tarzına, gelenek ve göreneklerine, bilgi birikimine ve iklim özelliklerine göre şekillenir. Aslında insanların dinden veya dinin kaynaklarından ürettiği şeyler ilahi değil beşerî ürünlerdir. Bu sebeple dinin ve dinin kaynaklarının anlaşılma biçimlerinin çoğunluğu kültürelidir. Dolayısıyla anlaşılma ve uygulama arasında farklılıklar olmasının ve birden fazla mezhep olmasının sebeplerinden birisi de kültürler arasında çeşitli farklılıklar bulunmasıdır.

Bilgin'e göre din eğitimi, bireylere, din kültürünün verilmesidir.<sup>29</sup> Böylece Bilgin'in din eğitimi tanımında bizzat kültür vurgusu öne çıkmaktadır. Yine din eğitiminin verilmesi gerekliliğine dair temellerden kültürel temel ve toplumsal (sosyal) temel konu açısından oldukça önemlidir. Kültürel temel ve toplumsal temel kimi kaynaklarda birlikte ele alınmaktadır.<sup>30</sup> Zira kültür ile toplumsal yaşam arasında diyalektik ve dinamik bir etkileşim bulunmaktadır. Kültür toplumsal hayattan etkilenmekte ve aynı zamanda toplumsal hayatı da etkilemektedir. Din dersinin ifade edilen temelleri aynı zamanda amacını ortaya koymaktadır. Bireyler, toplumun üyesi olmak için toplumsal kuralları bilmeli ve uymaya özen göstermelidir.<sup>31</sup> Nitekim din dersi sayesinde birey, din ile ilgili uygulamalar hakkında bilgi sahibi olmakta ve içerisinde bulunduğu toplumun kültürünü kazanmaktadır. Toplumları derinden etkileyen ve toplumların yapısına sirayet eden din, göz ardı edildiğinde bireylerin kültür gelişimine katkı sağlama imkânı azalabilmektedir. Ayrıca bireylerin çeşitli kültürlere ve inançlara hoşgörü ile yaklaşması din eğitimi aracılığıyla mümkün olmaktadır.<sup>32</sup> Yine din eğitimi, temelinde din bulunan toplumsal kuralların anlaşılması ve uygulaması için gereklidir.

Eğitimin tanımlarından biri de bireyin içinde bulunduğu toplumun kültürünü kazanması yani kültürlenme faaliyeti olarak kabul edilmektedir. Kültür öğelerinden birisi olarak dinin de yetişmekte olan nesillere ulaşmasında din eğitime ihtiyaç vardır. Ancak bu sayede bireyler kültürü doğru bir

<sup>27</sup> Beyza Bilgin, "Küreselleşme, Din ve Eğitim", *Dini Araştırmalar* 6/17 (June 1, 2003), 208.

<sup>28</sup> Tanrıverdi, "Din-Kültür İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", 598.

<sup>29</sup> Beyza Bilgin, "Din Eğitiminin Genel Eğitimdeki Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (1981), 474.

<sup>30</sup> Muhammet Şevki Aydın, *Din Eğitimi Bilimi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 333.

<sup>31</sup> Recep Kılıç, "Din Öğretimini Temellendirme Problemi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/1 (1999), 221.

<sup>32</sup> Cemal Tosun, "Din Eğitimi-Öğretimi ve Mezhep", *Journal of Islamic Research* 29/2 (2018), 267.

şekilde anlamlandırma imkânı bulabilirler. Çünkü din, kültürün neredeyse tüm alanlarına tesir etmektedir. Toplumların; geleneklerinde, değer yargılarında, hukuk kurallarında, dil ve edebiyatında, musikisinde, mimarisinde ve hatta bireylerin davranış kalıplarında dinin etkisini açıkça görmek mümkündür. DKAB dersinin günümüzde zorunlu olarak verildiği toplum bakımından değerlendirildiğinde İslam'ın, Türk toplumunun genel anlamda inandığı din olduğu ve bununla birlikte Türk kültürünü oluşturan temel kaynaklardan olduğu görülebilmektedir.<sup>33</sup> Bireyin, birlikte yaşadığı toplumun üyesi olması için kültürel öğeleri bilmesi ve anlamlandırması oldukça elzemdir. Bu sayede birey, öncelikle topluma uyum sağlayabilecek ve daha sonra kültürün gelişmesine katkı sağlayabilecektir. Aksi halde bireyler, kimlik bunalımı veya kültürel yabancılaşma gibi sorunlarla karşı karşıya kalabilir.<sup>34</sup> Ayrıca bireyde var olan potansiyel, kültürel çevresiyle etkileşimi sonucunda ortaya çıkmaktadır.<sup>35</sup> Yine bireyler din eğitimi sayesinde toplumda bulunan kendi inancı dışındaki dinî inanışları ve kültürel farklılıkları hoşgörü ile karşılamaktadırlar.<sup>36</sup>

Din eğitimi verilmesinin gerekçesi olarak sosyal veya toplumsal temel, bireyin toplumla bir arada yaşayan bir varlık olmasından hareketle eğitimin bireyi sosyalleştirme işlevine değinmektedir. Bireyin yaşadığı topluma uyum sağlaması "sosyalleşme" olarak ifade edildiğinde, bireyin sosyalleşmesini sağlayabilecek en önemli vasıtalarından biri de eğitimidir. Sosyalleşme ilk olarak, bireyin bir parçası olduğu toplumun değerlerini bilmesiyle ikinci olarak, bu değerlere uygun davranış kalıpları geliştirmesiyle gerçekleşir. Gelenek, din ve ahlak etkisiyle manevi değerler belirlenmektedir. Dolayısıyla manevi değerleri bilme ve uygulama açısından din eğitimi önemlidir. Çünkü birçok din; ahlaki kuralları, insanlar arası ilişkileri, toplumlar arası ilişkileri ve nihai olarak bireylerin davranışlarını etkileyebilmektedir. Bireylerin sosyalleşerek toplumun bir ferdi haline gelmesinde eğitime, özellikle din eğitimine duyulan ihtiyaç ortaya çıkmaktadır. Bireylerin din eğitimi sayesinde; dini etkinliklerde bulunmak için ihtiyacı olan ön öğrenmeleri kazanmaları, dini etkinliklere katılmayan bireyleri anlamaları ve bu duruma hoşgörü ile yaklaşmaları amaçlanmaktadır.<sup>37</sup>

DKAB dersinin verilmiş amacı temellendirilirken (toplumsal ve kültürel), dersin hedeflerinde ve içeriğinde kültüre yer verildiği görülmektedir. Ayrıca kültürün etkisi, Cumhuriyet'in ilanından sonra bu dersin okullarda okutulmasına dair geçirdiği süreçlerde ve nihayetinde zorunlu olmasında açıkça hissedilmektedir. Türkiye'de Cumhuriyet'in ilanından günümüze kadar geçen süre içerisinde din eğitiminin verilme biçiminde farklı uygulamalar denenmiştir. Tevhid-i Tedrisat kanunu sonrası medreseler tamamen kapatılmış, ilerleyen yıllarda din dersi sayıları tedrici olarak azaltılmış ve nihai olarak devlet kurumlarının hiçbirinde din eğitimi yapılmamıştır. Din eğitiminin müfredata eklenen seçmeli dersler aracılığıyla tekrar verilmesi çok partili dönemle birlikte mümkün olmuştur.<sup>38</sup>

Hüseyin Atay, Türk milletinin kültürünü ve medeniyetini İslam dininin oluşturduğunu ve bunları bin küsur yıldır kaynaştırdığını ifade etmektedir. Atay, yaşadığı toplumun kültüründen haberdar olmadan yetişen bireylerin çeşitli akımlara ve yabancı ideolojilere bağlanabileceğini ve hatta bu durumun Türk milletini bölme tehlikesine kadar ileri düzeye gidebileceğini belirtmektedir. Zikredilen sebeplerden ötürü bir milletin kültürünün, o milleti oluşturan her bir bireye okutulması gerektiğinin önemini vurgulamaktadır. Atay hazırladığı raporda; ilkokul birinci sınıftan başlayıp lise son sınıfa kadar, bütün gençliğe eşit derecede din bilgisi ve din kültürü verecek bir eğitim sistemi

<sup>33</sup> Suat Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2015), 45.

<sup>34</sup> Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Akademi, 2017), 99.

<sup>35</sup> Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 334.

<sup>36</sup> Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 338.

<sup>37</sup> Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 97-98.

<sup>38</sup> Mustafa Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 410-419.



önermektedir.<sup>39</sup> Atay'ın açıklamalarında da belirtildiği üzere kültür (din kültürü), din eğitiminin zorunlu olma isteğinin gerekçelerinden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilgin ise din derslerinin özellikle 1958 yılından itibaren “genel kültür ve sosyalleştirme” aracı olarak değerlendirildiğini belirtmektedir.<sup>40</sup>

Dersin zorunlu hale getirilmesinde, hazırlanan raporlar ve yapılan çalışmalar dışında bazı durumların da etkili olduğu ifade edilebilir. 1950'li yıllardan sonra küresel olarak yaşanan dine dönüş bu duruma örnek olarak verilebilir. Dolayısıyla modern eğitim sisteminin dinî göz ardı etmesi pek de mümkün değildir. Ayrıca 1980 öncesinde ülke genelinde sağ sol çatışması yaşanmış ve nihayetinde kaos ve anarşi ortamı oluşmuş, aynı vatan evlatları birbirine düşmüş ve binlerce Türk gencinin ölümüne sebep olmuştur. Böyle bir kaos ve anarşi ortamında dinin toplumu bir arada tutma gücünden faydalanılmak istenmiştir.<sup>41</sup> Çünkü dinler belirlediği temel ilkelerle, koyduğu kurullarla ve yerine getirilmesini istediği uygulamalarla toplumsal birliktelik oluşturulmasına hizmet etmektedir.

Din eğitimi açısından 12 Eylül 1980 tarihi, yeni bir dönem başlangıcı olarak kabul edilebilir. Bu dönemde Cumhurbaşkanı Kenan Evren'in isteği üzerine “Din Eğitimi Danışma Kurulu” oluşturulmuştur. Danışma kurulunda 6 Şubat 1981 tarihinde bakanlık tarafından hazırlanarak konseyin onayına sunulan rapor müzakereye açılmıştır. Müzakereler sonucunda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretiminin ilkökul ve ortaokulda zorunlu olması uygun bulunmuştur. Bu kararda Atay ve Bilgin'in din öğretiminin zorunlu ders olması hususundaki gerekçeleri oldukça etkili olmuştur. Alınan bu karara karşı çıkan üyeler laiklik ilkesini gerekçe göstermişlerdir. Dersin zorunlu olmasını isteyen üyelerse kültürel açıdan din öğretiminin ele alınması gerektiğini ve bu sayede Alevi vatandaşlar ya da gayrimüslimler açısından sorun oluşturmayacağını savunmuştur. Böylece genel öğretim içerisinde zorunlu din öğretiminin; insani, kültürel ve sosyal açıdan verilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.

Din Bilgisi ve Ahlak Bilgisi dersleri, 1981 yılında Talim Terbiye Kurulu tarafından alınan kararla birleştirilerek “Din ve Ahlak Bilgisi” adıyla yeni ve tek bir ders haline getirilmiştir.<sup>42</sup> Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretimi 1982 Anayasasının 24. maddesiyle de zorunlu hale getirilmiştir. Anayasada yer alan haline uygun bir şekilde 1982 yılında dersin adı “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi” olarak değiştirilmiş ve Milli Eğitim Temel Kanunu'nun 12. maddesine dersin zorunluluğu işlenmiştir.<sup>43</sup> Sonuç olarak dersin zorunlu olma sürecinde kültür olgusundan hareket edildiği, adına kültür kelimesinin eklendiği ve içeriğinin dinî kültür olacak şekilde düzenlendiği ifade edilebilir.

### 3. Kültürün DKAB Öğretim Programındaki Yeri

#### 3.1. Kültürün Öğretim Programının Genel Yapısındaki Yeri

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi kapsamında uygulanmakta olan öğretim programı, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)” adıyla, 2 sayılı kanun ile 19/01/2018 tarihinde güncellenerek T.C. Millî Eğitim Bakanlığı Tebliğler Dergisinde yayımlanmıştır. Güncellenen programda dikkat çeken değişiklikler; bireyi daha fazla aktif hale getirecek şekilde ve yapılandırmacı yaklaşıma göre düzenlenmesi, her sınıf düzeyinde 5 üniteye

<sup>39</sup> Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (Ankara: Gün Yayıncılık, 1998), 70–72.

<sup>40</sup> Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, 57.

<sup>41</sup> Mehmet Günaydın, “Zorunlu Din Öğretimi Meselesine Yaklaşımlar: Tarihi Sürece Bakış ve Değerlendirmeler”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2011), 185–186.

<sup>42</sup> Millî Eğitim Bakanlığı, *Tebliğler Dergisi* 45/2109 (1982).

<sup>43</sup> Millî Eğitim Temel Kanunu, *Resmî Gazete* 14574 (24 Haziran 1973), Kanun No. 1739, md. 12.

yer verilerek öğrenme alanlarının kaldırılması, bazı ünitelerin ders saatlerinde ve kazanım sayılarında değişiklikler yapılması şeklinde sıralanabilir.<sup>44</sup>

Yenilenen öğretim programının ilk başlığı “Millî Eğitim Bakanlığı Öğretim Programları” olarak belirlenmiştir. Aslında bu başlık tüm öğretim programlarında bulunduğu için sadece DKAB dersine özgü değildir. Fakat araştırma öğretim programının tamamını kapsadığı ve bu ilk başlıkta da kültüre dair referanslar bulunduğu için değerlendirmeler yapılmıştır. Bu başlıkta bireylerden, kültüre ve topluma katkı sağlama beklenilmektedir.<sup>45</sup> Burada dikkat çeken şey kültüre ve topluma katkı sağlamanın birlikte ele alınmasıdır. Böylelikle programda, kültüre katkı sağlamanın aynı zamanda topluma katkı sağlama olarak değerlendirilebileceği yorumu yapılabilir. Buradan hareketle bireyden beklenen kültürü öğrenmesi ve kültüre katkı sağlama olmasıdır.

“Değerlerimiz” başlığında, değerlerin öğretim programının perspektifini oluşturan temel ilkeler olduğu belirtilmektedir. Toplumun geleceğinin, değerleri özümseyen ve değerleri yetkinlikleriyle bütünleştirebilen bireylere bağlı olduğu vurgulanmaktadır. Eğitim sisteminin yalnızca akademik anlamda başarıyı hedeflemediği ve bu durumun bir sonucu olarak değerlerin bütün program içerisine serildiği ifade edilmektedir.<sup>46</sup> Birey içerisinde yaşadığı toplumun geleneğini bilerek ve hatta benimseyerek toplumun bir üyesi haline gelebilir. Değerler ise geleneğin öğelerinden biridir. Dinlerin muhtevasında da çeşitli normatif değerler bulunmaktadır. Dinler, mensuplarına muhtevasında bulunan normatif değerleri bildirmek, anımsatmak, benimsetmek ve mensuplarının bu değerleri davranış haline dönüştürmesini ister.<sup>47</sup> Programda gelenek, değer ve kültür arasındaki bağa işaret edilerek toplum geleceğinin bunlara bağlı olduğunun tartışmasız olarak kabul edilmesi gerektiği ifade edilmektedir.<sup>48</sup> Özet olarak program, değerlerin kültürel bir boyutunun bulunduğunu ve toplum geleceğinin değerler olmaksızın inşa edilmesinin mümkün olamayacağını belirtilmektedir.

“Yetkinlikler” başlığında toplumsal hayatın ve kültürün değişim halinde olduğundan hareketle bireylerden, değişim toplumuna uyum sağlama ve değişim sonucunda ortaya çıkabilecek çatışmaları çözmeleri beklenilmektedir. Kültürel farkındalık ve ifade ise kültürle ilgili bir diğer yetkinlik olarak nitelendirilmiştir. Kültür öğelerinden edebiyatı ve sanatı da kapsamak üzere bu yetkinlik, bireyin kendisini yaratıcı olarak ifade edebilmesi anlamına gelmektedir. Yetkinliklerde toplum ve kültür olgusuna vurgu yapılmakta; bireylerden, toplum ve kültür bağlamında bulunduğu ortama uyum sağlama, toplumsal hayatı ve kültürü geliştirmesi ya da ihtiyaç duyduğu takdirde değiştirmesi ve bunun sonucunda ortaya çıkabilecek çatışmaları çözmesi beklenilmektedir.<sup>49</sup>

“Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programının Uygulanması” başlığında, programda İslam dinini de kapsayacak şekilde diğer dinlerin betimleyici bir yaklaşımla ele alındığı belirtilmektedir. İslam dininin Kur’an ve sünneti merkeze alarak İslam düşüncesindeki yorumların da mezhepler üstü yaklaşımla ele alındığı ifade edilmektedir. Günümüzde yaşayan diğer dinlerinse olgusal, bilimsel bir yöntemle ve dinler açılımlı olarak ele alındığı belirtilmektedir.<sup>50</sup> Dinler açılımlı modelde temel amaç aynı toplumda yaşayan farklı dinlere mensup bireylerin aynı sınıflarda ders görmelerini sağlamaktır.

<sup>44</sup> Hayati Tetik, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi 2010-2018 Öğretim Programı Ünite ve Kazanımları Üzerine Bir Değerlendirme”, *Universal Journal of Theology* 3/1 (2018), 64–86.

<sup>45</sup> MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 2018, 1.

<sup>46</sup> MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 3.

<sup>47</sup> Şükrü Keyifli, “Eğitim ve Din Eğitimi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2013), 116.

<sup>48</sup> MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 2.

<sup>49</sup> MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 4.

<sup>50</sup> MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 8.

Bu yaklaşımlardan hareketle programda, toplumda bulunan çeşitli kültürlerin ve dinî inançların göz önünde bulundurulduğu kanısına varılabilir.

“Programın Uygulanmasına/Kitap Yazımına İlişkin İlke ve Açıklamalar” başlığında, üç maddede kültür bahsi geçtiği tespit edilmiştir. İlk madde farklı inançların, dinlerin veya İslam düşüncesinde mevcut olan yorum tarzlarının öğretiminde olgusal yaklaşımın benimsenmesi gerektiğidir. Farklı inançlar, dinler ve yorumlar öğretime konu edinirken esas olarak kendi kaynaklarından faydalanılmalıdır. İkinci madde, İslam dininde yerine getirilmesi istenilen ibadetlerin öğretimi yapılırken farklı uygulamalarla ve farklı anlayışlarla ilgili bilgiler gerekli görüldüğü takdirde öğretmen tarafından açıklanmalıdır.<sup>51</sup> Üçüncü madde ise DKAB din eğitimi verilirken öğrencilerin; hürriyete, düşünceye, insana, kültürel mirasa ve ahlaki olana saygı çerçevesinde davranış geliştirmeye teşvik edilmesi gerektiği ifade edilmiştir.<sup>52</sup>

“Kültürel mirasa saygı”, maddesi “kültür” kavramını içerdiği için konu açısından önem arz etmektedir. Bu kavram ile kastedilen şey; günümüz açısından geçmişin bağlantısını, değerini tespit ve analiz edebilmektir. Selçuk’a göre öğrenci için gerekli olan içerik, problemleri çözmeye kullanabilecekleri ve günlük hayatta karşılarına çıkma ihtimali bulunan içeriktir. Kültürel mirasa saygı, tarihi mirası öğrencilere bilgi tomarı halinde yığmak değildir. Bunun yerine öğrencilere hangi bilgiyi, hangi kaynaklardan ve ne şekilde bulabileceğini öğretmek önemlidir.<sup>53</sup> Programda kültürel bir miras oluştuğu ve bu mirasın öğrenciye faydalı olabilecek şekilde kullanılması gerektiği belirtilmektedir.

Programda kullanılan mezhepler üstü, dinler açılımlı, olgusal din öğretimi gibi kavramlar toplumda bulunan çeşitli kültürel yapıların tanındığı anlamına gelmektedir. Zorunlu olarak din eğitiminin verildiği bir toplumda çeşitli inançlara ve kültürlere mensup bireyler bulunuyorsa; çoğunluğun inancının, kültürünün, din anlayışının yanı sıra toplumdaki diğer bireylerin; inançlarına, kültürlerine, din anlayışlarına objektif bir şekilde yer verilmesi gereklidir. Programda zikredilen yaklaşımlardan hareketle hem din hem de mezhep öğretiminde toplumda bulunan dinî ve kültürel çeşitliliğin dikkate alındığı ifade edilebilir.

### 3.2. Kültürün Öğretim Programı Ünite ve Kazanımlarındaki Yeri

DKAB öğretim programı, her sınıf düzeyi beş ünite olacak şekilde tasarlanmıştır. Programda yer alan üniteler yöntemde belirtilen temalar dâhilinde analiz edilmiştir. Nihai olarak dördüncü sınıfta bir ünite ve iki kazanım, beşinci sınıfta dört ünite ve on bir kazanım, altıncı sınıfta iki ünite ve üç kazanım, yedinci sınıfta üç ünite ve dört kazanım, sekizinci sınıfta üç ünite ve dört kazanım tespit edilmiştir.

#### 3.2.1. Kültürün 4. Sınıf Ünite ve Kazanımlarındaki Yeri

Dördüncü sınıf düzeyinde yöntemde belirtilen sınırlılıklar dâhilinde programda kültüre yer veren bir ünite ve bu üniteye ait iki kazanım belirlenmiştir. Belirlenen “Günlük Hayattaki Dinî İfadeler” adlı üniteye ait tespit edilen iki kazanımdan ilki; “Dinî ifadeleri, günlük konuşmalarda doğru ve yerinde kullanır.” şeklinde ifade edilmektedir.<sup>54</sup> Günlük konuşmalarda kullanılan dil, kültürün bir ögesidir. Dil vasıtasıyla toplumlarda tarihsel süreklilik ve toplumsallaşma sağlanmaktadır. İnsanlar aynı dili konuşarak toplumun bir üyesi haline gelmektedir. Dil ile bağlantılı olan kültür, dil sayesinde canlılığını

<sup>51</sup> MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 9.

<sup>52</sup> MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 10.

<sup>53</sup> Mualla Selçuk, “Din Öğretiminin Kuramsal Temelleri (Zihin Gelişimi Açısında Bir Deneme)”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 4 (1997), 156.

<sup>54</sup> MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 16.

korumaktadır. Dilin işlevi yalnızca kültürü korumak ve geleceğe taşımakla sınırlı kalmaz. Dil aynı zamanda kültürün, mekânsal ve zamansal olarak genişleyerek yayılmasını sağlar.<sup>55</sup> Bu açıdan kültürel bağlamda dini ifadelerin günlük konuşma dili içerisinde yer edinmesi kaçınılmazdır.

“Günlük hayattaki Dinî İfadeler” adlı ünite ile ilgili tespit edilen ikinci kazanım; “Dilek ve dualarda kullanılan dinî ifadeler örnekler verir.” şeklinde ifade edilmektedir. Kazanım açıklamasında “Allah şifa versin, maşallah, inşallah” gibi günlük hayatta sıklıkla kullanılan dilek ve dua ifadelerine yer verilmesi gerektiği belirtilmiştir.<sup>56</sup> Dilekler ve dualar, kültürün ögesi olan dilin bir parçasıdır. Fakat konu, dilek ve dualardaki dini ifadelerle sınırlandırılmaktadır. Buradan hareketle programın bu ifadeleri sosyokültürel hayatın bir parçası olarak değerlendirdiği ve öğrencinin gündelik yaşantısında karşılaşılabileceği olayları esas alacak şekilde tasarlandığı kanısına varılabilir.

Programda yer verilen dinî ifadelerin, dinî terimler olmakla birlikte dördüncü sınıf öğrencilerinin gündelik yaşamlarında sıkça duyduğu ve hatta kullandığı ifadeler olduğu söylenebilir. Bu ifadelerin kaynağı din olsa dahi bu ifadeler zamanla sosyal hayatın ve kültürün vazgeçilmez bir parçası haline gelmiştir. Açıkçası bu ifadeler dini tanımak için gerekli olduğu kadar sosyal hayatı, kültürü anlayabilmek ve sürdürülebilmek için de gerekmektedir. Dolayısıyla kazanımla birlikte öğrencide dinî kültürle ilgili farkındalık oluşturmak yani öğrenciye sosyokültürel hayatta kullanılan dini ifadelerle ilgili temel kavramları doğru bir şekilde öğretmek ve kullanmalarını sağlamak amaçlandığı söylenebilir.

### 3.2.2. Kültürün 5. Sınıf Ünite ve Kazanımlarındaki Yeri

Beşinci sınıf düzeyinde yöntemde belirtilen sınırlılıklar dâhilinde programda kültüre yer veren dört ünite ve bu dört üniteye ait on bir adet kazanım belirlenmiştir. “Allah İnancı” adlı ilk ünite ile ilgili tespit edilen iki kazanımdan ilki; “Allah’a (c.c.) imanın, insan davranışlarına etkisini fark eder.” şeklinde ifade edilmektedir.<sup>57</sup> Din insanların yaşamlarını etkileyerek insanlarda dinî bir kültürün oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu sebeple insan davranışlarında dine dair referanslar bulmak mümkündür. Dolayısıyla insanlar, içerisinde buldukları dinî kültüre göre yaşamlarını sürdürmek istemektedir.<sup>58</sup> Kazanımda Allah’a imanın kültürün bir ögesi olarak insan davranışlarına etki ettiği belirtilmektedir.

“Allah İnancı” adlı ünite ile ilgili tespit edilen ikinci kazanım; “Duanın anlamını ve önemini örneklerle açıklar.” şeklinde ifade edilmektedir. Kazanıma ait açıklamalardan birisinde kültürümüzde yer edinen dualardan örnekler verilmesi, diğerinde ise dilimize yerleşerek kalıplaşmış dualardan örnekler verilmesi beklenilmektedir.<sup>59</sup> Günlük hayatta kullanılan ifadelerde, konuşmalarda ve hatta davranışlarda kültürün etkisi açıkça görülmektedir.<sup>60</sup> Öğrencilerin bu kazanım ile günlük hayatta yapılan duaları bilmesi ve önemini anlaması istenilmekle birlikte kazanımın gerçekleşmesi için kültürümüzde bulunan dualara da yer verilmesi istenildiği görülmektedir.

“Ramazan ve Oruç” adlı ünite ile ilgili tespit edilen tek kazanım; “Kültürümüzde Ramazan ve oruçla ilgili gelenekleri tanıır.” şeklinde ifade edilmektedir. Kazanımda doğrudan kültür kavramı ve kültürün ögesi olan gelenek kavramı yer almaktadır. Ramazan ve oruç gibi kavramlar dinle ilgili ifadelerdir. Kazanımla birlikte kültürümüzde ramazan ve oruçla ilgili bazı geleneklerin oluşturulduğunu ve öğrenciden, oluşturulan bu gelenekleri tanıması beklenilmektedir. Kazanım

<sup>55</sup> Uygur, *Kültür Kuramı*, 21.

<sup>56</sup> MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 16.

<sup>57</sup> MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 21.

<sup>58</sup> Keyifli, “Eğitim ve Din Eğitimi”, 115.

<sup>59</sup> MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 21.

<sup>60</sup> Benedict, *Kültür Örüntüleri*, 46.

açıklamasında tekne orucu, mahya, mukabele gibi kavramlara yer verilmesi gerektiği belirtilmektedir. Ayrıca Ramazan ve oruçla ilgili örnek verilirken çocukların günlük dilde kullandığı ifadelerin seçilmesine özen gösterilmesi istenilmektedir.<sup>61</sup> Kazanımdan dinî ibadetler ve terimler ile ilgili kültürümüzde bir gelenek olduğu yargısı çıkarılabilir. Konu ve kazanım incelendiğinde öğrencilerin Ramazan ayında yaşadıkları toplum içerisinde uygulanan kültürel gelenekleri tanımaları istenilmektedir. Böylelikle bireylerin mensup olduğu toplumun geleneklerini tanınması vesilesiyle yaşadıkları toplumu tanınması ve toplumun bir bireyi haline gelmesi amaçlanmaktadır.

“Adap ve Nezaket” adlı ünite ile ilgili dört kazanım tespit edilmiştir. Bunlardan ilki; “Toplumsal hayatta nezaket kurallarına uygun davranışlar sergilemeye özen gösterir.” şeklinde ifade edilmektedir. İnsanı diğer canlılardan ayıran özelliklerinden birisi de topluluk şeklinde yaşaması ve bu nedenle toplumsal kurallara uyması gerektiğidir. Toplumsal kuralların, kültürel ve dinî dâhil olmak üzere çeşitli temelleri bulunmaktadır. Kültür öğeleri arasında gelenek, görenek, örf ve âdet zikredilmektedir. Tüm bunlara toplumsal kurallar da denilmektedir.<sup>62</sup> Öğrenciler nezaket, örf, âdet gibi kurallarla sosyokültürel hayatta sıklıkla karşılaşmaktadır. Yine bu kurallar sosyal hayatın huzurlu bir şekilde sürdürülmesi için gereklidir.

“Adap ve Nezaket” adlı ünite ile ilgili tespit edilen ikinci kazanım; “Selamlaşma adabına riayet eder.” şeklinde ifade edilmektedir. İnsanlar topluluk halinde yaşadığı için diğer insanlarla iletişim ve ilişki kurmak zorundadır. Bu iletişim ve ilişkiyi ise selamlaşma ile başlatmak mümkündür. Selamlaşırken kullanılan ifadeler ve selamlaşma adabı, kültürel ve dini kodlar barındırabilmektedir.<sup>63</sup> Çünkü selamlaşma, dinî olduğu gibi toplumsal bir gerekliliktir ve toplum yaşamının güven ortamı içerisinde devam edebilmesi için elzemdir.

“Adap ve Nezaket” adlı ünite ile ilgili tespit edilen üçüncü kazanım; “İletişim ve konuşma adabına uygun davranır.” şeklinde ifade edilmektedir. Bir arada yaşamak zorunda olan insanların diğer insanlarla iletişime geçmesi kaçınılmazdır. İnsanlar iletişim kurma faaliyetini genellikle konuşarak gerçekleştirmektedir. Kültürün öğelerinden olan dil, konuşma için gereklidir. Fakat gelişen teknolojik cihazlar ve uygulamalar iletişimin farklı şekilde sürdürülmesine imkân sunmuştur. Kazanım açıklamasında bu duruma dikkat çekilerek özellikle sosyal medya ve internet adabına değinilmesi gerektiği vurgulanmaktadır.<sup>64</sup> Yeni bir alan olarak karşımıza çıkan internet ve sosyal medyaya programda değinilmesi ders içeriğinin güncel durumları dikkate aldığı göstermektedir. Zira günümüzde sosyokültürel hayatta sosyal medya önemli bir yere sahip olmakta ve sosyal medyanın kültürel yansımaları bulunmaktadır.<sup>65</sup> Kazanım, öğrenciye yeni bir sanal ortam olan sosyal medyanın, adabı veya kültürü olduğu hakkında farkındalık kazandırabilir.

“Adap ve Nezaket” adlı ünite ile ilgili tespit edilen dördüncü kazanım; “Sofra adabına riayet eder.” şeklinde ifade edilmektedir.<sup>66</sup> Sofra ya da yemek yeme adabını dinin, kültürel ve toplumsal uygulamaların çeşitli kurallar aracılığıyla belirlediği gözlemlenebilir. Yiyecek ve içecekleri tüketme biçimleri, nelerin yenilip içilebileceği toplumdaki topluma, kültürden kültüre ve dini inanışlara göre farklılaşabilmektedir.

<sup>61</sup> MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 22.

<sup>62</sup> MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 23.

<sup>63</sup> MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 23.

<sup>64</sup> MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 23.

<sup>65</sup> Önder Bozkurt, “Sosyal Medya ve Kültürel Yansımaları”, *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/14 (2018), 406–417.

<sup>66</sup> MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 23.

“Çevremizde Dinin İzleri” adlı ünite ile ilgili tespit edilen dört kazanımdan ilki; “Mimarimizde yer alan dini motifleri inceler.” şeklinde ifade edilmektedir.<sup>67</sup> Kültürün öğelerinden birisi olarak ifade edilen mimari yapıların malzemesini ve şeklini tasarlamada birçok unsur göz önünde bulundurulmaktadır. Bu unsurlar; din, kültür, iklim, yaşanan coğrafya vs. şeklinde sıralanabilir. Örneğin cami kültürümüzde dinî yapı olarak yer edinmiştir. Fakat zikredilen unsurlar cami mimarisinin yapısını etkilediği için Müslüman kültürlerin tamamında aynı mimari özellikte camiler bulmak mümkün değildir.

“Çevremizde Dinin İzleri” adlı ünite ile ilgili tespit edilen ikinci kazanım; “Musikimizde dinin izlerine örnekler verir.” şeklinde ifade edilmektedir.<sup>68</sup> Müzik, kültür öğelerinden birisidir. Müzik; kültür, din, edebiyat ve dil gibi çeşitli alanlardan beslenmektedir. Müzik eserlerde ifade edilen alanların izlerini görmek mümkündür. Ayrıca kültürümüzde ayrı bir tür olarak dinî musikinin ortaya çıktığı da görülmektedir. Hatta musikinin, dinî ve dinî olmayan şeklinde tasnif edildiği de görülmektedir.<sup>69</sup>

“Çevremizde Dinin İzleri” adlı ünite ile ilgili tespit edilen üçüncü kazanım; “Edebiyatımızdan dinin izlerine örnekler bulur.” şeklinde ifade edilmektedir. Kültür öğelerinden biri olan edebiyat hem kültürün gelişmesini hem de devamlılığını sağlamaktadır. Kültürümüzde dinî metinler ayrı bir tür olarak ortaya çıkmıştır. Kazanım açıklamasında çocuk edebiyatındaki metinlerden (masal, şiir vs.) öğrenci seviyesine uygun örneklerin verilmesine özen gösterilmesi istenilmektedir.<sup>70</sup> “Çevremizde Dinin İzleri” adlı ünite ile ilgili tespit edilen dördüncü kazanım; “Örf ve âdetlerimizde yer alan dinî unsurları fark eder.” şeklinde ifade edilmektedir.<sup>71</sup> Örf ve adetler de kültürün öğelerinden biridir. Nitekim kültür tanımlarının çoğunda geleneklere, örfe ve adetlere yer verildiği görülmektedir. Din, tutumları ve davranışları şekillendirerek toplumsal yaşamın devam edebilmesi için gereken normları belirlemede ve hâlihazırda bulunan normları değiştirip dönüştürmede oldukça önemlidir.<sup>72</sup>

“Çevremizde Dinin İzleri” adlı ünite ile kültür ve din ilişkisi ele alınmaktadır. Bu üniteye kültürün öğeleri yani edebiyat, müzik, mimari, örf ve adetler bulunmaktadır. Öğrenciler gündelik yaşamlarında konuşma dilinde bazı dinî ifadelerle karşı karşıya kalmaktadır. Dolayısıyla bireyin üyesi olduğu topluma uyum sağlaması, toplumdaki bireyleri anlayıp onlara karşı hoşgörü geliştirmesi için toplumda bulunan dinleri tanınması gerekmektedir. Bilgin, din bilgisi dersinin öğrencinin hayatı anlamlandırmasına yardım edeceğini dolayısıyla içinde yaşadığımız toplumun somut dinî adetlerinden, öğrencilerin bu adetlerle ilgili tecrübelerinden ve tüm bunlar üzerine konuşarak tartışılmasından yararlanılması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>73</sup> Buradan hareketle bireyin toplumda sürdürülen gelenekleri, okuduğu metinleri, çevresinde bulunan yapıları veya dinlediği şarkıları anlayabilmesi için dinin bilinmesi gerektiğinin önemi hissedilmektedir. Örneğin Müslüman bir bölgede doğan birey, doğumundan sonra ezan sesi duymaktadır. Örgün eğitime kadar bu bireyin ezan ile ilgili bilgisi sadece çevreden öğrenebildiği kadardır. Bu ünite sayesinde bireyler günlük yaşamında tanıklık ettiği birçok şeyi anlamlandırmış olacaktır.

<sup>67</sup> MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 25.

<sup>68</sup> MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 25.

<sup>69</sup> Mehmet Gönül, “Türk Müsîkîsi Usûllerinin Gösterimi, İfadesi ve Tasnifine Bir Bakış”, *İstem* 25 (2015), 31–46.

<sup>70</sup> MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 25.

<sup>71</sup> MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 25.

<sup>72</sup> Keyifli, “Eğitim ve Din Eğitimi”, 121.

<sup>73</sup> Beyza Bilgin, “İlkokullarda Din Bilgisi Dersleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1982), 158.

### 3.2.3. Kültürün 6. Sınıf Ünite ve Kazanımlarındaki Yeri

Altıncı sınıf düzeyinde yöntemde belirtilen sınırlılıklar dâhilinde programda kültüre yer veren iki ünite ve bu iki üniteye ait üç adet kazanım belirlenmiştir. “Peygamber ve İlahi Kitap İnancı” adlı birinci ünite ile ilgili tespit edilen tek kazanım; “İlahi kitapları ve gönderildiği peygamberleri eşleştirir.” şeklinde ifade edilmektedir. Kazanıma ait açıklanmada kültür kavramı bulunmakta ve bu açıklamada Kur’an’a saygı ile ilgili kültürümüzden örnekler yer verilmesi istenilmektedir.<sup>74</sup> Fakat kazanım ile kazanım açıklaması arasında bir bağ kurmak pek de mümkün değildir. Bu açıklamaya Kur’an konulu bir üniteye yer vermek daha isabetli olabilirdi. Ayrıca kazanımda diğer dinlerin kültürüne değinilerek öğrencilerin diğer dinlere karşı hoşgörülü olması hedeflenebilirdi.

“Temel Değerlerimiz” adlı ünite ile ilgili tespit edilen iki kazanımdan ilki; “Toplumumuzu birleştiren temel değerleri fark eder.” şeklinde ifade edilmektedir. Toplumu birleştiren birçok değer (dinî, kültürel) bulunmaktadır. Dolayısıyla değerler kültürden kültüre, dinden dine farklılaşabilmektedir. Bu sebeple değerler, bireyin mensup olduğu kültürün içerisinde anlam kazanmaktadır.<sup>75</sup> Kazanıma ait açıklamalarda, toplumsal bütünleşmeye katkı üzerinde durulduğu görülmektedir. Bu katkı din, dinî değerler, peygamber ve ehl-i beyt sevgisi üzerinden temellendirilmektedir. Şehitlik ve gazilik değerlerine ayrıca yer verilerek şehitlerimize ve gazilerimize olan minnet borcumuzun üzerinde durulması istenilmektedir.<sup>76</sup>

“Temel Değerlerimiz” adlı ünite ile ilgili tespit edilen ikinci kazanım; “Dinî bayramların ve önemli gün ve gecelerin toplumsal bütünleşmeye olan katkısını yorumlar.” şeklinde ifade edilmektedir. Toplumda bazı gece ve günlerde bir araya gelinip toplu halde ibadet yapılmaktadır. Bu durum ibadet görevinin yerine getirilmesinin yanı sıra cinsiyet, statü, maddi durum ayırt etmeksizin toplumun kaynaşmasına vesile olmaktadır. Kazanım açıklamasında cuma gününün, Ramazan ve Kurban bayramlarının kandillerin toplumsal bütünleşmeye olan katkısına değinilmesi istenilmektedir.<sup>77</sup> Zikredilen günlerde yalnızca aynı topraklarda yaşayan bireyler değil bütün Müslümanlar kendi coğrafi bölgelerinde bir araya gelerek toplumsal bütünleşmeye katkı sağlamaktadır.

### 3.2.4. Kültürün 7. Sınıf Ünite ve Kazanımlarındaki Yeri

Yedinci sınıf düzeyinde yöntemde belirtilen sınırlılıklar dâhilinde programda kültüre yer veren üç ünite ve bu üç üniteye ait dört adet kazanım tespit edilmiştir. “Hac ve Kurban” adlı ünite ile ilgili tespit edilen tek kazanım; “Kurban ibadetini İslam’ın yardımlaşma ve dayanışmaya verdiği önem açısından değerlendirir.” şeklinde ifade edilmektedir. Kurban, toplumda birliktelik şuuruyla bir ibadetin yerine getirilmesini sağlar. Bu ibadet aracılığıyla ekonomik durumu kötü olan bireylere yardım edilerek toplumsal dayanışma sağlanmaktadır. Yine bayram ziyaretleri gerçekleştirilerek toplumsal bütünlüğe katkı sağlanmaktadır. Kazanım açıklamasında ise kurbanın kültürümüzdeki örneklerine (adak, akika gibi) kısaca değinilmesi istenilmektedir.<sup>78</sup> Kazanım açıklaması doğrudan kültür kavramına yer vererek kültürümüzde kurbanla ilgili bir gelenek oluştuğunu ifade etmektedir. Kurban ibadeti burada iki farklı boyutta ele alınabilir. İlk boyut toplumsal dayanışma, toplumsal birlik ve toplumsal beraberlik sağlanması açısından değerlendirilebilir. İkinci boyut ise Kurban Bayramının kültürümüzde çeşitli kurban gelenekleri yani kurban kültürü oluşturduğu şeklinde anlaşılabilir.

<sup>74</sup> MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 26.

<sup>75</sup> Oswald Spengler, *Batının Çöküşü*, çev. Nuray Sengelli (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1997), 171.

<sup>76</sup> MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 26.

<sup>77</sup> MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 30.

<sup>78</sup> MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 32.

“Ahlaki Davranışlar” adlı üniteyle ilgili tespit edilen tek kazanım; “Örnek tutum ve davranışların, birey ve toplumların ahlaki gelişimine olan katkısını değerlendirir.” şeklinde ifade edilmektedir. Toplumsal birlik, toplumsal bütünlük ve toplumsal uyum için örnek ahlaki tutum ve davranışlar sergilenmesi gereklidir. Ayrıca örnek olabilecek ahlaki tutum ve davranışlar, en belirleyicisi din ve kültür olmak üzere birçok kaynaktan beslenmektedir. Toplumun bütünlük içerisinde huzurlu bir hayat idame ettirmesi için ahlaki ilkelerin benimsenmesi ve bu ilkelerin tutum ve davranış haline dönüştürülmesi gerekmektedir.<sup>79</sup>

“İslam Düşüncesinde Yorumlar” adlı ünite ile ilgili tespit edilen iki kazanımdan ilki; “Dinin farklı yorum biçimleri olabileceğinin farkına varır.” şeklinde ifade edilmektedir.<sup>80</sup> Toplumda dinî anlayış ve uygulamaları çeşitli farklılıklar görülmektedir. Bu farklılıkları anlamlandırmada din ve din anlayışı arasında bulunan fark oldukça önemlidir. Zira bu durum hem Türk toplumu ya da İslam dinine inanılan herhangi bir toplum için hem de diğer toplumlardaki çeşitli inanç biçimleri için geçerlidir. Bireysel, kültürel, coğrafi etkenler farklı anlayışların ve uygulamaların bulunmasında etkili olabilmektedir.<sup>81</sup>

“İslam Düşüncesinde Yorumlar” adlı ünite ile ilgili tespit edilen ikinci kazanım; “Kültürümüzde etkin olan tasavvufi yorumları ayırt eder.” şeklinde ifade edilmektedir. Toplumda birçok tasavvufi yorum bulunmaktadır. Kazanım açıklamasında ünite içerisinde bahsedilecek yorumlar; Yesevilik, Kadirilik, Mevlevilik, Nakşibendilik ve Alevilik Bektaşilik olarak sıralanmaktadır.<sup>82</sup> Bahsi geçen yorumlar kültürümüzde etkili olan yorumlar olarak ele alınıp değerlendirilmektedir. Dolayısıyla bu yorumların oluşumunda etkili olan unsurun kültür olduğu kabulünden yola çıkılmakta ve kültürleşen bir yapısı bulunduğu işaret edilmektedir.

### 3.2.5. Kültürün 8. Sınıf Ünite ve Kazanımlarındaki Yeri

Sekizinci sınıf düzeyinde yöntemde belirtilen sınırlılıklar dâhilinde programda kültüre yer veren üç ünite ve bu üç üniteye ait dört adet kazanım tespit edilmiştir. “Kader İnancı” adlı ünite ile ilgili tespit edilen tek kazanım; “Toplumda kader ve kaza ile ilgili yaygın olan yanlış anlayışları sorgular.” şeklinde ifade edilmektedir.<sup>83</sup> Kültürümüzde ve yaşadığımız toplumda kadere ve kazaya dair yanlış anlayışlar bulunabilmektedir.<sup>84</sup> Kazanımla birlikte kültürümüzde bazı yanlış kader anlayışlarının olduğu ifade edilerek, düzeltilmesi beklenilmektedir.

“Zekât ve Sadaka” adlı ünite ile ilgili bir kazanım tespit edilmiştir. Bu kazanım; “Zekât, infak ve sadakanın bireysel ve toplumsal önemini fark eder.” şeklinde ifade edilmektedir. Zikredilen uygulamalar sayesinde toplumdaki insanlar arasında yardımlaşma, sevgi, saygı bağı oluşmaktadır. Kazanıma ait açıklamada infak kültürünün önemine değinilmesi istenmektedir.<sup>85</sup> Burada kültürümüz içinde oluşan infak uygulamaları anlaşılabilmesi gibi infakın kendi kültürünü oluşturması ihtimali de bulunmaktadır.

“Din ve Hayat” adlı üniteyle ilgili tespit edilen iki kazanımdan ilki; “Din, birey ve toplum arasındaki ilişkiyi yorumlar.” şeklinde ifade edilmektedir. Toplumun oluşturan temel yapı taşı, bireydir. Toplumsal bir varlık olan bireyin, tek başına yaşamını idame ettirmesi pek de mümkün değildir.

<sup>79</sup> MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 33.

<sup>80</sup> MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 35.

<sup>81</sup> Kılıç, *Din ve Kültür İlişkisi Üzerine*, 16.

<sup>82</sup> MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 35.

<sup>83</sup> MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 36.

<sup>84</sup> Ahmet Akbulut, “Allah’ın Takdiri Kulun Tedbiri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/1 (1994), 129–156.

<sup>85</sup> MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 37.



Toplumsal yaşamın sürekliliği içinse belirli şartlar gereklidir. Bu şartları belirlemede din oldukça etkilidir. Kazanıma ait açıklamada İslam dininin temel inanç, ibadet ve ahlaki esaslarının bireysel, toplumsal ve iktisadi hayat ile ilişkilendirilerek ele alınması istenilmektedir.<sup>86</sup> Açıklamada da belirtildiği üzere İslam dini, hayatın birçok yönüne etki ettiği için onu bilmek hayatı anlamlandırmaya ve sürdürmeye katkı sağlamaktadır.

“Din ve Hayat” adlı ünite ile ilgili tespit edilen ikinci kazanım; “İslam dininin can, nesil, akıl, mal ve din emniyetiyle ilgili ortaya koyduğu ilke ve hedefleri analiz eder.” şeklinde ifade edilmektedir. Canın korunması konusunda, “iş sağlığı ve güvenliği”; malın korunması konusunda, “haksız kazanç”; aklın korunması konusunda, “zararlı alışkanlıklar”; neslin korunması konusunda, “aile kurumunun önemi” gibi konulara da değinilmesi istenilmektedir.<sup>87</sup> Toplumda düzen için gerekli olan ahlaki ve hukuki kuralların kaynakları arasında din ve kültür de bulunmaktadır.<sup>88</sup> Zira hukuki kurallar da kültürün bir parçası olarak kültürlere ve o toplumda yaşayan inançlara göre farklılaşabilmektedir. Bu kazanımla birlikte toplumsal düzeni sağlayıcı işlevi üzerinde durulmaktadır.

## Sonuç

Din dersinin zorunlu olma sürecinde kültür olgusundan hareket edilmiş ve adına kültür kavramı eklenmiştir. Yapılan bu değişiklikler ders içeriğine de yansımaktadır. Sonuç olarak öğretim programının ünitelerinde, konularında, kazanımlarında ve kazanım açıklamalarında kültüre yer verildiği görülmektedir.

Kültür açısından ünitelerin, konuların ve kazanımların öğrenci seviyesine uygun bir şekilde ve aşamalı olarak ele alındığı belirlenmiştir. Program boyunca kültürün aktarılma (yaşanan kültürün öğrenilme) boyutunun daha baskın olduğu görülmektedir. Öğrencinin yaşı itibarıyla öncelikle kültürü kazanması ve ilerleyen yaşlarda kültüre katkı sağlaması gerektiği bu duruma sebep olarak görülebilir.

Programın genel amaçlarında ve felsefesinde diğer dinleri betimleyici, olgusal ve dinler açılımlı yaklaşımların esas alındığı vurgulanmaktadır. Programın çeşitli inanç, din ve mezhepleri göz önünde bulundurması kültürel çeşitliliği tanıdığını göstermektedir. Bu durumun yansıması olarak “Peygamber ve İlahi Kitap İnancı” gibi bazı üniteler içerisinde diğer dinlere kısmen değinilmiştir. Fakat dersin verildiği ülke sınırları içerisinde yaşayan çeşitli inanışlar, dinler ve kültürler hakkında farkındalık oluşturacak bir üniteye yer verilmediği görülmektedir. Dolayısıyla programın amaç ve felsefesinde diğer dinlerin öğretimi ile ilgili yaklaşımların içeriğe doğrudan yansımadağı ifade edilebilir. Yine programda İslam dininin mezhepler üstü yaklaşım ile ele alınacağı belirtilmektedir. “İslam Düşüncesinde Yorumlar” adlı ünite bu bağlamda değerlendirilebilir. Bu ünite de İslam düşüncesinde ortaya çıkan yorumlar (inançla ilgili yorumlar, fıkhi yorumlar ve tasavvufi yorumlar) ele alınmıştır.

Programda genel anlamda kültürün öğretilmesinden ziyade din kültürü, dinî kültür, kültürleşen dinî uygulamalar ve dinin etki ettiği kültürel öğeler üzerinde durulmaktadır. Bu bağlamda değerlendirmeler üç başlık altında toplanmaktadır. İlk başlık “Dinin kültürel öğeler üzerindeki etkisi” şeklinde belirlenmiştir. Dinin etki ettiği kültürel öğeler ise dil, gelenek (örf ve âdet), ahlak (değerler), mimari, edebiyat, musiki, hukuk şeklinde sıralanabilir. Burada amaç kültürü öğretmek değil kültürleşmiş bir yapı olan dinî kültürü vermektir. Örneğin kültürün bir ögesi olarak dil değil dilin içerisinde kullanılan dinî ifadelerin öğretilmesi esas alınmıştır.

<sup>86</sup> MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 38.

<sup>87</sup> MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 38.

<sup>88</sup> Ahmet Cevzici, *Etik Ahlak Felsefesi* (İstanbul : Say Yayınları, 2014), 16.

Program değerlendirilmesi sonucu ikinci başlık “Kültürleşen dini uygulamalar” olarak belirlenmiştir. Bu başlıkta kültüre etki eden yeni bir kültür üreten ögeler bağlamında dinin etkilediği ve dinin oluşturduğu kültürel öğelere değinilmektedir. Ramazan kültürü, infak kültürü ve kültürleşen yanlış dinî anlayışlar (kaza ve kader) bu bağlamda değerlendirilmektedir. Son başlık “Toplumsal bütünleşme” olarak belirlenmiştir. Zira program boyunca dinî, kültürel ve bireysel farklılıklara rağmen sosyal bütünlüğün gerekliliği üzerinde durulmaktadır. Bu durum DKAB dersinin zorunlu olma sürecinde temellendirildiği üzere toplumsal bütünleşmeye katkı sağlama ve olası çatışmaların önüne geçme amacını sürdürdüğü şeklinde yorumlanabilir. Farklı dinlere/mezheplere yer verilmesi, ibadetlerin toplumsal bütünleşmeye katkısı, önemli gün ve gecelerin toplumsal dayanışmaya ve bütünleşmeye katkısı bu bağlamda değerlendirilmektedir.

Program boyunca “kültürümüz” ifadesi sıkça kullanılmasına rağmen bu ifadeden kastın ne olduğu net bir şekilde ifade edilmemektedir. Öğretim programında sıklıkla kullanılan bu ifade ile Türkiye’de tek bir kültür olduğu varsayılmaktadır. Fakat aynı program farklı din, inanış, mezhep, felsefi yorumlar, dini yorumlar ve tasavvufi yorumlar ifadelerini kullanarak farklı/alt/alternatif kültürlerin varlığını da satır arasında onaylamaktadır. Programın bir taraftan “kültürümüz” ifadesini kullanarak kültürü teklemesi diğer taraftan farklı kültürlerin varlığını onaylaması çelişkili bir durum olarak değerlendirilebilir. Bu durum dersin amaçlarında, felsefesinde ve içeriğinde çokkültürlülüğe dair vurgular bulunmasına rağmen aslında dersin birleştirici tek bir kültürün inşasına daha çok önem verdiği şeklinde yorumlanabilir.

### Kaynakça

- Akbulut, Ahmet. “Allah’ın Takdiri Kulun Tedbiri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/1 (1994), 129–156.
- Aydın, Muhammet Şevki. *Din Eğitimi Bilimi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Başgil, Ali Fuad. *Din ve Laiklik*. İstanbul: Yağmur Yayınları, 2018.
- Benedict, Ruth. *Kültür Örüntüleri*. çev. Mustafa Topal. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Bilgin, Beyza. “Din Eğitiminin Genel Eğitimdeki Yeri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (1981), 469–483.
- Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: Gün Yayıncılık, 1998.
- Bilgin, Beyza. “İlkokullarda Din Bilgisi Dersleri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1982), 157–166.
- Bilgin, Beyza. “Küreselleşme, Din ve Eğitim”. *Dini Araştırmalar* 6/17 (June 1, 2003), 203–214.
- Bozkurt, Önder. “Sosyal Medya ve Kültürel Yansımaları”. *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/14 (2018), 406–417.
- Çakmak, Ahmet. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Çerçevesinde ‘Din Kültürü’ Kavramı Üzerine Bir Analiz”. *Uluslararası İslam Eğitimi Kongresi*. ed. Sibel Özil - Hafsa Nur Aslanoğlu. İstanbul, 2019. [https://www.academia.edu/41560354/Uluslararası\\_İslam\\_Eğitimi\\_Kongresi](https://www.academia.edu/41560354/Uluslararası_İslam_Eğitimi_Kongresi)
- Cebeci, Suat. *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.
- Celkan, Hikmet Yıldırım. *Eğitim Sosyolojisi*. Ankara: Asos Yayınları, 2018.
- Cevizci, Ahmet. *Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2019.
- Cevizci, Ahmet. *Etik Ahlak Felsefesi*. İstanbul : Say Yayınları, 2014.

- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018.
- Eagleton, Terry. *Kültür Yorumları*. çev. Özge Çelik. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- Gökalp, Ziya. *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul: Karbon Kitaplar, 2018.
- Gönül, Mehmet. "Türk MüsİKİSİ Usûllerinin Gösterimi, İfadesi ve Tasnifine Bir Bakış". *İstem* 25 (2015), 31-46.
- Günaydın, Mehmet. "Zorunlu Din Öğretimi Meselesine Yaklaşımlar: Tarihi Sürece Bakış ve Değerlendirmeler". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2011), 163-203.
- Güvenç, Bozkurt. *İnsan ve Kültür*. İstanbul: Boyut Yayınları, 2011.
- Güvenç, Bozkurt. *Kültürün ABC'si*. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1997.
- Keyifli, Şükrü. "Eğitim ve Din Eğitimi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2013), 103-126.
- Kılıç, Recep. "Din Öğretimini Temellendirme Problemi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/1 (1999), 215-221.
- Kılıç, Recep. *Din ve Kültür İlişkisi Üzerine*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015.
- Malinowski, Bronislaw. *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*. çev. Deniz Uludağ. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016.
- MEB. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 2018.
- MEB. *Tebliğler Dergisi* 45/2109 (1982).
- Meriç, Cemil. *Kültürden İrfana*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.
- Milli Eğitim Temel Kanunu. *Resmî Gazete* 14574 (24 Haziran 1973). Erişim 10 Eylül 2022. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.1739-20140206.pdf>
- Öcal, Mustafa. *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Özkuş, Osman. *Kültür ve Küreselleşme*. İstanbul: Açılımkitap, 2013.
- Özlem, Doğan. *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap, 2019.
- Selçuk, Mualla. "Din Öğretiminin Kuramsal Temelleri (Zihin Gelişimi Açısında Bir Deneme)". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 4 (1997), 145-159.
- Spengler, Oswald. *Batının Çöküşü*. çev. Nuray Sengelli. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1997.
- Tanrıverdi, Hasan. "Din-Kültür İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme". *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 8/3 (2018), 595-601.
- Tetik, Hayati. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi 2010-2018 Öğretim Programı Ünite ve Kazanımları Üzerine Bir Değerlendirme". *Universal Journal of Theology* 3/1 (2018), 64-86.
- Topçu, Nurettin. *Kültür ve Medeniyet*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Topçu, Nurettin. *Türkiye'nin Maarif Dâvası*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Tosun, Cemal. "Din Eğitimi-Öğretimi ve Mezhep". *Journal of Islamic Research* 29/2 (2018), 267.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi, 2017.

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programında Kültür

Din ve Bilim Dergisi 5/2

Uygur, Nermi. *Kültür Kuramı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.

Williams, Raymond. *Kültür*. çev. Suavi Aydın. Ankara: İmge Kitabevi, 1993.



**Din ve Bilim**  
Muş Alparslan Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



**Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**  
**Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences**  
e-ISSN: 2667-7717 Aralık/December 2022, 5(2): 279-292

## **Taklit ve Taassup Üzerine Felsefi Bir İnceleme**

A Philosophical Study on Imitation and Bigotry

**Fevzi YİĞİT**

Doç. Dr, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı / Assoc.  
Prof, Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy,  
Sivas/Türkiye

[fevziyigit58m@hotmail.com](mailto:fevziyigit58m@hotmail.com)

ORCID: 0000-0001-9420-5186

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 06 Kasım / November 2022

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 07 Aralık / December 2022

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

DOI: 10.47145/dinbil.1200066

**Atıf / Citation:** Yiğit, Fevzi. "Taklit ve Taassup Üzerine Felsefi Bir İnceleme / A Philosophical Study on Imitation and Bigotry". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/2 (Aralık 2022): 279-292. doi: 10.47145/dinbil.1200066

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** [dinbil@alparslan.edu.tr](mailto:dinbil@alparslan.edu.tr)

**Telif Hakkı&Lisans / Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Published by** Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.



## Öz

Bu makale, taklit ve taassubun mahiyetini ortaya koymaya çalışmaktadır. Denilebilir ki makalenin amacı, taklit ve taassubun; “medeniyet ve kültürün iki temel dayanağı olan bilgi ve sevginin” yerine geçerek bireysel ve toplumsal yetkinliğe engel olduğunu, dile getirmektir. Bir başka ifadeyle makale, genel olarak bilgi ve sevgi temelinde inşa edilmeyen toplumların taklit ve taassup üzerine inşa olunduğunu vurgulamaktadır. Örneğin son Peygamberden hemen sonra taklit ve taassubun yaygınlaştığı, bir tür statüko oluşturulduğu, buna bağlı olarak tarihin kutsandığı ve mitolojik dini anlatının hâkim kılınarak Müslümanların adeta tarihe hapsedildiği söylenebilir. Müslümanların taklit ve taassubun yerildiği âyetleri, salt cahiliye Araplarına yöneltilmiş eleştiriler şeklinde okuyarak içine düştükleri cehaleti, sırtlarını döndükleri aklı, varlık ve birlik fikrinden doğan sevgiyi görmediklerini söylemek gerekir. Bu durumu, başkalarını eleştirmenin kolaylığı içerisinde insanın kendi hatalarını görmekte zorlanmasına bağlayabiliriz. Taklit ve taassup konusunda bilginler ile halkı birbirinden ayırt etmek gerekir. Halkın uzmanları taklidi normal iken bilginlerin taklit ehli olması kabul edilemez. Makalede metot olarak felsefi analiz ve karşılaştırma yöntemi kullanılmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Felsefesi, Taklit, Taassup, Bilgi, Sevgi.

## Abstract

This research is trying to reveal the nature of imitation and bigotry (what it is or is not). It can be said that the aim of the article is to express that imitation and bigotry hinder individual and social competence by replacing “knowledge and love, the two main pillars of civilization and culture”. In other words, the article emphasizes that societies that are not generally built on the basis of knowledge and love are built on imitation and bigotry. For example, it can be said that just after the last Prophet, imitation, bigotry became widespread, a kind of status quo was established, history was sanctified accordingly, the mythological religious narrative was made dominant, and Muslims were almost imprisoned in history. It should be said that Muslims do not see the ignorance they have fallen into, the reason they turn their backs on, the love that arises from the idea of existence and unity, by reading the verses in which imitation and bigotry are reproached only as criticisms directed at the Arabs of ignorance. We can attribute this to the difficulty of seeing one's own mistakes with the ease of criticizing others. It is necessary to distinguish between scholars and public about imitation and bigotry. While it is normal for the public to imitate the experts, it is unacceptable for scholars to be imitative. In the article, the method of philosophical analysis and comparison has been tried to be used.

**Keywords:** Islamic Philosophy, Imitation, Bigotry, Knowledge, Love.

## Giriş

Bu makalenin konusu taklit ve taassuptur. Bu konu Kur’ân-ı Kerim tarafından konu edildiği gibi filozoflar tarafından da konu edilmiştir. Doğu’da Molla Sadrâ (ö. 1050/1641) yazdığı *Kesrû esnâmi câhiliyye* kitabında, Batı’da ise çağdaşı Francis Bacon (ö. 1626) *Novum Organum* adlı eserinde konuyu gündeme getirmiştir. Francis Bacon’un çalışması ayrı bir çalışmayı gerektirdiği için terk edilmiştir. Bu sebeple makalede daha çok Mevlânâ (ö. 672/1273), Nasîrüddîn Tûsî (ö. 672/1274) ve Molla Sadrâ’nın görüşlerine başvurulmuştur. Ülkemizde konuyla ilgili olarak bizim de faydalandığımız ve meseleyi daha çok tikel açıdan ele alan Nuran Döner ve Vahdettin Başçı’nın makaleleri ile Ahmet Vefa Temel’in tezden elde edilmiş kitap çalışması vardır. Bu makalede konu, daha çok tümel açıdan ele alınmış, şu sorulara cevap aranmıştır: Taklit nedir ve sebepleri nelerdir? Kimler için taklit makul bir şey olarak kabul edilebilir? Taklit ile örnek alma arasındaki farklar nelerdir? Taklidin tahkike dönüşmesi için ne gereklidir? Taklit ve taassup hangi olumsuz sonuçlara neden olmaktadır? Taassuba neden olan şeyler nelerdir? Taklit ve taassup bilgi ve sevgi aracılığıyla mı giderilir?

Genelde bütün toplumlarda özelde ise İslam toplumunda üç ana zihniyetin hâkim olduğu görülebilir: Nakilci, akılcı ve sezgici. Nakilci zihniyet, taklitçi ve mutaassiptir. Aynı zamanda

muhafazakâr bir anlayışa sahip olup tarihi kutsar, dinî metinleri derinliğine okumaz, zahiri esas alır. Yani akıl, anlam, güzellik ve estetikten ziyade dışlayıcı, cahil, tahammülsüz ve mutaassıptır.<sup>1</sup>

Akılcı zihniyet özgürlüğe, burhana, düşünceye, yakine, incelemeye ve araştırmaya dayanır. Bu açıdan akılı, kişinin ve toplumun iç peygamberi olarak değerlendirir. Geleneksel benzetmeyle akıl, göz gibi; vahiy ışık gibidir. Akıl görece ve rölatif bir gerçeklik değil nesnel ve mutlak bir hakikattir. Ancak akıl derecelidir ve bu yüzden sürekli üst akıllara kendini açmak durumundadır. Akıl esas alınursa medeniyet ve kültürün buna göre şekillendiği görülür.

Akılcı zihniyet, orta çağ boyunca ara ara kendini gösterse de İslam âleminin genelinde hâkimiyet kuramamıştır. Çünkü nakilci zihniyet mensupları vahyi ataların anlayışıyla sınırlandırmak, onu dondurmak ve susturmak yolunu tutmuştur. Sezgici zihniyete gelince bunun İslâm dünyasına tamamıyla hâkim olmadığı ancak bütünüyle de kaybolmadığı görülür. Sezgici zihniyet, metafizik ve felsefe temelli kurulan bir medeniyetin parçasıdır. Akılı ve sezgiyi ihmal eden toplumların genel karakteristiğini şunların oluşturduğu söylenebilir: Taklit, taassup ve ezbercilik.<sup>2</sup> Ezbercilik inceleme alanımızın dışında tutulacaktır.

## 1. Taklit

### 1.1. Taklit Nedir ve Taklidin Sebepleri Nelerdir?

Arapça kökeni itibariyle taklit kelimesinin doğal anlamı, “kuşatmak, bir şeyi bir yere hapsetmek ve bir şey vasıtasıyla bir şeyi bağlamak, boyunduruk altına almaktır.”<sup>3</sup> Terim anlamı itibariyle taklit; düşünme ve bilinç hareketleri olmaksızın başkasına ait olanı takip etmektir. Bu, kişinin kendi yapmadığı bir kolyeyi boynuna takmasına benzer.<sup>4</sup> Kök anlamlarından anlaşılan, taklidin temelinde kendi öz değeri ve eseri olmayan şeyin fert ve toplum tarafından benimsenmesi olgusu vardır. Bu da esasında insanın kendi varlığının idrakine varamamasından kaynaklanır.

Taklit olgusunun nedenleri arasında şunlar sayılabilir: 1. Cehalet ve kendini bilmeme. 2. Özgürlük, hikmet ve hür düşüncenin olmaması. 3. Tembellik, rahatlık ve keyfe düşkün olmak. 4. Kendine güvenmeme ve kendini yeterli görmemenin eşlik ettiği aşâğılık hissi. 5. Uzman ve yeterli olduğu düşünülen ancak gerçekte böyle olmayan kişilerin peşine düşme.

Sadece taklitle hür, medeni ve gelişmiş bir toplumun inşası mümkün değildir. Çünkü sayılan özelliklere sahip her toplumun, bir felsefesi ve dünya görüşünün olduğu görülür. Bununla beraber toplumsal değerlerin yeni nesillere aktarılmasında taklit belirli bir noktaya kadar faydalıdır. Sadece bunda değil sanat gibi birçok faaliyette taklide başvurulur.<sup>5</sup>

Çocuk ve gençlerin eğitilebilmesi için başlangıçta taklide yer verilmesi şarttır. Eğitim açısından taklidin özünü, özdeşlik kurmak yönelimi oluşturur. Bu da taklidin kökenini oluşturan bağlanma duygusuyla birlikte gelişir. İnsan bu açıdan büyüklere ve önceki nesillere bağlanır.<sup>6</sup> İnsan tabiatı, çocukluğunda öğrendiklerine alışıp onları benimseme yönünde bir temayüle sahiptir. Aynı şekilde insan öğretmenlerine karşı hüsnü zan besler ve onların söylediklerini rahatlıkla kabul eder.<sup>7</sup> Ancak insan taklitle başladığı her teorik ve pratik işte felsefe, bilgi ve tecrübe sayesinde tahkike ulaşabilir. İnsan sadece taklitle yetinirse gerçek anlamda insan olamaz. Bu yüzden taklit döneminde kalarak ontolojik ilerleyişini sürdüremeyen ve gerçek anlamda insanî yetkinliğe erişemeyenler, çocuk gibi

<sup>1</sup> İbrahim Çetintaş, *İslam Kültüründe Kurucu Paradigmanın Değişimi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), 45-48.

<sup>2</sup> Çetintaş, *İslam Kültüründe Kurucu Paradigmanın Değişimi*, 62-63, 82, 102.

<sup>3</sup> Râğib İsfehânî, *Müfredâtü'l-elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Adnân Dâvûd (Şam: Dâru'l-Kalem, 1992), 682.

<sup>4</sup> Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-Arab, 1983), 64.

<sup>5</sup> İbrahim Çetintaş, *İslâm Düşüncesinde Değerler Metafiziği* (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 165.

<sup>6</sup> Sadiye Uluğ, *Çocuğun Din Eğitiminde Taklit ve Özdeşleşme* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 95.

<sup>7</sup> Molla Sadrâ, *Cahiliye Putlarını Kırarak*, çev. Fevzi Yiğit (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2020), 107.

düşünür ve davranırlar. Bunlar bazı şeyleri yapmayı başarsa da işlerini bilerek ve anlayarak yapamazlar, bu yüzden de şüphe ve şaşkınlıktan kurtulamazlar.<sup>8</sup>

Buhârî'de (ö.256/870) geçen bir hadise göre yeni nesiller eski nesilleri taklit eder ve onların yollarını devam ettirir. "Her doğan, İslâm fıtrâtı üzerine doğar. Sonra, anne-babası onu Hristiyan, Yahudi veya Mecusi yapar."<sup>9</sup> Burada esas uyarının Müslümanlara yapıldığı söylenebilir. Müslümanların yapacağı aklî olmayan dinî okumanın, hadiste belirtilen "bir tür fıtrattan ayrılma" kapsamına girdiği bilinmelidir. Eğer din fitrî olmayana ve akla aykırı olana göre teşkil ediliyorsa onun bir sapma olduğu söylenmelidir. Zira yaratılış aklın ürünüdür ve bu, insanda bilgi ve özgürlük temelinde gerçekleşir. Akıl yaratılışın başlangıcı olduğu gibi nihayetidir de. Bu yüzden Nasîrüddin Tûsî, aklî olanın sonradan ortaya çıktığını, çıkınca da güzelliğini ve şerefini gösterdiğini dile getirir.<sup>10</sup> Tabi ki insanlığın ilerlemesi ve aklî bir din anlayışının oluşumu, filozof ve âlimlerin sorumluluğu altındadır.

İnsanlığın ilerlemesinde önceki nesillerin katkısı yadsınamaz ve bir açıdan da bu, örnek almayı gerektirir. Fârâbî'den etkilendiğini<sup>11</sup> düşündüğümüz Mevlânâ'ya göre insanlığın tecrübî aklı birikerek ilerler. Bu, insanın ancak medeniyet ve şehir içerisinde varlık bulabileceği anlamına gelir. Medeniyet ve şehrin karşısında cehalet ve taklit vardır ki köy ile simgelenir. Zira köy aklî ve yeni olanı ortaya çıkartacak yetkinliğe sahip değildir.<sup>12</sup> Yani köy düşünsel ve ilmî müesseseleri oluşturabilecek güç ve imkânlardan mahrumdur.

Köy örneğinde olduğu gibi, insanlar atalardan faydalı ve güzel şeyleri taşımak yanında yanlış ve zararlı şeyleri de taşır. Kur'ân-ı Kerim körü körüne atalarını taklit edenlere "Ya atalarımız, doğru yolu bulamamış kişilerse"<sup>13</sup> soru ve eleştirisini getirir. Yani Kur'ân, taklitte de doğru yanlış kritiği yapılması gerektiğine dikkat çeker. Tûsî'ye göre de faydalı ve güzel işlerin nedeni ya insanın doğası ya da gelenektir. Gelenek iki kısma ayrılır: Ya toplum tarafından yaratılan bir adâb ve göreneğe ya da peygamber ve imam gibi din büyüklerinin görüş ve yaşantılarına dayanır. Bu ikinciye ilâhî kanun (nâmûs) ismi verilir.<sup>14</sup> Kanunların yaşatılıp uygulanmasına taklit denmez. Ayrıca kanunun "ne olduğuna, faydasına ve hikmetine" eremeyen toplumlar kanun koymak ve uygulamakta yetersiz kalır. Bu durumda ya başka toplumların kanunları taklit edilir ya da yerli yerinde doğru kanunlara ulaşıncaya kadar sürekli kanunlar değiştirilir. Sürekli kanun değiştirmek, toplumda akıl ve ilmin yerleşmeyip taklide sapıldığının göstergelerinden birisidir.

## 1.2. Taklidin Sonuçları

Molla Sadrâ, *Kesrû esnâmi cahiliyye* adlı kitabında taklidi kırılması gereken putların başına koyar.<sup>15</sup> Ona göre taklide ve donuk sûretlere duyulan sevgi, ilâhî hakikatler kapısının kişilere açılmasını engeller.<sup>16</sup> Bu yüzden belirli bir yaş ve olgunluğa ulaşanlar için inanç, taklit işi olamaz. Nitekim Mevlânâ mukallidin gerçek anlamda Müslüman sayılmayacağını dile getirir.<sup>17</sup> Tûsî ise imanun kesin bilgileri ve Allah'ın elçisini doğrulamak olduğunu ifade eder.<sup>18</sup>

<sup>8</sup> Nasruddin Tusî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 103.

<sup>9</sup> Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl el-Buhârî, *el-Câmi 'u'l-Musnedu's-Sahîhu'l-Muhtaşar*, nşr. Muhammed Zuheyr en-Nâsir (Beyrut: Dâru Fâvki'n-Necât, 1422/2001), "Cenaiz", 92 (No. 1385).

<sup>10</sup> Tusî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 77.

<sup>11</sup> Fârâbî, *Kitâbü ehli'l-medînetü'l-fâzıla*, thk. Albert Nasrî Nâdir (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986), 117-118.

<sup>12</sup> Mevlâna, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 3/41.

<sup>13</sup> *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Bakara Sûresi, 2/170.

<sup>14</sup> Tusî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 17.

<sup>15</sup> Molla Sadrâ, *Cahiliye Putlarını Kırma*, 29.

<sup>16</sup> Molla Sadrâ, *Kalbin Uyanışı*, çev. Fevzi Yiğit (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018), 117.

<sup>17</sup> Mevlâna, *Mesnevî*, 5/329.

<sup>18</sup> Nasîrüddin Tûsî, *Seçkinler Ahlakı*, çev. Anar Gafarov (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 45.



İmanın doğrularını aklın doğrularıyla sentezlemeye çalışan Müslümanlar, zamanla ilim ve irfanda insanlığın öncüsü olmuştur. İskenderiye felsefe okullarının kapatılmasıyla felsefe İslâm dünyasında kendisine yer bulmuş ve kısa sürede büyük filozoflar yetişmiştir. Müslümanların bilime katkısı ise sayılamayacak kadar fazladır. Lakin zamanla belki de gücün getirdiği zehirlenmeyle Müslümanlar felsefe, akıl ve bilme daha az önem verir olmuştur. Şu hâlde İslâm dünyasında iradenin sınır, kapasite ve işlevinin olumsuz yönde engellendiği, mitolojik tarih anlayışının topluma hâkim olduğu, rasyonelite ve bilimin gerilediği, dinin hurafelerle dolduğu, zulüm ve haksızlığın yayıldığı coğrafya ve dönemler olmuştur. Bu coğrafya ve dönemlerde insan özgürlüğü, akli ve iradesinin gücünü kaybetmesiyle zamanla tekrarcılık, tekdüzelik ve ezberciliğin yaygınlaştığı müşahade edilmiştir. Bütün bunlar taassup ve taklidin yerleşmesini güçlendirmiş, Müslüman bireyin şahsiyet ve hürriyetini kaybetmesine neden olmuştur. Kısaca devletin tanrısallaştırıldığı, filozof, âlim ve erdemlilerin yönetimden uzaklaştırıldığı dönemlerde birey ve toplumun ilim ve ahlâktan uzaklaşarak cehalet ve menfaat yönüne kaydığı görülmüştür.<sup>19</sup> Müslümanlar bu sebeple yeniçağda ilim, felsefe, değer ve yeni bilimler üretememiş, estetik ve ahlâk alanında kısır bir döngüye girmiş, tekrar ve taklidî davranışlar Müslüman toplumlara hâkim olmuştur.<sup>20</sup>

İslâm medeniyetinin parlak dönemlerinde yetişmiş olan Mevlânâ taklidin insanı yüce makamından aşağılara düşürdüğünü dile getirmekte ve taklit edilen değerlerin iğreti olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla ona göre taklitle akıl elde edilemez. Hatta bir açıdan cehalet taklide tercih bile edilebilir.<sup>21</sup> Bununla birlikte insanın yüce makamına zarar vermeyen, hatta onu gelişiminin vaz geçilmezi olan “kendinden üstün akıllara tâbi” olmaktan vazgeçilmemelidir. Buna göre tecrübe görmüş akıl sahibi birisi başka bir insana ancak baht bağışlar.<sup>22</sup> Mevlânâ'nın taklit ve akıl ile ilgili görüşlerinden hareketle, İslâm medeniyetinin altın çağında yetişen tasavvuf metafizikçilerinin, yaygın kanaatin aksine, akli önemsedikleri söylenebilir.

İslâm düşünürlerine göre taklit ile örnek alma arasında fark vardır. Bu durum âyette şöyle ifade edilir: “*Andolsun, Allah'ın Resulünde sizin için, Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman için ve Allah'ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır.*”<sup>23</sup> Hz. Peygamberi örnek almakla taklit etmek bir değildir zira örnek almak bilinç ve akılla olur.<sup>24</sup>

Örnek alma ile taklit arasında şu farkların olduğu söylenebilir:

1. Taklide karşın örnek almada bilinç, akıl ve istemli davranış esastır.
2. Taklit delilsiz, kaynağını bilmeksizin ve amaçsızca tekrarlamadır. Örnek almada yetkinleşme istenci hâkimdir.
3. Taklide karşın örnek almada içselleştirme faaliyeti vardır.
4. Örnek alma kişilikte değişimlere neden olurken taklitte değişim yüzeyseldir.<sup>25</sup>
5. Örnek almada özgürlük, taklitte ise olumsuz anlamda mecburiyet vardır.

<sup>19</sup> Orta çağ geleneksel İslâm medeniyetinin ana karakterinin metafizik olması, burada yapılan bütün eleştirilerin sınırlı anlamda ve bilhassa arzulara yönelik olduğunu gösterir. Zaten İslâm medeniyeti bu metafizik karakteri sayesinde canlılığını sürdürmeyi başarmıştır. Bununla birlikte genel anlamda Doğu'nun özde ise İslâm dünyasının en büyük problemi rasyonel düşüncenin gelişmemiş olmasıdır. Bunu bir tür manevi uykunun hâsılası olarak da yorumlayabiliriz. Ayrıca Abbasî merkezi otoritesinin zayıflamasından sonra felsefe ve bilimin geliştiği görülür.

<sup>20</sup> İbrahim Çetintaş, “İslâm Medeniyetinin Kırılan Dinamiği: Ahlâk”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2014), 106-114.

<sup>21</sup> Mevlâna, *Mesnevî*, 2/178.

<sup>22</sup> Mevlâna, *Mesnevî*, 3/13.

<sup>23</sup> el-Ahzâb 33/21.

<sup>24</sup> Nuran Döner, “Mevlânâ'da Taklit: Nedenleri ve Taklitten Kurtuluş Yolları”. *Jass Studies-The Journal of Academic Social Science Studies* 69/2 (2018), 260.

<sup>25</sup> Hacı Musa Bağcı, “Hz. Peygamberin Örneğliğinin Günümüzdeki Önemi”, *Hz. Muhammed*. Ed. Mahfuz Söylemez (Çorum: İslâmî İlimler Dergisi Yayınları, 2014), 117.

Taklitten tahkike geçmek ve böylece hakikate ulaşabilmek için öncelikle taklidi terk etmek gerekir. Bunun yolu, insanın üst akıllara, doğru bilgiye, irfân ve inanca yönelmesinden geçer. Bu yönelim akıl sayesinde gerçeklik bulur. Akıl insanı yüceltirken aklın hilafına çalışan taklit, insanın sahip olduğu üstün değeri yok eder.<sup>26</sup> Taklit insanı öncülükten, çağır açmaktan, hidayet etmekten ve diğerlerini kurtarmaktan alıkoyar.

Taklit insanın özgürlüğünü elinden almaktadır. Taklit etmekle yetinenler kendilerinden öncekilerin belirlediği bir evrende yaşamakta ve bunun ötesine geçememektedir.

### 1.3. Taklitten Kurtulma Yolları: Özgürlük ve Bilgi

İnsan özgür bir varlıktır. Zira her ne kadar o, “düşünen canlı” şeklinde tanımlansa da bu, onun belirli ve bilfiil bir mahiyete sahip olarak dünyaya geldiği anlamını taşımaz.<sup>27</sup> Bunun kanıtı, insanlar arasında görülen zâfi ve niteliksel farklılıklardır. Yani hiçbir türde, insan türünün fertleri arasında görülen farklılıklar görülmez. Hatta bu durum insan toplumlarının din, dil, tarih ve kültür gibi araçlarla bireyleri tek tipleştirmeye çalışmasına rağmen böyledir. Zira insan akıl ve iradesiyle bu araçları aşar. Hâsılı insan her şey olabilecek bir fitrata sahiptir.

Friedrich Nietzsche (ö. 1900), Albert Camus (ö. 1960) ve Jean Paul Satre (ö. 1980) gibi son dönem Avrupalı bazı düşünürler Tanrı'nın bir mahiyete sahip olduğunu ve bu sebeple tanrı inancının inananlarına kendi mahiyetini dayatarak onları özgürlükten alıkoyduğunu ileri sürmüşlerdir. Oysaki İslâm felsefesinde Tanrı'nın, varlığı dışında bir mahiyeti olmadığı düşüncesi hâkimdir. Eğer Tanrı'nın varlığı dışında bir mahiyeti olsaydı O, diğer mahiyetler tarafından sınırlanırdı. Burada söylenmek istenen şey Tanrı'nın sıfatları olmadığı değil zâtına eklenti ve varlığı dışında sıfatları olmadığıdır. Özetle Tanrı'nın bir mahiyete sahip olmayan varlığı, en güçlü ve yetkin biçimde insanda görünür ki insan özgürlüğünün temeli de burasıdır.

İnsanlığın özgürlük deneyimi hem bireysel hem de toplumsal boyuta sahiptir. Toplumsal yönden söylemek gerekirse insanlık tarihi boyunca birçok büyük özgürlük hareketi meydana çıkmıştır. Bu anlamda Hz. Muhammed'in (ö. 11/632) başlattığı özgürlük hareketi tarihi süreçte seçkin bir yere sahip olmuştur. O, başlattığı okuma yazma seferberliği, akıl ve ilme verdiği aşırı önem ve hikmete dair vurgularıyla yeni bir çağ başlatmıştır. Molla Sadrâ'nın da işaret ettiği üzere Hz. Muhammed'in gelişi insanlık tarihi için yeni bir aşamayı temsil eder. Sadrâ onun dönemini aklın zirvesi ve fevkinde bir dönem olarak değerlendirir.<sup>28</sup>

Hz. Muhammed'in kurduğu akıl, ilim ve kültür medeniyeti kısa zamanda neticelerini vermiş ve her alanda insanlığın gelişmesine katkı sağlamıştır. Bunun devam etmesi için filozof ve ârifler sürekli uyarılarda bulunmuştur. Buna göre taklitten kurtulup tahkike ve özgürlüğe ulaşabilmek için şunların yapılması gerekir: 1) Akletme ve düşünme. 2) Hakikati bulma ve anlama isteğine sahip olma. 3) Bilgece davranma. 4) Model şahsiyetler ve hakiki mürşitleri önder edinme. 5) Riyazet ve mücahede yapma.<sup>29</sup> Bunların hepsi aslında “akıl ve bilgi” şeklinde tek bir maddeye indirgenebilir.

Bilgi insanın özüdür ve bu yüzden hep bilmek ve bilinmek isteriz.<sup>30</sup> İnsanın bilme yeteneği doğuştandır ve onun ilk bilgileri huzurîdir. Yani insanın öz bilinci kendiliğinden olup kavramlara dayanmaz.<sup>31</sup> Zira insanı oluşturan akıl, her şeyin ilke ve prensiplerini elde eder. İnsanı tahkike ulaştıran benlik bilgisi aynı zamanda onu Tanrı bilgisine ulaştırır. Tabi ki insan önemli ve kalıcı şeyleri bilmeye ayrı bir önem verir.<sup>32</sup> Şu hâlde bilinmesi en önemli olan şey Tanrı'dır. Aristoteles (ö. MÖ 322);

<sup>26</sup> Döner, “Mevlânâ'da Taklit: Nedenleri ve Taklitten Kurtuluş Yolları”. 257.

<sup>27</sup> Gulamhüseyn İbrâhîmî Dînânî, *Felsefi ve İrfânî Söyleşiler*, çev. Alptekin Dursunoğlu (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2020), 457.

<sup>28</sup> Molla Sadrâ, *Kalbin Uyanışı*, 90.

<sup>29</sup> Döner, “Mevlânâ'da Taklit: Nedenleri ve Taklitten Kurtuluş Yolları”, 262-265.

<sup>30</sup> Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babur (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2017), 96.

<sup>31</sup> Dînânî, *Felsefi ve İrfânî Söyleşiler*, 376.

<sup>32</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 135.

“düşüncenin ilkesinin”, düşünceden önce ve daha güçlü olması gerektiğini söyler. Ona göre Tanrı sadece “İlk” değil aynı zamanda bütün devinim ve hareketlerin kendisinde nihayete erdiği “Son”dur.<sup>33</sup> Şu hâlde insanın taklitten kurtulup tahkike erebilmesi için kendisini ve Tanrı’yı bilmesi gerekir.

Tûsî’ye göre Tanrı’nın büyüklüğünü bilgi ve hikmetin büyüklüğünden çıkartabiliriz. Zira bu ikisi Tanrı’nın varlık ve büyüklüğünün bir izidir.<sup>34</sup> Tanrı metafiziğin meselelerinden birisidir. Bu yüzden ancak metafizik bilgi insanı gerçek tahkike ulaştırabilir. Diğer ilimler bu ilme hizmet edip aracı olmalarına göre değer kazanır. Şöyle ki, bu ilmin öznesi akıldır. Akıl gerçek hayır, iyilerin en iyisi ve mutluluğun ta kendisidir.<sup>35</sup> İnsanın insanlık tarafının besini bilgi, hikmet ve Tanrı’nın cemalidir.<sup>36</sup> Binaenaleyh ilim taklitle karşılaştırılmayacak ölçüde büyük bir lezzete sahiptir. En değerli ve lezzet verici ilim Allah’ı, sıfatlarını, fiillerini ve ülke yönetimini bildiren ilimdir. Bunun gibi insan için marifet gibi soyut lezzetler; yemek, içmek ve cinsel ilişki gibi sair somut şehvetlerden daha lezzetli ve güçlü gelir.<sup>37</sup>

Öte taraftan akıl tümevarım, tümdengelim ve benzetme yöntemini kullanır. Tümevarımda deney ve gözlem kullanılır ki bu da aklın ve bilginin önemli bir kısmını oluşturur. Bu anlamda akıl sonradan kazanılır. Şu hâlde akıl hem başlangıçta hem sonuçta bulunandır. Duyum ve tecrübe sonucu meydana gelen pratik akla “aklı başında olmak” denir. Bu yüzden tecrübe kıymetli ve önemlidir.<sup>38</sup> Oysaki taklitte tecrübe kazanılmaz tam aksine bilinçsizce bazı şeylerin becerisi elde edilir.

Buraya kadar söylenenlerden anlaşılacağı üzere tahkike dayanan mutlak bilgi ve en üstün ilim; beşerî, izafî ve öznel değil<sup>39</sup> aklî, ilâhî, evrensel, nesnel, mutlak ve kesindir. Bununla birlikte aklın dereceli bir yapıya sahip olduğu unutulmamalıdır. Akıl, akıl olması itibarıyla ve genel varlığıyla mükemmel iken fertleri açısından böyle değildir. Çünkü fertler ayırt etme, düşünme, seçme, yol gösterme, mebde ve meadı bilme gibi konularda derece derecedir. Bu dereceliliğin doğuştan ve sonradan gelen dayanakları yani ferdi ve toplumsal sebepleri vardır. Bu yüzden aklî olarak gelişmiş toplumlarda danışma, istişare, müzakere, tartışma, ilmi toplantı ve görüşme hâkim iken aklî olarak gelişmemiş toplumlarda muhafaza etme, taklit, taassup, tek başına karar verme ve bağınazlığın hâkim olduğu görülür. Başka bir deyişle taklit ve taassubun olduğu yerde aklın ve gerçek bilginin ortaya çıkması mümkün değildir; tersi de geçerlidir.

Akl ve irfân yönünden gelişmemiş toplumlarda şu iki bilgisizlik -daha çok ikincisi- görülür: Birincisi basit bilgisizlik (cehl-i basit) olup bu, bilmediğini bilmektir. Bu durumda olanlar eğitim ve öğrenmeyi kabul edebildiğinden başlangıçta kınanmazlar ancak öğretimle bu kusurlarını gidermezlerse kınanırlar. İkincisi bileşik bilgisizlik (cehl-i mürekkep) olup bilmediğini bilmemektir ve bunun tedavisi yoktur.<sup>40</sup> Ayrıca insanın yakalanabileceği en tehlikeli manevî hastalık budur; çünkü bu hastalığa yakalananlar bir türlü taklit ve zandan kurtulamazlar.<sup>41</sup> Nefis teorik bilgi yönünden bu iki durum dışında bir de şaşkınlık durumuyla karşılaşır. Şaşkınlıktan kurtulmak isteyen geometri ve matematiğe yönlendirmek faydalı olabilir.<sup>42</sup>

İnsan nefsi teorik ve pratik faziletlerle kuvvet kazanır. Teorik ilimleri tahsil etmek, düşünmek, eşyanın hakikatini araştırmak ve varlık hallerini idrak etmeye çalışmak teorik faziletlerdendir. Eğer insan ahlâk ve siyaset kitaplarını okur, kendine hâkim olur ve yüce gayeli olursa, faziletli kimselerin mertebesine yükselir ve pratik faziletlerle sahip olur. Böylece insanın huyları güzelleşir, asil bir nefes

<sup>33</sup> Aristoteles, *Eudemos’a Etik*, 105-106.

<sup>34</sup> Tûsî, *Seçkinler Ahlâkı*, 121.

<sup>35</sup> Molla Sadrâ, *Cahiliye Putlarını Kırmak*, 90.

<sup>36</sup> Mevlâna, *Fihî Mâfih*, çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 90.

<sup>37</sup> Molla Sadrâ, *Cahiliye Putlarını Kırmak*, 229.

<sup>38</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 137-140.

<sup>39</sup> Frithjof Schuon, *Tasavvuf: Kabuk ve Öz*, çev. Veysel Sezigen (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 124.

<sup>40</sup> Kinalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, sad. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 146-148.

<sup>41</sup> Mevlâna, *Mesnevî*, 1/170.

<sup>42</sup> Tusî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 156.

sahip olur.<sup>43</sup> Bu yüzden mutaassıp olmayan çevrelerde bilgi ve öğretmen çok değerlidir. İki örnekle yetinelim: Aristoteles'e göre bir insan için felsefe öğretmeni anne, baba ve Tanrı gibi değerlidir.<sup>44</sup> İkincisi Molla Sadrâ'nın yorumuna göre Hz. Muhammed "kendisi ve İmam Ali'yi öğretmen olması yönünden ümmetin manevî babası olarak" tanıtmıştır.<sup>45</sup>

Hâsılı taklit etmede anlayış ve bilinç olmadığından mukallitler yeni bir kültür ve medeniyet inşası gerçekleştiremez. Mukallit en fazla mevcut olanı takip etmekle yetinir ki bu da taklit edilene hiçbir zaman yetişememe anlamına gelir.<sup>46</sup> Taklit taassubu, taassup da taklidi doğurur. Zaten bu iki kelimenin kök anlamları da birbirine yakındır.

## 2. Taassup

### 2.1. Taassubun Mahiyeti, Nedenleri ve Sonuçları

Kök anlamı itibariyle *taassup* "bağlamak, kuşatmak, sarmak yakalamak manasındaki" *asb* (usûb) kelimesinden türemiştir. Körü körüne bağlanmak kaydıyla insanın kendi kavim ve kabilesine yardım etmesi anlamına gelen asabiyetle eş anlamlıdır. Ancak sonraları taassup asabiyetten daha geniş bir anlama sahip olmuştur. Şöyle ki taassupta delil ve kanıt getirilmesine rağmen reddetme tavrı egemen olduğu gibi saldırganlık da esastır.<sup>47</sup> Karşıtı tesâhül, hoşgörü ve müsamahadır.<sup>48</sup> Özetle tek bir fikri katı ve kuralcı bir tavırla savunmak taassup iken tersi hoşgördür.<sup>49</sup> Hz. Ali (ö. 40/661) ilk asabiyeti İblis'in tesis ettiğini belirtirken onu "Allah Teâlâ ile çekişen ve hakka karşı kibirlenen" olarak tavsif eder.<sup>50</sup>

Asabiyet hayatta kalabilmek için bir insan topluluğuna mensup olmayı ifade eder ki bu da topluluğun değerlerine karşı geliştirilen bağlanmayı ifade eder.<sup>51</sup> Asabiyet sosyal ve siyasi yapıların ilk şekillerinden birisidir. Asabiyet etrafında kenetlenmiş bir topluluğun her bir üyesi, asgari olarak birlikte hareket etme koşuluyla şartlandırılırken ideal seviyede kendini topluluk uğruna feda etme bilinciyle yetiştirilir.<sup>52</sup> Asabiyet Arap toplumunda insan ferdinin nihai yaşam yolu sayılabilir. Fert onun vasıtasıyla haklarını korur, hayatına kastedilmesinden ve zarardan onunla korunur.<sup>53</sup>

Hz. Peygamber dönemi ve sonrasında da asabiyetin tarihî ve sosyolojik en güçlü etken olduğu hatırlanmalıdır. Öyle ki tarih boyunca Müslümanların en büyük probleminin bu asabiyet olgusu olduğu söylenebilir. Bunu Hz. Peygamberin vefatı sonrasında halifeyi belirlemek için yapılan toplantıdaki tartışmalarda görmek mümkündür.

Arap asabiyet sahiplerinin Müslüman olduktan sonra kendilerini mutaassıp Haricilik ve Selefilik gibi akımlarda buldukları görülür. Zira bunların akıl ve anlayıştan uzak, başkasına hayat hakkı tanımayan, doğruyu bilmemesine rağmen kendisini mutlak doğru olarak gören, maddî evrene hapsolmuş, aşk ve estetiğe yabancı, tüccar kafalı dindarlar olduğu söylenebilir.<sup>54</sup>

İnsanın taassubu cehaletle birlikte gelişir ve o, buna mazeret olarak atalarını gösterir. Cahiliye Araplarının taassubunu Müslümanların devam ettirmesini anlamak gerçekten güçtür. Elbette ki insanoğlu atalarına çok şey borçludur ve bu sebeple atalara saygı duyulması gerekir. Başka bir deyişle

<sup>43</sup> Yahya İbn Adî, *Tehzîbü'l-Ahlâk Ahlak Eğitimi*, çev. Harun Kuşlu (İstanbul: Türkiye Yazma eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 66-68.

<sup>44</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 194.

<sup>45</sup> Molla Sadrâ, *İlâhî Tecelliler*, çev. Fevzi Yiğit (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2022), 135.

<sup>46</sup> Adnan Adıgüzel, "İbn Haldun, Medenileşme ve Taklit Üzerine", *Turkish Studies* 11/7 (2016), 29.

<sup>47</sup> Necati Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1999), 48.

<sup>48</sup> Mustafa Çağrıncı, "Taassup". *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/285.

<sup>49</sup> Nevzat Yaşar Aşıkoğlu, "Hoşgörü ve Tolerans Kavramları Üzerine", *Din Öğretimi Dergisi* 39 (1993), 41.

<sup>50</sup> Seyyid Razi, *Nehcü'l-belâğâ*, çev. Kadri Çelik (Nürnberg: Ferec Yayınları, 2001), 269.

<sup>51</sup> Ahmet Vefa Temel, *Kur'an'ı Kerim Açısından Taassubun Boyutları* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 285.

<sup>52</sup> Mehmet Akif Kayapınar, "İbn Haldun'da Asabiyet", *Geçmişten Geleceğe İbn Haldun* (İstanbul: İsam, 2006), 182.

<sup>53</sup> Temel, *Kur'an'ı Kerim Açısından Taassubun Boyutları*, 29.

<sup>54</sup> Mehmet İlhan, "Dini İletişimin Önündeki Neo-Harici Engeller Taassup ve Tekfir", *1. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu "Din, Dil ve İletişim"*. Ed. Yunus Aras vd. (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yayınları, 2019), 305.

atalar bugün insanlığın sahip olduğu her şeyde onunla ortaktır. Bununla beraber atalardan getirilen yanlış, kötü ve bozuk şeyleri sürdürmenin anlamı ve haklı bir gerekçesi yoktur. Yine herhangi bir değere sahip olmayan birisinin atalarıyla övünmesi makul değildir. İnsan atalarıyla onlar ancak hikmet, iffet, yiğitlik ve adalete sahipse övünebilir.<sup>55</sup> Oysaki taassup, hak etmediği halde kişinin kendisinden razı olmasıyla birlikte gelişir. Bu durum insanı Tanrı'dan uzaklaştıracak olan tembellik, cahillik, ihmalkârlık ve utanmazlık gibi erdemsizliklere sürükler.<sup>56</sup> Bu erdemsizlikler insanın kendisine ait olmayan şeylerden dolayı büyüklenmesine ve gururlanmasına neden olur. Yani kibir, insanın varlığı ve birliği anlamama yönündeki cehaletinin bir ürünüdür. Bu yüzden kibirli insan, hak etmediği halde övünür.

Akıl, insanın ancak bilgi ve erdemle övünebileceğini kabul eder. Kınalızâde Ali'nin (ö. 979/1572) aktardığına göre soylu bir aileden gelmediğini söyleyerek onu tahkir eden birisine Sokrates (ö. MÖ 399), kendisinden sonrasına büyük bir soy ve övünç bıraktığını söyleyerek cevap vermiştir.<sup>57</sup>

İnsanın övücü kendi kazanımlarına yönelik olmalıdır. Öyleyse insan; beden gücü, dünyada sahip olduğu iktidar, soyunun genişliği, mal ve makamla değil akıl gücü sayesinde Allah'ın halifesidir.<sup>58</sup> İnsan bu gücü doğuştan getiriyor olsa da onu kullanıp kullanmamak elindedir. Bu yüzden bazı fert ve toplumlar akıl yönünden diğerlerinden daha üstündür. İnsanın sahip olduğu bu güç, kendini ve tanrısını bilmeyi gerektirir. İnsan kendini bilince eksikliğini, kendini tamamlama ve geliştirme isteğinin fitratında saklı olduğunu bilir.<sup>59</sup> Hâlbuki taassup, kendini bilmemenin neden olduğu bir hastalıktır.

Taassup o kadar büyük manevî bir hastalıktır ki Molla Sadrâ onu, insanın duçar olduğu kötü akibetin iki sebebinden birisi sayar. İkincisi dünya sevgisi ve şöhrettir. Taassup taklit, büyüklenme ve kibirden doğar. Mutaassıp, bilgilerini keşif ve aydınlık sahibi ilâhî kişilerden değil yakîne ulaşamamış tartışmacılardan öğrenir. Bu ise şüphe ve inkâra neden olur.<sup>60</sup>

Taassubun temelinde anlayış yetersizliği ve insaniyetin azlığı bulunur. Tabiatı sert, kalbi katı ve itikadı bozuk insanlar ince meseleleri ve derin anlamları kavrayamaz. Hz. Peygambere ruh hakkında soru soran Yahudilere verilmesi istenen cevap bunu göstermektedir.<sup>61</sup> "Sana ruh hakkında soru soruyorlar. De ki: 'Ruh, Rabbimin bileceği bir şeydir. Size pek az ilim verilmiştir.'"<sup>62</sup> Burada az bilgi verilmesinden kasıt Yahudilerin anlayışsızlığıdır. Anlayışsızlık ise taassuba neden olur. Mutaassıbın kınanmasının nedeni yaptığı hatanın hata ve özür sahasını terk etmiş olmasıdır. Görme engeli olmayanın önündeki çukura düşmesi gibi.<sup>63</sup> Hâsılı mutaassıp doğru veya yanlış olabileceğini akla getirmeksizin kendi düşüncelerini sınırsızca savunur, içerisinde bulunduğu sosyal ve siyasal topluluğu kayıtsız şartsız destekler ve başkalarına karşı ön yargılı davranır.<sup>64</sup> Mutaassıp çoğulculuğa karşıdır, farklı fikirlere kapalıdır ve düşmanca bir tavra sahiptir.<sup>65</sup>

İnsanın taassuba düşmesinin temel sebebi; varlığını ve varlığının devamlılığını, ait olduğu sosyal ve fiziki çevreye borçlu olarak görmesidir. Başka bir deyişle, mutaassıp insan, dünya hayatını kendisine bahşeden gerçek sebebi görmeyerek aracı sebepleri gözünde büyütür. Oysaki ârif ve filozoflara göre insanın bağlanması gereken gerçek sebep Tanrı'dır. Çünkü bütün mevcutlar gerçekte ona muhtaçtır.<sup>66</sup>

<sup>55</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk fi't-terbiyeti* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1985), 159.

<sup>56</sup> Tusî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 124.

<sup>57</sup> Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 158.

<sup>58</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, 111.

<sup>59</sup> Tusî, *Seçkinler Ahlakı*, 39.

<sup>60</sup> Molla Sadrâ, *Cahiliye Putlarını Kırmak*, 110.

<sup>61</sup> Molla Sadrâ, *İlâhî Tecelliler*, 71.

<sup>62</sup> el-İsrâ 17/85.

<sup>63</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, 47.

<sup>64</sup> Temel, *Kur'an'ı Kerim Açısından Taassubun Boyutları*, 30.

<sup>65</sup> Vahdettin Başçı, "Taassup Doğru Düşünmeye Engeldir", *Felsefe Dünyası* 36/2 (2002), 32.

<sup>66</sup> Resâ'îlu-İhvânî's-Safâ, (Kum: Mektebü'l-İlmi'l-İslâmî, 1405), 3/281.

İnsanların taassuba düşmesinin diğer sebepleri arasında akla dayanmama, ilim ve felsefeye itibar etmeme, “din eğitimi eksikliği, şiddete dayalı inanışlar, sosyal baskı, temel hak ve özgürlüklerin kısıtlanması gibi”<sup>67</sup> şeyler sayılabilir. Mutaassıbın en belirgin özelliği atalara tapınmaktır. Bu, Kur’ân’ın bazı âyetlerinde şöyle ifade edilir:

“Onlara, “Allah’ın indirdiğine uyun!” denildiğinde, “Hayır, biz, atalarımızı üzerinde bulduğumuz (yol)a uyarız!” derler. Peki, ama ataları bir şey anlamayan, doğru yolu bulamayan kimseler olsalar da mı (onların yoluna uyacaklar)?”<sup>68</sup> Bu âyette atalara uymak onların akletmesi ve doğru yolda olması kaydına bağlanmıştır.

“Rabbin, insanoğlunun sulbünden soyunu alıp devam ettirmiş, onlara: ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim’ demiş ve buna kendilerini şahit tutmuştu. Onlar da: ‘Evet şahidiz’ demişlerdi. Bu, kıyamet günü, ‘Bizim bundan haberimiz yoktu’ dersiniz veya ‘Daha önce babalarımız Allah’a ortak koşmuşlardı, biz de onlardan sonra gelen bir soyuz, bizi, boşa çalışanların yaptıklarından ötürü yok eder misin?’ dersiniz diyedir.”<sup>69</sup> Görüldüğü üzere ataların yolunu takip ve taklit dolayısıyla meydana gelen sapkınlık ve zarardan insanın kendisi sorumludur. Bu ve benzeri mazeretlerle insanın sorumluluktan kaçma imkânı yoktur. Çünkü insan sahip olduğu özgür cevherle kendi yolunu tercih etme gücüne sahiptir. Hâsılı âyetten anlaşılan insanın fitratında hakka şahitlik vardır ancak o edindiği ikincil tabiatıyla bu özelliğini yitirebilmektedir.

“İşte böyle, biz senden önce hiçbir memlekete bir uyarıcı göndermedik ki, oranın şımarık zenginleri, ‘Şüphe yok ki biz babalarımızı bir din üzerinde bulduk. Biz de elbette onların izlerinden gitmekteyiz’ demiş olmasınlar.”<sup>70</sup> Bu âyette vurgu atalar dinini yaşatanların şımarık zenginler olduğunadır. Anlaşılan ekonomik sistemi elinde tutmakla, atalar dininden beslenmek arasında sebeplik ilişkisi vardır. Bu yüzden âyette bilinçsizce oluşturulan geleneksel din anlayışının olumsuzluğuna işaret edilmektedir. Bu olumsuzluk vahyin nuruna direnme, taassup ve atalara tapınma şeklinde kendisini göstermektedir.

Başka bir âyette ise şöyle buyrulur: “Kendilerine, ‘Allah’ın indirdiğine uyun’ denildiği zaman, ‘Hayır, biz babalarımızı üzerinde bulduğumuz şeye uyarız’ derler. Şeytan, kendilerini cehennem azabına çağırıyor olsa da mı?”<sup>71</sup> Bu âyette vurgunun asabiyete olduğu görülmektedir. Anlaşılan insanlar üzerinde ataların gücü dinin gücünden daha fazladır. Atalara tapanlara verilen cevaptan ortaya çıktığı üzere taassup, dünyevî güç ve iktidar için icra edilmektedir. Oysaki kalıcı ve gerçek olan soyut ve aşkın olandır. Onda hak ve gerçekten başka bir şeyin tesir ve sultası yoktur.

Diğer bir âyette şöyle buyrulmaktadır: “Peygamberleri dedi ki: ‘Gökleri ve yeri yaratan Allah hakkında şüphe mi var? ... Onlar, ‘Siz de bizim gibi sadece birer insansınız. Bizi babalarımızın taptıklarından alıkoymak istiyorsunuz. Öyleyse bize apaçık bir delil getirin’ dediler.”<sup>72</sup> Denilebilir ki bu âyette öne çıkan anlam, peygamberlerle atalar arasında cevher ve nitelik yönünden bir fark görmemenin ne kadar büyük bir gaflet ve sapıklık olduğu şeklindedir. Bu gaflet görünür maddî evrenin asıl; gaybî, manevî âlemin tali olduğu yanılığına dayanmaktadır.

Başka bir âyette ise şöyle buyrulmaktadır: “Mûsâ, onlara delillerimizi apaçık olarak getirince onlar, ‘Bu, ancak uydurulmuş bir sihirdir. Biz geçmiş atalarımızın zamanında böyle bir şeyin varlığını duymadık’ dediler.”<sup>73</sup> Bu âyette ise ataların otoritesine sığınmak yanında hak ve doğrunun niceliksel bir karaktere sahip olduğu yanlış düşüncesine vurgu yapılmıştır. Ayrıca hak ve hakikatin evrensel, zaman ötesi ve aşkın karakterinden habersiz olanlar onu yeryüzü menşeli bir mal gibi değerlendirebilmektedir.

<sup>67</sup> Hüseyin Yılmaz, *Din Eğitimi ve Sosyal Barış* (İstanbul: Dem Yayınları, 2019), 174.

<sup>68</sup> el-Bakara 2/170.

<sup>69</sup> el-A’râf 7/172-173.

<sup>70</sup> ez-Zuhruf 43/23.

<sup>71</sup> Lokmân 31/21.

<sup>72</sup> İbrâhîm 14/10.

<sup>73</sup> el-Kasas 28/36.

Başka bir âyette şöyle buyurulmuştur: “Yine şöyle diyecekler: ‘Ey Rabbimiz! Biz önderlerimize ve büyüklerimize itaat ettik de bizi yoldan saptırdılar.’”<sup>74</sup> Denilebilir ki, bu âyetin bize gösterdiği şeyin sorumluluk, suç, başarı ve cezanın öncelikle insanların önder ve büyük olarak kabul ettikleri kişilere sonrasında ise halklara ait olduğu yönündedir.

Konuyla ilgili olarak Zeyd b. Sâbit’in (ö. 45/665) rivayetine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Benim sözlerimi işiten sonra ezberleyen ve anladıktan sonra başkasına aynen tebliğ edenlerin Allah yüzünü ağartsın. Beni dinleyen nice kişiler vardır ki anlayış gücüne sahip değillerdir. Bunlar sözlerimi kendilerinden daha anlayışlı olanlara taşısınlar.”<sup>75</sup> Ahmed b. Hanbel’in (ö.241/856) naklettiğine göre Hz. Peygamber yaptığı eylemleri bilinçsizce taklit edenleri uyarmıştır.<sup>76</sup>

Yukarıda geçen âyetler ve hadislerden genel olarak anlaşılacağı üzere psiko-sosyal bir hastalık olması yönünden taassup, nesnel düşünceye ve yeni fikirlere kişiyi ve toplumu kapatır. Bu yönden hastalığın temelinde dünyaya düşkünlük dolayısıyla otoriteye bilinçsiz ve bilgisizce bağlanma eğilimi vardır.<sup>77</sup> Taassubun tedavi edilebilmesi için insanın sevgisini ilâhî ve yüce şeylere çevirmesi gerekir.

## 2.2. Taassubun Tedavisi: Sevgi

Taassubun bilgi, hoşgörü, merhamet, anlayış, özgürlük ve akıl gibi birçok tedavi yöntemi olduğu söylenebilir. Bunlar temelde bilgi/akıl ve sevgi/hosgörü başlıkları altında toplanabilir. Bilgiye yukarıda değinildiği için burada kısaca sevgiden bahsedilecektir. Taassubun olduğu yerde sevgi değil, kin ve nefret yeşerir. Oysaki sevgi insanın olduğu kadar bütün yaratılmışların varlık nedenidir. Yine sevgi mefhumu insan kavramın tanımına zımnî olarak dâhildir. Şöyle ki bir görüşe göre, insan kelimesi ünsiyetten türemiştir; çünkü insan toplanmayı ve bir arada olmayı seven bir varlıktır. Yani ünsiyetin temelinde alışma ve muhabbet besleme vardır.<sup>78</sup> Sevgi; isteme, arzulama, birlikte olma, ayrılıktan hoşnut olmama ve istenenin yokluğundan kaygı duyma gibi his ve duyguların adıdır.<sup>79</sup>

Sevgi ontolojik bir durum olarak bütün mevcudata yayılsa da yaratılmışların en şerefli ve üstünü olan insanda zirveye ulaşır. Bu durum onun ilâhî ve soyut bir cevhere sahip olduğunu gösterir. Bundan dolayı insan Tanrı’yı sever ve onun Tanrı’ya olan sevgisi hiçbir sevgiyle, bu sevgiden aldığı haz ve lezzet de hiçbir haz ve lezzetle karşılaştırılmaz.<sup>80</sup> Bununla beraber sevgi parçalanabilir bir şey değildir ve dolayısıyla Tanrı sevgisi “kötülük, yokluk ve düşmanlık” dışında her şeyin sevilmesini gerektirir.

Sevgi; güzellik ve bilgiden doğar ve bu ikisi aslında varlığın iki yüzü gibidir. Öyleyse güzellik akıl ile idrak edilir ve sevgi, kişinin bilgisi oranında ortaya çıkar.<sup>81</sup> Yani sevgiyle bilgi birbirinden ayrılmaz. Sevgi zayıfsa bilgi de zayıf demektir. Eğer dünya sevgisi kuvvetlenir ve kalbi kaplarsa Allah sevgisi için yer kalmaz; böylece taklit ve taassup güçlenir.<sup>82</sup>

Taassubun aksine sevgi insanın dünyasını genişletir. Sevginin ve bilhassa Tanrı’ya duyulan aşkın temelde iki nedeni vardır: Birincisi Tanrı’nın zâtı, sevginin ta kendisidir.<sup>83</sup> İkincisi bütün bilgi aslında tanrısalıdır. Bu yüzden bilgi hâsıl olmadıkça sevgi de hâsıl olmaz. Sevginin diğer nedenleri iyilik, fazilet, türdeşlik ve benzerliktir. Zira ancak ortak özelliklere sahip olanlar birbirini sever. Bu yüzden

<sup>74</sup> el-Ahzâb 33/67.

<sup>75</sup> Ebû İsmâ Muḥammed b. İsmâ et-Tirmizî, *Sunenu’t-Tirmizî*, nşr. Aḥmed Muḥammed Şâkir-Fuâd ‘Abdulbâkî (Mısır: Şirketu Muştafâ’l-Bâbî’l-Halebî, 1395/1975), "İlim", 7 (No. 2658).

<sup>76</sup> Ebû ‘Abdullah Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî, *el-Musned*, nşr. Şu’ayb el-‘Arnavût, ‘Âdil Murşid vd. (b.y.: Muessesetu’r-Risâle, 1421/2001), 3/20 (No. 1402).

<sup>77</sup> Temel, *Kur’ân’ı Kerim Açısından Taassubun Boyutları*, 300.

<sup>78</sup> Tusî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 252.

<sup>79</sup> Bayram Ali Çetinkaya, *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019), 210.

<sup>80</sup> Tusî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 251.

<sup>81</sup> Dînânî, *Felsefi ve İrfânî Söyleşiler*, 331-332.

<sup>82</sup> Molla Sadrâ, *Cahiliye Putlarını Kırma*, 110.

<sup>83</sup> Dînânî, *Felsefi ve İrfânî Söyleşiler*, 370.

Tanrı'yı en çok insan sever. Bunun yanında insan farklı şeylere benzediği için o şeyleri de sevebilir. Buna göre bitkisel nefsin aşkı yiyeceğe ve üremeye; hayvani nefsin aşkı öfke, galip gelme ve baş olmaya; insani nefsin aşkı ise ilim ve ahlâkadır.<sup>84</sup> Özetle insanın ilâhî olmayan yönleri taassuba neden olur.

Dinin aslı sevgidir; zira din Tanrı inancına dayanır. Arapçada ilâh kelimesinin anlamlarından birisi de sevilen demektir. Sevginin hâkim olduğu toplumlarda mahkemelere ihtiyaç kalmaz. Çünkü sevgi muhataplarına iyilik yapmayı gerektirir.<sup>85</sup> Şu hâlde Hz. Peygamberin "Bir şeye karşı duyduğun sevgi seni ona karşı kör ve sağır eder."<sup>86</sup> sözü toplumsal yönden değil bireysel açıdan söylenmiş bir sözdür ki bu durum yerilmiş de değildir. Ancak müsamaha sadece birilerine gösterilip diğerlerine gösterilemiyorsa bu durumda adaleti esas almak gerekir.

Genelde insanların hür, tüccar ve köle ruhlu olmak üzere üç kesimden oluştuğu söylenir. Buna göre hürler; âşıklar, ârifler ve tahkik ehli filozoflardır. Bunlar gerçekten bilenler ve gerektiği gibi sevenlerdir.<sup>87</sup> Tüccarlar menfaat esaslı hareket eden insanlardır. Bunların ahireti gözetenleri dünyayı gözetenlerinden üstündür. Bunların en belirgin vasfı sağlam bir iradeye sahip olmalarıdır. Bunlar bilgi ve dinde taklit ehlidir. Üçüncü grup iyi düşünmek ve sağlam bir iradeye sahip olmak yeteneğine sahip olmayan taklit ehli ve köle tabiatlı insanlardır. Bu insanların iyilere itaat etmesi gerekir.<sup>88</sup>

Son olarak tutulması durumunda Kur'ân'da geçen şu emrin, insanın taklit ve taassup belasından kurtulması için yeterli olduğunu düşünüyoruz: "*Sözü dinleyip de onun en güzeline uyanlar var ya, işte onlar Allah'ın hidayete erdirdiği kimselerdir. İşte onlar akıl sahiplerinin ta kendileridir.*"<sup>89</sup>

## Sonuç

İnsan ve toplum varlığını devam ettirme aracı olması yönünden taklit ve taassup, görece makul ve faydalıdır. Şöyle ki taklit ve taassup, insanın beşerî yönünü inşa ederken insanî yetkinlik yönünü ise imha eder. Zira insanın insan oluşu onun akıl, bilgi ve sevgi yönünün gelişmesine bağlıdır. Öyleyse insan ve toplumun gerilemesine sebep olan taklit ve taassup, görece sakınılması gereken iki şeydir.

Bu görecelik gereği halk ile bilginler arasında ayırım yapmak gerekir. Örneğin sağlık konusunda elbette ki halkın belirli bir tıp bilgisine ulaşabildiği söylenebilir ancak halkın kendi kendini tedavi etmesi mümkün değildir. Tıpkı bunun gibi felsefe ve din alanında taklit ve taassuptan tahkik, sevgi ve hoşgörüyeye geçmesi gerekenler öncelikle filozof ve âlimlerdir. Filozof ve âlimlerin bunu yapabilmeleri ancak akıl ve sevgi yoluna girmekle mümkün olabilir. Toplumsal açıdan ise filozof ve bilginlerin öncülüğünde aklî, düşünsel ve pratik meselelerde müzakere, istişare, toplantı, danışma ve görüşmenin hâkim olması gerekir.

Burada önemli bir sorunla karşı karşıyayız: Başkasını taklit ve taassup yönünden eleştirmek kolaydır ancak kişinin kendisini eleştirmesi oldukça zor ve az gerçekleşen bir durumdur. Bu açıdan taklit ve taassubun insanın kendine dair yanlış ve yönlü bakış açısından kaynaklandığı söylenebilir. Yani kendini bilme ve sevme akla ve doğru ilkelere bağlanmazsa taklit ve taassubu doğurmaktadır. Özellikle aklî ve felsefî düşünceden uzak duranların ön yargı, taklit, taassup ve körü körüne inanca yoğun bir şekilde bağlandıkları görülür. Bu sebeple Müslüman filozof ve ârifler özellikle yazdıkları

<sup>84</sup> Resâilu- İhvânî's-Safâ, 3/272; Aygün Akyol, "Ahlâk-ı Nâsırî'de Ahlâk ve Siyaset İlişkisi: Sevgi Erdemi Merkezli Bir Okuma", *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/24 (2012), 10, 25.

<sup>85</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, 112.

<sup>86</sup> Suleymân b. el-Eşâs es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sunenu Ebî Dâvûd*, nşr. Şu'ayb el-Arnaûf (b.y.:Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Edeb", 125 (No. 5130).

<sup>87</sup> Tusî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 73.

<sup>88</sup> Fârâbî, *Risâletü't-tenbîh ale sebîli's-seâde*, thk. Sübhan Halîfet (Umman: Menşûrâtü'l-Câmiati'l-Ürdüniyye, 1987), 216.

<sup>89</sup> ez-Zümer 39/18. Konuyla ilgili olarak şu âyetlerin ilgi çekici olduğu söylenebilir: "*Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme.*" el-İsrâ 17/36. "*Şeytan size Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemenizi emreder.*" el-Bakara 2/169. "*Biz sadece bildiğimizle şahitlik ediyoruz.*" Yûsuf 12/81. "*De ki biliyorsanız delilinizi getirin.*" el-Bakara 2/111.



başyapıtların giriş veya sonuç bölümlerinde, eserlerinin taklit ve taassuptan uzaklaşarak okunması gerektiğini belirtmişlerdir.

Metafizik ve dinin filozof ve âlimler içerisinde, gerçekten aklî, ilâhî ve manevî vizyona sahip kimseler tarafından temellendirilebileceği söylenmelidir. Başka bir deyişle örneğin mikropları araştıran bir bilim adamının mikroskop kullanarak ulaştığı tahkike, ilahiyatçıların aklî ve manevî tecrübeyle ulaşması gerekir. Ayrıca İslâm âleminin Batı medeniyetini taklitten uzaklaşarak kendi medeniyetini yeniden inşa edebilmesi için metafizik ve felsefi bilginin yanında sevgi ve merhameti yeniden inşa etmesi gerektiği aşîkârdır. Bunun önündeki en büyük engelin cehalet, ataları körü körüne taklit etmek ve yersiz taassup olduğu ifade edilmelidir.

### Kaynakça

- Adıgüzel, Adnan. "İbn Haldun, Medenileşme ve Taklit Üzerine". *Turkish Studies* 11/7 (2016), 17-30.
- Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed. *el-Musned*. nşr. Şu'ayb el-'Arnavût, vd. b.y.: Muessesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Akyol, Aygün. "Ahlâk-ı Nâsırî'de Ahlâk ve Siyaset İlişkisi: Sevgi Erdemi Merkezli Bir Okuma". *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/24 (2012), 7-29.
- Aristoteles. *Eudemos'a Etik*. çev. Saffet Babur. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2017.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Aşkoğlu, Nevzat Yaşar. "Hoşgörü ve Tolerans Kavramları Üzerine". *Din Öğretimi Dergisi* 39 (1993), 41-43.
- Bağcı, Hacı Musa. "Hz. Peygamberin Örneğinin Günümüzdeki Önemi". *Hz. Muhammed*. Ed. Mahfuz Söylemez. 107-123. Çorum: İslâmî İlimler Dergisi Yayınları, 2014.
- Başçı, Vahdettin. "Taassup Doğru Düşünmeye Engeldir". *Felsefe Dünyası* 36/2 (2002), 31-36.
- Buhârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi u'l-Musnedu's-Şahîhu'l-Muhtaşar*. nşr. Muhammed Zuheyr en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbü't-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arab, 1983.
- Çağrı, Mustafa. "Taassup". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 39/285-286. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.
- Çetintaş, İbrahim. *İslâm Düşüncesinde Değerler Metafiziği*. Ankara: Elis Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Çetintaş, İbrahim. *İslam Kültüründe Kurucu Paradigmanın Değişimi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2022.
- Çetintaş, İbrahim. "İslâm Medeniyetinin Kırılan Dinamiği: Ahlâk". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2014), 85-114.
- Dînânî, Gulamhüseyn İbrâhîmî. *Felsefi ve İrfani Söyleşiler*. çev. Alptekin Dursunoğlu. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2020.
- Döner, Nuran. "Mevlânâ'da Taklit: Nedenleri ve Taklitten Kurtuluş Yolları". *Jass Studies-The Journal of Academic Social Science Studies* 69/2 (2018), 253-268.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'âs es-Sicistânî. *Sunenu Ebî Dâvûd*. nşr. Şu'ayb el-Arnaût. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Fârâbî. *Kitâbü ehli'l-medînetü'l-fâzıla*. thk. Albert Nasrî Nâdir. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.

- Fârâbî. *Risâletü't-tenbîh ale sebîli's-seâde*. thk. Sübhan Halîfet. Umman: Menşûrâtü'l-Câmiati'l-Ürdüniyye, 1987.
- İbn Miskevî. *Tehzîbü'l-'ahlâk fi't-terbiyyeti*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1985.
- İlhan, Mehmet. "Dinî İletişimin Önündeki Neo-Harici Engeller Taassup ve Tekfir". *1. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu "Din, Dil ve İletişim"*. ed. Yunus Aras vd. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yayınları, 2019.
- İsfehânî, Râğîb. *Müfredâtü'l-elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Adnân Dâvûd. Şam: Dâru'l-Kalem, 1992.
- Kayapınar, M. Akif. "İbn Haldun'da Asabiyet". *Geçmişten Geleceğe İbn Haldun*. 163-182. İstanbul: İsam, 2006.
- Kınalızâde, Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî*. sad. Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Mevlâna. *Fîhi Mâfih*. çev. Meliha Ülker Anbarcioğlu. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Mevlâna. *Mesnevî*. çev. Veled İzbudak. 6 Cilt. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları. 1990-1991.
- Molla Sadrâ. *Cahiliye Putlarını Kırma*. çev. Fevzi Yiğit. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2020.
- Molla Sadrâ. *İlâhî Tecelliler*. çev. Fevzi Yiğit. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2022.
- Molla Sadrâ. *Kalbin Uyanışı*. çev. Fevzi Yiğit. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018.
- Öner, Necati. *Felsefe Yolunda Düşünceler*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Basım, 1999.
- Razi, Seyyid. *Nehcü'l-belâğâ*. çev. Kadri Çelik. Nürnberg: Ferec Yayınları, 2001.
- Resâ ilu- İhvânî's-Safâ*. Kum: Mektebü'l-i'lami'l-İslâmî, 1405.
- Schuon, Frithjof. *Tasavvuf: Kabuk ve Öz*. çev. Veysel Sezigen. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Temel, Ahmet Vefa. *Kur'ân'ı Kerim Açısından Taassubun Boyutları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Tirmizî, Ebû İsmâ Muḥammed b. İsmâ. *Sunenu't-Tirmizî*. nşr. Aḥmed Muḥammed Şâkir-Fu'âd 'Abdulbâkî. 5 Cilt. Mısır: Şirketu Muştafâ'l-Bâb'l-Halebî, 1395/1975.
- Tusî, Nasruddin. *Ahlâk-ı Nâsirî*. çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- Tûsî, Nasîruddîn. *Seçkinler Ahlâkı*. çev. Anar Gafarov. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Uluğ, Sadiye. *Çocuğun Din Eğitiminde Taklit ve Özdeşleşme*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Yahya İbn Adî. *Tehzîbü'l-Ahlâk Ahlâk Eğitimi*. çev. Harun Kuşlu. İstanbul: Türkiye Yazma eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Yılmaz, Hüseyin. *Din Eğitimi ve Sosyal Barış*. İstanbul: Dem Yayınları, 2019.



**Din ve Bilim**  
Muş Alparslan Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



**Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**  
**Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences**  
e-ISSN: 2667-7717 Aralık/December 2022, 5(2): 293-309

**Muhammed Hamidullah ve İslâm Hukuk İlimine Katkıları**  
Muhammad Hamidullah and His Contributions to Islamic Law

**Sahip BEROJE**

Prof. Dr, Bingöl Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı / Professor,  
Bingöl University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Law, Bingöl /Türkiye  
sberoje@yahoo.com  
ORCID: 0000-0001-5997-7930

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 07 Kasım / November 2022

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 26 Aralık / December 2022

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**DOI:** 10.47145/dinbil.1200607

**Atıf / Citation:** Beroje, Sahip. "Muhammed Hamidullah ve İslâm Hukuk İlimine Katkıları/  
Muhammad Hamidullah and His Contributions to Islamic Law". *Din ve Bilim - Muş Alparslan  
Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5 / 2 (Aralık 2022): 293-309. doi: 10.47145/dinbil.1200607

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** [dinbil@alparslan.edu.tr](mailto:dinbil@alparslan.edu.tr)

**Telif Hakkı&Lisans / Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

**Published by** Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.



## Öz

19 Ocak 1908'de Hindistan'ın Haydarabad şehrinde dünyaya gelen Muhammed Hamidullah, yirminci asırda İslam dünyasında yetişen birkaç büyük âlim ve araştırmacıdan biridir. Hamidullah, özellikle siyer, usûlu'l-fıkıh, fıkıh, hadis tarihi ve Kur'an tarihi üzerine çok önemli araştırmalar gerçekleştirmiş bir araştırmacı âlimdir. Bununla birlikte ülkemizde daha çok siyer araştırmalarıyla ilgili çalışmalarının tanıtıldığı, diğer alanlardaki araştırma ve tezlerinin yeterince işlenmediği gözlemlenmektedir. Oysaki Hamidullah Hoca, bahsi geçen diğer alanlarda da çok önemli araştırmalar gerçekleştirmiştir. O, İslam hukuku ile ilgili de çok önemli araştırmalar yapmış ve önemli tezler ileri sürmüştür. Bizi bu çalışmaya iten saik, onun, İslam hukuku ile ilgili araştırma ve tezlerinin daha iyi tanıtılmasını sağlamaktır. Buna binaen makalede Hamidullah'ın kısa hayat hikâyesi verildikten sonra İslam hukuku ile ilgili çalışmalarını kısaca tanıtılmış ve onun İslam hukuku ile ilgili kendine özgü bazı görüşleri verilmiştir. Makalede özellikle onun hangi önemli tezleri ileri sürdüğü ve bunları hangi delillerle savunduğu üzerinde durulmuştur. Örneğin onun hukuk ilmini ilk geliştirenlerin Müslümanlar olduğu, tarihteki ilk anayasanın Hz. Peygamber tarafından yapıldığı ve devletlerarası hukukun ilk defa Müslümanlar tarafından geliştirildiği vb. tezlerini nasıl temellendirdiği işlenmeye çalışılmıştır. Amaç, bugüne kıyasla çok zor şartlarda çalışmasına rağmen, birçoğu hâlâ aşıl(a)mamış çok değerli çalışmalar ortaya koyan Hamidullah'ın çalışmalarına ve tezlerine dikkat çekerek onu yeni nesillere hatırlatmaktır.

**Anahtar kelimeler:** İslam hukuku, Hamidullah, İslam, Devletlerarası hukuk, araştırma.

## Abstract

Born on January 19, 1908 in Hyderabad, India, Muhammad Hamidullah is one of the few great scholars and researchers who grew up in the Islamic world in the twentieth century. Hamidullah is a researcher who has carried out very important research on the sirah, usul al-fiqh, fiqh, the history of hadith and the Qur'an. In addition to this, it is observed that in our country, mostly his studies on sirah researches are promoted, and researches and theses in other fields are not adequately processed. However, Hamidullah Hodja has carried out very important researches in the other fields mentioned. He also made very important researches on Islamic law and put forward important theses. The motive for this study is to provide a better introduction of his research and theses on Islamic law. Accordingly, in the article, after the short life story of Hamidullah is given, his studies on Islamic law are briefly introduced and some of his unique views on Islamic law are given. In the article, it was especially focused on which important theses he put forward and with what evidence he defended them. For example, it has been tried to deal with how he grounded his theses, such as that Muslims were the first to develop the science of law, that the first constitution in history was made by the Prophet, and that interstate law was first developed by Muslims. The aim is to remind the new generations by drawing attention to the works and theses of Hamidullah, who, despite working in very difficult conditions compared to today, has produced very valuable works, many of which have not (be) surpassed.

**Key words:** Islamic law, Hamidullah, Islam, Interstate law, Research.

## Giriş

Bütün hayatını ilme adanmış, İslâm'a, ilmiyle hizmet etmeyi kendine şiar edinmiş, bu uğurda vatansız yaşamayı göze almış ilim muhaciri Muhammed Hamidullah'ı genç nesillere yeniden hatırlatmak bir vefa borcudur. Şüphesiz Hamidullah'ın ilmi çalışmaları İslam hukukuyla sınırlı değildir. Aksine Hamidullah, başta İslam hukuku olmak üzere İslam tarihi, siyer, tefsir ve hadis gibi İslami ilimlerin birçok alanında değerli çalışmalar ortaya koymuştur. Günümüzdeki büyük imkânlarla rağmen onun bu çalışmalarının önemli bir kısmı hâlâ aşılamamış ve tek müracaat kaynağı olma niteliğini korumaya devam etmektedir. Siyerle ilgili *İslam Peygamberi*, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye* adlı eserleri; İslam Hukuku ile ilgili *İslam'da Devlet İdaresi*, *İslam Hukuku Etütleri*, *İslam Müesseseleri Tarihi* gibi pek çok kitap ve makalesini bu söylediklerimize örnek gösterebiliriz.

Diğer alanlarla ilgili çalışmalarını değerlendirmek ilgili alanın uzmanlarına düşen bir görevdir. Biz onun, kendi ihtisas alanımıza giren İslam hukuku ile ilgili çalışmaları ve görüşleri üzerinde durmaya çalışacağız. Bu çalışmanın amacı, Hamidullah'ın hayatı hakkında kısaca bilgi verip ilim

hayatına nasıl atıldığını ve İslam hukukuna olan ilgisinin nasıl başladığını tespit edip İslam hukuku ile ilgili çalışmalarını tanıtmak, İslam hukuku ile ilgili kendine özgü bazı önemli tespit ve tezleri hakkında bilgi vererek bu alana ne tür hizmetler ve katkılar sunduğunu ortaya koymaktır.

### 1. Muhammed Hamidullah'ın Kısa Hayat Hikâyesi

Hamidullah, 19 Ocak 1908'de Hindistan'ın Haydarabad şehrinde dünyaya geldi. İlk dini bilgilerini köklü bir ilmi geleneğe sahip olan ailesinden aldı. İlk düzenli eğitimini ise klasik medrese tarzı eğitim veren Câmia Nizamiyye'de gördü ve burada ihtisas eğitimini de tamamlayarak 1924'te master seviyesine eş değer bir derece aldı. Aynı yıl Osmaniye Üniversitesi Hukuk Fakültesinde lisans öğrenimini tamamladı.<sup>1</sup>

Hamidullah'ın anlattığına göre onun ilim hayatına atılması şöyle olmuştur: Osmaniye Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde Devletler Umumi Hukuku derslerini takip ederken, bu derste okutulanların fıkıh ve İslam tarihi kitaplarında yer alan siyer konuları ile aynı olduğunu fark eder. Bu düşüncesini fakülte dekanına açtığında, dekan kendisinden konu ile ilgili bir makale hazırlamasını ister. Bundan sonrasını kendi ifadeleriyle verelim:

“Makalenin hacmi günden güne büyüdü ve bununla beraber ertesi sene edebiyat “master” derecesi araştırmaları bursu için aynı konuyu almama müsaade ettiler. Haydarabad kütüphanelerinde mevcut malzemeyi gözden geçirip tükettikten sonra dışarıda, Hicaz, Suriye, Filistin, Mısır ve Türkiye kütüphanelerinde tetkiklerde bulunmam uygun görüldü ve nihayete kendisi için bu tezi hazırladığım Osmaniye Üniversitesi Bonn'da<sup>2</sup> mevzuu ilerletmeme ve orada bunu bir doktora tezi olarak ortaya koymama müsaade etme lütfunda bulundu. Bu üniversitede iki devre (dokuz ay) tamamladıktan sonra 1933 yılı ağustosunda bu vazifeyi bitirdim. Orada eserin yalnız bitaraflıkla [tarafsızlıkla] ilgili son kısmını bastırmak ve derece kazanmak için seçtim ve üzerinde çalıştım. Buna müteferri [bununla ilgili daha detaylı] mevzular üzerinde daha sonraki tetkiklerim, Paris Üniversitesi doktora tezi için [ilk Müslüman diploması] Avrupa ve Şimal [Kuzey] Afrika kütüphanelerinde el yazması araştırmalarım benim malumatımı çoğalttı.”<sup>3</sup>

İfadelerinden de anlaşılacağı üzere, Bonn'daki üniversitede sunduğu doktorası, Ortadoğu ülkeleri kütüphanelerinde İslam devletler hukuku ile ilgili yaptığı araştırmaların semeresi olan çalışmanın bir bölümünü teşkil eden *İslam Devletler Hukukunda Tarafsızlık* kısmıdır.

Kendisinin de belirttiği gibi o bununla yetinmedi Paris Sorbonne Üniversitesi'nde aynı konunun bir parçası olan *İlk Dönem İslam Diploması* kısmı üzerine ikinci doktora tezini hazırladı. Bunun için de Avrupa ve Kuzey Afrika ülke kütüphanelerindeki yazma eserler üzerinde çalıştı. Bir müddet aynı üniversitede bu alanda çalışan hocaların derslerine katıldı. Daha sonra ülkesine dönen Hamidullah 1936-1946 yılları arasında mezun olduğu Osmaniye Üniversitesindeki Hukuk Fakültesi ile Dini İlimler Fakültesinde İslam Hukuku ve Devletler Hukuku profesörü olarak çalıştı.<sup>4</sup>

1946 yılında Haydarabad Nizamı'nın Birleşmiş Milletler Teşkilatına üye olması için oluşturulan delegasyona üye olarak seçildi. Paris'te iken 1948 yılında Hindistan'ın Haydarabad Nizamı'nı işgal etmesi üzerine ülkesine dönmedi. Haydarabad'ın bağımsız bir devlet olarak tanınması için kurulan oluşuma katıldı ve bunun için çalıştı. Bunun üzerine Hindistan devleti tarafından pasaportu iptal edildi ve Haydarabad topraklarına girmesi yasaklandı. Böylece vatansız kalan Hamidullah Fransa'da kalmaya karar verdi ve bundan sonraki hayatının çoğunu Paris'te geçirdi. 24 yıl boyunca akademik çalışmalarını Paris'teki Bilimsel Araştırmalar Merkezi'nde (Centre

<sup>1</sup> Salih Tuğ-Kamil Yaşaroğlu, “Muhammed Hamidullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/534.

<sup>2</sup> Kendisi belirtmemiş olmakla beraber doktorasını Bonn Şehrinin Rheinische Friedeendrich-Wilhems Üniversitesi'nde yapmıştır. bk. Tuğ-Yaşaroğlu, “Muhammed Hamidullah”, 30/535.

<sup>3</sup> Muhammed Hamidullah, *İslam'da Devlet İdaresi*, çev. Kemal Kuşçu (Ankara: Nur Yayınları, 1979), 16.

<sup>4</sup> Kamil Yaşaroğlu, “Muhammed Hamidullah'ın Hayatı ve Eserleri”, *Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleri ile Muhammed Hamidullah, Sempozyumu* (Bursa: Bursa İl Müftülüğü Uludağ Üniversitesi, 18-19 Kasım, (2005), 43.

National des Recherches Scientifiques) sürdürdü. Bu süre zarfında Paris Camii'nde Cuma günleri dersler verdiği gibi başka birçok faaliyete de katıldı.<sup>5</sup>

Hamidullah'ın hayatında Türkiye'nin de önemli bir yeri vardır. 1952 yılından itibaren 23 yıl boyunca İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İslam Araştırmaları Enstitüsü'nde yarıyılık devreler halinde sözleşmeli misafir profesör olarak dersler verdi. Bu süre zarfında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Erzurum Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde İslam tarihi, İslam müesseseleri tarihi, mukayeseli dinler tarihi ve İslam hukuku dersleri okuttu. Bu arada diğer şehirlerdeki Yüksek İslam Enstitüleri, çeşitli dernek ve vakıfların davetleri üzerine çok sayıda konferanslar verdi. Derslerine ve konferanslarına sadece fakülte öğrencileri değil, halktan insanlar ve diğer fakültelerin öğrencileri de katılıyordu.<sup>6</sup> Türkiye'de verdiği derslerin ve konferansların çoğu, öğrencileri ve takipçileri tarafından ders notu şeklinde veya başka tarzda kayda geçirilmiş olup çoğu sonradan yayımlanmıştır.

Hamidullah, 1978 yılında Fransız Bilimsel Araştırmalar Merkezinden emekli olduktan sonra da araştırmalarını sürdürmeye devam etti. Yaşlılığa bağlı rahatsızlıklarının artması üzerine 1996'da Amerika birleşik devletlerindeki akrabalarının yanına yerleşti. 17 Aralık 2002'de Salı günü Florida eyaletinin Jacksonville şehrinde yeğeni Sedîde Atullah Hanım'ın evinde sabah namazını kıldıktan sonra istirahat halinde iken vefat etti. 18 Aralık 2002'de cenaze namazı Prof. Dr. Yusuf Ziya Kavakçı tarafından kıldırıldıktan sonra Jacksonville'de bulunan Müslüman mezarlığına defnedildi.<sup>7</sup>

Muhammed Hamidullah alçak gönüllülüğü, nezaketi, dindarlığı, dünya nimetlerine ve paraya değer vermemesiyle tanınmıştır. Kendisini tamamen ilme vermiş ve hiç evlenmemiştir. Eserlerinden telif ücreti almazdı. Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili çalışmalarından dolayı Pakistan Devleti'nin kendisine layık gördüğü en yüksek dereceli hilal-i imtiyaz nişanını kabul etmiş; fakat para ödülünü İslamabad'taki İslam Araştırmaları Enstitüsü'ne bağışlamıştır. Aynı şekilde Kral Faysal para ödülünü de almamıştır.<sup>8</sup>

## 2. Hamidullah'ın İslâm Hukukuna İlgisi Duyması

Başta ifade edildiği üzere Hamidullah'ın ilim hayatı İslâm hukukuna ilgi ile başlamıştır. Yüksek lisansı ve iki doktorasını İslâm hukuku alanında yaptığı gibi, sonraki çalışmalarının çoğunu da yine İslâm hukuku alanında yapmıştır. İlmî çalışmalara böyle başlayan Hamidullah, bundan sonraki bütün hayatını ilmî araştırmalar yaparak geçirmiştir. Tabii ki Hamidullah'ın çalışmaları İslam hukuku ile sınırlı değildir. Aksine onun, hadis, Kur'an tarihi, İslam tarihi, mukayeseli dinler tarihi, İslam müesseseleri tarihi alanlarında da birçok çalışması vardır.<sup>9</sup> Ne var ki biz burada kendi alanımızla ilgili olan İslam hukuku ile ilgili çalışmaları üzerinde durmaya çalışacağız. Ancak sadece eserlerinden bahsetmekle yetinmeyeceğiz, İslam hukuku ile ilgili bazı önemli tespit ve tezlerini vermeye çalışacağız. Zira Hamidullah sadece bir akademik araştırmacı değil, tezleri, tespitleri ve iddiaları olan bir ilim adamıdır. Zaten ilmî araştırmalarla hedeflenen gaye de budur.

Hamidullah'ın çalışmalarında İslam hukukuna yoğunlaşmasında iki hususun etkili olduğu kanaatindeyiz. Birincisi, Batılı müsteşriklerin, İslâm'a daha çok İslâm hukuku üzerinden saldırmaları; ikincisi, İslam medeniyetinin birçok meziyet ve üstünlüklerinin en bariz bir şekilde İslâm hukuku ile ilgili müktesebatta ortaya çıkmasıdır. Çalışmaları okunduğunda bu iki hususun etkili olduğu çok bariz bir şekilde görülmektedir.

<sup>5</sup> Tuğ-Yaşaroğlu, "Muhammed Hamidullah", 30/535; Yaşaroğlu, "Muhammed Hamidullah'ın Hayatı ve Eserleri", 43-44.

<sup>6</sup> Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi/Önsöz*. çev. Salih Tuğ (Ankara: Yeni Şafak Yayını, 2003), 1/17, 19; Tuğ-Yaşaroğlu, "Muhammed Hamidullah", 30/535; Yaşaroğlu, "Muhammed Hamidullah'ın Hayatı ve Eserleri", 44.

<sup>7</sup> Yaşaroğlu, "Muhammed Hamidullah'ın Hayatı ve Eserleri", 45.

<sup>8</sup> Tuğ-Yaşaroğlu, "Muhammed Hamidullah", 30/535.

<sup>9</sup> Farklı alanlarla ilgili tüm çalışmaları için bk. Yaşaroğlu, "Muhammed Hamidullah'ın Hayatı ve Eserleri", 47-51.

### 3. Hamidullah'ın İslam Hukuku İle İlgili Önemli Çalışmaları

*Mecmû'atü'l-Vesâiki's-Siyâsiyye li'l-Ahdi'n-Nebevî ve'l-Hilafeti'r-Râşide*, (Beirut: Daru'n-Nefâis, 1987).

Bugüne kadar birçok defa bastırılan eser, esasen müellifin doktorası dâhil birçok çalışmasının dayanağını oluşturan Hz. Peygamber ve Hulafâ-i Raşidîn dönemine ait birçok dini, idari ve siyasi nitelikli belgeleri, geçtiği kaynakları ile beraber vermek için hazırlanmış bir çalışmadır. Onun bu eseri incelendiğinde o gün birçok araştırmacının henüz varlığından bile haberdar olmadığı birçok belge ve bilgiye, geçtiği kaynakları ile beraber yer verdiği görülmektedir. Bunlar arasında Veda hutbesi, Medine Vesikası, Hz. Peygamber (a.s.)'in çevre kabile ve devletlerle kurduğu siyasi ve diplomatik ilişkileri içeren belgeler ve onlara gönderdiği davet mektupları yer aldığı gibi; dört büyük halife dönemine ait birçok siyasi, idari, diplomatik belgeler, davet mektupları ve antlaşmalar da yer almaktadır. Hamidullah, o günün şartlarında çoğu yazma halinde olan bu belgelerin kaynaklarına ulaşmış bunları incelemiş yerlerini tespit etmiş, tanıtmış ve araştırmacıların hizmetine sunmuştur. Burada unutulmaması gereken husus, bu belgelerin yer aldığı eserlerin bir kısmının o dönemde henüz bilinmemesi, bir kısmının da daha el değmemiş şekilde tozlu raflarda yazma halinde bulunmasıdır. İşte Hamidullah'ın bu çalışmasının önemi, Hindistan'dan Mağrib'e kadar İslam âlemindeki hatta Avrupa'daki bütün önemli kütüphaneleri tarayarak yazma halinde bulunan eserlere ulaşır birçok önemli bilgi ve belgeyi gün yüzüne çıkarmasıdır.<sup>10</sup> Bu çalışma, bugün hâlâ bu tür belgelerin toplu olarak bulanabileceği neredeyse tek kaynak durumundadır.

*The Muslim Conduct of State*, (Lahor, 1945, 1962, 79).

Müellifin, *İslâm'da Devlet İdaresi*, adıyla iki defa Türkçeye tercüme edilen bu eseri<sup>11</sup> bugüne kadar defalarca basılmıştır. O'nun bu eseri, İslam devletler hukuku ile ilgili yıllarca süren çalışmalarının en önemli semeresidir. Eserin bir kısmı Bonn'daki üniversitede doktora tezi olarak takdim edilmiştir. Hasan Basri Çantay'ın kitapla ilgili şu ifadeleri eserin ilmî değerini ortaya koymaktadır:

"İşte size baştan sonuna kadar feyizli ve nurlu faidelerle dolu bir şaheser! Bu eser müellif, profesör Muhammed Hamidullah Bey Hindistan'dan Fas'a kadar bütün İslâm diyarında ve hasseten İstanbul'umuzun zengin kütüphanelerinde mevcut muhalled kaynakları birer birer gözden geçirerek, göz nuru dökerek tam on iki senede meydana getirmiştir."<sup>12</sup>

Bu çalışmada İslam'ın hukuk devleti anlayışına sahip olduğu ve bir devletler hukuku ve idare hukukunun bulunduğu tezi işlenmiştir. Buna rağmen Avrupa'nın en gözde üniversitelerinden birinde doktora tezi olarak kabul edilmiş ve bir itiraz olmamıştır. Bu açıdan tezin, İslam hukuku ile ilgili Batı'da var olan ön yargıların kırılmasına önemli katkısı olmuştur. Onun bu eseri esasen İslam hukuku hakkında cahil bırakılan Müslümanlar için de önemli bir kaynak olmuştur. Birçok Müslüman, İslam'ın hukuka dayalı kendine özgü bir devlet idaresi olduğunu bu ve benzeri çalışmalar sayesinde öğrenmiştir. Bu eser, Müslümanların İslam hukukuna olan inancını ve güvenini artırmada çok önemli rol oynamıştır.

*Introduction to Islam*, (Haydarabad-Deccan, 1957).

Hamidullah, bu eserini, İslam hakkında güvenilir bilgi edinme ihtiyacına cevap vermek amacıyla yazdığını belirtir. Yirmiden fazla dile çevrilen eser pek çok kişinin İslam'a girmesine vesile

<sup>10</sup> Kitabın Hz. Peygamber dönemi ile ilgili bölümü Vecdi Akyüz tarafından, *Hiz. Peygamber Döneminin Siyasî-İdari Belgeleri* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir.

<sup>11</sup> İlk tercümesi Kemal Kuşçu (1963), ikinci tercümesi Hamdi Aktaş (1998) tarafından yapılmıştır.

<sup>12</sup> Hasan Basri Çantay'ın söz konusu takrizi için bk. Muhammed Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdaresi* trc. Kemal Kuşçu. (Ankara: Nur Yayınları, 1979), 6.

olmuştur. Eser, Kemal Kuşçu (İstanbul: Nur Yanları, 1961, 1965, 1973) ve Cemal Aydın (Ankara: 1996) tarafından *İslam'a Giriş* adıyla Türkçeye çevrilmiştir.<sup>13</sup>

Her ne kadar bu eser İslam hakkında genel bilgiler vermek için hazırlanmışsa da eserde yer alan bilgilerin önemli bir kısmı İslam hukuku ile ilgilidir. Yani eser İslam hukukuna dair önemli bilgiler ve tahliller ihtiva etmektedir. Ancak özellikle İslam hakkında yeterli bilgiye sahip olmayan insanların güvenilir ve doğru bilgi edinebilecekleri çok önemli bir kaynak niteliğindedir.

***İslâm Hukuku Etütleri, (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1984)***

Müellifin bu çalışması esasen hukukla ilgili çeşitli konferans ve makalelerinin tercümesinden ibarettir. Ancak bunlar İslâm hukuku ile ilgili çok önemli çalışmalardır. Hamidullah, bu kitapta yer alan makalelerinde İslâm hukuk ilminin ortaya çıkışı, gelişmesi, İslâm devletler hukuku, İslâm hukukunun kaynakları, İslâm vergi hukukunun esasları, İslâm hukuk mekteplerinin ortaya çıkışı ve özellikleri, Ebû Hanife'nin kurduğu akademi, İmam Şafî'nin fıkıhla ilgili çalışmaları ve onun *er-Risale*'yi yazmaya götüren süreç hakkında esaslı bilgiler vermektedir. Kitapta hilafet konusunu ele alan bir makale ile "İslâm Fıkıhı ve Roma Hukuku" adlı kapsamlı bir makale de yer almaktadır. O, bu son çalışmasında İslâm hukukunun Roma hukuku ile ilişkisi ve İslâm hukukunun Roma hukukundan etkilenip etkilenmediği hususunu derinlemesine incelemiş ve gerçekten son derece önemli değerlendirmeler ve tespitlerde bulunmuştur.<sup>14</sup>

***İslâm Müesseselerine Giriş, trc. İhsan Süreyya Sırma, (İstanbul: 1992).***

Bir dönem Erzurum İslami ilimler fakültesinde okuttuğu ders notlarının tercüme edilerek yayımlanmış halidir. Bildiğim kadarıyla İslam müesseseleri tarihi üzerine İslâm âleminde yazılan ilk kitaptır. Adından da anlaşılacağı üzere Hamidullah bu kitabında İslami bir devlet yapılanmasında yer alan kurumları ele alıp incelemiştir.

***İslâm'ın Hukuk İlmine Yardımları, ed. Vecdi Akyüz, (İstanbul: Beyan, 2005).***

Kitapta, İslam hukuk ilminin ortaya çıkışı ve gelişmesi, İslam devletler hukuku ve karşılaştırmalı hukukla ilgili makaleler yer almaktadır.

***İslâm Anayasa Hukuku, ed. Vecdi Akyüz, (İstanbul: Beyan, 1995).***

Esasen Hamidullah'ın bu isimde bir kitabı yoktur; ancak daha önce de ifade ettiğimiz gibi onun İslam hukukunun bütün alanlarıyla ilgili birçok makalesi vardır. Bu kitapta, onun İslam anayasa hukuku, devletin şekli ve idaresi, temel hak ve özgürlükler ve yargılama hukuku ile ilgili makaleleri bir araya getirilmiştir. Çoğu Türkçe'de ilk defa yayınlanmış birbiri ile ilişkili makalelerden oluşan önemli bir derlemedir.

***İmam-ı A'zam ve Eseri, trc. Kemal Kuşçu. sad. Sadettin Acar (İstanbul: Beyan, 2014).***

Hamidullah, eserin birinci bölümünde Ebû Hanife'nin fıkıh ilmini nasıl düzenlediğini, bunu yapabilmek için teşkil ettiği ilim akademisi ve bu akademinin fıkıh yapma faaliyetini nasıl yürüttüğünü ele alıp işlemiştir. İkinci bölümde ise, Ebû Hanife'nin talebesi İmam Muhammed'in hayatı ve mezhebin fıkıhını geliştirmesi ile ilgili çalışmaları hakkında bilgi vermiştir.

O'nun *İslam Fıkıhı ve Roma Hukuku, Modern İktisat ve İslam*<sup>15</sup>, Hz. Peygamber'in *Altı Orijinal Diplomatik Mektubu* gibi çalışmaları da İslam hukuku ile ilgilidir. Bunların dışında, Urduca, Arapça, İngilizce, Fransızca yayınlanmış İslam hukukuyla ilgili daha onlarca makalesi ve konferansı vardır.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Tuğ-Yaşaroğlu, "Muhammed Hamidullah", 30/536.

<sup>14</sup> bk. Hamidullah, *İslam Hukuku Edütleri* (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1984).

<sup>15</sup> Kitap 1936'da İngilizce yazılmış olup orijinal ismi, *Islamic Economics*'tir. Bazı araştırmacılara göre İslam âleminde İslam ekonomisine dair yazılan ilk kitaptır. *İslam ekonomisi* ifadesinin de ilk defa bu kitapta kullanıldığı ifade edilmektedir. bk. Zeynep Hafsa Orhan, *Ekonominin Temel Konuları ve İslam Ekonomisi* (Ankara: İktisat yayınları, 2021), 30.

<sup>16</sup> bk. Yaşaroğlu, "Muhammed Hamidullah'ın Hayatı ve Eserleri", 50-52.



Bir makale kapsamında bunların hepsinden bahsetmek elbette mümkün olmadığından bu kadarla yetiniyoruz.

Hamidullah'ın İslâm hukuku ile ilgili yaptığı çalışmalar ve tespitlerinin birçoğu aradan on yıllar geçmesine rağmen, hala aşılabilmiş değildir. O günün şartları ile bugünün şartları, o günün birikimiyle bu günün birikimini karşılaştırdığımızda, Hamidullah'ın ne kadar büyük bir araştırmacı ve ilim adamı olduğunu anlayabiliriz.

Hamidullah'ın İslâm hukukuyla ilgisi bundan ibaret değildir. Birçok usûl ve fûrû-u fıkıh kaynağını ilk defa bulup ortaya çıkararak, tahkikini yapan ve neşrederek ilim camiasının hizmetine sunan kişi de Hamidullah'tır. Mesela o zaman henüz yazma halinde bulunan Ebû'l-Huseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed* adlı kitabını tahkik ederek yayımlamış, ilim dünyası onun sayesinde bu kitabı tanımıştır. Birçok usûl eserini tetkik ederek bu eserlerin muhtevası ve usûl ilminin gelişim seyri hakkında bilgiler vermiştir.<sup>17</sup> Pezdevî, Serahsî, Cuveynî, Gazâlî, Râzî ve Amedî gibi bir çok âlimin yazdığı usûl kitaplarını; İmam Malik, Şâfiî, ve Muhammed'in kitaplarını tetkik ederek hem usûl ilminin, hem de fıkıh ilminin muhtevası, gelişim seyri ve özellikleri hakkında önemli bilgiler vermiştir. Ebû Hanife'nin kurduğu fıkıh akademisinin çalışma tarzını ve içtihat yöntemlerini incelediği gibi;<sup>18</sup> İmam Şafiî'nin de yetiştirme tarzını, içtihat metodunu ve *er-Risale*'yi yazmaya götüren süreci inceleyen önemli çalışmalar yapmıştır.<sup>19</sup> Kısacası kendi zamanında fıkıh tarihini onun kadar iyi araştıran ve mahiyeti hakkında onun kadar esaslı bilgiler veren kimse yoktur.

Hamidullah Hoca, sâde bir akademik araştırmacı da değildir. O, araştırmaları sonucunda elde ettiği bilgileri değerlendirmeye tabi tutup önemli mütalaalar ve düşünceler serdeden, tespit ve tahliller yaparak önemli tezler ileri süren biridir. Bu bağlamda İslam hukuku ile ilgili de çok önemli tespit ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Bunların bir kısmının ileride vereceğiz.

Şunu vurgulamak gerekir ki Hamidullah'ı klasik İslâm âlimlerinden biri gibi düşünmek yanlıştır. O, kendinden önceki fıkıh kitaplarını mütalaa edip günün ihtiyaçlarına cevap verecek yeni bir fıkıh kitabı yazarak sorumluluğundan kurtulacağını düşünen bir klasik âlim tipi değildir. İslâm medeniyetinin çağın gerisine düşmesinin esas nedeni, İslâm âlimlerinin bu tür çalışmalara yoğunlaşmaları ve bunların cazibesinden kendilerini kurtaramamalarıdır. Oysa birkaç asırdır İslâm âleminin asıl problemi, Batı medeniyeti karşısında gerilemesi ve kendi değerlerini savunmakta aciz kalmış olmasıdır. Hamidullah'a göre bu problem, Müslümanların kendi medeniyet kökenleri üzerinde kuşku doğurmuş ve özgüven kaybına neden olmuştur. Buna işareten şu ifadeyi kullanır:

"Aşağılık duygusu öyle bir şey ki, şayet bir kimse bu duyguyu yaşamakta ise, artık o, yeni ve iyi herhangi bir şey yapabilmek inancından tamamen uzaklaşmış olur. Afrika siyahîleri hakkında şöyle söylenir: "ilk insandan beri sizler hiçbir şey meydana getiremediniz; bu sizin istikbalde de hiçbir şey yapamayacağınız anlamına gelir."<sup>20</sup>

Batılı devletler bu psikolojik savaş taktiğini sömürge asrında Müslüman halklara da uygulamış ve etkili olmuşlardır. Hamidullah, Müslümanların kapıldıkları aşağılık duygusundan kurtulmaları için öncelikle mensubu buldukları medeniyetin kökenlerini ve üstünlüklerini öğrenmekle işe başlamaları gerektiği kanaatinde. Bu açıdan çalışmalarını, İslâm medeniyetinin temelini oluşturan ilimlerin özgünlüğünü ve evrenselliğini ortaya koyma alanında yoğunlaştırmıştır. Müslümanların hangi ilimleri geliştirdiğini, aynı dönemde diğer dünya milletlerinin ne durumda olduğunu ortaya koymak Hamidullah'ın üzerinde en çok durduğu hususlardan biridir. Hz. Peygamber (a.s.)'in nasıl bir medeniyetin temelini attığını, Müslümanların bunu peyderpey nasıl geliştirdiğini ve ne aşamaya

<sup>17</sup> bk.. Hamidullah, *İslam Hukuku Etütleri*, 60-81.

<sup>18</sup> bk. Muhammed Hamidullah, *İmam-ı A'zam ve Eseri*, trc. Kemal Kuşçu, sad. Sadettin Acar (İstanbul: Beyan, 2014), 9-71.

<sup>19</sup> Muhammed Hamidullah, *İslâm'ın Hukuk İlmine Katkıları*, ed. Vecdi Akyüz (İstanbul: Beyan, 2005), 54-82.

<sup>20</sup> Muhammed Hamidullah, *İslâm Hukuku Etütleri* (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1984), 10.

getirdiğini, bunun bugün için ne ifade ettiğini ortaya koyduğumuzda Müslümanlar kaybettikleri özgüvenlerine kavuşmuş olacaklardır.

#### 4. Hamidullah'ın İslam Hukuku ile İlgili Önemli Tespit ve Tezleri

Onun İslam hukuku ile ilgili tespit ve tezlerine geçmeden önce, İslam hukukunun karakteri ve değişmez/evrensel yönü ile ilgili söylediklerine bakalım:

“İslam’da hukuk dinin bir bölümünü teşkil etmektedir ve bu hukuk, insan eseri veya beşeri menş’e de sahip değildir. İlahi menş’li bu hukukun zaman ve devir ilerledikçe, şartlar değiştikçe değişmesi gerektiği yahut değişebileceğini söylemek neticede, hafazanallah İslam dininin de insan yapısı bir kaideler manzumesi haline gelmesi ile sonuçlanabilir.”<sup>21</sup>

“Herkesin bildiği gibi İslam hukukunun temeli bütünü ile Kur’an ve Sünnete dayanır... Kur’an ve Hadis tarafından yasaklanan bir fiili İslam’da hiçbir beşer otoritesi mubah kılamaz; bunun gibi bu ikisi (Kur’an ve Sünnet) tarafından müsaade edilen bir şeyi de dünyada hiçbir kuvvet İslam memleketinde yasak edemez. Bu takdirde Kur’an’ın ve onun tamamlayıcısı olan Sünnetin suskunlukla karşıladığı konularda örf ve adetler kabul edilebilir; ve hatta kıyas yolu ile varılan istinbatlar İslam hukuku kaynağı olarak –bu örf ve adetler yahut istinbatlar Kur’an ve Sünnetin ruhuna aykırı olmamak şartıyla- kabul edilebilir.”<sup>22</sup>

“Şu evrensel kabul görmüş bir ilkedir ki, bir kanun ya kanun koyucu tarafından ya da ondan daha yüksek bir otorite tarafından değiştirilebilir. Allah bir hüküm koymuşsa, onu sadece o değiştirebilir. Bir peygamber bir hüküm vermişse, onu ancak o veya bir başka peygamber veyahut elbette ki Allah değiştirebilir. Peygamber’den daha aşağı statüdeki bir kimsenin, mesela bir fakihin, Peygamber’in koyduğu hükmü değiştirme yetkisi yoktur.”<sup>23</sup>

İslam hukukunun ilahi yönünü ile ilgili bu kanaat ve inanca sahip olan bir insanın, İslam hukukunun her esasını nasıl savunacağı tahmin edilebilir. İşte bu bağlamda burada Hamidullah’ın İslam hukukunun çeşitli konularına dair kendine özgü bazı tespit ve tezlerine yer vermeye çalışacağız. Böylece hem onun İslam hukuku hakkındaki önemli tespit ve tezlerini öğrenmiş olacağız hem de İslam hukukunun o güne kadar yeterince fark edilmemiş veya dile getirilmemiş meziyet ve üstünlüklerini nasıl ortaya çıkardığını ve bunları nasıl bir öz güvenle savunduğunu görmüş olacağız.

##### 4.1. İslam Hukukunun Gerçek Bir Yasama Bağımsızlığının Eseri Olduğuna Dair Tezi

Hamidullah’ın en önemli tezlerinden biri, İslam hukukunun gerçek bir yasama bağımsızlığının eseri olduğuna dair olanıdır. O, bu meyanda önce diğer milletlerde kanunların nasıl yapıldığına dikkat çeker. Diğer milletlerde teşri/yasama, yani kanun yapma yetkisi en yüksek yetkiyi elinde bulunduran sultan, kral veya din önderinin elinde idi. Kanunlar mutlak yetkiye sahip bu otoritelerin istediği ve emrettiği şekilde yapılıyordu. Hükümet edenlerin yani yürütücülerin bunların yetkisine müdahale etme hak ve yetkisi yoktu. Eski milletlerde yasama işinde hükümet edenlerin sultan ve krallardan ayrı düşündüğüne [yani bu konuda bağımsız hareket edebildiklerine] dair bir tek örnek bilinmemektedir.<sup>24</sup>

Oysa İslam’da kanun koyma ve hukuk yapma sultan veya devlet reisinin değil, tamamen fakihlerin yaptığı bir iştir. Hiçbir sultan ve devlet adamı kendi başına bir kanun yapmaya girişmemiştir. Kendi ifadeleriyle söyleyecek olursak;

“İslam’da hukukî, kanuni hükümlerin istinbatı; (kaynaklardan çıkarılması) vaz’ olunması, devlet ve hükümet reisiyle değil fakihlerle alakalıdır. Bu iş fakihe (İslam hukukçusuna) aittir. Yani kanun koyma hükümetin karışmadığı, hükümetin dışındaki bir vazifedir. Bu çok mühim bir husustur. Eğer teşri’ salahiyeti hükümete ait olursa bunlar kendilerinin ihtiyaçlarına göre muhtelif şeyleri emreder, bazı şeyleri

<sup>21</sup> Hamidullah, *İslâm Hukuku Etütleri*, 120.

<sup>22</sup> Hamidullah, *İslâm Hukuku Etütleri*, 223.

<sup>23</sup> Aktaran Ahmet Yaman, “İslam Hukuku Araştırmaları Açısından Muhammed Hamidullah”, *Hayatı, kişiliği ve Düşünceleri ile Muhammed Hamidullah Sempozyumu* (Bursa: Bursa İl Müftülüğü Uludağ Üniversitesi, 18-19 Kasım, (2005), 137.

<sup>24</sup> Hamidullah, *İslâm’ın Hukuk İlimine Katkıları*, 24.

yasaklarlar. Emir ve yasakları bazen cemiyetin faydasına olabildiği gibi, bazen de zararına olabilir. Mesela günümüzde bile seçimle iş başına gelen hükümetler kanunları değiştirebilmektedirler. İslam'da ise kanun ve hukuk kaideleri, hükümetlerin değişmesiyle değişmezler."<sup>25</sup>

Hamidullah'ın kısaca ifade ettiği bu husus, beşeri hukukta çok önemli bir problem olagelmıştır. Geçmişte kralların ve sultanların emir ve isteklerine göre yapılan kanunlar büyük haksızlıklara ve zulümlere sebep olmuştur. Batı'da aydınlanma felsefesinin tesiriyle meydana gelen uyanış bu konuda da bir arayışa vesile olmuştur. Bunun sonucunda devlet yapılanmasında kuvvetler ayrılığı ilkesi esas benimsenmiş, yasama, yürütme ve yargının birbirinden bağımsız hareket eden erkler şeklinde düzenlenmesi yoluna gidilmiştir. Ama Hamidullah'ın da vurguladığı gibi bu bile yasamanın bağımsız ve tarafsız olmasını temin edememiştir. Zira bugün bile yasama meclisleri kanun yaparken çoğu zaman hakkın tahakkuku ve halkların çıkarlarını değil, kendi partilerinin menfaatini ve geleceğini ya da resmi ideolojinin gereği olan kanunları çıkartmaya çalışırlar. Çünkü yasama meclislerinde çoğunluk, genellikle yürütme erki olan hükümetin elinde olduğu için, kanunları yapan da neticede hükümet olmaktadır. Bu açıdan bağımsız olması gereken yasama erki fiiliyatta yürütmenin kendisi olmaktadır. Bu da kuvvetler ayrılığı ilkesinin gerçekleşmesinin önündeki en büyük engeldir. İşte Hamidullah'ın dikkat çekmek istediği budur.

#### 4.2. Hamidullah'ın, Dünya Tarihinin İlk Anayasasının Hz. Peygamber (a.s.) Tarafından Yapıldığına Dair Tezi

Hamidullah Hoca'nın en önemli tezlerinden biri dünya tarihinin ilk anayasasının Hz. Peygamber (a.s.) tarafından yapıldığına dair olanıdır. O, eski Hindistan, Çin, Yunan, Babil, Mısır ve diğer memleketlerin hukuk tarihlerini tetkik ettiğini, fakat hiç birinde yazılı bir anayasa görmediğini ifade etmektedir. Bunun sebebini de şöyle izah eder:

"Çünkü hükümet edenler kral ve sultanlardı. Devlet reisi istediğini emreder, istediğini yasaklar, istediğini lağveder istediği vakit istediği hükümeti getirirdi. Bu gayet geniş hürriyetlerini tahdit etmek bir sınır içine almak istemediler... Bu açıdan dünya tarihinde ilk defa bir devlet anayasasının düzenlenmesi Peygamber efendimiz tarafından yapılmıştır."<sup>26</sup>

Bilindiği üzere Hz. Peygamber (a.s.) Mekke'den Medine'ye hicret ettiğinde orada bir devlet yoktu. Oysa burada Araplardan, Yahudilerden ve Hristiyanlardan oluşan birçok kabile vardı. Bu kabileler arasında yüzyıllardır sürüp giden savaşlar cereyan etmekteydi. Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettiğinde her kabileden bir temsilci istedi. Temsilcilerle yapılan görüşmeler ve müşavereler neticesinde bütün tarafların kabulü ile Medine'de bir devlet kurmaya karar verdiler. Akabinde Hz. Peygamber'in başkanlığında bu devletin nasıl işleyeceğine dair bir anayasa yazıldı. Günümüze ulaşan bu anayasa 52 maddeden oluşmaktadır. Bu anayasada Müslüman olsun olmasın Medine'de bulunan bütün kabile ve dinî gruplar arasında geçerli olacak kurallar yazılmıştır. Bu vesikada hem fertle fert, hem fertle devlet, hem de her grubun diğer gruba karşı olan görev ve sorumlulukları yazılmış ve bütün toplumun bu vesikada yer alan esaslara göre hareket etmesi mecburiyeti getirilmiştir.<sup>27</sup>

Hamidullah Hoca, bunun dünya tarihinde bir devlet başkanı tarafından hazırlanan ve uygulanan ilk anayasa olduğunu savunan, dahası tespit eden ilk kişidir. Aristo, Kautilya ve Konfiçyüs'ün yazdıkları için ise şöyle demektedir:

"Aristo, Kautilya ve Konfiçyüs devlet reisi değil, vezir idiler. Yazdıkları kitaplarda da krallar için nasihat mahiyetindeydi. Krallar bu kitaplarda olanlara uyabilir veya uymayabilirlerdi. Fakat anayasa böyle değildir. Devlet reisinin anayasaya uyma mecburiyeti vardır. Aristo, Atina anayasası adlı kitabında, Atina

<sup>25</sup> Hamidullah, *İslâm'ın Hukuk İlmine Katkıları*, 24-25.

<sup>26</sup> Hamidullah, *İslâm'ın Hukuk İlmine Katkıları*, 29.

<sup>27</sup> Kısmen değişik ifadelerle bk. Hamidullah, *İslâm'ın Hukuk İlmine Katkıları*, 29-30. Bu vesikanın tam metni için bk. Muhammed Hamidullah, *Mecmûatü'l-Vesaiki's-Siyasiyye li'l-Ahdi'n-Nebevî ve'l-Hilafeti'r-Râşide* (Beyrut: Daru'n-Nefâis, 1987/1407), 59-62.

site devletinin anayasasını nakleder. Oysa Aristo döneminde Atina site devleti henüz<sup>28</sup> mevcut değildi. O devirde Atina, başında İskender'in bulunduğu büyük bir imparatorluğun başkenti idi. Aristo bu eserinde, eskiden mevcut olan Atina site devletinin anayasasının tarihini anlatmaktaydı. Devrinin devlet reisi için bir şey yazmış değildi. Kısacası devlet anayasasını ilk defa tespit edenler, dünya tarihinde Müslümanlar olmuştur."<sup>29</sup>

Bazı müstesriklerin bunun bir mukavele<sup>30</sup> (sözleşme) veya muâhede<sup>31</sup> (andlaşma) olduğu iddiasına Hamidullah şöyle cevap vermiştir:

"Bir defa o devirde normal sözleşmede (mukavele) şahit tutma ve karşılıklı yeminleşme gibi şekil şartları yer alırdı. Oysa bu vesikada böyle bir şey yoktur. Ayrıca bu bir muâhade de değildir. Zira vesikada Yahudi, Müşrik ve Bazı Arap kabileleri kısmen bağımsız kalmış olmakla beraber, bazı hususlarda Hz. Peygamber (a.s.)'in merkezi otoritesine tabi olmaktadır. Bu ise federal bir yapıdır. Oysa muahedeler iki ayrı devlet veya iki ayrı kabile gibi biri birinden tamamen bağımsız hükmü şahsiyeti olan taraflar arasında söz konusu olur."<sup>32</sup>

Kısacası o, bunun tarihteki ilk teşkilat-ı esasi metni olduğu tezini savunmaktadır.

Onun bu tezi bu gün hâlâ geçerliliğini korumaktadır; çünkü bugüne kadar bunun aksini ispat eden tarihî bir bilgi veya veri ortaya konabilmiş değildir. Hz. Peygamber (a.s.)'in hattihareketine bakıldığı zaman gerçekten de ilk yıllarda Medine halkını bu vesikada yazılan esaslara göre yönettiği görülmektedir. Hz. Peygamber'in Benu Nadir ve Benu Kaynuka oğullarını bu vesikada yazılı esaslara uymadıkları için cezalandırması da Hamidullah'ın tezini desteklemektedir. Çünkü sözleşme veya mukavelelerin ihlalinde cezalandırma değil; ancak savaş söz konusu olur. Burada ise vesikada devlet başkanlığı kabul edilen Hz. Peygamber'in cezalandırması söz konusudur.

#### 4.3. Devletlerarası Hukukun İlk Defa Müslümanlar Tarafından Geliştirildiğine Dair Tezi

Hamidullah, devletlerarası hukukun da ilk defa Müslümanlar tarafından geliştirildiğini savunmaktadır. Farklı çalışmalarında bu iddiasını defalarca ve ısrarla dile getirmektedir. Ona göre, her ne kadar devletlerarasında öteden beri bir hukuk mevcut olagelmış ise de, herkesi bağlayıcı ve müeyyide gerektiren bir hukuk olmamıştır. Çünkü bu tür bir hukuk, hükümdarların kendi aralarında belli bir olaya özgü ortaya çıkan, uygulanması da keyfi olan bir hukuktan ibaretti. Oysa Müslümanlar müstakil bir devletler hukuku geliştirmişlerdir. Hamidullah, daha hicri 120'de vefat eden Zeyd b. Ali'nin, *el-Mecmû'* adlı kitabında siyer bölümünün yer aldığına dikkatimizi çekmektedir. Ebû Hanife ile müstakil bir ilim haline gelen siyer, İmam Mâlik, Ebû Yusuf, İmam Muhammed, Evzâi ve Şafiî tarafından geliştirilerek mütekâmil hale getirilmiş ve sonraki nesillere aktarılmıştır. Ondan sonra yazılan hemen tüm fıkıh kitaplarında *siyer* bahsi gelişerek yer almıştır. Bilindiği gibi siyer kelimesi *siret* kelimesinin çoğuludur. Siret sözlükte "idare, tedbir, gidişat, hattihareket" gibi anlamlara gelmektedir. Fıkıh literatürümüzde ise *devletlerarası hukuk* anlamında kullanılmaktadır.<sup>33</sup> Hamidullah Hoca, Avrupa'da 1856 yılına gelinceye kadar milletlerarası hukukun Hıristiyan milletlerarası hukukundan başka bir şey olmadığına dikkat çekerek, Müslümanların bu konudaki önceliğinin tartışılmaz olduğunu ifade etmektedir.<sup>34</sup>

Hoca, bu tezini savunma bağlamında önemli tespitlerde bulunmaktadır. Bilindiği gibi İslam hukukunda yeryüzü Daru'l-İslam ve Daru'l-Harp şeklinde iki kısımda mütalaâ edilmiştir. Birincisi ile

<sup>28</sup> Müteakip ifadelerden cümlede geçen *henüz* sözcüğü yerine *artık* sözcüğünün kullanılması gerektiği anlaşılmaktadır. Zira *henüz* sözcüğü, anlatılmak istenenin tersine bir anlama neden olmaktadır.

<sup>29</sup> Hamidullah, *İslâm'ın Hukuk İlmüne Katkıları*, 30-31. Tercümenin iyi olmamasından dolayı ifadelerde kısmen düzeltme yapılmıştır.

<sup>30</sup> **Mukavele**, bir konuda tarafların kararlaştırdığı şartları ihtiva eden senet, sözleşme. M. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 792.

<sup>31</sup> **Muahede**, iki veya daha çok devlet arasında akdedilen anlaşma, Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 783.

<sup>32</sup> Hamidullah, *İslam Hukuku Etütleri*, 47-8.

<sup>33</sup> Hamidullah, *İslam'da Devlet İdaresi*, 9.

<sup>34</sup> bk. Hamidullah, *İslam Hukuku Etütleri*, 12-13.

Müslümanların yaşadığı yerler, ikincisi ile Müslüman olmayanların yaşadığı yerler kastedilmektedir. Hamidullah şuna dikkatimizi çekmektedir. Müslümanlar sadece Daru'l-İslam hukuku ile ilgilenmemişler, aksine Daru'l-Harp hukukunu da en ince ayrıntılarına kadar düşünmüşlerdir.<sup>35</sup> Oysa;

“Yunanlılar, kendilerinin dışındakiler için hiçbir hukukî esas tespit etmemişlerdi. Kral onlara istediği gibi muamele edebilirdi. Roma da dostluk bağının olmadığı dünya devletlerine karşı hiçbir hukuki esasa göre muamelede bulunmamış davranış ve hareketler tamamen keyfiliğe terk edilmişti. Yahudiler de Amalıklarına karşı hiçbir devletler hukuku esasına uymamışlar, gördüklerini öldürmüşlerdir. İslam ise, Müslüman olmayan düşmanlarına karşı Müslümanların, belirlenmiş hukuk kaidelerine göre davranmalarını emretmiştir. Diğer bir ifade ile; Müslümanların ortaya koydukları devletler hukuku insanlık tarihinde ilk defa evrensel bir devletler hukuku hüviyetini taşıyan bir sistem getirmiştir. Bunun aksine İslam öncesi, devletler hukuku sahasında müşahede edilen hukuk kaideleri evrensel olamamış, çok dar bir çerçevede, muayyen bir mekânda tatbik sahası bulabilmiştir.”<sup>36</sup>

1292 yılında ölen Papa IV. Nikola'nın şu sözleri Hıristiyan dünyanın bu konudaki zihniyetini ortaya koyuyor. “Milletler arası münasebetlerde verilen sözü bozmak günahdır. Fakat Müslümanlara verilen sözü yerine getirmek daha büyük bir günahdır.”<sup>37</sup> Tek başına bu söz bile Hristiyan âleminde dolayısı ile Avrupa'da bir uluslararası hukukun ne durumda olduğunu göstermeye yeterlidir.

Bu zihniyet Avrupa'da 19. Asrın yarısına kadar devam etmiştir. Çünkü Hıristiyan Avrupa'da uluslararası hukuk 1856 yılına kadar sadece Hıristiyan topluluklar için geçerliydi. İlk defa 1856'da Paris'te toplanan bir konferansta uluslararası hukukun Hristiyan olmayan Türkiye'ye de tatbik kararı alınmıştır. Bununla Hristiyanlar ilk defa Avrupa devletler hukukundan istifade edecek Hristiyan olmayan bir Müslüman devleti, kendi camialarının içine almış oldular. Buna 1905 yılında bir de Japonya dâhil edilmiştir. Diğer ülkelerin de dâhil edildiği bir uluslararası hukuk ancak birleşmiş milletlerin kurulmasıyla mümkün olabilmıştır.<sup>38</sup>

#### 4.4. Hamidullah'ın, İlk Vergi Hukukunu İslam'ın Koyduğuna Dair Tezi

Hamidullah, İslâm'dan önce hiçbir devlet veya öğretisi (mukaddes kitaplar dâhil), verginin toplanmasını ve dağıtılmasını bir kurala bağlamadığını tespit etmiştir. Vergilerin –ki bunun İslâm literatüründeki ismi zekâtıdır- kimlerden ve hangi mallardan alınıp, nerelere sarf edileceğini ilk defa bir kurala bağlayan Kur'an'dır. Hâlbuki daha önce krallar veya devlet başkanları hangi mallardan ve kimlerden vergi alınacağını keyfi olarak tespit eder, toplanan vergiyi de keyfi bir şekilde harcarlardı.<sup>39</sup>

Hamidullah, çeşitli makale ve çalışmalarında, Kur'an'ın emrettiği verginin Hz. Peygamber tarafından nasıl düzenlendiğini, bunun Râşid halifeler ve sonraki devlet başkanları tarafından nasıl titizlikle uygulandığına dair bilgiler vermektedir. Kısacası O, İslam'da vergi hukukunun Müslümanlar için asla değişmez kanun niteliğinde olan Kur'an ve sünnet naslarında belirlendiği şekilde uygulandığını, hiçbir yöneticinin zekâtın miktarı ve mahiyetinde bir değişikliğe gitmediğini, keyfi bir uygulama yapmadığını ve bunu da ilk defa Müslümanlar tarafından gerçekleştirildiğini ortaya koymaktadır.

#### 4.5. Hukuk ilminin İlk Defa Müslümanlar Tarafından Geliştirildiğine Dair Tezi

Hamidullah'ın en önemli tezlerinden biri, hukuk ilminin Müslümanlar tarafından geliştirildiğine dair olanıdır. Bu konudaki ifadeleri şöyledir:

<sup>35</sup> Fıkıh kitaplarımızda, Daru'l-İslam'da oturan zımmilerin veya izinle giren müste'menlerin hukuki statüleri, hakları, bir suç işlemleri halinde nasıl cezalandırılacakları veya bir Müslümanın ve zımminin Daru'l-Harp'te suç işlemesi veya bir haksızlığa maruz kalması halinde nasıl bir hukuk uygulanacağına dair çok ayrıntılı hükümler yer almaktadır. bk. Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyar Li Ta'lîl'l-Muhtâr* (Beyrut: Şirketu Dâru'l-Erkam, 1418), 3/5, 359-395.

<sup>36</sup> Hamidullah, *İslam'ın Hukuk İlmine Katkıları*, 34. Konunun daha detaylı anlatımı için bk. *age.* 31-32.

<sup>37</sup> Hamidullah, *İslam Hukuku Etütleri*, 149; Hamidullah, *İslam'ın Hukuk İlmine Katkıları*, 33.

<sup>38</sup> Hamidullah, *İslam'ın Hukuk İlmine Katkıları*, 33. Hamidullah, bu kararın da aslında Osmanlı devletinin dayatması ile alındığını ifade etmektedir.

<sup>39</sup> Hamidullah, *İslam Hukuku Etütleri*, 19-20.

“Hukuk ilmi İslâm’dan evvel mevcut değildi. Çinlilerin, Hinduların, Babililerin, Yunanlıların ve Romalıların ancak kanunları vardı, fakat hattihareket kaidelerinin üstünde mücerred bir hukuk ilimleri yoktu. Bu hukuk ilmi, kanunun kaynakları, hukukun felsefesi, teşrîî metodları tatbik vesaire gibi meseleleri de ele alır. Dünyada böyle bir mevzu üzerine yazılmış en eski eser, mücerred hukuk ilminin vâzu İmam Şâfiî’nin hukukun kökenleri üzerine yazdığı *er-Risâle* adlı eseridir.”<sup>40</sup>

Hamidullah, önceki milletlerin hukuk müdevvenatlarının elbette değerli olduğunu; ancak Müslüman hukukçuların da işaret ettiği gibi bunların hukukun furûa, yani teferruatına dair meseleleri içerdiğine dikkat çeker. Yani bunlar hukuk ağacının dalları olup asla saf anlamda “hukuk ilmi” sayılmazlar. Hukuku bir ağaca benzetirsek, bu metinler ağacın kökü değil ancak dalları sayılırlar. Bu milletlerin hukuk müktesebatı arasında, bugün batıda “Jurisprudence: Hukuk metodolojisi” diye adlandırılan ve Müslümanların fıkıh usûlü (hukukun kökleri) dedikleri ilme denk gelen bir esere asla rastlanmamaktadır. Hukuk tarihi tetkik edildiğinde bu konuda ilk eserin hicri 150. yılında doğmuş olan İmam Şâfiî tarafından yazıldığı görülmektedir.<sup>41</sup>

Kısacası Hamidullah hukuk ilminin, Şâfiî’nin *er-Risâle*’sinde ortaya koyduğu, hukukun kaynaklarını ve hukukun bu kaynaklardan nasıl üretildiğini ortaya koyan asıl ve esasları içeren ilim olduğunu ifade etmektedir. Hâlbuki kanun ve emirnameler hukukun kendisi değil, semeresi ve tatbikidir. Mücerred bir hukuk ilmi olmadan da bunları yapmak mümkündür. Bundandır ki tarihte Müslüman olmayan toplumlarda kanunlar, hukuki temelden yoksun ve genelde yöneticilerin isteklerine göre yapıldığı için, çoğu zaman adaletin değil haksızlığın ve zulmün kaynağı olmuşlardır.

Hamidullah’ın söylediğine şunu da ilave etmek gerekir. Şâfiî’nin *er-Risâle*’si ile temelleri atılan hukuk ilmi daha sonra usûl âlimleri tarafından peyderpey geliştirilerek *fıkıh usûlü* dediğimiz ilim tekevvün etmiştir. Bu ilim, İslâm kültürüne özgü bir disiplin olup ne tarihte ne de günümüzde bir benzeri yoktur. Çünkü bu ilim bize İslâm fıkıhının kendine özgü kaynaklarını tanıtmakta, bu kaynaklardan hüküm çıkarma metodlarını öğretmektedir. Kaldı ki *fıkıh usûlü* ilmi sadece bir metodolojiden de ibaret değildir; bu ilim aynı zamanda beşeri hukuktaki hukuk felsefesine karşılık gelen *mekâsîd-ı şerîa* ilmini de kapsamaktadır. Oysa bugün kemalinin zirvesinde olan modern hukukun hâlâ İslâm hukuk metodolojisine karşılık gelen bir dalı yoktur. Evet, bu hukukta bir kaynak kavramı ve hukuk yapma tarzı vardır; ancak buradaki kaynak kavramı İslâm hukuk ilmindeki kaynak mefhumuna karşılık gelmediği gibi; bu kaynaklardan hukuk üretme tarzı da İslâm hukuk metodolojisinden çok farklıdır.

#### 4.6. Hukukta Niyet Müessesesine İlk Defa Müslümanların Yer Vermiş Olması

Öyle zannediyorum buna da ilk defa dikkat çeken Hamidullah’tır. O, dünya tarihinde “hukukta niyet” müessesesine ilk yer veren hukukun, İslâm hukuku olduğu konusunda şunları söylemektedir:

“Önceki hukuk sistemlerinde şekil şartları o kadar önemsenmiş ki, bir kelimenin yerine yanlışlıkla başka bir kelimenin kullanılması bile hak sahibinin hakkını tamamen kaybetmesine neden olabilirdi. Mesela Romalıların on iki levha kanunlarında şu hüküm vardı. Bir davacı şikâyetinde, “üzüm ağacı” yerine yanlışlıkla “üzüm asmaları” tabirini yazmışsa, mahkemenin dava ile hiç meşgul olmadan şikâyeti reddetmesi emredilmiştir.”<sup>42</sup>

Hâlbuki İslâm hukukunda bu tür durumlarda temelde kişinin niyetine bakılır. Kişinin düşünmeden veya bilmeyerek kullandığı yanlış ifadelerden dolayı davanın reddi ve hak kaybına uğraması kabul edilmemiştir. Mesela bir kişi, diğer birine “sana bu masayı elli liraya hibe ettim” dese, muhatap da, “ben de bu masayı elli liraya hibe olarak kabul ettim” dese, niyet esas alınıp bunun bir alışveriş olduğu kabul edilir. Çünkü hibe karşılıksız olur, icabı yapanın para karşılığı hibeden bahsetmesi,

<sup>40</sup> Hamidullah, *İslam Hukuku Etütleri*, 21-22.

<sup>41</sup> Hamidullah, *İslam’ın Hukuk İlmine Katkıları*, 55.

<sup>42</sup> Hamidullah, *İslam Hukuku Etütleri*, 51.

karşıdakinin de bunu sorgulamadan kabul etmesi muamelenin alış-veriş niyetiyle yapıldığına delalet eder. Hatta İslam hukukunda bu durumlarda niyetin esas alınması gerektiğine dair çok önemli ilkeler de vaz' edilmiştir. "İşler, maksatlarına göre değerlendirilir." "Akitlerde itibar makâsıt ve meâniyedir, elfâz ve mebâniye değildir"<sup>43</sup> şeklinde külli kaideler bunu ifade etmektedir. İslam hukukundaki bu yaklaşım, insanların basit şekil şartlarından dolayı hak kaybına uğramalarını engellemek için düşünülmüştür -ki bunlar son derece önemlidir.

Batı hukukunda niyet müessesesi ancak 18. asırda gereken ilgiyi görebilmiştir. Bunda, batılı düşünürlerin İslâm hukukunu ve İslâm düşüncesini tanınmalarının etkili olduğunu düşünüyoruz. Zira Roma hukuku ve Ortaçağ Avrupa hukukunda esamesi bile okunmayan *niyet* müessesesinin Avrupa hukukunda birden bire nasıl fark edildiğinin ve nasıl girdiğinin başka bir izahı yoktur.

#### 4.7. Zarara Zararla Mukabele Edilemeyeceği Prensibinin İslam Hukukuna Ait Olması

Yine Hamidullah'a göre *zarara zararlarla mukabele edilemeyeceği* prensibi de ilk defa İslâm hukukunda yer almıştır. Mesela Kur'ân'ın emrettiği, "cana can, dişe diş..." şeklindeki kısas esası, hakkaniyete dayalı bir cezalandırma biçimi olup İslâm hukukunda sadece şahsın vücut bütünlüğüne karşı işlenmiş öldürme ve yaralama suçları için geçerli bir cezalandırma biçimidir. Hâlbuki Hammurabi kanunlarında kısas cezası, mantıkî kıyas yoluyla olmadık bir şekle bürünmüştür. Örneğin; "bir şahıs bir şahsın ineğini öldürürse, suçlunun ineği öldürülmelidir." ve "Bir kimse diğer bir kimsenin kızını öldürürse, esas cezaya çarptırılacak olan, mücrimin kendisi değil kızıdır." şeklindeki kanunları güya kısas cezasının uygulanma biçimleridir. Hatta yakın zamanlara kadar İngiliz kanunlarında bir insan bir duvar veya gemi çarpmasıyla hayatını kaybedecek olsaydı, gemi veya duvar cezalandırılırdı.<sup>44</sup>

Hamidullah'ın, bir kısmını verdiğimiz buna benzer çok önemli tespit ve tezleri vardır. Bunlar Batı'da özellikle İslami ilimlerle uğraşan müsteşrikler arasında büyük yankılar uyandırmıştır. Bununla beraber o sadece bu tür tespit ve tezlerle yetinmiş biri de değildir. Hamidullah, müsteşriklerin İslam hukuku ile ilgili birçok iddia ve eleştirilerine de cevap vermiştir. Burada misal kabilinden ikisini vereceğiz.

Bilindiği gibi öteden beri müsteşrikler İslam hukukunun Roma hukukundan etkilendiğine dair bir iddiayı dile getirmektedirler. Hamidullah yazdığı makalelerde bu konuyu derinlemesine incelemiş İslam Hukukunun Roma Hukukundan etkilenmesinin mümkün olmadığına dair güçlü deliller ve gerekçeler ortaya koymuştur. Bu konuda söylediklerinin hulasası şudur:<sup>45</sup>

- "İslam kanunlarının en son kaynağı olan Hz. Peygamber, ne Yunanca ne Latince ve hatta ne de Süryanice biliyordu. Bu itibarla o devrin Roma Hukuku ile doğrudan doğruya temasa geçmesine imkân yoktu.
- Diğer taraftan o, bütün hayatını doğduğu memlekette kendi kavmi arasında geçirmişti. Bizans'a olan seyahatleri bahis konusu edilmeye bile değmez; zira ilkinde sekiz yaşındaydı, yirmi beş yaşında gerçekleştirdiği ikincisinde ise sadece on beş gün kalmıştı.
- Ashab arasında Roma hukukunu bilenler olduğuna dair hiçbir haber yoktur.
- İslam hukuku, ilk aşamada, tabii olarak doğduğu muhitin yani Mekke ve Medine'nin daha genel bir ifadeyle Arabistan'ın örfüne dayanıyordu. Oysa Roma hukukunun Arabistan'a nüfuz ettiğini gösterecek bir iz yoktur. Aksine Bizans yönetimi, Kuzey Arabistan'daki kabilelere bile kendi hukukunu uygulayamıyordu. Roma hukukçularının Arabistan topraklarına geldiğine dair de bir emare yoktur.

<sup>43</sup> Bu kaidelerin izahı için bk. Abdulkerim Zeydan, *el-Vezîz fi Şerhi Kavâidi'l-Küllîye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006/1427), 15-20.

<sup>44</sup> Hamidullah, *İslam Hukuku Etütleri*, 51-2.

<sup>45</sup> Bu maddeleri, konu ile ilgili söylediklerini özetleyen Ahmet Yaman'ın çalışmasından aldık. bk. Yaman, "İslam Hukuku Araştırmaları Açısından Muhammed Hamidullah", 148-150. Elzem görülmeyen bazı maddeler çıkarılmıştır.

- Sünnisiyle Şiisiyle bütün fıkıh mezhepleri, Hicaz, Irak ve benzeri Bizans'a ait olmayan bölgelerde doğmuştur. Eski Bizans topraklarında yetişen o dönemin yegâne fakihi Evzâî'dir ki o da Sind'den (Batı Pakistan) alınan bir savaş esirinin oğluydu ve ancak hayatının sonlarına doğru Beyrut'a yerleşmiştir. Her ne kadar Şafiî Mısır'a gitmişse de bu, hayatının sonlarına doğru olmuştur.
- Mantıkta, felsefede, coğrafyada, tıpta ve skolastik teolojide görülen örneklerin aksine, İslam hukukunun başlangıç safhasında, ne Yunanca, ne de Latince'den alınmış bir tek fıkıh ıstılahına tesadüf edilmez.
- Yine diğer ilim dalları için vaki olanın aksine, İslam hukukunun teşekkül ve gelişimi sırasında, Roma hukuku eserlerinin Müslüman dillerine tercüme edildiğini gösteren herhangi bir kayda rastlanmamıştır.
- Meşhur fakihlerin hemen hemen hepsi, Roma toprağı olmayan memleketlerde yetişmişlerdir. Sayıca en fazla olanlar İran ve Türkistan'da idiler. Buralarda ise Roma değil, Çin ve İran gelenekleri hâkimdi. Söz konusu iki hukuk sistemi arasında temelde de büyük farklılıklar var. Şöyle ki: Roma hukukunda, dini inanç ve ibadetlere dair hükümler yoktur. Roma hukukundaki şahıs, eşya ve kaza şeklindeki üçlü bölümlenme, hiçbir fıkıh ekolünde görülmemiştir. Roma medeni kanununun temeli, baba hâkimiyeti iken, fıkıh ferdi sorumluluk esasını getirmiştir. Romalılar için kanun, halk iradesinin ifadesi iken, İslam hukuku aslı kanun koyucu olarak Allah'ı kabul eder. Tam bir formaliteler düzeni olan Roma hukuku yanında fıkıh sade bir hukuk mantığı ve prosedürüne sahiptir.
- İslam'ın zuhur ettiği dönemde Roma hukuku, Doğu Roma İmparatorluğu'nda yani Bizans'ta bile –bazı taşra merkezleri istisna – hiç uygulanmıyor; buradaki hukuk düzenini rahipler belirliyordu. Onlar da tabiatıyla Hristiyan malı olmayan bir hukukla muameleyi benimsemiyorlardı.<sup>46</sup>

Hamidullah, iki hukuk sistemini mahiyet açısından karşılaştırarak da İslam hukukunun Roma hukukundan etkilenmediğini ortaya koymaktadır. İslam hukukunun kaynağı ilahi iradedir; buna mukabil Roma hukuku insan iradesinin eseridir. İslam hukuku ibadât ve muamelat kısımlarından oluşmaktadır; oysa Roma hukukunda ibadetler diye bir bahis yoktur.<sup>47</sup> İslam hukukundaki cezalandırma sistemi ve diyet ile tazmin Roma hukukunda yoktur. İslam hukukunda caniyi affetme veya diyet hakkı mağdur veya velilerine aittir. Roma hukukunda ise bu hak devletin veya kamunun hakkı olarak kabul edilmiştir. Mali nizamda da önemli farklılıklar vardır. Örneğin İslam hukukunda faiz tamamen yasaktır; alış verişin de iki tarafın rızasına dayanması esastır. Oysa Roma hukukunda faiz yasağı olmadığı gibi alış-verişte de rızadan çok malla ilgili hususlar etkilidir.<sup>48</sup>

Hamidullah'ın serdettiği bu güçlü gerekçeler ve tespitler, müsteşriklerin, İslam hukukunun Roma hukukundan etkilendiğine dair iddialarının temelsiz olduğunu kesin bir şekilde ortaya koymuştur. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere onu diğer araştırmacılardan ayıran farklı yönü işte budur.

Hamidullah, İslami değerleri savunurken bazı modernistler gibi asla özür dileyici bir tavrın içine girmez. O İslami değerleri hiç çarpıtmadan olduğu gibi savunur. Mesela İslâm'ın en çok eleştirilen kölelikle ilgili tutumunu izah ederken, her âlim gibi o da önce karşı tarafın ısrarla görmekten kaçındığı yönüne değinir. Ama çoğu kişinin değinmekten bile kaçındığı köleliğin en çok eleştirilen yönü için şu tespitte bulunur: "İslâm'da kölelik, köleyi istismar edecek olan sermaye sahibinin değil, kölenin menfaatindedir. Bir kölenin aslı, malını, ocağını, ailesini ve her şeyini kaybetmiş bir savaş esiri olmasıdır. Hâlbuki köle sıfatıyla onlar İslâm devletinde bir ocak ve bir maişet imkânı elde ederler."<sup>49</sup>

<sup>46</sup> Söylediklerinin tamamı için bk. *İslam Hukuku Etütleri*, 229-240.

<sup>47</sup> Hamidullah, *İslam'ın Hukuku İlmine Katkıları*, 236-37.

<sup>48</sup> Bunlar ve diğer farklılıklar için bk. *İslam'ın Hukuk İlmine Katkıları*, 237-39. Esasen iki hukuk sisteminin mahiyeti arasında çok bariz ve ciddi farklılıklar vardır. Hamidullah sadece bir kısmına dikkat çekmiştir. Mesela İslam miras hukuku ile Roma miras hukuku hiçbir yönü ile birbirine benzememektedir. Yine İslam borçlar hukukunda haram olan, elde mevcut olmayan veya akdin gerektirmediği şartlar içeren sözleşmeler ve alış-verişler caiz görülmemiştir. Oysa Roma hukukunda bu açılardan çok az sınırlandırma vardır. Bütün bunlar çok önemli farklılıklardır.

<sup>49</sup> Hamidullah, *İslam Hukuku Etütleri*, 108. Hamidullah'ın aynı yerde kısmen işaret ettiği üzere Kur'an'ı Kerim'de (en-Nur, 24/33) Müslümanlara, hürriyetine kavuşmak isteyen kölelere yardımcı olmaları emredilmiştir. Çünkü ayette "... Onlara Allah'ın



Dikkat edilirse Hamidullah, burada aslında İslâm'ın köleye tanıdığı bu statü ile modern dünyanın savaş esirlerine tanıdığı statüyü mukayese etmektedir. Bilindiği gibi, İslâm toplumunda köleler, bir ailenin ferdi olarak hayatlarını devam ettirirler. Efendileri, onlara yediklerinden yedirmek, giydiklerinden giydirmek, güçlerinin yetmediği işlerde çalıştırmamak, kötü muamelede bulunmamak ve temel insani ihtiyaçlarını karşılamakla mükelleftirler.<sup>50</sup> Devlet, buna riayet etmeyenlerin kölelerini ellerinden alıp azat etme yetkisine sahiptir.

Oysa günümüz hukukunda savaş esirleri, esir kampları gibi toplu tecrit yerlerinde tutulurlar. Orada nasıl bir muamele görecekları, ilgili devletin tutumu ve o kampı yönetenlerin insafına kalmış bir şeydir. Uluslararası hukuk metinlerinde savaş esirleri ile ilgili tanınan hakların ve konan kuralların kâğıt üzerinde kaldığı, bunların sahada pek uygulanmadığı bizzat uluslararası af örgütü gibi kuruluşlar tarafından da sık sık dile getirilmektedir. Üstelik bu hakları en çok ihlal eden devletler de bunlara en çok vurgu yapan güçlü devletlerdir. Sırp ordusunun Bosna-Hersek'te, Amerika'nın Afganistan, Irak ve Guantanamo'da savaş esirlerine yaptıkları tüyler ürpertici muameleler bunun en bariz örnekleridir.<sup>51</sup> Üstelik bu muameleler, Avrupa ve Amerika gibi güya insan hakları konusunda dünyaya öncülük yapmış, bu hakları uluslararası antlaşmalara yazıp dünyaya kabul ettirmiş ülkeler tarafından yapılmaktadır. Bu ülkelerin hâlâ her yıl insan hakları raporları yazıp bunun üzerinden bazı ülkeleri insan haklarını ihlalle suçlamaya devam etmeleri de ayrı bir garabettir.

Hamidullah'ın, İslâm'da zımmilere ait ahkâmın önemli haklar ihtiva etmekle beraber, bu ahkâmın modern hukukun çok gerisinde kaldığı, hatta Batılılarca İslâm'ın zımmileri ikinci sınıf vatandaş saydığı iddiası konusunda da dikkat çekici bir yaklaşımı vardır. O, bu iddiayı içeren bir soruya şu cevabı vermiştir:

"Müslümanlar şu anda azınlık olarak yaşadıkları ülkelerde İslâm hukukunun zımmilere verdiği hakları elde etmeleri halinde o ülke yönetiminden başka hiçbir hak talep etmemeye hazır dırlar. Ama iddialarla realiteler çok farklı olmaktadır. Daha Emeviler döneminden itibaren İslâm devletinde Hıristiyanlardan vezirlik (bakanlık) yapan kimseler bulunduğu halde, 130 yıl Fransa'nın bir bölümü olarak kalan Cezayir'de, Cezayirli parlamentoda temsil edilmemişlerdir. Bu uzun süre zarfında bakan şöyle dursun milletvekilliliği verilen bir tek Cezayirli Müslüman bile olmamıştır. Hem de bu davranış ortaçağ Fransa'sında değil, demokrasi ve insan haklarında öncülük iddiasında bulunan 20. asır Fransa'sında cereyan etmiştir."<sup>52</sup>

Hamidullah, İslam hukukunun sadece bu tür meseleleri ile ilgilenmekle kalmamış, bazı furûu fıkıh meseleleri ile de ilgilenmiştir. Mesela İslâm'ın taaddüdü zevcâta, yani çok evliliğe niçin müsaade ettiği, kutuplarda namaz meselesi gibi konular üzerinde de durmuştur. Çok evlilik meselesi ile ilgili problemin İslâm aile hukukunun kendi prensipleri içerisinde nasıl kolaylıkla çözülebileceği ile ilgili tespitleri, hem Hoca'nın meselelere yaklaşım tarzını, hem de onun furûu fıkıh meselelerine olan vukûfiyetini ortaya koymaktadır.<sup>53</sup>

Bütün bunları savunurken, İslâm âlimlerinin her konuda son sözü söylediği, Batı medeniyetinden alacak bir şeyimizin olmadığı gibi bir kanaatin de sahibi değildir. Onun gençlere yaptığı şu tavsiye bu konuda nasıl bir yaklaşıma sahip olduğunu göstermektedir.

"Gençlerimize eski ile yeninin mukayeseli bir etüdünü yapmayı teklif ediyorum. Böyle bir hareket belki bir gün Şafiî ve Râzî tarzında yeni bir sentez yapmayı kolaylaştıracaktır. Bilinmeyen bir şeyin tenkidi daima ihtiyatsızca yapılan bir şeydir. Bu, garp hukuk ilmini bilmeyen ulemamız için geçerli olduğu kadar,

*malından (zekât) verin"* buyrulmaktadır. Bir köle para karşılığı sahibinden kendisini azat etmesini isterse, sahibi de ondan artık bir zarar gelmeyeceğine kanaat getiriyorsa onun bu isteğini reddetmesi helal/caiz değildir.

<sup>50</sup> Hz. Peygamber'in Veda Hutbesi'nde üzerinde ısrarla durduğu hususlardan biri de saydığımız bu köle haklarıdır. bk. Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyasiyye*, 360-362.

<sup>51</sup> Ne tür katliam ve işkenceler işlendiğine dair bk. Sahip Beroje, *İslam ve Batı Düşüncesi Açısından Haklar Perspektifi ve Gümümüzdeki Hak İhlallerine Etkisi*, Tezire, sy. 45 (ekim/aralık, 2006), 141-144.

<sup>52</sup> Suat Yıldırım, "Üstad M. Hamidullah'dan Kalan Hoş Sada", *Yedi İklim* 157 (Nisan 2003), 38.

<sup>53</sup> Makalenin hacmini zorlamamak için onun bu tür meselelerle ilgili görüşlerinin detayına girilmemiştir.

usulu'l-fıkha ve fıkha tamamen yabancı olan modern hukukçularımız için de söz konusudur. Bu her iki disipline hâkim olan âlimleri bulmak her zaman kolay olmuyor. Fakat bu maksatla hareket ederek yakın bir gelecekte bu tip âlimler yetiştirmek mümkün olacaktır."<sup>54</sup>

Hamidullah, İslâm hukukçuları ile modern hukukçuların birbirlerinden istifade etmesi gereğine vurgu yapar. Hatta bu yönde bir adım atılabilmesi için Ankara'da modern hukukçularla İslâm hukukçularının katıldığı bir toplantı yaptıklarını, başta birbirine mesafeli duran iki kesimin çok geçmeden birbirlerinin meziyetlerini kabullendiklerine dikkat çeker.

## Sonuç

Hindistan doğumlu olan Muhammed Hamidullah İslam hukuku, hadis tarihi, tefsir, İslam tarihi, siyer, Kur'ân tarihi başta olmak üzere, İslami ilimlerin hemen her dalında derin araştırmalar yapmış, birçok kitap ve sayısız makaleler yazmış ve sayısız konferanslar vermiş çok önemli bir ilim adamı ve araştırmacıdır.

Hamidullah Hoca'nın başta yüksek lisansı ve iki doktorası olmak üzere, çalışmalarının önemli bir kısmı İslam hukuku ile ilgilidir. Onun çalışmalarında İslam hukukuna yoğunlaşmasında iki hususun etkili olduğu kanaatindeyiz. Birincisi, Batılı müsteşriklerin, İslâm'a daha çok İslâm hukuku üzerinden saldırımları; ikincisi, İslam medeniyetinin birçok meziyet ve üstünlüklerinin en bariz bir şekilde İslâm hukuk müktesebatında ortaya çıkmasıdır. Çalışmaları okunduğunda bu iki hususun etkili olduğu açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

Hamidullah, İslam hukuku ile ilgili şu önemli hususları gerçekleştirmiştir. 1- Önceden bilinmeyen yazma halindeki bazı önemli kitapları neşretmiş; birçoğunu da tanıtarak araştırmacılara tanıma ve ulaşma yolunu açmıştır. 2- Ulaştığı kaynakları tanıtmakla kalmamış, bunların çoğunu okumuş, elde ettiği bilgileri analiz ederek İslam hukuku hakkında önemli tespitlerde bulunmuş, önemli tezler ileri sürmüştür. 3- O çalışmalarında müsteşriklerin ve İslam karşıtı kesimlerin İslam hukuku hakkındaki önyargı eseri iddialarını da ele almış bunların çoğunun yanlış olduğunu ortaya koymuştur. Onun çalışma ve tezleri sayesinde birçok müsteşrik İslami konularla ilgili iddia ve ithamlarında çok daha dikkatli bir dil kullanmaya başlamışlardır. 4- Hamidullah'ın çalışmaları, Müslüman araştırmacıların kendilerine olan güvenlerini artırmış, yüzlerce araştırmacı ve akademisyen onu örnek alarak önemli çalışmalar yapmış ve yapmaya devam etmektedirler. Hâsılı bu büyük araştırmacı ve âlim zat, zayıf ve sıska vücudundan, nazik ve mütevazı yapısından beklenmeyecek derecede önemli ilmi çalışmalar gerçekleştirdi, büyük tesirler bıraktı.

## Kaynakça

- Beroje, Sahip. "İslam ve Batı Düşüncesi Açısından Haklar Perspektifi ve Günümüzdeki Hak İhlallerine Etkisi", *Tezkire*, 45, (ekim/aranlık, 2006).
- Çantay, Hasan Basri. *İslam'da Devlet İdaresi'ne yazdığı takriz*. Ankara: Nur Yayınları, 1979.
- Doğan, M. Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm'ın Hukuk İlmine Katkıları*. ed. Vecdi Akyüz, İstanbul: Beyan, 2005.
- Hamidullah, Muhammed. *İmam-ı A'zam ve Eseri*. trc. Kemal Kuşçu. sad. Sadettin Acar. İstanbul: Beyan, 2014.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Hukuku Etütleri*. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1984.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam'da Devlet İdaresi*. trc. Kemal Kuşçu. Ankara: Nur Yayınları, 1979.
- Hamidullah, Muhammed. *Mecmû'atü'l-Vesâiki's-Siyasiyye li'l-Ahdi'n-Nebevî ve'l-Hilafeti'r-Râside*. Beyrut: Daru'n\_Nefâis, 1987/1407.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. Ankara: Yeni Şafak Yayını, 2003.

<sup>54</sup> Hamidullah, *İslam Hukuku Etütleri*, 81.

- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd. *el-İhtiyar Li Ta'lîlî'l-Muhtâr*. Beyrut: Şirketu Dâru'l-Erkem, 1418.
- Orhan, Zeynep Hafsa. *Ekonominin Temel Konuları ve İslam Ekonomisi*. Ankara: İktisat Yayınları, 2021.
- Tuğ, Salih-Yaşaroğlu, Kamil. "Muhammed Hamidullah" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Yaman, Ahmet. "İslam Hukuku Araştırmaları Açısından Muhammed Hamidullah", *Hayatı, kişiliği ve Düşünceleri ile Muhammed Hamidullah Sempozyumu*, Bursa: Bursa İl Müftülüğü Uludağ Üniversitesi, 18-19 Kasım, (2005).
- Yaşaroğlu, Kamil. "Muhammed Hamidullah'ın Hayatı ve Eserleri", *Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleri ile Muhammed Hamidullah Sempozyumu*, Bursa: Bursa İl Müftülüğü Uludağ Üniversitesi, 18-19 Kasım, (2005).
- Yıldırım, Suat. "Üstad M. Hamidullah'dan Kalan Hoş Sada", *Yedi İklim*, 157 (Nisan 2003).
- Zeydan, Abdulkerim. *el-Vezîz fî Şerhi Kavâdi'l-Küllîye*. Beyrut: Müesseses'e'r-Risâle, 2006/1427.



**Din ve Bilim**  
Muş Alparslan Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



**Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**  
**Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences**  
e-ISSN: 2667-7717 Aralık/December 2022, 5(2): 310-341

*ed-Dürretü'l-Mudıyye fi'l-Lugati't-Türkiyye'nin*

**Kıpçak ve Oğuz Nüshalarındaki Bazı Arkaik Kelimeler**

Some Archaic Words in the Kipchak and Oghuz Versions of *ed-Dürretü'l-Mudıyye fi'l-Lugati't-Türkiyye*

**Recep YILMAZ**

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı / Assist. Prof., Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Turkish Islamic Literature, Muş/Türkiye, r.yilmaz@alparslan.edu.tr, **ORCID:** 0000-0003-3490-6225

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 15 Kasım / November 2022

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 28 Aralık / November 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**DOI:** 10.47145/dinbil.1205527

Bu makale yazarın "*ed-Dürretü'l-Mudıyye fi'l-Lugati't-Türkiyye'nin* Memlük Türkçesi ve Oğuz Türkçesi Nüshalarının Karşılaştırılması" (Danışman: Prof. Dr. Osman Fikri Sertkaya, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014) başlıklı doktora tezinden üretilmiştir./ This article is based on the author's doctoral thesis titled "*Comparison of the Mamluk Turkish and Oghuz Turkish Copies of ed-Dürretü'l-Mudıyye fi'l-Lugati't-Türkiyye*" (Advisor: Professor Osman Fikri Sertkaya, Istanbul University, Institute of Social Sciences, 2014).

**Atıf / Citation:** Yılmaz, Recep. "*ed-Dürretü'l-Mudıyye fi'l-Lugati't-Türkiyye'nin* Kıpçak ve Oğuz Nüshalarındaki Bazı Arkaik Kelimeler / Some Archaic Words in the Kipchak and Oghuz Versions of *ed-Dürretü'l-Mudıyye fi'l-Lugati't-Türkiyye*". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5 / 2 (Aralık 2022): 310-341. doi: 10.47145/dinbil.1205527

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** [dinbil@alparslan.edu.tr](mailto:dinbil@alparslan.edu.tr)

**Telif Hakkı&Lisans / Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

**Published by** Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.



## Öz

Çalışmamız Türk dilinin önemli kollarından birini teşkil eden Kıpçakça'nın XIII-XV. yüzyıllar arası Mısır ve Suriye sahasında yazılmış sözlüklerinden biri olan *ed-Dürretü'l-Mudiyye* ile aynı adı taşıyan Türkmençe sözlüğün karşılaştırılmasını içermektedir. Çalışmayla XI. yüzyılda Kaşgarlı Mahmud'un adlarını birlikte zikrettiği, Batı'ya doğru ilerleme sürecinde biri kuzeye diğeri güneye göç ederek birbirinden ayrılan ve söz konusu yüzyıllarda yolları Memlük sahasında birleşen Oğuz ve Kıpçak boyları arasındaki etkileşime ayna tutulması amaçlanmıştır. Dolayısıyla Türkçenin tarihi bir dönemiyle ilgili olan çalışmanın ilk bölümünde, her iki eserdeki söz varlığının karşılaştırılması hedeflenmiş, eserlerin Arapça kavramları karşılama tavırlarını daha kolay göstermek amacıyla veriler tablolar halinde sunulmuştur. Örtüşen tematik bölümlerin temel alındığı çalışmada yapılan karşılaştırmalar, fikir vermesi açısından tematik bölümlerden ilki ve en büyüğü olan "gök ve yerdeki varlıklar" bölümü üzerinden gösterilmiştir. Çalışmamızın ikinci bölümünde ise Arapça kelimeler mukabilinde her iki sözlükçe verilen sözcükler Arapça karşılıklarının sağladığı teyit ve mukayese avantajından yararlanılarak anlamlandırılmış, bunlardan form yahut anlam bakımından değişikliğe uğrayarak arkaik özellikler gösteren dört adedi ele alınıp bu kelimeler için yeni izahlar teklif edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Türk İslam Edebiyatı, Karşılaştırmalı Sözlük Çalıştırmaları, Memlük Kıpçakça'sı, ed-Dürretü'l-Mudiyye, Oğuz – Türkmençe, Arkaik Kelimeler

## Abstract

Our work is on the comparison of the *ed-Dürretü'l-Mudiyye*, one of the Kipchak dictionaries written in Egypt-Syria between thirteen and fifteen centuries, with a Turkmen dictionary, which has the same name. By this study it is aimed to mirror the interaction between the Oghuz and Kipchak tribes, whose names mentioned together by Mahmud Kashgari in the eleventh century, which separated from each other after migrating towards the West and converged in the Mamluk area in the aforementioned centuries. Therefore, in the first part of the study, which is about a historical period of Turkish, it is aimed to compare the vocabulary in both works, through the words put to meet the Arabic concepts. In order to show the attitudes of both thematic dictionaries in the face of Arabic, mutual tables were used. The comparisons made in the study, based on the overlapping thematic sections, are shown through the first and largest thematic sections, "beings in the sky and the earth", to give an idea. In the second part of our study, the words given in both dictionaries, as equivalent to Arabic words, are interpreted by taking advantage of the confirmation and comparison provided by their Arabic matches. Finally, four of these words, which have changed over time in terms of shape or meaning and display archaic features, have been discussed and new explanations have been brought for them.

**Keywords:** Turkish Islamic Literature, Comparative Dictionary Studies, Mamluk Kipchak Language, ed-Dürretü'l-Mudiyye, Oghuz – Turkmen Language, Archaic Words

## Giriş

Orta Türkçe döneminin başlangıcını teşkil eden Türklerin İslâm'a girişleri aynı zamanda onların bu yeni inanç sistemi içerisinde Ön Asya ve Orta Doğu'ya doğru yayılışlarının da başlangıcıdır. Esasen Emevîlerle başlayıp Abbâsîler döneminde yaygınlaşarak devam eden bu süreçte, Türkler kendi müstakil devletleri yanında Abbâsî hilâfeti içinde de görevler almış, bu devlet için önemli askerî hizmetlerde bulunmuşlardır. Türklerin bu hizmetleri 1171'de Selahaddin Eyyübî

tarafından kurulan Eyyûbî devletiyle de devam etmiş, memlûk statüsündeki askerî birlikler içinde, Eyyûbî ordusunun 'bel kemiğini' oluşturmuşlardır. Türk Memlûkler, hizmetine girdikleri Eyyûbî devletinin zamanla ellerine geçmesiyle de Memlûk (Kölemen) devletini kurmuşlardır. XIII. yüzyılın ortasından başlayıp XVI. yüzyıl başlarına kadar devam eden bu dönemden günümüze Memlûklere ait bir takım dil yadigârları kalmıştır.

Oğuz boylarının Anadolu ve civarına yerleşerek, Türkiye Türkçesinin de dâhil bulunduğu, coğrafi sınıflandırmaya göre, Batı Türkçesinin güney kanadını meydana getirmelerine mukabil, Kıpçaklar da kendilerinden önce göç eden Türk kavimlerini bünyesinde toplayarak, Batı Türkçesi'nin kuzey kanadını teşkil etmişlerdir. Ancak önemli bir farkla, güneydekiler büyük bir devlet ve medeniyet kurar, dolayısıyla çok işlenmiş bir dil vücuda getirirken, kuzeye göç edenler umumiyetle akıncılıktan ve göçebelikten kurtulamamış, bir merkez etrafında toplanıp, devamlı ve yerleşik bir medeniyet kuramamışlardır. Bunun neticesi olarak, dağılmış ve erimişler, zamanla hâkimiyetleri altına girdikleri diğer milletlerle kaynaşmışlardır.<sup>1</sup>

VIII. yüzyılda Göktürk İmparatorluğu'na bağlı Türk boylarından olup IX. ve X. yüzyıllarda batıya doğru ilerleyerek bir kısmı Doğu Avrupa'da (Bizans kaynaklarında Komana), bir kısmı Karadeniz'in kuzeyinde (İslâm tarihçilerinde Deşt-i Kıpçak) yurt tutmuş olan Kuman ve Kıpçakların birbirleriyle kaynaşmasıyla ortak bir görünüm kazanan dil birliğine Kuman-Kıpçak Türkçesi denir. Tarihî kader birliği dolayısıyla uzun bir müddet Türkmenlerle birlikte yaşamaları neticesinde Kıpçak Türkçesi, Türkmen Türkçesi ile yakın temasta olmuştur. Kaşgarlı da çoğu zaman Oğuzcayla Kıpçakçayı birlikte zikretmiştir. Zamanla Oğuzlara dâhil olan Türkmenlerin güneye, Kıpçakların kuzeye yerleşmeleri bu iki lehçede tabiatıyla bazı farklar husule getirmiştir.<sup>2</sup>

Sonra yeniden kaderin bu iki Türk kavmini birleştirmesi, devrin dil yadigârlarında Kıpçakça ve Türkmence kelime ve özelliklerin ayırt edilmesinde bazı güçlükler ortaya çıkarmıştır. Ayırıcı özellikler pek açık olmadığı için metinlerinin dilini, Türk dili sınıflamasında kesin bir yere koymak zorlaşmıştır.<sup>3</sup> Kumanca ve Kıpçakçayı ayrı düşünenlerce *Codex Cumanicus* dışındaki eserleri, Kıpçak-Türkmen grubu diye isimlendirme eğilimi ortaya çıkmıştır. Bu nedenle Samoyloviç tarafından Kıpçakça için hem (Kıpçak-Kuzeybatı) Tav Grubu ve hem de (Kıpçak-Türkmen orta) Taglı Grubu olmak üzere iki ayrı tasnif oluşturulmuştur.<sup>4</sup> Karamanlıoğlu'na göre *Codex Cumanicus*'la diğer Kıpçak eserleri arasındaki fark, bizzat *Codex*'in kendi içinde İtalyan ve Alman defterleri arasında da vardır. *Codex Cumanicus* ile diğer Kıpçak eserleri arasındaki fark zaman, yer ve muhit farkından ileri gelmektedir. Dolayısıyla Karamanlıoğlu Kumanca-Kıpçakça ayrımının doğru olmadığını ifade eder.<sup>5</sup> Kıpçaklardan günümüze kalan dil yadigârları Karadeniz'in kuzeyi ve Memlûk sahası gibi birbirinden farklı coğrafyalara aittir. Karadeniz'in kuzeyine ait dil yadigârlarının ilk kısmını tek başına *Codex Cumanicus* temsil eder. "Kuman Sözlüğü" anlamına gelen eser Deşt-i Kıpçak'taki Altınordu Devleti sınırları içinde yaşayan

<sup>1</sup> Ali Karamanlıoğlu, "Seyf-i Saray'ın Gülistan Tercümesinin Dil Husûsiyetleri", *Türkiyat Mecmuası* XV (1968), 76.

<sup>2</sup> Ali Fehmi Karamanlıoğlu, *Kıpçak Türkçesi Grameri*, (Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994), 19.

<sup>3</sup> Abdülkadir İnan, "XIII.-XV. Yüzyıllarda Mısır'da Oğuz-Türkmen ve Kıpçak Lehçeleri ve 'Halis Türkçe'", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten* 1 (31 Aralık 1953), 54.

<sup>4</sup> R. Arat, "Türk Şivelerinin Tasnifi", *Türkiyat Mecmuası C.X'den ayrı basım*, (İstanbul 1953), 99.

<sup>5</sup> Karamanlıoğlu, *Kıpçak Türkçesi Grameri*, 20.

Kıpçakların dilinden derlenen kelimeleri ve propaganda amacıyla yazılmış Hristiyanlığa ait metinleri içerir. Latin harfleriyle yazılmıştır. 25 yapraklık İtalyan, 27 yapraklık Alman bölümü olmak üzere iki ayrı defterden oluşan kitabın tek nüshası, Venedik St. Markus Kütüphanesi'nde bulunur. Yazım tarihi kesin olmayan eserin İtalyan bölümünün başında 1303 tarihi bulunmaktadır. Karadeniz'in kuzeyinde yazılanların ikinci kısmını XVI-XVII. yüzyılda Kırım'da kalabalık bir cemaat oluşturarak kiliselerinde ve resmi yazışmalarında Kıpçakçayı benimseyen Ermenilere ait 1559-1664 yıllarından kalma belgeler temsil eder. Kıpçak bozkırlarında görülen kuraklık ve geçim sıkıntısı gibi iç, Moğol istilaları gibi dış sebepler Kıpçak gençlerini köle ticareti üzerinden Mısır-Suriye topraklarına yöneltmiş ve o bölgede hüküm süren Eyyübî devletine çekmiştir. Türk asıllı gençler, varlıklı aileler yanında, devlet adamlarının konaklarında, orduda aktif hizmet işlerini ellerine almışlar ve zamanla devlete hâkim olmuşlardır. Nitekim ilk Memlük hükümdarı Aybek aslen Türkmendir. <sup>6</sup>

Eyyübî ordusunu, özellikle hükümdarı koruyan hassa birliklerini Türklerle dolduran Eyyübî sultanı Melik Salih Necmeddin Eyyüb'ün (1239-1249) IX. Luis komutasındaki haçlılara karşı hazırlığını yaptığı bir savaşın arefesindeki âni ölümü, savaşın ve ülkenin fiili idaresini Türk komutanlarının ellerine teslim etmiş oldu. Kahire yakınlarındaki Mansura'da meydana gelen savaş başarıyla yönetip, zaferle neticelendirerek ülkenin fiili hâkimi haline gelen Türk Memlükler, ardından Moğol tehlikesine karşı da hazırlanmışlar ve tarihin akışını değiştiren Ayn Calut (1259) savaşında Moğolları mağlup etmişlerdir. Bu parlak zafer Memlüklerin fiili hâkimiyetlerini daha geniş bir resmiyete kavuşturmuş ve Memlük devletinin doğuşunu hazırlamıştır.<sup>7</sup>

Burci ve Bahri Memlüklerin hâkimiyet devirlerine göre kendi içinde iki safhaya ayrılan ve 1260'dan 1512'ye kadar iki asırdan fazla süren Memlük devleti genel olarak İslâm tarihi, özel olarak da Çerkez, Türk ve Arap tarihleri için de son derece önemlidir. Bilhassa Mısır, Suriye ve Filistin halklarının kültüründe unutulmaz izler bırakan Memlüklerin oluşturduğu kültürde Kıpçak Türklerinin rolü vardır. Bu rolde diğer bir Türk boyu olan Türkmenlerin katkısı da önemlidir. Zira Selçuklular ve Eyyübîler devrinde Irak, Suriye ve Mısır'da Kıpçaklarla beraber kalabalık Oğuz-Türkmen boyları da yerleşmiştir.<sup>8</sup> Memlüklerin, halkının neredeyse tamamının Araplardan oluştuğu Mısır ve Suriye'deki hâkimiyet dönemlerinde, Kıpçaklardan Baybars'ın, Ayn Câlut (1259)'da Moğolları yenmesi akabinde onun ve yönetici zümre olan Türklerin büyük bir şöhret sağlamış olması etrafında oluşan cazibe ve kimi Memlük yöneticilerin kendileri için Türkçe eser yazdırmaları gibi nedenlerle Türkçe bölgede önem kazanmış ve o dönemden günümüze bir takım eserler gelmiştir.<sup>9</sup>

Memlük Kıpçakçası Memlük (Kölemen) egemenliği çağında (1250-1517) Mısır yönetici Türk bölüğünün konuştuğu dildir. Bu dil ile birtakım eserler vücûda getirilmiştir. Fakat bu eserlerin dili daima aynı değildir. Aralarında gramer ve kelime hazinesi bakımından bazı farklar vardır. János Eckmann bu farklar muvacehesinde Memlük Kıpçak eserlerini Asıl Memlük Kıpçakçası ve Oğuz-Kıpçak karışımı bir dille yazılmış olanlar şeklinde iki sınıfa ayırmıştır. Eckmann Asıl Memlük

<sup>6</sup> Nuri Yüce, "Türk Dili ve Lehçeleri", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988), XII.II/491.

<sup>7</sup> İsmail Yiğit, *Memlükler* (Kayıhan Yayınları, 2015), 16.

<sup>8</sup> Karamanlıoğlu, *Kıpçak Türkçesi Grameri*, 18.

<sup>9</sup> Yüce, "Türk Dili ve Lehçeleri", XII.II/491.

Kıpçakçasını temsil eden eserler olarak *Kitâb-ı Gülistân bi't-Türkî, İrşâdü'l-Mülûk ve's-Selâtîn, Münyetü'l-Ğuzât* ve *Baytaratü'l-Vâzih*'ı göstermektedir. Memlük Kıpçak eserlerinin dili birlik göstermez. Bu eserler, Oğuz ve Kıpçak özelliklerinden hangisinin daha baskın olduğuna göre: Kıpçak öğelerinin daha çok olduğu grup yahut Oğuz öğelerinin daha çok olduğu grup olarak iki şekilde tasnif edilir. Bu gruba giren metinlerde karışıklık, eserlerin imlâlarına da yansımıştır. Memlük Kıpçakçası 15. yüzyıldan başlayarak gittikçe Oğuzcalaşmıştır.<sup>10</sup>

Çalışmamız, Memlükler döneminde Mısır-Suriye sahasında Kıpçak Türkçesi ile vücûda getirilmiş sözlüklerden biri olan *ed-Dürretü'l-Mudiyye* ile aynı adı taşıyan, Oğuzca-Türkmence ile kaleme alınmış bir başka sözlüğün karşılaştırılması üzerinedir. Karşılaştırma, “Kıpçakçanın Oğuzcalaşması” meselesini ortak temalı iki eserin malzemesi üzerinde gözlemlemek ve her iki *ed-Dürretü'l-Mudiyye* nüshasının kelime varlıklarıyla, Arapça maddeleri nasıl karşıladıklarını değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Araştırmanın birinci bölümünde *Dürretü'l-Mudiyye*'nin iki versiyonu hakkında bilgi verildikten ve düzenlemede takip edilen yöntem izah edildikten sonra her iki eserin aynı Arapça kelimeleri karşılarken ortaya koydukları tercihleri gösteren karşılaştırmalı tablolar “gök ve yerdeki varlıklar” temalı ilk bölüm üzerinden örneklendirilecektir. İkinci bölümde ise Arapça karşılıkların sağladığı teyit ve mukayese avantajından hareketle değerlendirilen sözcükler içinde form ya da anlam bakımından değişikliğe uğrayarak arkaik özellikler gösteren dört adedi ele alınacak ve bunlara ilişkin yeni izahlar teklif edilecektir.

## 1. *ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'l-Lugati't-Türkiyye* Adlı İki Eserin Dil ve Muhtevaları

### 1.1. *ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'l-Lügati't-Türkiyye* (Kıpçakça)

*Kitâbü'l-İdrâk bi-Lisâni'l-Etrâk, Et-Tuhfetü'z-Zekiyye fi'l-Luğati't-Türkiyye, Kitâbü Mecmu'ı Tercümânı Türkî ve Arabî ve Mugalî El-Kavâninu'l-Küllîyye li-Zabti'l-Lügati't-Türkiyye, ve Kitâbu Bülgatü'l-Müştâk fi Lügati't-Türk ve'l-Kıfçak*, gibi Memlük Kıpçak sözlüklerinden biri olan *ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'l-Lügati't-Türkiyye'nin* yazarı, yazıldığı yer ve tarihi belli değildir. Eserin tek nüshası Floransa'daki Medicea Bibliotheca Laurenziana'dadır. “Türk dilinde parlak inci” anlamına gelen eser, A. Zajaczkowski tarafından, 1963 senesinde Venedik'te yapılan II. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi için bulunduğu İtalya'da, Floransa'daki Laurenziana Kütüphanesi'nde bulunmuştur. Eser kütüphanenin Doğu el yazmaları bölümünde 130 numarada kayıtlıdır. Zajaczkowski yazmadaki filigranların, şüpheye yer bırakmayacak şekilde kâğıdın İtalyan kökenli olduğunu ve 15. yüzyıl başı yahut ortalarından geç bir zamana tarihlenemeyeceğini ispatladığını söyler. Zira söz konusu filigranlar 1433'ten itibaren kullanılmaya başlanmıştır.<sup>11</sup> Metin, Memlük Kıpçak eserlerinin karakteristiği olan harekeli nesih yazı ile yazılmıştır. Arapça metin genellikle siyah mürekkeple, Türkçe metin kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Arkalı önlü 24 varaktır. Ebatları 21,5 cm x 15 cm'dir. Her sayfada 15-16 satır, dört (nadiren beş) sütun bulunur. Kıpçakça karşılıklar genellikle Arapçalarının altında, nadiren de yanında verilmiştir. Yazar eserin girişinde (1b) *Tercümanü'l-lugati't-Türkiyye* dediği eserine, *ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'l-Lügati't-*

<sup>10</sup> János Eckmann, “Memlük Kıpçakçasının Oğuzcalaşmasına Dair”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten* 12 (01 Ocak 1965), 36.

<sup>11</sup> Ananiasz Zajaczkowski: “Chapitres choisis du Vocabulaire arabe-kiptchak “ad-Durrat ül mudî'a fi-l-lugat at-turkiya” (I), *Rocznik Orientalistyczny*, XXIX/1, Warszawa, 1965, 40.



*Türkiyye* adını verdiğini belirtir. *Tercümanü'l-lugati't-Türkiyye* ifadesine eserin sonunda da (24a) rastlanır. Benzer isimlendirmeye hem Houstma lügati olarak anılan *Kitâbü Mecmû'ı Tercümânü Türkî ve Arabî ve Muğalî*'de, hem de A. Zajaczkowski tarafından yayınlanan *Bulgatü'l-Müşâtâk*'ta rastlanmıştır. "Türk dili tercümanı" şeklindeki bu tabirin, bu tarz eserlerin fonksiyonuna işaret eden genel bir isimlendirme olduğu anlaşılmaktadır. Eserin (1a) varağında şu ifade bulunur: "Kitâbu ed-dürret'ül-muziyye fi'l-lügati't türkiyye 'alet-tamâm ve'l-kemâl mâ dâmeti'l eyyâm ve'l-leyâlî ve billâhi'l-müsteân Allâhu'l-muvaffâk li's-şavâb "ed-Dürretü'l-Mudiyye Fi'l-lügati't Türkiyye kitabı eksiksiz ve tamam. Günler ve geceler devam ettiği sürece... Başarı, doğrunun yardımcısı Allah'tandır." Sonunda ise "temmet tercümân et turkî bihamdi'llâhi ve 'awnihi ve huşne tewfikîhi 'ale't-temâm ve'l-kemal" denilmekte, müellif ve yazılış tarihine dair herhangi bir ifade geçmemektedir. Kâğıtta yer alan filigranları 1433'ten itibaren kullanılmaya başlanmış olması, en azından elimizdeki nüshanın 15. yüzyıl ortalarından önceye götürülemeyecek olduğunu düşündürür. Ayrıca konuşma bölümünde iki kez geçen Halepliyim ifadeleri ve Arapçasının Şam bölgesinde konuşulan ağız özelliklerini taşıması, eserin muhtemel bölgesine dair fikir verebilir.

Tematik bir sözlük olan eserde gramere yer verilmemiştir. Dil malzemesi, tematik şekilde düzenlenmiş 23 bölüm halindedir. 24. bölüm konuşma cümlelerine ayrılmıştır. Müstakil konuşma bölümüne sahip olması, eseri diğer Kıpçak sözlük ve gramerlerinden farklı kılar.<sup>12</sup> *Kitâbü'l-İdrâk bi-Lisâni'l-Etrâk, El-Kavâninu'l-Külliyeye li-Zabti'l-Lügati't-Türkiyye, Kitâbü Mecmu'ı Tercümânü Türkî ve Arabî ve Muğalî* ve *Et-Tuhfetü'z-Zekiyye fi'l-Luğati't-Türkiyye*'de olduğu gibi kelimeler için Kıpçakça, Türkmençe gibi tasniflere rastlanmaz.<sup>13</sup> Eserdeki bölümler sırasıyla şu şekildedir: 1. Gök ve Yerdeki Varlıklar. 2. Sular ve İçecekler 3. Kokulu Bitkiler 4. Meyveler 5. Ağaçlar 6. Hububatlar 7. Yiyecekler 8. Evcil Hayvanlar 9. Yabani Hayvanlar 10. Binek Hayvanları 11. Kumaş ve Koşum Takımları 12. Renkler 13. Sürüngenler ve Böcekler 14. Aletler 15. Savaş Aletleri 16. Kuşlar 17. Giyim Eşyaları 18. Vücut Organları 19. İnsan Sıfatları ve Renkleri 20. Türkçe Sayılar 21. Meslekler 22. Türk Erkek Adları 23. Türk Kadın Adları 24. Konuşma Cümleleri.<sup>14</sup>

Müellifi belli olmayan eserin mukaddimesinde: "Övgü, yaratıkları, en başta da insanı örneksiz yaratan; dilleri ve şekilleri birbirine farklı kılan ve her dil ehline, sözü kendi dilince anlatırana; salat, üstünlükleri çok olan Muhammed'e, soyların en hayırlısı soyuna, ehli beytlerin en şereflişi ehli beytine olsun" denildikten sonra;

"İmdi işte bu Dürretü'l Mudiyye olarak isimlendirdiğim Türk dili tercümanıdır. Kitap için Arapçadan ilke ve kurallar düzenledim. Konuşucu, kendisiyle açık gizli isimlerden ihtiyaç duyduğu şeylere ulaşsın diye; fillerden, onlara bitişen özne ve nesne zamirlerini, kaynağına yakın olacak bir tertip ve sırlarını açıkladığımız bir mânâ üzere te'lif ettim; kısımları, bâbları ve fasılları kapsayacak şekilde düzenledim." (1b)

<sup>12</sup> ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'l-Lugati't-Türkiyye'nin Kıpçak versiyonunun diğer Memlük Kıpçak sözlüklerinden farkları için bkz. Onur Balcı, "ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'l-Lügati't-Türkiyye'de Görülen İki İmla Özelliği ve Bu Özelliklerin Kazak Türkçesi ile İlişkisi", *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi* / 46 (Ekim 2018), 57-66.

<sup>13</sup> Ahmet Bican Ercilasun, *Türk Dili Tarihi / Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2013),s.384-390.

<sup>14</sup> Recep Toparlı, *ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'l-Lügati't-Türkiyye*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2003).

ifadeleri yer alır. Mukaddimedede, okuyucu isim ve fiillerden ihtiyaç duyduğu her bilgiyi elde etsin diye, eserinin yapısını, kısımlara, baplara ve fasillara ayırmak suretiyle kural ve nizam altına aldığını belirtmiştir. Oysa eserin tamamında gramere dair herhangi bir açıklamaya rastlanmadığı gibi, sözü edilen tasnifin yapılmamış olduğu görülür (birinci bölüm kısım, ikinci ve üçüncü bölüm bab, geri kalan bölümler fasıl olarak adlandırılmıştır).

*ed-Dürretü'l-Mudiyye*'nin elde bulunan tek nüshasını 1960'larda İtalya'da Laurenziana kütüphanesinde bularak üzerine ilk çalışmayı yapan Karay asıllı Polonyalı Türkolog Zajaczkowski'dir. Zajaczkowski esere dair çalışmalarını, *Rocznik Orientalistyczny* dergisinde, dil malzemesinin çoğunu ele alıp incelediği (üçü Fransızca, biri Lehçe) dört parça halinde yayınlamıştır. A. Zajaczkowski *ed-Dürretü'l-Mudiyye*'nin zengin içerikli içecekler bölümünün, *Bulgatü'l-Müşâtâk*'ın sayfaları kaybolmuş aynı içerikteki bölümünü tamamladığını belirterek aralarındaki benzerliğe dikkat çeker.<sup>15</sup> Eser İtalya'dan getirtilerek Türkiye'de ilk kez Recep Toparlı tarafından tercüme, dizin ve tıpkıbasım olarak hazırlanmış ve 2003'te Türk Dil Kurumu Yayınları arasında basılmıştır.<sup>16</sup> *ed-Dürretü'l-Mudiyye*'nin Kıpçak versiyonunda 23 tematik bölüm, yaklaşık 960 sözcük bulunur. Konuşma cümleleri içeren kısımda, 228 cümle vardır.

### 1.2. *ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'l-Lügati't-Türkiyye (Oğuzca)*

*ed-Dürretü'l-Mudiyye*'nin Türkmen versiyonu da tıpkı Kıpçak versiyonu gibi tematik sözlük içermektedir. Eserde, Kıpçak versiyonunda olduğu gibi konuşma kılavuzu vardır. *ed-Dürretü'l-Mudiyye*'nin Türkmen versiyonunu, Kıpçak versiyonundan ayıran belirgin fark, tematik sözlük bölümlerine bitişik olarak başlayan, gramer içerikli bölümlerdir Türk Dil Kurumu Kitaplığı Yazma A/578 numarada kayıtlı olan eser Türkiye'de ilk kez 2004'te Bilgehan Atsız ve Seyfullah Türkmen tarafından inceleme, metin, dizin ve tıpkı basım halinde yayımlanmıştır.<sup>17</sup> Bu yayında yazmanın giriş bölümünü barındıran ilk varağı eksiktir. Buradaki haliyle 26 varak olan yazmanın ciltleme esnasında karışmış olduğu anlaşılmaktadır. Karışmanın, bölüm (gramer bölümüyle, tematik sözlük bölümü) ve varak bazında olmak üzere iki düzeyde gerçekleşmiş olduğu görülür. Varaklar yeniden düzenlendikten sonra tematik sözlük bölümlerinin sıralaması şu şekildedir: 1. Gök ve Yerdeki Varlıklar, 2. Hayvanlar, 3. Hububatlar, 4. Meyveler, 5. Kuruyemişler, 6. Yiyecekler, 7. Giyim Eşyaları ve Döşeme, 8. Binek Hayvanları, 9. Koşum Takımları, 10. Savaş Aletleri, 11. Vücut Organları, 12. Vücut Atıkları, 13. Sıfatlar, 14. Aletler, 15. Renkler, 16. Akrabalar, 17. Hastalıklar, 18. Yabani Hayvanlar, 19. Kuşlar, 20. Sürüngenler ve Böcekler.

Eserdeki gramer konuları ise İsimler; Zarflar, İşaret İsimleri, Çokluk/İyelik, Zamirler. Fiiller; Mâzi, Muzari, Emir-Emir Çokluk, Fiillerde Olumsuzluk, Fiillerde Soru. Harfler; Mastar Eki, Kasem (yemin) Edatı, Soru Edatları şeklinde bir sıra takip eder. Gramer konuları, tematik konular silsilesine bağlanan zarflar başlığı altındaki sözcüklerle belirgin ve ayırıcı bir başlık verilmeksizin başlayıp 20a varağındaki konuşma cümlelerinin bulunduğu "fasıl" başlıklı varağa kadar devam eder. Gramerde fiil

<sup>15</sup> Ananiasz Zajaczkowski, "Chapitres choisis du Vocabulaire arabe-kiptchak 'ad-Durrat al- mudî'a fi-l-lugat at-turkiya (I)", *Rocznik Orientalistyczny* XXIX/I (Warszawa, 1965), 19-20.

<sup>16</sup> Recep Toparlı, *ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'l-Lügati't-Türkiyye*. (Ankara:Türk Dil Kurumu Yayınları, 2003), III-V.

<sup>17</sup> İshak bin Murad, *Eski Oğuzca Sözlük-Gramer Arası Bir Eser ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'l-Lugatit-Türkiyye* (Ankara: Akçağ, 2004).

çekimlerine daha çok ağırlık verildiği görülmektedir. *ed-Dürretü'l-Mudiyye'nin* Türkmen versiyonunda ise 21 tematik bölüm, 881 sözcük 228 adet konuşma cümlesi vardır.

Varak kenarlarında yer yer başka bir el tarafından yazıldığı intibamı veren çeşitli notlara rastlanır. Bunlar bazen açıklayıcı bilgiler şeklindedir. Az sayıda olan bu notlar, çalışmamızda tırnaklı parantez içinde gösterilmiştir. Bu yan notların birkaç cümlesi de Farsçadır. Söz konusu notların biri de, iki yerde geçen (20b ve 26b) “sahibu haze'l kitab ibn-i Bahşayış” ibaresidir. Bu ibare *ed-Dürretü'l-Mudiyye'nin* Türkmen versiyonunun Oğuz Türkçesi'ne ait *Bahşâyîş* lügatıyla ilişkisini akla getirmektedir. Ayrıca, *ed-Dürretü'l-Mudiyye'nin* Türkmen versiyonunda akrep için verilen *kuyruğı örü* (7b/01) sözcüğüne Bahşâyîş lügatında da rastlanır. (Bahşâyîş lügatı kuyruğı öri: Akrep, 34a/7). Bahşâyîş lügatıyla paralel bir diğer madde de “çocuk, bir ailedeki kız ve oğlan çocukları, çoluk çocuk” anlamına gelen *'ayal* sözcüğüdür.<sup>18</sup> Ferağ kaydında eserin, Hicri 777 senesinde (M. 1375) İshak bin Murad tarafından yazıldığı belirtilmektedir. İshak b. Murad, 792 (1390) yılında Gerede'de Arkut Dağı'nda Türkçe olarak yazdığı tıp kitabı ile meşhurdur.<sup>19</sup> *ed-Dürretü'l-Mudiyye'nin* yazarı olarak geçen İshak bin Murad ile *Edviye-i Müfrede* yahut diğer adıyla *Müntehabu's-Şifa* yazarı Geredeli İshak bin Murad'ın aynı kişi olup olmadığı hakkında kesin bir kanaat belirtmek mümkün olmasa da eserde tababete dair kelime ve tabirlerin çokluğu, eserin bir tabibin kaleminde çıkmış olduğu intibamı vermekte ve bu ihtimali kuvvetlendirmektedir. Ayrıca Türkmen versiyonunun cildinde, eserin sona ermesinin ardından devam eden varaklarda ilaç tariflerine benzer birtakım ifadeler bulunması da, bu fikre katkı sağlar. Eğer öyle ise İshak bin Murad, günümüze gelen ikinci eserini yaklaşık 15 sene arayla kaleme almış olmalıdır.

Eserde kimi Arapça sözcüklerin karşısında *ma'ruf* “biliniyor” ibaresi düşülmüştür. Bu sözcükler: *el-muşhaf* (6a/07), *el-cübbetu* (3b/12), *el-mehâmez* (4a/05) ve “sergi, yaygı” anlamına gelen *en-naṭṭ*<sup>20</sup> (4a/09) sözcükleridir. *ed-Dürretü'l-Mudiyye'nin* Kıpçak versiyonunda *sürük* sözcüğüyle karşılanan *en-naṭṭ* için Türkmen versiyonunda *ma'ruf* “biliniyor” yazılması sözcüğün, en azından o dönem için yazıldığı bölgenin Türkçesine girdiğini göstermesi yönüyle dikkat çekicidir. Bu ifade *ed-Dürretü'l-Mudiyye'nin* Türkmen versiyonunda sadece bir yerde, *el-mağara* sözcüğü için kullanılmıştır. Eserin bitimindeki 26. varanın a ve b yüzünde bir takım yazılar vardır. “Sahibuhu Yusuf ibn-i Bahşayış” ibaresi görülür.<sup>20</sup> 26a'da resmi bir makama yönelik yazıldığı anlaşılan Farsça bir metne rastlanır. Bu Farsça metin içeriğinde Konya'dan göç eden, önemli olduğu anlaşılan bir şahsın yol güvenliği ve varacağı yerle ilgili durum hakkında, yazının muhatabından bilgi talep edilmektedir. 26b'de bulunan az sayıdaki cümle ise okunamamaktadır. Bununla birlikte okunabilen kelimelerden hareketle ilaç yapımının söz konusu olduğu rahatlıkla anlaşılır.

### 1.3. Karşılaştırma Yöntemi

Benzer içeriğe sahip oldukları açık olmakla birlikte, bölüm sıraları ve sayıları birbirini tutmayan bu iki eserin eşleştirilmesi, öncelikle eserlerden birinin referans alınmasını gerekiyordu. Bu bakımdan öncelikle *ed-Dürretü'l-Mudiyye'nin* Kıpçak versiyonu esas alınmıştır. İmlâ, ses özellikleri ve söz varlıkları bakımından karşılaştırması yapılacak iki eserin olabildiğince doğru eşleşmesi için öncelikle

<sup>18</sup> Bahşâyîş Bin Çalça, *Bahşâyîş Lügati*, ed. Fikret Turan (Türk Dil Kurumu Yayınları, 2017), 49.

<sup>19</sup> Ayşegül Demirhan Erdemir, “Geredeli İshak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996).

<sup>20</sup> İshak bin Murad, *Eski Oğuzca Sözlük-Gramer Arası Bir Eser ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'l-Lugati't-Türkiyye*, 182.

Türkmen *Dürretü'l-Mudiyye*'sinde bir düzenleme yapmak gerekmiştir. Yapısal bakımdan birbirleriyle tam anlamıyla uyuşmayan iki sözlükten Türkmen nüshasının karışık varak düzenine sahip olması, karşılaştırma zemini daha da belirsizleştirdiğinden, Türkmen versiyonunda yazmanın varakları, konu bütünlüğü takip edilerek tekrar düzenlenmiş ve varaklar yeniden numaralandırılmıştır. Türkmen *ed-Dürretü'l-Mudiyye* bölümleri, Kıpçakçasındaki aynı yahut yakın ad taşıyan bölümlere göre yeniden tertip edilmiştir.

Ayrıca karşılaştırma tablolarında kolaylık olması için Kıpçak *Dürretü'l-Mudiyye*'si için DM-K, Türkmen *Dürretü'l-Mudiyye*'si için DM-T kısaltmaları kullanılmış, DM-T'nin muhtevası, ilk aşamada DM-K düzenine göre uyuşan tematik bölümlerle yapılmıştır. İkinci aşamada ise eğer Arapça maddelerin karşılıkları olabilecek kelimeler, uyuşan tematik bölümler haricinde bulunuyorsa, karşılaştırma söz konusu malzemeler, DM-T'nin diğer bölümlerden getirilerek tamamlanmıştır. Böylece hem bölüm düzenleri korunmuş hem de malzemelerin geldikleri bölümlere dair referansları gösterilerek bölüm dışı malzemeler de, karşılaştırmaya dâhil edilmiştir. Arapça kelimelerde anlam esas alınmış, aynı anlama gelen farklı madde başları tek madde başı olarak değerlendirilmiştir. (Bkz. Tablo 2)

Konuları itibariyle karşılaştırıldıklarında, DM-K'daki 23, DM-T'deki 21 adet tematik sözlük bölümden on yedisinin (Konuşma Cümleleri ile birlikte 18) eşleştiği görülür. Karşılaştırma bu kesişen 17 tematik bölüm üzerinden yapılmıştır. Eşleştirme için DM-K lehine lağvedilen DM-T'nin bölüm düzenini gösteren sıra numaraları parantez içinde verilmiştir. DM-T üzerinde yapılan düzenlemenin öncesi ve sonrası (DM-T Asıl Düzen) ve (DM-T Eşleştirme Düzeni) başlıklarıyla iki sütun halinde verilmiştir. Bu durum Tablo 1'de toplu halde görülmektedir. Tablo 1'de italik harflerle gösterilen başlıklar, her iki eserin kendine has olan, eşleşmeyen bölümleridir. Tablo 1'de görüleceği üzere; DM-K ve DM-T karşılaştırması, tematik bölümleri "tematik sözlük" başlığı altında birinci kısım, birinde *mürekkep sözler*, diğerinde *mürekkep yapılar* başlıklarıyla verilen ve konuşma cümleleri ihtiva eden bölümler "konuşma cümleleri" başlığı altında ikinci kısım olarak tasnif edilmiştir. Konuşma cümleleri ve DM-T gramer kısımları, tematik uyuşma göstermedikleri için, ilgili tematik bölümlere malzeme göndermek dışında bölüm temelli karşılaştırmanın dışında bırakılmıştır. Sadece DM-T'ye has olan bu kısım, eşleştirme düzeninde DMT ek başlığıyla tablonun en sonunda gösterilmiştir.

Karşılaştırmanın yapılış şekline dair fikir vermesi için de, kelime sayısı ve çeşitliliği bakımından eşleştirilen bölümlerin en büyüğü "Gök ve Yerdeki Varlıklar" (Tablo 2) başlığıyla verilmiştir. Tabloda Arapça bir maddeye her iki eserde de karşılık bulunması durumunda ortaya çıkan müşterek maddeler çerçeve içerisinde gösterilmiştir. Karşılaştırılan her tematik bölümün sonuna bir özet olmak üzere: çakışan bölümlerin sözcük sayısı, müşterek maddeler, diğer bölümlerden alınanlar ve diğer bölümlere giden kelimelerin sayılarını gösteren bir değerlendirme tablosu eklenmiştir. (Tablo 2ek)

**Tablo 1 (İki eserin genel karşılaştırma tablosu)**

DM-K Konular Düzeni	DM-T Eşleştirme Düzeni	DM-T Asıl Düzen
<b>I- Tematik Sözlük</b>		
1. Gök ve Yerdeki Varlıklar	(1) Gök ve Yerdeki Varlıklar	(1) Gök ve Yerdeki Varlıklar.
2. <i>Sular ve İçecekler</i>	—	(2) Hayvanlar
3. <i>Kokulu Bitkiler</i>	—	(3) Hububatlar
4. Meyveler	(4) Meyveler	(4) Meyveler
5. <i>Ağaçlar</i>	—	(5) Kuruyemişler
6. Hububatlar	(3) Hububatlar	(6) Yiyecekler
7. Yiyecekler	(6) Yiyecekler	(7) Giyim Eşyaları ve Döşeme
8. Evcil Hayvanlar	(2) Hayvanlar	(8) Binek Hayvanları
9. Yabani Hayvanlar	(18) Yabani Hayvanlar	(9) Koşum Takımları
10. Binek Hayvanları	(8) Binek Hayvanları	(10) Savaş Aletleri
11. Kumaş ve Koşum Takımları	(9) Koşum Takımları	(11) Vücut Organları
12. Renkler	(15) Renkler	(12) Vücut Atıkları
13. Sürüngenler ve Böcekler	(20) Sürüngenler ve Böcekler	(13) Sıfatlar
14. Aletler	(14) Aletler	(14) Aletler
15. Savaş Aletleri	(10) Savaş Aletleri	(15) Renkler
16. Kuşlar	(19) Kuşlar	(16) Akrabalar
17. Giyim Eşyaları	(7) Giyim Eşyaları ve Döşeme	(17) Hastalıklar
18. Vücut Organları	(11) Vücut Organları	(18) Yabani Hayvanlar
19. İnsan Sıfatları ve Renkleri	(13) Sıfatlar	(19) Kuşlar
20. Türkçe Sayılar	(21) Sayılar	(20) Sürüngenler ve Böcekler
21. <i>Meslekler</i>	—	(21) Sayılar
22. <i>Türk Erkek Adları</i>	—	<i>Zarflar</i>
23. <i>Türk. Kadın Adları</i>	—	<i>İşaret İsimleri</i>
	(5) <i>Kuruyemişler</i>	<i>Çokluk/İyelik</i>
	(12) <i>Vücut Atıkları</i>	<i>Zamirler</i>
	(16) <i>Akrabalar</i>	<i>Mazi Fiiller</i>
	(17) <i>Hastalıklar</i>	<i>Müstakbel (Muzari Fiiller)</i>
		<i>Emir</i>
		<i>Emir Çokluk</i>
		<i>Fiillerde Olumsuzluk</i>
		<i>Fiillerde Soru</i>
		<i>Mastar Eki</i>
		<i>Kasem Edatı</i>
		<i>Soru Edatları</i>
		<i>Mürekkep Yapılar</i>
<b>II Konuşma Cümleleri</b>		
24. Mürekkep Sözcükler	Mürekkep Yapılar	
	<b>Ek: DM-T Gramer Konuları</b>	
	<b>İsimler</b>	
	Zr Zarflar	
	İi İşaret İsimleri	
	Çi Çokluk/İyelik	
	Zm Zamirler	

<b>Fiiller</b>	
Ma	Mazi
Mz	Muzari
Em	Emir- Emir Çokluk
Fo	Fiillerde Olumsuzluk
Fs	Fiillerde Soru
<b>Harfler</b>	
Me	Mastar Eki
Ke	Kasem Edatı
Se	Soru Edatları

*ed-Dürretü'l-Mudiyye'* nin Kıpçak versiyonunun tematik sözlük kısmında yaklaşık 960, Türkmen tematik sözlük bölümlerinde 881 sözcük vardır. Eğer hariç tutulan gramer bölümünü de katacak olursak *ed-Dürretü'l-Mudiyye'* nin Türkmen versiyonu 939 sözcüğe ulaşır ve böylece iki eserin söz varlığı neredeyse birbirine denkleşmiş olur. DM-K'da Farsça 65, Arapça sözcük 22 bulunurken; DM-T'de Farsça 40; Arapça 14 adet sözcüğe rastlanır. İki eser 17 bölümde eşleşmektedir. Öte yandan her iki eserin konuşma kılavuzu tarzındaki kısımları Kıpçak 207, Türkmen 228 adet cümle içerir. İki eser arasında eşleşen 17 bölüm temelinde yapılan karşılaştırmada 351 maddede müştereklik tespit edilmiştir. Her iki sözlükteki kelimeleri Arapça karşılıklarından kontrol edebilme imkânından hareketle DM-K'da az sayıda (3 adet), DM-T'de ise 40 küsur farklı okuma, 50 küsur yeni madde ekleme teklifinde bulunulmuştur. Her iki eserde de kullanılan bilhassa konuşma cümleleri bölümlerinde görülen Şam halk Arapçasına dair ifade biçimleri, *cāmikiyye*, *koşdaş* gibi kavramlar, eserlerin Memlûk kültür sahasına ait olduklarını pekiştirici niteliktedir.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Said Abdulfettah Aşur, (1976) *el-'Asru'l-Memlûkî fi Mısra ve'ş-Şâm*, 2. Baskı, Dâru'n-Nahda'l-Arabiyye, Kahire.,426, 435

Tablo 2 (Tematik bölümlerin örnek karşılaştırma tablosu)

Gök ve Gökteki Varlıklarla Yer ve Yerdeki Nesnelere.<sup>22</sup>

[Allah, Melekler,] Gök ve Yerdeki Varlıklar; Madenler ve Diğer Şeyler.

1

(1)

(في ذِكْرِ إِسْمِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَالسَّمَاءِ وَ مَا فِيهَا مِنْ  
الْمُسْحَرَاتِ وَالْأَرْضِ وَ مَا فِيهَا مِنَ الْمَعَادِنِ وَعَیْرِهَا)

(وَمَا فِي السَّمَاءِ مِنْ مُسْحَرٍ وَ عَیْرِهِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا فِيهَا  
مِنَ الْمَعَادِنِ وَ عَیْرِ ذَلِكَ مِثَال)

2a

2a

Arapça		DM-K		Arapça		DM-T	
الله	Allah	تَعْرِي	tağrı	الله	Allah	تَكْرِي	tañrı
		تَنْرِي	tanrı				
		تَنْكْرِي	tañrı				
		تِنْكْرِي	tiñri				
النَّبِيِّ	en-nebiy	بَيْعَانِبِر	peygānber	النَّبِيِّ	en-nebiyy <sup>u</sup>	بَيْعَمْبِر	peygamber
الرَّسُولُ	er-rasūl	يَلْوَاخ	yaluvaç	الرَّسُولُ	er-rasūl <sup>u</sup>	يَلْوَاخ	yalavaç
		حَبْرَج	h̄aberçi				
		الْعِج	elçi				
الْمَلَائِكَةِ	el-mela'ike	فَرِشْ تَلَر	ferişteler	الْمَلَائِكَةِ	el-melā'ike <sup>tu</sup>	فَرِشْتَلَاز	ferişteler
الْمَلِكِ	el-melek	فَرِشْتَه	ferište				
السَّمَاءِ	es-semā <sup>u</sup>	كُوك	kök	السَّمَاءِ	es-semā <sup>u</sup>	كُوك	gök
الْهَوَى	el-hewā	يَل	yel	الرَّيْحِ	er-rīh <sup>u</sup>	يِل	yil
النَّسِيمِ	en-nesīm	صَبَاخ يَل	şabāh yel				

<sup>22</sup> Birinci kısmın başlığının tam tercümesi şöyledir: Birinci, kısım, Allah adının zikri, gök ve gökteki insana amade olan şeyler; yer ve yerdeki madenler ve diğer şeyler hakkındadır. Bölümler arası referanslarda kolaylık olması için biz "Gök ve yerdeki varlıklar" şeklindeki kısaltılmış biçimi kullandık.

صُرُوفُ şurūf yel

يَلْ

النَّجْمُ	en-necm <sup>u</sup>	يُؤَلِّدُ	yıldız
		يُؤَلِّدُ	yulduz

النَّجْمُ	en-necm <sup>u</sup>	إِلْدُزْ	ılduz
-----------	----------------------	----------	-------

الْأَثَرِيَّا et-  
türeyya تَمِيرُ غَازِقِ temir ğazıq

الْقَمَرُ	el-ķamer <sup>u</sup>	ءَآئِ	ay
-----------	-----------------------	-------	----

صَوَّالْقَمَرِ	đaw'u'l- ķamer <sup>i</sup>	أَيِّ يَلْدِرْمَسِ	ay yıldırması
----------------	--------------------------------	--------------------	------------------

شُعَاعِهَا	şu'ā'iha	أَيِّدِنْلِقِ	aydınlıķ
------------	----------	---------------	----------

الشُّعَاعُ	eş-şu'ā' <sup>cu</sup>	كُنْ بَلْقَمَعِ	Gün balķımađı
------------	------------------------	-----------------	------------------

الشَّمْسُ	eş-şems <sup>u</sup>	كُنَّشْ	küneş
-----------	----------------------	---------	-------

الشَّمْسُ	eş-şems <sup>u</sup>	كُنَّشْ	güneş
-----------	----------------------	---------	-------

الظِّلُّ	ez-zıll <sup>u</sup>	كُلْكَا	kölge
----------	----------------------	---------	-------

الْمَرْكَبُ	el- merkeb <sup>u</sup>	كَامِي	kemi
-------------	----------------------------	--------	------

الْمَرْكَبُ	el-merkeb <sup>u</sup>	كَمِي	gemi
السَّفِينَةُ	es-sefīne <sup>tu</sup>		

الْمِقْدَافُ el-  
miķdāf<sup>u</sup> كُرَاكُ kürek

الْقَلْعُ el-ķal<sup>cu</sup> يَلْكَانُ yelken

الْأَرْضُ	el-arđ <sup>u</sup>	يَيْرُ	yer
		يَيْرُ	yir

الْأَرْضُ	el-arđ <sup>u</sup>	يَيْرُ	yir
-----------	---------------------	--------	-----

الْمَطَرُ	el-mařar <sup>u</sup>	يَعْمُرُ	yamğur
		يَعْمُورُ	yağmur

الْمَطَرُ	el-mařar <sup>u</sup>	يَعْمُرُ	yağmur
-----------	-----------------------	----------	--------

السَّحَابُ وَ الْعَيْمِ	es-sehāb <sup>u</sup> we'l- ğaym <sup>u</sup>	بُلُوطُ	buluř
----------------------------	---	---------	-------

السَّحَابُ	es-sehāb <sup>u</sup>	بُلُوتُ	bulut
------------	-----------------------	---------	-------

الضَّبَابُ	eđ-đabāb <sup>u</sup>	طُمَانُ	řuman
------------	-----------------------	---------	-------

الضَّبَابُ	eđ-đabāb <sup>u</sup>	طُمْنُ	řuman
------------	-----------------------	--------	-------

الْتَّلُجُ	es-şelc <sup>u</sup>	قَارُ	ķar
------------	----------------------	-------	-----

الْتَّلُجُ	es-şelc <sup>u</sup>	قَارُ	ķar
------------	----------------------	-------	-----

الْجَلِيدُ el-celīd<sup>u</sup> بُؤُزُ buz



الْبَرْدُ	el-berd <sup>u</sup>	صَاوِقُ	şavuk	بَرْدُ	berd <sup>u</sup>	سُوْقُ	şovuk <sup>-(Kc)</sup>
الْحَرُّ	el-ḥarr <sup>u</sup>	إِسْسِي	issı	أَحْرُ	el-ḥarr <sup>u</sup>	إِسْسِي	issı <sup>-(Kc)</sup>
الرَّبِيعُ	er-rabī <sup>cu</sup>	يَايَ	yay	الرَّبِيعُ	er-rabī <sup>cu</sup>	يَازُ	yaz <sup>-(Zr)</sup>
الْحَرِيفُ	el-ḥarīf <sup>u</sup>	كُوزُ	küz	أَحْرِيفُ	el-ḥarīf <sup>u</sup>	كُوزُ	güz <sup>-(Zr)</sup>
النَّدَا	en-nedā	شَيْقُ	şık	النَّدَا	en-nedā	چِي	çiy
الظِّلُّ	ez-zıll <sup>u</sup>	كُؤْلِكَا	kölge				
الْبَرْقُ	el-berq <sup>u</sup>	يَلْدِرِمُ	yaldırım	الْبَرْقُ	el-berq <sup>u</sup>	يَلْدِرِمُ	yıldırım
الرَّعْدُ	er-ra'd <sup>u</sup>	كُؤْرْمَكُ	kökürmek				
النَّارُ	en-nār <sup>u</sup>	أَوْطُ	oṭ	النَّارُ	en-nār <sup>u</sup>	أَوْدُ	od
الدُّخَانُ	ed-duḥān <sup>u</sup>	تُتُونُ	tütün				
الرَّمَادُ	er-ramād <sup>u</sup>	كُؤْلُ	kül	الرَّمَادُ	er-ramād <sup>u</sup>	كُلُنُ	gül
الْفَحْمُ	el-faḥm <sup>u</sup>	كُؤْمُزُ	kömür	الْفَحْمُ	el-faḥm <sup>u</sup>	كُؤْمُزُ	kömür
الْجَبَلُ	el-cebel <sup>u</sup>	طَاغُ	tağ	الْجَبَلُ	el-cebel <sup>u</sup>	طَاغُ	tağ
الْحَجَرُ	el-ḥacer <sup>u</sup>	طَاشُنُ	taş	الْحَجَرُ	el-ḥacer <sup>u</sup>	طَاشُنُ	taş
الْمَدْرَ وَ الْوَعْرُ	el-meder we'l-wa'r	كَسَاكُ	kesak				
سَفْحُ الْجَبَلِ	sefḥu'l- cebel	طَاغُ دِيبِي	tağ dibi				
الْمَعَارَةُ	el-mağāra	مَعْرُوفَةُ	—				
الْعَقَبَةُ	el-ʿaḳabe	يَاقُشُنُ	yakuş				
الْكُؤْمُ وَالتَّلُّ	el-kūm we't-tell <sup>u</sup>	تَبَا	tepe	الْكُؤْمُ	el-kūm <sup>u</sup>	دَبُ	depe
الرَّمْلُ	er-reml <sup>u</sup>	قُؤْمُ	qum	الرَّمْلُ	er-reml <sup>u</sup>	قُؤْمُ	qum
التُّرَابُ	et-turāb <sup>u</sup>	طُؤْرَاقُ	toprak	التُّرَابُ	et-turāb	دُؤْرَاقُ	doprak
الْعُبَارُ	el-gubār <sup>u</sup>	طُؤْرُ	toz	الْعُبَارُ	el-gubār <sup>u</sup>	نُؤْرُ	toz

الطِّينُ	eṭ-ṭīn <sup>u</sup>	بَالِشِقْ	balşık
الذَّهَبُ	ez-zeheb <sup>u</sup>	الطُّنُ الطُّنُ	altın altın
الْفِصَّةُ	el-fiḍḍah	كُمِشْ كُمِشْ	kümiş kümüş
النُّحَاسُ	en-nuḥās <sup>u</sup>	بَاقِرْ	baqır
الْحَدِيدُ	el-ḥadīd <sup>u</sup>	دَمُورْ	demür
الرَّصَاصُ	er-raşās <sup>u</sup>	قُرْغُشِينْ	qurğuşın

الْقِرَازُ	el-ḳızāz <sup>u</sup>	سَرَّشَا سَرَّشَا	sarşa sarñaşa
الْفُلُوسُ	el-fulūs <sup>u</sup>	بُولُ	pül

الدَّرْهِمُ	ed-derhim	يَرْمُقْ	yarmuḳ
-------------	-----------	----------	--------

السَّوْدَا	es-sewdā	قَرَا يَرْمُقْ	qara yarmuḳ
------------	----------	----------------	-------------

الدَّرَاهِمُ	ed-derāhim	أَحْشَا	aḥşa
النِّصْفُ	en-nıṣf <sup>u</sup>	بُشُقْ	buşuḳ
الْقَصَبُ	el-ḳaşab	قَامِشْ	ḳamiş

فِصَّةٌ بَيْضَا	fiḍḍa beyḍā	كُمِشْ بَرَسِي	kümüş parsi
-----------------	-------------	-------------------	-------------

الْجَبَلُ الْكَبِيرُ	el-cebelu'l-kebir <sup>u</sup>	أُلُو طَاغْ	ulu tağ
----------------------	--------------------------------	-------------	---------

الطِّينُ	eṭ-ṭīn <sup>u</sup>	بُلُجِقْ	balçık
الذَّهَبُ	ez-zeheb <sup>u</sup>	أَلْتُونُ	altun
الْفِصَّةُ	el-fiḍḍa <sup>tu</sup>	كُمِشْ	gümiş
النُّحَاسُ	en-nuḥās <sup>u</sup>	بَقِرْ	baqır
الْحَدِيدُ	el-ḥadīd <sup>u</sup>	دَمُرْ	demür
الرَّصَاصُ	er-raşās <sup>u</sup>	أَرَزِينُ قَلَي	erziz ḳalay

الدَّرَاهِمُ	ed-derāhim <sup>u</sup>	يَرْمُقْ	yarmaḳ
--------------	-------------------------	----------	--------

النُّقْرَا	en-nuḳra	أَقْچَا	aḳça
نِصْفُ	nıṣf <sup>u</sup>	بُجُقْ	buçuḳ <sup>-(21)</sup>
الْقَصَبُ	el-ḳaşab <sup>u</sup>	قَمِشْ	ḳamiş <sup>-(7)</sup>

أَلْجَبَلُ الصَّغِيرُ	el- cebelu's şagîr <sup>u</sup>	كِيچَكَزْ طَاعْ	kiçkez tağ ağnuna
أَلْعَجَلَةُ	el-‘acele	أَقْنُونَا	ağnuna
أَلْجِسْرُ	el-cisr <sup>u</sup>	كُوبُورْ	köbür
أَلْفَلَاةُ	el-felah	يَازِي يَزِيرْ	yazı yir
أَلْمَرْجَةُ	el-merci	شَايِرْ شِمَانْ	şayır şimen
أَلرَّاحَةُ	er-rāḥa	ضِنَجْ	dınç
أَرْضُ الْمَحْجَرِ	arḍu'l- maḥcer	طَاشَلُورْ يَزِيرْ	taşlu yir taşlu yer
أَلْعُبَارُ وَ التُّرَابُ	el-gubār <sup>u</sup> we't- turāb	طُورْ طُورَاقْ	toz toprak

أَلْبُحْشُ	el-buḥş <sup>u</sup>	تَلِكْ تَشِكْ	telik teşik
------------	----------------------	------------------	----------------

أَلْبُحْشُ	el-buḥş <sup>u</sup>	دَلِكْ	delük
------------	----------------------	--------	-------

أَلْجُورَةُ	el-cewra	شُفُورْ	şukur
أَلصَّلِيبُ	eş-şalīb <sup>u</sup>	حَاشْ	haş
أَلسَّقُ	eş-şakk <sup>u</sup>	يَارِقْ	yarık
أَلْحَائِطُ	el-ḥā'iṭ	دُورْ	duvar
		ضُورْ	duvār
أَلسَّطْحُ	es-saṭḥ <sup>u</sup>	صَّامْ	dam
أَلرُّوكْنُ	er-ruknu <sup>u</sup>	بُجَاقْ	bucağ

أَبَابٌ	el-bāb <sup>u</sup>	قَابِي	kapı
		قَابُوا	kapu

أَبَابٌ	el-bāb <sup>u</sup>	إِشِيكٌ	işik <sup>-(14)</sup>
---------	---------------------	---------	-----------------------

أَبَيْتُ الْعَالِي	el-beytu'l- 'ālī	يَاوِ	yev yüksek
		يُكْسَاكُ	
		يَاوِ أَوْجَا	[yev] üce

الْقَرَارُ	el-ḡarār <sup>u</sup>	دِيبِي	dibi
------------	-----------------------	--------	------

الْعَمِيقُ	el-ḡamīk <sup>u</sup>	دِرِنُ	derin
------------	-----------------------	--------	-------

الْوَاتِي	el-wāṭiy	الْشَاقُ	alşak
-----------	----------	----------	-------

أَسْفَلُ	esfel <sup>u</sup>	أَشْعَا	aşağa
فَوْقُ	fewḡ	يُغَارِي	yoğarı
قُدَامُ	ḡuddām	إِلْكَرِ	ilger(ü)i
		إِيلَارِي	ileri
حَلْفَ	ḡalf <sup>e</sup>	أُرْدِنْجَهْ	ardınca
حَلْفُهُ	ḡalfuh <sup>u</sup>	أَرْضِ دَا	arçında
		يَتَحَازُ	yatḡaru(ı)

أَسْفَلُ	esfel	أَشْعَا	aşağa <sup>-(Zr)</sup>
فَوْقُ	fewḡ	يُغَارُو	yuğaru <sup>-(Zr)</sup>
قُدَامُ	ḡuddām	إِلَارُو	ilerü <sup>-(Zr)</sup>
وَرَاءُ	werā <sup>ʔ</sup>	أَرْدِيدَ	ardıda <sup>-(Zr)</sup>

أَطَّلَعُ هُنَا	eṭalla <sup>ʕ</sup> le huna	بَرِي بَاقُ	beri baḡ
-----------------	--------------------------------	-------------	----------

[أَطَّلَعُ] لِي	[eṭalla <sup>ʕ</sup> ] li	مَعَا	mağa [baḡ]
-----------------	---------------------------	-------	------------

[أَطَّلَعُ] لَكَ	[eṭalla <sup>ʕ</sup> ] lek	سَعَا	sağa [baḡ]
------------------	----------------------------	-------	------------

أَطَّلَعُ هُنَاكَ	eṭalla <sup>ʕ</sup> le hunāk	أَنْدَا بَاقُ	anda baḡ
-------------------	---------------------------------	---------------	----------

هَآوَلِيكُ	hā <sup>ʔ</sup> ulā <sup>ʕ</sup> ik	أَنْلَارُ	anlar
أُوَلِيكُ	ulā <sup>ʕ</sup> ike	أَنْ لَارُ	anlar
هَؤُلَاءِ	hā <sup>ʔ</sup> ulāi	بُلَارُ	bular

هَؤُلَائِكَ	hā <sup>ʔ</sup> ulā <sup>ʕ</sup> ik <sup>e</sup>	أَنْلَارُ	anlar <sup>-(ii)</sup>
هَؤُلَائِي	hā <sup>ʔ</sup> ulā <sup>ʕ</sup> i	بُولَارُ	bular <sup>-(ii)</sup>

هَذَا	hāzā	بُؤَا	bu
هَذَاكَ	hāzāk	أُولُ	ol
أَنْتَ	ente	سَنْ	sen
أَنْتُمْ	entüm	سِيْرُ	siz
نَحْنُ	naḥnu	بِرْ	biz
أَنَا	ene	مَنْ	men

هَذَا	hāzā	بُؤَا	bu <sub>-(li)</sub>
هَذَاكَ	hāzāke	أُلْ	ol <sub>-(li)</sub>
أَنْتَ	ente	سَنْ	sen <sub>-(Zm)</sub>
أَنْتُمْ	entum	سِرْ	siz <sub>-(Zm)</sub>
نَحْنُ	naḥnu	بِيْرُ	biz <sub>-(Zm)</sub>
أَنَا	ene	بَنْ	ben <sub>-(Zm)</sub>

صَوَابٌ şawāb      رَسَتْ rast

كَيْفَ	keyfe	نَا جِكْ	neçü(i)k
		نَا شَاكْ	neşü(i)k
مَعِيَ	ma'ī	مَنْمُ بِلَهْ	menüm bile

كَيْفَ	keyfe	نَجْسِي	nicesi <sub>-(li)</sub>
		بُؤُ بِنْمُدْرُ	bu benümdür
			<(Kc)

مَنْمُ بِلَهْ menim bile

مَنْمُ بِلَا menü(i)m bile

مَعَاكَ	ma'ak	سَنْوَا بِلَهْ	senü bile
مَعَاهُ	ma'ahu	أَنْوَا بِلَهْ	anu bile
مَعَنَا	ma'anā	بِيْرُ بِلَهْ	bizü(i)m bile
مَعَكُمْ	ma'akum	سِيْرُنْ بِلَا	sizü(i)n bile
مَعَهُمْ	ma'ahum	أَنْلَارْ بِلَا	anlar bile
مَعِي	metā	حَشَانْ	ḥaşan

مَعَاكَ	ma'ake	سَنْكَلَا	senüñile <sub>-(Zr)</sub>
مَعَاهُ	me'ahū	بِلَسِيْنْدَا	bilesinde <sub>-(Zr)</sub>
مَعَنَا	ma'anā	بِلَامُرْدَا	bilemüzde <sub>-(Kc)</sub>
مَعَكُمْ	ma'aküm	سِيْرُكَلَا	sizüñile <sub>-(Kc)</sub>
مَعَهُمْ	ma'ahüm	أَنْلَارُكَلَا	anlaruñile <sub>-(Kc)</sub>
مَعِي	metā	قَجْنْ	kaçan <sub>-(li)</sub>

وَلَا شْ welāş      هِيْشْ hīş

وَالَا weillā      بَصَا başa

هُنَا huna      مُنْدَا munda

هُنَاكَ	hunāk	أَنْدَا	anda
هُسَّ	huss	أَبْسَامُ	epsem
هَذَا	hāzā	بُودُرُ	budur
أَطَّلَعَ مَلِيحٌ	eṭallaᶜ meliḥ	يَا حَسْبِي بَاقٍ	yaḥşı bak
أَعْمَلُ مَلِيحٌ	aᶜmel meliḥ	يَا حَسْبِي إِيْشَلَةٌ	yaḥşı işle

الْبَحْرُ	el-baḥr <sup>u</sup>	تَنْجِرُ	tenjiz
		تِنْجِرُ	tiñiz
النَّهْرُ	en-nehr <sup>u</sup>	دَرَةٌ	dere

الْغَدِيرُ el-ğadīr<sup>u</sup> دِرْلَرُ سُؤَا dirler şu

الْعَيْنُ	el-‘ayn	كُوزُ	köz
الْبَيْرُ	el-biyr <sup>u</sup>	قِي	quyı
السَّمَكُ	es-semek <sup>u</sup>	بَالِي	balıḳ

السَّرَطَانُ es-saraṭān<sup>u</sup> يَنْكِجُ yengeç  
تَكْلِجُ tekleç

الْبَحْرُ	el-baḥr <sup>u</sup>	دَكِرُ	deñiz
النَّهْرُ	en-nehr <sup>u</sup>	إِرْمَقُ	ırmaḳ

عَيْنِ الْمَاءِ	‘aynu’l-mā <sup>i</sup>	بِكَارُ	bıñar
الْبَيْرُ	el-bi’r <sup>u</sup>	قُويي	quyı
السَّمَكُ	es-semek <sup>u</sup>	بَالِقُ	balıḳ

الْعَظِيمُ	el-‘azīm	يَوَلُقُ أُو	yavlaḳ ulu
الْمُعْطِي	el-muᶜṭī	بِرْكَانُ	birgen
الْجَنَّةُ	el-cenne <sup>tu</sup>	أُجْمَاقُ	uçmaḳ
جَهَنَّمَ	cehennem	طَامُو	ṭamu
الْبَرْدُ	el-berd <sup>u</sup>	طُو	ṭolu
الْقَرْدِيرُ	el-ḳardīr	قُرْشُونُ	ḳurşun

الْبَرِيَّةُ	el-beriyye <sup>tu</sup>	يَبَانٌ	yaban
الْمَنْزِلَةُ	el-menzile <sup>tu</sup>	يُورْت	yurt
الْحَيْشُ	el-ceyş <sup>u</sup>	چَرِي	çeri <sup>&gt;15</sup>
الْقَبْرُ	el-ğabr <sup>u</sup>	سِينٌ	sin
الْحَطَبُ	el-ğatab <sup>u</sup>	أُودُنٌ	odun
الْحَشِيشُ	el-ğaşış <sup>u</sup>	يَاشُ أُوْت	yaş ot
الضَّفْدَعُ	ed-dafda <sup>cu</sup>	قُرْبَعَا	ğurbağa
الرُّحْفُ	ez-zülğaf <sup>a</sup>	بَعَا	bağa <sup>&gt;9</sup>

Tablo 2 ek ("Gök ve yerdeki varlıklar" başlıklı 1. bölümün sayısal değerleri)

## Müşterek Maddeler: 67

DM-K		DM-T	
Arapça Maddeler:	122	Arapça Maddeler:	82
DM-K Karşılıklar:	128	DM-T Karşılıklar:	83
Sadece DM-K'da bulunanlar:	53	Sadece DM-T'de bulunanlar:	14
		<b>DM-T Diğer bölümlerden alınan maddeler:</b>	27
		1-(6) Yiyecekler	1 ad.
		2-(14) Aletler	1 ad.
		3-(21) Sayılar	1 ad.
		4-(Zr) Gramer/Zarflar	8 ad.
		5-(İi) Gramer /İşaret İsimleri	6 ad.
		6-(Zm) Gramer /Zamirler	4 ad.
		7-(Kc) Konuşma Cümleleri	6 ad.
		<b>DM-T Diğer bölümlere giden maddeler:</b>	2 ad.
		1-9 Yabani Hayvanlar	1 ad.
		2- 15 Savaş Aletleri	1 ad.

## 2. Arkaik Kelimeler


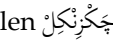
Türkçenin tarihi dönemlerine ait dil yadigârları olan eserler, yazıldıkları devirde kullanımda olup da zamanla kullanımdan düştükleri için unutulmuş yahut günümüze anlam değışimlerine

uğrayarak gelmiş birçok sözcük barındırır. Dolayısıyla eski eserlerde “kullanımdan düşmüş, dilsel çevrimden çıkmış bulunan sözlüksel birim, sözdizimsel durum”<sup>23</sup> olarak tanımlanan arkaizmle sıklıkla karşılaşılır. Batı Türkçesinin Kuzey ve Güney kanadını temsil eden Kıpçak ve Oğuz Türkçelerinin yaklaşık olarak XIV-XV. yüzyıllarına tekabül eden bu dil yadigârları için de aynı şey söz konusu olmuştur. Söz konusu iki eserin fonetik, morfolojik ve söz varlığı bakımından yaptığımız karşılaştırmalarda bu tarz kelimelere rastlanmıştır. Form veya anlam değişimine uğrayan, anlamca belirsizleşen ve kullanımdan düşerek arkaik özellikler gösteren *Yatharı/ü*, *Çezzingil!*, *Añlatğil!* ve *Ö/Ürün-İrün* kelimelerini, sözlüklerdeki Arapça karşılıklarıyla kontrol edebilme imkânından yararlanarak ele aldık. Bu dört kelimeyi sırasıyla sunuyoruz. Kelimelerin yer aldığı ilgili varaklar makale sonunda paylaşılmıştır.

### 2.1. DM-K 3b/02 *Yatharı/ü* (Ar. "halfuh" (Ar. ) “Arkasınca”

DM-K'nın “Gök ve Yerdeki Varlıklar” temalı bölümünde karşımıza çıkan ve sonundaki r harfinin hem esre hem de ötreli olarak yazıldığı *yatharı* ve *yatharu* sözcüğü yapısıyla oldukça dikkat çekicidir. Arapça “*halfuhu*” kelimesinin mukabili olarak “*ardınca*, *arında*” anlamlarıyla birlikte verilmiş olan sözcük Kıpçak sözlükleri içinde sadece *Dürretül Mudiyye*'de (DM-K) geçmektedir.<sup>24</sup> Bu sözcüğün iki parçadan teşekkül ettiği değerlendirilebilir. Bu parçalar: *yat* hecesi ile yön eki *-aru/-erü*'nün Eski Türkçedeki biçimi olan *-garu*, *-gerü*'nün kalın sıradan olan biçimidir. Öncelikle sözcüğün ilk unsuru olan *yat* hecesinde iki ses olayından bahsedilebilir. Bu olayların biri “arka” anlamına gelen *art* kelimesinin başında, DM-K'nın dikkat çekici özelliklerinden biri olarak karşımıza çıkan kelime başı yarı vokal /y/ türemesi, diğeri ise sözcükteki /r/ konsonantının arada eriyerek düşmesidir. Son olarak *-garu*, *-gerü* yön ekinde, eserde de örneği bulunan (Bkz. Tablo 2) *aqça> aqşa* sözcüklerinde olduğu gibi boğaz sesi /g/'nin hırıltı hale gelmesi söz konusu olmuştur. Nihayet bu durumun imlâda hırıltılı hı /ç/ ile gösterilmesiyle kelimenin daha tanınmaz hale gelmiş olduğu söylenebilir. Sözcüğün benzer şekilleri olan *artkaru*, *artkari* biçimlerine *Baytaratü'l-vâzih*, *İrşâdü'l-Mülûk* gibi diğer Memlük Kıpçak eserlerinde rastlanmaktadır.<sup>25</sup>

### 2.2. DM-T 14b/13 *Çezzingil!* (Ar. devvir ) “Döndür!”

Bir diğer sözcük DM-T'nin gramer bölümünde alfabetik olarak verilen fiiller arasında Arapça devvera “çevirmek” fiilinden  devvir emir sigası mukabili olarak verilen  *cezzingil* sözcüğüdür. Biz, *cezzingil*'e Arapça ettirgen yapıdaki *devvera* “çevirdi” fiilinin emir kalıbı karşılığı olarak verilen “döndür” anlamı verdik. Öncelikle kelime başında /t-/>/ç-/ değişimiyle dikkat çeken sözcüğün Tarama sözlüğünde *çiğzinmek*, *çeğzinmek*, *cezginmek*, *cizginmek*, *çeğzinmek*, *cezginmek*, *çizginmek*, *cevzinmek* ve *çiğrinmek* şeklinde farklı vokalli ve metatezli formlarına dair onlarca /ç-/li örneğine

<sup>23</sup> Vardar, Berke. (2002), *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları,2002),93.

<sup>24</sup> Recep Toparlı, *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*, Atatürk Ün. Yay. Erzurum, 1993, 315.

<sup>25</sup> Recep Toparlı, *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*, 12.



rastlanmaktadır.<sup>26</sup> Aynı formların /t-/li biçimleri, “dönmek, dolaşmak” anlamındaki fiil formu metatezli olarak *tügzin-/täzgin-* şeklinde, “dalga, girdap, kitap tomarı” anlamındaki isim formuyla *tegzinç* şekli, en eski metinlerde karşımıza çıkmaktadır.<sup>27</sup>

Clauson, Eski Türkçenin etimolojik sözlüğünde, etimolojisinin belirsizlik taşıdığını ifade ettiği *tegzin-* fiilini, *teg-* fiilinin ettirgen formu olan *tegiz-* fiiline bağlar ve *tegzin-*'yi bu fiilin dönüşlü biçimi olarak görür. *tegiz-* fiilini de varsayımsal bir \**teğir-* fiiliyle ilişkilendiren Clauson'a göre, sözcük, erken dönemden itibaren Güney Batı Türkçesi (Osmanlı Türkçesi; *degzin-*) haricinde metatezli biçimiyle yaygınlık kazanmıştır.<sup>28</sup> Nitekim hem DLT'de hem de Kutadgu Bilig'de *teğzin-* şeklinde yer almaktadır. Her iki eserde de “dönmek, tavaf etmek; çevrilmek” anlamlarına gelen kelimenin *teğzinç* şeklindeki isim formu DLT'de “dağ dönemeci, dağ bükümü” anlamına gelmektedir.<sup>29</sup>

Clauson, kelimeyi ele aldığı ilgili maddede değinmemekle birlikte *tegiz-* üzerinden *tegzin-* fiiliyle \**teğir-* arasında bağlantı kurarken dolaylı da olsa, Çuvaşça ve Ana Türkçe arasında gözlemlenen fakat nadiren de olsa Ana Türkçe içinde de görülen bir rotasizm<sup>30</sup> (r'leşme) ihtimalini gündeme getirmiştir. Nitekim Clauson'un *tegzin-* sözcüğünü bu olasılığa göre yorumladığı, “çevre” anlamındaki *teğre*, “yuvarlak, dairevi” anlamına gelen *teğirmi* ve *teğirmen* gibi sözcükleri varsayımsal \**teğir-*'in türevleri olarak göstermesinden de anlaşılır. Buradan hareketle \**teğir-* şeklindeki varsayımsal kökün, kelime başında /t-/>/d-/ ve kelime içinde /-ğ-/>/-v-/ ses değişimleriyle birlikte düşünüldüğünde günümüz Türkiye Türkçesi'ndeki *devir-* ve türevleri ile kelime başı /t-/>/ç-/ ses değişimiyle *çevir-* ve türevleriyle ilişkili olduğunu düşünmek mümkündür.

### 2.3. DM-T 15a/05 *Añlatğıl!* (Ar. ذَكِّرْ *zekkir* - ) “Hatırlat!”

DM-T'nin gramer bölümünde bulunan *añlatğıl* sözcüğünün Arapça (ذَكِّرْ) “hatırlatmak” fiilinin emir hali olan (ذَكِّرْ) *zekkir* “hatırlat” mukabili olarak kullanılması dikkat çekicidir. Kelimenin anlatmak şeklinde verilen bu karşılığı bizi, anlatmak ve anlamak fiillerinin kökeninde bulunan *añ-* hakkında eski kullanımları gözden geçirmeye sevk etmiştir. Zira bu kelimenin temel anlamını bulmak için anlatmaktan geriye anlamaya, oradan da anmaya gitmek gerekir. Anlatmak çağdaş Türkiye Türkçesi'nde, “bir konu üzerinde açıklamada bulunmak, bilgi vermek”, anlamak ise “bir şeyin ne demek olduğunu, neye işaret ettiğini kavramak ve yeni bilgileri eskileriyle bir araya getirerek sonuç niteliğinde başka bir bilgi edinmek” olarak açıklanmaktadır.<sup>31</sup> Hatırlamak anlamındaki anmak da, yine

<sup>26</sup> “Tarama Sözlüğü” (İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1995), 2/915-919. *Kayser*, *çerisinin çevresine çiğzindi* (Fütuh. XIV.15) ; *Kurs-ı değirmen* gibi *çezginürdi* (Hay, XV.75); *Ser-gerdâ* (*sergerdâ* (Far.): *Sedre derler bir marazdır kişinin başı çevzinür* (Ni'metî. XVI.383); *ed-devar* (Ar.): *Baş çiğrinmek* (چيغرينمك) illetine denir ki dolap marazı tabir olunur. (Kam. XVIII, XIX.1,861)

<sup>27</sup> A.V. Von Gabain, *Eski Türkçenin Grameri*, çev. Mehmet Akalın (Türk Dil Kurumu Yayınları, 2003), 298.

<sup>28</sup> G. Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish* (Oxford: Oxford University Press, 1972), 488.

<sup>29</sup> Von Gabain, *Eski Türkçenin Grameri*, 298.

<sup>30</sup> Aleksandr M. Şerbak, “Zetasizm-Rotasizm Meselesi ve Türkçe ile Moğolca Arasındaki İlişkilere Dair Bazı Düşünceler”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten* 35/1987 (01 Ocak 1992), 285.

<sup>31</sup> Komisyon, *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1992), 1/71-72.

gönümüz Türkiye Türkçesi'nde yaşamakta olan bir fiildir. Anmak sözcüğünün arka planına bakılacak olursa karşımıza ister istemez sözcüğün isim formu olduğunu düşündürten bir *añ* hecesi çıkmaktadır.

*Añ* sözcüğü için Anadolu ağzlarına dair zengin söz varlığı içeren Derleme Sözlüğünde “iki tarla arasındaki sınır, set şeklindeki ayrıntı”, “saçın ayrılma çizgisi”, “bir şey üzerine yapılan çentik”<sup>32</sup> anlamları verilmiştir. Ayrıca *añ yeri* ifadesi “vücudun çeşitli oynak, büküm yerleri, eklem yerleri ve bitişik iki şey arasındaki çizgi” gibi anlamlarda kullanılmaktadır.<sup>33</sup> Yine *eñ* için koyun ve diğer hayvanların kulaklarına yapılan iz anlamı mevcuttur.<sup>34</sup> Eski Türkçenin Etimolojik Sözlüğünde Clauson, *añ*'ı “anlayış ve zekâ” olarak karşılıyor ve sözcüğün *anlama-*'nın temelini teşkil ettiğini, dolayısıyla daha eski olması gerektiğine dair görüş belirtiyor.<sup>35</sup> Anlatmanın anlamayla açık ilişkisine ek olarak Clauson'un *anla-*'nın temelinde anlayış ve zekâ anlamına gelen *añ*'in bulunduğunu belirtmesi ve DM-T müellifinin Arapça *zekkir* emir fiilinin karşısına *añlatğil* “hatırlat” sözcüğünü koyması, bizi anlatmak ve anlamamanın kökenindeki anmak kavramına götürmektedir. Nitekim morfolojik olarak, anlatmak ve anlamamanın kökeninde *añ-* fiili bulunmaktadır. Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü'nde rastlanan ve anlamak karşılığı olarak verilen *anga-* fiili de bu ilişkiyi destekler görünmektedir.<sup>36</sup> Fakat Clauson Kuzey Batı ve Güney Batı Türkçelerinde yaşadığını belirttiği ve “hatırlamak, hatıra getirmek” anlamı için örnekler getirdiği *añ-*'ı, elinde kanıt olmadığı gerekçesiyle, “anlayış ve zekâ anlamını verdiği *añ* isim köküyle bağlamamıştır.<sup>37</sup>

Anlayış ve zekâ anlamındaki *añ* ile<sup>38</sup>, “iki tarla arasındaki sınır çizgisi anlamındaki *añ* arasında bir ilişki kurulabilir mi? Bizce, *añ* sözcüğünün “anlayış ve zekâ” şeklindeki soyut anlamının, “iki tarla arasındaki sınır çizgisi” şeklinde özetlenebilecek somut anlamdan geliştiği hatta bu ilişkinin anmak ve anlamak fiillerine kadar uzandığı düşünülebilir. Zira anlamak ve anlayış için öncelikle şeyin daha önceden bellekte bulunması anlamında bilinmesi gerekir. Bir şeyin hatıra getirmesi de ancak hafızadaki potansiyel bilgi ve tasavvurlar içinden seçilip ayırt edilmesi suretiyle mümkün olabilir. Özetle bir şeyin hatıra gelmesi için belirmesi, belirebilmesi için ayırt edilebilmesi, sınırlanması lazımdır. Nitekim zihnin bilişsel işlevleri üzerine çalışmalar yapan Lakoff ve Johnson, yaşamını sürdürmek zorunda olan her varlığın çevresine dair bir kategorileştirme (ayırt etme) şuuruyla hareket ettiği, insanın da, varlıkları ayırıp düzene koyma anlamındaki kategorileştirme işini, somut mekândan ürettiği kavramsal metaforlar aracılığıyla gerçekleştirdiğini belirtir.<sup>39</sup> O halde somuttan soyuta gelişen bu süreçte hatırlamak, hatıra getirmek işlemine daha yakından bakacak olursak, hatırlama eyleminin olay, durum ve nesnelerin zihinde hazır edilmesi, halk arasındaki kullanımla “göz önüne getirilmesi” gibi

<sup>32</sup> Komisyon, *Derleme Sözlüğü*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1993), 1/240.

<sup>33</sup> Komisyon, *Derleme Sözlüğü*, 1/181.

<sup>34</sup> Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, 166.

<sup>35</sup> Clauson Senglah'da akl-u fahm “akıl ve anlayış” olarak karşılanmış olan bu sözcüğün Kuzey doğu Türkçesi hariç tüm bütün çağdaş Türk lehçelerinde bulunduğunu kaydeder. Bkz. Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, 165.

<sup>36</sup> Caferoğlu, *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, 11.

<sup>37</sup> Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, 168, 488.

<sup>38</sup> Ali Şir Nevâî'nin Muhakemetü'l-lügateyn'inde (ar. Fehm) “anlayış, düşünce” (derrâke) “zihnin algılama fakültesi ve şuur karşılığında olarak kullanılmış anlağ'ın bu sözcükle bağlantısı olabilir. Daha fazla bilgi için bkz. Ali Şir Nevâî, *İki Dilin Karşılaştırması (Mukayestü'l-Lügateyn)*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2003), 219.

<sup>39</sup> George Lakoff - Mark Johnson, *Challenge to Western Thought* (New York: Basic Books, 1999), 17,45.

bir durum arz ettiği görülür. Nitekim yaygın sözlüklerde hatırlamak “daha önce yaşanmış bir durumu, görülüp duyulmuş veya öğrenilmiş bir şeyi zihinde yeniden canlandırmak, akla getirmek”<sup>40</sup> şeklinde açıklanmıştır.

Bu durum, Türkçede kullanmakta olduğumuz “hatırlamak” ve “hatıra getirmek” eylemindeki Arapça kökenli *hâtır* kelimesinin anlamında da karşımıza çıkıyor. Arapça sözlüklerde *hâtır* (الخطاير) sözcüğüne hem “kalp ve ruha gelen manalar” hem de “kalp ve ruhun kendisi” şeklinde karşılıklar verilmiştir. Sözcüğün fiil şekline ise “okun titreşmesi”, “hayvanın kuyruğunu indirip kaldırması” gibi dikkat çeken hareketlere dair verilen bu tasvîr karşılıkların “zihinde belirme” olgusuyla ilişkili olduğu görülmektedir.<sup>41</sup> Hatırlamak, hatıra gelmek olgusuyla ilgili olarak Hint-Avrupa dillerine bakılacak olursa, orada da benzer somut tasavvurlara dayanılmakta olduğu görülür. İngilizce ve Fransızcada “hatıra” ve “hatırlamak” şeklinde isim ve fiil anlamlarıyla kullanılan *souvenir* ile Almanca ve diğer Germen dillerinde “anlamak” manasına gelen *verstehen* (Alm.), *forstanden* (E.ing), *förstå* (Dan.) gibi sözcükler<sup>42</sup> bize hatırlama olgusunun bir diğer tasvirini sunmaktadır. Zira *souvenir* sözcüğü *sub* “alt” ve *venire* “gelmek” kelimelerinden<sup>43</sup>; *verstehen* ise *ver* “karşı” ile *stehen* “koymak” sözcüklerinden oluşur<sup>44</sup> ve ilki “aşağıya gelmek” ikincisi “karşıda bulunmak” anlamlarıyla “göz önüne getirme, hazır etme” fikrini işlerler. Nitekim eski kaynaklarda karşımıza çıkan *anu-* “hazırlamak ve *anuk* “hazır” sözcüğü de bu paralelde düşünülebilir.<sup>45</sup>

*Añ-* köküyle ilişkili olarak anlamak kavramına tekabül eden sözcükler için Semitik bir dil olan Arapçadan *‘arafe* ve *derake* fiillerine bakıldığından benzer bir durumla karşılaşılır. Türkçede yoğun bir şekilde kullanmakta olduğumuz *tarif*, *marifet* ve *irfan* gibi kelimelerin de kökeni olan *‘arafe* fiiline baktığımızda, sözcüğün “bilmek, tanımak” kavramlarını belirginlik ve sınırlandırma fikriyle verildiği görülmektedir.<sup>46</sup> Benzer durum *derake* kökenli olarak “kuyu dibindeki suya ulaşmak, bir şeye gözle ulaşarak görmek, bir manaya akılla ulaşmak anlamlarına gelen *idrâk* sözcüğü için de geçerlidir. Bu örneklerde bilgi oluşumunun “ulaşma” tasviriyle birlikte verildiği görülür.<sup>47</sup> Hatırlama, anlama ve bilme kavramlarının birbiriyle kökensel bir ilişkisi olduğu ve ortak anlamlarının bir şeyin suretinin sınırlandırılarak zihinde görülmesi şeklinde bir semantik olguyu desteklediği düşünülebilir. Buna göre, anlamak, hatırlamak ve zikretmek<sup>48</sup> şeklinde kullanımları olan *añ-* ile idrak etmek anlamındaki *anla-*’nın, “sınırlandırma, ayırma ve belirginleştirme” şeklindeki ortak soyut anlamda buluşmasından

<sup>40</sup> İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı, 2016), 3501.

<sup>41</sup> İbrahim Mustafa, vd., “Hatara”, *al-Maany*, (Erişim 30 Eylül 2022).

<sup>42</sup> *Online Etymology Dictionary* “understand” (Erişim 26 Ekim 2022).

<sup>43</sup> *Online Etymology Dictionary* “souvenir” (Erişim 25 Ağustos 2022).

<sup>44</sup> Ernest Klein, *Kleins Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language* (Amsterdam, New York: Elsevier Publishing Company, 1971), 700; Robert K. Barnhart - Sol Steinmetz (ed.), *The Barnhart Dictionary of Etymology* (Bronx, N.Y.: H.W. Wilson, 1987), 1038.

<sup>45</sup> Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, 171,182.

<sup>46</sup> Kelime kökenindeki ‘urf “yüksek yer, tepe, deniz dalgası, gibi anlamlarla belirlilik gösterir. Bkz. el-Mu’cemu’l-Vasît (Kahire: Mecma’u’l-Luğati’l-‘Arabiyye, el-İdâretü’l-‘Âmme li’l- Mu’cemât ve İhyâi’t-Turâs, Mektebetü’ş-Şurûki’d-Devliyye, 2004), 595.

<sup>47</sup> el-Mu’cemu’l-Vasît, 681.

<sup>48</sup> İlgili tanımlar için bkz. Komisyon, *Derleme Sözlüğü I*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1993), 275; Komisyon, *Tarama Sözlüğü II*, (İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1995), 165-166.

hareketle *añ* isim kökündeki “mekândaki sınır” şeklindeki somut anlamla ilişki kurulabilir. Nitekim günümüz Türkçesi’nde de kullanılan ve genellikle “zamânın bölünemeyecek kadar kısa parçası”<sup>49</sup> anlamındaki Arapça *ân* sözcüğüyle izah edilen *ansız* sözcüğü “sınır” anlamındaki *añ* ile ilişkilendirilebilir. Nitekim *ansız* kelimesi için Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü’nde “ayırmadan, istisnasız, tümü ile, hep, bütün” anlamlarının verilmesi *añ*’ın sınır ve ayırım anlamını tersinden desteklemektedir.<sup>50</sup> Dolayısıyla Hint-Avrupa ve Semitik olmak üzere iki farklı aileye mensup dillerde gözlemlenen ortak semantik ilişkinin bir benzerinin Türkçe için de vuku bulduğunu düşünmek ve *añ*-ve *añla*- fiillerinin gelişimini, esasen Eski Türkçeye ait bir kök olmakla birlikte Anadolu ağzlarında yaşayan *añ* isim kökünden hareketle değerlendirmek açıklayıcı olabilir. Sonuç olarak, DM-T gramer bölümünde geçen *añlatgıl*- “hatırlat” üzerinden başlayan araştırmada, anlatmak için verilen hatırlatmak karşılığının, sözcüğün süreç içinde yeni formlar kazanırken kök anlamdan uzaklaşarak yaşadığı bir arkaizme işaret ettiğini söylemek mümkündür.

#### 2.4. DM-T 25b/06 Ö/Ürün-İrün (Ar. ed-dâ'im ) “Daimi olan”

Farklı okumalar arasında DM-T’nin hatimesinde yer alan bu sözcük özellikle dikkat çekicidir. *Edviye-i Müfred*e yazarı İshak bir Murad’la aynı kişi olma ihtimali yüksek olan müellif, kitabını bitirirken, *el-Bâkî* karşılığı olarak “kalan”ı, *ed-Dâim* karşılığında da bu sözcüğü kullanmıştır. Belli ki müellif eserini, Allah’ın güzel isimlerini (esmâ-i hüsnâ) anarak bitirmek istemiştir. *El-Bâkî* karşılığı olarak yazılan “kalan” sözcüğü gayet nettir. Fakat *ed-Dâim* karşılığındaki *أورون-أورون* *ö/ürün-irün* (25b/06) pek açık yazılmamıştır. *ed-Dâim* karşılığında *irüren* şeklinde okunmuş olan bu sözcüğün farklı bir şekilde de okunabilmesi söz konusudur. Ayrıca *irüren* ile *ed-Dâim*’in muhtemel anlam içeriği açısından pek uyuşmaması da bizi alternatif okuyuşa sevk etmiştir. Biz bu kelimeyi, *irün* yahut *ö/ürün* şeklinde okumayı tercih ettik.

*ed-Dâim*’in, müellif (İshak bin Murad) tarafından “devam eden, devamlı olan” anlamında Esmâ-i Hüsnâ’dan biri olarak kullanıldığı açıktır. Yaygın Esmâ-i Hüsnâ’lar içinde *ed-Dâim* şekline rastlanılmasa da, sözcük Esmâ-i Hüsnâ’daki diğer isimlerde anlamca mevcuttur. Nitekim bu isim anlamı itibariyle Esmâ-i Hüsnâ’da bulunan *el-Kayyûm*’la paralellik arz eder. Suat Ünlü *İlk Türkçe Kur’an Tercümelerine Göre Esmâ-i Hüsnâ* başlıklı makalesinde Türkçe erken Kur’an çevirilerinde “her şeyin varlığı kendisine bağlı olup kâinatı idare eden *el-Kayyûm* karşılığı olarak Farsça “daima” anlamına gelen *peyveste*<sup>51</sup> kelimesi ile birlikte *päyvöstä örülüğ* şeklinde bir kullanım aktarır.<sup>52</sup> *El-Kayyûm* “kâim (ayakta) olan, her daim diri, hazır ve nazır olan” anlamına gelmektedir. *ed-Dâim* de aynı paralelde olup “devamlı, sürekli olan, yok olmayan, diri” mânâlarını içerir. Amaca daha uygun olan okumayı tespit arayışımızı destekleyecek örneklere çeşitli sözlüklerde rastlıyoruz. DLT’de ك ‘li olarak كُ için “sü on gün örük boldı”, “asker, ayrılmıyarak, harbetmiyerek on gün eğlendi” yahut “bir bey veya bir oymak

<sup>49</sup>Kubbealti *Lugati*, “an” (Erişim 25 Aralık 2022).

<sup>50</sup>Caferoğlu, *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, 11.

<sup>51</sup>Kubbealti *Lugati*, “Peyveste” (Erişim 25 Eylül 2022).

<sup>52</sup>Suat Ünlü, “İlk Türkçe Kur’an Tercümelerine Göre Esmâ-i Hüsnâ”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/2 (2007), 268.

bir yerde biraz eğlenir kalırsa yine böyle denir”, şeklinde bir açıklamayla /ö/ ünlüsüyle okunan sözcüğe “kalmak, ikamet etmek” anlamı verilmiştir.<sup>53</sup> İbn-Mühennâ lügatında ‘ك,ر,öruk şeklinde okunan ve yine ك,ر,li olarak rastlanan kelimeye “sabit” anlamı verilmiştir.<sup>54</sup> Yine A. Caferoğlu'nun Eski Uygur Sözlüğünde de, “devamlı, sürekli, uzun vadeli, daimi” anlamında ürük, “devamlı, sürekli, durmadan” anlamında ürük uzatı<sup>55</sup>, “uzun, müddet, bengü, ebedi anlamında” örüg (yörüng) şeklinde<sup>56</sup> örneklere rastlamaktayız.

Ayrıca, hem DM-T'nin kendi içinde hem de Bahşayış Lügatında geçen, akrep karşılığı olarak kullanılan “dik kuyruklu” anlamındaki kuyruğı örü<sup>57</sup> terkinindeki örü de aynı paralelde düşünülebilir. Ebediyet kavramı ile sağlamlık ve sabitlik arasındaki güçlü semantik ilişki dikkate alındığında, sözcüğün yukarıda verilen örneklerle hem morfolojik hem de semantik açıdan ilişkili olduğu görülür. Bu sözcük, DM-T'nin Oğuzcasının Doğu Türkçesiyle irtibatlı bir Oğuzca olduğuna işaret etmektedir. Öürün-İrün, sözcüğünü, ك,ر,le gösterilen benzerlerine göre nazallaşma yahut /g/ veya /k/'nin düşmesiyle farklılık kazanmış bir form olarak düşünmek mümkündür. Sonuç olarak sözcüğün, Türkçenin soyut kavramları karşılama kabiliyetini gösteren önemli bir örnek olduğunu söyleyebiliriz.

## Sonuç

Aynı adı taşıyan, benzer içerik ve şekle sahip iki eserin imla, ses özellikleri ve söz varlıkları bakımından yaptığımız karşılaştırma çalışmasında veriler, mukayeseyi kolaylaştırıcı bir görsellik içerisinde sunulmuştur. Tematik alanlara göre düzenlenmiş olmalarından yararlanılarak, eserlerin Arapça kavramları karşılama potansiyelinin ortaya konulması ve dönemin eşya kadrosunun iki eser açısından gösterilmesi sağlanmıştır. ed-Dürretü'l-Mudiyye'nin Kıpçak versiyonunun tematik sözlük kısmında yaklaşık 960, Türkmen tematik sözlük bölümlerinde 881 sözcük vardır. Hariç tutulan gramer bölümü de katıldığında ed-Dürretü'l-Mudiyye'nin Türkmen versiyonunun 939 sözcüğe ulaştığı ve böylece iki eserin söz varlığının birbirine denkleştiği görülür. DM-K'da Farsça 65, Arapça sözcük 22 bulunurken; DM-T'de Farsça 40; Arapça 14 adet sözcüğe rastlanır. İki eser 17 bölümde eşleşmektedir. Öte yandan her iki eserin konuşma kılavuzu tarzındaki kısımları Kıpçak 207, Türkmen 228 adet cümle içerir. İki eser arasında eşleşen 17 bölüm temelinde yapılan karşılaştırmada 351 maddede müştereklik tespit edilmiştir. ed-Dürretü'l-Mudiyye'nin Kıpçak versiyonu, asıl Memlük Kıpçakçası eserleri arasına giren, bununla beraber Oğuzcalaşma özellikleri gösteren bir sözlük olduğu görülmektedir. Türkmen versiyonu ise, az sayıda Doğu Türkçesi izleri taşımakla birlikte, yazım tarihi olan 1375 itibarıyla 14. yüzyıl eseri olarak Eski Anadolu Türkçesi-Beylikler dönemine tekabül eden bir eser görünümü vermektedir. Her iki eserin Arapçalarının Şam lehçelerine ait özellikler göstermesi, cāmikiyye (DM-K), koşdaş (DM-T) gibi Memlük dönemi kavramlarını yansıtan kelimeler, eserlerin Memlük sahasına ait olduklarını pekiştirici niteliktedir. Türkmen versiyonunda tematik, konuşma cümleleri ve gramer

<sup>53</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divânü Lüğâti't-Türk*, çev. Besim Atalay (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1999), 1/68.

<sup>54</sup> Rıfat Bilge Kilisli, *Kitâb Hilyetü'l-insân ve Helbetü'l-lisân İbn Mühennâ*, (İstanbul, 1338), 150.

<sup>55</sup> A. Caferoğlu, *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, (Enderun Kitabevi, 1993), 178.

<sup>56</sup> Caferoğlu, *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, 102.

<sup>57</sup> *Kuyruğı öri* için bkz. Fikret Turan, *Bahşayış Lüğati*, Bilimsel Akademik Yayınlar, İstanbul, 2001.

bölümlerinde tıp ve muayeneye dair ifadelerin belirgin bir çokluk göstermesi, eserin bir tabibe (İşhak bin Murad) ait olduğu fikrini güçlendirmektedir. Eserler, aralarındaki şekil ve muhteva paralelliğiyle, Doğu Türkçesi'nden uzaklaştıktan sonra XIII-XIV. yüzyıllarda Mısır-Suriye sahasında tekrar buluşan Kıpçakça ve Oğuzca'yla bölgedeki Kıpçak-Türkmen ortak varlığının belgelerinden birini teşkil eder. Karşılaştırmada eserler gözden geçirilirken birtakım yeni okuyuş teklifleri de yapılmıştır. Her iki sözlükteki kelimeleri Arapça karşılıklarından kontrol edebilme imkânından hareketle DM-K'da az sayıda (3 adet), DM-T'de ise 40 küsur farklı okuma yapılmış, 50 küsur yeni madde eklenmesi teklifinde bulunulmuştur. Çalışmamızda buna ek olarak ciddi form değişikliğine uğramasıyla dikkat çeken *yatharı/u*; dikkat çekici rotasizm örneği gösteren *çegzin-* fiili ile somuttan soyuta anlam gelişmesi göstererek günümüze kadar gelen *anlat-* fiili ve son olarak soyut kavramlar bakımından Türkçenin anlatım gücünü gösteren önemli bir örnek olarak karşımıza çıkan *ölürün-irün* gibi arkaik yapıdaki dört adet sözcük hakkında değerlendirmelerde bulunulmuş, bu sözcükler için Arapça karşılıklarından yararlanılarak bir takım izahlar getirilmiştir.

### Kaynakça

- Ali Şir Nevâi, *İki Dilin Karşılaştırması (Mukayestü'l-Lügateyn)*. çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2003.
- Arat, R. "Türk Şivelerinin Tasnifi". *Türkiyat Mecmuası C. X'den ayrı basım*, 59-138.
- Aşur, Said Abdulfettah. *el-'Asru'l-Memlûkî fî Mısra ve's-Şâm*, 2. Baskı, Dâru'n-Nahda'l-Arabiyye, Kahire, 1976.
- Balci, Onur. "Ed-Dürretü'l-Mudiyye Fi'l-Lügati't Türkiyye'de Görülen İki İmla Özelliği Ve Bu Özelliklerin Kazak Türkçesi İle İlişkisi". *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi* / 46 (Ekim 2018): 57-66.
- Barnhart, Robert K. - Sol Steinmetz (ed.). *The Barnhart Dictionary of Etymology*. Bronx, N.Y.: H.W. Wilson, 1987.
- Caferoğlu, A. *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. Enderun Kitabevi, 1993.
- Clauson, G. *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- Çalıça, Bahşayış Bin. *Bahşayış Lügati*. ed. Fikret Turan. Türk Dil Kurumu Yayınları, 2017.
- Demirhan Erdemir, Ayşegül. "Geredeli İshak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/30-31. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Eckmann, János. "Memlûk Kıpçakçasının Oğuzcalaşmasına Dair". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten* 12 (01 Ocak 1965), 35-41.
- Ercilasun, Ahmet Bican. *Türk Dili Tarihi / Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla*. Akçağ Yayınları, 2013.
- İbrahim Mustafa, vd. *el-Mu'cemu'l-Vasît*. Kahire: Mecma'u'l-Luğati'l-'Arabiyye, el-İdâretü'l-'Âmme li'l-Mu'cemât ve İhyâi't-Turâs, Mektebetü's-Şurûki'd-Devliyye, 2004.
- İnan, Abdülkadir. "XIII.-XV. Yüzyıllarda Mısır'da Oğuz-Türkmen ve Kıpçak Lehçeleri ve 'Halis Türkçe'". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten* I (31 Aralık 1953), 53-71.
- İşhak bin Murad. *Eski Oğuzca Sözlük-Gramer Arası Bir Eser ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'l-Lugati't-Türkiyye*. Ankara: Akçağ, 2004.
- Karamanlioğlu, Ali Fehmi. *Kıpçak Türkçesi Grameri*. Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994.

- Karamanlıoğlu, Ali. "Seyf-i Sarayînin Gülistan Tercümesinin Dil Husûsiyetleri". *Türkiyat Mecmuası* XV (1968), 75-126.
- Kaşgarlı Mahmud, *Divânü Lügâti't-Türk*, çev. Besim Atalay, Ankara: Türk Dil Kurumu, 1999.
- Kilisli Rifat Bilge. *Kitâb Hilyetü'l-insân ve Helbetü'l-lisân İbn Mühennâ*. İstanbul, 1338.
- Klein, Ernest. *Kleins Comprehensieve Etymological Dictionary of the English Language*. Amsterdam, New York: Elsevier Publishing Company, 1971.
- Komisyon. *Derleme Sözlüğü* I. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1993.
- Komisyon. *Tarama Sözlüğü* II. İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1995.
- Lakoff, George - Johnson, Mark. *Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books, 1999.
- Şçerbak, Aleksandr M. "Zetasizm-Rotasizm Meselesi Ve Türkçe İle Moğolca Arasındaki İlişkilere Dair Bazı Düşünceler". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten* 35/1987 (01 Ocak 1992), 281-288.
- Toparlı, Recep. *Ed-Dürretü'l-Mudiyye Fi'l-Lügati't-Türkiyye*. Türk Dil Kurumu Yayınları, 2003.
- Türk Dil Kurumu. "Türkçe Sözlük". C. 1. İstanbul: Milliyet Yayınları, 1992.
- Ünlü, Suat. "İlk Türkçe Kur'an Tercümelerine Göre Esmâ-i Hüsnâ". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 215-285.
- Von Gabain, A.V. *Eski Türkçenin Grameri*. çev. Mehmet Akalın. Türk Dil Kurumu Yayınları, 2003.
- Vardar, Berke., *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2002.
- Yiğit, İsmail. *Memlükler*. Kayıhan Yayınları, 2015.
- Yüce, Nuri. "Türk Dili ve Lehçeleri". *İslam Ansiklopedisi, Türkler-Türk Dili maddesi*. 468-530. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988.
- Zajaczkowski, Ananiasz. "Chapitres choisis du Vocabulaire arabe-kiptchak 'ad-Durrat al- mudî'a fi-l-lugat at-turkiya (I)". *Rocznik Orientalistyczny* XXIX/I (Warszawa 1965), 39-98.
- Kubbealti Lugati*. Erişim 25 Aralık 2022. <http://lugatim.com/s/peyveste>
- Online Etymology Dictionary. Erişim 25 Aralık 2022.
- [https://www.etymonline.com/search?q=souvenir&ref=searchbar\\_searchhint](https://www.etymonline.com/search?q=souvenir&ref=searchbar_searchhint)
- Online Etymology Dictionary. Erişim 26 Aralık 2022. <https://www.etymonline.com/search?q=understand>

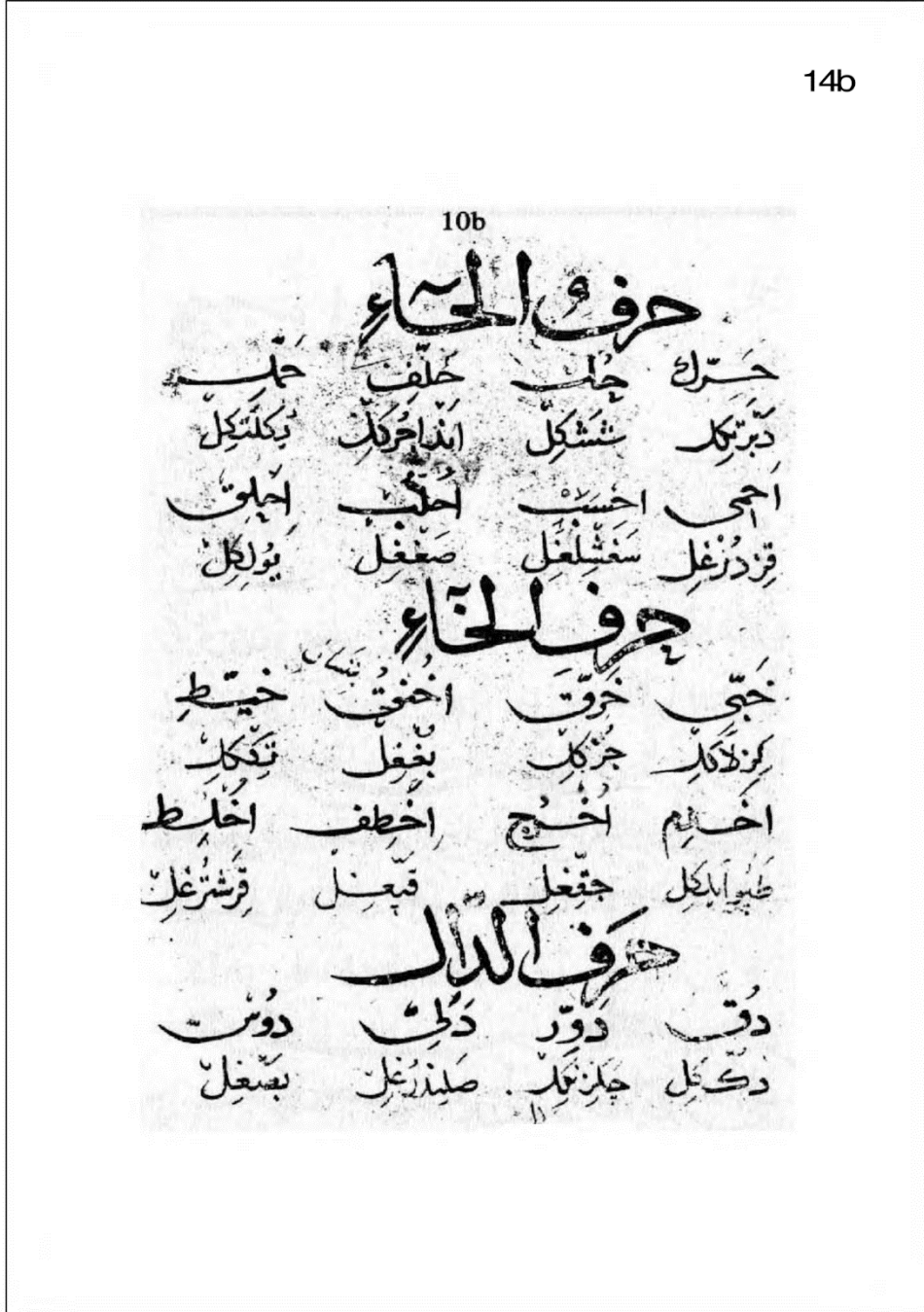
3 b

وَإِنَّمَا خَلَفَ وَأَيْضًا أَطْلَعَ لِهَذَا إِلَى  
إِنِّي لَأَرَدُجَةً يَتَخَذُ بِرِي تَابَ مَقَا  
لَكَ أَطْلَعُ لِهَذَا هَذَا وَإِنَّمَا أَطْلَعُ  
سَمَا أَنَنَا تَابَ أَنَلَاذَ أَنَلَاذَ  
هَذَا هَذَا هَذَا هَذَا أَنْتَ أَنْتَ  
بِلَاذَ بِلَاذَ بِلَاذَ بِلَاذَ سَنَ سَنَ  
بِحْنُ أَنَا صَوَابٌ كَرِيفٌ مَعِي  
بِرْدَ مِنْ رَسَتْ تَأَجُّجُ مَعِي بِإِلَهٍ  
وَإِنَّمَا مَعَكَ مَعَهُ مَعَنَا  
مَعِي لَا سَبُّوَالِهَا أَنُوَابِلَهُ بِيَوْمِ إِلَهٍ  
مَعَكُمْ مَعَكُمْ مَعِي وَلَاشَ وَلَا  
بِسْرُ لَهِ أَنَلَاذَ بِلَاذَ حَشَانَهُ هَيْشَ بِلَاذَ  
هَذَا هَذَا هَيْشَ هَذَا أَطْلَعُ مَلِجُ  
مِنْدَا أَنَا أَنَسَامُ بِيَوْمِ يَأْخِشِي بِلَاذَ  
أَعْلَى مَلِجُ أَلْحَنُ أَلْتَهْرُ أَلْعَدِيدُ  
يَحْيِي إِيشَ تَنَكْرُ دَنَ دَنَ لَوَا  
أَلْقَبِي



DM-T 14b

14b



15a

11a

ادْعُوا ادْفَعْ ادْفِنْ ادْفِنْ  
الْقَمَرِ وَرَكَاتِ كَذَلِكِ دَنْدَرِكِ كِ  
يَعْلَاغِلْ

**حرف اللذال**

ذَوْتُ ذَكْرٌ ذَوْبٌ اذْرِعْ  
طَتِّغِلْ اِكْتَتِغِلْ اِرْكِكْ اِرْشَلْعِلْ

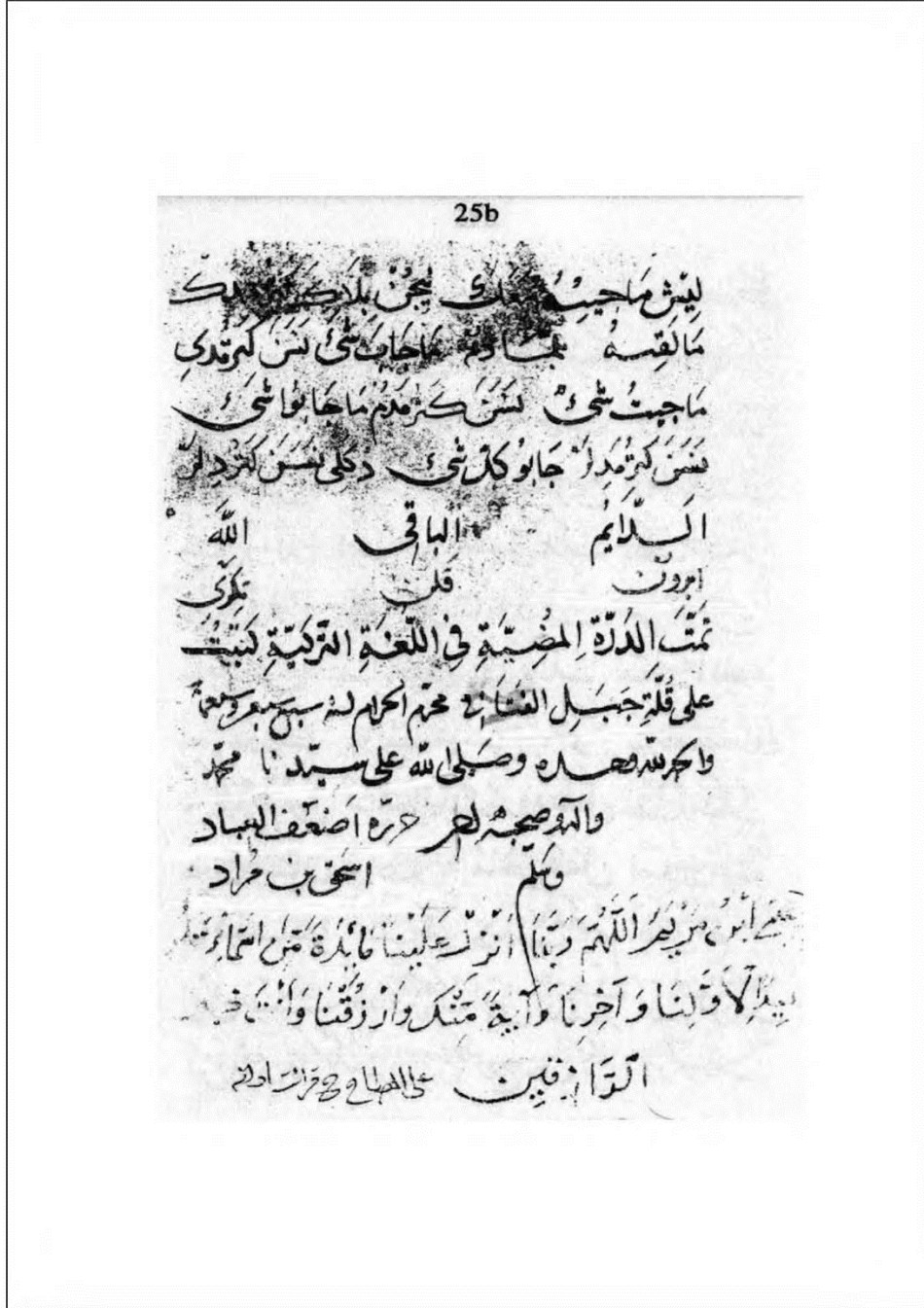
**حرف الراء**

رَحٌ رَجٌّ رَقْدٌ اِرْمِ رَمِشْ  
رَتِكِلْ رَتِكِلْ رَتِكِلْ رَتِكِلْ  
رَبِيْهِ اِرْقِدْ اِرْقِدْ اِرْفَعْ  
بَسَلَايِدْ يَتَغِلْ دِرْكِلْ قَلْدِرْعِلْ

اِرْفِ اِرْكِبْ اِرْحَبْ  
دِيْكِلْ بِنِكِلْ بِنِكِلْ

**حرف الزاء**

DM-T 25b





**Din ve Bilim**  
Muş Alparslan Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



**Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**  
**Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences**  
e-ISSN: 2667-7717 Aralık/December 2022, 5(2): 342-360

**Süleyman Nahîfî'nin *Ravzatü's-Safâ fi Sîreti'l-Mustafâ* Adlı Eserinin  
İncelenmesi**

Analysis of Suleyman Nahîfî's Named Work *Ravzatü's-Safâ fi Sîreti'l-Mustafâ*

**Hasan Fahri TAN**

Öğr. Gör., Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kıraat Anabilim Dalı /  
Lecturer, Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Recitation,  
Muş/Türkiye

[hf.tan@alparslan.edu.tr](mailto:hf.tan@alparslan.edu.tr)

ORCID: 0000-0003-0582-735X

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 15 Kasım / November 2022

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 25 Aralık / November 2022

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

DOI: 10.47145/dinbil.1205459

Bu makale yazarın “Süleyman Nahîfî'nin *Ravzatü's-Safâ fi Sîreti'l-Mustafâ* Adlı Eseri (İnceleme-Tenkitli Metin)” (Danışman: Doç. Dr. Mehmet Korkut Çeçen, İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021) başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir./ This article is based on the author's master thesis titled “Suleyman Nahîfî's *Ravzatü's-Safâ fi Sîreti'l-Mustafâ* (Review-Criticized Text)” (Advisor: Assoc. Prof. Mehmet Korkut Çeçen, İnönü University, Institute of Social Sciences, 2021), Malatya/Türkiye).

**Atıf / Citation:** Tan, Hasan Fahri. "Süleyman Nahîfî'nin *Ravzatü's-Safâ fi Sîreti'l-Mustafâ* Adlı Eserinin İncelenmesi / Analysis of Suleyman Nahîfî's Named Work *Ravzatü's-Safâ fi Sîreti'l-Mustafâ*". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/2 (Aralık 2022): 342-360. doi: 10.47145/dinbil.1205459

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** [dinbil@alparslan.edu.tr](mailto:dinbil@alparslan.edu.tr)

**Telif Hakkı&Lisans / Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

**Published by** Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.



## Öz

Bir insanın ataları hakkında bilgi sahibi olmak adına araştırmalar yapması tarih boyunca bir edim olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerek aile gerekse aileleri oluşturan sülalelerin bilgisi sözlü kültürle olsun, yazılı kültürle olsun nesilden nesile taşınmıştır. Bir ailenin ulaşılabilen en eski büyüğünden başlanarak içinde bulunulan zamandaki en genç ferdine kadar bir ağaç resmi veya doğrudan sıralama vasıtasıyla oluşturulan eserlere şecere adı verilmektedir. Şecere, kadim bir gelenek olup Türk toplumunun yanı sıra Fars, Hint ve Arap toplumlarında önemli bir yere sahiptir. Asil bir soydan gelmenin üstünlük vesilesi kabul edildiği bu toplumlarda özellikle yönetici kesimin nesep tespitine önem verilmiş ve bu geleneğe uyarak birçok eser kaleme alınmıştır. Bu bağlamda Hz. Peygamber (sav.)'i tanımak, onun hayatını içselleştirmek ve şefaatine nail olmak için Hz. Peygamber'in şeceresini yazmak Müslüman şair ve yazarların tarih boyunca ilgisini çekmiş ve bu alanda telif ve tercüme, manzum ve mensur olmak üzere birçok eserler verilmiştir. Bunlardan biri de el-Cevvânî'nin *eş-Şeceretü'l-Muhammediyye* adlı eseridir. Söz konusu eseri, 18. yüzyıl şairlerinden Süleyman Nahîfî, "*Ravzatü's-Safâ fi Sîreti'l-Mustafâ*" adıyla Arapçadan Türkçeye tercüme etmiştir. Nahîfî'nin eserindeki edebî dil ile metnin bazı yerlerinde mısra, beyit ve rubailer kullanması eseri tercümeden ziyade telife yaklaştırmıştır. Söz konusu eser Türk-İslam Edebiyatı alanına dair önemli bir yer teşkil etmektedir. Mezkûr eser önemine binaen alana katkı sağlaması amacıyla bu çalışmaya konu edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Klasik Türk Edebiyatı, Şecere, el-Cevvânî, Süleyman Nahîfî, Ravzatü's-Safâ fi Sîreti'l-Mustafâ

## Abstract

The genealogy, which is described as a chart showing all the members of a lineage or family, starting from the most distant known ancestor to the last members, in the form of a tree emerging from a root, is an ancient tradition and has an important place in Turkish, Persian, Indian and Arab societies. In these societies, where coming from a noble lineage is accepted as a means of superiority, especially the determination of the lineage of the ruling class was given importance and many works were written in accordance with this tradition. In this context, In order to know the Prophet, to internalize his life and to attain his intercession, Writing the genealogy of the Prophet has attracted the attention of Muslim poets and writers throughout history, and many works have been given in this field, including copyright and translation, verse and prose. One of them is al-Cevvânî's work named *as-Şeceretü'l-Muhammediyye*. Suleyman Nahîfî, one of the 18th century poets, translated the work in question from Arabic to Turkish with the name "*Ravzatü's-Safâ fi Sîreti'l-Mustafâ*". The literary language in Nahîfî's work and the use of verses, couplets and rubais in some parts of the text brought the work closer to copyright rather than translation. The work in question constitutes an important place in the field. It has been studied in order to contribute to the field based on the importance of the aforementioned work.

**Keywords:** Classical Turkish Literature, Genealogy, Süleyman Nahîfî, Ravzatü's-Safâ fi Sîreti'l-Mustafâ

## Giriş

Çalışmamızın konusu 18. yy. şâirlerinden Süleyman Nahîfî'nin (1151/4 Eylül 1738) *Ravzatü's-Safâ fi Sîreti'l-Mustafâ* adlı eserinin incelenmesidir. Bu eser, Hz. Muhammed (sav.)'in şeceresi, hanımları, çocukları, Hulefâ-i Râşidîn, arkadaşları, komutanları, şairleri ve kullanmış olduğu günlük eşyaları ve savaş teçhizatı hakkında bilgiler içeren mensur bir eserdir. Süleyman Nahîfî bu eserini Mısırlı ensâb âlimi Muhammed b. Es'ad el-Cevvânî'ye ait *eş-Şeceretü'l-Muhammediyye* adlı Arapça eseri tercüme ederek ve esere yer yer kendi beyit ve rubâilerinden de eklemeler yaparak oluşturmuştur. *Ravzatü's-Safâ fi Sîreti'l-Mustafâ*'nın kaynakları araştırılırken el-Cevvânî'nin eserleri de genel olarak araştırılmış; bunlardan *et-Tuhfetü's-Şerîfe ve't-Turfetü'l-Münîfe* nüshalarının nerede olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Koleksiyonu 2062, 2064 ve 2065 numaralarda kayıtlı *et-Tuhfetü's-Şerîfe ve't-Turfetü'l-Münîfe* nüshaları tespit edilmiştir. Bu nüshalardan 2062 ve 2065 nolu Laleli nüshalarında belli bir cetvel takip edilmiş olup bu cetvellerde müstensihin kendisinden önce yazılan

eserlerde herhangi bir değişiklik veya sıra değişikliğine gitmeden yazdığı görülmüştür. Başlık ve muhteva olarak aynı isimli her üç nüsha, gerek yazım tarihi gerek üzerindeki düzeltmelere baktığımızda 2064 numaralı Laleli koleksiyonu nüshasının en düzenli nüsha olduğu görülmüştür.

Bu üç yazmada zikredilen isimlerin ve sıralamalarının Hulefâ-i Râşidîn'den, Peygamber efendimizin çocukları, eşleri veya aşere-i mübeşşere'ye kadar birbirleri ile benzer oldukları; sadece *eş-Şeceretü'l-Muhammediyye*'de bahsedilen Hz. Peygamber'in hizmetçileri, câriyeleri, köleleri, komutanları, işçileri, binitleri ve silahlarının bulunduğu bölümün *et-Tuhfetü's-Şerîfe ve't-Turfetü'l-Münîfe*'de olmadığı tespit edilmiştir. *et-Tuhfetü's-Şerîfe ve't-Turfetü'l-Münîfe*'nin 2064 numaralı Laleli nüshası ile matbu *eş-Şeceretü'l-Muhammediyye* karşılaştırıldığında "Ravza-i sâlise" bölümünün *et-Tuhfetü's-Şerîfe*'de bulunmadığı tespit edilmiştir. Ayrıca *eş-Şeceretü'l-Muhammediyye* neşrinin başında Türkçe tanıtım metni, sonunda ise bir dua metni yer almaktadır. "Ravza-i sâlise" ve ek kısımlar dışında *et-Tuhfetü's-Şerîfe ve't-Turfetü'l-Münîfe*'nin 2064 numaralı Laleli nüshası ile *eş-Şeceretü'l-Muhammediyye* metninin birebir aynı olduğu görülmüştür. Mezkûr iki eserde hem isim sıraları hem de metin içerikleri aynı şekilde yer almıştır. Bu benzerlikleri daha rahat tespit edebilmek adına her iki nüshayı karşılaştırdığımızda metinlerin nesep bilgisi ile başladığı ve iki eserin de Aşere-i Mübeşşere ile bittiği görülmüştür. Bunların dışında 2064 numaralı Laleli nüshası ile *eş-Şeceretü'l-Muhammediyye* karşılaştırıldığında içeriğin yanı sıra, sayfa süslemeleri ve sayfa tasarımının dahi birebir aynı olduğu görülmüştür. Aşağıda her iki müellifin hayatları ve eserleri hakkında kısaca bilgi verildikten sonra mevzu bahis iki eserin mukayesesine geçilecektir.

## 1. el-Cevvânî ve Süleyman Nahîfî'nin Hayatları ve Eserleri

### 1.1. el-Cevvânî'nin Hayatı ve Eserleri

#### 1.1.1. el-Cevvânî'nin Hayatı

Mısır'da 525/1131 yılında dünyaya gelen Cevvânî'nin Künyesi Ebû Ali Şerefüddîn Muhammed b. Es'ad b. Ali el-Hüseynî'dir.<sup>1</sup> Aslen Musullu olan dedelerinin daha sonra yerleştikleri Medîne yakınlarındaki Cevvâniye'ye nisbetle el-Cevvânî nisbesi ile anılmaktadır. Alevî, Hüseyinî, Ubeydî, Mâlikî nisbeleriyle anıldığı da görülen el-Cevvânî'nin 588/1192'de vefat eden,<sup>2</sup> Reşidüddin Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Şehrâşûb ile karıştırılmış olmasından dolayı Mâzenderânî nisbesiyle anıldığı da görülmektedir.<sup>3</sup>

Tahsîlini babası Ebü'l-Berekât Es'ad b. Ali en-Nahvî, fıkıh âlimi Abdurrahman b. Hüseyin b. Cebbâb, Abdülmün'im b. Mevhûb, Abdullah b. Rifâ'a es-Sâdî, edip ve kıraat âlimi Muhammed b. İbrahim el-Kizânî gibi hocalardan tamamlamış ve ensâb ilmi konusunda ise daha çok Ebü'l-Hüseyin b. Yahyâ b. Haydare el-Erkatî'den faydalanmıştır. el-Cevvânî bir müddet de İskenderiye, Dımeşk ve Halep'te bulunmuş ve buralardaki ilmî çevrelerle irtibat kurmuştur. 556/1161 yılı sonlarında Mısır'da nakîbüleşraf olarak görevlendirilen el-Cevvânî bu görevinden azledildikten sonra da Fâtımî sarayında nakîbü'n-nükabâ görevine getirilmiştir.

567/1171 yılında Fâtımîlerin yıkılmasından sonra kurulan Eyyûbîler'in sultanı Selaheddîn-i Eyyûbî, el-Cevvânî'yi himayesine almıştır. el-Cevvânî 588/1192 yılında Mısır'da vefat etmiştir.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Hayreddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li-Eşheri'r-Ricâlî ve'n-Nisâ-i min'l-'Arab ve'l-Müsta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn* (Beirut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 2002), 31.

<sup>2</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Kilisli Muallim Rifat-Şerefeddin Yaltkaya (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2017), 520.

<sup>3</sup> Mustafa Öz, "Cevvânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7/464.

<sup>4</sup> Franz Rosenthal, *The Encyclopedia of Islam* (Leiden, 2019), 101.

### 1.1.2. Eserleri

*et-Tuhfetü's-Şerîfe ve't-Turfetü'l-Münîfe, eş-Şeceretü'l-Muhammediyye, Usûlü'l-ashâb ve fusûlü'l-ensâb (Tuhfetü'l-ensâb veya Tuhfetün Zarîfe ve mukaddimetün latîfe ve hediyyetün münîfe fi usûli'l-ashâb ve fusûli'l-ensâb), en-Nukat li-mu'cemi mâ eşkele mine'l-hıtat, el-Munsıfı' n-nefis fi nesebi Benî İdris, Gayzu üli'r-rafz ve'l-mekr fi fazli men yüknâ Ebâ Bekr, Kitâbü'r-ravzati'l-enise bi-fazli meşhedî's-Seyyide Nefise, el-Cevherü'l-maknûn fi zikri'l-kabâ'ili ve'l-butûn, Tabakâtü'n-nessâbîn, Tabakâtü't-tâlibîn, Tâcü'l-ensâb ve minhâcü's-savâb.*<sup>5</sup>

## 1.2. Süleyman Nahîfî'nin Hayatı ve Eserleri

### 1.2.1. Süleyman Nahîfî'nin Hayatı

Asıl adı Süleyman olan Nahîfî İstanbul'da doğmuştur. Doğum yılı kesin olarak bilinmemekle birlikte 1099/1688'de yazmış olduğu *Hilyetü'l-envâr* adlı eserinde yirmi dört yaşında olduğunu belirtmesinden yola çıkarak 1076/1665-66'da dünyaya geldiği tahmin edilmektedir. Dedesi Abdurrahman b. Sâlih, babası ise Abdurrahman b. Muhyî'dir. Erken yaşlarda tahsil hayatına başlayan Nahîfî'nin, Hâfız Osman'dan sülüs ve nesih meşk edip icazet aldığı ve talik hatta da ustalık seviyesinde vâkıf olduğu pek çok eserde zikredilmektedir. Mısır yolculuğu esnâsında Konya'ya uğrayıp Mevlevîliğe intisab etmiştir. Eserlerinden, Arapça ve Farsça'ya olan hâkimiyetinden iyi bir öğrenim gördüğü anlaşılan Nahîfî doksan yıldan fazla ömür sürmüştür; hattatlık ve yazın hayatının yanı sıra yurtiçinde ve yurtdışında birçok memuriyet hizmetinde bulunmuştur.<sup>6</sup> Ömrünün son dönemlerinde uzlete çekilip kendini ibadete veren Nahîfî 19 Cemâziye'l-evvel 1151/4 Eylül 1738'de İstanbul'da ebediyete göçmüştür.<sup>7</sup>

### 1.2.2. Eserleri

#### a. Manzum Eserleri

*Divan*: Nahîfî'nin diğer eserleriyle birlikte külliyat halinde olup derlenenlerle birlikte 6980 beyit olan bu eserin birçok nüshası bulunmaktadır. Çoğu na'tlerden oluşmakta olan divan'da Arapça ve Farsça kaside ve gazeller de yer almaktadır. Aruzun her bahrinde gazelleri olan şair gazellerinde genellikle aşk, şarap ve dini motifleri işlemiştir. Bu gazellerin uzunlukları farklı olmakla birlikte şairin her harfte gazelleri bulunmaktadır. Ve divanın bazı nüshaları da dini ve din dışı şeklinde kategorize edilmiştir. Aynı zamanda rubaileri ile de ün kazanmış olan şâirin bu eseri A. İrfan Alpay tarafından doktora tezi olarak çalışılmıştır.<sup>8</sup>

*Mevlidü'n-Nebî*: 1106 beyitlik bir mesnevi olan eser üç bölümden oluşmakta olup eser hakkında Yusuf Karaca'nın yüksek lisans çalışması mevcuttur.

*Hicretü'n-nebî (Hicretnâme)*: 154 beyiti hilye olmak üzere 788 beyitten müteşekkil bir mesnevi olan bu eser hicreti konu alan müstakil bir manzumedir. Âmil Çelebioğlu tarafından neşredilmiştir.

*Hilyetü'l-envâr*: 2871 beyitlik bir mesnevi olan eser Hâkânî'nin Hilye'si tarzında kaleme alınmıştır.

*Zuhrü'l-âhire*: İman esaslarını açıklamak gayesine mâtuf bu eser 1009 beyitlik bir mesnevidir. Eserin sonundaki 253 beyit Âmil Çelebioğlu tarafından yayımlanmıştır Kütüphanelerde bazı bölümleri

<sup>5</sup> Öz, "Cevvânî", 7/464.

<sup>6</sup> Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (Ankara: Bizim Büro Basım Yayın, 2009), 455-456; Murat Ali Karavelioğlu, "Nahifi-Süleyman", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, (Erişim 30 Mayıs 2021).

<sup>7</sup> Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 455; Abdülbâki Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler* (İstanbul: Milenyum Yayınları, 2011), 186; Karavelioğlu, "Nahifi-Süleyman"; Mustafa İsmet Uzun, "Nâhîfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 32/297.

<sup>8</sup> Karavelioğlu, "Nahifi-Süleyman".

Tevhîd-i Hak ve Manzûme-i Akâid adlarıyla kayıtlıdır.

*Mî'râcü'n-nebî*: 1157 beyitten oluşan bir mesnevidir.

*Enfüsü'l-âfâk*: 1098 beyitten müteşekkil bu mesnevîde Fussilet Sûresi'nin elli üç (53) ve Zâriyât Sûresi'nin 20-21. âyetlerinden yola çıkarak enfüs/âfak kavramları ele alınmakta; nefis, kalp ve akıl gibi konular işlenmektedir. Arife Çomar eser üzerinde yüksek lisans çalışması yapmıştır.

*Mev'izatü'n-Nüfûs*: Hz. Peygamber ve sahabe sevgisinin işlendiği elli sekiz beyitten oluşan bir mesnevidir.

*Mübâhase-i Kazâ ve Kader*: 260 beyitten müteşekkil bir mesnevidir.

*Terceme-i Mesnevî li-Nahîfî*: Nahîfî'nin, Mesnevî'nin tamamını manzum olarak Türkçe'ye çevirdiği bir eser olup bu eserin yazma nüshalarından en değerlisi İstanbul Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı bulunmaktadır. Nahîfî'nin bir müddet Mevlevî eğitiminden geçtikten sonra kaleme aldığı bu eserin önsözünde Farsça ve Türkçe birbirlerine kıyas edilmiş ve manzum bir tercümede nelere dikkat edilmesi ve manzum bir tercümenin hangi özelliklere sahip olması gerektiği işlenmiştir. Bu tercümenin diğer mesnevî tercümelerine göre başarısı eserin kelime kelime değil Nahîfî'nin tercüme yaparken dilin bütün imkânlarını kullanma tasarrufunda bulunmasından gelmektedir.<sup>9</sup>

Nihat Sami Banarlı eser hakkında "Türkçe'deki muhtelif tercüme ve şerhleri arasında en güzeli Divan Şîri Nahîfî tarafından yapılan mesnevî tercümesidir. Nahîfî'nin mesnevî tercümesidir ki asrın hatta asırların diğer şöhretli bir eseridir. Nahîfî'nin Mesnevî Tercümesi de aynı şiir, fikir, mûsikî ve raks heyecanlarının güzel eserlerinden biri olmuştur" diyerek eserin önemini ve Nahîfî'nin edebî kudretini dile getirmiştir.<sup>10</sup>

*Tahmîs-i Kasîde-i Bürde*: Nahîfî'nin Bûsîrî'ye ait bir kasideye yazdığı Türkçe tahmîsidir.

*Tahmîs-i Kasîde-i Bürde*: Kasîde-i Bürde'nin Arapça tahmîsidir.

*Tahmîs-i Kasîde-i Bürde*: Kasîde-i Bürde'nin Farsça tahmîsidir.

*Tercüme-i Kasîde-i Bürde*: Kasîde-i Bürde'nin manzum Türkçe tercümesidir.

*Bânet Süâd Tahmîsi*: Kâ'b b. Züheyr'e ait olan kasidenin Türkçe tahmisi olup *Tahmîs-i Kasîde-i Bürde ve Mudariyye* adıyla basılmıştır.

*Kasîde-i Lâmiyye (Emâliyye) Şerhi*: Ali b. Osman el-Ûşî'nin Mâtürîdiyye akaidine dair kaleme aldığı eserinin manzum bir şerhidir.

*Mesnevî-i Nush ve'l-hikem*: Farsça dini-tasavvufî bir mesnevî olup 943 beyitten müteşekkildir.

## **b. Mensur Eserleri**

*Ravzatü's-safâ fî sîreti'l-Mustafâ*: Muhammed b. Es'ad el-Cevvânî'ye ait *Şeceretü Resûlillâh (e-Şeceretü'l-Mahammediyye)* adlı eserin tercümesidir. Nahîfî bu eseri tercüme ederken paragraflar arasında konuya uygun düşen yerlere kendi beyitlerinden de ilâveler yapmıştır.

*Nasîhatü'l-vüzerâ*: Küçük bir risâle olan bu eser Siyâsetnâme geleneğinde yazılmıştır. Mehmet İpşirli tarafından yayımlanmıştır.

*Risâle-i Hızriyye*: Derleme bir eserde yer alıp içinde bulunduğu eserle aynı adı taşımaktadır.

*Sefâretnâme*: Biri Kâhire'de biri Viyana'da olmak üzere ki nüshası bulunan bu eser Nahîfî'nin

<sup>9</sup> Karavelioğlu, "Nahîfî-Süleyman".

<sup>10</sup> N. Sami Banarlı, "Nahîfî", *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, (Ankara: MEB Yayınevi, 1987), 2/779.



Nemçe'de iken yazdığı anlaşılmaktadır.

*Kasîde-i Münferice Tercümesi*: İbnü'n-Nahvî'ye ait meşhur bir kasidenin tercümesi olan bu eser İslâm âleminde "dertlilerin" virdi olarak kabul edilmiştir. Bilinen tek yazma nüshası vardır.

*Risâle-i Kalemîyye*: Arapça bir risâle olup güzel söz ve yazı sanatlarını konu edinen bir eserdir.

*Makâlât-ı Süleyman Nahîfî*: Nahîfî'nin nesirlerinden derlenen bir eser olup Münşeât-ı Nahîfî adlı eserinin aynısı olduğu sanılmaktadır.

*Râmûzü'l-luga*: Arapça-Türkçe bir lügat olup Nahîfî'ye ait olduğu kesin olarak bilinmeyen bir eserdir. Nahîfî'ye âit olduğu ve yazmaya sonradan ilave edildiği bir kayıta belirtilmiştir. Eserin tek nüshası Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi'nde kayıtlıdır.<sup>11</sup>

## 2. Süleyman Nahîfî'nin *Ravzatü's-Safâ fî Sîreti'l-Mustafâ* Eseri ile el-Cevvânî'nin *et-Tuhfetü's-Şerîfe ve't-Turfetü'l-Münîfe* ve eş-Şeceretü'l-Muhammediyye Adlı Eserlerinin İncelenmesi

Nahîfî'nin *Ravzatü's-Safâ fî Sîretü'l-Mustafâ* adlı eserini incelediğimiz bu kısımda eserin kaynaklarından el-Cevvânî'ye ait *et-Tuhfetü's-Şerîfe ve't-Turfetü'l-Münîfe* ve eş-Şeceretü'l-Muhammediyye hakkında kısa bilgiler vermek faydalı olacaktır.

### 2.1. el-Cevvânî'nin *et-Tuhfetü's-Şerîfe ve't-Turfetü'l-Münîfe* ile eş-Şeceretü'l-Muhammediyye Adlı Eserleri

#### 2.1.1. *et-Tuhfetü's-Şerîfe ve't-Turfetü'l-Münîfe*

el-Cevvânî'nin eserlerini incelememiz esnâsında *et-Tuhfetü's-Şerîfe ve't-Turfetü'l-Münîfe* adlı eserin eş-Şeceretü'l-Muhammediyye ile aynı eser olduğu tespit edilmiştir. *et-Tuhfetü's-Şerîfe ve't-Turfetü'l-Münîfe*'nin Süleymâniye Kütüphanesi Lâleli Koleksiyonunda üç nüshası bulunmaktadır. Söz konusu nüshalar Lâleli Medresesi'nden Evkaf Nezâreti'nin emriyle 1914 yılında Sultan Selim'e, ardından 1918 yılında Süleymaniye Kütüphanesi'ne nakledilmiştir. Arapça olan bu nüshaların cildi sağlamdır. Bununla birlikte söz konusu nüshalardan 02062/001 numaralı olanı dokuz (9) varaktan müteşekkildir ve eser sülüs yazı ile kaleme alınmıştır. Cilt ebadı 402x290 mm, eser içi metin ebadı ise 300x205 mm'dir. Bir diğer nüsha olan 02064 numaralı eser sekiz (8) varaktan müteşekkildir. Bu eser nesih yazı ile kaleme alınmış olup cilt ebadı 300x200 mm, eser içi metin ebadı ise 230x160 mm'dir. Lâleli koleksiyonundaki 02065 numaralı nüsha ise sekiz (8) varaktan oluşup nesih yazı ile kaleme alınmıştır. Cilt ebadı 361x258 mm, eser içi metin ebadı ise 235x230 mm'dir.

#### 2.1.2. *eş-Şeceretü'l-Muhammediyye*

el-Cevvânî'ye ait eş-Şeceretü'l-Muhammediyye, Süleyman Nahîfî'nin tercümesi olan *Ravzatü's-Safâ fî Sîreti'l-Mustafâ* adlı eserin Arapça aslıdır. Bazı kaynaklarda<sup>12</sup> *Şeceretü Resûlillah* olarak da anılan eş-Şeceretü'l-Muhammediyye'nin yazma nüshasına rastlanılmamıştır. Esasen *et-Tuhfetü's-Şerîfe ve't-Turfetü'l-Münîfe*'nin bir bölüm daha eklenerek genişletilmiş hali, eş-Şeceretü'l-Muhammediyye şeklinde isimlendirilmiştir. eş-Şeceretü'l-Muhammediyye'nin matbu nüshasına ulaşılmıştır. Hicrî 1331 Rebî'ü'l-Âhir ayının sonu (Mîlâdi 31 Mart-7 Nisan 1913) tarihli taş baskısına ulaştığımız eser yirmi üç (23) sayfadır. İstanbul-Fatih, Mercan Mahallesi'ndeki Şerif Paşa Hanında Hafız Muhammed ve Burhaneddin Efendiler matbaasında basılmıştır. İç kapak ve birinci sayfanın ön yüzünde Türkçe açıklamalar bulunan eserin cildi sağlam ve cilt ebadı 290x210mm, eser içi metin ebadı ise 220x160mm'dir.

<sup>11</sup> Karavelioğlu, "Nahîfî-Süleyman".

<sup>12</sup> Mustafa İsmet Uzun, "Nahîfî", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, C. 32, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2006, s. 297-299; Öz, "Cevvânî", 7/464.

## 2.2. Süleyman Nahîfî'nin *Ravzatü's-Safâ fî Sîreti'l-Mustafâ* Adlı Eserinin Genel Özellikleri

Esere evvela Allah'a hamd ve Resûlullah'a salavâtla başlayan Süleyman Nahîfî, Müslümanlardan, varlıklarını dünyanın emniyet içerisinde olmasının sebebi olarak gördüğü tahtta oturan değerli hükümdarlarının mutlu ruhlarına gönderilmek üzere dua etmelerini istemekte ve onlardan sitayişle bahsederek ömürlerinin uzun olması için dua ve akabinde saltanatının devamını temenni etmektedir. Ayrıca eseri yazma konusunda kendisini teşvik eden Sultan IV. Mustafa Han Gazi'ye methiyeler dizerek eserinin hayırlara vesile olmasını dilemektedir. Kendisinin himmete muhtaç, aciz bir kul olduğunu ancak "görevli olanın mazur olup değerli insanlar katında özrünün makbul olacağı" gerekçesiyle kendisinin bu işe tevazu kabilinden kalkıştığını ifade etmektedir. Bu eserin bir mukaddime, üç bölüm ve sonuçtan oluştuğunu, isminin de *Ravzatü's-Safâ fî Sîreti'l-Mustafâ* olarak konulduğunu beyan ile bu girişin son sözü olarak, "Hz. Peygamber (sav.)'in doğumlarından vefatlarına kadar geçen olaylar hakkındadır. Tevfik Allah'ın elindedir." diyerek; bir kıt'a ile Allah'tan istimdâd dilemektedir.

*Ey mücid-i eşyâ vü kadîm ü kâdir  
V'ey cümle meded-hvâha mu'in ü nâsir  
Feyz it baña ol hâlet-i 'aşkı tâ kim  
Nuḫımdan ola sırr-ı ḥaḳâyıḳ zâhir ahmed<sup>13</sup>*

Tercüme bir eser olmasına rağmen dilin bütün imkânlarını kullanarak özgün bir eser meydana getiren Nahîfî'nin bu eserinin özellikle ilk bölümlerinde 18. yüzyıl divan edebiyatının bütün izlerine rastlandığını söylemek mümkündür. Aslı Arapça ve mensur olan eseri serbest bir şekilde tercüme eden Nahîfî bazı yerlerde konuya uygun beyit ve rübâiler ekleyerek eseri edebî bakımdan zenginleştirmiştir. Kendisinin bir mutasavvıf ve şair olması hasebiyle eserini, hem tasavvufî hem de edebî duyarlılıkla kaleme aldığı anlaşılmaktadır.

Eserin transkripsiyonu ve incelenmesi esnasındaki gözlemlerimizden Nahîfî'nin Muhammed b. Hasan el-Cevvânî, Yusuf b. Hüseyin b. Abdülhâdî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, İmam Taberânî ve İmam-ı Kastalâni gibi müelliflerin eserlerinden yararlandığı anlaşılmaktadır.

### 2.2.1. Eserin Bölümleri

#### 2.2.1.1. Mukaddime

Bu bölümde Nahîfî "De ki; Allah'ı seviyorsanız bana tabi olun"<sup>14</sup> ve "Sen yüce bir ahlak üzeresin"<sup>15</sup> âyetlerinden yola çıkarak Hz. Peygamber (sav.)'in faziletlerini anlatmanın akıllı kimselerin aklının gereği ve normal olduğunu şu şekilde ifade etmektedir: "Erbâb-ı elbâb ü zevî'l-başâir bi-irtiyâb cenâblarına evâzih-ı bedîhiyyâtdandır ki ol mazḥar-ı kerîme-i "ḳul in küntüm tühıbbüne'llâhe fettebièünî yuhıbbkü-mü'llâh " ve ol mazḥar-ı maşdüḳa-i "inneke le alâ<sup>16</sup> ḥuluḳın azîm " olan Muḫammed rasûlüllâh ḥazretlerînüñ èaleyhi's-şalâtü ve's-selâm fezâóil-i muḥabbet-i şerîfeleri ve ḥaşâyış-ı sîret-i münîfeleri hezâr bunuñ gibi evrâḳa belki şaḥâyif-i gerdün-ı nüh-ṫaḳa tahrîr u tesvîd olunsa mihr'den zerre ayân ve baḫr'den ḳatre beyân olunmaḳ tecvîz-i 'uḳalâdan dürdür."<sup>17</sup> Bu kitapçıḳı bir rahmet vesilesi olarak gören Nahîfî, Hz. Peygamber'in getirdiği hukuk sistemine onun vefatından sonra da tabi olmanın Müslümanlar için bir zaruret olduğunu vurgulamakta ve hacimli siyer

<sup>13</sup> Süleyman Nahîfî, *Ravzatü's-safâ fî Sîreti'l-Mustafâ*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa Koleksiyonu, 855), H 6a.

<sup>14</sup> Âl-i İmran 3/35.

<sup>15</sup> el-Kalem 68/4.

<sup>16</sup> Nahîfî, *Ravzatü's-safâ*, (Hasan Hüsnü Paşa Koleksiyonu, 855) H 6a.

<sup>17</sup> Nahîfî, *Ravzatü's-safâ*, (Hasan Hüsnü Paşa Koleksiyonu, 855) H 6b.

kitaplarında, selef-i salihinin bu kanaat üzere olduklarını açıklamaktadır.

Hiz. Peygamber (sav.)'in uygulamalarının kendine has olmadığını, O'nu (sav.) sevenlerin O'nu hayatlarında çokça andıklarını, Hiz. Peygamber (sav.)'e olan sevginin alametinin O'nun emirlerine, sözlerine ve fiillerine tabi olmak olduğunu belirtmektedir. Bu minvalde Hiz. Peygamber (sav.)'i sevenlerin ona tabi olmakta eksiklik göstermemesi gerektiğini; dolayısıyla O'nun hayatını, yolunu ve adını yâd ettikçe manen sevap ve derece kazanılacağını ifade etmektedir. Kaleme aldığı;

*Kim itse o maħbūb-i Ĥudā'ya şalavāt  
Āħādı olur bāliġ-ı ĥadd-i 'aşerāt  
Her def'ada on seyyi'esi maħv olunup  
Tahrīr olunur defterine on ĥasenāt<sup>18</sup>*

kıt'ası ile "Kim ki Hiz. Peygamber'e bir salavât getirirse on günahı silinir ve on sevap alır" diyen Nahîfî "bu güzel işlerle uğraşanların dereceleri âli, zor işleri kolay olsun", dua ve temennisinden sonra "Hiz. Peygamber (sav.)'in güzel hallerini arz ve takdim Allah'ın rahmet ve keremine vesiledir." diyerek eserin başında söylediklerini yinelemektedir.

### 2.2.1.2. Ravza-i Ūlâ

Sevgili peygamberimizin yüce zâtından Hiz. Âdem'e kadar uzanan temiz ve şerefli soyu ve sahabeleri (dostları) beyanında kaleme alınan bu bölümde müellif, evvelâ Hiz. Peygamber'in soyu ile ilgili bilgilerin doğruluğu konusunda siyer âlimlerinin ittifak etmelerini delil olarak göstermektedir. Hiz. Peygamber'in soyu ile ilgili ihtilaflı görüşlerin varlığından da bahsedilen bu bölümde "Annem ve babam beni dünyaya getirene kadar ben islam nikâhında olduğu gibi sürekli nikâhlı birliktelikten meydana geldim"<sup>19</sup> me'âlindeki hadis-i Şerif ile bu ihtilaflar bertaraf edilmekte, ayrıca O'nun (sav.) anne, baba ve dedesinden başlayıp Hiz. İbrahim'e ve Hiz. İbrâhim'den Hiz. Âdem'e kadar varan bir soyağacı çıkartılmaktadır. Hiz. Peygamber'in soyu ile ilgili verilen bu bilgilerle birlikte babası Abdullah'ın vefatından sonra O'nun (sav.) doğumu, Benî Sa'd kabilesine götürülüp orada sütanneye verilmesi ve dört yıl sütannede kalması, annesi Âmine ile birlikte dayılarını ziyaret için Medîne'ye gidişi ve annesinin orada vefat etmesi üzerine Ümmü Eymen'in O'nu (sav.) alıp Mekke'ye getirerek dedesi Abdülmuttalib'e teslim etmesi ve sekiz yaşına kadar dedesinde kalması, Abdülmuttalib'in vefatından sonra vasiyeti üzerine amcası Ebû Talib'in O'na (sav.) sahip çıkması, Ebû Tâlib'in yanında iken birlikte gerçekleştirdikleri Şam yolculuğu ve orada meydana gelen olağanüstü olaylar, 25 yaşına vardığında ilk evliliğini Hiz. Hatice ile yapması ve 35 yaşında iken Ka'be'nin tamirâtı esnasında Hacerü'l-Esved'in yerleştirilmesi mevzû'unda hakem tayin edilmesi gibi Hiz. Peygamber'in hayatına dair önemli olaylar sıralanmaktadır.

Ravza-i Ūlâ'nın Vak'a-i Vaz-ı Siyer alt başlığında Ka'be hakemliği esnasındaki adil uygulamasıyla Kabileler arasında meydana gelebilecek muhtemel anlaşmazlığı önlemesi ayrıntılı bir şekilde anlatılmaktadır. Akabinde Hiz. Peygamber 50 yaşında iken Ebû Tâlib'in ve Hiz. Hatice'nin vefatından bahsedilmekte ve o yıla Hüzün Yılı anlamında Âmü'l-Hüzn denildiği bilgisi verilmektedir. Âmü'l-Hüzn'den bir buçuk sene sonra vukû' bulan mi'râç hadisesinden, 53 yaşında iken Hiz. Ebû Bekir ile birlikte gerçekleştirdikleri hicretlerinden, Medîne-i münevver'e de on yıl ve iki ay kaldıktan sonra hicretin on birinci, Âmü'l-Fil'in 64. senesi Reb'ul-evvel'in ilk günü vefatlarından, katılmış olduğu gazâların sayısından, hicretlerinden ve hicretin onuncu yılında yapmış olduğu Vedâ Haccı'ndan bahsedilen eserde ayrıca Hiz. Peygamber'in doğum günü, peygamber oluşları, Hicret esnasında

<sup>18</sup> Nahîfî, *Ravzatü's-safâ*, (Hasan Hüsnü Paşa Koleksiyonu, 855) H 7b.

<sup>19</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf Şâlihîeş-Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fîsireti hayri'l-ibâd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-ilmîyye, 1414/1993), 1/285.

Mekke'den çıkışları ve Medîne'ye varışlarının Pazartesi gününe isabet ettiği vurgulanmaktadır.

Bütün güzellik ve olgunluğun kendisinde toplandığı emsalsiz bir çiçek olan Hz. Peygamber'in hilyesi beyanında ise kıymet ve güzelliğin mayası, dünyanın övüncü, ezeli nur sahibi ve güzeller güzeli sevgili peygamberimizin ciddiyeti ve sakinliği, güzellik ve hoşluğu gözle görülür olup mümin ya da müşriklerden her kim onu görse O'na (sav.) karşı bir sevgi hâsıl olur, hürmet ve ikramda acele ederlerdi anlamında cümle ve beyitler yer almaktadır. Eserin bu kısmında Hz. Peygamber'in mübarek vech-i şeriflerinin tasviri ile başlayıp diğer uzuvları ile devam eden, Nahîfî'nin yer yer beyitlerle süslediği bu bölümde O'nun (sav.) yüzünün ayın on dördündeki gibi parlak ve nur (ışık) saçtığı anlatılmakta olup ve sonra aynı minvalde sırasıyla diğer uzuvları betimlenmektedir.

O'nun (sav.) boyunun cennet fidanlarını kıskandıracak derecede mutedil; yani ne uzun ve ne kısa olduğu fakat kendisinden uzun bir kimsenin yanında durduğunda daha heybetli görüldüğü, mübarek başlarının büyükçe olup bu durumun O'nun (sav.) aklına ve olgunluğuna delil teşkil ettiği, siyah saçlarının ne kıvrık ne hafif olduğu; saçlarını dağıttıklarında kulak yumuşaklarını geçmediği, bazen de saçlarını dörde bölüp ikişer olarak kulaklarından aşağı saldırdığı, mübarek kulaklarının herkes tarafından beğenilecek şekilde hoş ve güzel olduğu, ten renginin ne kireç gibi çok beyaz ne de çok esmer olup yüzünün hafif kırmızımsı ve de masumâne olduğu, mübarek alınlarının geniş ve açık olduğu, kaşlarını ince ve uzun, hoş ve ölçülü olup birbirine bitişik olmadığı; iki kaş arasında hafif bir damar olduğu ve o damarın Hak için gazaplandıklarında belirmediği, gözlerinin hoş ve geniş, göz bebeklerinin siyah, gözlerinin ağında kırmızımsı ve ince damarların olduğu ve bu durumun yiğitlik ve cesaret alameti olduğu, kirpiklerinin siyah, hoş ve ölçülü olduğu, mübarek burunlarının çekme, hoş ve ölçülü, burun ucunun kemerli ve nurlu olduğu, güzelliğin gül bahçesi olan yanaklarının hoş ve güzel, cildinin nazik olduğu, hikmet cevherinin hazinesi olan mübarek ağızlarının içinin geniş, dışının güzel ve sevimli, iki dudağının hoş ve nazik, mübarek ağızlarının mutedil olduğu; ağzın mutedil oluşunun Araplar tarafından belagete uygun görüldüğü, letafetin özü olan inci gibi dişlerinin saf ve berrak olup ön dişlerinin mutedil seyreklikte olup konuştuklarında dişlerinin arasından nur saçıldığı, hatt-ı mesrabe dedikleri göğüsten karına kadar uzanan tüy hattının pek ince ve nazik olduğu, uzlet odasının mumu gibi olan boyunlarının ak ve berrak olup gümüş kalemden daha güzel bir görüntüsünün olduğu, mübarek sakallarının mutedil uzunlukta olup yuvarlak ve toplu olup ancak on yedi on sekiz kadar ağarmış kıl bulunduğu ve yaradılışlarının (hilkat) gayet mutedil olup uzuvlarının uyum içinde bir hoşlukta olduğu, karnı ve sinesinin aynı hizada bulunduğu, omuzları yassı olup iki omzu arasında nübüvvet mührü bulunduğu, dirsek, diz ve topuk kemiklerinin sağlam ve dirençli olduğu, mübarek bedenlerinin adeta cennet gibi koktuğu ve O'nun geçtiği yerden geçen başka bir kimsenin o kokuyu aldıktan sonra oradan Hz. Peygamber'in geçtiğini hissettiği ve mübarek el ve ayak kemiklerinin sağlam ve dirençli olup parmaklarının ve bileklerinin hoş ve düzgün olduğu; hareket ettirdiğinde ayası geniş ve açık olan mübarek ellerinden ışık saçıldığı anlatılmaktadır.

Hilye-i şerifi hakkında verilen bu bilgilerden sonra Hz. Peygamber'in hal ve hareketlerinden de bahsedilen bu bölümde O'nun (sav.) yürüdüğü vakit ayaklarını yere merdâne bastığı, gurur ve kibir alameti olacak şekilde ayaklarını sürüyerek yürümediği, yürüyüşünün sabâ rüzgârına benzediği, yürürken iki tarafa meylederek geniş adımlarla bir yokuştan iner gibi yürüdüğü, bir tarafa bakmayı arzu ettiklerinde bütün vücuduyla o yöne dönerek baktığı, yürürken sağa sola değil ayakuçlarına baktığı, gökyüzünden ziyade yere baktığı, ashabıyla bir yere giderken onları önden gönderip kendisinin tevazu'an arkalarından yürüdüğü, bir kimseyle karşılaştıkları zaman selam vermekte acele davrandığı, Ondaki (sav.) güzel vasıfların binde birini anlatmanın bile muhal olduğu ancak bu kadarını anlatmakla yetinildiği vurgulanmaktadır. Bu bölümün sonunda Hz. Peygamber'in en yakınında bulunan ashâb-ı güzînden Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Talhâ, Zübeyr b. Avvâm, Zührî el- Kureşî, Zeyd el-Adeviyetü'l-Kureşî, Abdurrahman b. Avf ez-Zühriyyü'l-Kureşî ve Ebû

Ubeyde b. Abdullah el-Cerrah el-Fihriyyü'l-Kureşî'nin künyeleri yazılıp haklarında bilgiler verilmektedir.

### 2.2.1.3. Ravza-i Sâniye

Eserin bu bölümü risâlet ağacının en yükseği, seyyidlik (efendilik) bahçesinin süsü olarak nitelendirilen Allah Resûlü'nün kerem sahibi oğullarına, muhterem kızlarına, mü'minlerin annesi hükmünde olan eşlerine, sütannelerine, erkek ve kız sütkardeşlerine, amcaları ve halalarına ayrılmıştır. Evvelâ şefkatli bir baba olduğu vurgulanan Hz. Peygamber'in yedi çocuğu olup bunların üçünün erkek ve dördünün kız olduğu konusunda ittifak edildiği ancak altı çocuğu olduğuna dair kabul görmeyen ihtilafli görüşlerin varlığından da bahsedilen bu bölümde Kâsım, Tâhir, Tayyib, İbrâhim, Zeyneb, Rukiye, Ümmü Gülsüm ve Fatımatü'z-Zehra olmak üzere sekiz başlık altında bilgi verilmektedir. Bu ihtilafın sebebinin ise Hz. Peygamber'in Abdullah isimli oğluna bu isimle birlikte Tahir ve Tayyip denilmesinden kaynaklandığı sanılmaktadır. Hz. Peygamber'in çocukları hakkında teferruatlı bilgi verildikten sonra muhterem eşlerine yer verilen eserde eşlerinden hangisiyle önce hangisiyle sonra evlendikleri, hangilerininin vefatının kendisinden önce veya sonra vâki olduğu, hangilerine kendisinin ve hangilerininin de kendisine tâlip olduğu belirtilmekte olup her biri hakkında isimleri başlığı altında ayrıntılı bilgi verilmektedir. Bu isimler şu şekilde sıralanmaktadır: Hadîce bint. Hüveylid, Âişe bint. Ebî Bekir es-Sıddîk, Hafsa bint. Ömer b. el-Hattâb, Ümmü Habîbe bint. Ebî Süfyân, Ümmü Seleme bint. Ebî Ümeyye, Sevde bint. Zem'a, Zeyneb bint. Cahş, Meymüne bint. el-Hâris, Zeyneb bint. Huzeyme, Cüveyriye bint. el-Hâris, Safiyye bint. Mermiyye, Esmâ bint. en-Numan, Ümmü Şerîk bint. Devrân, Havle bint. el-Huzeyl, Reyhâne bint. Şem'ûn, Amde bint. Yezd, Cüveyniyetü'l-Kindiyye, Leylâ, Ziyâ'atü'l-Kuşeyriye, Âliyyetü'l-Kilâbiyye, Şeref'l-Kilâbiyye, Seb'â, Safiyye bint. Hişâm el-Anbere.

Kuteyletü'l-Kindiyye bint. Kays olarak zikredilmekte ve bunların dışında Hz. Peygamber'in zevcesi olan dört cariye bahsedilmekte; bunların ise; Mâriye bint. Şem'ûn el-Kıbtıyye, Reyhâne bint. Şem'ûn, Zeyneb bint. Cahş'ın hediye ettiği ismi bilinmeyen câriye ile birlikte yine ismi bilinmeyen ve gazâların birinden Hz. Peygamber'in uhdesinde kalan bir câriye olduğu haber verilmektedir.

Eserde, Hz. Peygamber'in erkek evlatlarının henüz çocukken vefatlarına dikkat çekilmekte ve soyunun kız evlatlarından olan torunlarıyla devam ettiği belirtilmektedir. Kız evlatlarından olan torunları toplam sekiz tane olup isimleri; Abdullah b. Rukiyye, Ümâme bint. Zeyneb, Ali b. Zeyneb, Ümmü Gülsüm bint. Fâtıma, Muhsin b. Fâtıma, Hasan b. Fâtıma, Hüseyin b. Fâtıma, Zeyneb bint. Fâtıma olarak sıralanmakta ve haklarında bilgi verilerek Hz. Peygamber'in altı halası ve on iki amcasının olduğundan bahsedilmektedir. Amcalarının isimleri: Hamza b. Abdülmuttalib, Abbas b. Abdülmuttalib, Zübeyr b. Abdülmuttalib, Dırâr b. Abdülmuttalib, Hâris b. Abdülmuttalib, Kusem b. Abdülmuttalib, Ebû Tâlib ibn Abdülmuttalib, Ebû Leheb ibn Abdülmuttalib, Hacl b. Abdülmuttalib, Mukavvim b. Abdülmuttalib, Gaydak b. Abdülmuttalib, Abdülka'be ibn Abdülmuttalib olarak zikredilip isimler altında amcalarına ait bilgiler verilen eserde Gaydak ile Hacl'in ve Mukavvim ile Abdülka'be'nin aynı kişi olabileceğine dâir bir ihtilafa dikkat çekilmektedir.

Halalarının bahsinde; Safiyye bint. Abdülmuttalib, Âtike bint. Abdülmuttalib, Ümeyme bint. Abdülmuttalib, Ümmü Hakîm bint. Abdülmuttalib, Ervâ bint. Abdülmuttalib, Berre bint. Abdülmuttalib isimleri zikredilip haklarında kısaca bilgi verilmektedir. Fahr-i kâinat'ın amca çocukları başlığı altında verilen isimler; Abdullah ibn Hâris, Ebû Sufyan b. Hâris, Ümeyme bint. el-Hâris, Nevfel b. el-Hâris, Ervâ bint. el-Hâris, Rebîa b. el-Hâris, Ca'fer b. Ebû Tâlib, Tâlib ibn Ebû Tâlib, Âkil ibn Ebû Tâlib, Ali ibn Ebû Tâlib, Fâhite bint. Ebû Tâlib, Utaylûn ibn Ebû Tâlib, Halime bint. Ebû Tâlib, Ya'lâ b. Hamza, Ebû Ammâre b. Hamza, Fâtımâ bint. Hamza, Kurre b. Hacl, Hind, Dürre bint. Ebû Leheb, Utbe b. Ebû Leheb, Şeybe b. Ebû Leheb, Hâlide bint. Ebû Leheb, Ma'teb ibn Ebû Leheb, Abdullah b. Abbas, Abdurrahman b. Abbas, Hâris b. Abbas, Kusem b. Abbas, Fazl b. Abbas, Ma'bed b. Abbas, Kesîr b.

Abbas, Abîbe bint. Abbas, Ümmü Habîbe bint. Abbas, Zübeyde, bint. Abbas, Ümeyye bint. Abbas, Sabîh b. Abbas, Temmâm b. Abbas, Abdullah b. Abbas, Tâhir b. ez-Zübeyr, Ümmü Hakîm bint. ez-Zübeyr, Ziyâ'a bint. ez-Zübeyr olup bu isimler hakkında kısa mâlumat verilmektedir. İsimler ve verilen bilgilerden Hz. Abbas'ın Abdullah isimli iki oğlu olduğu; birinin küçük yaşta vefat ettiği ve vefat eden Abdullah'ın ismini sonraki yıllarda dünyaya gelen oğluna verdiği anlaşılmaktadır.

Hiz. Peygamber'in amcalarının çocukları ve onlar hakkında verilen bilgilerden sonra halalarının çocuklarından da bahsedilen eserde; Fatmâ bint. Ervâ, Tuleyb ibn Ervâ, Ebû Seleme b. Berre, Ebû Sebre b. Berre, Züheyr b. Atîke, Abdullah b. Atîke, Kureybe bint. Atîke, Zübeyr, Abdülka'be ibn Safiyye, Sâye b. Safiyye, Ümmü Habîbe bint. Safiyye, Safiyye bint. Safiyye, Âmir b. el-Mubîza, Ervâ bint. el-Beyzâ, Ümmü Talhâ b. Rebî'a, Abdullah b. Caş, Ümmü Habîbe bint. Ümeyye, Ubeydullah, Hamne, Ebû Ahmed, Zeyneb'in isimleri zikredilmekte; Abdullah b. Caş ve Zübeyr hakkında teferruatlı, diğerleri hakkında ise kısaca bilgi verilmektedir. Aynı zamanda Ümmü Habîbe ve Zeyneb'in ezvâc-ı tâhirâtan olduğu belirtilmektedir. Hiz. Peygamber'in kan bağı olanlar hakkında verilen bilgilerden sonra süt bağı olanların da tanıtıldığı bu bölümde, sütbabası Hâris b. Abdüluzza ve sütanneleri Halîme ve Süveybe hakkında da bilgiler verilmekte ve sütkardeşleri olan Hamza, Ebû Seleme, Abdullah, Mesrûh, Enîse ve Huzâm'e'nin kısaca tanıtılmasıyla ravza nihayet bulmaktadır.

#### 2.2.1.4. Ravza-i Sâlise

Eserde Ravza-i Sâlise olarak adlandırılan bu üçüncü bahçede ise nübüvvet tahtında oturan o yüce Peygamber'in etrafında bulunan huddâm ve âbid denilen hizmetçilerden, kâtiplerden, atlı süvarilerden, muharebe âletlerinden, özel eşyalarından, Hiz. Peygamber'in güvenini kazanmış emniyet sahibi kimselerden, tayin ettiği emirler/yöneticilerden, hatiplerden ve şairlerden bahsedilmektedir.

Hiz. Peygamber'e büyük hizmetleri olanların isimleri zikredilirken evvela hicret esnasındaki hizmetlerinden dolayı Hiz. Ebû Bekir'in ismi ön plana çıkmakta ve onu yapmış oldukları hizmet dereceleriyle Enes b. Mâlik, Esra b. Şerîk, Âsmân b. Hâris, Bilâl-i Habeşî, Rabia b. Kab el-Eslemî, Sad, Abdullah b. Revâha, Ukbe b. Gâfir, Abdullah b. Mesud, Kays b. Sad, Ebû Zer el-Gıfârî, Naim b. Rabîa, Salebe'nin azatlısı Sâlim ve Salebe b. Abdurrahman gibi ashâb-ı güzînin takip etmektedir. Hiz. Peygamber'in cariyeleri bahsinde ise cariyelerin isimleri, isimler konusundaki ihtilaflar ve cariye oluş hikâyeleri anlatılmaktadır.

Hiz. Peygamber'in kulları bölümünde O'nun (as.) hizmetçilerinin, hârisleri bölümünde bekçi ve gözcülerinin isimleri zikredilmekte; başta Bilâl-i Habeşî olmak üzere Ümmü Mektum, Sa'd el-Karaz ve Ebû Mahzûre gibi isimler de müezzinleri sıralanmaktadır. Eserde Hiz. Peygamber'in ümerâsı kısmında Hiz. Ebû Bekir'in ismi başta olmak üzere Ali b. Ebû Tâlib, Abdurrahman b. Avf, Zeyd b. Hârise gibi ashâbın önde gelen isimlerinden başka otuz üç sahabenin daha ismi geçmektedir.

Devlet adına etrafa gönderdiği vâli ve vergi memuru gibi isimlerin zikredildiği âmiller bahsinde Ali b. Ebî Tâlib, Adî b. Ebî Hatem ve Ebû Ubeyde gibi isimler zikredilirken Hiz. Ebûbekir es-Siddîk ve Hiz. Ömer b. el-Hattâb'ın ismi vezirleri arasında yer almaktadır. Ancak bu vezirliğin resmî bir vezirlik olmadığı, Hiz. Peygamber'in sıralarına vâkîf oldukları anlamına geldiği ifade edilmektedir. Ayrıca Hiz. Ebûbekir ve Hiz. Ömer'in ehl-i arzdan, Hiz. Cibril ve Hiz. Mikâil (as.)'ın ise ehl-i semâdan oldukları belirtilmektedir.

Şeriat nâmına hükmeden ashâb-ı kuzât bahsinde Ömerü'l-Fâruk, Ali b. Ebû Tâlib, Abdullah b. Mes'ûd, Ubey b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit ve Ebû Mûsâ el-Eşârî isimleri yer alırken Ali b. Ebû Tâlib, Zübeyr b. el-Avvâm, Ca'fer b. Ebû Tâlib, Hâlid b. Velid ve Abdullah b. Revaha alemdarları arasında zikredilmektedir. Bu bölümde Esra b. Şerîk ve Abdullah b. Mes'ûd'un Hiz. Peygamber'in yüklerini zamanın taşımacılıkta kullanılan yük hayvanlarına yükleyen isimler olduğunu da görmekteyiz. Hiz.

Peygamber'in şâirlerinin Hassan b. Sâbit, Ka'b b. Mâlik ve Abdullah b. Revaha ve savaş esnâsında devaleri harekete geçirmek için nağme terennüm eden hâdimlerinin ise Abdullah b. Revaha, Enşecetü'l-Esved Âmir olduğu beyan edilmektedir. Hz. Peygamber'e imamet edenlerin Ebû Bekir es-Siddik ve Abdurrahman b. Avf olduğu zikredilen bölümde hutabâsının ise Sâbit b. Kays b. Şemmâs olduğu belirtilmektedir.

Hz. Peygamber'in atları bahsinde atların sayısında ihtilaf olmakla birlikte Muhammed b. el-Hasan el-Cevvânî'nin meşhur olan rivayeti seçtiğini söylemiş ve bazıları Hz. Peygamber'e hediye edilen atların yirmi bir adet olduğu ifade edilerek isimleri Hz. Peygamber'in yirmi bir adet atı vardır ve bu atların isimleri Sekb, Mülâvih, Mürteciz, Lizâz, Zarib, Lahîf, Sezâd, Verd, Sebha, Eblak, Zü'l-Ukkâl, Merkel, Serhân, Yasûb, Bahr, Edhem, Mehâ, Murâvih, Tarf, Necîb ve Zü'l-Lümme olarak bildirilmiştir. İsimleri Şakrâ, Mühre, Riyyâd, Beşeriyye, Avm, Sadiye, Farîs, Semrâ, Hüsna, Cuğra olan on adet sağmal devesi ve bunlardan başka Gadbân, Cedâ ve Kusvâ isimli üç devesi daha olduğu belirtilen metinde Hz. Peygamber'in mülkünde olan Yağfur ve Ufeyr adında iki adet eşekten Ucuve, Zemzem, Sukya, Berke, İtlâl, Atrâf ve Verîşe isimli yedi adet koyundan ve ismi belirtilmeyen yedi adet keçiden bahsedilmektedir. Hz. Peygamber'in katırları sayısında ihtilaf olmakla birlikte biri Dûmetü'l-Cendel hâkimi biri Kisra ve biri de Melik Necaşî tarafından hediye edilenler dâhil, bir rivayete göre yedi bir rivayete göre de beş adet katırının varlığından bahsedilen eserde beş adet üzerinde ittifak edilmekle beraber Şehbâ, Düldül, Fizza ve İleyye olarak dört adedinin ismi belirtilmektedir.

Hz. Peygamber'in savaş teçizatı hakkında da bilgi verilen bu bölümde O'nun (sav.) Adb, Zülfikar, Samsam, Kalai, Betâ, Hatf, Mihdem, Rasûb ve Kadîb isimli dokuz adet kılıcının olduğu, bunlardan başka miras yoluyla annesinden intikal eden bir kılıcı daha olduğundan bahsedilen eserde altı adet de isimleri Beyzâ, Şavhat, Revhâ, Safrâ, Zevrâ ve Sedâd olan yaylarının bulunduğu haber verilmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in bir kuşağı ve oklarını taşımak için kullandığı bir sırt çantasının bulunduğu belirtilmektedir. Hz. Peygamber'in bayrakları konusunda O'nun (sav.) Ukâb isimli siyah bir bayrağının ve birkaç tane de sancığının olduğu ifade edilmekte ve İmam Tirmîzî'den gelen bir rivâyette dört köşeli siyah bir bayrağının mevcûdiyeti haber verilmekte; Muhyî's-Sünne'den gelen nakille de üzerinde Kelime-i Şehâdet (Lâ ilâhe illallah Muhammeden Resûlullah) yazan beyaz bir sancaklarının olduğu ve bazıları da bir küçük bayrağı vardı demişler, şeklinde nakledilmektedir. Hz. Peygamber'in mızrak olarak bildiğimiz nîzelerinin sayısı hakkında ihtilaf olmakla birlikte Mütessennî isimli mızrağından başka Kaynuka Gazâsından ganimet kalıp isimleri belli olmayan üç mızrağının daha olduğu bildirilmektedir. Bunun yanında [si]per-i şerif dedikleri mücevher kakmalı Zülûk ve Fütûk isimli iki kalkanının olduğundan bahsedilmektedir. Ayrıca üzerinde tavşan sureti bulunup kendisine hediye edilen bir kalkan'ın varlığından söz edilmekte ve Hz. Peygamber'in mübarek ellerini sürmesiyle bu sûretin yok olduğu bildirilmektedir. Kısa mızrak anlamına gelen harbeleri beyanında söylenen bölümde Urcun, Anze, Beyza, Neba' isimli mızraklarından bahsedilen Hz. Peygamber'in bir de mızraktan kısa asâ'dan uzun olup Ukâze denilen ve ucunda demir olan Anze isimli küçük bir asâsının olduğu bildirilmekte ve bunu Hz. Zübeyr'in Habeş'ten getirdiği beyan edilmektedir. Türkçe'de ise bunun çomak olarak isimlendirildiği bilgisi verilmektedir. Hz. Peygamber'in zırhları konusunda Suğdiye, Fizza, Zâtu'l-fuzûl, Zâtu'l-havâsî, Zâtu'l-visâh, Betra ve Hirnik isimli yedi adet zırhının olduğu ve Suğdiye isimli zırhun Kaynuka'dan kaldığı ve Câlût'u öldürdüğünde bu zırhun Hz. Dâvud'un (as.) arkasında olduğu anlatılmaktadır.

Son olarak Hz. Peygamber'in savaşta ve barışta kendisine lâzım olan özel eşyalarından bahsedilmektedir. Bunlar Hz. Peygamber'in tevr denilen taştan mâmul el yıkamak ve su içmek için kullandığı bir bardak, bir adet mil ile sürmedan, câmî isimli bir makas, bir adet ayna, dört adet terlik, iki adet ayakkabı, bir adet elbise cinsinden bürde dedikleri kırmızı renkli hırka, bir adet peştamal, çöl gibi yerlerde giyilmeye elverişli iki adet gömlek, iki adet cübbe, beyaz renkli bir kisve, kalensüve

dedikleri birkaç adet küçük takke/külâh, sahtiyan deriden bir sergi/yaygı, hamîsa denilen ve üzerinde çizgiler bulunan bir elbise, biri saçaklı, birinin adı muhannike olan biri beyaz ve biri siyah olup genellikle bayram günlerinde kullandığı dört adet sarık, bir adet kaşağı, bir adet kırba, yemek pişirmek için kullanılan bir kap, biri Muğîs biri Reyyan isimli biri de sırçadan (cam) olmak üzere üç adet bardak, bir adet mıhsan denilen piriç alaşımından mâmul hunna ve ketem dedikleri nebâtâtı dövüp halletmeye yarayan mutfak eşyası, bir adet mendil ve namazlık olarak kullandığı dokuma hasır, Sadra isimli bir ibrik, bir yıkanma kabı, Melik Mukavkıs'ın hediye ettiği içine tarak, sürmedan gibi kişisel bakım malzemelerinin koyulduğu fildişinden yapılmış cilalı bir sanduka/kutu, kas'a denilen bir çanak, kadife bir taht/kürsü, biri kırmızı ve biri siyah iki elbise, bir adet mendil, ağaçtan bir kap, bir dokuma hasır, içine güzel koku koydukları özel bir kap ile biri altın biri gümüş ve biri de demirden mâmul üç adet mühürden ibarettir. Ancak Hz. Peygamber altın olanı değil gümüş olan mührü kullandığı ifade edilerek Hz. Peygamber'in sakalını taramak için kullandığı bir tarağın ve o bölgeye mahsus bir çadırın varlığından bahsedilerek ravza-i sâlise olarak isimlendirilen üçüncü bahçenin sonuna gelinmiş ve eser hitâma erdirilmiştir. Eserin, Peygamber efendimizin hayatını kronolojik bir şekilde anlatmadığı için klasik bir siyer olmadığı düşüncesi uyanmaktadır. Diğer taraftan eserin sahip olduğu pek çok özelliklerle siyer türü vasıflarını taşıdığı görülmektedir.

### 2.3. Eserde Geçen Nazım Şekilleri ve Vezinler

Eserde Yer Alan Nazım Şekillerinin Tasnifi	
Nazım Şekli	Nazım Şekli Sayısı
Mesnevi	1
Kıt'a	1
Beyit	4
Rubâî	18

İncelediğimiz eser mensur olarak kaleme alınmış olmakla beraber, eserin muhtelif yerlerinde manzumelere yer verilmiştir. Eserde 4 nazım şekli kullanılmıştır. Bunlardan “müfte'ilün müfte'ilün fâ'ilün” kalıbıyla yazılmış olan mesnevi, araya mensur ibareler konulmak suretiyle tanzim edilmiştir. Başka bir deyişle müellif, mesnevi şeklini bir bütün halinde vermemiş, birkaç beyit verdikten sonra, mensur şekilde bu beyitleri yorumlama veya anlamca destekleme yolunu tercih etmiştir. Bu nedenle eser içerisinde farklı yerlere birkaç beyit halinde serpiştirilmiş bu uzun manzume, ayrı ayrı mesneviler olarak değil, tek bir mesnevi olarak değerlendirilmiştir. Özellikle bu beyitlerde aynı veznin kullanılması da etkili olmuştur. Zira mensur eserde 4 farklı beyit daha yer almakta olup bu beyitlerde farklı aruz kalıpları görülmektedir. Bu nedenle mevzu bahis beyitler yukarıdaki tabloda yer aldığı gibi, bir mesnevinin parçaları olarak telakki edilmiş, ayrı ayrı manzumeler olarak değerlendirilmemiştir. Eserde ayrıca bir kıt'a ve 18 rubâî yer almaktadır ki, bunlar da en çok kullanılan nazım şeklidir.

Eserde Yer Alan Manzumelerde Kullanılan Vezinler	
Kullanılan Vezin	Manzume Sayısı
Müfte'ilün müfte'ilün fâ'ilün	1



Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün	1
Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün	1
Fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün	1
Fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün	2
Rubâî kalıpları	16

Yukarıdaki tabloda görüldüğü gibi incelediğimiz eserde yer alan manzumelerde beş aruz kalıbının yanı sıra yalnız rubâîlerde kullanılan aruz kalıpları da yer almaktadır. Türk edebiyatında rubâî vezinlerinin daha çok “mef'ülü” parçasıyla başlayan “ahrep” kalıpları kullanılmıştır.<sup>20</sup> Rubâîlerde dört mısra aynı kalıpla yazılabildiği gibi, bir rubâî içinde farklı kalıplara da yer verilebilmekte, hatta bir rubâî dört farklı aruz kalıbıyla yazılabilmektedir. Bu nedenle yukarıdaki tabloda rubâî kalıplarının sayısı verilmekle iktifa edilmiştir.

#### 2.4. Ravzatü's-Safâ'nın Arapça Asıllarıyla Karşılaştırılması

##### 2.4.1. et-Tuhfetü's-Şerîfe ve eş-Şeceretü'l-Muhammediyye ile Ravzatü's-Safâ'nın Genel Muhteva Karşılaştırması

el-Cevvânî	el-Cevvânî	Nahifi
<i>et-Tuhfetü's-Şerîfe</i> 't-Turfetü'l-münîfe (Laleli 2064)	<i>eş-Şeceretü'l-Muhammediyye</i> (Atatürk kitaplığı)	<i>Ravzatü's-safa fi sîreti'l-Mustafâ</i> (H)
(Laleli 2064, iki bölümden oluşan üç eksik nüshanın en mükemmeli)	İlaveli bölüme sahip, Taş baskı nüsha	
نسب سيد ولد آدم رسول الله صلى الله عليه وسلم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن...	نسب سيد ولد آدم رسول الله صلى الله عليه وسلم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن...	<b>Mukaddime</b> <b>Ravza-i Ūlâ</b> Ol habîb-i ḥasîbün'aleyhi's-şalâtü ve's-selâm zât-ı 'ālî şifâtlarından Âdem-i şafiyyu'llâha müntehî olan ensâb-ı tâhîratü'l-aşlâbı ve silk-i neseb-i şerîflerine müntemî olan etbâ' u aşhâbı beyânında olan bu bölümde alt başlıklar halinde Hz. Peygamber'in nesebi, hilyesi ve aşere-i mübeşşere hakkında bilgi verilmektedir.)

<sup>20</sup> Cem Dilçin, *Türk Şiir Bilgisi* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1997), 37.

بنو أعمام النبي و بنات أعمامه صلى الله عليه وسلم	بنو أعمام النبي و بنات عمات النبي عليه السلام		
عمات النبي صلى الله عليه وسلم أولاد بنات النبي صلى الله عليه وسلم	عمات النبي صلى الله عليه وسلم أولاد بنات النبي صلى الله عليه وسلم		
أولاد بنات النبي صلى الله عليه وسلم (Farklı sayfada)	أولاد بنات النبي صلى الله عليه وسلم		
أعمام النبي صلى الله عليه وسلم (Farklı sayfada)	أعمام النبي صلى الله عليه وسلم		
أولاد النبي صلى الله عليه وسلم (Farklı sayfada)	أولاد النبي صلى الله عليه وسلم	<b>Ravza-i Sâniye</b> (Hz. Peygamber'in erkek ve kız evlatları, zevceleri, torunları, amcaları, halaları, amca çocukları ve hala çocukları, sütanneleri ve sütkardeşleri, süthala ve sütdayıları alt başlıklarla bu bölümde yer almaktadır.)	
أزواج النبي صلى الله عليه وسلم (Farklı sayfada)	أزواج النبي صلى الله عليه وسلم		
و من النساء اللوات لم يدخلن أيضاً صلى الله عليه وسلم	و من النساء اللوات لم يدخلن أيضاً صلى الله عليه وسلم		
أحوال النبي صلى الله عليه وسلم و بنوهم من الرضاع وغيره	أحوال النبي صلى الله عليه وسلم و بنوهم		
الحارث أبو النبي صلى الله عليه وسلم من الرضاع أمهات النبي صلى الله عليه وسلم من الرضاع	الحارث أبو النبي صلى الله عليه وسلم من الرضاع أمهات النبي صلى الله عليه وسلم من الرضاع		
إخوة النبي صلى الله عليه وسلم من الرضاع	إخوة النبي صلى الله عليه وسلم من الرضاع		
بنو عمات النبي و بنات عماته صلى الله عليه وسلم	بنو عمات النبي و بنات عماته صلى الله عليه وسلم		
ابو القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مر بن قعب بن لوي بن غالب بن فهر وهو قريش.	ابو القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مر بن قعب بن لوي بن غالب بن فهر وهو قريش.		
	<ul style="list-style-type: none"> <li>• خدام النبي صلى الله عليه وسلم</li> <li>• عبيد النبي صلى الله عليه وسلم</li> <li>• أماء النبي صلى الله عليه وسلم</li> <li>• أمراء النبي صلى الله عليه وسلم</li> <li>• كتاب النبي صلى الله عليه وسلم</li> <li>• عمال النبي صلى الله عليه وسلم</li> <li>• مآذني النبي صلى الله عليه وسلم</li> </ul>		<b>Ravza-i Sâliye</b> (Hz. Peygamber'in hizmetçileri, cariyeleri, kulları, bekçileri, müezzinleri, ümerâsı, saadet-i iktisâbı, âmilleri, vüzerâsı, Ashâb-ı küzât, alemdarları, yük yükleyicileri, şuarâsı, seferlerde

	<ul style="list-style-type: none"> <li>• حجابہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم</li> <li>• ساعتھصلی اللہ علیہ وسلم</li> <li>• حرسھصلی اللہ علیہ وسلم</li> <li>• وزاؤھصلی اللہ علیہ وسلم</li> <li>• قضات صلی اللہ علیہ وسلم</li> <li>• أمھات النبی صلی اللہ علیہ وسلم</li> <li>• أصحاب شرطہ ومقیعی الحد لہ</li> <li>• أصحاب أسرارھصلی اللہ علیہ وسلم</li> <li>• رعات النبیصلی اللہ علیہ وسلم</li> <li>• خازندار والقائم علی نفقتہ</li> <li>• جمال زایاھصلی اللہ علیہ وسلم</li> <li>• من کان یرحل دواجمعلیہ السلام</li> <li>• شعراؤہ صلی اللہ علیہ وسلم</li> <li>• سلاحداریتھصلی اللہ علیہ وسلم</li> <li>• من کان یلی حمل نعالہ علیہ السلام</li> <li>• من أمن أصحابہ و خطبہ علیہ السلام</li> <li>• ہدات سفرہ علیہ السلام</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• develere hıdâ eyleyen hâdimleri,</li> <li>• imamları, hatipleri, atları,</li> <li>• develeri, sağmal hayvanları ve</li> <li>• savaş aletleri alt başlıklar halinde</li> <li>• bu bölümde yer almaktadır.)</li> </ul>
	سلاح النبیصلی اللہ علیہ وسلم	
	مراکب النبیصلی اللہ علیہ وسلم	
	آلاتہ و آثارہ النبیصلی اللہ علیہ وسلم	
	<p>و هذا جدول تحتوي علی وقائع النبی صلی اللہ علیہ و سلم حین مباحث إلى وفاتہ</p> <p>(Bu bölüm, Resûlullah'ın peygamber olarak gönderilişinden vefatına kadar meydana gelen olaylardan, Hicrete kadar olan kısmının kronolojik olarak verildiği bölümdür.)<sup>21</sup></p>	
	<p>ھجرة النبی صلی اللہ علیہ و سلم إلى المدینة المنورة المشرفة</p> <p>(Kronolojik anlatım Hicretten Resûlullah'ın vefatına kadar devam eder.</p>	

<sup>21</sup> İslam dininde zaman kavramı ve kronolojinin önemi hakkında bkz. Recep Yılmaz, "Batıda ve Türk İslam Kültüründe Tarihsel Zaman Algısı", *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (2), (Ağustos 2022).

## 2.4.2. eş-Şeceretü'l-Muhammediyye ile Ravzatü's-Safâ'nın Örnek Muhteva Karşılaştırmaları

Cevvânî:	Nahîfî:
حجل	Hacel
(حجل) اسمها المغيرة ولا بقية لها أمها عمرة İsmi Müğire'dir. Ardılı yoktur. Annesi Ümmü Hamza'dır.	İsmi Muğire'dür. Mâderi Hamza'nuñ vâlidisi Hâle-i Zühriyye'dür. Nesli munkatı'dur.
حمزة	Hamza
حمزة عمال النبي صلى الله عليه وسلم أَرْضَعَتْهُ نِسْوَةٌ مَوْلَاةٌ أَيْ بَيْلَهَبِ قَبْرَسُولاَ لِلْهَيْبِ صَالِحِ لَهَا عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأَرْبَعِينَ Resûlüllah'tan dört sene önce Ebu Leheb'in mevlâsı Süveybe'nin emzirdiği, Peygamber Sallallâhü Aleyhi ve sellem'in amcası.	Seyyidü's-şühedâ Hamza Ehu'n-Nebiyi mine'r-razâ'ati ve 'ammeti şalla'llâhü te'âlâ 'aleyhi ve sellem Ebû Leheb'ün 'atıkası Süveybe nâm câriye Resûl-i muhterem'den dört sene muqaddem cenâb-ı Hamza'yı emzirüp ba'dehü Resûl-i Ekrem'ün dahî şerefyâb-ı hıdmet-i irzâ'ları olduğu cihetden 'ammîleri Hamza dahî birâderân-ı rızâ'larından ma'düddur.
سبا	Sebâ
سبا السلمية بنت الصلت ابن حبيب ابن حارث ابن هلال ابن حزام ابن شمال ابن عوف ماتت قبل أن يصل إليها (حرام) Seba, Sülemi oğlu, Avf oğlu, Şimal oğlu, Hüzam oğlu, Hilal oğlu, Haris oğlu, Habib oğlu, Salt kızı, Peygamber kendisine ulaşmadan vefat etti.	'Avf es-Sülemî oğlu 'Osmân oğlu Hîrâm oğlu Hilâl oğlu Hârise oğlu Hâbîb oğlu Şalt kızıdır.

Tablolar hem başlıklar hem de muhteva yönünden karşılaştırılıp incelendiğinde *Ravzatü's-Safâ fi Sîreti'l-Mustafâ*'nın, cüz'î farklılıklarla beraber *Şeceretü'l-Muhammediyye*'nin tercümesi olduğu anlaşılmaktadır. Bu farklılıkların, müellifin ya bazı bilgileri tercümeyle lüzum görmeyerek eserine almamasından ya da kendi şiirleri ve edebî cümleleriyle eseri tezyin etmesinden kaynaklandığı görülmektedir.

### Sonuç

Türkler, İslam medeniyetine girişlerinden bu yana bu medeniyete çeşitli alanlarda katkı sunmuşlar; bilhassa sanat ve edebiyat alanında birçok sanatkâr yetiştirmiş ve sayısız eserler vücuda getirmişlerdir. Üzerinde yaşadığımız coğrafyanın tarihine baktığımızda divan, tekke ve de halk edebiyatı eserlerinin böyle büyük bir mirasın ispatı olarak tezahür ettiği ve Türk İslam Edebiyatı denilen yekûnu ortaya çıkardığı görülür. Türk İslam Edebiyatını oluşturan bu büyük yekûn birçok

manzum ve mensur eseri ihtiva etmektedir. Söz konusu muhtevayı oluşturan manzum ve mensur eserlerin başında şüphesiz ki Allah ve Hz. Peygamber (sav.) sevgisine dair olanları gelmekte; adeta bu edebiyatın temel hususiyetini oluşturmaktadır. Bu minvalde makalemize konu olan Süleyman Nahîfî'nin *Ravzatü's-Safâ fi Sîreti'l-Mustafâ*'sının da Rasulullah (sav.) ve onun şeceresini ihtiva etmesi yönüyle Türk İslam Edebiyatı'nın temel hususiyetlerini taşıdığı görülmektedir.

Bu eserin kaleme alınmasındaki temel sâik Osmanlı Padişahlarından IV. Mustafa'nın bir siyer-i nebî yazması hususunda 18. yy. şairlerinden Süleyman Nahîfî'yi teşvik etmesidir. Muhammed b. Es'ad el-Cevvânî'nin *Şeceretü Rasûlillah (eş-Şeceretü'l-Muhammediyye)* adlı eserinin tercümesi olan bu eser döneminin en velût müellifleri arasında yer alan Süleyman Nahîfî'nin edebî kudreti ve ilmi donanımı ile buluşarak *Ravzatü's-Safâ fi Sîretil'l-Mustafâ* hüviyetiyle Türk-İslam Edebiyatında müstesnâ bir yer edinmiştir. Eserin günümüze ulaşan iki nüshasından biri Süleymaniye Kütüphanesi Hasan Hüsnü Paşa Koleksiyonu 855 numarada, biri de aynı kütüphanenin Hamidiye Koleksiyonu 252/5 numarada yer alan nüshasıdır. Eserin Arapça aslı *eş-Şeceretü'l-Muhammediyye*'nin Hicrî 1331 (31 Mart-7 Nisan 1913) tarihli taş baskısı ise İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı B-509 numarada kayıtlı bulunmaktadır. Bu eserin basım tarihi Hicrî 1331 (31 Mart-7 Nisan 1913) ile el-Cevvânî'nin ölüm tarihi Hicrî 588 (1192) karşılaştırıldığında eserin el-Cevvânî'den 721 yıl sonra basıldığı görülmüştür. Eserin yazmasına ulaşılammış olunması el-Cevvânî'nin diğer eserlerinin araştırılmasına etken olmuş ve el-Cevvânî'nin eserlerinden biri olan "*et-Tuhfetü's-Şerife ve't-Turfetü'l-Münîfe*"nin *eş-Şeceretü'l-Muhammediyye* ile aynı eser olabileceği düşünülmüştür. Yapılan araştırmalar sonucunda "*et-Tuhfetü's-Şerife ve't-Turfetü'l-Münîfe*"nin Süleymaniye Kütüphanesi Lâleli Koleksiyonunda bulunan 2062/1, 2064 ve 2065 numaralı nüshalarına ulaşılmıştır. Nüshaları şekil ve muhteva yönünden incelemelerimiz sonucunda; Üç nüshada da Hulefâ-i Râşidîn'den, Peygamber efendimizin çocuklarından, eşlerinden veya aşere-i mübeşşere'den zikredilen isimlerin sıraları birbirleri ile benzer olarak tespit edilmiştir.

2062 ve 2065 nolu iki Laleli nüshasında belli bir cetvel takip edilmiş olup bu cetvellerde müstensihin kendisinden önce yazılan eserleri birebir kopyaladığı, sıra değişikliği vb. başka bir değişikliğe gitmediği görülmüştür. Her üç nüsha aynı olmakla beraber gerek yazım tarihi gerek üzerindeki düzeltmelere baktığımızda en düzenli nüshanın Laleli koleksiyonundaki 2064 numaralı nüsha olduğu görülmüştür. 2064 numaralı Laleli nüshası ile *eş-Şeceretü'l-Muhammediyye* arasında iki farklı durum tespit edilmiş; bunlardan biri *eş-Şeceretü'l-Muhammediyye* başlıklı metnin girizgâhında Türkçe kısa bir tanıtım metninin bulunması diğeri ise son kısımda yazma eserlerde Fevâid metinleri denilen bir dua metninin yer almasıdır. *eş-Şeceretü Muhammediyye* ile *et-Tuhfetü's-Şerife ve't-Turfetü'l-Münîfe* arasındaki diğeri ise *eş-Şeceretü Muhammediyye*'de ve *Ravzatü's-Safâ fi Sîreti'l-Mustafâ*'da bulunan Ravzâ-i Sâlise'nin *et-Tuhfetü's-Şerife ve't-Turfetü'l-Münîfe*'de yer almamasıdır. Bu durum *et-Tuhfetü's-Şerife ve't-Turfetü'l-Münîfe* adlı esere Ravzâ-i Sâlise başlıklı bölüm eklenerek eserin genişletilmiş bir tabının *eş-Şeceretü'l-Muhammediyye* adıyla ortaya çıktığını akla getirmektedir. Mevzubahis olan iki zaid kısmın dışında 2064 numaralı Laleli nüshası ile *Şeceretü'l-Muhammediyye* metninin hem isim sıraları hem de metin içerikleri yönüyle bire bir aynı olduğu ve her iki nüshada metinlerin nesep bilgisi ile başlamış olup Aşere-i Mübeşşere ile bittiği görülmüştür. Bu iki eserin metin içeriklerinin yanı sıra, sayfa süslemeleri ve sayfa tasarımlarının dahi birebir aynı olması *et-Tuhfetü's-Şerife ve't-Turfetü'l-Münîfe*'ye "*Ravza-i salise*" bölümü eklenerek *eş-Şeceretü'l-Muhammediyye*'nin ortaya konulduğu düşünülmektedir.

Hz. Peygamber'in hayatını konu alan bu esere muhteva olarak bakıldığında eserin emsallerinde görülen kronolojik hadiseler zincirinden ziyade Hazreti Peygamber'in yakınında bulunan ya da bir vesile ile O'nun (sav.) hayatında yer alan ashâbın, binek hayvanlarının ve hatta özel eşyalarının isim ve hikâyeleriyle birlikte zikredildiği görülmektedir. Bu durumdan Hz. Peygamber (sav.)'in, hayatına dokunan her şeye bir anlam yüklediği ve onlarla bir ünsiyet kurduğu anlaşılmaktadır. Hz.

Peygamber'in doğumundan vefatına kadar hayatının ve savaşlarının her safhasını ihata eden bu eserin türünün siyer olduğu kanaatine varılmıştır. Siyerle ilgili Asr-ı saadetten bu yana İslam dünyasında ve ülkemiz özelinde manzum ve mensur birçok eser kaleme alınmıştır. Süleyman Nahîfî'nin mısra, beyit ve rubâileriyle tezyin ettiği bu şecere Hz. Peygamber (sav.)'i tanımamıza katkı sağlamakla birlikte müellifin İslam düşüncesindeki tercihini de yansıtmaktadır. Nahîfî, tercümesinde *Şeceretü'l-Muhammediyye*'yi esas almakla birlikte birebir tercüme yapmamış, asıl esere bağlı kalarak eserini ilmi ve edebî bir dil ile yazmış; kimi yerlerde konuya uygun mısra, beyit ve rubai kullanarak monotonluktan çıkarıp edebî yönden zenginleştirmiştir. Böylece müellif *Ravzatü's-safâ*'yı telif bir eser hüviyetine kavuşturmuştur.

### Kaynakça

- Banarlı, N. Sami. "Nahîfî", *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*. 2/779-781. Ankara: MEB Yayınevi, 1987.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 2 Cilt. Ankara: Bizim Büro Basım Yayın, 2009.
- Dilçin, Cem. *Türk Şiir Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1997.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Melâmîlik ve Melâmîler*. İstanbul: Milenyum Yayınları, 2011.
- Karavelioğlu, Murat Ali. "Nahifi-Süleyman", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, Erişim 30 Mayıs 2021. [www.turkedebiyatidisimlersozlugu.com.tr](http://www.turkedebiyatidisimlersozlugu.com.tr)
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. nşr. Kilisli Muallim Rifat-Şerefeddin Yaltkaya. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2017.
- Nahîfî, Süleyman. *Ravzatü's-safâ fî Sîreti'l-Mustafa*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa Koleksiyonu, 855), 1-68.
- Öz, Mustafa. "Cevvânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/464. İstanbul: Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Rosenthal, Franz. *The Encyclopedia of Islam*. Leiden, 2019.
- Şâmî. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf Şâlihî. *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-ibâd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-ilmîyye, 1414/1993.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Nahîfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/297-299. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Yılmaz, Recep. "Batıda ve Türk İslam Kültüründe Tarihsel Zaman Algısı", *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (2), (Ağustos 2022), 899-912. DOI: 10.18506/anemon.1052023
- Zirikî, Hayreddîn. *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li-Eşheri'r-Ricâlî ve'n-Nisâ-i min'l-'Arab ve'l-Müsta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlmi'l-Melâyîn, 2002.



**Din ve Bilim**  
Muş Alparslan Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



**Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**  
**Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences**  
e-ISSN: 2667-7717 Aralık/December 2022, 5(2): 361-382

## **Latîfe ez-Zeyyât'ın *el-Bâbu'l-Meftûh* Adlı Romanında Gelenekle Modernite Arasında Kadın Tipolojileri**

Female Typologies Between Tradition and Modernity in Latife ez-Zeyyat's Novel *el-Babu'l-Meftûh*

**Fetiye Yılmaz**

Öğretmen, MEB / Teacher, Ministry of Education, Çorum/Türkiye  
FetiyeYilmaz55@gmail.com  
ORCID: 0000-0003-3266-6539

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Date Received:** 15 Kasım / November 2022  
**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 29 Aralık / November 2022  
**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2022  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**DOI:** 10.47145/dinbil.1204468

Bu makale yazarın “Latîfe ez-Zeyyât'ın *el-Bâbu'l-Meftûh* Adlı Romanında Kadın, Kimlik ve İdeoloji” (Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Hasan Harmancı, Muş Alparslan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022) başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir./ This article is based on the author's master thesis titled “Identity, ideology and women in Latîfe ez-Zeyyât's novel *el-Bâbu'l-Meftûh*” (Advisor: Assist. Prof. Hasan Harmancı, Muş Alparslan University, Institute of Social Sciences, 2022), Muş/Türkiye).

**Atıf / Citation:** Yılmaz, Fetiye. "Latîfe ez-Zeyyât'ın *el-Bâbu'l-Meftûh* Adlı Romanında Gelenekle Modernite Arasında Kadın Tipolojileri / Female Typologies Between Tradition and Modernity in Latife ez-Zeyyat's Novel *el-Babu'l-Meftûh*". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/2 (Aralık 2022): 361-382. doi: 10.47145/dinbil.1204468

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** [dinbil@alparslan.edu.tr](mailto:dinbil@alparslan.edu.tr)

**Telif Hakkı&Lisans / Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

**Published by** Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.



## Öz

17. yüzyıldan itibaren Avrupa'nın kendi iç dinamikleriyle başlayan, siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel alanda yaşanan değişiklikleri ifade eden modernizm, batı dışı ülkeleri de etkisi altına almayı başarmıştır. 1789'da Fransa'nın işgali sonrasında modern batıyla tanışan Mısır, birçok alanda batılılaşma yoluna gider. Bu süreçte ülkeye giren ve modern bir tür olan roman, Mısır'ın modernleşmesi yolunda kullanılan etkin bir araç olmuştur. Modern Mısır romanının önde gelen isimlerinden Latife ez-Zeyyât'ın başyapıtı *el-Bâbu'l-Meftûh*, 1960 yılında yayınlandığı zaman Mısır'da büyük yankı uyandırır. 1963 yılında sinemaya uyarlanan ve halkın hafızasında derin iz bırakan eserin hem kendisi hem de filmi, günümüzde Mısır gençlerini yönlendirmeye devam etmektedir. Yazarın biyografisinden önemli ölçüde izler taşıyan roman, Mısırlı orta sınıf ailede yetişen bir genç kız olan Leyla'nın gözünden antiemperyalist mücadeleyi anlatırken modernitenin temel değerlerinden olan otorite karşıtlığı, özgürlük, bireysellik ve geleneği reddetme gibi konuları ele almıştır. Mısır'ın ilk feminist yazarlarından kabul edilen Latife ez-Zeyyât'ın başyapıtında ele aldığı en önemli konulardan biri kadının özgürleşmesi ve kendi kimliğini oluşturmasıdır. Romanın kadın kahramanı Leyla'nın kimlik arayış serüveni romanın ana konularından biridir.

**Anahtar Kelimeler:** Mısır Romanı, Latife ez-Zeyyat, Kadın, Gelenek, Modernizm.

## Abstract

Beginning with the 17th century, modernism, which started with the internal dynamics of Europe and expressed the changes in the political, social, economic, and cultural fields, succeeded in influencing non-Western countries as well. Egypt, which met the modern west after the invasion of France in 1789, went on the path of westernization in many areas. The novel, which entered the country in this process and is a modern genre, has been an effective tool used in the modernization of Egypt. *Al-Babu'l-Maftûh*, the masterpiece of Latifa ez-Zayyat, one of the leading names in modern Egyptian novel, had a great impact in Egypt when it was published in 1960. The work, which was adapted to the cinema in 1963 and left a deep impression in the people's memory, continues to direct the youth of Egypt today, both in itself and in the film. The novel, which bears significant traces from the author's biography, deals with the anti-imperialist struggle through the eyes of Leyla, a young girl who grows up in an Egyptian middle-class family and deals with issues such as anti-authoritarianism, freedom, individuality and rejection of tradition, which are the basic values of modernity. One of the most important issues addressed by Latife ez-Zeyyat, who is considered one of the first feminist writers in Egypt, is the liberation of women and the creation of their own identity. The adventure of searching for the identity of Leyla, the novel's heroine, is one of the main themes of the novel.

**Keywords:** Egyptian Novel, Latifa ez-Zeyyat, Woman, Tradition, Modernism.

## Giriş

1517 yılında Osmanlıya bağlanan Mısır, 1798 yılında Fransa, 1882 yılında İngilizler tarafından işgal edildi. 1914 yılında İngiltere'nin resmen ilhak ettiğini açıklaması ile Osmanlı'dan tamamen kopan Mısır, 1956 yılına kadar devam edecek olan uzun bir mücadele içine girdi. 28 Şubat 1922 yılında İngiltere Mısır'ın bağımsızlığını ilan etse de 1956 yılına kadar ekonomik, siyasal ve askeri alanda söz sahibi olmaya devam etti. Mısır'da, 1919-1922 yılları arasında emperyalist güçlere karşı verilen bağımsızlık mücadelesinde kadın, erkek, çocuk, Müslüman, Kıpti tüm halk beraber hareket etti. Ulusal bağımsızlığı hedefleyen milliyetçi hareketlerde Mısır kadınları, meydanlara çıkarak ve İngiliz mallarını protesto ederek etkin rol almışlardır. Bu atmosferde dünyaya gelen Latife ez-Zeyyât, yaşadığı dönemin getirdiği



şartlarda antiemperyalist mücadelesini sürdürürken kadın hareketleri<sup>1</sup> içerisinde aktif görevler alarak özgür ve modern Mısır için ömrünün sonuna kadar çalışmıştır.

Latîfe ez-Zeyyât'ın 1960 yılında yayınlanan, 1946 ve 1956 yılları arasında Mısır tarihine ışık tutan eseri *el-Bâbu'l-Meftûh*, yaşanan siyasi, sosyal ve kültürel gelişmeleri ve romanın kadın kahramanı Leyla'nın kimliğini kazanma yolunda karşı karşıya kaldığı sorunları çözümleriyle beraber anlattığı başyapıttır. Kadınların kurtuluşunu vatanın kurtuluşuna bağladığı romanında, kadınları ataerkil toplumun normlarına teslim olmamaya, geleneklerin onlara dayattığı duvarları yıkmaya çağırdı.

## 1. Latîfe ez-Zeyyât'ın Hayatı ve *el-Bâbu'l-Meftûh* Adlı Romanı

### 1.1. Latîfe ez-Zeyyât'ın Hayatı

Latîfe Abdüsselâm ez-Zeyyât, 8 Ağustos 1923 kraliyet döneminde Mısır'ın Dimyat şehrinde<sup>2</sup> "Eski Ev" adını verdiği dedesi, babaannesi ve büyük ailesinin yaşadığı evde dünyaya geldi. Çocukluğunun ilk altı yılını bu evde geçirdi. Büyük annesinden cinler, ifritler, yaramaz Hasan ve babasının yaptığı yaramazlıklar hakkında hikâyeler dinledi: Kusursuz sakinliğiyle evdeki herkese sükûnet dikte eden babasının hikâyelerine inanmakta zorlandı.<sup>3</sup> Yazarın babasının bu hali, *el-Bâbu'l-Meftûh* romanında "Sonra babası sakin, sessiz, boş ve manasız bir yüzle görünür. Evde herkesin sessiz olmasını gerekli kılar."<sup>4</sup> ifadesinden anlaşılacağı üzere Leyla'nın babası ile benzerlik taşır. Babasının belediye meclisindeki görevi nedeniyle altı yaşında Dimyat'tan ayrılır. Dimyat'tan Mansura'ya, Mansura'dan Asyut'a taşınırlar. 1934 yılında 11 yaşında Mansura'da evinin balkonundan sokağa bakarken İngiliz varlığını ve emperyalist güçlerle suç ortaklığı yapan sarayı protesto eden göstericilerin, silahlı polislerle çatışmalarına şahit olur.<sup>5</sup> O dönemde başbakan olan İsmail Sıtkı Paşa, Vefd Partisi lideri Mustafa en-Nehhâs'ın Mansura'yı da içine alan bölgeleri ziyaret etmesini engellemek için bir dizi önlemler alır. Buna rağmen Mustafa en-Nehhâs, Mansura'ya gelmeyi başarır.<sup>6</sup> Latîfe ez-Zeyyât, 11 yaşında bir çocukken evin balkonundan Mansura'daki göstericiler arasında siyah tüfekli polislerin 14 kişiyi öldürdüğünü görür. 13 yaşındayken babası vefat edince<sup>7</sup> Mısır Üniversitesi'nde okuyan iki erkek kardeşiyle birlikte Kahire'ye yerleşir.<sup>8</sup>

Eğitimini Dimyat Anaokulunda, ardından Mansura İlkokulu'nda aldı ve Asyut'a geçti. Ortaöğretimini es-Suniyah Ortaokulu'nda tamamlar.<sup>9</sup> 1934 yılında Mansura'da şahit olduğu olaydan kısa bir süre sonra, bir ortaokul öğrencisi iken İngiliz karşıtı gösterilere katılır<sup>10</sup> İki erkek kardeşi üniversite öğrencisidir ve küçüğü Muhammed Abdu's-Selam ez-Zeyyât, siyasette aktiftir. *el-Bâbu'l-Meftûh* romanında Leyla'nın ağabeyi Mahmûd karakterinde erkek kardeşinin imajından ilham alır.<sup>11</sup> Latîfe ez-Zeyyât, 1942'de Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İngiliz Dili Bölümü'ne başlar.

<sup>1</sup> XX. asır Arap romanında kadın konusu ile ilgili çalışmalar hakkında ayrıca bkz: Sevda Çetin, *Lübnanlı Yazar Tevfik Yusuf Avvad ve Yapıtlarında Öne Çıkan Toplumsal Sorunlar* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2021), 99-106; Ahmed Halil, *Fennu'l-Kıssa Kasîra 'Inde Velid İhlâsî*, (Konya: Billur Yayinevi, 2019).

<sup>2</sup> Sei Bin Muin, "Latîfe ez-Zeyyât", *Rfj* (Erişim 26 Ocak 2021).

<sup>3</sup> Latîfe ez-Zeyyât, *'Awraq Shakhshiat: Hamlat Taftish* (Kahire: al-Karma, 2016), 12.

<sup>4</sup> Latîfe ez-Zeyyât, *el-Bâbu'l-Meftûh* (Maktabat Alasira, 2003), 146.

<sup>5</sup> Amal Amireh, "Remembering Latifa al-Zayyat", *al-Jadid* (Erişim 27 Temmuz 2021).

<sup>6</sup> ez-Zeyyât, *'Awraq Shakhshiat: Hamlat Taftish*, 51.

<sup>7</sup> ez-Zeyyât, *'Awraq Shakhshiat: Hamlat Taftish*, 51.

<sup>8</sup> Utbah Muhammed Ahmed Hasavne, *Latifat Alzayaat Katibat Wanaqida* (Ürdün: Ürdün Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 12.

<sup>9</sup> Ahmed Hasavne, *Latifat Alzayaat Katibat Wanaqida*, 12.

<sup>10</sup> Amireh, "Remembering Latifa Al-Zayyat".

<sup>11</sup> Mervat Yasin, "Latifat Alzayaat Wabab Alhuriya (Milafun Khasun) Faa Dhikraa Rahiliha 'Iedad: Maraft Ys", *Sadaa: (Dhakirat Alqisat Almisriati)* (Erişim 28 Kasım 2021).

Üniversitede sola katılır.<sup>12</sup> “Kendi bedeninden utanan genç kız, kitlelere hitap eden bir kadın kahramana dönüşür.”<sup>13</sup> Latîfe ez-Zeyyât’ın bu özelliğini, aynı zamanda romanın ana karakteri Leyla üzerinde de gözlemleyebiliyoruz. “Leyla kendisini birisinin görmesinden duyduğu korku ve bütün gözlerin üzerinde olduğunu düşündüğü dolgun vücudundan dolayı utanç içindedir.” [s.150]

Latîfe ez-Zeyyât, üniversiteye girdiğinde, bu alanda en aktif örgüt olan ve öğrenci hareketinde önemli bir rol oynayan komünist örgütlerden İskra’ya üye olarak ulusal harekete katılır.<sup>14</sup> Sonra 21 Şubat gösterilerinin düzenlenmesinde aktif rol alan<sup>15</sup> Mısır’ın bağımsızlık mücadelesine öncülük eden Öğrenci ve İşçi Ulusal Komitesi Sekreterliğine öğrenci temsilcisi olarak seçilir.<sup>16</sup> Siyasi faaliyeti bu komite atmosferinde ortaya çıkar.<sup>17</sup> Sanat Fakültesi’nde öğrenciyken Marksizm’e gönül verir.<sup>18</sup> 1946’da Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İngiliz Dili Bölümü’nden mezun olur.<sup>19</sup> İlk evliliğini kendisi gibi Marksist entelektüellerden biri olan Ahmed Şükrü Salem ile gerçekleştirir.<sup>20</sup> Boşandıktan sonra ikinci evliliğini oyun yazarı, üniversite profesörü ve Başkan Sedat’a kültür danışmanı olan, sağ görüşe mensup ve inancı Dr. Reşhad Rüşdî’yle gerçekleştirir.<sup>21</sup> On üç yıl süren bu evlilik esnasında birçok yoldaşı ona saldırır.<sup>22</sup>

1952’de İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü’nün yanı sıra Dramatik Sanatlar Enstitüsü’nde Eleştiri Bölümü’nün başkanlığını yaptı. Ayrıca 1970-1972 Dramatik Sanatlar Enstitüsü’nde Çocuk Kültürü Direktörü, Dramatik Eleştiri Bölüm Başkanı ve 1972-1973 Sanat Akademisi Direktörü olarak görev yaptı.<sup>23</sup> Dünya Barış Konseyi üyesi, Filistin Yazarlar Birliği onursal üyesi, Sanat ve Edebiyat Yüksek Konseyi üyesi, Öykü alanında Devlet Teşvik Ödülleri Komiteleri ve Öykü ve Roman Komitesi üyeliği yaptı. Ayrıca Mısır Yazarlar Birliği’nin ilk konseyinin seçilmiş bir üyesiydi.<sup>24</sup> Birleşmiş Milletler kadın konferanslarında, Arap Yazarlar Birliği ve Filistin Ulusal Konseyi de dâhil olmak üzere çeşitli organizasyonlarda Mısır’ı temsil etti.<sup>25</sup> *al-Tali’a* dergisinin edebi ekinin yayımlanmasını ve düzenlenmesini denetledi ve Latîfe ez-Zeyyât 1996’da Uluslararası Edebiyat Ödülü’nü kazandı.<sup>26</sup>

Akademik çalışmasına 1952’de başladı, 1972’de İngiliz Eleştirisi Profesörü rütbesine ulaşana kadar Ain Shams Üniversitesi Kadın Koleji’nde ders verdi.<sup>27</sup> 1957’de Kahire Üniversitesi Sanat Fakültesi’nden edebiyat doktorası aldı. Roman, 1996 yılında Necib Mahfuz Edebiyat Ödülü’nü kazandı.<sup>28</sup> Mısır’da 1960 ile 1972 yılları arasındaki dönemde radyoda yayımlanan ikinci program aracılığıyla edebî eleştiri yaptı. 1965 yılından 1972 yılına kadar *Havva* dergisinde kadın meselelerine yakından ilgi gösterdi. 1968 yılından vefat ettiği 1997 yılına kadar Edebiyat ve Eleştiri dergisinin

<sup>12</sup> İman en-Nemr, “Latifat Alzayaat. Albab Almaftuh Daymaan Ean Aldhaat Alhura”, *Hafriyat* (Erişim 21 Kasım 2021).

<sup>13</sup> Al-Arabi dergisi editörü, “Dr. Latifa Al-Zayat ve Macide Al-Jundi”, *Majalat alearabii* (Erişim 21 Ocak 2022).

<sup>14</sup> Yasin, “Latifat Alzayaat Wabab Alhuriya.”

<sup>15</sup> Nefise Desouky, “Latifa Al-Zayat, Latifat Alzayati Sajinat Bituhmat Rafd Altatbie, *Aswat*” (Erişim 21 Ocak 2022).

<sup>16</sup> Amireh, “Remembering Latifa Al-Zayyat”.

<sup>17</sup> Mahir Hasan, “Latifat Alzayaat Wabab Alhuriya”, *Sadaa: Dhakirat Alqisat Almisria* (Erişim 18 Nisan 2022).

<sup>18</sup> Hasan, “Latifat Alzayaat Wabab Alhuriya”.

<sup>19</sup> Mahir Abdurrahman, “Awraq Latifat Alzayati. Shajaeat Altahliq Fawq Alhawajiz, *Almanassa*” (Erişim 21 Kasım 2021).

<sup>20</sup> Yasin, “Latifat Alzayaat Wabab Alhuriya”.

<sup>21</sup> Hasan, “Latifat Alzayaat Wabab Alhuriya”.

<sup>22</sup> Abdurrahman, “Awraq Latifat Alzayati Shajaeat Altahliq Fawq Alhawajiz”.

<sup>23</sup> Angel Reda, “Nisa’ Sanaen Thawrat: Latifat Alzayaat Rayidat Alriwayat Walnaqd. Albab Almaftuh”, *Watani*, (Erişim 21 Kasım 2021).

<sup>24</sup> Wikalat 'Akhbar Almar'a, “Nisa’ Yasnaen Alhayaa, Alsawt Al'ukhar”, *'Akhbar Almar'a*, (Erişim 09 Nisan 2022).

<sup>25</sup> Amireh, “Remembering Latifa Al-Zayyat”.

<sup>26</sup> Reda, “Nisa’ Sanaen Thawrat: Latifat Alzayaat Rayidat Alriwayat Walnaqd. Albab Almaftuh”.

<sup>27</sup> Abdul Rahman Habib, “Al'iibdae Al'uwla”, *Albab Almaftuh*, *Alyawm Alsaabie*, (Erişim 05 Ocak 2022).

<sup>28</sup> Esra Abdel Baki, “Latifat Alzayati Ma La Taerifuh Ean Alriwayiyat Almunadilat Min 'Ajl Alnisa'”, *Masr Times*, (Erişim 05 Ocak 2022).

editörlüğünde danışma kurulu üyeliği yaptı. Latîfe ez-Zeyyât, 1996 yılında Edebiyat Uluslararası Takdir Ödülü'nü aldı.<sup>29</sup> 11 Eylül 1996'da 73 yaşında akciğer kanserinden vefat etti.<sup>30</sup>

Eserleri: *el-Bâbu'l-Meftûh* [Açık Kapı 1960], *al-rajul al-adhi Earaf Tuhmatah* [Suçunu Bilen Adam (Hikâyeler) 1986], *Najib Mahfuz : al-Suwrât Wal-mithal* [Necip Mahfuz - İmge ve Örnek 1986], *al-Shaykhukhat Wa-qisas 'Ukhraa* [Yaşlılık ve Diğer Öyküler 1986], *Suar al-mar'at fi al-Qisas Wal-Riwayat al-Earabia* [Arap Hikâyeleri ve Romanlarında Kadın İmgeleri 1989], *Awraq Shakhsiat: Hamlat Taftish* [Kişisel Evraklar ve Teftiş Kampanyası 1992], *Bie Wa Shira'u* [Alışveriş 1994], *Adwa'i: Maqalat Naqdiatun* [Işıklar: Eleştirel Denemeler 1994], *fi Maqalat al-Naqd al-'Adabii* [Edebi Eleştiride Makaleler 1961], *Furd Wal-hadathatu* (Dirasat Naqdiatun) 1996. *Sahib al-Bayt* [Ev Sahibi] *Harakat al-Tarjamat al-'Adabiat fi Misr* [Mısır'da Edebi Çeviri Hareketi]<sup>31</sup>

## 1.2. Latîfe ez-Zeyyât'ın *el-Bâbu'l-Meftûh* Adlı Romanı

Roman, Mısır'ın başkenti Kahire'de 1946 yılının 21 Şubat akşamında saat yedide başlar. Şehir terkedilmiş gibidir. Caddelerde silahlı ordu mensuplarını taşıyan polis arabalarından, yavaş yavaş caddeden geçen yaya gruplarından ve kavşaklarda durarak sabah İsmailiye'de İngilizlere karşı yapılan, ölü ve yaralıların olduğu büyük gösteriden bahseden birkaç insan dışında kimse yoktur. İsmailiye'de yaşananları protesto etmek için Mısır halkı sokaklara çıkar. Sâniye Hanım ve Maliye memuru Muhammed Süleyman Efendi'nin 17 yaşındaki oğlu, lise son öğrencisi Mahmûd, babasının tüm itirazlarına rağmen teyzesinin oğlu İsmâ ile beraber gösteriye katılmak için sabah evden çıkar ve saat akşamın yedisi olduğu halde eve dönmez.

Süleyman Efendi gözü ve kulağı kapıda salonda Kuran'dan ayetler okuyarak oturur. Eşi ve evin 11 yaşındaki kızı Leyla tedirginlik içindedir. Leyla, beklemeye dayanamayarak ağabeyini aramak için dışarı çıkmak ister. Kapıyı açmak için elini uzattığı zaman babası tarafından durdurulur. Bu onun kapanan ilk kapısıdır ve kapının açılması için uzun yıllar beklemesi gerekecektir. Mahmûd İsmâ'nın omuzuna dayanmış bir halde içeri girdiğinde bayılarak yere düşer. Hafif yaralanmıştır. Ertesi gün Leyla, okulda ağabeyinin İngilizleri dövdüğünü ve bir kahraman olduğunu gururla anlatınca büyük ilgi görür. Bu durumdan çok mutlu olur ve hiç bitmesin ister. Fakat olanlar kısa sürede unutulur, hiç yaşanmamış gibi olur. Leyla, okuldan eve döndüğünde annesinden Mahmûd'un hiç konuşmadığını, neredeyse hiç kıvıldamadığını öğrenir. Mahmûd, biraz doğrudanlık gün yaşananlardan bahseder:

-Biliyorsun, biliyorsun bir tavuğu kestiğinde kan akar ve tavuk bir dakika, sadece bir dakika can çekişir. Sonra uzunca bir süre sesi kesilir ve kurtulur.

Mahmûd'un gözleri kül rengi oldu ve yüzünü çevirdi. Yumruğunu sıkarak yanındaki masaya vurdu. İçinde feryatla karışık bir ses tonuyla:

-Çok insan öldü... Bu şekilde öldüler.

-Benim ne hissettiğimi biliyor musun İsmâ? Ben kuvvetli bir darbe yemiş ve beni döveni dövmeye güç yetirememiş hatta bağırمامış biri gibi hissediyorum. [s. 11]

Mahmûd'un İsmâ'a söylediklerini duyan Leyla, ağabeyinin İngilizleri döven bir kahraman olmamasına çok üzülür. Ağabeyine ısrarla:

-Mahmûd, sen İngilizleri dövdün, onlar seni dövmedi, sen, sen, Mahmûd, der. Kız kardeşinin çok üzülüğünü gören Mahmûd:

-Evet Leyla, İngilizleri biz dövdük, der. Çok mutlu olan Leyla:

-Ben de senin gibi büyüyünce İngilizleri döveceğim. Büyüdüğüm zaman onları silahla vuracağım, dedi.

-Herhangi bir şüphe olabilir mi? dedi İsmâ. [s. 14]

<sup>29</sup> Ahmed Hasavne, Latîfat Alzayaat Katibat Wanaqida, 15.

<sup>30</sup> Mahmut Lütfi Salih, "almunadala. latifat alzayaat", *Muntadaa Alduktur Mahmud Litafaa Salih*, (Erişim 31 Aralık 2021).

<sup>31</sup> Rahab Cevheri, "Latifah Alzayaat", *Alqahiria*, (Erişim 20 Ocak 2022).

Leyla, genç kızlığa ilk adımını arkadaşları arasındayken atar. Bunun ne manaya geldiğini bilen arkadaşları onun adına çok üzülür. Tıpkı Mahmûd'un büyümesine sevindiği gibi sevineceğini hayal ettiği babası onun genç kız olduğunu duyunca ağlar. Leyla, bütün bu olanlara bir anlam veremez. Ertesi gün öğle yemeğinde evin babası, Leyla'nın büyümesinden dolayı aldığı kararları açıklar:

- Leyla, artık büyüdüğünü idrak etmen gerekir. Bundan sonra yalnız dışarı çıkmak ve ziyaretlere gitmek yok. Evden okula, okuldan eve.
- Bakışlarını Mahmûd'a yöneltti ve ekledi.
- Evde uygunsuz roman ya da dergi görmek istemiyorum. Anlaşıldı mı?
- Mahmûd başını öne eğdi. Ve alt dudağını büktü. Baba ince bir sesle:
- Okumak istiyorsan dışarıda oku. Evde saklama. Ben evde kızın düşüncelerini zehirleyecek bir şey istemiyorum. Aynı şekilde Mahmûd arkadaşlarının seni evde ziyaret etmeleri için bir sebep göremiyorum. Kahvehaneler ve kulüpler neyinize yetmiyor kardeşim? [s. 21]

Babası tarafından kendine getirilen sınırlar henüz bir başlangıçtır. Leyla'nın hayatı annesinin sıkı denetimleriyle daha da zorlaşır. Bundan sonra sürekli olarak annesinin gözetim ve azarlamalarına maruz kalır. Öyle ki annesinin ayak seslerini her duyduğunda korkmaya başlar. Yaptığı her harekete, her söze dikkat etmek zorundadır. Tüm hareketleri ve konuşmaları kalıp içine sokulur.

Latife ez-Zeyyât, ataerkil bir toplumda kadının konumundan bahsederken şunları söylüyor:

Ezilen kadın annem, sadece ezilen bir kadını kabul eden baskıcı bir topluma uymam için beni zorladı. Annem bana yapmamayı, söylememeyi, konuşmamayı ve sesimi yükseltmemeyi öğretti. Ve her seferinde sesime daha yükselmeden el koydu. Negatifliğimi kutsadı, pozitifliğimi bir tür saldırganlıkta somutlaştırdı, bana nasıl gülümseyeceğimi, nasıl eğileceğimi öğretti ve her seferinde öfkemi bastırdı. (...) Ve annem bana sevgilide olmam için daha doğrusu yok olmam için kendimi nasıl iptal edeceğimi öğretti. Ve öğrendikçe kendimi yenmeyi öğrendim. Ömür boyu süren baskı altında yetiştirilme tarzımdan kurtulmayı talep ediyorum. Kalıtımın içine bilinçsizce düşüyorum ve birikmiş bilinçle konumuma dönüyorum.<sup>32</sup>

Leyla'yı baskı altında tutan anne ve babasının erkek çocukları Mahmûd'a davranışları çok farklıdır. Mahmûd'un hatalarına daha az tepki verilir, kararlarına saygı duyulur, konuşması hayranlık ve şefkatle dinlenir. Leyla bütün bunlardan hatta çok sevdiği ağabeyinden dahi uzaklaşabilmek için kendini odasına kapatır ve hayal dünyasına sığınır. Odasında oturduğu sırada Mahmûd dışarıdan gelerek hükümetin 36 anlaşmasını iptal ettiğini haber verir. Ertesi gün kız öğrencilerle beraber İngiliz karşıtı gösterilere katılan Leyla'yı babası görür ve eve döndüğünde onu terlikle döver. Utanç ve üzüntüden kendisini odaya kapatan Leyla ile onu ziyarete gelen teyzesinin oğlu İsmâ arasında bir yakınlaşma olur. Bu yakınlaşma onun için bir umut olmuştur ama işler beklediği gibi gitmez, İsmâ onu hizmetçi kızla aldatır. Bunu öğrendiği gün Mahmûd kanal savaşıdan arkadaşı Hüseyin Amir ile beraber döner. Aynı gün ülkenin birçok yerinde olaylar çıkmıştır. Mahmûd, Leyla'ya:

- Ülke yanıyor, der.
- Leyla yüzünde hiçbir değişim olmadan sabit bir hakikati ikrar ediyormuş gibi:
- Evet, ülke yanıyor, yanıyor.
- (...)
- Leyla sanki Mahmûd'un ne kastettiğini o vakit anlamış, bilinci o vakit geri gelmiş gibi bağırdı.
- Yanıyor mu? Yanıyor mu, nasıl?
- Leyla gözünü Mahmûd'tan ayırmadı. Dudakları titreyerek mırıldandı.
- Nasıl, Mahmûd nasıl?
- Mahmûd uzağa bakarken yüzü sert görünüyordu. Konuşmada zorlanıyor gibi sesi çok zor çıkıyordu.
- İnsanlar, insanlar sinemaları ve Fuad Caddesi'ni yaktılar. Bütün ülke ateş ve duman. [s. 147 ]

<sup>32</sup> Nasır Nikobakht vd., "al Namudzaj fi Riwayat Swushun Riwayat al-Bab al-Maftuh (Dirasat Muqaranah)", *Majalat Aljamaie Alemiat Alayraniat Lughat Alearabiat Wadiabha* 30, (2014), 32.

Bu günün gecesinde Mahmûd diğer fedailerle beraber tutuklanır. Altı ay tutuklu kalırlar.

Altı ay boyunca Leyla'nın babası aynı kelimeleri tekrarlar. Kelimeler değişmez. "Ben biliyordum, ben bu sonu biliyordum." [s. 150 ]

23 Temmuz 1952'de Mısır ordusu darbe yapar. Halk darbeyi sevinçle karşılar. Mavi takım giymiş bir işçi bisikletiyle sokakları dolaşarak tek tek insanlara kralın gittiğini haber verir. Bütün insanların dilinde başka bir şey konuşamıyorlarmış gibi tek kelime vardır. "Tebrikler, tebrikler". Hapishanenin kapısı açılır, Mahmûd ve Hüseyin diğer mahkûmlarla beraber dışarı çıkar. Hüseyin, Mahmûd'un kız kardeşi Leyla'ya ilk gördüğü andan itibaren bağlanır. Hapishanede olduğu müddetçe onu düşünmüştür. Ona yakınlaşmaya, güvenini kazanmaya ve kendisini korumak amacıyla insanlarla arasına ördüğü seddi aşmaya çalışır. Ve neredeyse başaracakken işler Hüseyin'in kontrolünden sürpriz bir şekilde çıkar. Almanya'ya yapmış olduğu burs başvurusu kabul edilmiştir. Gitmeden onu sevdiğini söyler, fakat İsmâ'la yaşadıklarından dolayı kırılan Leyla, ona evet demez. Hüseyin, bir dost gibi yardım etmeye karar verir. Leyla'nın kendisine olan güveninin geri gelmesini, kendi ayakları üzerinde durabilen, ona zarar verenlerden intikam alabilen güçlü bir kadın olmasını ve kendini bulmasını amaçlamaktadır. Almanya'dan ona yol gösterecek, kendini bulmasına yardım edecek mektuplar yazar.

Leyla, arkadaşları Sena ve Adile ile Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesinin Felsefe bölümüne kaydolar. Felsefe dersine geç kaldığı için girmez, dışarıda arkadaşlarını bekler. Ders bitince dışarı çıkan profesör Dr. Fuat Remzi, onu fark eder ve derse erken gelmesini söyler. Soğuk, kibirli ve geleneksel biri olan Dr. Fuat Remzi derslerde Leyla'nın üzerine giderek onu bunaltmaya devam eder. Leyla onun ne istediğini anlar ve bundan sonra sorularına onun istediği cevapları vermeye başlar. Babasına benzeyen karakteri ve kendinden emin güçlü duruşu Leyla'nın, doktorun cazibesine kapılmasına sebep olur ve yavaş yavaş değişerek doktora benzemeye başlar. Bu durumdan memnun olan Doktor, Leyla'nın babasına randevu verir. Babası doktorun odasından çıktığında kızının omuzuna elini atarak tebrik eder. Sevinçten uçacak gibidir. Leyla'nın ilk aklına gelen şey hiç kimsenin kendisine fikrini sormamış olmasıdır. Sonra duyduğu gururdan dolayı bunu unuttur. Doktoru sevdiğini düşünmekte ve onun tarafından seilmeyi umut etmektedir. Nişan günü, Doktor Remzi'den bu sözleri duymak ister. Dr. Remzi ise itaatkâr, sakin ve söz dinleyen birisi olduğu için onunla evlenmek istediğini söyler. Duyduğu cevap ve gördükleri onun bu rüyadan uyanmasını sağlasa da durumu babasına açıklayamadığı için nişan gerçekleşir. Latife ez-Zeyyât, eski eşi Reşhad Rüşdi hakkında şunları söylüyor:

Ben varlığımı onun varlığına koydum. Tüm varlığım ondan gelen bir sözle, gözlerindeki bir bakışla bağlantılıydı... Beni içine kilitlediği resim çerçevesinde içim rahatladı. Onunla geçen yıllar boyunca zayıfladım ve çok şeyi kabullendim. Ama şimdi biliyorum ki evliliğin devam etmesi için bu kendini kandırma dönemini yaşadım. Ondan boşanmak istediğinde Reşhad Rüşdi ona: "Ama seni ben yarattım." der.<sup>33</sup>

Leyla'nın tayini Port Said'e çıkar. Doktor olan Mahmûd ve eşi Sena da oradadır. 29 Ekim 1956'da İsrail'in Sina çölüne hücumu başlar. 31 Ekim'de İngiltere, Fransa ve diğer Mısır düşmanları bu savaşa katılmışlar ve ülke harp meydanı olmuştur. Leyla, Kahire'ye dönmeyi reddederek Port Said'de kalır ve savaşa katılır. Burada kendini bütünün bir parçası hisseder, aidiyet duygusu kazanır. Denizdeki damla gibi onların bir parçasıdır, yalnız değildir, güçlüdür. Leyla hafif bir şekilde yaralanır. İsmâ ölüler arasındadır. Düşman geri çekilir. Port Said'de ihtilal kuvvetlerine karşı direniş başlar. Her gün kadın ve erkeklerin yeni katılımlarıyla direniş büyür. Direniş hareketi başladıktan sonra Hüseyin ve Mahmûd karşılaşır. Hüseyin Leyla'yı sorar ve onunla görüşmek ister. Mahmûd vakit belirler. Vakit geldiğinde Leyla ve Hüseyin açık kapının eşiğinde karşılaşırlar. Hüseyin Leyla'ya baktığında gözünde ve yüzünde

<sup>33</sup> Musa Nikobakht vd, "al Namudzaj fi Riwayat Swushun Riwayat Albab al-Maftuh", 35.

güven ve huzurun karışımını görür. Hüseyin ile Leyla arasında nişan yüzüğünün atıldığına dair şu şekilde bir diyalog geçer:

-Hüseyin sana bir şey göstermek istiyorum.

Leyla durdu. Elini Hüseyin'in elinden çekti. Zaferle öne doğru açtı. Hüseyin Leyla'nın nişan yüzüğünü attığını anladı. Omuzunu tuttu ve heyecandan titreyen sesiyle bağırdı.

-Sen hürsün, hürsün.

(...)

-Bu son Hüseyin.

-Bu başlangıç Leyla. [s.353]

Bu ancak yolunu bulmuş insanların yüzünde görülen bir durumdur. Birlikte dışarı çıkarlar. Port Said Caddeleri kalabalıklaşır. Evler boşalmış gibidir. Kanalin denizle buluştuğu noktada sömürge ve köleliğin simgesi olan De Lesseps heykelinin uzağında insan cemaati sükûn içinde bekleyerek durmaktadır. Halk milis üniformaları ile bir genç matkapla heykelin gövdesini delmiştir.

## 2. Latîfe ez-Zeyyât'ın *el-Bâbu'l-Meftûh* Adlı Romanında Kadın

Realist akımın en önemli öncülerinden biri olarak kabul edilen Latîfe ez-Zeyyât'ın *el-Bâbu'l-Meftûh* romanı en iyi 100 Arap romanından biri olarak kabul edilmiştir. Roman, yazarın yaşadığı dönemin sosyal, kültürel ve siyasi konularını bütünsel bir çerçevede<sup>34</sup> içinde ele alır.

Edebi bir tür olarak topluma ayna tutan romanda kadın karakterler, kadın yazarları için ayna görevi görerek hakkında fikir sahibi olmamızı sağlar. Kadın edebiyatının önde gelen isimlerinden Latîfe ez-Zeyyât, *el-Bâbu'l-Meftûh* romanında yaşadığı dönemin tarihine ışık tutar. Erken yaşta ulaştığı siyasi bilinçle hareket eden ez-Zeyyât'ın hayatı emperyalistlere karşı Mısır'ın, geleneklere karşı bireyin ve ataerkil normlara karşı kadının özgürlüğü için mücadele ile geçer. Leyla karakteri ile uğruna bir hayat verdiği bu mücadelesini, fikir ve değerlerini önemli ölçüde okuyucuya aktararak onlara geçirmeyi başarır. Mısır'ın ilk feminist yazarlarından olan ez-Zeyyât, *el-Bâbu'l-Meftûh*'da kadının kurtuluş yolu ile vatanın kurtuluş yolunu birbirine bağladı. Ataerkil toplumda kadınların maruz kaldıkları ıstırapları, ötekileştirmeleri, nesnelleştirilmeyi, prangalardan kurtulma çabalarını ve özgürlük arayışlarını dile getirdi. Bir insanın diğer insanda yok olmasını, benliğini yitirmesini reddetti.

Ulusal alegoriyi ustaca kullandığı eserinde Leyla karakteri Mısır'ın sembolüdür. Geleneksel bir ailede yetişen Leyla, toplumsal prangalardan kurtularak özgür bir birey olmak için çabalarken zaman zaman geleneklerin etkisinde kalmaktadır. Birey olma serüveni esnasında modern-gelenek çatışmasında arafta kalan genç kızın tercihi modernlik olur. Bu, aynı zamanda yazarın Mısır için öngördüğü ve arzuladığı sondur. Romanda ulusun özgürlüğü kadının özgürlüğüne bağlıdır, özgür kadın modern kadındır. Geleneklere teslim olan kadın, özgürlüğün ve gelişmenin önünde büyük engeldir.

### 2.1. Latîfe ez-Zeyyât'ın *el-Bâbu'l-Meftûh* Adlı Romanında Geleneksel Kadın

Toplumlar için değişim kaçınılmazdır. Geleneksel toplumlarda yavaş olan değişim modernleşmekte olan toplumlarda çok daha hızlı dolayısıyla sancılı gerçekleşir. Bu sancının müsebbibi eski ile yeninin, gelenek ile modernin uzlaşmaz zıtlığıdır. Geleneksel toplumun mensupları olan Mısırlı kadınlardan yeni sürece uyum sağlamayı reddederek içinde yetiştiği toplumun değerlerine uygun hareket etmeyi tercih edenler vardır. Romanda geleneksel kadının en bariz temsili Leyla'nın annesi

<sup>34</sup> Mısır romanında kadın meselesini ele alan benzer konulu bir başka çalışma için bkz. Hasan Harmancı, "Abdurrahmân eş-Şarkâvî ve Kemal Tahîr'in Romanlarında Aile ve Kadın Problemleri", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2017), 189-206.

Sâniye Hanımdır. Beyaz tenli, güzel yüzlü, biraz kilolu, kısa boylu, bal rengi gözleri olan orta yaşlarda bir kadındır:

Salonun yanında karşılama odasında eşi durdu. Beyaz, güzel, toplu ve kısa... Vücudunun üst yarısını pencereden sarkıtıyor, bütün varlığı bal rengi küçük gözlerinde toplanıyordu. Gözleri yuvasında sağa sola dönüyor, yolun karanlığını delercesine uzanıyorlardı.<sup>35</sup>

Sâniye Hanım, gittiği gösteriden akşam saat yedi olmasına ve gösterinin çoktan dağılmasına rağmen henüz eve dönmeyen oğlu için çok endişelenir. Yerinde duramayan kadın pencereden sarkarak oğlunu görebilmek için sokağa dikkatlice bakar. Bu sırada evin babası salondaki koltukta oturmuş Kur'an okuyor, bir yandan da gözü kulağı kapıda endişeli bir şekilde bekliyordur. Daha fazla dayanamayan kadın odaya gelerek eşinin önünde durur ve onun sakinliğini anlamaya çalışarak şaşkın gözlerle ona bakar. Ve eğer o üzerine düşeni yapmazsa kendisinin yapacağını ve dışarı çıkarak oğlunu arayacağını söylemek ister. Fakat sözlerini tamamlayamaz.

Saat yediyi ilan etti. Anne bir an yerinde dondu sonra koşarcasına salona gitti ve eşinin önünde şaşkın gözlerle ona bakarak durdu.

Darbe seslerini duymadan avucunu avucuna vurarak

-Çocuk gitti. Gitti tamamen gitti. [s. 4]

Yumuşak ve zayıf çehresi aniden ciddileşti.

-Aşağı sen inmeyeceksen...

Kelimeler annenin dudaklarında öldü. [s. 5]

Ertesi gün Leyla, okula gitmeden önce Mahmûd'un yanına gitmek ister. Annesi, kısık ses tonuyla Mahmûd'un yaralı olduğunu ve rahatsız etmemesini söyler. Bunu duyan Leyla'nın babası ona her şeyi abarttığını söyleyerek azarlar. Oğlu için çok üzgün ve endişeli olan kadın, eşinin her fırsatta azarlamasına alışık olduğu için önemsemez ve yeni bir azara maruz kalmamak için parmaklarının ucunda sessizce ev işlerine yönelir.

Anne, babanın sözlerini önemsemeyerek elini salladı ve ev işlerini yapmak için gözlerinde garip bir bakışla bir sır gizler gibi parmaklarının ucunda yürüdü. [s. 5]

Leyla okuldan eve döndüğünde ortam gergindir. Mahmûd, Dünden beri hiç hareket etmemiş, yememiş içmemiştir. Leyla'nın annesi, tüm geleneksel annelerin yaptığı gibi oğlunun başından ayrılmaz, çaresizce yemesi, içmesi ve konuşması için yalvarır. Cevap alamayınca gösterilere beraber gittiği kız kardeşinin oğlu İsmâ'a suçlarcasına sitem eder. Onun aşırı ilgisi Mahmûd'un bunalmasına sebep olur.

-Kalk evladım, kalk ve dudaklarını ıslat.

-Mahmûd'un işittiğine delalet eden hiçbir emare yoktu.

Anne ilerledi ve limonatayı sofranın üstüne koydu. Ve yatağa doğru meyletti. Elini uzattı ve Mahmûd'un alnını kontrol etti.

-Sana ne oldu oğlum, bana bir umut ver. Neyin var? Ne hissediyorsun?

Mahmûd'un yüzü kül rengindeydi. Kafasını kaldırmadan "hiç" dedi.

-Nasıl hiç?

Anne İsmâ'a doğru baktı.

-Bu durumu beğeniyor musun İsmâ! Geldiği saatten beri bu şekilde simsiyah bir sessizliğe büründü."

Annesinin aşırı ilgisi Mahmûd'un bunalmasına sebep olur ve aniden yerinden kalkarak annesine kızar. [s. 9]

Geleneksel annelerin görevlerinden biri baba ile çocuklar arasında ilişkinin devamını sağlamak, çocuklarla ilgili konuları uygun bir üslupla babaya bildirmektir. Bazen arabuluculuk yapar, ortamı yumuşatır, bazen çocuklarla ilgili bilinmesi gerekenleri babaya iletir, bazen de kızmasından korktuğu

<sup>35</sup> ez -Zeyyât, *el-Bâbu'l-Meftûh*, 3.

için bazı meseleleri babadan saklar. Leyla'nın annesi Leyla'nın ergenlik haberini babasına verir. Bu haber karşısında eşi ağlamaya başlayınca kızın duyup üzülmesinden korkar.

Sessizlik ağlama sesiyle kesildi. Leyla yılan sokmuş gibi yatağında sıçradı. Babasının sesi olduğunu anladığında odanın ortasında hareketsizce durdu. Ağlama sesine ara ara annesinin sakin ve kısık sesiyle kesilen dua karıştı.

-Yarabbi bana güç ver o genç kız oldu.

-Tamam, bey, kız bizi duyacak.

-Bizi koru yarabbi bizi koru." [ s. 21]

Babası genç kız olan Leyla'yı korumak için bir dizi tedbirler alır. Bu tedbirler, hayatını zindana, aile üyelerini ise gardiyana dönüştürür. Bundan sonra annenin ataerkil toplum taleplerini gerçekleştirecek bir kız yetiştirme rolü başlar. Kendine biçilmiş bu görevi yerine getirirken anne-kız ilişkisine zarar verecek şekilde baskıcı ve acımasızdır. Öyle ki Leyla annesinin yapabileceklerine karşı her an tedirgin ve tetiktedir. Anne, evin geçimini sağlamak adına günün büyük bölümünü dışarıda geçiren, evin içinde çok fazla görünmeyen, evin idaresini, çocuğun bakım ve sorumluluklarını kadına bırakan, bununla beraber kendisinden daha baskın, otoriter ve karar mercii olan eş karşısında kendisini ikincil pozisyonda hisseder. Erkeğin karşısında nesneleşen ve itaatkâr olan kadın, hissedemediği gücü, kendine ait olanda, yani çocuklarında geri kazanmak ister. Bu güç ona değer katmakta, eş karşısında nesneleşen kadın, kızı karşısında özneleşmekte ve ondan kayıtsız şartsız itaat bekleyerek anneliğini iktidar alanı haline getirmektedir. Bir evlat, eş, kız kardeş olarak edilgen olan kadın, anne olarak etkendir. Kendisini çocukları üzerinden tanımlar, hayatına amaç ve anlam katar. İtaatkâr bir eş, fedakâr bir anne olmak ve çocukları eşin ve toplumun razı olacağı şekilde yetiştirmek geleneksel toplumlarda kadının görevidir. Ataerkil toplumun sosyal normları karşısında ezilen kadın, kendisi ile aynı kaderi paylaşması için kızını ezer.

Leyla hiçbir şey demedi. Zaten kimse ondan bir şey demesini de beklemiyordu. Annesinin rolü başladı, hiç bitmeyen rol. Hatta Leyla onun adımlarını her duyduğunda arkasına bakmaya ve annesinin kendisini yaptığı ve ne olduğunu bilmediği bir şeyden dolayı azarlamasını beklemeye başladı. Uygunsuz bir şey, ya da doğru olmayan bir şey ve ya saygın insanların kızlarına yakışmayan bir şey; Kalpten gelen ani bir kahkaha uygunsuz. Uygunsuz niye? Yüksek sesli. Samimi ve açık sözlü olmak uygunsuz. Neye uygun değil? Usûle uygun değil. Orada ismi usûl olan bir şey var. Oturuş (mesela)

-Sen ey kibirli bir şekilde oturan, ey bacak bacak üstüne atan, insanlar ne der? İyi yetiştirilmemiş der.

-Ben insanlardan bıktım kimseyi görmek istemiyorum. [s. 22 ]

-Hayır, İnsanların seni görmesi gerekir. Neden gizleniyor? derler. Kolu mu sakat? Yoksa total mı?

Misafirlerin yanına girmeyi reddetse annesi onu, "kimseyi sevmiyorsun" sözleriyle suçladı. Yanlarına girdiği vakit onlarla sohbet etmediği için kınadı. Konuştuğunda büyüklerin işlerine karıştığı için kınadı. Uzun süre otursa çıkması için işaret etti. Hızlı bir şekilde çıksa "Neye yetişiyorsun?" dedi. [s. 23]

Ataerkil toplumlarda kız ve erkek çocuğuna yüklenen manalar ve beklentiler çok farklıdır. Soyun erkekten devam ettiği düşüncesi ve yaşlılıkta kendilerine erkek çocuğun bakacağı beklentisi içinde olan ebeveynler, oğullarına ayrıcalıklı davranırlar. Bu toplumlarda kadın, erkek annesi olmakla itibar kazanır. Ataerkil ailede kadın, ancak bir erkek çocuk doğurursa konumunu sağlamlaştırır. Aile büyükleri ve ailede bulunan kadınlar, erkek çocuğuna hizmet eder ve saygı gösterir. Kızlar ev işlerine yardım ederken ve eve daha bağımlı tutulurken erkek çocuklarının özgürlük alanı daha geniştir. Erkeklerin ayrıcalıklı statülerinde kadının bu durumu benimseyip ona uygun hareket etmesinin etkisi tartışılmaz. Leyla'ya karşı sert ve acımasız olan, onu sürekli azarlayan ve peş peşe kurallar koyan annesi, ağabeyi Mahmûd'a karşı daha sevecen ve anlayışlıdır. Bazen yapması gereken bir şey yapmaz ya da yapmaması gereken bir şey yapar. Annenin dudakları beyazlar fakat yine de ona herhangi bir şey demez. Öğle yemeğinde Mahmûd evde olduğu zaman evin havası çok değişir. "Öğle yemeğinde hava sanki dışarıdan ferahlatıcı bir hava gelmiş gibi değişiyordu. Annenin gergin yüzü ışıltıyor, çocuk yüzü gibi güzel oluyor, kısa, kibar ve alçak sesle gülüyordu." [s. 26] En yakını da olsa kadınlar arasında gizli



bir rekabet vardır. Geleneksel kadınlarda bu rekabet eş ve çocuk üzerinden yürür. Makam sahibi, zengin bir eş, kadınlar için başarılı bir evlilik ve gurur kaynağıdır. Eşlerden sonra yarış çocuklar üzerinden devam eder. Erkek çocuklarının makam, mevki ve maddiyatı, kız çocuklarının evliliği yarış konusu olur. Leyla'nın annesi kızına, kız kardeşine karşı övüneceği bir damat bulduğu için çok sevinçlidir. Kardeşi her zaman ondan daha şanslı kardeşinin çocukları da onun çocuklarından daha başarılı olmuştur.

Kız kardeşinin şansı her zaman onun şansından daha iyiydi. Kız kardeşi hâkim ile evlendi. Kendisi maliye bakanlığında çalışan basit bir memurla evlendi. Cemile Leyla'dan senelerce önce evlendi. Sıradan bir evlilik de değil. Muteber bir evlilik. En güzel elbiseleri giyiyor, en seçkin insanlarla karışıyor. [s. 248]

Leyla'nın nişan merasiminde Mahmûd ve Sena arasında yakınlaşmayı gören annesi korkuyla onlara bakar. Sena, rahat tavırlarıyla onlara uygun bir gelin adayı değildir. Mahmûd, Port Said' de bir hastanede göreve başlar. Görevi devraldıktan birkaç hafta sonra ailesini ziyarete gelir ve evlenmeyi düşündüğünü söyler. Oğlunun kendi başına onlara danışmadan karar almış olması, evleneceği kızı kendi seçmesi ve yeni işe başlamışken evlenmeyi düşünmesi, onların geçimine destek olamayacak oluşu babayı kızdırır. Mahmûd'la tartışırlar. Geleneksel toplumlarda yazılı olmayan yasalar vardır. Toplumun mensupları, aile ve çevrelerinden öğrendikleri sosyal normlara göre hareket ederler. Evlilik kararının aileler tarafından alınması bu normlardandır. Mahmûd ve Sena'nın kararı usûle uygun değildir. Annesi her zaman kullandığı "Her şeyin bir usûlü var oğlum. Usûl üzere yürüyen yorulmaz. (s. 279) cümlesini söylerken; buna karşılık Mahmûd, "Usûl değişti anne, zaman değişti, fikirler değişti. Beni anlamayı deneyin." (s. 280) der.

### **Semîra Hanım**

Semîra Hanım, İsâm ve Cemile'nin annesi, Leyla'nın teyzesidir. Hâkim olan eşini kaybetmiş, çocuklarını tek başına yetiştirmiştir. Ne istediğini ve ona nasıl ulaşacağını iyi bilen, çocuklarını kontrolü altında tutan fedakâr ve geleneksel bir annedir. Cemile'yi zengin olmaktan başka hiçbir özelliği olmayan adamla evlenmeye ikna ederken kızına büyük bir iyilik yaptığını ve onun için güzel bir gelecek hazırladığını düşünmektedir. Bu evlilik, aynı zamanda anne olarak onun da başarılı olduğunu ve annelik görevini yerine getirdiğinin göstergesidir. Kızının zengin ve kariyer sahibi bir adamla evlenmesi, onların içinde buldukları sınıfta saygın yer edinmelerini sağlayacaktır.

Cemile işin başında kesinlikle damat hakkında kafa karışıklığına düşmedi. Leyla'ya onun yaşlı, aptal ve göbekli olduğunu söylemişti. Ancak olay tedrici olarak değişti. Damat Cemile ve annesini Ford marka arabasıyla eve bıraktı. Yolda Herem'de ki villasını gösterdi. Gelinin oturması için içinde oturanları çıkaracağını söyledi. Cemile'nin başı dönmeye başladı. [s. 57]

Mahmûd ve İsâm İngilizlere karşı savaşmak için gönüllü olarak kanala gitmeye karar verirler. Yola çıkacakları günün akşamı ailelerine haber verirler. İki aile Leylaların evinde toplanır. Leyla'nın babası Süleyman Efendi önce yumuşaklıkla konuşarak ikna etmeye çalışır. Fayda etmeyince kızar, bağırır. Her şeye rağmen kararlarından dönmezler. Bunun üzerine İsâm'ın annesi oğlunu vazgeçirmek için çok daha etkili bir yol izler. İntihar girişiminde bulunarak, oğlunun gitmesine engel olur. İntihar girişiminde bulunmak ve bayılmak, bazen eşlere, bazen çocuklara istediğini yaptırmanın ve onları kontrol altında tutmanın yollarından biri olarak kullanılabilir. İsâm'ın annesi, çocuklarına istediğini yaptırmak ve onları kontrol altında tutmak için her yolu mubah gören, görünüşte onları düşünen, onların duygularına, arzu ve isteklerine hiç ehemmiyet vermeyen, aşırı baskıcı ve baskın bir kadındır.

İsâm'ın annesi şiddetle kendini Cemile'nin kollarından kurtarır ve pencereye doğru koşmaya başladı. Odada bulunanların hepsi korkudan felç oldu. Cemile'nin çığlığı yankılandı. Leyla teyzesini pencerenin çerçevesine tırmanırken yakaladı ve omuzuna yapıştı. İsâm'ın annesi bağırды:

-Beni bırak, beni bırak. Kendimi öldüreyim. Yaşamak istemiyorum. İsâm, Leyla'yı kenara iter ve annesini omuzundan şiddetle aşağı çeker. [s. 96 ]

Semîra Hanım, sahte intihar girişimi ile yetinmez. Saatlerce baygın numarası yaparak oğlunun suçluluk duygusu ile kendisine daha bağımlı hale gelmesini sağlar. İsâm ve ailesi bu olaydan sonra evlerine giderler. Mahmûd eşyalarını toplarken İsâm ona hizmetçi ile bir mektup gönderir. Mahmûd mektubu okuduktan sonra Leyla'ya verir.

Annem üç saattir baygın, Doktor çağırdım, henüz gelmedi. Mahmûd ne yapabilirim? Ben ve Cemile için yaptıklarından sonra annemi terk edemem. Hayır, mümkün değil Mahmûd. Beni anlıyorsun değil mi? Annem iyileştiğinde sana yetişmeye çalışacağım. Selametle. Kalbim seninle ve sizinle, hepinizle. [s. 97]

Semîra Hanım'ın kendi hırsları uğruna çocuklarını harcadığının bir başka delili ise Cemile'nin boşanmak istediği halde ona destek olmaması ve tahammül edemediği bir adamla hayatına devam etmeye zorlamasıdır. Kendi arzu ve isteklerini çocuklarına yaptırmak için intiharı koz olarak kullanan kadın, Cemile'nin gerçekten hayatına son vermek istemesini görmezden gelir. Muhtemel ki onun da kendisi gibi rol yaptığını düşünmektedir.

Önündeki bu yatakta üç gün ölümle hayat arasında uyudum. Bir tüp aspirin yuttum. Annem bana 'Skandal istemiyorum.' Dedi. Beni sevmeyen ve benim de sevmediğim bir adamla yaşamamanın ne demek olduğunu anlıyordu. Bununla beraber sağır gibi davrandı. [s. 274]

### Devlet Hanım

Leyla'nın annesinin zengin akrabalarından, yanına sık sık ziyarete gelen Devlet Hanım, kız çocuklarını ailenin sosyal mevkiini yükseltmek için kullanılan bir meta olarak görür. Kız çocukları güzelliğini açığa çıkaracak şekilde giyinip süslenmeli ki değerleri artsın ve yüksek mevkilerde zengin insanlar onlara talip olsunlar. Böylece aile de toplum içinde kendilerine iyi ve saygın bir yer edinsin. Devlet Hanım artık genç kız olan Leyla'yı bu amaçla uzaktan delici bakışlarla dikkatle inceler. Sonra yanına çekerek eliyle bedenini kontrol eder ve annesine kızın bedelini artırmak için daha güzel giyinip süslenmesi gerektiğini aksi takdirde hiçbir değerinin olmayacağını söyler. Kız çocuklarını süsleyip köle pazarına çıkarılan bir cariye gibi görmektedir. Onlar ailenin sosyal mevkiini yükseltmek için kullanılan bir metadır.

O odanın ortasında Devlet Hanım'ın önünde durur, uzaktan onu delice gözlerle inceler. Devlet Hanım onu yakın olana kadar kendine doğru çeker. Sağ eliyle yavaşça bedenini yukarıdan aşağı, aşağıdan yukarı gezer. Ayağa kalkarken eli belinde ve göğsünde durur.

Devlet Hanım'ın sesi Leyla'nın kulaklarında yankılanır.

-Kıza bedenini belli edecek güzel bir elbise lazım, göğsünü yükseltecek ve belini sıkacak güzel bir elbise. Kız çok sıradan.

Sonra annesine:

-Yazıklar olsun sana. Bugün bu kızın hiçbir değeri yok, dedi.

Demek istediği: Yazıklar olsun sana kız bugün evlenecek yaşta. Eğer güzelliğini ortaya çıkaracak şekilde giyinmezse pazarda hiçbir değeri yok. [s.36]

Devlet Hanım, kızı Safa'yı sosyal mevkiine feda etmiş bir annedir. Kızının mutsuzluğunu görmezden gelmiş ve kendisine sığınan kızını eve kabul etmeyerek onu yalnız ve savunmasız bırakmıştır. Mutsuz olduğu eşinin evine dönmek zorunda kalan genç kadın bu yaşadığı hayal kırıklığı, sahipsizlik, terk edilmişlik ve çaresizlik içinde intihar eder. Sosyal statüsüne kurban ettiği ve yaşadığı sıkıntıları görmezden gelerek yalnız bıraktığı kızının intihara sürüklenmesindeki en önemli etken olan Devlet Hanım bu olaydan hiç ders çıkarmamıştır. Etrafındaki kızlara pazara çıkarılan bir cariye, bir meta gözüyle bakmaya devam eder:

Devlet Hanım bu güzel genç kızın annesi o, o değişmedi. Taşı parçalayan şey başına geldi ve değişmedi. Tüm annelerin üzüldüğü gibi o da kızının ölümüne üzüldü. Fakat davranışının doğruluğundan bir an şüphe duydu mu? Asla. Diğerleri de bu davranışın doğruluğundan şüphe etmedi. O başı dik, sabit adımlarla yürüyor ve diğerlerini ona saygı duymaya mecbur ediyor. Allah'ım bu nasıl bir güç, nasıl,

dokunulmazlık, nasıl kendine güven, insanlar bunu nereden alıyor, nereden? Neden insanlar bu kadının davranışlarında onun gördüğünü görmüyorlar. Neden kızı öldükten sonra ona duydukları saygı arttı. Sırrı ne? Bu saygının sırrı ne? [s. 39]

### Müdire Hanım

Ekim 1951 yılında Vefd hükümeti 1936 yılında imzalamış olduğu ve halk arasında 36 anlaşması olarak bilinen anlaşmayı tek taraflı olarak fesheder. Ülkede sevinçle karşılanan bu karardan sonra tüm yurttaki düzenlenecek olan İngiliz karşıtı gösterilere öğrenciler büyük destek verir. Leyla'nın eğitim aldığı kız lisesinin öğrencileri de gösterilere katılma hazırlığı yapar. Ancak okulun müdiresi, kız öğrencileri klişe sözlerle sınıflarına girmek için ikna etmeye çalışır. Kürsüye çıkan Müdire, gösteriye katılmamaları gerektiğini ve ülke müdafaasının erkeklerin sorumluluğu olduğunu söyleyen bir konuşma yapar: "Müdire mikrofona doğru ilerledi ve kadının vazifesi annelik ve kadının yeri evidir. Silah ve savaş erkekler içindir, dedi." [s.42] İşgalin ilk başlangıcından itibaren Mısır kadınları İngiliz karşıtı hareketlerde ön planda yer alarak mücadele vermişlerdir. Müdirenin bu konuşmasını anlamsız bulan bilinçli bir öğrenci kürsüye çıkarak onun söylediklerine şöyle cevap verir:

Esmer, kısa saçlı, geniş omuzlu, parlak siyah gözlü bir genç kız safları yararak ilerledi. Öğrencileri ve müdireyi ayıran dört merdiveni tırmandı ve önünde durdu. Titreyen bir sesle mikrofona:  
-Müdire hanım, kadınlar eve aittir ve erkekler mücadele içindir, dedi. Ben de şunu söylemek istiyorum: 1919 yılında İngilizler Mısırlıları öldürürken kadın ve erkek arasında bir ayırım yapmadılar. İngilizler, Mısırlıların özgürlüğünü gasp ettiklerinde kadın erkek ayırmadılar. İngilizler Mısırlıların erkeklerini yağmaladıklarında kadın erkek ayırmadılar. [ s. 42 ]

### 2.2. Latife ez-Zeyyât'ın *el-Bâbu'l-Meftûh* Adlı Romanında Modern Kadın

Aydınlanma felsefesinin bir ürünü olan modernite, batıdan tamamen farklı kültürel yapıya sahip olan Batı dışı toplumlar için önemli bir mesele olmaya devam etmektedir. Batılı ülkeler modernizmi, kendilerinden çok farklı kültürel yapıya sahip olan Batı dışı ülkelere dayatmışlardır.

Batı dünyasının modern düşünceyi icadı tarih ve coğrafyadan münezzeh olmayıp kıtanın önceki çağlarda, asırlarda tecrübe ettiği ilmî, dinî, siyasi ve diğer pek çok alanla doğrudan alakalıdır. Menfi ya da müspet olsun Avrupa'nın Ortaçağ ve Antik Çağ birikimini göz ardı ederek modern düşünceyi ithal etme teşebbüsünün Batı dışı toplumlarda büyük bir paradoksa sebep olduğu görülebilir.<sup>36</sup>

Bu durum *el-Bâbu'l-Meftûh* romanının modernizmi benimseyen kadın karakterlerinde açık olarak gözlemlenir. Romanlar hayata ayna tutan eserlerdir. Toplum ve olayları daha iyi anlamamızı ve tahlil etmemizi sağlayan romanlar, ele aldığı karakterleri ile bize insanın iç âleminde yolculuk yaptırır. Artık içine girdiğimiz karakterin gözünden romanda geçen olayları görmeye başladığımızda onun temsil ettiği kişiliğin ruh halini daha iyi çözümleyebiliriz. "Romancılar size insan tabiatı hakkında psikologlardan daha fazla şey öğretebilirler."<sup>37</sup> Bu romanda hikâyenin protagonistisi olan Leyla, bize modern bir genç kızın geleneğe ve geleneksel karakterlere bakışı hakkında bilgi verdiği gibi ruh dünyasında yaptığımız gezintiler sayesinde istediği hayatı yaşayamamanın ve engellenmiş olmanın kişiliğinde açtığı yarayı görüyor ve hissediyoruz.

Kişiler, kurmaca sanatının en önemli öğesini oluştururlar ve bunlara *karakter* denir. Romanda olay örgüsünün devamını sağlayabilmek için, olayların meydana çıkmasını sağlayan ve bunlara

<sup>36</sup> Hasan Harmancı. "Batılı Edebiyat teorilerinin İzinde Arap Edebiyatına Yöntembilimsel Bir Yaklaşım", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1, (2021), 49-86.

<sup>37</sup> Rene Wellek- Austin Warren, *Edebiyat Teorisi*, çev. Ömer Faruk Huyugüzel (İzmir: Akademi Kitabevi, 1993), 40.

yönlendiren kişilere ihtiyaç vardır. İnsanı anlatan bir sanat olan romanı kişisiz ya da kişiye ait nitelikleri içeren karakterler olmadan düşünemeyiz.<sup>38</sup>

Hikâyenin ana kahramanı, bir hikâyenin merkezinde yer alan, hikâyede gerçekleşen olaylara yön verecek önemli kararları alan, olaylar onun etrafında geliştiği ve onun gözünden anlatıldığı için en çok sorunla yüz yüze kalan ve hareketliliği sağlayan karakterdir. Bir hikâyenin destekleyici bir yan hikâyeden ya da birden fazla kurgudan oluşan alt planı varsa her hikâyenin kendi protagonisti olabilir.<sup>39</sup> Sosyolojik açıdan bir karakter incelemesi yaptığımız bu romanda protagonist, Leyla olarak karşımıza çıkmaktadır.

### Leyla

*el-Bâbu'l-Meftûh* romanının ana karakteri Leyla, kırklı ve ellili yıllarda Mısır halkının bağımsızlık mücadelesi verdiği bir ortamda Kendisi de bağımsız bir dünyaya sahip olmaya çalışan, hem İngilizlere karşı hem de patriarkal topluma karşı bağımsızlık mücadelesi veren bir genç kızdır. Onun hikâyesi ağabeyi Mahmûd'un babasının sözünü dinlemeyerek İngilizlere karşı yapılan gösterilere katılması ile başlar. Mahmûd eve geç kaldığı için endişelenen on bir yaşında ki küçük kız, ağabeyini aramaya çıkmak ister. Kapıyı açmak için elini uzattığında babası kapıyı kapatmasını ve odasına girmesini söyler. Bu Leyla'nın kapanan ilk kapısıdır. 1946'da Kahire'deki İngiliz karşıtı gösteride yaralanan milliyetçi ağabeyi Mahmûd'a olan sevgisi onu rol model olarak almasına sebep olur. Ulusal bağımsızlık mücadelesine katılarak tüm otoritelere meydan okuyan Mahmûd'tan ilham alan ve onun bir kahraman olduğuna inanan Leyla, büyüyünce ağabeyi gibi İngilizlere karşı savaşmayı hayal eder.

Salonun ortasında yuvarlak masanın önünde Leyla durdu, on bir yaşında tam esmer. Eli ahşap bir sigara kutusunu mekanik bir hareketle kurcalıyordu. Parlayan gözleri uzağa, boşluğa bakıyordu. Leyla sigara kutusunun kapağını şiddetle vurdu ve sabit adımlarla salona doğru yürüdü. Oturan babasını geçerek dairenin kapısına yöneldi ve elini kapı kolunun üzerine koydu.

Babanın dudağı titredi ve yüzü soldu. Gözlerini donuk bir halde ona doğru kaldırdı. Gözleri ölü gibiydi. Boğuk bir sesle:

-Nereye gidiyorsun? Dedi.

Meydan okuyan bir ses tonuyla

-Mahmûd'u aramaya gidiyorum, diye karşılık verdi.

Babanın gri gözleri korkuyla parladı. Sonra onları yumdu ve yıpranmış bir sesle

-Git ve odana gir, dedi. [s. 3 ]

Leyla, okulda arkadaşlarının yanında genç kızlığa ilk adımını attığı zaman bunun mensubu oldukları toplum tarafından nasıl karşılandığını bilen arkadaşları üzülür. Bu önemli bir dönüm noktası, yetişkinliğe giden yolculuğunun başlangıcıdır. Hayatı yeni bir aşamaya; hiç bilmediği, bir aşamaya girecektir. Kızının genç kız olduğunu öğrenen babası sorumluluğunun ağır olduğunu düşünerek ağlar. Geleneksel bir toplumda kız babası olmak, onun iffetini ve ailenin onurunu korumak büyük bir mesuliyettir. Sabaha kadar uyumayan, Leyla neden bu şekilde davrandıklarına anlam veremez. Ertesi gün öğle yemeğinde toplandıklarında babası, Leyla artık genç kız olduğu için tüm aileye kurallar getirir, sınırlar çizer. Genç bir kız olarak, ailesine söz getirecek davranışlardan uzak durmalı, onların ve kendi adını korumalı ve usûle uygun yaşmalıdır. Leyla'nın hayatı bir günde değişir. Ailesi tarafından uygulanan yasaklar, kişiliğinin zayıflatılmaya ve varlığının yok sayılmaya çalışılması, arkadaşlarının gözündeki korkuyu anlamasını sağlar. Artık onun hapishane günleri, aile üyelerinin gardiyanlık

<sup>38</sup> Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, (Ankara: Öncü Kitapevi, 2004), 102.

<sup>39</sup> Hakan Sazyek, *Roman Terimleri Sözlüğü*. (Ankara: Hece Yayınları, 2013), 193-194.

günleri başlar. "Leyla, artık büyüdüğünü idrak etmen gerekir. Bundan sonra yalnız dışarı çıkmak ve ziyaretlere gitmek yok. Evden okula, okuldan eve." [s. 21]

Genç kızlığa ilk adımını attıktan sonra Leyla'nın hayatı tamamen değişir; Kendini hiç beklemediği ve öngörmediği bir hayatın içinde bulur. Neredeyse bir zindan hayatı yaşayan Leyla, kendisine getirilen kurallar ve dayatılan normlar karşısında çok bunalmıştır. Fıtraten özgürlüğe meyilli olan genç kız, böyle bir ortama tahammül etmeye güç yetiremez. Üstelik annesi de günbegün yeni adetler, yeni gelenekler ve yeni usûller getirir. Nerede nasıl konuşacağını, nasıl davranacağını, nasıl oturup nasıl kalkacağını ve nasıl güleceğini tek tek anlatır. Usûlün dışına çıkması imkânsızdır. Leyla, geleneksel toplumun köhne normlarının kişiliğini silmeye çalıştığını görür. Yaptığı her hareketin eleştirilmesi ve kontrol altında tutulması karşısında benliğini korumak istemesi onun insanlardan uzaklaşmasına ve hayal dünyasına sığınmasına neden olur. Onları kabul eder ve teslim olursa kimliğini sonsuza kadar kaybedeceğini düşünen Leyla, odasında bütün ev halkından hatta çok sevdiği ve hayran olduğu ağabeyi Mahmûd'dan uzak, istediği gibi yaşayabileceği özgür bir dünya kurmuştur kendine. Dilediği gibi hareket ettiği, kendini daha mutlu hissettiği dünyasında tek istediği şey, onu odada herkesten uzak tek başına bırakmalarıydı. Etrafındaki herkesle uyum içinde hareket etmeye gayret ederek kimseyle çatışmaya girmemeye dikkat eder. Bu şekilde davranarak onlar tarafından rahatsız edilmenin önünü kesmeye çalışıyordu. Fakat annesi onu ara sıra çok sıkıcı bulduğu ve ait olmadığı, insani ilişkilerin yapay olduğu gerçek dünyaya geri çekiyordu.

Annesinin misafirlerini karşılamak ve onlarla sohbet etmek onun için bir meseleydi. Şimdiye kadar yeterince alıştırmaya yapmıştı. Ve edep içinde kibarca nasıl tebessüm edilir, nasıl ve ne zaman gülmünür, ne zaman oturulur, ne zaman ayrılması gerekir, her ne kadar boş konuşulsa da nasıl dikkatle dinlenir. Başını ne zaman onaylayarak sallayacağını, hoşlandığını ya da şaşırıldığını ne zaman göstereceğini öğrenmişti. (...) Fakat o bütün bunlardan nefret ediyordu. Bütün kalbiyle nefret ediyordu. Bunu özgürlüğüne vurulmuş bir zincir ve insanlığın katli olarak kabul ediyordu. Bu nedenle bazen hata yapıyordu. [s. 29]

1936 anlaşmasının iptali üzerine ülke genelinde başlayan antiemperyalist gösterilere Leyla'nın okulunda ki kız öğrencilerde katılacaktır. Adile ve Sena düşünmeden onların aralarına girer. Leyla'da onlarla gitmek ister fakat tereddüt ederek yerinde durur, ilerlemez. Bu sırada kalabalık bir öğrenci grubu Leyla'ya doğru gelir ve onu yola doğru sürükler. Leyla kendini caddede bulur. Kendisini birinin ( babasının ) görmesinden derin korku duymakta ve bütün gözlerin üzerinde olduğunu düşündüğü dolgun vücudundan dolayı utanç içindedir. Leyla şimdi ait olduğu yerde bütünün bir parçasıdır ve ulusal mücadelenin içindedir. Kendini, vücudunu ve korkularını bir kenara bırakarak yapmak istediği şeyi yapar ve bir grup lideri haline gelir. Sloganlar, zılgıtlar, dalgalanan bayrak, akan gözyaşları. Bütün bunlardan etkilenen Leyla kendini güçlü ve kuş gibi özgür hisseder. Kızlar onu omuzlarına alır ve Leyla kızların omuzlarında slogan atarken kenarda duranların içinde babasının kendine baktığını fark eder. Korktuğu şey başına gelmiştir. Eve döndüğünde kapıyı açan babasının elinde bir terlik vardır. Hiçbir şey söylemeden ona vurmaya başlar. Leyla sürünerek odasına gider ve kapıyı kilitler. Daha önce Mahmûd, babasının tüm itirazlarına rağmen gösterilere gitmiş fakat herhangi bir fiziki şiddet görmemişti. Patriarkal toplumun en belirleyici özelliklerinden biri çocuklar arasında cinsiyet ayrımına gitmektir. Babasının onur kırıcı müdahalesi ona kendini ayakaltında çiğnenen bir paspas gibi hissettirir. "Zulüm ve işkence, bir insanın insanlığını ya da eleştirel düşünme yeteneğini çalmanın sadece bir yoludur, ancak insan yaşadığı her an hazırlanmalı ve hazırlığa geri dönmelidir."<sup>40</sup>

Leyla yakın arkadaşları Adile ve Sena ile beraber Kahire Üniversitesi felsefe bölümüne başlarlar. Felsefe dersleri öğretim üyesi olan Dr. Fuat Remzi, Leyla'yı derslerde bunaltmaya devam eder. Her dersin sonunda ona mutlaka zor bir soru sorar ve cevabını onu aşağılamak için bekler. Sanki onunla

<sup>40</sup> en- Nemr, "Latifat Al-Zayaat. Al-Bab Al-Maftuh Daymaan Ean Al-Dhaat Alhura".

konuşmuyormuş gibi onunla konuşur. Sanki onu dinlemiyormuş gibi onu dinler. Leyla cevabında saçmalamaya başlayınca rakibini nakavt ederek zafer kazanmış biri edasıyla tebessüm eder. İlah, nükte eden bir insana dönüşür. Arkasından öğrencilerin gülmesi ve yorumları duyulur. Zamanla ne istediğini anlayan Leyla, tarzını değiştirerek onun kelimeleri ve üslubuyla cevap vermeye başlar. Leyla'nın istediği yönde değişimi Doktor Remzi'nin de ona karşı tavrının değişmesine sebep olur. Ona karşı düşmanca tavrını değiştirir. Daha sabırlı olmaya, hatalarına karşı daha fazla tahammül etmeye ve ona saygı göstermeye başlar. Leyla, Dr. Fuat Remzi'nin cazibesine kapılarak etkisi altına girer. Onun istediği yönde değişerek ona benzer. İnsanlara yukarıdan bakan, kendini beğenmiş, katı kalpli, taşlaşmış ve duygusuz birine dönüşür. Diğerlerine karşı sevgi, saygı ve merhamet hislerini kaybetmiş gibidir. Ufku daralmış, avucundan ötesini göremeyen dar görüşlü biri olmuştur. İnsanların hata ve kusurlarından başka bir şey göremez hale gelir. Sadece İnsanlara katı kurallar koymak için konuşur. Ona göre Doktor Remzi ve ondan başka kültürlü kimse yoktur. Adile ile beraber Sena'ya karşı onu savunmaya başlar. Neler olduğunu idrak edememiştir. Birine benzemeye çalışmak onun üstünlüğünü kabul etmek ve kendini eksik görmek demektir. Üstün gördüğü kişi ya da toplumun her şeyini doğru, iyi güzel, kendine ait olanı ise utanç verici, kötü ve çirkin kabul eder. Birine benzemek kendini kaybetmek, kendine yabancılaşmak, varlık sahasında yok olmak demektir. Mukaddimenin yazarı İbn Haldun'un, mağluplar galipleri taklit eder sözü bu duruma yeterince açıklık getirmektedir. Leyla Dr. Fuat Remzi ile girdiği psikolojik harbi kaybetmiştir. Kadın olduğu için aile üyeleri tarafından sözlü şiddet gören genç kız, kaybettiği güven duygusunu bu şekilde kazandığı fikrindedir.

Heykeltıraşın fiiline benzer yeni bir süreç başladı. Bazen kazma ile ince çalışıyor, başka bir zaman şiddet içinde. Daima bilgi (dirayet) ve kararlılık içinde. Burada hafif bir dokunma, şurada derin kavisler. Şurada tamamen yok edilmesi gereken bir parça var. Şurada parlatılması ve biçim verilmesi gereken bir parça var. [s. 223]

Okula ulusal muhafız fırkası gelerek konferans verir. Leyla ve Sena gönüllü yazılırlar ve eğitime başlarlar. Leyla eğitimin her dakikasından faydalanır. Başlarda çok eğlenir. Eğitimde zorlandığı tek konu başını dik tutmaktır. İçe dönük ve utangaç bir kişiliğe sahip olduğu ve insanlarla göz teması kurmaktan kaçındığı için başı önde yürümeye alışmıştır. Sonunda başı dik yürümeyi başarır. Bu başarı kendine olan inancını geri getirir. İsterse yapabileceğine inanır. Leyla:

-Yapamıyorum, yapamıyorum der.

Sena:

-Çünkü başını eğerek yürümeye alıştın

-Ne yapayım?

-Başını kaldır. Bedenini rahat bırak. Yürürken içinden: Ben güzelim, ben zekiyim de.

Leyla güler. Sena:

-Şaka yapmıyorum. İnsanın kendisiyle gurur duyması gerekir.

Denedi ve başardı. Etrafında ki herkes boyunun yükseldiğini ve yürüyüşünün doğrulduğunu fark etti." [s. 242]

Doktor Fuat Remzi'yle onun odasında görüşen babası Leyla'nın omuzuna elini atarak tebrik eder. Bu romanda baba ve kızın yakın olduğu ilk ve tek andır. Dr. Fuat, onlar için çevresindeki insanlara karşı övüne bilebilecekleri ve cemiyet içinde saygınlıklarını artıracak bir damat adaydır. Leyla'nın ilk aklına gelen şey hiç kimsenin kendisine fikrini sormamış olmasıdır. Sonra duyduğu gurur ve babasından küçüçükte olsa gördüğü yakınlık nedeniyle bunu unuttur. Belki de ilk kez ailesi ile aynı fikrindedir. Aynı gururu fakültede herkesin onu tanuması ve parmakla gösterilmesi karşısında da hisseder.

Leyla, Dr. Remzi'yi sevdiğini ve onun tarafından sevildiğine inanmaktadır. Yaşıtı her genç kız gibi bu sevgiyi duymak ve hissetmek ister. Nişan günü var olduğuna inandığı sevgiyi açığa çıkarmak ister. Ancak aldığı cevaplar karşısında hayal kırıklığı yaşar:

-Benim her hâlükârda güzel olmam zaruri, en azından senin için, yoksa benimle nişanlanmazdın.

Remzi:

-Ben kadınıma çarşı esaslarına göre seçmedim. [s. 262]

Demek istediği ben seni güzelliğin için değil, bana benzediğin için, usûle uygun hareket ettiğin için seçtim. Doktor, nişan töreninde Cemile'yi fark ederek Leyla'ya eğer onun gibi olsaydı onunla evlenmeyeceğini söyler. Leyla giyim tarzından olduğunu düşünür. Ancak doktor onu istediği gibi yönetip yönlendirebileceğini düşündüğü için eş olarak seçmiştir.

-Hayır, mesele bundan daha derin. Şahsiyeti şahsiyetimle yürümüyor. [s. 265]

-Sen benimle şahsiyetim şahsiyetinle yürüdüğü için mi evlenmek istiyorsun?

Ona yüzünün yumuşamasını, onu sevdiğini ve daima seveceğini söylemesini bekleyerek baktı.

-Tabi. Çünkü sen itaatkâr ve sakinsin, söz dinliyorsun. [s. 266]

Cemile yanlarına geldiğinde ise dekoltesine bakar. Söz ve tavırlarıyla ona bekle beni der gibidir. Başkalarına sürekli ahlaktan bahseden doktor, sıra kendisine gelince bütün bunları unutmıştır, Leyla, gördüğü rüyadan uyanır. Ailesine bunu açıklamayacağı için nişan devam etmektedir.

Mahmûd Port Said'de göreve başlamasından birkaç hafta sonra ailelerin karşı çıkmalarına rağmen Sena ile evlenirler. Leyla'da öğretmen olarak Port Said'e atanır. Onlar burada görev yaparken 29 Ekim 1956'da İsrail'in Sina çölüne hücumu başlar. 31 Ekim'de İngiltere, Fransa ve diğer Mısır düşmanları bu savaşa katılmışlardır. Okulların tatil edildiğinin ilan edilmesinin ardından Leyla eve gelir. Evde ne Sena ne Mahmûd vardır. Telefon ısrarla çalar. Leyla, Remzi ya da babası olduğunu düşündüğü için telefonu açmaz. Eski günlere, herkesin her şeyine müdahale ettikleri günlere dönmek istememektedir. Kazandığı özgürlükten vazgeçip esaret hayatına dönmeye niyeti yoktur. Hayır, kesinlikle o, onu yeniden Kahire'ye sürükleyecek emreden sesi duymak istemiyor. Kesinlikle o, hayatını diledikleri gibi biçimlendirmeleri için Remzi'ye ya da babasına bırakmak istemiyor. Sanki o insanın her ne zaman isterse ayakkabısının ucuyla fırlatabileceği bir taş parçası. [s. 316]

29 Ekim 1956'da İsrail'in Sina çölüne hücumu başlar. 31 Ekim'de İngiltere, Fransa ve diğer Mısır düşmanları bu savaşa katılmışlardır. 5 Kasım 1956 sabah saat 11.00'de insanlar Port Said'den ayrılmak için Manzala Gölü'nün etrafında toplanır. Bu sırada hava saldırısı başlar. Çok sayıda ölü ve yaralının olduğu bu saldırıda Leyla, toprak yığınının altında kalır ve bilincini kaybeder. Kendine gelirken öldüğünü düşünür. Tamamen kendine geldikten sonra etrafındaki iniltileri duyar. Bağırarak ister fakat ağzına topraklar dolar. Üzerinde ki toprağı silkeleyip hayata giden yolu kendisinin tek başını açması gerektiğini anlar. Bütün gücüyle üzerinde ki toprağı atarak ayağa kalkar. Katliamdan sağ kurtulduğunu fark eder. Etrafına bakılmaya başlar. Bu, Mısır ve Leyla için ölüm uykusundan uyanışın sembolü olarak görülebilir. Mısır, emperyalistlerden; Leyla tüm baskı unsurlarından kendi çabası ile kurtuluyor, üzerlerinde ki ölü toprağını atarak yeni bir hayata, bağımsız, kendi hayatlarının öznesi oldukları kendi kaderlerini belirledikleri bir hayata göz açıyorlar. Leyla, kararlı ve kendinden emin bir ses tonuyla "hayır" dediğinde, Mahmûd onun ben zindanından kurtulduğunu ve bütünün içinde vücut bulduğunu anlar.

Mahmûd, İsâm'a Sena ve Leyla'yı eve bırakmasını söyler. Leyla: "Ben gitmeyeceğim Mahmûd" der. Mahmûd şaşkınlık içinde Leyla'ya bakar. Bu ses onun değildir. Sanki başka biri konuşuyor gibidir. Bu ses tonunu Mahmûd ondan ilk kez duymuştur. Bu ses tonu kararlığın ses tonudur. "Mahmûd'un bakışı gölün iskelesinde dolaştı. Sonra Leyla'da karar kıldı. O vakit ona ne olduğunu anladı. Kanalda fedailer savaşında ona olan şeyin aynısı olmuştu. Aile dairesinden ve ben dairesinden bütün dairesine geçti. Şimdi kimse onu durduramaz." [s. 332]

Port Said'de ihtilal kuvvetlerine karşı direniş başlar. Kadın ve erkeklerin birlikte hareket ettiği direniş günbegün büyür. Leyla, var olduğunu hissettiği, kendini bulduğu bütünle beraber hareket

ederek direnişe katılır. 'İsâm'ın öldüğü bu savaşta o da yaralanır. Direniş hareketi başladıktan sonra Hüseyin ve Mahmûd karşılaşır. Hüseyin dördüncü piyade taburu mühendisler birliğindedir. Yalnız kaldıklarında Leyla'yı sorar ve onunla görüşmek ister. Mahmûd vakit belirler. Vakit geldiğinde Leyla ve Hüseyin Açık kapının eşliğinde karşılaşır ve birlikte dışarı çıkarlar. Leyla'nın on bir yaşında kapanan ve bir daha açılmayan kapısı artık sonsuza kadar açılmıştır. Kendisini bir paspas gibi hissettiği anda sığındığı değer gördüğü için bağlandığı İsâm'a artık ihtiyacı yoktur. Çünkü değerli hissetmek, içeriden gelen bir duygudur. Bu duyguyu başkası sağlayamaz. Kendini güvende hissetmek için bağlandığı Dr. Fuat Remzi'ye de ihtiyacı yoktur. Kendi çizdiği hayatta, kendi seçtiği kişi ile ve bütünü içinde güvendedir. Port Said caddeleri kalabalıklaşır. Leyla, parmağından nişan yüzüğünü atar:

Hüseyin Leyla'nın nişan yüzüğünü attığını anladı. Omuzunu tuttu ve heyecandan titreyen sesiyle bağırdı.  
Sen hürsün, hürsün

(...)

-Bu son Hüseyin.

-Bu başlangıç Leyla. [ s.353]

### Sena

Norm karakterler, romanda, birinci derecedeki kahramanlardan sonra ferdi planda en çok boyutlu olan ve en fazla derinliğe sahip olan kahramanlardır (Stevick, 1988: 189). Norm karakterler, dramatik aksiyonu sağlayan değerler bağlamında romanın başkişinin değişip gelişmesine ve kimliğini bulmasına katkılarıyla ön plana çıkarlar.<sup>41</sup> Romanın norm karakteri Senadır. Her zaman Leyla'nın yanında yer alan Sena, modern hayatta yol göstericisi ve destekleyicisi olmaya devam etmiştir.

*el-Bâbu'l-Meftûh* romanında modern kadın, ideal kadındır. Modern kadının kusursuz bir örneği olan Sena, romanda genç kızlar için rol model olarak belirlenmiş örnek karakterdir. Mısır'ın modern yüzünü temsil eden Sena, ne istediğini ve nasıl elde edeceğini bilen, gelenek ve modernite arasında ikileme düşmeden modernizmi tercih eden, bu konuda asla kafası karışmayan modern genç kızdır. Kendine güveni tam, görünüşüne özen gösteren uyumlu ve kararlı bir kişiliği vardır. İnsanlık onurunu korumak için istekli, özgür ve güçlü bir kadındır. O, halkın sorunları ve kaygılarıyla meşguldür. O, kişisel kaderi ve bireysel özgürlüğünün, kendi milletinin kaderi ve özgürlüğüyle bağlantılı olduğuna inanmaktadır. Ulusal çıkarları savunmaya devam eden Sena, henüz lise mezunu bir genç kızken dahi toplumun içinde bulunduğu durumu anlayıp yorumlayabilmektedir. Modernite ve geleneğin iç içe bulunduğu toplumlarda çatışma, buhran ve kaybolmuşluk hissi kaçınılmazdır. Geleneği savunan ve dini, toplumsal değerlerine göre yaşamak isteyen bir kişi için modern, seküler dünya ne kadar dayatmacı ise moderniteyi kabul eden kişiler için gelenek o kadar dayatmacıdır. Modern kadın kimliğine sahip olan Sena, kendi neslinin kadınlarının içinde bulunduğu müşkül duruma ait gözlemlerinde problemi ve çözümünü açık bir şekilde ortaya koyabilmiştir:

-Mesele şaka değil Adile. Sen annen gibi misin? Fikirlerin annen ki gibi mi? Annen sevmeden evlendi çünkü başka türlü davranamazdı. Seçemezdi. Eğer seçebilselerdi seçtikleri ile evlenirlerdi. Annelerimiz mahrem idiler. Evlenerek babanın mülkiyetinden eşin mülkiyetine devredilirlerdi. Fakat bizim hiçbir bahanemiz yok. Eğitim bize öğretti ve her şeyi anladık. Kaderimize hükmetmemiz zaruri. [ s. 69]

-Zihniyet kesinlikle değişti. Annelerimize göre evlilik alımıza yazılı kaderdi. Hiç kimse onu değiştirmeye güç yetiremez ve ondan kaçamazdı. Onu olduğu gibi kabul etmek zorundaydılar. Bizim için durum değişti. Çünkü zihniyet değişti. Bugünün kızları durumu annelerinin kabul ettiği gibi kabul etmezler. dedi Sena. [ s. 71]

Okula ulusal muhafız fırkası gelerek konferans verdiği ve gönüllü olmak isteyenler için kapılarını açtığı zaman Leyla ve Sena gönüllü yazılırlar ve eğitime başlarlar. Latîfe ez-Zeyyât'ın *el-Bâbu'l-Meftûh'unda*

<sup>41</sup> Ferhat Uzunkaya, "İsmail Gaspralı Anlatılarında Şahıs Kadrosu." *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 36/36, (2017): 104-118.



geleneksel kadının evi, eşi ve çocukları ile sınırlı küçük dünyasına karşılık modern kadının ufku geniş, dünyası büyüktür. Evde oturan ve düşüncelerini dile getirmekten aciz geleneksel kadının karşısında, kendisi için, davası için ve ülkesi için savaşıyor ve kendi ile gurur duyan örnek modern kadın vardır. “Şaka yapmıyorum. İnsanın kendisiyle gurur duyması gerekir.” [ s.242]

Mahmûd'u sevmeden önce Robert Taylor'a âşıktır. Hatta ismini elinin üzerine ustura ile kazımış, yara izi her kaybolduğunda yeniden yazmıştır. Sena'nın bu davranışı gençlerin sinemadan nasıl etkilendiklerini göstermektedir. Sinema yeni nesillere modernizmi taşıyan ve modern kimlik ve bilinç inşa etmek için kullanılan etkili bir vasıta olmuştur.

Eğitilmiş, kültürlü, kendini yetiştiren, dış görünüşüne özen gösteren ve kendinden emin tavırlar içinde olan Sena, az konuşur, daha çok dinler, çok kızmaz, kendisiyle gurur duyar. Bu gurur kibirden kaynaklanan bir gurur değil, davranışlarının doğruluğuna olan inançtan kaynaklanan bir gururdur. Ne istediğini, ona nasıl ulaşacağını ve nasıl koruyacağını iyi biliyordu. Kahire'ye dönünce Mahmûd'a dışarda buluşmayı teklif eder. Mahmûd şaşırır. İtibar ve iffetini koruma zaruretinden bahseder. Sena ona gözlerini diker ve şöyle der:

- Buluşmayı istiyor musun, istemiyor musun? diye sorar.
- Tabii istiyorum.
- Tamam. [s. 202]

Modern bir kadın olan Sena, ne istediğini bilen güçlü duruşu ve kusursuza yakın kimliği ile yazarın genç kızlar için çizmiş olduğu rol modelidir. Başkahraman Leyla karakterinin iki yakın arkadaşından biri olan Adile, geleneğe yakın duruşu ile Leyla'nın yanılmasına ve acı çekmesine sebep olurken idealize edilen modern karakterlerden biri olan Sena'nın dostluğu ve tavsiyeleri Leyla'ya mutluluğa ve kurtuluşa giden yolda rehberlik eder. Latife ez-Zeyyât'ın Sena karakteri ile vermek istediği mesaj açıktır. Mısır'ın ve kadının özgürlüğü ve kurtuluşu ancak modern hayat tarzını benimsemek ile gerçekleşir.

### Cemile

Cemile, baskın bir kadın olan annesinin etkisi altında, söz dinleyen, itaatkâr bir genç kızdır. Hayatı ile ilgili kararlarında annesi ondan daha çok söz sahibidir ve bu durum onu kendi hayatının nesnesi yapar. Bütün kız öğrenciler ülke genelinde gösteriye katılırken Cemile uzak durur. Adile ve Sena'nın da katıldığı gösterilere dâhil olmaktan çekinen Cemile, bu korkusunu Leyla'ya da geçirir.

- Ben çıkmayacağım, der
- Leyla omuzunu silkeledi ve kapıya yönelerek:
- Kal, ben başka biriyim, dedi.
- Leyla, olacak olanlardan sen mesulsün. Farz et ki ailen, Mahmûd değil, baban seni gördü. [ s. 44]

Daha önce kızı Safa'nın başarısız bir evlilik yapmasına sebep olan ve yaşanan sorunlar karşısında kızına sahip çıkmayarak hayatına son vermesine seyirci kalan Devlet Hanım, Cemile'ye yaşça büyük olan zengin bir damat adayı bulur. Bu durumu büyük bir başarı olarak gören ve statü atlamak için kızının evliliğini kullanmak isteyen, fedakâr bir anne imajı veren annesi bu evlilik konusunda ısrarcı olur. Gerek annesinin ısrarı gerekse adamın mal varlığı henüz on yedi yaşında olan genç kızın aklını karıştırır ve tek özelliği mal varlığı olan bu adamın evlenme teklifini kabul eder. Boşanma isteği, annesi tarafından reddedilen ve girdiği çıkmazda yalnız bırakılan Cemile, yaşadığı hayal kırıklığını gizleyerek taktığı mutluluk maskesi ile itaatkâr eş rolünü oynamaya devam eder. Evlilikte beklediği sevgi ve ilgiyi göremeyen Cemile'nin girdiği duygusal yoksunluk onu aile kurumunu parçalayan ve toplumun değerlerini hiçe sayan bir ilişki içine sürükler. Eğitimini tamamlamayan, baskın anne karşısında kişiliğini geliştiremeyen genç kadın, toplumsal değerleri ve aile kurumunu önemsemeyen yasak aşka

yönelir. Cemile, romanda kurban pozisyonunda olan dört genç kızdan biridir. Safa ile aynı kaderi paylaşmakla beraber sonları farklı olur.

Cemile işin başında kesinlikle damat hakkında kafa karışıklığına düşmedi. Leyla'ya onun yaşlı, aptal ve göbekli olduğunu söylemişti. Ancak olay tedrici olarak değişti. Damat, Cemile ve annesini Ford marka arabasıyla eve bıraktı. Yolda Herem'de ki villasını gösterdi. Gelinin oturması için içinde oturanları çıkaracağını söyledi. Cemile'nin başı dönmeye başladı. [s. 57]

Leyla lavabodan Cemile'nin odasına doğru yürür. Kapıyı ittiğinde Cemile bir şezlonga uzanmış ve yanına da Sıtkı uzanmıştır. Leyla'yı fark edince ona durumu açıklamaya çalışır. Eşi ile hayal ettiği bağı yakalayamayınca ayrılmak istemiş ancak annesi onun bu isteğine kulak tıkayarak bu evliliği sürdürmeye mahkûm etmiştir. Cemile, ölmeyi denemiş, başaramayınca kendine farklı bir intihar yolu seçmiştir.

-Önündeki bu yatakta üç gün ölümle hayat arasında uyudum. Bir tüp aspirin yuttum. Annem bana 'Skandal istemiyorum.' Dedi. Beni sevmeyen ve benim de sevmediğim bir adamla yaşamamanın ne demek olduğunu anlıyordu. Bununla beraber sağır gibi davrandı.

Cemile sustu. Sonra histerik kahkahasıyla gülmeye başladı.

-Annem, benim annem skandal istemiyor. Annem, annem, skandal istemiyor. [s. 274]

### **Adile**

Adile, modernizm ve gelenek arasında arafta kalmış bir toplumda arafta kalmış bir karakterdir. En kısa zamanda okulunu bitirerek iş hayatına atılmak ve ailesine yardım etmek isteyen ve nispeten muhafazakâr bir kimliğe sahip olan Adile, toplumun içinde bulunduğu arada kalmışlık halini çok iyi tahlil eder. Batılı yaşam tarzını benimseyen ve bu yönde toplumsal değişim gerçekleştirmek amacıyla özellikle gençlere yönelik çalışmalar yapan yönetici sınıf, bu konuda mevcut tüm vasıtaları kullanır. Hala dini ve ahlaki değerlerine bağlı olan kuşaklar ise gençleri sonu belli olmayan maceralara atılmaktan korumak ister:

Vallahi biz kara bahtlıyız. En azından annelerimiz durumlarını anlıyorlardı. Bize gelince biz kaybolduk. Biz mahrem miyiz değil miyiz anlamıyoruz. Sevmek haram mı değil mi? Ailemiz haram diyor. Hükümet radyosu gece ve gündüz boyunca aşk şarkıları yayınlıyor. Kitaplar kızlara 'hayatım sen hürsün' diyor. Eğer kız inanırsa başı belaya girer. İtibarı zift ve is olur. Olması gereken durum bu mu? Biz acınası ruhlar değil miyiz? [s. 71]

Leyla'nın iki yakın arkadaşından biri olan Adile ilk bakışta anlaşılacak derecede güçlü bir karakterdir. Leyla yanlış yapmaktan korktuğu dönemlerde ona yaklaşarak yeni bir hataya düşmekten ve tekrar hayal kırıklığına uğramaktan korunmak ister. Adile, Hüseyin'den uzaklaşmasına ve Dr. Fuat Remzi'nin fikirlerini benimsemesine destek vererek ona yardımcı olduğunu düşünmektedir. Fakat onun bu yönlendirmesi Leyla'nın daha çok acı çekmesine yol açar. Leyla, geleneklerin etkisinden tam olarak kurtulmaya karar verdiğinde ve modern yaşam tarzını tercih ettiğinde Adile'yi artık onun hayatında görmüyoruz. O, yoluna Sena ile devam edecektir.

### **Safa**

Safa, orta sınıf ailelerin mevki atlamak için çocuklarını feda etmelerini temsil eden genç kızlardan biridir. Kızlara zengin eşler bulan Devlet Hanım'ın sosyal statüye ve ekonomik refaha kurban ettiği kızıdır. Evlilik kurumundan daha fazlasını bekleyen, değer görmek, sevmek ve sevilme isteyen modern bir genç kız olan Safa, bu beklentilerini bulamadığı eşinden ayrılmak ister. Eşi ile yakın bir bağ kuramayan genç kız, annesinin yanına sığınmak istediğinde kapının ona açılmadığını görür. Onu bu evliliğe mecbur eden annesi, aynı zamanda onu bu başarısız evliliğin devamına mahkûm etmiştir. Yaşadığı hayal kırıklıklarından sonra, sığınacak bir liman bulamayan, sahipsiz ve çaresiz kalan, hayata

tutunmasını sağlayacak değerlerden ve onu kuruyacak toplumsal kurumlardan mahrum kalan Safa, yaşamına son vererek intihar eder.

## Sonuç

Latife ez-Zeyyât'ın başyapıtı olan *el-Bâbu'l-Meftûh*, modern-gelenek çatışmasının konu edinildiği bir romandır. Muhafazakâr aileler ve batılı yaşam tarzını benimseyen çocukları arasında gelişen olayları ele alan eseri özel kılan romanın sembolik bir dil kullanmasıdır. Kadın kahramanı Leyla, Mısır'ı; ağabeyi Mahmûd, Mısır halkını; Dr. Remzi, baskıcı otoriteyi; ebeveynler, gelenekleri; Sena ve Hüseyin, modernizmi ve özgürlüğü sembolize eder.

Modern-gelenek çatışmasının konu edildiği eserlerde yer alan katı, anlayışsız ebeveyn ve söz dinlemeyen, büyüklerinden daha zeki ve bilgili olduğunu düşünen genç simalar, ne yönden bakılırsa bakılsın toplumun değişen ve değişmekte olan yüzünün açık bir göstergesidir. Evlatlarını koruyup gözeten aileler yerini kendi çıkarları için onları feda eden hırslı ve tamahkâr ebeveynlere bırakırken, itaatkâr ve saygılı gençler, istedikleri yaşama ulaşmak için aile bağına önemsemeyen, bencil bireylere dönüşmüştür.

Modernizm; akılcı, bireysel ve seküler yaşam tarzını topluma benimseterek, insanı gelenek ve dinin esaretinden kurtarma iddiası taşımaktadır. Toplum için bir ayna görevi gören anlatıya dayalı eserler, aynı zamanda onu yönlendiren bir araçtır. Yaşadığı dönemin tarihine ışık tutan *el-Bâbu'l-Meftûh* romanı, bu misyonu yerine getirmek amacı ile yazılmış romanlardan biridir. Yazar benimsemiş olduğu modern yaşam tarzını, Mısır'ın gençlerine kurtuluş yolu olarak sunmuş ve bu yolda onlara rehberlik etmiştir.

## Kaynakça

- Abdel Baki, Esra. "Latifat Alzayati Ma La Taerifuh Ean Alriwayiyat Almunadilat Min 'Ajl Alnisa'". *MasrTimes*. Erişim 05 Ocak 2022. <https://bit.ly/375dB5v>
- Abdurrahman, Mahir. "Awraq Latifat Alzayati Shajaeat Altahliq Fawq Alhawajiz". *Almanassa*. Erişim 21 Kasım 2021. <https://bit.ly/3iBi4zk>
- Ahmed Hasavne, Utbah Muhammed. *Latifat Alzayaat Katibat Wanaqida*. Ürdün: Ürdün Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Fakültesi, 2005.
- Al-Arabi dergisi editörü, "Dr. Latifa Al-Zayat ve Macide Al-Jundi". *Majalat alearabii*. Erişim 21 Ocak 2022. <https://bit.ly/3ryzAZ7>
- Amireh, Amal. "Remembering Latifa Al-Zayyat". *Al Jadid*. Erişim 27 Temmuz 2021. <https://bit.ly/2TCiZXf>
- Bin Muin, Sei. "Latife ez-Zeyyât". *Rfy*. Erişim 26 Ocak 2021. <https://bit.ly/3BibWh5>
- Cevheri, Rahab. "Latifuh Alzayaat". *alqahiria*. Erişim 20 Ocak 2022. <https://bit.ly/3GG4GUS>
- Çetin, Nurullah. *Roman Çözümleme Yöntemi*. Ankara: Öncü Kitapevi, 2004.
- Çetin, Sevda. *Lübnanlı Yazar Tevfik Yusuf Avoad ve Yapıtlarında Öne Çıkan Toplumsal Sorunlar*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2021.
- Desouky, Nefise. "Latifa Al-Zayat, Latifat Alzayati Sajinat Bituhmat Rafd Altatbie". *Aswat*. Erişim 21 Ocak 2022. <https://bit.ly/3H7d5kF>
- en-Nemr, İman. "Latifat Alzayaat. Albab Almaftuh Daymaan Ean Aldhaat Alhura". *Hafriaat*. Erişim 21 Kasım 2021. <https://bit.ly/3FuKi7F>

- ez -Zeyyât, Latîfe. *'Awraq Shakhsiat: Hamlat Taftish*. Kahire: al-karma, 2016.
- ez -Zeyyât, Latîfe. *el-Bâbu'l-Meftûh*.Kahire: maktabat alasira, 2003.
- Habib, Abdul Rahman. "Al'uibdae Al'uwla Albab Almaftuh". *Alyawm Alsaabie*. Erişim 05 Ocak 2022. <https://bit.ly/3tVttR4>
- Halil, Ahmed. *Fennu'l-Kıssa Kasîra 'inde Velîd İhlâsî*. Konya: Billur Yayınevi, 2019.
- Harmancı, Hasan. "Batılı Edebiyat Teorilerinin İzinde Arap Edebiyatına Yöntembilimsel Bir Yaklaşım." *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2021), 49-86.
- Harmancı, Hasan. "Abdurrahmân eş-Şarkâvî ve Kemal Tahir'in Romanlarında Aile ve Kadın Problemleri", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2017), 189-206.
- Hasan, Mahir. "Latifat Alzayaat Wabab Alhuriya. *Sadaa: (Dhakirat Alqisat Almisria)* . Erişim 18 Nisan 2022. <https://bit.ly/35Jqvp1>
- Nikobakht, Nasır vd. "al namudzaj fi riwayat swushun w riwayat albab al maftuh (dirasat muqaranah)". *majalat aljamaie aemiya alayraniat lughat alearabiat wadiabha*. 30, 2014.
- Reda, Angel. "Nisa' Sanaen Thawrat : Latifat Alzayaat Rayidat Alriwayat Walnaqad. Albab Almaftuh". *Watani*. Erişim 21 Kasım 2021. <https://bit.ly/3HSzwcw>
- Salih, Mahmut Lütfi. "almunadala. latifat alzayaat, muntadaa alduktur mahmud litafaa salih". Erişim 31 Aralık 2021. <https://bit.ly/3rL2sNC>
- Sazyek, Hakan. *Roman Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Hece Yayınları, 2013.
- Uzunkaya, Ferhat. "İsmail Gaspiralı Anlatılarında Şahıs Kadrosu." *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 36/36, (2017): 104-118.
- Wellek, Rene- Warren, Austin. *Edebiyat Teorisi*, çev. Ömer Faruk Huyugüzel. İzmir: Akademi Kitabevi, 1993.
- Wikalat 'Akhbar Almar'a. "Nisa' Yasnaen Alhayaa". *Alsawt Al'ukhar*. Erişim 09 Nisan 2022. <https://bit.ly/36QuIb>
- Yasin, Mervat. "Latifat Alzayaat Wabab Alhuriya (Milafun Khasun ) Faa Dhikraa Rahiliha 'İiedad: Maraft Ys". *Sadaa: (Dhakirat Alqisat Almisriati)*. Erişim 28 Kasım 2021. <https://bit.ly/3gaSwHW>



**Din ve Bilim**  
Muş Alparslan Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



**Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**  
**Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences**  
e-ISSN: 2667-7717 Aralık/December 2022, 5(2): 383-389

### *Sempozyum Tanıtımı*

**Uluslararası İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı**  
**Sempozyumu IV (Modern Dönem) (7-8 Ekim 2022, Muş)**

### *Symposium Introduction*

International Symposium on the Culture of Criticism and Tolerance in Islamic Thought  
IV (Modern Period), (7-8 October 2021, Muş/Türkiye)

#### **Neslihan SERDAR**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Muş  
Alparslan Üniversitesi, Sosyal  
Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din  
Bilimleri Anabilim Dalı / Graduate  
Student, Muş Alparslan  
University, Institute of Social  
Sciences, Department of  
Philosophy and Religious Studies,  
Muş/Türkiye  
neslihanserdar@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-7662-0738

#### **Yunus KAYAALP**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Muş  
Alparslan Üniversitesi, Sosyal  
Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din  
Bilimleri Anabilim Dalı / Graduate  
Student, Muş Alparslan  
University, Institute of Social  
Sciences, Department of  
Philosophy and Religious Studies,  
Muş/Türkiye  
yunuskayaalp1033@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-3802-1259

#### **Kevser ALTUNTAŞ**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Muş  
Alparslan Üniversitesi, Sosyal  
Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din  
Bilimleri Anabilim Dalı / Graduate  
Student, Muş Alparslan  
University, Institute of Social  
Sciences, Department of  
Philosophy and Religious Studies,  
Muş/Türkiye  
kvsraltns@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-9055-6576

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Olgu Sunumu / Case Report  
**Geliş Tarihi / Date Received:** 17 Kasım / November 2021  
**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 29 Aralık / December 2021  
**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2021  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**DOI:** 10.47145/dinbil.1206307

**Atıf / Citation:** Serdar, Neslihan vd. "Uluslararası İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı Sempozyumu IV (Modern Dönem)/ International Symposium on the Culture of Criticism and Tolerance in Islamic Thought IV (Modern Period)". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/2 (Aralık 2022): 383-389.

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** [dinbil@alparslan.edu.tr](mailto:dinbil@alparslan.edu.tr)

**Telif Hakkı&Lisans / Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Published by Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.



Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi ile İslami İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) tarafından düzenlenen ve seri haline getirilen “Uluslararası İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı” adlı sempozyumun dördüncüsü 07-08 Ekim 2022 tarihlerinde, “İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı IV (Modern Dönem)” başlığıyla düzenlendi.

Çevrimiçi olarak düzenlenen sempozyum birçok ilahiyat ve İslami ilimler fakültesinden akademisyenin katılımıyla gerçekleşti. 12 oturum sonunda toplam 36 bildiri sunularak konu katılımcılar tarafından tartışıldı. Aşağıda sunulmuş olan bildirilere dair öz bilgilere yer verilecektir.

Sempozyumun selamlama konuşmaları İslami İlimler Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Murat Serdar'ın yaptığı konuşma ile başlayıp Muş Alparslan Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Fethi Ahmet Polat'ın yaptığı konuşma ile devam etti. Selamlama oturumunun sonunda İslam Düşünce Enstitüsü Başkanı Prof. Dr. Mehmet Görmez “Modern İslam Düşüncesinde Eleştiri Usulü ve İhtilaf Ahlakı” başlığıyla; usûlüne uygun olarak yapılan eleştiri ve ihtilafın rahmete dönüştürülmesiyle İslam ümmetinin yeniden insanlığa yön vereceği şeklindeki mesajını içeren açılış konferansını gerçekleştirdi.

Sempozyumun açılış oturumu Doç. Dr. Mehmet Salmazzem'in başkanlığında, dört sunum halinde gerçekleşti. Doç. Dr. Cahit Karaalp, “Çağdaş Kur'an Yorumlarının Eleştirisi” başlıklı tebliğinde kimi yorumların hiçbir usûl ve esasa dayanmadan keyfi bir şekilde yapıldığını ileri sürdü. Kur'an'ın mahiyeti ile muhtevası konularında özellikle ülkemizde yaşayan ve İslam'a inanan, Kur'an hakkında meal veya tefsir te'lif eden ya da tefsir alanında akademik çalışmalarda bulunan isimlerin yorumlarına yer verdi. Oturumun ikinci sunumunu Dr. Öğr. Üyesi Kadri Ziyaettin Coşan “Kur'an-ı Kerim'in Anlaşılması ve Günümüze Etkisi” adlı konuyla gerçekleştirdi. Kur'an-ı Kerim'in, hükümleri itibari ile kıyamete kadar güncelliğini korumaya devam edeceğini ve asr-ı saadette insanların ihtiyaçlarını karşıladığı gibi günümüzdeki insanların da hayatlarına yön verebilecek özelliklere sahip olduğunu aktararak, günümüzde Kur'an'ın daha iyi anlaşılabilmesi için farklı tefsir çalışmalarının yapılması gerektiğine vurgu yaptı. Sunumun devamında Kur'an-ı Kerim'in, bir açıdan insanın Cenab-ı Hak ile irtibatını diğer açıdan toplumla irtibatını sağladığını dolayısıyla günümüzde gerek İslam âleminde gerekse dünyada insanların huzur içinde yaşayabilecekleri ortamı hazırlayacak olanın Kur'an-ı Kerim olduğunun anlaşılması gerektiğini ifade etti. Kuran'ın bu vasfının insanlara en güzel şekilde anlatılması için günümüzde Kur'an-ı Kerim üzerinde daha çok çalışmalar yapılması gerektiğini vurguladı. Üçüncü sunumda Dr. Öğr. Üyesi Şeyma Altay “Modern Dönem Tefsirlerde Vahyin Aktüel Boyutu” adlı tebliğinde Kur'an vahyinin içinde bulunan çağın insanına hitap edebilmesinin çağdaş tefsirler üzerinden gerçekleştiğini, müfessirlerin, bir yandan vahyin otantik anlamını korumaya çalışırken diğer yandan ayetleri dönemin ihtiyaç ve problemlerini giderecek şekilde te'vil ederek Kur'an'ı Müslüman toplumlarla buluşturduğundan bahsetti. Modern dönemde pozitivizm, rasyonalizm, siyaset, toplumsal eşitlik, kadın hakları gibi konular toplumun gündeminde öne çıktığı, dönemin algılarında önemli bir etki meydana getirdiği için çağdaş müfessirlerin de eserlerinde bu konulara değindiğini ve bu yeni düşüncelerden etkilendiğini belirtti. Ayrıca bu durumun sadece düşünsel boyutta kalmayıp tefsirlerde kullanılan dile yansıdığını ifade etti. Oturumun son sunumunda “Modern Dönemde Bilimsel Tefsir Ekolüne Yönelik Eleştiriler ve Analizi” konulu tebliğiyle Dr. Öğretim Üyesi Aykut Kaya, Bilimsel tefsiri, Kur'an'ın lügat ve belâgatı ile itikad açısından doğru bulmayan araştırmacıların eleştiri noktalarını sıraladı. Kur'an'ın baştan sona bu nazarla tefsir edilmesi ve ekol haline gelmesiyle bu tefsir çeşidine yönelik itirazların da arttığını vurguladı. Sonuç olarak, Kur'an ayetlerinin değişken ve kesinliği ispatlanmamış bilimsel veriler ekseninde yorumlanması açısından eleştirilse de O'nun öncelikle hidayet kitabı olduğu ve bazı bilimsel işaretler bulunsa da asıl amacın bu olmadığını belirtti. Kevni ayetlerin kesinliği ispatlanmış ilmî verilerle tefsir edilmesinin, Kur'an'ın amacına, muhtevasına ve tefsirin yöntemine aykırılık teşkil etmeyeceğini de ekledi.

“Kelâm” başlıklı ikinci oturumda İslami İlimler Fakültesi dekanı Prof. Dr. Murat Serdar “Kelâm Alanında Çağdaş Bir Uzlaştırma Girişimi Örneği: Said Abdullatif Fude'nin Mâtürîdî ve Eş'ariler Arasındaki İhtilafı Konulara Getirdiği Yorumlar” başlıklı sunumunda Fude'nin Mâtürîdî ve Eş'ariler arasında ihtilaf olarak değerlendirilen on iki meseleden üçünü esas alarak, çağdaş dönemde kelâm

alanında bir uzlaştırma girişimi olarak değerlendirebilecek yaklaşımlarını ele aldı. Oturumun ikinci sunumunu Dr. Öğretim Üyesi Abdullah Arca, “Muhammed Abduh’un Yenilik Hareketi ve Kelâm Eleştirisi” başlığıyla icra etti. Tebliğinde Muhammed Abduh’un İslâm dünyasında yaşanan sıkıntılar karşısında problemlere yaklaşımı, çözüm önerileri ve kelâmî konulara bakışını ele aldı. Oturumun son sunumunda ise Dr. Öğretim Üyesi Khaled Hakki “المستحبات الداخلة في علم الكلام قديمًا وحديثًا” (Kelâm İlmindeki Güncellemeler) başlıklı tebliği sundu. Sunumunda kelâm ilmi ile uğraşanların, bu devirde ortaya çıkan, çokça konuşulan ve Müslümanların farkındalığını etkileyen meselelere ışık tutması, modernite ve post-modernizm gibi dinî çoğulculuk ve kötülük sorunu hakkında uygun eleştirileri yönlendirmesi, tüm soru ve sorunlara tatmin edici cevaplar vermesi gerektiğini vurguladı.

“Arap Dili ve Belagati” başlıklı üçüncü oturum Dr. Öğr. Üyesi Recep Yılmaz başkanlığında üç sunumla gerçekleşti. İlk sunumu, Dr. Öğr. Üyesi Mahmud Gavsani “النقد الأدبي عند الراجعي والرافعي والعقاد من أدباء القرن العشرين” (Yirminci yüzyılın Yazarlarından El-Rafi’î ve El-Akkad’ın Edebi Eleştirisi) başlığıyla icra etti. Bildiride Mustafa er-Rafi’î ve Abbas el-Akkad’ın edebiyat ve eleştirideki yaklaşım ve yöntemlerini ele aldı ve er-Rükban’ın görüşlerine yer verdi. Oturumun ikinci sunumunda Dr. Öğr. Üyesi Nihat Tarı “Modern Arap Edebiyatında Yeni Arayışlar: Edebi Ekollerin Oluşumu ve Şiir Toplulukları” başlığıyla tebliğini sundu. Sunumunda; Araplarda, İslamiyet ile birlikte yazılı geleneğin yaygınlaştığını, öncesinde ise sözlü geleneğin yaygın olduğunu belirtti. Mısır’ın işgalinden sonra Batı kaynaklarının Arapçaya çevrilmesiyle Arap Edebiyatında benzeri görülmemiş değişiklikler olduğunu aktararak bu edebi akımların Arap Edebiyatına girişini, teşekkül sürecini ve temsilcilerini ele aldı. Oturumun üçüncü sunumunda ise Dr. Öğr. Üyesi Sevda Çetin “Modern Arap Edebiyatında Eleştiri: Mustafa Lütfi el-Menfaluti Örneği” başlığıyla çalışmasını sundu. Mısır’ın işgali ile birlikte başlayan batılılaşma hareketi ile birçok dilde eserin Arapçaya çevrildiğini ve bu çeviri faaliyetlerinin önemli bir isminin de Mustafa Lütfi el-Menfaluti olduğunu aktardı. Menfaluti’nin eserlerinde toplumun eksikliklerini ifade ettiği, Batının örnek alınması gerektiği ve İslam toplumunun geri kaldığı yönündeki vurgularına dikkat çekti. Yazarın hayatını, eserlerini ve bu konudaki eleştirilerini ele alarak tebliğini sonlandırdı.

“Hadis” başlıklı dördüncü oturum Prof. Dr. Yaşar Çelikkol başkanlığında gerçekleşti ve üç sunum icra edildi. İlk sunumu Prof. Dr. İbrahim Kutluay “Oryantalistlerin Hadis Tenkidinde Kaynak Kullanımlarının Problemleri” başlığıyla icra etti. Prof. Dr. İbrahim Kutluay, oryantalistlerin, hadis tenkidinde kaynakların kullanımı anlamında ciddi sorunlarının olduğundan, kısıtlı kaynaklar kullandıklarından ve muteber olmayan kaynaklara başvurduklarından bahsetti. Hadis konusundaki tezleri açısından Batıda öncü olan Goldziher, Schacht ve Juynboll özelinde, oryantalistlerin hadis tenkidinde kaynak kullanım sorunlarını açıkladı. Oturumun ikinci sunumunda Dr. Öğr. Üyesi Seyit Ali Güşen “Ebu Nuaym’ın İbn Mende’ye Yönelttiği Eleştirilerin Günümüz Araştırmalarındaki Yansımaları” başlığıyla sunumunu yaptı. Hicri dördüncü asrın önemli muhaddislerinden olan İbn Mende’nin *Ma’rifetü’s-Sahabe* isimli eserine karşı Ebu Nuaym’ın ciddi eleştirilerine yer verdi. Bu eleştirilerin gerekçesini, mahiyetini, ilmî değerini ve son dönem araştırmalarındaki yansımalarını açıkladı. Oturumun son sunumunda ise Dr. Öğretim Üyesi Abdulalim Demir “İmamiyye Şiası’nda İç Tenkid: Kuleynî’nin el-Usûl mine’l- Kâfi İsimli Eserine Ebu’l-Fazl b. Er-Rıza el-Burki’î’nin Yönelttiği Eleştiriler ve Bunların Kritiği” isimli başlığıyla tebliğini sundu. İmamiyye Şiası’nda, hadise yaklaşım tarzı olarak Ahbarîler ve Usûlîler olarak iki ekol bulunduğunu belirtti. Usûlî temsilcilerden olan el-Burka’î’nin Kuleynî’nin *elKâfi* isimli eserinde Kur’ân’a ve akla ters düşen birçok rivayetin tespit edildiğini aktardı. Burka’î’nin ilmî şahsiyeti ve *el-Kâfi’ye* yönelik eleştirilerinde takip ettiği yöntemi ele alarak İmamiyye Şiası’nda mezhep içi eleştiri kültürü ve tahammül ahlakını ele aldı.

“Hadis-İslam Hukuku” başlıklı beşinci oturumda, Doç. Dr. Cahit Karaalp başkanlığında, toplam üç sunum yapıldı. İlk olarak Prof. Dr. Recep Aslan ile Dr. Öğr. Üyesi İsmail Yılmaz tarafından gerçekleştirilen “Çağdaş Dönemde Evrensellik ve Tarihsellik Yönüyle Sünneti Anlamanın Fıkhi Açıdan Değerlendirilmesi” başlıklı sunumda, Hz. Peygamber’in yer aldığı hadislerdeki bilgilerin VII. yüzyıl Arap toplumunun söylem ve algılarından bağımsız okunamayacağı ve bu hadislerin verdikleri mesajlar açısından evrensel olabileceği; bir takım şahsi meselelerle alakalı olan hadislerin ise herkese yönelik bir

mesaj taşımasının gerekmediği ifade edildi. Sünneti çağa taşımak için sünnette yerellik ve evrensellik konusunun doğru anlaşılması gerektiği belirtildi. Bu bağlamda sünnetin yerel ve evrensel yönü ele alındı. Oturumun ikinci sunumunu Doç. Dr. Selahattin Aydemir, “Modern Dönemde Hadis Usûlü Bilgisinin Önemi ve Eksikliğine Bağlı Sonuçları” başlığıyla gerçekleştirdi. Hadis usûlü âlimlerinin geliştirdikleri kurallar bilinmediğinde veya dikkate alınmadığında hadis hakkında keyfî ve özensiz yorumlar yapılabildiğini ifade etti. Sadece metin esas alınıp isnada bakılmadığında kelâm-ı kibârî ve her güzel sözü hadis kabul etme tehlikesinin doğacağını belirtti. Tebliğinde günümüzde de buna benzer şekilde usûl bilgisi noksanlığından kaynaklanan hatalara dikkat çekti. Oturumun üçüncü sunumunu ise Doç. Dr. Mehmet Selim Aslan “Fıkîhî Prensiplerin Fetva Faaliyetine ve Günümüz Fıkîh Problemlerinin Çözümüne Etkisi” başlığı altında icra etti. Günümüz fıkîh problemlerinin çözüme kavuşturulmasında fıkîhî prensiplere başvurulabileceğini ve fetva faaliyetinde de bu prensiplerin dikkate alınabileceğini söyledi. Tebliğinde, fıkîhî prensipleri ve onların fıkîha kazandırdığı canlı kalma, güncel olma, her dönemin insanına hitap etme gibi niteliklerini inceledi.

“İslam Hukuku” başlıklı altıncı oturumda, Doç. Dr. Ertuğrul Cesur başkanlığında üç sunum yapıldı. Sunumlardan birincisi Doç. Dr. Bedri Aslan tarafından “Nasîrüddin el-Elbânî’nin Taklid ve Mezhep Telakkisi” başlığı altında gerçekleşti. Tebliğinde *el-Hadîs hüccetün binefsihi fi’l-akâid ve’l-ahkam* adlı eseri bağlamında Elbânî’nin, belli bir mezhebe bağlı olmanın zorunlu olmadığı, ayetleri ve sünneti anlayan herkesin mezhepleri bırakıp ayet ve sünnete göre amel etmeleri gerektiği şeklindeki görüşlerini aktardı. Oturumun ikinci sunumunu Dr. Öğr. Üyesi Rifat Yıldız, “Hanefîlerin Kıyası Haber-i Vâhîde Takdimi Meselesiyle İlgili Rifat Fevzî’nin Muhammed Ebû Zehra’ya Eleştirisinin Analizi” başlığı altında icra etti. Hanefîlerin, haber-i vâhîd ile kıyasın çatışması halinde hangisinin takdim edileceğiyle ilgili Muhammed Ebû Zehra’nın yapmış olduğu tespitlerin eleştirisinin önemine dikkat çekti. Söz konusu sebepten dolayı Rifat Fevzî’nin Ebû Zehra’ya yönelttiği tenkitleri ele aldı. Bildirisinde, Ebû Zehra’nın, Hanefîlerin konuyla ilgili görüşlerini büyük oranda doğru naklettiği, Rifat Fevzî’nin eleştirilerinin hatalı olduğu ve yanlış anlaşılardan kaynaklandığı sonucuna ulaştığını belirtti. Üçüncü sunumu ise Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Özgür, “Hayreddin Karaman’ın İctihâd Anlayışı ve Kendisine Yöneltilen Eleştiriler” başlığı ile gerçekleştirdi. Hayreddin Karaman’ın hayatına ve eserlerine dair bilgiler verdi. Karaman’ın içtihad anlayışına değindikten sonra çeşitli konulardaki ve özellikle de faiz konusundaki görüşleri hakkında yapılan eleştirileri ele aldı ve yapılan eleştirilerde haklılık payı olup olmadığını tespit etti.

“İslam Hukuku” başlıklı yedinci oturum Dr. Öğr. Üyesi Mahmoud Gavsânî başkanlığında, toplam üç sunum yapılarak gerçekleşti. Oturumun ilk sunumunu Doç. Dr. Yusuf Eşit “Modern Dönemde Mezhepsizlik Anlayışına Yönelik İki Eleştiri: M. Zahid el-Kevserî ve Said Ramazan el-Bûtî” başlığıyla icra etti. Muhammed Zâhid Kevserî’nin “Mezhepsizlik dinsizliğe köprüdür.” şeklindeki ifadesini yorumladı. Ayrıca Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî’nin, *el-Lâmezhebiyye* adlı, Muhammed Sultân el-Hucendî’nin, klasik fıkîh mezheplerine tabi olmanın gerekliliğini ve mezhep taklitçiliğini eleştirdiği risâlesine reddiye olarak yazılan eserinden söz etti. Tebliğinde bahsi geçen modern dönem iki aliminin mezhepsizlik kavramına dair anlayışlarını ve eleştirilerini inceledi. Oturumun ikinci sunumunu gerçekleştiren, Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin Nas, “الحاضر عصرنا في الوسطي المقاصدي الاجتهاد” (Çağımızda Makasit İctihâdı) başlığı altında, içtihad kavramını ve türlerini; hakikatini ve özelliklerini açıkladı. İctihad sürecinin titizlikle yürütülmesinin, içtihad edebilme koşullarının incelenmesinin ve geliştirilmesinin önemine değindi. Üçüncü sunumu, Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman Nuri Almutavaa, “الحديث العصر في والخواص العوام بين التمدد” (Modern Çağda Avam ile Havas Arasındaki Mezhebi Yönelişler) başlığı altında gerçekleştirdi. Tebliğinde araştırmacıların ve uzmanların, havasın avam ile başa çıkmasını sağlayan yönetme ve düzenleme kuralları geliştirme eğilimlerini inceledi ve bu eğilime sahip olmalarını neden önerdiğini açıkladı.

“Tefsir” başlıklı sekizinci oturumda, Dr. Öğr. Üyesi Burhan Atsız başkanlığında, toplam üç sunum yapıldı. İlk olarak Dr. Öğr. Üyesi Eyyüp Tuncer, “Endonezya’da Reddiye Literatürü” başlığı altında, klasik dönemden yakın döneme kadar Endonezya’da dini alanda gelenekselciler ile reformistler



arasındaki mücadeleden neşet eden reddiye çalışmalarını inceleyerek sunumunu gerçekleştirdi. Oturumun ikinci sunumunu Arş. Gör. Burcu Dilek, “Ziauddin Sardar’ın Geleneksel Kur’ân Tefsirine Eleştirel Yaklaşımı ve Çağdaş Yorum Denemesi” başlığı altında gerçekleştirdi. Sardar’ın *Reading the Qur’an* (Kur’ân’ı Okumak) isimli çalışmasında çağdaş dönemde Kur’ân yorumuna yönelik yaklaşımını ele aldı. Dilek, bahsi geçen çalışmada Sardar’a ait olan; Kur’ân’ın bugün bize ne söylediğini ortaya koyacak şekilde yeniden yorumlama çabasını göstermemiz gerektiği, Kur’ân ayetlerinin aslında ciddi ölçüde çağdaş konulara cevap verdiğini ancak modern dönemde ortaya çıkan soru ve sorunların cevabını bulma konusunda, ayet ayet tefsir şeklindeki, klasik metodun yetersiz kaldığı, bir insan ürünü olarak geleneksel yorumun değiştirilebilir, inkâr edilebilir ve eleştirilebilir olduğu şeklindeki görüşlerini aktardı. Ayrıca bildirisinde, Sardar’ın, Kur’ân yorumuna ve takip ettiği usule dair eleştiriye açık birçok meseleyi ortaya koydu. Oturumun son sunumunu Doktora Öğrencisi Muhammed Sait Hatipoğlu “Cumhuriyet Dönemi Alimlerinden Haydar Hatipoğlu ve Fırka-i Nâciye Görüşleri” başlığıyla gerçekleştirdi. Sunumunda Haydar Hatipoğlu’nun hayatından, yaşadığı dönemdeki çalışmalarından ve eserlerinden söz etti. Hatipoğlu’nun, vefatı sebebiyle yarım kalmış, Türkçe tefsir literatürüne halen eklenmemiş olan; meal bölümünde özgün tercüme teknikleri kullandığı ve tefsir bölümünde de klasik ve modern kaynaklardan istifade etmekle birlikte kendi hususi görüşlerine yer verdiği tefsir kitabını tanıttı. Ayrıca fırka-i nâciye ile ilgili görüşünü ve yaklaşımını da inceledi.

“Din felsefesi” başlıklı dokuzuncu oturum Doç. Dr. Teceli Karasu başkanlığında gerçekleşti. Oturumun ilk sunumunu Doç. Dr. Rafiz Manafov, “Ötekileştirme Düşüncesinin Etik-Epistemik İmkânı Üzerine” başlığıyla yaptı. “Öteki” olanın öncelikle “ben” ve “benim” olanın sınırlarının belirlenmesiyle ortaya çıktığını belirtti. Ötekileştirme tutumunun, ilmî açıdan tutarlılığını, ahlaki açıdan kabul edilebilirliğini ve din açısından meşruiyetini tartıştı. İlmî, ahlakî ve dinî bakış açısından ileri gelen varsayım ve iddiaları felsefi yaklaşımla değerlendirdi. Oturumun ikinci sunumunu Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Yıldız “Teistik Tanrı İnancına Bir Eleştiri Olarak Delilci Kötülük Argümanları” başlığıyla gerçekleştirdi. Teistleri en çok zorlayan karşı argümanların, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi bir tanrı tasavvuru temel alındığında, kötülüğün dünyamızda bulunmaması gerektiği ancak dünyamızda sayısız ve orantısız ölçüde kötülüklerin bulunduğu gerçeği temelinde kurulan kötülük argümanları olduğuna dikkat çekti. Delilci kötülük argümanlarını betimsel bir şekilde ele aldıktan sonra bu argümanların dayanaklarının farklarını vurguladı. Günümüzde ateizm lehine ileri sürülen kötülük argümanı hakkında bilgi verdi. Bildirisinin, bu tür argümanların teistik tanrı inancını bertaraf etmede neden başarısız olması gerektiği yönünde ileride yapılacak çalışmalara da ışık tutacağını ekleyerek sunumunu bitirdi. Oturumu, Arş. Gör. Mustafa Dönmez “Modern Dönemde Ehl-i Fetret” başlığını taşıyan üçüncü sunum ile tamamladı. Ehl-i fetret kavramının klasik dönemde olduğu gibi modern dönemde de ötekine yönelik bir tahammül kültürü geliştirebileceğini düşündüğünü belirterek bu kavramın modern felsefi akımlarla nasıl bir hüviyet kazanabileceğini inceledi. Bir takım felsefi akımlar çerçevesince ehl-i fetret kavramının kapsamının genişleyip genişlemeyeceğinin üzerinde durdu.

“Din Eğitimi–Din Sosyolojisi” başlıklı onuncu oturumda, Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Aydın başkanlığında iki sunum yapıldı. İlk sunum Dr. Öğr. Üyesi İkrâm Filiz tarafından “Seküler Eleştiriler Kutsal Pratikler Arasında Ontolojik Paradokslar (Müslüman Toplulukları)” konulu çalışma ile gerçekleşti. Filiz, Müslüman toplumların, sekülerleşme serüveninin bitmediği bir melezlenme süreci olarak yaklaşıldığı sekülerleşme tecrübeleri bağlamında, melez formların üretilmesiyle yine yeniden ortaya çıkan örüntülerin paradoksal zeminine bir projeksiyon tutulduğunu belirtti. Çalışmada kutsal ile profan arasındaki bitmemiş ve bitmeyecek gerilimlerin doğası öne çıkartılmak amaçlanmış, kavramsal çerçeve ise seküler çağ, sekülerleşme, melez kimlikler ve krizler paralelinde gelişen Müslüman toplumlar ile sınırlandırmıştır. Filiz, bu çerçevede teorik bir çalışma hedeflediğini belirtti. Oturumun ikinci sunumunu Doç. Dr. Teceli Karasu ile yüksek lisans öğrencisi Fatma Bildirici ve yüksek lisans öğrencisi Gülsüm Şahin “DKAB Öğretmenlerinin Eleştirel Düşünme Becerilerinin İncelenmesi” başlığı altında icra etmişlerdir. Bildirici sunumunda, ilk olarak eleştirel düşünme kavramı tahlil etmiş, Kur’an ve Sünnet’ten bu kavrama ilişkin ilkeler çıkarmaya çalışmıştır. Akabinde geçerlilik ve

güvenirliliği yapılmış ölçek ile inceledikleri Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) öğretmenlerin eleştirel düşünme becerilerini farklı değişkenler bağlamında sunmuştur.

“Mezhepler Tarihi” başlıklı on birinci oturumda Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Yıldız başkanlığında, üç sunum yapıldı. Sunumlardan birincisi Dr. Öğr. Üyesi Adem Lök tarafından “Cumhuriyet’in İlk Yıllarında Hanefi/Maturidi Dini Anlayışın Benimsendiğine Dair İddialar Bağlamında “Et-Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi” Adlı Eserin İncelenmesi” başlığı altında gerçekleştirildi. 21 Şubat 1921 tarihinde Türkiye Büyük Millet Meclisi’nde Türkçe tefsir yazılması ve bir hadis kitabının Türkçeye çevrilmesi kararı alındığı, tefsir yazma görevini üstlenen Elmalılı Hamdi Yazır’ın *Hak Dini Kur’an Dili* tefsirini yazdığı, hadis kitabı tercüme edilmesi için ise Buhârî’nin *el-Câmîu’s-Sahîh’in* muhtasarı olan Zebîdî’nin *et-Tecridü’s-Sarih li Ehâdîsi’l-Câmi’i’s-Sahîh* adlı eserin belirlendiği ifade edildi. Bu görevin de Şafii mezhebinde olan Babânzade Ahmed Nâim’e verildiği vefatından sonra ise Hanefi mezhebinden olan Kâmil Miras’ın çalışmalarına devam ettiği belirtildi. Hem Ahmed Naim’in hem de Kâmil Miras’ın görüşleri birlikte değerlendirilerek söz konusu eserin Hanefî/Mâtürîdî geleneğe hizmet edip etmediğinin tespit edilmesi gerektiği üstünde duruldu. Oturumun ikinci sunumunu Dr. Öğr. Üyesi Abdylkader Durguti “Balkanlar’da Hanefî/Mâtürîdî Yayılma Süreci” başlığında tahakkuk etti. Hanefî/Mâtürîdî mezhebinin Balkanlar’a hangi yollardan ulaştığını tespit etmek ve günümüzdeki durumunu takip etmek için Bosnalı Hasan Kafî Akhisari’nin (1544-1615) *Nizâmü’l-‘ulemâ’ ilâ hâtemi’l-enbiyâ’* adlı eserinde kullandığı silsilenin esas alınarak temellendirmeye çalışıldığını vurguladı. Silsilenin ilk halkası Hz. Muhammed, altıncı halkası Ebu Hanife ve sonrakiler Maverâünnehir ve Semerkand alimlerinin zikredildiği belirtilerek bu silsilenin Hanefî/Mâtürîdî mezhebinin Balkanlarda nasıl intikal ettiğinin tespiti noktasında önem arz ettiğini vurguladı. Osmanlı döneminde kurulan *Reisu’l-Ulema*, Bosna ve civarında yayımlanan *Novi Behar*, *el-Hidaje* ve *Hikmet* gibi dergiler ve tercüme edilen bazı eserlerin yine bu mezhebi destekler mahiyette olduğunu açıkladı. Ancak doksanlı yıllardan sonra Balkanların, komünizm rejimlerden çıkmasıyla birlikte İslam dünyasında Hanefî/Mâtürîdî temelli dini yorumunun yanında Arap ülkelerinden Selefilik-Vehhâbîlik, Pakistan-Kadiyânîlik, İran-Şîilik gibi diğer mezhebi yorumların varlığı gün yüzünde çıkmaya başladığını da ekledi. Oturumu, Arş. Gör. Hasan Kaya “Mehmet Akif’in 19 ve 20. Asır Müslümanlarının Kader Anlayışına Yöneltilmiş Eleştirileri” başlığıyla tamamladı. Mehmet Akif’in, Müslümanların içerisinde buldukları sıkıntılı durumu kader ile izah edenlere karşı çeşitli itirazlarda bulunduğunu belirtti. İnsanları tembelliğe sevk eden, insan iradesine önem vermeyen anlayışa karşı mücadele etmenin gerekli olduğunu ve kaderin teorik yönünden ziyade pratikteki akisleri üzerinde yoğunlaşmayı savunduğunu açıkladı.

“Tasavvuf – Türk İslam Edebiyatı” başlıklı on ikinci oturumda Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Arca başkanlığında, üç sunum yapıldı. İlk sunumu Doç. Dr. Hüseyin Kurt, “Tasavvuf Düşüncesinde Özeleştirici Geleneği ve Vahdet-i Vücûd Tartışmaları” başlığıyla gerçekleştirdi. Kurt, tasavvufun ahlâkî kemal yolundaki eksik ve yanlışlarına yöneltilen eleştirel yaklaşımların, sistem konusunda da gündeme geldiğini ve ilk tasavvuf klasiği sayılan Ebû Nasr Serrâc’ın *el-Lüma’* adlı eserinde “Galatâtü’s-sûfiyye” başlığı altında yer aldığını ifade etti. Sûfî müelliflerden Ebû Nasr Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî, Hucvirî, Gazzâlî gibi, tasavvuf kitâbiyatının ilk ve temel eserlerini veren şahsiyetlerin, sûfî kisveli bazı kimselerde gördükleri İslâm’a aykırı düşünce ve davranışları eleştirdiklerini söyledi. Gerçek tasavvufun nasıl olması gerektiği hususunda fikirlerini serdederek, doğruyu yanlıştan ayırmaya çalıştıklarına da dikkat çekti. Tasavvufa yöneltilen eleştiri konularının başında İbn Arabî’ye nispet edilen “vahdet-i vücûd” kavramı gelmekte olup bu husus İmam-ı Rabbânî gibi birçok mutasavvıf tarafından eleştirilmiş olduğunu ifade etti. Bediüzzaman’ın ise Vahdet-i vücûd düşüncesini, “tarikatın gayet mühim bir meşrebi” olarak değerlendirdiğini de ekledi. İkinci sunumu “Necip Fazıl’ın Edebiyat Anlayışında Münekkidin Rolü” başlığı altında Dr. Öğr. Üyesi Recep Yılmaz gerçekleştirdi. Necip Fazıl’a göre düşünsel bakımdan adeta bir kaos yaşayan edebiyatın yeniden düzenli bir yapıya kavuşmasının önündeki en büyük engelin münekkit yokluğu olduğunu ve dönemdeki edebiyat münekkitlerini bu mühim görevi yerine getirmekten oldukça uzak görmesinin başlıca sebebinin ise, eleştiri ölçülerinin o toplumun kendi tarihî duygu ve düşünce birikiminden süzülmemesi olduğunu ifade etti. Son oturumu, Dr. Öğr. Üyesi Cennet Ceren Çavuş “Şeyh-i Ekber’i Eleştirebilmek: Frithjof Schuon’un İbn Arabî

Tenkidi'' başlığını taşıyan sunumla tamamladı. Çavuş, İbn Arabî'nin, bir başka şeyh olan Frithjof Schuon tarafından hem müspet hem de menfi biçimde eleştirildiğini vurguladı. Schuon'un, İbn Arabî'nin üslubunu abartılı bulduğunu, anlatımındaki mantığa aykırılığı bir eksiklik olarak gördüğünü aktardı. Ayrıca onun, İbn Arabî'yi bazı âyetlerin anlamını eksik aktarmakla ve Kur'ân-ı Kerîm'in zahirine aykırı yorumlar yapmakla suçladığını da ifade etti.

Katılımın yoğun olduğu sempozyumun kapanış oturumunda, Prof. Dr. İbrahim Kutluay, geniş bir konu çerçevesinde pek çok kıymetli hocanın, kısıtlı bir sürede önemli noktalara değindiğini ifade etmiştir. İslâmî disiplini, modern çağın insanına nasıl uygun bir dille aktarmamız gerektiği de belirtmiştir. Prof. Dr. Recep Aslan sempozyumun eleştiri adabına dikkat çekerek önemli bir konu üzerinde durduğunu ve hakikatin izini sürmeye götürdüğünü söylemiştir. Doç. Dr. Hüseyin Kurt fikirlerin çarpışmasıyla hakikatin tecelli edeceğini söylemiş ve Gazalî'nin eleştiri usûlüne değinmiştir. Muş Alparslan Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Fethi Ahmet Polat, eleştiri kültürünün en büyük katkılarından birinin, medeniyetlerin büyümesine tesiri olduğunu vurgulamış, eleştirinin olmadığı yerde yanlış sonuçlar doğduğunu ve medeniyetin gelişmediğini ifade etmiştir. Son olarak sempozyuma emek veren tüm kıymetli hocalarımıza teşekkürlerini sunarak sempozyumu nihayete erdirmiştir.

Yukarıda özetlenmeye çalışılan bazı tebliğlerin sempozyum başlığıyla ve amacıyla uyumlu olmadığı söylenebilir. Bununla birlikte sunulan bildirilerin eleştiri kültürünün oluşması ve tahammül ahlakıyla ilgili çalışmalara önemli ölçüde bilimsel veri sunacağı muhakkaktır. MAUN İslami İlimler tarafından serinin dördüncüsü olarak icra edilen bu sempozyumlar dizisi, güncel problemlere ışık tutması açısından önemlidir. Sempozyum sunumlarının fakülte Youtube kanalından yayımlanması ve tebliğlerin kitap olarak basılması ilgililere ciddi katkı sunmaktadır. Sempozyumun gerçekleşmesinde emeği geçen herkese teşekkürlerimizi sunarız.



# Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

**Din ve Bilim Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**  
**Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences**  
**Haziran / December 2022, Cilt/Volume 5, Sayı/Issue2**

## Yayın ilkeleri / Editorial Policies

### Yayıncı

Din ve Bilim Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi (49250, Muş, Türkiye) tarafından yayımlanır.

### Kapsam

Din ve Bilim Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, dinî araştırmalar alanında hazırlanan akademik çalışmalarını yayımlar.

Temel İslam Bilimleri: Tefsir, Hadis, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı.

Felsefe ve Din Bilimleri: İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Felsefe Tarihi, Mantık, Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi.

İslam Tarihi ve Sanatları: İslam Tarihi, İslam Sanatları Tarihi, Türk-İslam Edebiyatı, Dini Müzik.

### Yayın Sıklığı

Din ve Bilim Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, yılda 2 sayı (Haziran ve Aralık) olarak yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

### Publisher

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences is published by Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, 49250, Muş, Turkey.

### Scope

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences publishes academic articles that produced in the area of Religious Studies.

Primary Islamic Sciences: Tafsir, Kalam, Hadith, Islamic Law, History of Islamic Sects, Sufism, Arabic Language and Literature.

Philosophy and Religious Sciences: Philosophy of Islam, Philosophy of Religion, Psychology of Religion, Sociology of Religion, Religious Education, History of Religions, History of Philosophy, Logic.

Islamic History and Arts: History of Islam, History of Islamic Arts, Turkish Islamic Literature, Religious Music.

### Period

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences is an international peer-reviewed academic journal published twice a year (Biannually: June & December).



# Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

## Değerlendirme Süreci

Din ve Bilim, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Dergimize gönderilen yazılar, önce Yayın Kurulu'nca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir.

Bk. Ön İnceleme Formu. Uygun görülmeyenler düzeltilmesi için yazarına iade edilir.

Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir.

Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştirisi ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez. Bk. Makale Değerlendirme Formu. Kitap Kritiği Değerlendirme Formu. Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir.

## Evaluation Period

Editorial Policies Review of Articles Religion & Science uses double-blind review fulfilled by at least three reviewers. Referee names are kept strictly confidential. Referee identities may only be disclosed to Journal Editorial Board members, who are also instructed to maintain confidentiality.

Articles submitted to Religion and Science are first reviewed by the Editorial Board in terms of the journal's publishing principles.

See: Article Preliminary Review Form Those found unsuitable is returned to their authors for revision.

Academic objectivity and scientific quality are considered as the paramount importance. Submissions found suitable are referred to two referees working in relevant fields. The names of the referees are kept confidential and referee reports are archived for five years. If one of the referee reports is positive and the other is negative, the article may be forwarded to a third referee for further assessment or alternatively, the Editorial Board may make a final decision based on the nature of the two reports. The authors are responsible for revising their articles in line with the criticism and suggestions made by the referees and the Editorial Board. If they disagree with any issues, they may make an objection by providing clearly-stated reasons. Submissions which are not accepted for publication are not returned to their authors. See: Evaluation Form This Journal uses double-blind review fulfilled by at least two referees. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.



# Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

## Yayın Dili

Din ve Bilim Dergisinin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir. Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150, en fazla 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), ve İSNAD stilinde hazırlanan kaynakça içerir.

## Atıf ve Referans Sistemi

Din ve Bilim Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında İSNAD Atıf Stili'nin kullanılmasını şart koşmaktadır.

## İntihal Tespit Politikası

İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

## Açık Erişim Politikası

Bu dergi; bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracığı ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır. Din ve Bilim Dergisi, Creative Commons Atıf-Gayri ticari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

## Language of Publication

The language of Religion and Science is Turkish as spoken in Turkey. However, each issue may include articles in English or in Arabic as long as the number of these do not exceed one-third of the total number of articles in the issue.

Articles contain an English title, an abstract (at least 150, up to 250 words), keywords (at least 5 concepts), and a bibliography prepared with the ISNAD Citation Style.

## Notes and Bibliography

Religion and Science Journal requires writers to use the ISNAD Citation Style "notes and bibliography" system of referencing.

## Plagiarism Policy

All articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

## Open Access Policy

This Journal provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge. Religion and Science Journal is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-No Derivatives 4.0.



# Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

## Arşivlenme

Dergi, Yayın Kurulu tarafından belirlenen yurt içi ve dışındaki kütüphanelere uluslararası indeks kurumlarına, yayımlandığı tarihten itibaren bir ay içerisinde gönderilir.

## Yayın Ücreti

Din ve Bilim Dergisi, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

## Telif Hakkı

Yazarlar, Din ve Bilim Dergisi'nde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) olarak lisanslıdır.

## Makale Kabul

Din ve Bilim Dergisi'ne gönderilecek yazılarda; alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmaları değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır.

Makalelerin Din ve Bilim Dergisi'nde yayımlanabilmesi için, daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir. Araştırma makalesi, çeviri ve kitap kritiği türlerinde çalışmaları değerlendirmeye kabul edilmektedir.

## Archiving

Each issue is forwarded to libraries and international indexing institutions within one month after its publication.

## Processing Charges

Religion and Science Journal does not charge any article submission, processing charges, and printing charge from the authors.

## Copyright

Authors publishing with Journal of Religion and Science retain the copyright to their work, licensing it under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.

## Submissions

Submissions to Religion and Science Journal should be original articles evaluating previous studies in the field and should produce new and worthwhile ideas and perspectives.

An article to be published in Religion and Science Journal should not have been previously published or accepted for publication elsewhere.

Papers presented at a conference or symposium may be accepted for publication if this is clearly indicated.

Religion and Science Journal accepts paper submission from researchers with only doctoral degrees in research articles and book review.