

Yakın Doğu Üniversitesi
İlahiyat Fakóltesi Dergisi
The Journal of Near East University
Faculty of Theology

Yıl 9, Cilt 9, Sayı 1, 15 Haziran 2023

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
The Journal of Near East University Faculty of Theology

p-ISSN: 2148-6026 / e-ISSN: 2687-4121

Yakın Doğu Üniversitesi Adına Sahibi
Owner on Behalf of Near East University
Prof. Dr. Murat TÜZÜNKAN

Onursal Editör / Honorary Editor
Tamer ŞANLIDAĞ (Rektör/President)

Baş Editör / Editor in Chief
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez

Editörler / Editors
Prof. Dr. Ahmet Erhan Şekerci
Doç. Dr. Ahmet Koç

Yayın Kurulu / Editorial Board
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez
Prof. Dr. İbrahim Çapak
Prof. Dr. Ahmet Erhan Şekerci
Doç. Dr. Ahmet Koç
Doç. Dr. Ümit Horozcu

Alan Editörleri / Field Editors
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez
Prof. Dr. Şevket Kotan
Prof. Dr. Hakan Olgun
Prof. Dr. Ahmet Erhan Şekerci
Doç. Dr. Ahmet Koç
Doç. Dr. Yusuf Suiçmez
Doç. Dr. Mustafa Kelebek
Doç. Dr. Adem Arıkan
Doç. Dr. Fikret Soyal
Dr. İdris Söylemez
Dr. Süleyman Kablan
Dr. Zeynep Münteha Kot Tan

Dil Editörleri / Language Editors
İngilizce: Dr. Serkan Uçan
Arapça: Dr. Süleyman Kablan

Yazım Editörleri / Spelling Editors
Emre İlbars
Ayşe Beyazyüz

Danışma Kurulu / Advisory Board
(Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez
(Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, KKTC)
Prof. Dr. Mümtaz Ali
(International Islamic University, MALEZYA)
Prof. Dr. Muhammed Babaammi
(Metodoloji Enstitüsü Müdürü, CEZAYİR)
Prof. Dr. İsmail Bardhi
(Dean School of Islamic Theology of Skoplje, ABD)
Prof. Dr. İbrahim Çapak
(Bingöl Üniversitesi Rektörü, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Şenol Bektaş
(Yakın Doğu Üniversitesi, KKTC)
Prof. Dr. İlyas Çelebi
(İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Şinasi Gündüz
(İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Enis Hurşit
(Refah Üniversitesi Rektörü, PAKİSTAN)
Prof. Dr. Ali Karadağı
(Katar Üniversitesi, KATAR)
Prof. Dr. Mehmet Emin Özafşar
(Ankara Üniversitesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Ömer Özsoy
(Frankfurt Üniversitesi ALMANYA)
Prof. Dr. Burhanettin Tatar
(Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz
(Sebahattin Zaim Üniversitesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Hakan Olgun
(İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Mehmet Ümit
(Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Ahmet Erhan Şekerci
(İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Doç. Dr. Muhammed Reyhan
(Ürdün Üniversitesi, ÜRDÜN)
Doç. Dr. Yusuf Suiçmez
(Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, KKTC)

Yönetim Yeri / Head Office
Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İletişim / Contact
Yakın Doğu Bulvarı, PK: 99138, Lefkoşa-KKTC
+90 392 223 64 64 (5472); ilahiyatdergi@neu.edu.tr

Baskı / Printing
Yakın Doğu Üniversitesi Matbaası/Haziran 2023

DİZİNLENME BİLGİLERİ

ABSTRACTING AND INDEXING



İLÂHIYAT ATIF DİZİNİ



ASOS
indeks



İÇİNDEKİLER

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Dr. Münir Ecer

Bir Anlatı Araştırması: Yüksek Din Öğretimi Kurumlarındaki Arapça Derslerinde Karşılaşılan Sorunlar.....1

Doç. Dr. Arslan Karaoğlan

Etkili İletişim Açısından Kur'ân'daki Beden Diline Dair Unsurlar.....23

Dr. Muhammed Meşhud Hakçioğlu – Ar. Gör. Muhammed Şehit Hakçioğlu

Sarf İlmi ve Bazı Âyetlerin Açıklanması Bağlamında Bu İlmin Önemi Üzerine Bir İnceleme.....42

Dr. Sevda Aktulga Gürbüz

Nûr ve Zulmet/Karanlık Kavramları Üzerine Tasavvuf Merkezli Bir İnceleme56

Doç. Dr. Nadir Karakuş

Haçlı Seferlerinde Papalık ve Avrupa'da Müslümanlara Karşı Yapılan Ambargo Çağruları.....69

Dr. Hüseyin Ersönmez – Yasin Özden

Câhiliye Dönemi Arap Şiirinde Mersiye'nin İlk Örnekleri: Besûs Savaşı Çerçevesinde Mühelhil b. Rebîa'da Mersiye Teması.....84

Ar. Gör. Dr. Diren Çakılcı

Bir Cemaatin Yakın Tarihi: Omorfo Müslümanları.....97

Kitap İncelemeleri / Book Reviews

Ar. Gör. Murat Kayalık

“Mohammed: Perspectieven op de Profeet” Kitabı Üzerine Bir Değerlendirme114

Doç. Dr. Ramazan Özmen

Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ'nın Tabakâtu'l-Mu'tezile Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme.....120

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

The Journal of Near East University Faculty of Theology

ISSN: 2148-6026 | e-ISSN: 2687-4121

Haziran / June | 2023/9/1

BİR ANLATI ARAŞTIRMASI: YÜKSEK DİN ÖĞRETİMİ KURUMLARINDAKİ ARAPÇA DERSLERİNDE KARŞILAŞILAN SORUNLAR

*A Narrative Research: Problems Faced in Arabic Courses in Higher Institutions of Religious
Education*

MÜNİR ECER

Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Ana Bilim
Dalı, Van, Türkiye.

Asst. Prof. Dr., Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Divinity, Department of Religious
Education, Van, Türkiye.

munirecer2010@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-0486-1460

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 15.01.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 18.03.2023

Yayın Tarihi | Published: 15.06.2023

Atıf | Cite as

Ecer, Münir. "Bir Anlatı Araştırması: Yüksek Din Öğretimi Kurumlarındaki Arapça Derslerinde Karşılaşılan Sorunlar". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2023), 1-22.

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.1.01>

Ecer, Münir. "A Narrative Research: Problems Faced in Arabic Courses in Higher Institutions of Religious Education". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 9/1 (June 2023), 1-22.

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.1.01>

İntihal | Plagiarism

Bu makalenin ön incelemesi alan editörü, içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

The preliminary review of this article was reviewed by the field editor and the content review was reviewed by two external reviewers using the double-blind peer-review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by scanning for similarity.

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY- NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Bir Anlatı Araştırması: Yüksek Din Öğretimi Kurumlarındaki Arapça Derslerinde Karşılaşılan Sorunlar

Öz

Arapça; dinî metinlerin okunup anlaşılması, genel kültürün bir unsuru olması, ticarete kullanılması gibi birçok özelliği sayesinde evrensel bir statüye sahip olan ve buna bağlı olarak eğitim ve öğretimde de kullanılan bir dildir. Türkiye’de de bu dilin öğrenilmesine dönük hatırı sayılır bir talep söz konusudur. Bu talebin karşılanmasında Türkiye’nin yüksek din öğretimi kurumları önemli bir işleve sahiptir. Bu anlamda İlahiyat ve İslami İlimler fakültelerinin bünyesinde yoğun bir şekilde Arapça öğretimi yapılmakta, böylece Arapça diline yönelik talebin bir boyutu karşılanmaya çalışılmaktadır. Arapça eğitiminde bu kurumlarda önemli arayışlar ve gelişmeler meydana gelmekle birlikte pedagojik açıdan çeşitli sorunların da mevcut olduğu bilinen bir husustur. Bu çalışma, pedagojik bir bakış açısıyla söz konusu kurumlarda okutulan Arapça derslerinde karşılaşılan sorunların tespit edilmesini ve çeşitli önerilerin geliştirilmesini amaçlamaktadır. Çalışma, nitel araştırma yöntemlerinden anlatı araştırması desenine uygun olarak tasarlanmıştır. Bu anlamda örneklem grubu olarak seçilen bir fakültenin öğretim elemanları ve öğrencileri ile görüşmeler sağlanmış ve bu paydaşların derslerden edindikleri tecrübeler ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Katılımcıların bu derslerdeki deneyim ve yaşantıları kendilerinden birer anlatı olarak toplanmış ve çalışmanın verileri araştırmacı tarafından bu şekilde oluşturulmuştur. Veri toplama sürecinde yarı yapılandırılmış görüşme formundan faydalanılmıştır. Elde edilen veriler her bir katılımcı için önce yazıya aktarılmış, daha sonra da içerik analizine tabi tutularak araştırmanın bulguları oluşturulmuştur. Bu bulgular bağlamında yüksek din öğretimi kurumlarındaki Arapça derslerinde karşılaşılan problemlerin dört temel tema etrafında birleştiği görülmüştür. Bunlar; yapısal durumlardan, öğrenci tutumundan, yöntem ile materyal kullanımından ve ölçme-değerlendirmeden kaynaklı problemlerdir. Yapısal durumlardan kaynaklı problemler; öğrenci kabul şartları, derslerin üst sınıflara doğru giderek azalması ve sınıf ortamı kodları etrafında kümelenmiştir. Öğrencilerin sahip oldukları tutumlardan kaynaklı problemlerde Arapça derslerine karşı taşıdıkları kaygı ve önyargılar ile derslerdeki ilgi ve motivasyon eksikliğinin etkili olduğu tespit edilmiştir. Yöntem ve materyal kullanımından kaynaklı problemler kendi içerisinde ayrı ayrı ele alınarak işlenmiştir. Bu kapsamda derslerin genel olarak literatürde öğretmen merkezli eğitim olarak yer alan bir formatta işlenmesi, derslerde yöntem çeşitliliğine yer verilmemesi ve ders içinde ve dışında yürütülen etkinliklerin eksik kalması yöntemden kaynaklı problemler olarak öne çıkmıştır. Materyal kullanımından kaynaklı problemlerde ise ders kitabının eksik ya da amaca uygun olmadığı ve derslerde görsel-ışitsel araçların etkili bir şekilde tercih edilmediği ortaya çıkmıştır. Araştırmada elde edilen son tema olarak ölçme ve değerlendirme sürecinden kaynaklı problemlerde ise sınavlara hazırlık yaparken etkili bir metot ve rehberliğin bulunmayışı ile uygun öğrenmelerin ortaya çıkabileceği ölçme araçlarının tercih edilmemesi gündeme gelmiştir. Problem olarak ortaya çıkan veriler birer bulgu başlığı olarak kullanılmış ve alt başlıkları ile birlikte temellendirilmiştir. Son olarak ortaya çıkan problemlerin aşılabilmesi için geliştirilen öneriler sıralanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Yüksek Din Öğretimi, İlahiyat Fakültesi, Arapça.

A Narrative Research: Problems Faced in Arabic Courses in Higher Institutions of Religious Education

Abstract

Arabic; It is a language that has a universal status thanks to its many features such as reading and understanding religious texts, general culture, and trade, and as an extension of this status, it is a language that is the subject of education and training. There is a considerable demand for learning this language in Turkey as well. Turkey's higher religious education institutions have an important function in meeting this demand. In this sense, Arabic teaching is carried out intensively within the faculties of Theology and Islamic Sciences, so that one dimension of the demand for the Arabic language is tried to be met. It is known that while there are important searches and developments in these institutions in Arabic education, there are also various pedagogical problems. From a pedagogical point of view, this study aims to identify the problems encountered in Arabic lessons taught in these institutions and to develop various suggestions. The study was designed in accordance with the narrative research pattern, one of the qualitative research methods. In this sense, interviews were conducted with the lecturers and students of a faculty selected as the sample group, and the experiences of these stakeholders from the courses were tried to be revealed. The experiences of the participants in these lessons were collected as narratives from themselves and the data of the study were created by the researcher in this way. In the data collection process, a semi-structured interview form was used. The data obtained were first transcribed for each participant, and then the findings of the research were created by subjecting them to

content analysis. In the context of these findings, it was seen that the problems encountered in Arabic lessons in higher religious education institutions were united around four basic themes. These; These are problems arising from structural situations, student attitudes, method and material use, and measurement-evaluation. Problems arising from structural situations; student admission requirements are clustered around the gradually decreasing courses towards the upper classes and classroom environment codes. It has been determined that the anxiety and prejudices of the students towards Arabic lessons and the lack of interest and motivation in the lessons are effective in the problems stemming from the attitudes they have. The problems arising from the use of methods and materials are handled separately within themselves. In this context, the teaching of the lessons in a format that is generally included in the literature as teacher-centered education, the lack of method diversity in the lessons, and the lack of activities carried out in and out of the lesson have come to the fore as the problems arising from the method. In the problems arising from the use of materials, it was revealed that the textbook was incomplete or not suitable for the purpose, and audio-visual tools were not preferred effectively in the lessons. As the last theme obtained in the research, in the problems arising from the measurement and evaluation process, the lack of an effective method and guidance while preparing for the exams and the lack of preference of measurement tools that can lead to appropriate learning came to the fore. The data that emerged as a problem were used as a finding title and grounded together with its sub-titles. Finally, suggestions developed by the researcher in order to overcome the emerging problems are listed.

Keywords: Religious Education, Higher Religious Education, Faculty of Theology, Arabic.

Giriş

Dünyanın küreselleşmesi ile birlikte ortaya çıkan teknolojik imkânların giderek insanların hayatının bir parçası haline gelmesi, dünyada farklı dilleri konuşan insanları birbirine yakınlaştırmakta ve bu insanların ortak bir zemin ve paydada bir arada yer almasına sebep olmaktadır. Bu durum, insanları geçmişte olduğundan daha çok dil öğrenmeye sevk etmektedir. Bununla beraber dil öğrenme ve bu sayede farklı milletlerin kültürel birikiminden faydalanma güdüsü bugünün toplumlarının ilim, fen ve sanat gibi alanlarda gelişmesinin bir aracı olarak görülmektedir.¹ Dolayısıyla günümüzde başka dillere olan ilgi yoğunlaşmış ve insanlar önceki dönemlere kıyasla dil öğrenmeye daha çok önem vermeye başlamıştır. Bu durum dil öğrenmeye ilişkin ortam ve yöntemler üzerinde daha derinlikli düşünmeyi de beraberinde getirmiştir.² Böylece dil öğrenme yolunda ideal bir metot ve içerik arayışı aktif bir şekilde devam etmektedir.

Öğrenmeye konu edilen ve bu anlamda ideal bir öğrenme arayışının yoğun bir şekilde sürdürüldüğü dillerden biri de Arapçadır. Arapça, dünyada yaygın olarak konuşulmakta olan diller arasında Birleşmiş Milletler tarafından çalışma dili olarak kabul edilen altıncı dil olma özelliğine sahiptir. Bugün Arap Yarımadası başta olmak üzere Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da ve 23 ülkede konuşulan aktif ve canlı bir dildir. Ayrıca Arap ülkelerindeki özellikle petrole bağlı sanayinin gelişmeye açık olması bu toprakları olduğu gibi buralarda konuşulan dili de cazip kılmıştır.³ Bu özelliklerinin yanı sıra Arapçanın aktif bir şekilde öğrenilen ve talep edilen diller arasında yer almasının başlıca bir sebebi de İslâm dininin temel kaynaklarının bu dil ile varlığını korumasıdır.⁴ Nitekim Kur'ân-ı Kerîm Arapça olarak indirilmiş ve Hz. Muhammed (sav) bu dili konuşmuştur. Sonraki dönemlerde bu dinin anlaşılması ve yorumlanması bağlamında kaleme alınan eserlerin büyük çoğunluğu yine Arapçadır. Dolayısıyla farklı etnik köken, dil ve kültüre mensup olup gerek İslâm'ı kabul eden gerekse okuyup anlamaya çalışan dünyanın hemen her bölgesinde yaşayan insanlar Arapçaya geçmişte olduğu gibi bugün de ilgi duymakta ve bu dili öğrenmeye çalışmaktadır.

Türkiye'de de Arapça öğrenimine dönük hatırı sayılır bir talep ve teveccüh söz konusudur. Bunun başlıca sebebi, genel anlamda ifade edildiği gibi İslâm dinini ve temel kaynaklarını asıl kaynaklarından

¹ Yusuf Sancak, "Yabancı Dil Eğitimi-Öğretimi ve Arapça: Tarihçe, Amaç, Esaslar, Elemanlar, Usûl (Metot) ve Teknik", *EKEV Akademi Dergisi* 2/1 (1999), 55.

² İbrahim Usta, "Dört Temel Dil Becerisi ve Arapça Öğretimindeki Katkıları", *The Journal of Academic Social Science Studies* 5/2 (2012), 318.

³ Yakup Civelek, "Türkiye'de Arapça Öğretimine Dair Bazı Teklifler -Riyad Arap Dil Enstitüsü Örneği-", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998), 226-227.

⁴ Ali Sevdî, "İslam Dininin Anlaşılmasında Arap Dilinin Önemi ve Rolü", *Uluslararası Din ve Dil Sempozyumu* (İğdır: İğdır Üniversitesi Yayınları, 2018), 362.

tanıma ve bu yönde araştırmalar yapabilme yeterliği elde etmektir. Ayrıca İslâm düşünce mirasına ait önemli sayıda eser Türkiye’de çeşitli kütüphanelerde mevcut olup dil yetkinliği ve yeterliğini sağlamış araştırmacıların ilgisini beklemektedir.⁵ Öte yandan meslekî anlamda da Arapça Türkiye’de bir istihdam alanı oluşturmaktadır. Nitekim İlahiyat, İslami ilimler ve Edebiyat fakültelerinde Arapça öğretimini sürdürecekt kalifiye elemanlar yetiştirilmekte, bu elemanların araştırmacı kimliği ile çeşitli kurumlarda, din hizmetlerinde görevlendirilmek üzere Diyanet İşleri Başkanlığı’nın çeşitli birimlerinde ve eğitimci kimliği ile de İmam-Hatip okullarında istihdam olunmaları sağlanmaktadır.⁶

Arapça öğretiminin sürdürüldüğü yüksek din öğretimi kurumu olarak İlahiyat fakülteleri, kurulduğu dönemden beri Türkiye’de Arapça öğreniminin, bu alandaki bilimsel araştırmaların ve bu yönde istihdam sağlamanın önemli bir ortamı olarak işlev görmektedir. İlk kez 1924 yılında kurulan İstanbul Darülfünun İlahiyat Fakültesi’nde müfredata konulan bu ders⁷ daha sonra 1949 yılından itibaren Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin,⁸ 1959 yılından itibaren Yüksek İslam Enstitülerinin,⁹ 1971 yılında Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinin¹⁰ ve 1980’den sonra da İlahiyat fakültelerinin müfredatında¹¹ yer almış ve önemli bir kredi ayrılarak bu dilin öğretilmesine ağırlık verilmiştir. Bugün ise yine yüksek din öğretimi bağlamında İlahiyat fakülteleri ve İslami ilimler fakültelerinde Arapça dersi okutulmaya devam edilmektedir.

Yüksek din öğretimi kurumlarındaki Arapça dersleri için farklı açılardan bilimsel çalışmalar da yapılmıştır. Bu çalışmalar genel olarak incelendiğinde araştırmacıların derslerin genel yapısı¹² öğrenci,¹³ öğretim elemanı¹⁴ ve ders kitapları¹⁵ üzerinde yoğunlaştığı ortaya çıkmaktadır. Öğrenci ve öğretim elemanlarının kendilerini rahat hissettiği bir konuşma ortamında, açık uçlu sorulara verecekleri detaylı

⁵ Sancak, “Yabancı Dil Eğitimi-Öğretimi ve Arapça: Tarihçe, Amaç, Esaslar, Elemanlar, Usûl (Metot) ve Teknik”, 56.

⁶ Hasan Soyupek, “İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminin Mesleki Öğretim Açısından Önemi ve Yöntem Sorunu”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2004), 100-101; Sancak, “Yabancı Dil Eğitimi-Öğretimi ve Arapça: Tarihçe, Amaç, Esaslar, Elemanlar, Usûl (Metot) ve Teknik”, 56.

⁷ Muhammet Şevki Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi ve Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı (1923-1998)* (Kayseri: İBAV Yayınları, 2000), 42.

⁸ Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi ve Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı (1923-1998)*, 78-90.

⁹ Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi ve Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı (1923-1998)*, 99-103.

¹⁰ Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi ve Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı (1923-1998)*, 113-114.

¹¹ Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi ve Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı (1923-1998)*, 125-139.

¹² Abdurrahman Özdemir, “İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminin Gerekliği, Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2004), 27-47; Şükrü Keyfili, “Hazırlık Sınıflarındaki Devamsızlıkların Sebepleri ve Arapça Öğretiminin Verimliliği Üzerine Bir Araştırma”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1996), 325-357; Soyupek, “İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminin Mesleki Öğretim Açısından Önemi ve Yöntem Sorunu”; Mehmet Soysaldı, “Türkiye’deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları”, *EKEV Akademi Dergisi* 45 (2010), 247-279; Ahmet Vefa Temel, “Türkiye’de Arapça Öğretiminde Uygulanan Metotlar, Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri Üzerinde Bir Değerlendirme”, *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2015), 166-174; Orhan Oğuz, “İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfından Sonra Arapça Öğretiminde Kesintiye Uğraması Sorunu”, *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elektronik Dergisi* 10/2 (2019), 452-459.

¹³ Adem Korukcu - H. Yusuf Acuner, “İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Yabancı Dil Yetkinlik Beklentisi ve Yabancı Dil Öğrenme Kaygısı -Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği-”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012), 191-211; Recep Uçar, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine Karşı Tutumları (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)”, *Marife* 15/2 (2015), 371-394; Recep Uçar - Sabri Türkmen, “İşbirlikli Öğrenme Yönteminin İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine Yönelik Tutumlarına ve Başarılarına Olan Etkisi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/3 (2015), 93-116; Yusuf Özcan - Asım Yapıcı, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2016), 113-142; Osman Arpaçukuru - Muzaffer Üzümcü, “İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumları (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Örneği)”, *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (2020), 853-886; Ayşegül Semerci, *İlahiyat Fakülteleri Hazırlık Sınıflarında Arapça Öğretiminde Kullanılan Yöntemler -Erciyes Üniversitesi, Fırat Üniversitesi ve Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakülteleri Örneği-* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012); Serpil Akmeşe, *İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine Ait Tutumları ve Kaygıları Üzerine Bir İnceleme (Marmara Üniversitesi Örneği 2017-2018)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); İsmail Ekinci, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerine Verilen Arapça Hazırlık Eğitimine Dair Bir İnceleme”, *Van İlahiyat Dergisi* 7/11 (2019), 144-161; Amal Ali el-Makhzoumi, “Dokuz Eylül Üniversitesi İzmir İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arap Diline Karşı Davranış ve Tutumları”, *D.E.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1989), 349-368; Hasan Soyupek, “İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Arapça Öğretimine İlişkin Öğrenci Görüşlerinin Değerlendirilmesi: Isparta İlahiyat Fakültesi Örneği”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2003), 77-95; Tahsin Delicay, “Arapça Öğretiminde Modüler Yöntem İle Geleneksel Yöntemin Karşılaştırılması”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2001), 89-112.

¹⁴ Semerci, *İlahiyat Fakülteleri Hazırlık Sınıflarında Arapça Öğretiminde Kullanılan Yöntemler -Erciyes Üniversitesi, Fırat Üniversitesi ve Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakülteleri Örneği-*, 70-196

¹⁵ Ahmet Bostancı, “İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Kullanılan Ders Kitapları ve Diğer Araç-Gereçlerin Tespit ve Analizi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2005), 1-30.

cevaplardan oluşan derinlikli görüşmelere dayalı verilerin bu derslerin mevcut durumu, derslerle ilgili problemlerin ortaya çıkması ve bu problemlere çözüm önerileri geliştirilmesi açısından önemli olacağı düşünülmektedir. Bu yönde bir çalışmaya literatürde rastlanmadığından çalışmanın amacı “yüksek din öğretimi kurumlarında verilen Arapça derslerinde karşılaşılan sorunları öğrenci ve öğretim elemanlarının gözünden değerlendirmek tespit edip değerlendirmek” olarak belirlenmiştir. Bu amaç etrafında irdelenen alt almaçlar da Arapça derslerinde kurumların genel yapısı, öğrenci tutumu ve kullanılan yöntem ile materyal ve ölçme-değerlendirme sürecinden kaynaklı problemleri tespit edip çözüm önerileri geliştirmektir.

1. Yöntem

1.1. Desen

Çalışma, nitel araştırma yöntemlerinden anlatı araştırması desenine göre tasarlanmıştır. Anlatı araştırması, öncelikle psikoloji alanında kullanılan ve danışanların psikolojik durumlarını, yaşantılarını ortaya çıkararak kendilerine bir çeşit tedavi uygulamak üzere kullanılan bir yöntem iken¹⁶ yelpazesini genişleterek sosyal bilimlerin çeşitli dallarında kullanılmış ve nitel araştırma kapsamında da yerini almıştır.¹⁷ Bu kapsamda anlatı araştırması; bir konu, olay ya da problem ile ilgili herhangi bir yaşantı veya hikayesi olan bireylerin katılımcı olarak kabul edildiği çalışmalardır. Bu çalışmalarda ilgili konu, olay veya probleme dair anlamlar ve ilişkilere ulaşabilmek adına neler olduğunu ortaya çıkarmak hedeflenmektedir.¹⁸ Anlatı araştırmalarında kişisel, sosyal, zamansal bazı boyutlar söz konusudur ve bu boyutların dikkate alınması önemsenir.¹⁹ Bu bağlamda belli bir zaman ve mekân ile kayıtlandırılmış, kişi veya toplum tecrübesine dayanan bir yaşantının mevcut olması önem arz etmektedir. Ancak burada dikkat çekilen husus, anlatının belli bir zamana bağlı olarak başlangıcı, ortası ve sonunun yer aldığı, tam anlamıyla hikâye olarak tanımlanan olaylarla karıştırılmaması gerektiğidir.²⁰ Anlatı, hikâyeden farklı olarak bir yaşantının katılımcılar tarafından kısmî olarak betimlenmesidir.

Çalışma lisans öğrencilerinin ve öğretim elemanlarının Arapça derslerinde karşılaştıkları problemleri konu edindiğinden kendileri ile anlatı araştırmasına dayanan bir süreci ele almaktadır. Bu süreçte belli bir zaman ve mekâna bağlı olarak tecrübeye dayanan görüşleri bir anlatı üslubu ile kendilerinden talep edilmiş ve alınan veriler çalışmada kullanılarak yüksek din öğretimindeki Arapça derslerinin problemlerine dikkat çekilmeye çalışılmıştır.

1.2. Veri Toplama Süreci

Anlatı araştırmalarında verileri toplamak için konuya ve konunun çalışıldığı alana bağlı olarak gözlem, görüşme, basılmış veya yayınlanmış dokümanlar ve görüntüler gibi araçlardan faydalanmak mümkündür.²¹ Bu çalışmada katılımcılarla görüşme yapılmıştır. Görüşmede araştırmacı tarafından belirlenen ve bir form haline getirilerek metin halinde hazırlanan açık uçlu sorular, katılımcı grubunun anlatıya dayanan deneyim, tecrübe ve yaşantılarını ortaya çıkarmıştır.

Katılımcılar, 2021-2022 eğitim ve öğretim yılında Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Arapça dersi alan hazırlık, 1, 2, 3 ve 4. sınıf öğrencileri ile yine aynı fakültede Arapça dersi veren öğretim elemanlarından oluşmuştur. Görüşmeleri yapabilmek için Iğdır Üniversitesi'nden etik kurul izni talep edilmiş, Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulu Başkanlığı'ndan 28.10.2021 tarih ve 2021/29 sayılı ile

¹⁶ Sam Larsson- Yvonne Sjöblom, “Perspectives on Narrative Methods in Social Work Research”, *International Journal of Social Welfare* 19 (2010), 272.

¹⁷ John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, çev. Mesut Bütün- Selçuk Beşir Demir (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2021), 72.

¹⁸ Şerife Uğuz Arsu - Melike Tekindal, “Nitel Araştırmalarda Anlatı Araştırmasının Tanımı, Kapsamı ve Süreci”, *Ufku Ötesi Bilim Dergisi* 21/1 (2021), 92-93.

¹⁹ D. Jean Clandinin, “Narrative Inquiry: A Methodology For Studying Lived Experience”, *Research Studies In Music Education* 27 (2006), 47.

²⁰ Arsu - Tekindal, “Nitel Araştırmalarda Anlatı Araştırmasının Tanımı, Kapsamı ve Süreci”, 89.

²¹ Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 73-74; Şener Büyükoztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2018), 285.

gerekli izinler alınmıştır. Görüşmeler için seçilen katılımcıların kimlik bilgilerine yer verilmemiş, her birine ayrı bir kod verilerek işlenmiştir. Görüşmeye dahil edilen katılımcıların sayılarına ve araştırmacı tarafından kendilerine verilen kodlara ilişkin bilgiler, aşağıda yer alan tabloda verilmiştir:

Tablo 1: Katılımcılar ve kodlar

Katılımcılar	Sayı	Kod
Hazırlık Sınıfı Öğrencileri	5	K-H1
		K-H2
		K-H3
		K-H4
1.sınıf Öğrencileri	2	K-1-1 K-1-2
2.Sınıf Öğrencileri	2	K-2-1 K-2-2
3.Sınıf Öğrencileri	5	K-3-1
		K-3-2
		K-3-3
		K-3-4
		K-3-5
4.Sınıf Öğrencileri	4	K-4-1
		K-4-2
		K-4-3
		K-4-4
Öğretim Elemanları	6	K-Ö-1
		K-Ö-2
		K-Ö-3
		K-Ö-4
		K-Ö-5
		K-Ö-6

Görüşmeye katılan öğrencilerin tümü Türkiye uyruklu olmakla beraber öğretim elemanlarının anlatılarındaki çeşitliliği görebilmek adına 4'ü Türkiye uyruklu, 3'ü de Arap uyruklu öğretim elemanı seçilmiştir.

1.3. Veri Analizi

Bilimsel araştırma kaynaklarında anlatı araştırmaları için öne sürülen bazı veri analizi basamakları yer almaktadır.²² Bu basamakları şu şekilde sıralamak mümkündür:

Şekil 1: Veri Analiz Basamakları



Veri analiz basamaklarına göre yüksek din öğretiminde Arapça dersleri için karşılaşılan problemlerin eğitimsel bir bakış açısı ile tespit edilip ortaya konulmasından hareketle öncelikle çalışmanın problem ve amaçları belirlenmiştir. Bu problem ve amaca uygun olarak lisans öğrenimi esnasında Arapça dersleri almak ve bu dersleri vermek suretiyle bir deneyime sahip olan ve kendilerinin anlatılarına başvurulacak

²² Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 76-78; Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 284-285.

katılımcılar belirlenmiştir. İlgili kurumdan gerekli izinler alındıktan sonra katılımcılarla görüşmeler yapılarak ses kaydı alınmış ve bu kayıtlar araştırmacı tarafından transkript edilerek içerik analizine tabi tutulmuştur. Analiz sürecinde öncelikle öne çıkan kodlar tespit edilmiştir. Daha sonra bu kodlardan temalar üretilmiş ve bu temalar bulgu başlıkları olarak kullanılmıştır. Ortaya çıkan temalar katılımcıların görüşlerine tekrar sunularak çalışmanın geçerlik ve güvenilirliği kontrol edilmiştir. Son olarak çalışmanın sonuç bölümü ortaya konulmuş ve çeşitli öneriler ileri sürülerek çalışma raporlandırılmıştır.

2. Bulgular ve Yorum

Katılımcıların anlatılarından elde edilen bulgular analiz edildiğinde Arapça derslerinde karşılaşılan problemlerin dört temel tema etrafında birleştiği tespit edilmiştir. Bu temalar şunlardır:

Şekil 2: Bulgular



Elde edilen bu temalara ilişkin bulgular ayrı başlıklar halinde ele alınarak yorumlanacaktır.

2.1. Yapısal Durumlardan Kaynaklı Sorunlar

Katılımcılardan elde edilen bulgular incelendiğinde, Arapça derslerinden kaynaklı sorunların temelinde derslerin kendisinden kaynaklanmayan, daha ötede yapısal bazı durumlardan kaynaklı problemlerin mevcut olduğu ortaya çıkmıştır. Bu yapısal problemler, elde edilen bulgulara göre şu şekilde sıralanabilir:

Şekil 3: Yapısal Durumlardan Kaynaklı Sorunlar



2.1.1. Öğrenci Kabul Şartları

Katılımcıların yapısal sorunlara işaret ettiği önemli bir bulgu, yüksek din öğretimi kurumlarının fakültelelere öğrenci kabulü ile ilgili bazı şartlardan kaynaklı problemlerin mevcut olduğudur. Bir diğer sorun

ise derslerin kademelere göre dağılımına bağlı olarak hazırlık sınıflarından üst sınıflara doğru ders kredilerinin ve içeriğinin giderek zayıflaması olarak ifade edilmiştir.

Fakültele öğrenci kabul şartlarından kaynaklı sorunlara bakıldığında, katılımcıların öncelikle yüksek din öğretimi kurumlarını tercih ederek gelen öğrenci profilinin yeterli düzeyde olmadığı yönündeki görüşlerinin öne çıktığı tespit edilmiştir. Bu anlamda üniversiteye giriş sınavlarında alınan puanların oldukça yetersiz olduğu dile getirilmiştir. K-Ö-1, anlatısında bu sorunu şu şekilde dile getirmiştir:

“İlahiyat fakültesinde Arapça dilinin öğretiminde pek çok güçlük var. Bu güçlüklerden birincisi, öğrencilerin zayıf olması ve seviyelerinin oldukça düşük olmasıdır. Bizim fakültemize öğrenciler zayıf bir seviye ile geliyorlar.”

K-Ö-6 da benzer bir şekilde şu ifadelerle yer vermiştir:

“Öğrencilerin belli bir yeterliliğe ve üst bir seviyeye sahip olarak ilahiyata gelmelerinin Arapça dersleri için olumlu olacağını düşünüyorum. Mesela düşük seviyede bir öğrenci, üniversite sınavında az bir puan alarak gelirse bu durum bizim derslerimizin de düşük seviyede ilerlemesine yol açacaktır. Bu sebeple derslerde verimin elde edilebilmesi için öğrencilerin üst seviyede olması gerekir. Çünkü neticede burada bir dil eğitimi veriyoruz. Düşünün, Türkçe dil bilgisi dersinde zayıf olan bir öğrencinin Arapça dil bilgisini kavramasını bekleyebilir misiniz? Biz zaman zaman dersi anlatırken Türkçe dil bilgisinden yararlanarak Arapçayı temellendiriyoruz.”

Yapısal problemlerin fakülteye öğrenci kabul şartları ile ilgili boyutuna öğretim elemanlarının yaklaşımı manidardır. Zira öğrencilerin sahip olduğu akademik seviyenin birer gözlemcisi ve derslerin aktif deneyimcisi olan öğretim elemanları, sorunu süreçten alarak kaynağa doğru götürme eğilimine sahiptirler. Bu anlamda kaynağa inildiğinde, öğrencilerin bu fakültele hangi şartlarda geldiğine ilişkin bir sorgulama, sorun hakkında da önemli ipuçları vermektedir. Fakültele öğrenci kabulünde burada okutulan derslerin yanı sıra dil öğrenimine müsait bir akademik başarıya sahip olmanın bu öğrenime olumlu yönde katkıda bulunacağına ilişkin bir bulgu ortaya koyduğu görülmektedir.

2.1.2. Derslerin Üst Sınıflara Doğru Giderek Azalması

Arapça derslerinin hazırlık sınıflarında yoğun ve etkin olmakla birlikte fakültenin üst sınıflarına doğru çıktıkça azalması yönündeki bulgu, yapısal sorunların ikincisini oluşturmuştur. Bu soruna ilişkin olarak K-1-1, şu ifadelerle yer vermiştir:

“Bu dersler çok yoğun oluyor. Arapçaya olan ilgimiz artıyor. Fakat sonraki yıllarda derslerin sayısı gevşetildiği için Arapça unutulabiliyor.”

K-1-2, şu düşüncelere sahiptir:

“Hazırlık sınıflarından sonra Arapça derslerinin azalması, bizim de bu derse önem verme noktasında iştiağımızı kırdı açıkçası. Şu an bana Arapça ile ilgili bir şey soracak olursanız hazırlıktan kalan bilgilerimle ancak konuşabilirim.”

K-3-1'in bu konu ile ilgili ileri sürdüğü görüş şu şekildedir:

“Ben şu an üçüncü sınıf öğrencisiyim. Hazırlık sınıftan sonra Arapça derslerinde pek fazla Arapça konuşma imkânına kavuşamadık. Arapça hazırlık sınıfında konuşma dersleri vardı ama birinci sınıfa geçtikten sonra neredeyse hiç Arapça konuşmadık. Şu an üçüncü sınıf öğrencisiyim, iyi bir şekilde Arapça konuşan biri değilim. Bu da benim için bir problem teşkil etmektedir.”

K-3-5'in anlatısında şu ifadeler yer almıştır:

“Ben burada hazırlık ile beraber dört yıldır karşılaştığım problemleri şu şekilde sıralamak istiyorum (...) Beşinci olarak, özellikle hazırlık sınıftan sonra Arapça derslerine yeteri kadar önem verilmediğini fark ettim.”

Arapça öğretiminde karşılaşılan bu yapısal problemin öğretim elemanları tarafından da fark edildiği ve onların anlatılarına da yansdığı görülmektedir. Bu kapsamda K-Ö-2, problemi şöyle izah etmiştir:

“İlahiyat fakültelerinde Arapça derslerinin zorunlu dersler arasında yer alması, hazırlık sınıflarında iki dönem boyunca sadece Arapça dersleri verilip daha sonraki sınıflarda ders saatlerinin azalmasından ötürü öğrenciler kendilerinden beklenen düzeye gelmekte problem yaşamaktadırlar.”

Probleme bir öğretim elemanı olarak temas eden K-Ö-3 de şu sözleri dile getirmiştir:

“Hazırlık sınıflarında Arapça derslerinde Arapça konuşulmasına ve bu yönde bir yöntem olmasına rağmen sonraki yıllarda neredeyse her derste Türkçe öne çıkmakta ve dersler ağırlıklı olarak böyle işlenmektedir. Bu da öğrenciler tarafından Arapçaya verilen önemin azalmasına sebep olmaktadır.”

K-Ö-6'nın konuyla ilgili düşünceleri de şu şekildedir:

“Dersler hazırlık sınıfından sonra, üst sınıflarda doğru gittikçe azalmaktadır. Bu gerçekten bizim açımızdan bir problem teşkil ediyor. En azından diğer bazı derslerden alarak Arapça derslerine ilavelerin yapılması önemli olur diye düşünüyorum.”

Katılımcılardan elde edilen veriler incelendiğinde görülmektedir ki Arapça derslerinde üst sınıflara doğru ilerledikçe derslerin sayısında ve bu derslerde gözetilen niteliklerde bir azalma veya eksilme söz konusudur. Bu anlamda hazırlık sınıflarında yoğun bir şekilde ve öğrencilerin aktif katılımına dayalı bir Arapça dersi ve içeriği vardır. Ancak sonraki yıllarda ders sayılarının azaldığı görülmektedir. Bununla beraber bu derslerde öğrencilerin dil öğrenimine dair farklı açılardan kazanım elde etmelerine dönük girişimlerinde de bir sönükleşmenin mevcut olduğu dikkat çekmektedir. Nitekim K-3-1 ve K-Ö-3 kodlu katılımcıların anlatılarında yer vermiş oldukları üzere hazırlık sınıflarında karşılıklı konuşmaya dair bir ders ve bu kapsamda öğrencinin aktif katılımı dil öğrenimine ilişkin bir sistem ve yapı mevcut iken üst sınıflarda bu sistemin kararlı bir şekilde yürütülmediği hususu gündeme gelmiştir. Bu durum katılımcıların nazarında yapısal bir problem olarak karşılık bulmuştur. Katılımcılara göre hazırlıktan sonra programın Arapça dersine daha az yer veren içeriği, öğrencilerin bu dile daha az önem vermelerine sebep olabilmektedir. Bu durum da dil öğreniminin yavaşlamasına ve hedeflenen kazanımların yerine gelmeden kaybolmasına yol açmaktadır.

Arapça derslerinin üst sınıflara doğru çıktıkça azalmasının bir problem olduğu hususu literatürde yer alan bazı çalışmalara da konu olmuştur. Bu kapsamda Oğuz, yaptığı çalışmada ileri sürdüğü bazı prensipler bağlamında Arapça dilinin diğer diller gibi gereken önem ve hassasiyetin gösterilmemesi halinde unutulmaya yüz tutabilecek bir dil olduğuna dikkat çekmiştir. Bu sebeple üniversite eğitiminin bütününde derslerin aktif bir şekilde sürdürülmesinin önem arz ettiğine vurgu yapmıştır.²³

2.1.3. Sınıf Ortamı

Katılımcıların yapısal problemler arasında değerlendirilebilecek şekilde anlatılarında yer vermiş oldukları sorunlardan biri de sınıf ortamıdır. Sınıf ortamından kaynaklı sorunlara bakıldığında bunların temel olarak iki maddede kümelendiği tespit edilmiştir. Bunlar; sınıf ortamının kalabalık olması ve Arapça hazırbuluşluğu olan ile olmayan öğrencilerin aynı sınıf ortamında ders görmelerine dönük bir sistemin mevcut olmasıdır. Burada söz konusu iki hususa dair bulgulara yer verilecektir.

Katılımcılar, sınıf ortamından kaynaklı sorunlarla ilgili olarak oldukça kalabalık sınıflarda öğrenim görmelerinin Arapça dersi için bir olumsuzluk olduğunu ifade etmişlerdir. K-3-2'nin bu konuya ilişkin düşünceleri, şu şekilde yansımıştır:

“Benim için bir tek sorun vardır o da hepsinin kaynağı olarak gördüğüm öğrencilerin çokluğudur. Çünkü bir öğrenci sorarak, uygulayarak dil öğrenir. Bunu kalabalık ortamlarda kimse yapamaz ve öğrencinin zaman sıkıntısı olur, hocanın konuyu yetiştirme sıkıntısı olur vs. Ama öğrenci sayılarının az olduğu sınıflarda derse, öğrencinin sorularına, öğrencinin uygulamalı olarak derse katılımına, kısaca hepsine zaman yeter. Ben en büyük sorun olarak bunu gördüm. Bence sorunun kaynağı halledilirse geriye kalan pürüzler yavaş yavaş ortadan kalkar. Böyle olunca ortada çok büyük problemler olmaz demek istiyorum. Çünkü Arapça bir dildir ve uygulamalı olarak öğrenmek lazım. Uygulamalı öğrenmek için de bir sınıf ortamında öğrenci sayısının az

²³ Oğuz, “İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfından Sonra Arapça Öğretiminde Kesintiye Uğraması Sorunu”, 458.

olması lazım. 60-70-80 kişilik bir sınıfta Arapça dilini öğretemezsiniz (...) Hazırlık sınıfımızda sınıf çok kalabalıktı. Hoca herkese yetişemiyordu, dolayısıyla herkesle birebir ilgilenemedi. Sonraki sınıflarda belki öğreniriz dedim, fakat sınıftaki kalabalık azalmadı."

K-3-3, bu soruna şu ifadelerle işaret etmiştir:

"...Sınıflarının kalabalık olmasının önüne geçilmesi gerektiğini düşünmekteyim. Bizim karşılaştığımız olduğumuz en önemli sıkıntılardan biri buydu. Öğretmenin kalabalık bir sınıfta her öğrenci ile birebir ilgilenmesi düşünülemez. Böyle bir ortamda öğrencilerin dil öğrenmedeki eksiklikleri ortaya çıkmaz mesela. Bu yüzden sınıftaki öğrenci sayılarının minimum seviyeye indirilmesi gereklidir."

Öğrenciler arasında sınıfların kalabalık olmasından kaynaklı probleme çokça vurgu yapılmaktadır. Yukarıda yer alan ifadelerin benzeri K-H3, K-2-1, K-2-2, K-3-2, K-4-1, K-4-2 ve K-4-3'ün anlatılarında da yer almaktadır. Bununla beraber öğretim elemanlarının da sınıfların kalabalık olmasının bir olumsuzluk olduğunu dile getirdikleri görülmektedir. Bu anlamda K-Ö-1 şu hususu dile getirmiştir:

"Öğrenciler sınıflarda oldukça kalabalık bir şekilde yer almaktadır. Arapça derslerinden istenen verimin alınabilmesinin bir yolu da şubelerdeki öğrenci sayısının oldukça az tutulmasıdır."

K-Ö-4 de benzer problemi ortaya koyduktan sonra şunları söylemiştir:

"Sınıfların 45, 60 hatta 90 öğrenci ile doldurulması önemli bir problemdir. Arapça derslerinden istenen düzeyde verim alınabilmesi için öğrenci sayısının en fazla 16 ile 20 arasında olması önemlidir."

Elde edilen bulgulara bakıldığında Arapça dilinin birebir ilgi isteyen bir dil olmasından ötürü sınıf mevcudunun az tutulduğu oranda verimin yüksek olacağı kanısının yaygın olduğu ortaya çıkmaktadır. Kalabalık öğrencilerden oluşan sınıfların hazırlık sınıflarından itibaren başlayıp üst sınıflarda da devam eden bir durum olması ayrıca dikkat çeken bir husustur. Bu yaklaşımlarda kalabalık bir sınıf mevcudunun derslerin verimini olumsuz etkileyen önemli bir problem olduğu hususu öne çıkmaktadır. Bu problemin aşılabilmesi için literatürde yer alan bazı çalışmalarda konunun gündeme getirildiği de görülmektedir. Bu anlamda Özdemir, araştırmasına ilişkin bulgularını ortaya koyup tartıştıktan sonra geliştirdiği önerilerinde Arapça derslerinde sınıf mevcudunun 25'i geçmemesi gerektiğine yer vermiştir.²⁴

Sınıf ortamından kaynaklı yapısal sorunların ikincisi de aynı sınıf ortamında farklı hazırbulunuşluk seviyelerine sahip öğrencilerin yer almasıdır. Bu kapsamda yer alan soruna işaret etmek üzere K-3-5 tarafından ileri sürülen ifadeler şu şekildedir:

"Arapça derslerinde gördüğüm öncelikli problem hazırlıktan itibaren verilen Arapça eğitiminde İmam-Hatip okullarından mezun olanlar ile diğer liselerden mezun olanların aynı seviyede ve aynı sınıf ortamında dersleri görmeleridir. Ayrıca hocalar da ayırım gözetmeksizin her iki gruba aynı şeyi anlatmaya çalışmaktadırlar."

K-3-4, şu ifadeleri gündeme getirmiştir:

"Öğrencilerin bir kısmı daha önce Arapça görmüş, bir kısmı ise hiç görmemiştir. Sınıflar mezun olunan lise türüne göre oluşturulabilir. Mesela dönem başlarında derse başlamadan önce bütün öğrencilere önceki öğrenmelerini test etmek için sınav yapılmalıdır ve sınıflar buna göre düzenlenmelidir. Bunu yaptıktan sonra öğrencilere daha etkili ders anlatılmalı ve öğrenciler eksikliklerine göre yönlendirilmelidir."

K-4-4'ün bu soruna yaklaşımı da şu şekildedir:

"Biz Arapça derslerindeki problemleri zaman zaman arkadaşlarımızla konuşuyoruz. Mesela bizim sınıfta İmam-Hatip, Teknik, Meslek, Anadolu liselerinin hepsinden mezun olan öğrenciler var. Ben İmam-Hatip mezunuyum. Bizim Arapça derslerinde az çok bir altyapımız varken diğer liselerden mezun olan arkadaşların böyle bir altyapıları yoktu. Bu sebeple Arapça derslerinde oldukça zorlanmışlardı."

Arapça derslerinde görülen bu probleme farklı lise gruplarının yanı sıra geleneksel medrese usulü ile yetişen öğrencilerin dahil olması da sınıf ortamındaki seviyenin farklılaşmasına neden olmaktadır. Bununla ilgili K-H2, şunları söylemiştir:

²⁴ Özdemir, "İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminin Gerekliği, Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri", 46.

“Arapça dersinde bizim sınıfımızda Anadolu liselerinde, İmam-Hatip liselerinde okuyan ve medreselerden çıkışlı öğrencilerin aynı seviyede kabul edilerek ders alması büyük sorun ortaya çıkarıyor. Daha alfabeyi bile bilmeyen öğrencinin gelip Arapçayı ileri derecede akademik bir şekilde bilenlerle aynı ortamda eğitim alması bana çok doğru gelmemektedir.”

Bu soruna öğretim elemanları arasından dikkat çeken K-Ö-2, şunları dile getirmiştir:

“İlahiyat fakültelerini tercih ederek gelen öğrencilerin hemen hemen yarısı alan dışı dediğimiz farklı lise gruplarından, diğer yarısı ise İmam-Hatip liselerinden mezun olarak gelmektedir. Ancak iki grubun da gerekli düzeyde bir altyapıya sahip olamamalarının yanı sıra aynı sınıfta eğitim almaları bir problem olarak karşımızda durmaktadır.”

Sınıfların farklı hazırbulunuşluk seviyelerine sahip öğrencilerden oluşturulmasının bir problem olduğu hususu benzer ifadelerle başka katılımcıların anlatılarına da yansımıştır. Bu katılımcılar arasında K-H1, K-H2, K-H4, K-1-1 ve K-2-2 yer almaktadır. Bu hususa ilişkin görüşlere bakıldığında sınıfların İmam-Hatip okullarından mezun olan veya daha önce geleneksel usulü takip ederek Arapça eğitimi veren ortamlardan çıkarak gelenler ile farklı lise gruplarından, herhangi bir Arapça altyapısı olmadan mezun olup İlahiyat fakültelerini tercih edenlerin aynı sınıfta, eşdeğer kabul edilerek eğitim almalarının olumsuzluk olarak görüldüğü ortaya çıkmaktadır. Öğrencilerde görülen bu seviye farkı hazırlık sınıfından itibaren görülmekte ve elde edilen veriler esas alınacak olursa üst sınıflarda da devam ettiği gözlemlenebilmektedir. Başka bir ifade ile öğrencilerdeki seviye farkı üst sınıflara doğru azalmamakta, varlığını bir şekilde korumaya devam etmektedir. Burada hazırbulunuşluğu iyi düzeyde olan öğrencilerin Arapça derslerine daha rahat adapte olabildiği, diğerlerinin ise bunlara kıyasla derse ayak uydurma konusunda oldukça zorlandığı düşüncesi vardır. Bu tespit, literatürde yer alan başka çalışmalarda da mevcuttur. Bu anlamda özellikle İmam-Hatip okullarından mezun olan öğrencilerin Arapça derslerinde diğer öğrencilere kıyasla daha iyi bir durumda olduklarına ilişkin veri sunan çalışmalara ulaşılmıştır.²⁵ Bir çalışmada da hazırlık sınıfından önce seviye belirleme sınavlarının yapılması ve seviye sınıfları oluşturularak bu problemin önüne geçilmesi önerilmektedir.²⁶

2.2. Öğrenci Tutumundan Kaynaklı Sorunlar

Eğitimde bir ders ya da konu ile ilgili problemlerin araştırılmasında paydaşlardan her birinin bu problem ile ilişkisinin gözden geçirilmesi gerekmektedir. Bu anlamda Arapça derslerinde karşılaşılan problemleri incelerken bunlar arasında öğrenciden kaynaklı olanların da göz önünde bulundurulması önem arz eder. Nitekim katılımcıların anlatıları incelendiğinde öğrencinin sahip olduğu tutumdan kaynaklı bazı durumların da Arapça dersleri için problem teşkil ettiğine dair bulgular elde edilmiştir.

Öğrencinin tutumlarından kaynaklı bu problemlerin iki temel kod etrafında toplandığı tespit edilmiştir. Bu kodları şu şekilde ortaya koymak mümkündür:

Şekil 4: Öğrenci Tutumundan Kaynaklı Sorunlar



²⁵ Uçar, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine Karşı Tutumları (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)”, 392; Özcan - Yapıcı, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)”, 137; Ahmet İhsan Dünder, “İlahiyat Fakültesi Arapça hazırlık sınıfı öğrencilerinin Arapça dersine ilişkin tutumlarının incelenmesi (Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Örneği)”, *Rumeli Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 25 (2021), 865.

²⁶ Özcan - Yapıcı, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)”, 139.

Elde edilen bulgularda öğrencilerden kaynaklanan problemlerin kaygı ve önyargı ile ilgi ve motivasyondan kaynaklandığı öne çıkmaktadır. Bu bölümde söz konusu problemler ayrı ayrı ele alınıp yorumlanacaktır.

2.2.1. Kaygı ve Önyargı

Katılımcılar, öğrencilerin Arapça derslerine karşı çeşitli kaygılara sahip olduklarını ve İlahiyat fakültelerine gelmeden evvel bu dersler hakkında bazı önyargılar geliştirdiklerini öne sürmüşlerdir. Bu durumu ortaya koyan K-H2, şöyle demiştir:

“Arapça derslerinde ‘ben bu dersi yapamam’ korkusu var. Bu korku öğrencilerin derse karşı olumsuz bir tutum geliştirmesine sebep oluyor. Diğer sorunlar da üst üste gelince öğrenci olarak bizim korkularımız daha da artıyor.”

K-3-4’ün ileri sürdüğü şu ifadeler de konuya ayrı bir boyuttan bakmaktadır:

“Biz öğrenciler olarak bu dersi bir dil öğreniminden ziyade mecburi, zorunlu bir ders olarak görmekteyiz ve bu durum telaşa kapılmamıza sebep oluyor. Ayrıca yine bu sebepten ötürü öğrencinin hedefinde hep o dersi anlamaktan ziyade bir an önce dersten geçme isteği yatar. Arapça derslerine hep böyle yanlış bir algı ile yaklaşıldığından ötürü derse karşı bazı önyargılar oluşmaktadır.”

K-Ö-2 bu konuya dair şu ifadeleri sarf etmiştir:

“Arapça dersinde öğrencinin kendisini şartlandığı bazı durumlar var. Bu durumlar bu ders için önemli bir problem teşkil ediyor. Mesela bir önyargı geliştiriyor ve sürekli bu düşünceyle hareket ediyor. Bu düşünce ile baş edebilmek oldukça zor. Arapça dersinde çok kolay bir konu bile olsa önyargı olduğu zaman istenen düzeyde bir başarının gerçekleşmesi oldukça zor bir durum.”

K-Ö-6 da öğrencilerin bu durumunu şu sözlerle dile getirmiştir:

“Bazı öğrencilerin Arapça derslerine karşı son derece önyargı beslediklerini görüyoruz. ‘Yapamam, edemem’ şeklinde bir özgüven eksikliği var. Bir korku da var. Bu durum maalesef bizim karşımızda öğrenciden kaynaklı bir sorunun sebebi olarak durmaktadır. Bu tutuma sahip bir öğrenci ile baş edebilmek, onun korkusunu yenmesini, önyargısını kırmasını sağlamak da ayrı bir uğraş, ayrı bir ilgi gerektiriyor.”

Elde edilen bu bulgular incelendiğinde Arapça derslerinin ilahiyat fakültelerinde öğrencinin önyargı beslediği ve kaygı duyduğu dersler arasında yer aldığı ortaya çıkmaktadır. Bu durum henüz derslere başlamadan evvel derse karşı olumsuz bir tutumun beslenmesine yol açmaktadır. Dolayısıyla öğrenciler kendilerini derse karşı olumsuz duygularla şartlandırmakta, bu durum da başarısızlığı beraberinde getirmektedir.

Yüksek din öğretimi kurumlarındaki Arapça dersleri üzerine yürütülen çalışmalar incelendiğinde öğrencilerin sahip olduğu bu tutumun başka araştırmalara da konu olduğu görülmektedir. Bu anlamda Korukcu ve Acuner, yürüttükleri çalışma çerçevesinde İlahiyat öğrencilerinin dil öğrenme kaygılarının öğrenmeyi olumsuz yönde etkileyecek oranda yüksek olduğu sonucunu elde etmişlerdir. Bu sebeple henüz hazırlık sınıflarında bu durumun önüne geçebilecek etkinliklere ağırlıklı olarak yer verilmesinin önem arz ettiğini ileri sürmüşlerdir.²⁷ Akmeşe, kaygıya ilişkin önemli bulgular elde etmiş ve bu bulguların sebeplerine dikkat çekmiştir.²⁸ Uçar ise öğrencilerde görülebilecek başarının kaygıyı azaltacağına vurgu yaparak bu hususa ilişkin önerilerde bulunmuştur.²⁹

2.2.2. İlgi ve Motivasyon Eksikliği

Arapça derslerinde öğrenci tutumundan kaynaklanan sorunlardan biri de ilgi ve motivasyon eksikliğidir. Bu konu ile ilgili katılımcıların anlatılarına yansıyan çeşitli bulgular ortaya çıkmıştır.

²⁷ Korukcu - Acuner, “İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Yabancı Dil Yetkinlik Beklentisi ve Yabancı Dil Öğrenme Kaygısı -Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği-”, 209.

²⁸ Akmeşe, *İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine Ait Tutumları ve Kaygıları Üzerine Bir İnceleme (Marmara Üniversitesi Örneği 2017-2018)*, 112.

²⁹ Uçar, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine Karşı Tutumları (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)”, 392.

K-1-1, öğrencilerin bu tutumunu şu şekilde değerlendirmiştir:

“...Biz öğrencilerden kaynaklanan bazı sıkıntılar da var. Derslerden o kadar sıkıldık ki mesela hoca bir ödev verecek olsa neler düşünürüz Allah bilir! Sürekli bir bıkmışlık, tükenmişlik ve nefret hali var bizde. Bizim Arapça derslerine ve eğitimine yaklaşımımız çok zayıf, neredeyse hiç ilgi duymuyoruz. Bu sebeple verim almamız da imkansızlaşıyor. ‘Dersi geçeyim, yeter!’ düşüncesi hâkim. Zaten hazırlıktan sonra Arapça derslerini fazla görmüyoruz.”

K-3-1’in anlatısında şu cümleler yer almaktadır:

“Arapça derslerimizde karşılaşmış olduğumuz sorunların altında çeşitli sebepler yatmaktadır. Bunlardan biri de öğrencilerin derslere ilgi duymamasıdır diye düşünüyorum.”

K-3-4, bu soruna şu sözlerle işaret etmiştir:

“Biz öğrenciler olarak Arapça derslerine istenen seviyede önem vermedik. Önem verilmemesi de bazı şeylerin zorla öğretilmesine yol açmış olabilir. Önem verilmeyen şeyler zamanla etkisini yitirmeye mahkumdur. Bizler derse yeteri kadar ilgi duymadık. Bu sebeple derslerin amaçları da yerine gelmemiş olabilir.”

Öğrencilerin kendileri için ileri sürdükleri motivasyon ve ilgi eksikliğinin öğretim elemanları tarafından da fark edildiği ve onlar tarafından da zikredildiği görülmektedir. Bu kapsamda K-Ö-4, şu sözlerle durumu ortaya koymuştur:

“Öğrenciler kısa bir sürede olumlu bir netice beklentisine girmektedirler. Bu ciddi bir sıkıntı. Daha sonra mesela ‘ben niye üç haftada bu dili öğrenemedim!’ diyerek Arapça dilini çalışmayı bırakıyor. Halbuki dil öğrenirken olabildiğince sabretmek ve acele etmemek gereklidir. Bununla beraber öğrenilen dili sevmek, bu dile ilgi duymak da şarttır. Eğer sevmezsek seviye itibarıyla düşük kalmamız kaçınılmaz olur. Öğrenci bunun için kendisine bir motivasyon kaynağı bulabilir mesela. İmam veya vaiz olmak; yüksek lisans veya doktora yapmak gibi bir sebep olabilir örneğin. Öğrenci ilahiyata niye geldiğini, bu dili niye öğrendiğini bilmezse olmaz.”

K-Ö-5 ise benzer olarak şu düşüncelere yer vermiştir:

“Öğrencilerin derse hazırlıklı olarak gelme ya da dersi tekrar etme, müzakereler yapma gibi konularda son derece isteksiz olduklarını görmekteyiz. Bu dili öğrenmeye karşı içsel bir rağbet, mütalaa arayışı veya dilin inceliklerine ilişkin bir sorgulama olmaksızın hedeflerimize ulaşmamızı bekleyemeyiz.”

Ortaya konulan görüşler genel olarak değerlendirildiğinde öğrencilerin ilgi ve motivasyon eksikliğinin derslerin hedeflerine ulaşmasının önünde bir engel teşkil ettiği ortaya çıkmaktadır. Bu durumun Arapça derslerinde bir sorun olarak yer aldığı hususu katılımcıların anlatılarına yansımıştır.

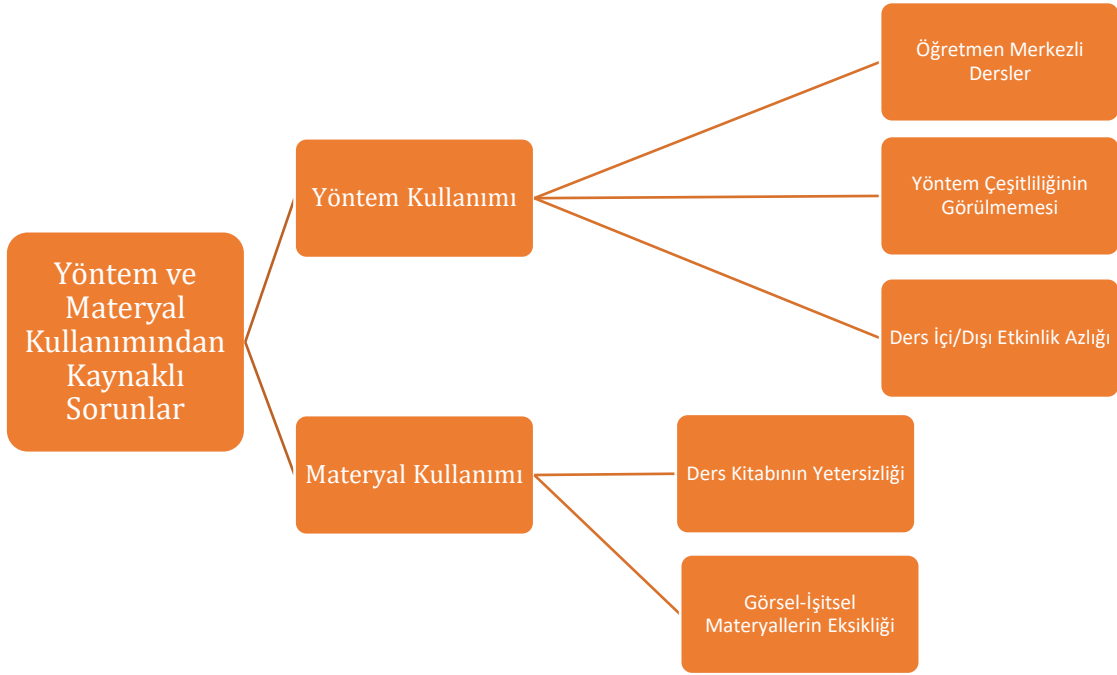
Burada ilgi ve motivasyon eksikliğinin öğrenciler tarafından, kendileri için ifade edilmesi oldukça anlamlıdır. Zira bu durum Arapça derslerinin öğrenci nazarında bir problem alanı olduğunu netleştirmektedir. Bu tespite ulaşan başka çalışmaların varlığına rastlamak da mümkündür. Bu kapsamda Soyupek, öğrenciler üzerinde yürüttüğü bir çalışmada öğrencilerin Arapça derslerini sevme düzeylerinin oldukça düşük olduğu sonucunu elde etmiştir. Ayrıca öğrencilerin büyük çoğunluğu, benzer şekilde Arapça derslerine ilgi duymadıklarını dile getirmiştir.³⁰

2.3. Yöntem ve Materyal Kullanımından Kaynaklı Sorunlar

Arapça derslerinde yapısal ve öğrenci merkezli problemlerin yanı sıra dersin işlenmesi sürecinden kaynaklı bazı problemlerin de mevcut olduğu ve bu problemlerin de katılımcılar tarafından paylaşıldığı görülmektedir. Bunlara bakıldığında genel olarak derste kullanılan yöntem ve çeşitli materyallerin eksikliğinin öne çıktığını tespit etmek mümkündür. Bu anlamda katılımcıların yöntem ve materyal kullanımından ötürü derslerin problem teşkil eden boyutuna dair düşünceleri ortaya konulacak ve yorumlanacaktır.

³⁰ Soyupek, “İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Arapça Öğretimine İlişkin Öğrenci Görüşlerinin Değerlendirilmesi: Isparta İlahiyat Fakültesi Örneği”, 84.

Şekil 5: Yöntem ve Materyal Kullanımından kaynaklı Sorunlar



2.3.1. Yöntem Kullanımı

Öğretim sürecinde hedeflenen kazanımlara ulaşabilmek amacıyla sadece tek bir açıdan değil, birden çok açıdan farklı yöntemlere başvurarak dersin anlatımının önem arz ettiği hususu eğitim bilimleri alanında kabul görmüş bir anlayıştır. Nitekim öğrenci, kazanımları tek bir bakış açısıyla değil; ders veya konunun farklı bakış açıları ve yöntemlerle kendisine sunulmasıyla edinir ve kalıcı öğrenmeleri bu şekilde gerçekleşir. Bu durum, özellikle öğrencinin öğretim sürecine aktif katılımının yaygın kabulü ile birlikte daha çok önem kazanmıştır. Zira öğrencinin öğretim sürecinin merkezinde yer alması, derslerin farklı yöntemlerle işlenmesini ve öğrenmenin gerçekleşmesi sürecinde çeşitli yollara başvurulmasını beraberinde getirmiştir.³¹ Bu sebeple derslerin amaçlarına uygun bir şekilde ilerlemesi ve öğrencilerin belirlenen kazanımlara uygun öğrenmeler elde etmesi için sürecin içerisinde aktif bir şekilde rol alması ve sadece belli bir yöntemin değil; yöntem çeşitliliği ile sürecin yönlendirilmesi önem arz etmektedir. Bu bakış açısıyla gerek ders içi gerekse ders dışı etkinliklerle öğrencilerin derste yer alan konuları pekiştirmesinin de sürecin bir parçası olarak görülebileceğini ve bu etkinliklerin de öğretim sürecine dahil edilebileceğini ileri sürmek mümkündür.

Arapça derslerinde karşılaşılan problemler bu bakış açıları ile tahlil edildiğinde katılımcıların derslerde yöntem kullanımından kaynaklı bazı sorunların yer aldığına vurgu yaptıkları görülmektedir. K-H4, derslerde yöntem çeşitliliği ve etkinliklerde öğrencileri aktif katılımına olanak tanınmamasını şu sözlerle ortaya koymuştur:

“Kitapta yer alan bazı etkinlikler var ve genellikle bunları hocalar yapıyor, biz de dinleyip takip ediyoruz. Bu durumda bizde bir rahavet oluşuyor. Mesela bu etkinlikleri söz hakkı alarak biz yapabiliriz tek tek. Süre yetmediği durumlarda da kalan etkinliklerin ödev olarak verilmesi, yine öğrenciler tarafından yapılmasını önerirdim.”

K-1-2, şu sözleri sarf etmiştir:

“Derslerde genellikle ezber yöntemi ile karşılaşıyoruz. Mesela fâil nedir? İ'râb nedir? İ'râb alametleri nelerdir? Bunları ezberleyerek ilerliyoruz. Derslerde genellikle hocanın yazması ve okumasına dönük bir

³¹ Onur Köksal - Bünyamin Atalay, *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Konya: Eğitim Yayınevi, 2019), 166; Nurettin Fidan, *Okulda Öğrenme ve Öğretme* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012), 156.

yöntem takip ediliyor. Bence bu yöntemin değiştirilmesi gerekir. Bunun yanında ders içi etkinliklere de yer verilebilirdi. Mesela Arapça şiir yarışmaları yapılabilir, Arapça filmler izletilebilirdi.”

K-2-1'in öğrencilerin öğretim sürecindeki aktif rolünü şu sözlerle desteklediği görülmektedir:

“Ezber dayalı bir sistem var. Bu sistemin terk edilip yerine bol bol alıştırmaya ve pratiklere yer verildiği bir sistemin tercih edilmesi gerekmektedir. Zaten Arapça dil olarak pratiğe dayalı bir dil. Aynı şekilde öğrenciler arasında yarışmalar düzenlenmelidir. Bu yarışmalar esnasında derse aktif katılım sağlanmış olacaktır. Öğretmen ve öğrenciler arasında sürekli diyaloglar kurulmalıdır mesela. Diyaloglar neticesinde Arapça sadece yazmakla değil konuşma ve telaffuz bakımından da gelişim gösterecektir. Hafta sonu Arapça kurslar da düzenlenmelidir. Arapça kelime haznesinin kalıcılığını sağlamak için kelime kartları yapılabilir. Renkli kalem ve kağıtların kullanımı teşvik edilmelidir. Böylelikle Arapça ilgi çekici bir ders haline getirilebilir.”

K-3-4'ün anlatılarında da şu ifadeler yer almaktadır:

“Genel olarak öğretmenlerin geleneksel anlatma metodunu kullandıklarını, bu sebeple öğrencilerin dersten kaçma yoluna gittiklerini tecrübe ettim. Öğretmenin daha fazla duyu organına hitap etmemesi de bu kapsamdaki başka bir sorun olarak görebiliriz. Bir bilginin kalıcı olması hiç şüphesiz daha fazla duyu organına hitap etmesinden geçmektedir. Bununla beraber öğretmenlerin farklı farklı öğretim metotlarına yer vermesi ve etkinliklere ağırlık vermesi gerektiğini düşünüyorum.”

Yöntem kullanımından kaynaklı bu problemlerin katılımcı olarak anlatılarını paylaşan hemen her öğrenci tarafından farklı şekillerle ifade edildiği görülmektedir. Bununla beraber yöntemden kaynaklı problemin öğretim elemanları tarafından da ortaya konulduğu tespit edilmiştir. Nitekim K-Ö-2 şu cümleyi kullanmıştır:

“Klasik usulden ziyade somut öğrenmelere yer verilmeli ve öğrencilerin öğrenmelerini kullanmalarına imkân tanıyan öğrenci merkezli yöntemler kullanılmalıdır.”

Yöntem kullanımından kaynaklı problemlere işaret eden anlatılar incelendiğinde öncelikle öğretmen merkezli yöntemin ağırlıklı olduğu bir sistemin tercih edilmesinden kaynaklı olarak çeşitli sorunların mevcut olduğu göze çarpmaktadır. Bu kapsamda öğretim sürecine öğrencilerin aktif bir şekilde dahil edilmemesi, kazanımların gerçekleşmesinin ve etkili öğrenmenin meydana gelmesinin önünde bir engel olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca gerek ders içi gerekse ders dışı etkinliklere ağırlık verilmemesi, bu anlamda öğrencilerin beklentilerinin karşılanmamasına da işaret edilmiş ve öğretim sürecinde yöntem çeşitliliğine yer verilmesi gerektiği ileri sürülmüştür.

Arapça öğretimi özelinde bakıldığında öğretim elemanlarının yöntem kullanımı gibi çeşitli formasyonlarda eksikliklere sahip olduğuna ilişkin problemlere temas eden ve bu konuda tespitlerde bulunan araştırmaları görebilmek mümkündür. Bu kapsamda Semerci, özellikle öğretim elemanlarının da bu eksikliği kabul ettikleri ve pedagojik formasyon eğitimi almaları gerektiğini ileri sürdüklerini ortaya koymuştur.³² Literatürde ders sürecinde çeşitli yöntemlerin kullanımının gerekliliğine işaret eden başka çalışmalar da yer almaktadır.³³ Sîni, dil öğretim metotlarını tahlil ederek bunlar arasında yer alan direkt metot ekolünü öne çıkararak bu metodun öğrenci merkezli eğitime daha ziyade olanak tanıdığına vurgu yapmıştır.³⁴ Bu durum dil öğretiminde öğrenci merkezli bir eğilime öncelik verilmesini ortaya koyması bakımından manidardır.

³² Semerci, *İlahiyat Fakülteleri Hazırlık Sınıflarında Arapça Öğretiminde Kullanılan Yöntemler -Erciyes Üniversitesi, Fırat Üniversitesi ve Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakülteleri Örneği-*, 86-88.

³³ Deliçay, “Arapça Öğretiminde Modüler Yöntem İle Geleneksel Yöntemin Karşılaştırılması”, 98; el-Makhzoumi, “Dokuz Eylül Üniversitesi İzmir İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arap Diline Karşı Davranış ve Tutumları”, 362; Soyupek, “İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Arapça Öğretimine İlişkin Öğrenci Görüşlerinin Değerlendirilmesi: Isparta İlahiyat Fakültesi Örneği”, 91-92; Uçar - Türkmen, “İşbirlikli Öğrenme Yönteminin İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine Yönelik Tutumlarına ve Başarılarına Olan Etkisi”, 113; Soysaldı, “Türkiye’deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları”, 257-258; Temel, “Türkiye’de Arapça Öğretiminde Uygulanan Metotlar, Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri Üzerinde Bir Değerlendirme”, 174; Arpaçukuru - Üzümcü, “İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumları (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Örneği)”, 884.

³⁴ Mahmûd İsmâ’il Sîni, “Yabancı Dil Öğretim Metotları Hakkında Bir Araştırma”, çev. Hüseyin Elmalı, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1989), 457.

2.3.2. Materyal Kullanımı

Derslerde öğrenci merkezli olarak yöntem çeşitliliğine yer vermenin yanı sıra farklı görsel ve işitsel materyallerin kullanımı da önem arz eden bir husustur. Bu anlamda teknolojik araçlardan faydalanmak ve ders kitabı başta olmak üzere somut ders araç-gereçlerinin kullanımına olanak tanımak da derslerin hedef ve kazanımlarının olumlu bir şekilde pekişmesine yardım etmektedir. Materyal kullanımının ihmal edilmesi, bu hedef ve kazanımlara ulaşma konusunda aksaklıklara neden olabilir. Nitekim katılımcılar, Arapça derslerinde materyal eksikliğinin veya kullanılmamasının bu dersler için bir dezavantaj olduğuna vurgu yapmışlardır. Bu vurgular incelendiğinde genel olarak kitap vb kaynakların elverişsizliği veya tedarik edilememesi ve görsel-işitsel teknolojik materyallerin kullanılmamasının gündeme getirildiği görülmektedir.

K-1-2, ders kitabı ve diğer yardımcı kaynaklar konusunda bir problem olarak gördüğü hususu şu ifadelerle dile getirmiştir:

“...Kaynak konusuna gelindiğinde kitaplarımızın biraz yüzeysel durduğunu gördük. Yani kitaplar çok detaya inemiyor. Detaya inen kaynaklar da fazla iniyor, bu sefer de kafamız iyice karışıyor. Hazırlık sınıfında iken bize 60-70 kadar konu anlatıldı neredeyse. Bu kadar çok konu varken bunların zihnimizde oturması çok zordu. Kaynak önerisi istiyoruz, hep YDS kaynakları falan var. Temel seviyede istediğim kaynağı bulamıyorum. Beni yavaş yavaş ilerletecek kaynak bulamıyorum. Youtube gibi ortamlarda konu anlatımlı videolar var ama oldukça yetersiz. Bu sebeple kaynak açısından da sıkıntımız var.”

K-Ö-2'nin bu konu hakkındaki tespitleri ise şu şekildedir:

“Derslerin anlaşılmasında ve öğrencilerin konuyu özümsemesinde bazı materyallerin ve ders kitaplarının önemli bir yer kapsadığı bilinen bir gerçektir. Arapça öğretiminde de öğrencinin seviyesine göre, konuları uygun bir şekilde ele alıp işleyen ders kitabı seçilip tavsiye edilmediğinden veya eğitici bir kitap tercih edilmediğinden Arapça eğitimi ister istemez zorlaşmaktadır.”

Ders araç-gereçleri ve derslerde teknolojik materyal kullanımından kaynaklı eksiklikler ile ilgili olarak da K-4-4, şu düşüncelerini paylaşmıştır:

“Arapça derslerinde verimli bir öğrenme elde etmemiz için teknik materyallerden faydalanmak uygun olabilirdi. Mesela bir TV, lise ve ilkokullardaki gibi bir akıllı tahta vs olsaydı, dersler bunlarla birlikte işlenseydi daha akılda kalıcı bilgiler edinirdik diye düşünüyorum.”

K-Ö-6'nın bu soruna ilişkin tespitleri ise şöyledir:

“Sınıfları teknolojik birtakım materyallerle donatılmamış olması bir sorun olabiliyor. Mesela bilgisayar veyahut projeksiyon cihazı olursa bizler de derse görme ve işitme anlamında zenginleşirebilecek bazı içerikleri hazırlayıp öğrencilere sunabiliriz.”

K-Ö-1, materyal ile ilgili sorunun önüne geçebilmek adına şu önerileri dile getirmiştir:

“Arapça derslerinde bazı teknik imkânlar geliştirilebilir ve bu imkânlardan faydalanılabilir diye düşünüyorum. Mesela televizyon, film, teknolojik araç ve gereçler, bütün bu teçhizatın yer aldığı laboratuvar gibi modern imkânlar geliştirilebilirse daha kalıcı dersler işlenebilir.”

K-Ö-4'ün anlatılarına yansıyan öneriler de şu şekildedir:

“Sınıfların uygun bir şekilde ders işlenebilmesi amacıyla gerekli araç ve gereçleri içermesi gerektiğini düşünürüz. Mesela sınıfların her birinde bir projeksiyon bulunmalı ve projeksiyonun kullanımına imkân tanıyan bir bilgisayar olmalıdır. Bu araç ve gereçlerin bulundurulmasının sebebi derslerde belli aralıklarla çizgi film, hikaye, film, video gibi görsel ve işitsel araçları kullanmaktır.”

Elde edilen bulgulara bakıldığında, öğrencilerin özellikle derste işlenen konuların pekişmesi için yardımcı kaynaklara ihtiyaç duyduğu ortaya çıkmaktadır. Öğrenciler ihtiyaç duydukları yardımcı kaynak materyallerine ulaşma konusunda sorun yaşadıkları gibi bu kaynakların niteliğine dair rehberliğe de ihtiyaç duymaktadırlar. Kitap gibi materyallerin yanı sıra Arapça derslerinin çeşitli görsel ve işitsel materyallerle desteklenmiş, kendi bünyesinde zenginleştirilmiş bir dil laboratuvarında işlenmesine olanak tanınması da

gerekli görülmüştür. Bununla beraber söz konusu materyallerin öğrenci merkezli olarak kullanılabilmesindeki yeterlik de öğretim elemanlarından beklenen bir durumdur.

Materyal kullanma durumu ve bu konudaki olanaklar ile ilgili tespit edilen hususları destekler nitelikte başka araştırmalardan elde edilen bulgulara da yer verilebilir. Bu anlamda ders kitabı başta olmak üzere yardımcı kaynak ile ilgili eksikliğin konu edildiği çalışmalar vardır.³⁵ Yanı sıra görsel ve işitsel materyallerin ders ortamında yer almamasının bir eksiklik olması, Arapça derslerinde bu araç ve gereçlerin kullanımının gerekliliği ve yine bunların kullanılmasına farklı sebeplerden ötürü olanak tanınmaması gibi hususlar da araştırmalarda yer bulmaktadır.³⁶

2.4. Ölçme ve Değerlendirme Sürecinden Kaynaklı Sorunlar

Ölçme ve değerlendirme, öğretim sürecinde belli bir zaman zarfı içerisinde alınan mesafenin sınav, gözlem gibi bazı kriterlerle ölçüme tabi tutulması ve nihâi bir kararla değerlendirilmesi sistemine dayanmaktadır.³⁷ Eğitim ve öğretim sürecinde belirlenen hedef ve kazanımların ne kadar yerine geldiği, ilgili hedef ve kazanımlara ne derecede ulaşıldığı ile ilgili sorgulama, ölçme ve değerlendirme süreci ile ortaya çıkmaktadır.³⁸ Bu bakış açısıyla ölçme ve değerlendirme süreci, eğitim ve öğretimde izlenen bütün kademelerden ürün alınan önemli bir aşamayı temsil etmektedir. Bu aşamada görülen bir problemin sürecin genelini etkileyebileceğini ileri sürmek mümkündür.

Öğrencilerin Arapçayı öğrenme sürecinde ölçme ve değerlendirme aşamasının önemli bir etkisi ve katkısından söz etmek mümkündür. Nitekim bu konuyu ele alan bir araştırmada, sınavların dil öğreniminde ve pekiştirilmesinde güdüleyici bir özelliği tespit edilmiştir.³⁹ Arapça derslerinde karşılaşılan problemlerin sorgulandığı bu çalışmada, katılımcıların ölçme ve değerlendirme sürecinden kaynaklanan bazı sorunların mevcut olduğuna işaret ettikleri tespit edilmiştir. Bu sorunların temel olarak iki kod etrafında kümelendiği görülmektedir.

Şekil 6: Ölçme ve Değerlendirme Sürecinden Kaynaklı Sorunlar



³⁵ Makhzoumi, "Dokuz Eylül Üniversitesi İzmir İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arap Diline Karşı Davranış ve Tutumları", 363.

³⁶ Keyifli, "Hazırlık Sınıflarındaki Devamsızlıkların Sebepleri ve Arapça Öğretiminin Verimliliği Üzerine Bir Araştırma", 344-345; Bostancı, "İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Kullanılan Ders Kitapları ve Diğer Araç-Gereçlerin Tespit ve Analizi", 27-28; Soysaldı, "Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları", 262.

³⁷ Neşe Güler, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012), 4,12.

³⁸ Mehmet Taşdemir, *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Ankara: Nobel Yayınları, 2010), 43.

³⁹ Özcan - Yapıcı, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)", 128.

2.4.1. Sınava Hazırlık Metodu

Katılımcılar, sınava hazırlık sürecinde uygulanan veya uygulamaya maruz bırakılan bazı metodların süreci olumsuz etkilediğini ve bu durumun Arapça öğrenimi için bir engel teşkil ettiğini ileri sürmüşlerdir.

K-3-3, sınava hazırlık sürecinde yürütmüş olduğu uygulamayı ve bunun Arapça dersinin öğrenimini olumsuz etkileyen boyutunu şu şekilde ortaya koymuştur:

“Sınav zamanı genellikle derslerde yazdığımız konular ile ilgili ezber yapar giderdik. Bu genel olarak bizim en büyük problemimiz diye düşünüyorum. Çünkü ezberlenmiş bir bilgi belki sınavdaki birkaç soru için faydalı olabilir. Ama akılda kalması ve kalıcı bir bilgi olması mümkün değil.”

K-4-1, şu hususu dile getirmiştir:

“Sınavlara hazırlanırken ezberlere dayalı bir sistemden ziyade öğrenmenin temel ilkeleri esas alınırca daha iyi olur.”

K-4-3'ün ileri sürdüğü görüşler şu şekildedir:

“Bir konu ya da kazanım, anlaşıldığı ölçüde kalıcılığını korur. Ezberin hâkim olduğu bir sistemde öğrenmeden ve kalıcılıktan bahsedilemez. Öğrenilen konular sınavlarda daha iyi hatırlandığı gibi ilerleyen süreçler için de kalıcılığını korur. Bu sebeple ezberden ziyade öğrencinin anlamasına dönük ilkelerin uygulandığı bir uygulama olmalıdır.”

Katılımcılardan elde edilen veriler kontrol edildiğinde, ders anlatımlarının genellikle ezberlere dayalı düz anlatımla ilerlediği ve sınava hazırlık sürecinde de bu metodun takip edildiği ortaya çıkmaktadır. Ezber, zihnin ilişkiler ağı kurmaksızın direkt olarak bilginin bağımsız istiflenmesine dayalı olduğundan kalıcılığı olmayan, temelsiz bir yapıya sahiptir. Bu sebeple ezberlenmiş bilgilerin bir öğrenme malzemesi olarak ölçme ve değerlendirmeye tabi tutulması geçerlik ve güvenilirlik açısından sakıncalar barındırmaktadır. Katılımcılar da bu durumdan hareketle ezber yoluyla sınava hazırlanmanın öğrenme ürünü olabilecek bilgiler ortaya koymadığını, bu durumun da Arapça derslerinin hem verimli geçmesini hem de Arap dilinin öğrenilmesini engellediğini ortaya koymuşlardır.

Literatürde ezber metoduna dayalı olarak Arapça eğitiminin sürdürüldüğünü ortaya koyan çalışmalar bulunmaktadır.⁴⁰ Konuyu teorik düzeyde tartışan bir çalışmada da ezber metodunu kullanarak ders işlenmesinin ve sınava hazırlık aşamasında da bu metodun sürdürülmesinin dil öğrenme melekelerine zarar verdiği üzerinde durulmuştur. Bununla beraber ezberin sadece zihinde ilişkisiz bir şekilde depolanan bilginin tekrar edilmesinden öteye gitmediği, bunun bir değerlendirme ölçütü olarak kullanımında kalıcı bilgilerin meydana gelemeceği tartışılmıştır.⁴¹

2.4.2. Ölçme Aracı Seçimi

Eğitimde ölçme ve değerlendirme yapılırken çeşitli ölçme araçlarından faydalanılır. Bunlar genel olarak sözlü sınavlar, yazılı sınavlar, kısa cevaplı testler, doğru-yanlış testleri, çoktan seçmeli testler ve performans değerlendirmedir.⁴² Bu ölçme araçlarından her birinin kullanımının avantaj ve dezavantajları bulunmaktadır. Ancak öğretim veya öğrenim sürecinde ortaya çıkan ürünü, bu ürüne bağlı olarak hedef ve kazanımlara ulaşıp ulaşılmadığını tespit edebilmek için ölçme aracının uygun bir şekilde seçilmesi önem arz etmektedir.

Arapça derslerinin katılımcıların anlatılarına göre değerlendirilmesi sürecinde, bu derslerde karşılaşılan önemli bir problemin de sınavlar için seçilen ölçme aracından kaynaklı olduğu vurgusunun yapıldığı tespit edilmiştir. Bu vurgu, seçilen ölçme aracının tek tip ve performansı ortaya çıkarmada yetersiz olduğu yönündedir.

K-3-1, ölçme aracının seçilmesine dair problemi ve bunun çözümü için geliştirdiği öneriyi şu şekilde dile getirmiştir:

⁴⁰ Soysaldı, “Türkiye’deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları”, 257-258.

⁴¹ H. İbrahim Kaçar, “İmam-Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakültelerinde Arapça Eğitimi Üzerine”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 17 (2006), 127.

⁴² Güler, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, 80-94.

“Ben şahsen sınavlarda test değil, klasik sınav usulünün olması gerektiğini düşünüyorum. Çünkü klasik sınav daha iyidir. İlerleyen süreçte bu sistemin devam etmesi gerekmektedir. Hatta hazırlık sınıfını geçen bir öğrenciye birinci sınıfın başında bir seviye tespit sınavı uygulanmalı, bu da klasik olmalıdır. Test sınavlarının başarıyı ölçebildiğini zannetmiyorum.”

K-3-5'in bu hususa işaret eden düşünceleri şu şekildedir:

“Hazırlık sınıflarından itibaren bir dönem içerisinde yapılan sınavların test sınavı olarak yapılmasını ben bir problem olarak görüyorum. Klasik sınav yapmak varken test tercih edilmemeliydi. Çünkü dil öğrenirken sınavlarda cümle kurabileceğimiz, kendimizi üst seviyede kanıtlayabileceğimiz şekilde yazı yazabileceğimiz bir sınav olsaydı belki sınava hazırlanmamız da farklı olabilirdi. Test böyle değil ki, doğru bulduğumuz sıkı işaretleyip geçiyoruz, bu kadar.”

Ölçme aracının seçilmesine ilişkin problemlerde öne çıkan husus, çoktan seçmeli bir ölçme aracı ile yapılan dil sınavında öğrenme ürününün nitelikli bir şekilde ortaya çıkmadığıdır. Bunun yerine öğrenciyi daha üst bir bilişle öğrenmeye ve dil çalışmaya sevk etmek amacıyla yazılı bir şekilde, öğrencinin yazma becerisini kullanarak bilgilerini ve yorumlarını ileri sürebileceği bir sınav ölçme aracının seçilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Nitekim ölçme ve değerlendirme kaynaklarına bakıldığında da ileri düzeyde dil öğrenme becerisinin değerlendirilmesi amacıyla hazırlanan bir ölçme için çoktan seçmeli, katılımcıların test olarak ifade ettiği sınavların yetersiz olduğu ileri sürülmektedir.⁴³ Bununla beraber ölçme aracının çoktan seçmeli olarak seçilmesine dönük anlatıların sadece üçüncü sınıf katılımcıları tarafından dile getirilmesi manidardır. Bu durum, söz konusu ölçme araçlarının diğer sınıf düzeyinde uygulanmadığı ya da bir problem olarak fark edilip terk edildiği izlenimini uyandırmaktadır. Bu anlamda Semerci tarafından elde edilen bir bulguda Arapça derslerini okutan öğretim elemanlarının ölçme araçlarının seçiminde çeşitliliğe başvurdıkları da ortaya çıkmıştır.⁴⁴

Sonuç ve Öneriler

Arapça, evrensel bir şekilde kutsal metinlerin anlaşılması, ticaret, genel kültür gibi sebeplerle öğretime konu edilen ve öğrenimi yönünde ilgi toplayan bir dildir. Türkiye’de de İlahiyat ve İslâmi İlimler fakülteleri gibi yüksek din öğretimi kurumları başta olmak üzere çeşitli kurumların programında yer almakta ve eğitime konu edilmektedir.

Yüksek din öğretimi açısından bakıldığında, Arapça öğretiminde belli bir mesafeye doğru ilerleme kaydedilmiş olsa da pedagojik açıdan bazı sorunların mevcut olduğu da bilinmektedir. Arapça dilini öğreten ve öğrenen katılımcıların tecrübelerini anlatıları üzerinden araştırarak bu sorunları ortaya koymayı amaçlayan çalışmada söz konusu sorunların dört tema etrafında toplandığı tespit edilmiştir. Bunlar; yapısal bazı durumlardan kaynaklı sorunlar, öğrencinin sahip olduğu tutumdan kaynaklı sorunlar, yöntem ile materyal kullanımından kaynaklı sorunlar ve ölçme-değerlendirme sürecinden kaynaklı sorunlardır.

Yapısal olarak bakıldığında, öncelikle belli bir puan düzeyinin altında üniversiteye giriş yapan öğrencilerin Arapça gibi üst bir bilişle öğrenilmesi gereken bir dilin kazanımlarına ulaşmalarında bazı problemlere sebep olduğu görülmüştür. Bu durum, Arapça öğretimi veya öğrenimi sürecinin kaynağında yer alan bir probleme işaret etmektedir. Ayrıca sınıfların oluşturulması sürecinde kalabalık öğrenci grupların eş zamanlı olarak bir dersi almasının bire bir ilgilenmeyi gerektiren dil öğretimini olumsuz etkilediği tespit edilmiştir. Kalabalık olarak oluşturulan sınıflardaki öğrencilerin hazırbulunuşluk seviyeleri göz ardı edilerek daha önce farklı kaynaklardan belli bir dil öğrenme seviyesini yakalamış öğrenciler ile böyle bir imkânı elde edememiş öğrencilerin yine bir arada olması da başka bir sorun olarak gündeme getirilmiştir. Bu sorunun sadece hazırlık sürecindeki öğrenciler değil, üst sınıflarda bulunan öğrenciler

⁴³ Güler, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, 92.

⁴⁴ Semerci, *İlahiyat Fakülteleri Hazırlık Sınıflarında Arapça Öğretiminde Kullanılan Yöntemler -Erciyes Üniversitesi, Fırat Üniversitesi ve Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakülteleri Örneği-*, 194.

tarafından da dile getirilmesi, aradaki seviye farkının kapanmadığını, üst sınıflarda da devam ettiğini ortaya koymaktadır.

Öğrencilerin sahip olduğu ve olumsuz olarak nitelendirilebilecek bazı tutumlar, kendilerinin dil öğrenme sürecinde sorunların meydana gelmesine sebep olan başka bir durumdur. Bu anlamda yüksek din öğretimi kurumlarını tercih ederek gelen öğrencilerin çeşitli sebeplerden ötürü dil öğreniminde kaygı taşımaları veya bazı önyargılarının bulunması, dersleri henüz almaya başlamadan süreci olumsuz etkilemektedir. Bununla beraber Arapça öğreniminin başlamasından sonra bu derse karşı ilgi duyabilecek şekilde motivasyona sahip olmayan veya bu anlamda dışsal olarak motive edilmeyen öğrencilerin Arapça öğreniminde hedeflenen başarıyı yakalamakta zorluk çektiği görülmektedir.

Öğrenci alımı ve okutulmaya başlanmasından sonra, öğretme ve öğrenme sürecinin aktif olarak başlatılması sürecinde de bazı problemlerin meydana geldiği dikkat çekmektedir. Bu anlamda derslerin düz anlatım yöntemiyle, öğretmen merkezli olarak işlenmesi, öğrencinin sürece aktif bir şekilde dâhil edilmemesi ve yöntem çeşitliliğine yer verilmemesi öğrencilerin dil öğrenmede kopukluk yaşamalarına sebep olmaktadır. Yanı sıra derslerin işlenmesi aşamasında görsel ve işitsel anlamda teknolojik materyal kullanımına ağırlık verilmemesi de süreci olumsuz etkileyen başka bir durumdur.

Genelde tüm diller, özelde de Arapça dilinin öğrenilmesinde güdüleyici bir fonksiyona sahip olan aşamalardan biri de derslerin sona erip ölçme ve değerlendirmenin başladığı aşamadır. Bu aşamada yaşanan çeşitli durumlar sürecin de aksamasına neden olmaktadır. Bu kapsamda öğrencilerin sınava hazırlanma sürecinde öğrenme ürünü bilgilerden çok ezbere dayalı bilgilerle hareket etmesi, Arapça öğrenimini zorlaştırmaktadır. Bununla beraber sınav uygulamalarında çoktan seçmeli testler başta olmak üzere üst düzey öğrenmeleri ortaya çıkaracak ölçme araçlarının kullanılmaması, sağlıklı bir değerlendirmenin ortaya çıkmasını engellemektedir.

Arapça öğretimi ve öğreniminin önünde bir sorun olarak tespit edilen hususların aşılmasında bazı öneriler ortaya koymak mümkündür. Bu öneriler şu şekilde sıralanabilir:

1. Yüksek din öğretimi kurumlarına öğrenci kabulü sürecinde dil öğrenme durumunu da göz önünde bulunduracak düzeyde taban puan belirlenmesi önem arz eden bir husustur.

2. Sınıfların hem hazırlık düzeyinde hem de üst kademelerde kalabalık olarak oluşturulmaması, her bir sınıftaki öğrenci sayısının maksimum 15-25 arasında tutulması göz önünde bulundurulmalıdır.

3. Daha önce İmam-Hatip okullarında veya farklı kurumlarda Arapça öğrenimi görmüş öğrencilerin bir seviye belirleme sınavı ile tespit edilmesi ve sınıfların oluşturulması sürecinde bu öğrenime sahip olan öğrencilerle Arapça öğrenimine ilk defa başlayacak olan öğrencilerin ayrı sınıflarda, hazırbulunuşluk düzeylerine uygun olarak eğitim almaları sağlanmalıdır. Seviye farkının olumsuz etkilerinin görülmemesi için düzeye uygun ortamlar oluşturulmasının her sınıf kademesinde uygulanması önem arz etmektedir.

4. Yüksek din öğretimi kurumlarında öğrenim görme hakkı elde eden öğrencilere hazırlık sınıflarında oryantasyon ve motivasyon eğitimi verilmelidir. Böylece öğrencilerin derslere karşı taşımaları muhtemel olan kaygı ve önyargının önüne geçilebilir ve derslere karşı ilgi geliştirilmelerinin önü açılabilir.

5. Bütün sınıf düzeylerinde derslerin işlenmesi sürecinde sadece belli bir yöntem ile yetinilmemeli, öğrenci merkezli yöntemler kullanılarak öğrencilerin derste aktif bir şekilde rol alıp katılım sağlamaları desteklenmelidir.

6. Arapça dersleri için hazırlık ve üst sınıfların tümü için ayrı ayrı olacak şekilde öğrenci seviyesine uygun, gerekli görsel içerikler ile zenginleştirilmiş, genel anlamda kullanılabilir ders kitaplarının yetkin komisyonlar tarafından hazırlanıp kullanıma sunulması önem arz etmektedir.

7. Derslerde projeksiyon, etkileşimli tahta gibi teknolojik araç ve gereçler kullanılmalı, resim, karikatür, video, haber, sosyal ağlar gibi görsel ve işitsel materyallerden faydalanılmalıdır.

8. Sınavların hazırlanması sürecinde çoktan seçmeli test sorulardan ziyade yazılı başta olmak üzere kısa cevaplı, karşılaştırmalı veya eşleştirmeli soruların sorulmasına özen gösterilmelidir. Böylece

kazanımlara ulaşıp ulaşılmadığının farklı açılardan test edilmesi ve üst bir bilişle elde edilen öğrenmelerin ortaya çıkarılması sağlanmış olur.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Görüşmeler İğdir Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulu Başkanlığı'ndan 28.10.2021 tarih ve 2021/29 sayı ile alınan izin kapsamında yapılmıştır.

Kaynakça

- Akmeşe, Serpil. *İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine Ait Tutumları ve Kaygıları Üzerine Bir İnceleme (Marmara Üniversitesi Örneği 2017-2018)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Arpaçukuru, Osman - Üzümcü, Muzaffer. "İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumları (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Örneği)". *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (2020), 853-886.
- Arsu, Şerife Uğuz - Tekindal, Melike. "Nitel Araştırmalarda Anlatı Araştırmasının Tanımı, Kapsamı ve Süreci". *Ufku Ötesi Bilim Dergisi* 21/1 (2021), 85-124.
- Aydın, Muhammet Şevki. *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi ve Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı (1923-1998)*. Kayseri: İBAV Yayınları, 2000.
- Bostancı, Ahmet. "İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Kullanılan Ders Kitapları ve Diğer Araç-Gereçlerin Tespit ve Analizi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2005), 1-30.
- Büyüköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 24. Baskı., 2018.
- Civelek, Yakup. "Türkiye'de Arapça Öğretimine Dair Bazı Teklifler -Riyad Arap Dil Enstitüsü Örneği-". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998), 225-283.
- Clandinin, D. Jean. "Narrative Inquiry: A Methodology For Studying Lived Experience". *Research Studies In Music Education* 27 (2006), 44-54.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal Kitabevi, 6. Baskı., 2021.
- Deliçay, Tahsin. "Arapça Öğretiminde Modüler Yöntem İle Geleneksel Yöntemin Karşılaştırılması". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2001), 89-112.
- Dündar, Ahmet İhsan. "İlahiyat Fakültesi Arapça hazırlık sınıfı öğrencilerinin Arapça dersine ilişkin tutumlarının incelenmesi (Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Örneği)". *Rumeli Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 25 (2021), 845-868.
- Ekinci, İsmail. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerine Verilen Arapça Hazırlık Eğitimine Dair Bir İnceleme". *Van İlahiyat Dergisi* 7/11 (2019), 144-161.
- Fidan, Nurettin. *Okulda Öğrenme ve Öğretme*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 3. Baskı., 2012.
- Güler, Neşe. *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 4. Baskı., 2012.
- Kaçar, H. İbrahim. "İmam-Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakültelerinde Arapça Eğitimi Üzerine". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 17 (2006), 117-133.
- Keyifli, Şükrü. "Hazırlık Sınıflarındaki Devamsızlıkların Sebepleri ve Arapça Öğretiminin Verimliliği Üzerine Bir Araştırma". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1996), 325-357.
- Korukcu, Adem - Acuner, H. Yusuf. "İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Yabancı Dil Yetkinlik Beklentisi ve Yabancı Dil Öğrenme Kaygısı -Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği-". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012), 191-211.
- Köksal, Onur - Atalay, Bünyamin. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Konya: Eğitim Yayınevi, 4. Baskı., 2019.
- Larsson, Sam - Sjöblom, Yvonne. "Perspectives on Narrative Methods in Social Work Research". *International Journal of Social Welfare* 19 (2010), 272-280.
- Makhzoumi, Amal Ali el-. "Dokuz Eylül Üniversitesi İzmir İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arap Diline Karşı Davranış ve Tutumları". *D.E.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1989), 349-368.

- Oğuz, Orhan. "İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfından Sonra Arapça Öğretiminde Kesintiye Uğraması Sorunu". *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elektronik Dergisi* 10/2 (2019), 452-459.
- Özcan, Yusuf - Yapıcı, Asım. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2016), 113-142.
- Özdemir, Abdurrahman. "İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminin Gerekliği, Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2004), 27-47.
- Sancak, Yusuf. "Yabancı Dil Eğitimi-Öğretimi ve Arapça: Tarihçe, Amaç, Esaslar, Elemanlar, Usûl (Metot) ve Teknik". *EKEV Akademi Dergisi* 2/1 (1999), 53-67.
- Semerci, Ayşegül. *İlahiyat Fakülteleri Hazırlık Sınıflarında Arapça Öğretiminde Kullanılan Yöntemler -Erciyes Üniversitesi, Fırat Üniversitesi ve Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakülteleri Örneği-*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Sevdi, Ali. "İslam Dininin Anlaşılmasında Arap Dilinin Önemi ve Rolü". *Uluslararası Din ve Dil Sempozyumu*. 359-369. Iğdır: Iğdır Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Sînî, Mahmûd İsmâ'il. "Yabancı Dil Öğretim Metotları Hakkında Bir Araştırma". çev. Hüseyin Elmalı. *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* V (1989), 449-476.
- Soysaldı, Mehmet. "Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları". *EKEV Akademi Dergisi* 45 (2010), 247-279.
- Soyupek, Hasan. "İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminin Mesleki Öğretim Açısından Önemi ve Yöntem Sorunu". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2004), 97-115.
- Soyupek, Hasan. "İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Arapça Öğretimine İlişkin Öğrenci Görüşlerinin Değerlendirilmesi: Isparta İlahiyat Fakültesi Örneği". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2003), 77-95.
- Taşdemir, Mehmet. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ankara: Nobel Yayınları, 2. Baskı., 2010.
- Temel, Ahmet Vefa. "Türkiye'de Arapça Öğretiminde Uygulanan Metotlar, Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri Üzerinde Bir Değerlendirme". *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2015), 166-174.
- Uçar, Recep. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine Karşı Tutumları (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)". *Marife* 15/2 (2015), 371-394.
- Uçar, Recep - Türkmen, Sabri. "İşbirlikli Öğrenme Yönteminin İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine Yönelik Tutumlarına ve Başarılarına Olan Etkisi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/3 (2015), 93-116.
- Usta, İbrahim. "Dört Temel Dil Becerisi ve Arapça Öğretimindeki Katkıları". *The Journal of Academic Social Science Studies* 5/2 (2012), 317-326.

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

The Journal of Near East University Faculty of Theology

ISSN: 2148-6026 | e-ISSN: 2687-4121

Haziran / June | 2023/9/1

ETKİLİ İLETİŞİM AÇISINDAN KUR'ÂN'DAKİ BEDEN DİLİNE DAİR UNSURLAR

Elements Regarding Body Language in The Qur'an for Effective Communication

ARSLAN KARAOĞLAN

Doç. Dr., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Tefsir Anabilim Dalı, Niğde, Türkiye.

Assoc. Professor., Niğde Ömer Halisdemir University, Faculty of Islamic Sciences, Department of
Basic Islamic Sciences, Niğde, Türkiye.

akaraoglan@ohu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-0411-3750

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 16.01.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 14.03.2023

Yayın Tarihi | Published: 15.06.2023

Bu çalışma, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin 10-12 Ekim 2019 tarihleri arasında Eskişehir'de düzenlediği "I. Uluslararası Din ve İnsan" Sempozyumunda "Din, Dil ve İletişim" adlı başlıkla sözlü olarak sunulmuş olup, "Etkili İletişime Giden Yol: Vahyin Dilinde Beden Dili" başlıklı bu tebliğimiz "Etkili Bir İletişim Açısından Kur'ân'daki Beden Diline Dair Unsurlar" başlığı haline dönüştürülmüş ve büyük oranda değiştirilmiş ve makale formatına sokulmuş halidir.

Atıf | Cite as

Karaoğlan, Arslan. "Etkili İletişim Açısından Kur'ân'daki Beden Diline Dair Unsurlar". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2023), 23-41.

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.1.02>

Karaoğlan, Arslan. "Elements Regarding Body Language in The Qur'an for Effective Communication". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 9/1 (June 2023), 23-41.

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.1.02>

İntihal | Plagiarism

Bu makalenin ön incelemesi alan editörü, içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

The preliminary review of this article was reviewed by the field editor and the content review was reviewed by two external reviewers using the double-blind peer-review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by scanning for similarity.

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY- NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Etkili İletişim Açısından Kur'ân'daki Beden Diline Dair Unsurlar

Öz

Beden dili, verici ve alıcı yönüyle iki taraflı bir bilişimden teşekkül etmektedir. Dolayısıyla bu dili kullanmak önemli olduğu kadar, diğerlerinin dilini okumak da iletişimin bir gereği ve gerçeğidir. İnsanların duygu, düşünce, istek, gereksinim ve ruhsal zenginliklerini paylaşmada kullandıkları konuşma dilinin dışında yer alan esas öge beden dilidir. Beden dili ile verilen mesajlar, insanlarla anlaşmada en temel araçlardır. Bu bakımdan duygu, düşünce ve tavırları yansıtmada beden dili, sözlü dilden daha büyük bir etkiye sahiptir. Anlaşıldığı üzere, vahyin indirilmesiyle ortaya çıkan yazılı ve şifahi din dilinin yanı sıra, tarihin farklı evrelerinde insanlara söz ve edimleriyle rol model olmak üzere peygamberlerin gönderilmiş olması, dinin anlatılması ve yaşanmasında beden dilinin ne kadar değerli ve fonksiyonel olduğunu göstermek için yeterlidir. Kur'ân, bazen ilk muhatapların ilâhî mesaj karşısındaki davranışlarına vurgu yapmış, bazen de kıyamete kadar var olacak birey ve toplumların Kur'ân'a karşı ortaya koydukları davranışlara dikkat çekerek insanın psikolojik nitelikleri hakkında bilgi vermiştir. Kur'ân, bu amaçla konuşmanın yeterli olmadığı durumda beden diline vurgu yapmıştır. Ayrıca onda bir mesaj karşısında olumsuz tutum içinde olan bir kimsenin, bu tavrını bedensel hareketlerle nasıl ortaya koyduğuna ilişkin bilgiler mevcuttur. Böylece bildirişimdeki verimi artırıp, mesajlar karşısındaki tavırları belirleyerek tebliğciye, muhatap tanıma konusunda yeni ve farklı açılımlar sağlar. Beden dilinin verdiği mesajı anlamının en iyi ve en doğru yolu beden ve organlarının hareketlerinin bir bütün olarak değerlendirmekten geçtiğini söylemek mümkündür. Örneğin insanoğlunun hissettiği sevinç ve üzüntü yüzünde belirir ve bu durum muhataplar tarafından çok net anlaşılır. Dolayısıyla yüz, mutluluğu ve kederi dışı vuran bir yapıya sahiptir. Bir başka ifadeyle insanın taşıdığı psikolojik hal, yüzdeki kasların aldığı şekli daha belirleyici kılmaktadır. Sevinçli olan ile sıkıntı içindeki kişinin kan dolaşımı farklı olacağından buna bağlı olarak yüzünde de değişiklik olacaktır. Çehre kalbin aynası olduğuna göre iç dünyada var olan mutluluk, sıkıntı ve keder gibi duyguların ilk yansıdığı yerin yüz olduğunu söylemek mümkündür. Bu çerçevede eylem ve hareket gruplarına bakmadan bir hareketi değerlendirmek ve yorumlamak yanlış anlamalara sebep olabilir. Yapılan araştırmalar, sözsüz işaretlerin, söz karşısında daha etkili olduğuna dikkat çekmiş, ikisi arasında zıtlık olduğunda sözel olmayan hareketlerin daha belirleyici olduğuna vurgu yapmaktadır. Bundaki haklılık oranı, beden hareketlerinin kendiliğinden meydana gelip kontrol altına alınmasının mümkün olmamasıdır. İnsanın sosyal çevreye karşı tavrı, beden dili ile anlaşıldığından, onları iyi kavrayıp anlamak için bu dilin sinyallerinin bilinmesiyle ve sağlıklı okunmasıyla doğru orantılıdır. Bu makalede Kur'ân'da beden diline ait birçok kavramın varlığına dikkat çekilmiştir. Sözelimi âyet (alamet, işaret), sembol, remz (kaş, göz, dudak, baş, el-kol hareketleri), vahy (işaret) ve savm (sukut etme) ve beyan gibi kavramlar bunlar arasındadır. Bu incelemede, beden dilinin işlevsel olarak, iletişimdeki yeri ve görevi saptanmış ve onun kategorik çerçevesi çizilmeye çalışılmıştır. Daha sonra son dönemde bütün dünyada değeri ve popülaritesi artan beden dilinin, Kur'ân'daki kullanım yeri ve oranı üzerinde durulmuştur. Böylelikle beden dilinin ilâhî hitabın muhatap kitleye etkili bir şekilde iletilmesinde önemli bir katkısı olduğu net bir şekilde anlaşılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İletişim, Beden Dili, Âyet, Organ.

Elements Regarding Body Language in The Qur'an for Effective Communication

Abstract

Body language consists of two-sided informatics, the transmitter and the receiver. Therefore, as it is important to use this language, reading the language of others is a necessity and reality of communication. The language that people use to share their feelings, thoughts, wishes, needs and spiritual wealth is body language. Messages given through body language are the most basic tools in communicating with people. In this respect, body language has a greater effect than verbal language in reflecting feelings, thoughts and attitudes. As it is understood, the fact that prophets were sent to be role models with their words and deeds at different stages of history, as well as the written and oral language of religion that emerged with the revelation of the revelation, is sufficient to show how valuable and functional body language is in the telling and living of religion. The Qur'an sometimes emphasized the behavior of the first interlocutors in the face of the divine message, and sometimes gave information about the basic features of human psychology by revealing the attitudes of the people who will come until the end of time towards the message of the Qur'an. For this purpose, the Qur'an has suggested body language where speaking is meaningless. In addition, in On, there is information about how a person who has a negative attitude towards a message reveals this attitude with bodily movements. Thus, it increases the efficiency in communication and determines the attitudes towards the messages, providing new new initiatives to the notifier in terms of getting to know the addressee. It is possible to say that the best and most accurate way to understand the message of body language is to evaluate the movements of the

body and its organs as a whole. for example, happiness or sadness in a person is reflected on his face and it is read on his face like a book. This means that the face/face is like a book consisting of invisible lines that reflect both the happiness and the pain inside. In other words, since the psychological state of the person affects the blood circulation, it causes a change in the face as the blood passes through the face. The blood circulation of the person who is happy and the person who is in pain will be different, and as a result, the face will reflect differently. For him, the lines and expressions of happiness, excitement and pain on the face are different. Since the face is the mirror of the heart, it is possible to say that the first place where emotions such as happiness, distress and sadness in the inner world are reflected is the face. In this framework, evaluating and interpreting a movement without looking at the action and movement groups may cause misunderstandings. According to studies, non-verbal cues are at least five times more effective than the verbal channel, and when there is a paradox between the two, people have taken into account non-verbal actions without looking at verbal expressions. The justification for this is that it is not possible for body movements to occur spontaneously and be controlled. Since the attitude of a person towards the social environment can be understood with body language, it is closely proportional to knowing and reading the signals of this language in order to comprehend and understand them well. Body language refers to a two-sided information process, the receiver and the transmitter. Therefore, as much as it is important to use this language, reading and understanding the language of others is also a necessity and reality of communication. In this article, attention is drawn to the existence of many concepts of body language in the Qur'an. For example, concepts such as verse (sign, sign), symbol, remz (eyebrow, eye, lip, head, hand-arm movements), revelation (sign) and assertion (silence) and declaration are among these. In addition to these concepts, actions such as head, face, eye, eyebrow, forehead, cheek, mouth, ear, hand, foot and leg movements, gaze styles, sitting and standing styles, which are the means of expression of body language, are given meaning to messages. vehicle has been made. Accordingly, in this study, the functional place and role of body language in communication has been determined and its categorical framework has been tried to be drawn. Then, the place and rate of use of body language, which has increased in value and popularity all over the world, in the Qur'an is emphasized. Thus, it is clearly understood that body language has an important contribution to the effective transmission of the divine address to the addressee.

Keywords: Tafsir, Communication, Body Language, Verse, Organ.

Giriş

Yüce Allah Kur'an-ı Kerim'de sadece kendisiyle değil insanların kendi aralarındaki iletişimde de beden dilinin önemini ortaya koymuştur. İnsanoğlu, ontolojik olarak diyalog sürecinde aktörlük rolünü üstlenmiştir. Bir arada yaşayabilme kültürü insanların birbirleriyle iletişim kurmalarını zorunlu hale getirmiştir. İnsan, kendini diğerleri ile sağladığı iletişim düzleminde var kılmaktadır.¹ Kişi, iletişim sayesinde ulusal ve uluslararası ölçekte olup bitenlere dair bilgi edinir, iletişime geçer, kendisini ve muhatap kitleyi tanıma ve anlama imkânı bulur, gelişir, dönüşür ve dönüştürür. Bu çerçevede iletişim, insanın yeryüzü ile ve diğer insanlarla ilişkisini verimli hale getirir.²

Âdemoğlu, konuşma kabiliyetini kullanarak anlaşma yoluna girmeden evvel beden dili vasıtasıyla birbirlerini anlamaya çalışmıştır. Dolayısıyla onların kullandıkları beden dili, insanların uyumunu kolaylaştıran ve müşterek karar alma sürecine ivme kazandıran etkin bir dil olmuştur. Fertler beden dili sayesinde duygu ve düşüncelerini diğerleriyle paydaş eylemiştir.³ Belirtmek gerekir ki, Hz. Âdem ile ilgili âyetler bunun böyle olmadığını, onun hem Allah ile hem de İblis ile sözlü diyaloga girdiğini ifade etmektedir. Bu da beden dilinin önceliği diye bir şeyin olmadığını göstermektedir. Hatta insan herhangi bir evrim süreci geçirmediği için bugünkü insan gibi hem sözlü hem de beden dili, iletişiminin aynı anda yaratılıştan var olduğunu söylemek mümkündür. Bir başka ifade ile "Allah, Âdem'e bütün isimleri, yani maddî ve mânevî varlıkların, kavramların isimleriyle bunların özelliklerini veya isim verme, dil icat etme kabiliyetini öğretmiştir.⁴ İnsanı yaratan Allah, onların düşündüklerini beyan edip konuşmak suretiyle

¹ Engin Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000), 23.

² Zuhul Baltaş - Acar Baltaş, *Bedenin Dili* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992), 11, 12.

³ Bu hiyerarşik sıralamaya, Allah'ın yarattığı insana beyanı öğretmesi (er-Rahman 55/3-4), Hz. Âdem'e bütün isimleri öğretmesi (el-Bakara 2/31) ve Allah'ın farklı dilleri yaratmış olması (er-Rum 30/22) vb. âyetler doğrultusunda itiraz edilebilir.

⁴ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 1/104-105.

anlaşmaları için dili, ses tellerini, ayrıca her kavim için ayrı ayrı lisan yaratmıştır. Dili, konuşmayı ve konuşmadaki ses vurgularını yaratan Allah kullarının dillerini en yararlı ve en iyi yerlerde kullanmalarını da emretmiştir.⁵

Vücut, vakıalara ve edimlere karşı gereğinden fazla kendi doğallığı içerisinde reaksiyon gösterir. Gerçek duygu ve dūřünceleri sözcüklerin arkasına gizlemek mümkün olabilir lakin beden dilini gizlemek çođu kere olanaksızdır. Bireylerde beden dili, bu beden dilini yönlendiren psikolojik, yani manevî komut yerleri vardır. Bu merkezleri, akıl, kalp ve nefis doldurmaktadır. Burada iletişim kavramının anlamsal örgüsüne ilişkin bilgiler verilmiş ardından beden dilinin vahyin dilinde nasıl değerlendirildiğine ve onun iletişimdeki etkisinin hangi boyutta olduğuna vurgu yapılmıştır. Bu makalede Allah tarafından insanı duyu organlarıyla donatmasının sebebine vurgu yapılmış, kulun verileni alabilmesi, istenileni yerine getirebilmesi, eşyayı ve değerleri kavraması, bu değerler arasından seçimini yapıp verdiği karara göre karşılık görmesi için duyu organlarının varlığının önemine dikkat çekilmiştir. Böylelikle konu ile ilgili gelen âyetler çerçevesinde beden, bedendeki organların sorumlulukları ve hangi görevi yerine getirdiklerine dair gelen sorulara cevap aranmıştır. Ülkemizde teolojik bağlamda beden dili hakkında yapılan çalışmalar olmakla beraber⁶ bu çalışmaların ekseriyeti Hz. Peygamber(sav) örnekliğinde yapılan çalışmalar olduğu görülmektedir. Son dönemde beden ve bedene ait organların fonksiyonu, yaratılış gayesi ve iletişimdeki yeri gibi konularda etraflı bir çalışmanın olmamasından mütevellit bu makale hazırlanmıştır. Ayrıca söz-eylem bütünlüğünün beden diline yansımalarının iletişimde ve ikna etmede yeri hakkında bir değerlendirmenin gerekliliği hâsil olmuştur. Makalede iletişim kavramının anlamsal örgüsüne ilişkin bilgiler verilmiş ardından beden dilinin vahyin dilinde nasıl değerlendirildiğine ve onun iletişimdeki etkisinin hangi boyutta olduğuna vurgu yapılmıştır. Ardından beden dilinin kullanılması ve kullanılan bu dilin başkaları tarafından okunması boyutuyla Kur'ân'da geçen âyetler tetkik edilmiştir.

1. Beden Dili ve İletişim Kavramları

İletişim kavramının niteliğine dair şunlar söylenebilir: İletişim; önsezi, fikir, aklın erebileceği olgu, gerçek ve ilkelerin bütününe belleğe gelebilecek her türlü yolla diğerlerine duyurmak ve yaymaktır.⁷ Bu çerçevede iletişim, ana hatları ile bireylerin karşılıklı bilgi alışverişi sürecini tamamlamasıdır.⁸ Yapılan bu tanımlamada var olan halin karşıya belli bir gaye için aktarılması söz konusudur.

İnsanın, kendisini ve etrafındaki toplulukları tanıyıp anlayabilmesi iletişim kanalını iyi ve doğru kullanmasından geçer. Nitekim insanlar iletişim ağının yoğun olduğu bir yaşamın öznesidir. İletişimin olmadığı sosyal yaşamdan söz etmek insanın doğasını zorlayan bir durumdur.⁹ Bu kapsamda iletişim,

⁵ el-İsrâ 17/53; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü'l-kütübü'l-Mısriyye,1964), 9/145, 10/ 277, 14/18.

⁶ Beden dili, teolojik alanda da ele alınmış, konu ilgili alanın bazı disiplinlerince muhtelif boyutlarda kendi açılardan tetkike tâbi tutulmuştur. Bu meyanda öncelikle Necati Kara'ya ait, "Bir Bildiriřim Dizgesi Olarak Beden Dili", (Kur'ân ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu, Van 2001) isimli tebliğ ve *Kur'an'da Beden Dili* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2004) ismi altında kitap boyutunda iki çalışmadan söz edebiliriz. Beden dilini birçok yönüyle ele alan bu çalışma iř hayatında, söyleşilerde, gündelik hayatta ve insanlar arası ilişkilerde, insanların davranışları ile ilgili anlayışı geliştirmeyi amaçlamaktadır. Kur'ân-ı Kerim çerçevesinde beden dili ve insan davranışıyla ilgili açılımlar ele alınmış ve beden dilinin ilâhî hitabın karşı kitleye iletilmesindeki fonksiyonu üzerinde durulmuştur. Bu makalede konuyu ele alan kitaptan farklı olarak söz-amel bütünlüğünün beden diline yansımalarının iletişim açısından önemine ve değerine ilişkin ayrı bir başlıkta bilgiler verilmiştir. Beden dili hadis sahasında da makale boyutlu iki ayrı çalışmaya konu teşkil etmiştir. Bunlardan biri, "Hz. Peygamber ve Beden Dili" ismiyle Bünyamin Erul'a, diğerleri "Hz. Peygamber'in Beden Dili", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003) başlığıyla Mustafa Karatař'a aittir. Son iki çalışmada konu jest, mimik ve duruş şeklinde genel başlıklar altında ele alınmıştır. Bu araştırmada ise, Hz. Peygamber'in beden diline ait veriler, içerik ve görüntü olarak tetkike tâbi tutulmuş ve bunların ilgili disiplin açısından genel bir değerlendirilmesi yapılmaya çalışılmıştır. Mahmut Kavaklıoğlu, "Sergilediđi Beden Dili Açısından Hz. Peygamber", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2004/2), 49-80; Yusuf Macit, "Beden Dili: Hz. Peygamber Örneđi", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (2012), 29-44; Mustafa Işık, "Hadislerde Beden Dili ve İbnu Hibban Örneđi", *Bilimname: Dūřünce Platformu* 20/1 (2011), 135-149; Ali Arslan, "Resülullah (sav)'in Anlatım Tarzında Beden Dili Unsurları: Jestler ve Çizimler", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 81-92.

⁷ Doğan Cüceloğlu, *Yeniden İnsandan İnsana* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999), 25.

⁸ İbrahim Ethem Özgüven, *Ailede İletişim ve Yaşam* (Ankara: Pdrem Yayınları, 2010),18; Özcan Başkan, *Bildirişim İnsan Dili ve Ötesi* (İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1988), 17; Fatma Geçikli, *Halkla İlişkiler ve İletişim* (Beta Yayınları: İstanbul, 2010), 255.

⁹ Halil İbrahim Gürcan, *Medya ve İletişim* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, 2012), 22; Mehmet Akalın, *Modern Linguistiğe Giriş* (İzmir: Ticaret Matbaacılık,1983), 9.

belli bir amaç doğrultusunda gönderici ile alıcı arasında anlamlı ve muhatabı etkileyen sinyallerin bütünü temsil eden bir kavramdır.¹⁰

İletişim sürecinde ileti kavramı, verici merkezinden alıcıya ulaştırılması arzulanan görüşü, bilgiyi, haberi, edimleri, talepleri ve becerileri kapsar.¹¹ Her iletinin mahiyeti verici merkezi yönünden değerli ve önemlidir. Kaynak, iletideki anlam ve içeriği alıcı ünite ile paylaşımcı bir tutum sergilerler. Lakin, hedef-alıcı olan birey, gelen iletiyi farklı yorumlayabilir veya mesaja yanlış anlam yükleyebilir. Durum böyle olunca da iletişimsizlik söz konusu olabilir.¹² İletişimin en önemli unsurlarından bir olan kanal ise, söz, yazı, resim, karikatür, şekil, beden hareketi, bilişim çağına ait sinema, televizyon, radyo ve internet gibi araçları kapsayan bir kavramdır. Modern çağın getirilerine paralel olarak günümüzde, teknik araç ve gereçler kanalıyla bireyler karşılıklı olarak uzaktan iletişim kurabilmektedirler.¹³

İletişimin bir parçası olan beden dili çağdaş bir bilimdir. Beden dili uzmanları, sadece bir organın eylemlerinin bir şeyin doğru anlaşılmasında yeterli olmayacağını, diğer organların hareketleriyle değerlendirildiğinde tam bir anlamının gerçekleşeceğini ifade etmişlerdir. Başka bir deyişle hareketlerle ilgili doğru bir anlam ağının ortaya çıkması için beden dilinin bütünlük çerçevesinde ele alınması gerekmektedir.¹⁴

Biri fitrî diğeri kültür olmak üzere beden dilini oluşturan iki temel kaynak vardır. Duyulan kaygı, üzüntü, sevinç, tikslenme ve istemler ile ilgili refleksel tutumlar doğuştan gelmekle beraber jest¹⁵ ve mimikler¹⁶ ulusal ve etnik özellikli semboller, ret ve kabul manası taşıyan hareketler, esenleşme anlamı yüklü söylemler, farkında olmadan veya insanlarla yapılan mesafeli resmi konuşmalar, makam, kariyer odaklı bağlantılar, müdafaa-sıkıntı remizleri, itaat içerikli ifadeler, gözlerin bakışlarından anlaşılın niyet emareleri, düşmanca ve edebe aykırı beden devinimleri, saç, sakal, giyim ve kuşam ile ifade edilenler gibi bütün bunların hepsi kültüre paralel olarak sonradan gelişme gösteren davranımlardır.¹⁷

Beden dili, sözlü dille beraber bir yabancı dilin öğrenilmesi gibi doğuştan itibaren çoğunlukla bilinçsizce kavranır. İnsanların, ilk dönemlerden beri duygularını, düşüncelerini gereksinimlerini ve tecrübî birikimlerini sözlü dilin yanında vücut dili ile de paydaş ettiklerinde herhangi bir tereddüt söz konusu değildir.¹⁸ Beden dili, insanın varlığının dünyaya ifade edişinin anahtarı, çevreyi ve ötekileri algılayabilmede yardımcı olmaktadır. Bu durum, onun önemini bir kez daha artırmaktadır. "Vücut yalan söylemez."¹⁹ sözü, beden dilinin konuşma içindeki değerine ve işlevselliğine dikkat çekmektedir. Vücut dili, insanın yoktan var olması ile gün yüzüne çıkmış sözlü dille beraber aynı kategoride yer almış ve bunlar, günümüze kadar birbirlerine destek vererek gelmişlerdir. Bu birliktelikleri insanlar var oldukları sürece devam edecektir.²⁰

Beden dilinin kendine özgü bir yapısı vardır. Birey duygularını dile getirirken hem bütün vücudunu hem de bedende yer alan organlarını kullanır. Beden dili, iletişimde en uzaktan başlayarak bedene ait her çeşit tutumu, yönelme işini, gülmeyi ve ağlamaları; ses tınlarını, sarılmayı ve bedensel öz bakımı gibi bedene mal olmuş bütün devinimleri içine almaktadır. Bu aşamada beden bir parçası olan dilin icra ettiği şeye beden sağladığı katkılar beden dilini oluşturmaktadır.²¹ Tüm bunlarla verilen mesajlar insanlarla uzlaşıda ve etkili iletişimde en temel bağlantıyı sağlayan öğelerdir. Bu kapsamda duygu,

¹⁰ Hüseyin Bal, *İletişim Sosyolojisi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, 2004), 14.

¹¹ Bal, *İletişim Sosyolojisi*, 14-15.

¹² Yavuz Odabaşı -Mine Oyman, *Pazarlama İletişimi Yönetimi* (İstanbul: Media Cat Kitapları, 2002), 17.

¹³ Doğan Cüceloğlu, *İletişim Donanımları* (İstanbul, Remzi Kitabevi, 2014), 254-255.

¹⁴ Zielke Wolfgang, *Sözsüz Konuşma*, çev. Esat Mermi (İstanbul: Say Yayınları,1993), 190.

¹⁵ Bir duyguyu, düşünceyi veya bir konuyu anlatırken el, kol, ayak veya baş ile yapılan hareketler ve beden hareketlerinin tamamına verilen isimdir. Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005), 1014.

¹⁶ Bir duyguyu, düşünceyi ya da bir konuyu anlatırken kaş, göz, ağız, yüz hareketleriyle anlatılmasıdır. Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, 1398.

¹⁷ Üstün Dökmen, *İletişim Çatışmaları ve Empati* (İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1995), 34; Ercan Kaşıkçı, *Beden Dili* (İstanbul: Hayat Yayınları, 2002), 23.

¹⁸ Mustafa Karataş, *Hz. Peygamberin Beden Dili* (İstanbul: Nun Yayıncılık, 2008), 23-25.

¹⁹ Otto Schober, *Beden Dili*, çev. Süeda Özbent (İstanbul: Arion Basım Yayınları, 1994), 9.

²⁰ Baltaş, *Bedenin Dili*, 11, 12.

²¹ Baltaş, *Bedenin Dili*, 11-15.

düşünce ve tutumları aksettirme noktasında vücut dili, şifâhî dilden daha etkili bir misyonu sahiplenmiştir. Vücudun verdiği bu iletiler, bireyler hakkındaki izlenimleri değerlendirme açısından çok kıymetlidir. Bundan dolayı beden dilinin iletişimde farklı bir konumu ve değeri bulunmaktadır.

2. Etkili İletişimde Beden Dilinin Önemi

İletişimin temel sistemi insan vücududur.²² Sözlü olmayan iletişim yönünden değer taşıyan beden dili, kişinin duygu ve düşüncelerini muhatabına iletirken yaptığı devinimler, jestler, mimikler ve beden duruşundan meydana gelen değerler toplamıdır. İnsanlık tarihinde mimik ve jestler insanın en tabii iletişim vasıtası olmuştur. İnsanın iç dünyasında var olan her duygu, heyecan ve talep beden dili yoluyla dışa akseder.²³ Buna göre beden dili insanın düşüncelerinin yansımısını temsil etmektedir. Bir başka ifadeyle beden dili, sözcüklerle anlatılamayanları anlatan gizil bir güçtür. Mevlânâ, “Nice susanlar, konuşanlara göre daha güçlü ve etkilidir: Bülbül doğana niçin sustuğunu sorar. Doğan, “sen bakma sustuğuma, padişah av avlarken (sessizliğime rağmen) tam yüz ere bedelim ben” der.”²⁴ demmiştir. İç dünyanın dışarıya aksetmesi olan tutumlar, doğru kritize edilirse bireylerin duygularını bütüncül ve iyi anlama imkân doğacaktır. Beden dilinin iyi okunması sonucunda ortaya çıkan güçlü bir iletişim düzleminde, bireyler iç dünyaları ile huzurlu olacak, konuştuğu kişiyi daha rahat ikna edecek, karşısındaki insanların sözlerini ve hareketlerini gözlemleyerek onları daha doğru anlayacaktır. Nitekim doğru bir iletişim, istenen etkinin oluşması demektir. Düşünceyi sözcük ile dile getirmek, insanın diğer varlıklardan ayırıcı niteliğini ortaya koymaktadır. Düşünceyi ifade etmede, onay ve tenkitleri iletmede, hüznü dile getirmede sözlü anlatım önceliklidir. Oysa bireyin değeri ile olan iletişimde, beden dilinin vazgeçilmez bir gerçekliği vardır. Şunu da söylemek de yarar vardır: Duygu ve düşüncenin sözlü ifade kanalıyla dillendirilmesinin öncelikli olduğu söylense de iletişimdeki etkinliği açısından kelimelerin, vücut dilinin bir adım gerisinde kaldığı, bu dile özgü iletilerin anlama ve yorumlama niteliğinden de anlaşılmalıdır.²⁵

İletişim, salt kelimelerden oluşan bir süreç değildir. Tam aksine söz oranının geri planda kaldığı birçok unsuru içinde barındıran bir kavramdır. Yapılan bilimsel bir araştırmaya göre “Bir iletişimde sözcüklere düşen ağırlık ortalama % 10 iken, ses tonu % 30, beden dili % 60’lık bir oranı oluşturur. Ses tonu da beden dili kapsamında değerlendirildiğinde iletişimde beden diline düşen rol % 90, buna karşılık sözcüklerin iletişimdeki payı ise % 10 gibi küçük bir oranı temsil etmektedir.”²⁶ Aslına bakılırsa verilen bu oranlar beden dilinin iletişimdeki gücünün ne kadar etkili olduğunu göstermektedir. Beden dili, ifade edilen dili daha aktif hale getirecek ve ona katkı sağlayacak bir misyona sahiptir. Bundan dolayı beden dilini kullanmak hayatın kalitesini olumlu veya olumsuz oranda etkilemektedir. Doğru ve sağlıklı kullanılan beden dili yardımıyla kişisel gelişim ve ikili ilişkilerde inanılmaz derecede gelişme gerçekleşir. Diğer taraftan beden dili bilgisi sayesinde ortam içerisinde iletişime geçilen insanlar arasında kötü niyetli olanların konuşmaları esnasında hareketleri ve ifadeleri iyi kritize edilerek asıl niyetlerini anlayıp, onların zarar vermeleri engellenebilir.²⁷

Beden dilinin muhataplar arasında karşılıklı bir etkileşime sahip olduğu söylenebilir. Birey, konuştuğu kişinin beden dilinin verdiği sinyallerden etkilenirken, aynı zamanda kendisinin beden dilinin de karşı taraf üzerinde etkili olduğunu aklından çıkarmamalıdır. Bir başka deyişle beden dili iki taraflı olduğundan taraflar iletişimde bu önemli ayrıntıya dikkat etmelidirler.²⁸ Buraya kadar iletişim ve beden dilinin içeriği, iletişimde beden dilinin önemi hakkında bilgi verilmeye çalışılmıştır. Bu verilere göre acaba Kur’ân’da organların ve organların yer aldığı bedenin bir dili olduğuna ve etkili iletişimde çok önemli bir fonksiyonu olup olmadığı üzerinde durulacaktır.

²² John Adair, *Etkili İletişim, Yönetim Silahlarının En Önemlisi*, çev. Ömer Çolakoğlu (İstanbul: Babıali Kültür Yayıncılık, 2013), 115.

²³ Samy Molcho, *Beden Dili Sessiz Diliniz*, çev. Emine Tülin Batır (İstanbul: Gün Yayıncılık, 2000), 8.

²⁴ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Dîvân-ı Kebîr*, çev. ve haz. Abdulbâki Gölpinarlı (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), 1/95.

²⁵ Molcho, *Beden Dili*, 14.

²⁶ Baltaş, *Bedenin Dili*, 7, 30.

²⁷ Necati Kara, *Kur’an’da Beden Dili* (İstanbul: Bilge Yayınları, 2004), 217-218.

²⁸ Alim Kaya, *İletişime Giriş: Temel Kavramlar ve Süreçler, Kişilerarası İlişkiler ve Etkili İletişim* (Ankara: Pegem Akademi, 2012), 24-27.

3.Vahiy Dilinde Beden Dili: Kur'ân'da Bazı Organlar ve Beden Dili

İnsan, İslâm'ın değerler hiyerarşisinde kendi bütünlüğü içerisinde ele alınmıştır. İnsanın biyopsişik varlığı, hür iradesi ve akli öteki canlılardan farklı olmasını sağlamıştır. Dolayısıyla bireyin hayatını sadece din ve dindarlık mefhumu meşgul etmemiş buna ek olarak yaratan ile yaratılanın arasında bir köprü görevi gören iletişim de şekillendirmiştir. Buna göre din ve onun tezahürü olan dinî iletişimin insanlığın varoluşuyla başladığı net olarak ifade edilebilir. Bazı âlimlere göre Yüce Allah ile yarattığı kulları arasındaki iletişimin ilk nüvesi, insanoğlu yaratılmadan önce atılmıştır. Buna müdellet olarak Kur'ân-ı Kerim'de "*Kiyamet gününde, biz bundan habersizdik demeyesiniz diye Rabbin Âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki. 'Ben sizin rabbiniz değil miyim? (Onlar da), 'Evet biz buna şahit olduk' dediler*"²⁹ buyrulmaktadır. Bu âyet şöyle yorumlanmıştır: Allah Teâlâ hiçbir şey yokken önce ruhları yaratmış ve onlara "Ben sizin rabbiniz değil miyim" diye sorunca ve onlar da "Evet" demiş böylelikle Allah'ın rab oluşunu ve O'na kulluk etmek gerektiğini kabul etmişlerdir. Soru ve cevap diyalektiğinin yaşandığı bu âleme "bezm-i elest" veya "kâlû belâ" denmiştir. Bu serüvenin yaşandığı gizemli dünyada insana Allah'ı bilme ve ona itaat etme becerisi /dinî duygu aşılansmış ve böylelikle yaratıcı ile kul arasındaki ilk iletişim ve diyalog "bezm-i elest" âleminde ortaya çıkmıştır. Âyet-i kerimeden yola çıkarak iletişimin temel bir kuralının izlerini görmek de mümkündür. Şöyle ki bu iletişim, tek yönlü gerçekleşmemiş, soru hitabına kulların geri bildirimde bulunmasıyla iki taraflı bir dönüşümün sağlandığı görülmüştür.³⁰

İnsanı diğer varlıklardan imtiyazlı kılan vasıflarından biri, onun öğrenme, anlama ve inanç sahibi olması olup bunun neticesinde hem dil ile iletişimi hem de beden dili ile yaptığı iletişimi bir arada yürütebilecek bir kabiliyete kavuşmasıdır.³¹ Kul sahip olduğu duyu organlarıyla, ilâhî emirleri yerine getirme, eşyayı ve hakikatini idrak etme, değerler örgüsü içerisinde seçip yapma gibi görevleri yerine getirmektedir. Nitekim duyu organlarının önemine şu âyet işaret etmektedir: "*Ya da işitme ve görme kabiliyetlerini hükmü altında kim tutuyor?*"³² Böylelikle Allah tarafından organlara da bazı sorumluluklar yüklenmiştir. Allah, kullarına sayılamayacak kadar ihsanda bulunmuş, sunduğu bu nimetlerin içerisinde onların yaşamına canlılık katan güzelliklerin âyette geçen rızıklar ifadesinin³³ özel bir kıymeti olduğuna dikkat çekmektedir. Bu bağlamda öteki bütün nimetler yaşamın sürmesiyle bir anlam kazanır. Yunus 31. âyetin devamında bu birikime dikkat çekilmektedir. Yüce Allah'ın, insanın işitme ve görme donatılarını iyiye yönlendirmesiyle aslında O, bu duyuların hâkimi olduğunu göstermektedir. Böylelikle bireyler Allah'ın verdiği rızıklar sayesinde organlarının işlevini icra etmektedir. Bu mülahazaya Hz. Ali'nin, "Bir sıvıyla (göz bebeği) görmemizi, bir kemikle (kulak kemiği) işitmemizi, bir et parçası (dil) ile konuşmamızı sağlayan kudret ne yücedir!" sözü damga vurmaktadır.³⁴

Âyetler perspektifinde bedene ve uzuvlara yüklenen görevler; şükretmeyi, ilim öğrenmeyi, doğru yolu bulmayı ve iç huzura kavuşmayı hedeflemektedir. İşte beden dilinin önemi de burada devreye girmektedir. Konuya Kur'ân penceresinden bakıldığı zaman iletişim, kosmosun ve onun bir parçası olan varlıkların yaratılması ile başlar. Bu iletişim, Allah ile yarattıkları ve yarattıklarının kendi aralarında olur. Kelam-ı İlahinin peygamberler yoluyla insanlara ulaştırılması da yine bir bildirişimle sağlanır.³⁵ Yukarıda

²⁹ Kur'ân-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), el-A'raf 7/172.

³⁰ Hüseyin Certel, "Din-İletişim İlişkisi ve Dinî İletişim Engelleri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2008/2), 127-158; Allah ile kulları arasında yukarıdan aşağı doğru gerçekleşen dikey ve sözlü iletişim hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Kevser Yayınları, t.y.), 155- 157; Ayrıca dikey ve yatay iletişimin unsurları hakkında bk. Hüseyin Certel, "Dinî İletişim ve Liderlik Açısından Hz. Peygamber'in Sıfatları", *VII. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)*, ed. İsmail Yakıt (Isparta: Tuğra Matbaa, 2004), 245-249.

³¹ Ahmet Haluk Yüksel, "*İletişim*", *Din Hizmetlerinde İletişim ve Halkla İlişkiler* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2006), 2.

³² Yunus 10/31.

³³ قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ/De ki: Size gökten ve yerden kim rızık veriyor?" (Yunus 10/31.)

³⁴ Ebû Abdillâh Ebû'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabiyyi, 1420), 17/247.

³⁵ Başkan, *Bildirişim İnsan Dili ve Ötesi*, 17.

zikredilen Yunus 31. ve benzeri âyetler³⁶ sosyolojinin, psikolojinin ve teolojinin verilerinden yararlanarak dikkatli bir şekilde analiz edilip yorumlandığında bedenın işlevi, bedenın ruh ile ilgisi, beden ve inancın alakası sahasında birçok bilgiler ortaya çıkabilir. Bedenin ve organlarının işlevinde iletişim çok önemlidir. İletişimin hemen hemen hayatın her alanına yeni bir yorum getirecek seviyeye sahip olduğu ifade edilebilir. Kişinin gerek kendisine gerekse çevresine karşı sorumluluklarını yerine getirmede iletişim iyi kanal vazifesi görür. Şunu belirtmek gerekir ki bunu sağlamanın en iyi yollarından biri de dildir. Her dil, ontolojik zeminde ilâhî kaynağa dayansa da gelişmesi, sözcüklerin kullanılması (dilın sentaks ve semantiği) terimlerin ve kavramların teşekkülü, o dili kullanan bireye ve topluma bağlı paralellik arz etmektedir.³⁷ Kur'ân penceresinden vücut dili de böyledir. *"Allah insana beyanı (yani içindekilerini açıklamayı) öğretti"*³⁸ âyeti buna delildir. Bu âyette Allah'ın insanı yarattığına, ona duygu ve düşüncelerini iletme yetisini verdiğine vurgu yapılmaktadır. Ayrıca bireyin anladığını anlatabilmesinin yolunun idrak ve ifade etmeden geçtiği bilindiği zaman akıl nimetinin ve analiz etme kabiliyetinin ne kadar değerli olduğu da bir kez daha tescillenmektedir.³⁹

İnsan anlama ve anlatma kabiliyeti sayesinde Allah'a olan kulluğunu söyleme dönüştürmeyi ve diğer insanlara karşı sorumluluklarını idrak edip gereğini yapmayı başarmıştır. Bu çerçevede kültür ve medeniyetleri inşa eden esas etken de budur. Bireyler, donanım ve kabiliyetlerine bağlı olarak somut göstergeler arasında yer alan olguyu kendisine alan olarak seçmiş Arapça, hitabet, beyân ve narratoloji (anlatıbilimi) gibi teorik incelemelere yönelmiştir. Aslında rastgele bir sahada anlatı imkânını zirveye taşıyan sanat akımı ekspresyonizm (dışavurumculuk) ve bu mevzudaki düşünsel tartışmalar da ferdin bu kabiliyetinin değerini belirginleştiren önemli unsurlardır.⁴⁰ Burada şunu da söylemekte fayda vardır: Bedenin bir dili olduğuna göre beden yardımıyla yerine getirilen ibadet ritüellerinin ve ibadete konu olan nesnelere de bir dili olduğu söylenebilir. Bir başka deyişle Kur'ân'da sembollerin/nişanelerin,⁴¹ ibadetlerin diline delalet ettiği anlaşılabilir. Bu dilin mümine sağladığı yarar hayır ve takvadır. Sözelimi âyetlerde *"Bu böyle. Kim Allah'ın hükümlerine saygı gösterirse, bu, Rabbi katında kendisi için bir hayırdır."*⁴² ve *"Bu böyle. Her kim de Allah'ın nişanelerini (kurbanlıklarını) yüceltirse, şüphesiz ki bu kalplerin takvasından (Allah'a karşı gelmekten sakınmasından)dır."*⁴³ Âyetler, hacıların kestiği kurban ibadeti ile kalplerde var olan takva duygusu arasında bir bağ kurmaktadır. Çünkü hacda gerçekleştirilen mekan ve zaman odaklı özel ibadetlerin ve onlara özgü sembollerin temel hedefi kalplere takvayı yerleştirmektir. Hac, kurban ve takvanın ibadetlerin diline yansması hakkında şunları söylemek mümkündür: Hac mevsiminde yerine getirilen mekana özgü ibadet, taatler ve semboller evin Rabb'ine yönelişi, O'na boyun eğmeyi simgeleştiren tutum ve davranışlara işaret etmektedir. Bu fiiller, temelde Hz. İbrahim'den bu yana yaşanan hatıraları içermektedir. Ümmet bilincinin inşa edilmesinden bu yana Yüce Allah'a boyun eğme, ibadet etme, Allah'a yönelişin somutlaşmış hatıralarıdır. Bu çerçevede hac mevsimi sürecinde ifa edilen özel ibadetler, pratize edilen sembolik tutumlar değer itibarıyla dua ve namaz ile aynı düzlemde değerlendirilmektedir.⁴⁴ Daha sonra Hac Sûresi 36. âyette de semboller, hayır ve takva kavramları bir potada eritilerek erdemli mümin olmanın kodları inşa edilmiştir.

³⁶ en-Nahl 16/78; el-A'râf/179; el-Fussilet 41/20;

³⁷ Etienne Bonnet De Condillae, *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Bir Deneme*, çev. M. Katırcıoğlu (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992), 200-201.

³⁸ er-Rahman 55/4.

³⁹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/197.

⁴⁰ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/197.

⁴¹ Semboller ve dinî hakikatleri hakkında bilgi için bk., Latif Tokat, *Dinde Sembolizm* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 5; Hüsnü Aydeniz, "Dini Semboller, Sembolün Anlam Kaybı ve Etkilerine Gelenekselci Bir Yaklaşım (Rene Guenon Örneği)", *Ekev Akademi Dergisi* 48/15 (2011), 81; Tevrat'taki hükümleri pratiğe dökmeyenlerin durumları (el-Cuma 62/5; es-Sâff 61/8.) âyetlerde sembolik bir dille anlatılmıştır. Kur'ân-ı Kerim, soyut olan bir şeyi, indii toplumdun yakındın bildii objeleri ve kelimeleri kullanarak muhataplarının daha iyi anlamasını ve kavramasını gaye edinmektedir. (İsmail Durmuş, "Remiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 34/556-558.)

⁴² el-Hac 22/30.

⁴³ el-Bakara 2/158, el-Hac 22/36.

⁴⁴ Kutub, *Fî zilâti'l-Kuran*, 5/450.

Beden dili kapsamında Kur'an'da birçok organ hakkında bilgi geçerken kulak, göz ve kalp gibi organlardan daha çok söz edilmektedir. Nitekim insanın sorumluluk mekanizmasının temelini kalp, göz, kulak ve buna ek olarak gelen el organları oluşturmaktadır. Düşüncenin oluşum ve tekamülünde duyular, akıl ve kalp önemli birer araçtır. Kur'an'da, bu organların insanda bulunuş amacına ilişkin birçok âyet bulunmaktadır. Sözelimi "Sizler hiçbir şey bilmez bir durumdayken Allah sizi analarınızın karnından dışarı çıkardı; şükredesiniz diye size kulaklar, gözler, kalpler verdi."⁴⁵ ve "Hakkında bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme. Kalp, göz ve kulak bütün yaptıklarından sorumludur."⁴⁶ âyetleri organların işlevini ve mesuliyetini ortaya koymaktadır. Kişiyi, annesinin karnında hiçbir şey bilmezken çıkararak; sonra da öğrenmeyi, düşünmeyi, işitmeyi ve görmeyi sağlamak için onları kulak, göz ve akılla Allah donatmıştır. Zikredilen bu hususlar, insanların sadece Allah'a hamd edip, O'nu tanıyıp yüceltmelerini hedeflemektedir.⁴⁷ Mezkur âyetler çerçevesinde iki yere vurgu yapılmaktadır: Bunlardan biri Kur'an bağlamında organların verdiği mesajların doğru okunması diğeri ise beden dilinden örneklemeler vererek etkili iletişime açılan kapının boyutunu ortaya koymak şeklindedir.

4. Organların İfade Biçimlerine Göre Mesajların Doğru Okunması

Beden dilinde somut anlamda en çok öne çıkan organlar yüz ve yüze ait göz, kaş, ağız-dudak, burun-alın ve baştır. Bazen de bir bütün olarak bu organların da yer aldığı bedensel duruş ifadede önemli bir konuma gelmektedir. Buna paralel olarak, susma, dinleme gibi vücudun zihinsel ve ruhsal durumları da beden dilinde etkili olan diğer unsurlardır. İletiyi alan organlar, hadiselerin niteliklerine göre çeşitli duysal verilerle tepkimeye bulunur. Bu merhaleden sonra algı vetiresi başlar. Algı, duyu kanalıyla gelen verileri kategorize edip yorumlama, çevredeki obje ve hadiselere anlam verme sürecidir. Bireyler, böylece duyular yoluyla elde edilen izlenim ve kavrama aşamasına geçerler.⁴⁸

Kur'an-ı Kerim, birçok âyette el, göz ve kulak gibi duyu organlarına ve işlevlerine dikkat çekmektedir. Ayrıca bu organların merkezi olan kalbin önemine de vurgu yapmaktadır. Bu çerçevede Allah Teâlâ dünyaya insanın bilgisiz geldiğini ve bu açığını kulak, göz ve kalp sayesinde kapattığını ifade etmektedir.⁴⁹ Kur'an'a göre insan ilk önce çamurdan yaratılmış, sonra onun soyunu, basit bir sıvının özünden sürdürmüştür. Sonra da ona şekil verilmiştir. Ayrıca Allah insanı düzelterek kendi ruhundan ona üflemiş ve bu bedenler için kulaklar, gözler ve kalpler yaratmıştır. Ancak insanın bu nimetlere karşı fazla duyarlı davranmadığına da vurgu yapmıştır.⁵⁰ İlgili âyette yer alan kulak-göz ve kalp⁵¹ insanı tamamlayan, eşya ile iletişimin sağlayan ve onu diğer canlılardan farklı kılan üç önemli organdır. İşitmeyi kulak; görmeyi göz; işitilen ve görülen şeyleri kavramayı ve değerlendirmeyi kalp sağlamaktadır. Burada kalp bilinen yürek anlamında kullanılmamaktadır. Nitekim âyette geçen "*fuâd*" kelimesinin cemi olan "*efide*" kelimesi kulağı, gözü ve diğer bütün organları yöneten, işitilen ve görülen şeyleri sesiyle, rengiyle, biçimiyle alıp arşivleyen ve birçok merkezleri bir arada taşıyan beyin merkezleri anlamına gelmektedir. İnsana verilen nimetler dizisinde şüphesiz ki bu üç organın değeri ve sağladığı yararın yeri tartışılmazdır.⁵²

4.1. Yüz

Beden dilinde yüzün ortaya koyduğu tavırlar çok önemlidir. İnsan yüzü birçok anlamı barındıran jest ve mimikleri belirgin hale getirir. Kültürler arası ilişkileri analogik ele alan araştırmalarda bahtiyarlık,

⁴⁵ en-Nahl 16/78.

⁴⁶ el-İsrâ 17/36.

⁴⁷ İzzet Derveze, *et-tefsîru'l-hadis*, çev. Şaban Karataş vd. (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014), 4. Benzer âyetler için bk.: Yâsîn 36/65; "Nihayet oraya geldiklerinde vaktiyle yaptıklarından dolayı kulakları, gözleri ve derileri onların aleyhine şahitlik eder" (el-Fussilet 41/20.)

⁴⁸ Cüceloğlu, *Yeniden İnsandan İnsana*, 99.

⁴⁹ en-Nahl 16/78.

⁵⁰ es-Secde 32/7-9; el-Müminun 23/12.

⁵¹ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ es-Secde 32/9.

⁵² Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Anadolu Yayınları, 2007), 9/ 4790-4791.

kaygı, şaşkınlık, hiddet, gam ve nefret gibi altı temel duygunun aktarılmasında yüzlerin ortak olduğu anlaşılmaktadır.⁵³ İletişimde etkin olan tutum ve davranışların pek çoğunda genel bir kabul vardır. Sözelimi insanlar bahtiyarken tebessüm ederler, öfkeli veya kederli iken çatık kaşlı olurlar. Kafa öne doğru eğiliyorsa bu, her yerde “kabul”; iki yana çevirmede, “ret” veya karşı çıkma ve omuz silkme hareketi, haberdar olunmadığı anlamına gelmektedir. Bütün bu hareketlerin ortaya koyduğu bir anlamın olduğunu söylemek mümkündür.⁵⁴

İnsan bedeninin en önemli organlarından biri yüzdür. Bu çehrede anlam dolu birçok işaret vardır. Bu simgelerin ayrıntılarına girmeden evvel yüzün en önemli işaret görevine temas etmek de yarar vardır. İnsanlar, yüzlerinden tanınıp bilinirler. Bundan dolayı yüzün bir diğeri ismi de “sima”dır. “S-v-m” kökünden türemiş olan sima kelimesi, “belirti ve simge” anlamına gelmektedir. Dolayısıyla “Sima” kavramı “iyilik ve kötülüğün bilinmesini sağlayan işaret” anlamındadır. Belki de insanı en iyi tanıtan organlardan biri yüz olduğu için ona sima ismi verilmiştir. Söz konusu sözcük, Kur’ân’da altı yerde, “*Bilmeyen kimseler, iffetlerinden dolayı onları zengin zanneder. Sen onları simalarından tanırsın*”⁵⁵ “*Arafta da herkesi simalarından tanıyan adamlar vardır.*”⁵⁶ “*Araf ehli simalarından tanıdıkları birtakım adamlara seslenerek derler ki; “Biz dileseydik münafıkları sana getirirdik de sen onları yüzlerinden tanırdın.*”⁵⁷ “*Onların nişanları, yüzlerindeki secde izidir.*”⁵⁸ ve “*Suçlular simalarından tanınır.*”⁵⁹ şeklinde geçmektedir. Bu âyetlerin anlam örgüsüne göre yüz, bireyi en iyi ve doğru tanıtan bir organdır. Âyetlere bakıldığı zaman yüzdeki ifade biçimlerinin kıyamette olacağı anlaşıldığı gibi bu dünyada da yapılan ibadetlere ve samimiyete göre nurun, parlaklığın ve saflığın yüze vurması olarak da anlaşılmaktadır.⁶⁰

Burada iki âyet üzerinde durmak meramı ifade etmek için yeterli olacaktır: Birinci âyette, “durumlarını utangaçlıktan dolayı saklayan fakirlerin”, son âyette de “suçluların yüzlerinden tanınacağına” vurgu yapılır. İnsan yüzünden tanınırken; düşünceleri, duyguları ve huysuzlukları da hiç konuşmaya gerek kalmadan yüzünden anlaşılmaktadır. İnsan, diliyle belki yalan söyleyebilir. Ama sahtekârlığı bedeninde; bilhassa yüzünde gizlemesi pek mümkün değildir. Müfessirlere göre âyette de geçtiği gibi insan sarrafları böyle şerefli, onurlu, insanlığını her şeyin üzerinde tutan kişileri çehrelerinden bilir ve onlara gereksinim duyulan desteği sağlar. Burada geçen sîmâ kelimesine çehrelerindeki nur, itaat eseri, fakirliğin verdiği bitkinlik, elbiselerindeki eksiklik” gibi farklı anlamlar da yüklenmiştir.⁶¹ Suçluların da yüzlerinin kararmasından tanınacakları Rahman Sûresi 41. âyette ifade edilmiştir. İşin iç yüzü bu şekilde olmakla beraber, insanlar iyilik ve yanlışlarına göre diriltiip mahşer alanına getirildikten sonra yargılama başlayacak; Allah, bütün kulların her şeyini en ince ayrıntılarına varıncaya kadar bilmesine rağmen mutlak adalet ve merhametin tecellisini ilan etmek, kulların hak ettiği şeyi bizzat kendilerine onaylatmak için ilgili herkesi hesaba çekecektir.⁶² Yukarıda zikredilen olumsuz çehrelerin varlığına vurgu yapan bir diğeri âyette inkârcıların yüzlerinin kapkara olduğu ifade edilmiş⁶³ olmadığına inandıkları âhîret cezasını ve kıyametin dehşet saçan o sahnelerini net bir şekilde gördükleri zaman yüzlerinde beliren keder ve iç buhran tasvir edilmiştir. Bu durum yüz rengindeki ani değişim içerisinde bulunan ruh halinin yüze yansımalarıdır.⁶⁴

Çehredeki değişiklikler her zaman olumsuzluğu ifade etmeyebilir. Aynı zamanda herhangi bir mutluluk verici bir durumla karşılaşıldığı zaman yüzün tebessüm etmesi de bir mutluluk göstergesidir.

⁵³ Allen Pease, *Beden Dili*, çev. Yeşim Özben (İstanbul: Rota Yayınevi, 1997), 13-14.

⁵⁴ Allen Pease, *Beden Dili*, 13-14.

⁵⁵ el-Bakara 2/27.

⁵⁶ el-Arâf 7/46.

⁵⁷ el-Arâf 7/48.

⁵⁸ el-Fetih 48/29.

⁵⁹ er-Rahman 55/41.

⁶⁰ Ebü Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes’ûd b. Muhammed Begavî, *Meâlimü’t-tenzil fi tefsiri’l-Kuran* (Beyrut.: Darü ihyai’t-türasi’l-arabiyyi, 1420), 4/245; Ebü’l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî, *Kitâbü’t-teshîl li ulûmi’t-tenzil*, thk. Abdullah el-Halid (Beyrut: Şirketü Dârü’l-Erkâm, 1416), 2/293.

⁶¹ Ebu Hayyan Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî, *el-bahrü’l-muhit fi’t-tefsîr* (Beyrut: Dârü’l-fikir,1420), 2/698.

⁶² el-Hicr 15/92; el-Kasas 28/78; es-Sâffât 37/24.

⁶³ el-Mülk 67/27.

⁶⁴ Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâdü’l-mesîr fi ilmi’t-tefsîr* (Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-arabiyyi,1422), 4/212.

Böyle bir konumda söylemler her ne şekilde bu durumu örtmeye yoğunlaşsa da çehreye yansıyan bu değişim yapay olmayabilir. ⁶⁵ “Onları simalarından tanırsın.”⁶⁶ âyetinde Yüce Allah, insanın içindeki psikolojik halin yüze yansıdığına, iç dünyasındaki duygu ve düşünceleri yüzden okumanın mümkün olacağına dikkat çekerek, önemli bir konuya temas etmiştir. İnsanın içindeki sevinç veya keder yüzüne akseder ve bu bir kitap gibi yüzünden okunabilir. Dolayısıyla çehre/sîmâ içindeki sevinci de, sıkıntıyı da yansıtan, görünmeyen satırlardan oluşan bir kitap konumundadır. Bundan dolayı saadetin, aksiyonun ve hüznün yüzdeki satırları ve ifadeleri farklı olmaktadır.⁶⁷ Çehre kalbin aynası olduğuna göre iç dünyada var olan mutluluk, sıkıntı ve keder gibi duyguların ilk yansıdığı yerin yüz olduğunu söylemek mümkündür.

4.2. El Davranışları

Vücut dilinde en çok ilgi gören el-kol hareketleridir. Buna göre ellerin iletişimdeki fonksiyonu tartışılmaz bir durumdadır. Ayrıca bireyin ellerini ve parmaklarını iletişimin bir unsuru düşüncesiyle kullanması da duygu ve düşüncelerini beden diliyle muhatabına ulaştırmasında önemlidir. Yararlı ve etkin bir hitapta en çok başvurulan organ ellerdir. Konuşma esnasında ellerini ve parmaklarını profesyonelce kullanan hatipler daha çok etkileyici ve inandırıcı olmuşlardır. Çünkü iletmek istedikleri mesajları ellerin ve parmakların hareketleri onaylamışlardır.⁶⁸

Kişinin düşündüklerini uygulamaya koyan ve kendisini ifade etmede en çok yararlandığı organ elleridir. Ayrıca çok işlek olan ellerin parmak uçlarındaki bir santimetrekarelik alanda altı bin kadar sinir hücrelerinin simetrik olarak bulunması, parmak arasındaki en ufak bir tozun küresinin algılanmasına katkı sağlamaktadır. Sinir hücreleri ile eklem yerleri birçok farklı hareket çeşitlerini yapabilecek bir kapasiteye sahiptir. Buna göre el de bir dil gibi devamlı işlevseldir. Bir yönden bedenindeki acının haberini verirken diğer taraftan da samimiyetin ve ihmalliğin sinyallerini verebilir. Mutluluk, sevinç, kaygı, sinir gibi birçok duygu ve düşünce kendisini el-kol ve parmak hareketlerinde bulur.⁶⁹

Bireyler, duygu ve düşüncelerini sözcüklerle ifade edemedikleri zaman el işaretleri ona iletişim kurmada yardımcı olur. Zira el işaretleri sözlü ifadenin tamamlayıcısı ve anlamını güçlendirici bir etkiye sahiptir. Bazen insanın, dile getirmek istediğini bir tek el işaretiyle anlatabildiği de olabilir.⁷⁰ El hareketleri, konuşmaya ritim ve vurgu katarak, duygu ve düşüncenin duygusal tonuna dikkat çeker.⁷¹ Modern dil biliminde el ve parmakların özellikleri ve işlevselliğine dair değerlendirme bu şekildedir. Kur'ân-ı Kerim'de ellerin hareketlerine nasıl anlamlar yüklendiğine dair şunları söylemek mümkündür. Kahir ekseriyetle el hakiki anlamdan kopuk mecâzî anlamda bedeninin tamamını temsil edici bir özelliğe sahiptir. Yer yer çeşitli anlamları somut olarak ifade etmede elden ve parmaklardan yararlanır. Toplumsal hayatta örf ve geleneğe göre el ve kol hareketlerin verdiği mesajlar kısmen değişkenlik arz etse de aynı duyguyu ifade etmede birbirine yakın hareketlerin çoğunlukta olduğu görülür. Özellikle ortaya konan hareketlerin Kur'ân'da örnek kabilinden verilen el ve kol hareketleri ile de paralellik göstermektedir. Bu da gösteriyor ki diğer hareketlerde olduğu gibi bunların bazıları doğuştan gelmektedir. Yani bu hareketleri yönlendiren duyguların, benzerlik gösterdiği anlaşılır.⁷²

⁶⁵ Nitekim konu bağlamında şu örneğe yer vermek yerinde olacaktır: Kab b. Malik Tebük Seferi'ne katılmamış bundan dolayı kendilerinin durumunu beyan eden âyet yaklaşık elli gün sonra nâzil olmuştu. Af edildiklerini içeren âyetin indiği haberini öğrenir öğrenmez mescide giden Ka'b b. Mâlik, Hz. Peygamber'e (sav) selâm verdiğinde onun yüzünün sevinçten parladığını belirtmiştir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in (sav) mutlu hali de, sıkıntılı hali de rahat bir şekilde yüzünden anlaşılırdı. Örneğin Hz. Aişe'nin maruz kaldığı çirkin iftira dönemlerindeki üzüntüsü nasıl yüzüne vurmuşsa, Allah tarafından masum olduğuna dair inen âyetleri müjdelirken sevinç hali de yüzünden okunmuştur. Buhârî, “Megâzî” 79, Müslim, “Tevbe” 53, Buhârî, “Tefsir” 24.

⁶⁶ el-Bakara 2/273.

⁶⁷ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kuran Meâlî* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007), 3/ 369-373. İlgili diğer âyetler için bk. el-Fetih 48/29 ve el-Enfâl 8/2.

⁶⁸ Baltaş, *Bedenin Dili*, 53.

⁶⁹ Molcho, *Beden Dili*, 165; Baltaş, *Bedenin Dili*, 54.

⁷⁰ Baltaş, *Beden Dili*, 55.

⁷¹ Baltaş, *Bedenin Dili*, 61.

⁷² Baltaş, *Bedenin Dili*, 61-62.

Kur'ân'daki "yed" kelimesi el anlamında olup çoğulu "eyd" olarak gelmektedir. Bu kelime Kur'ân-ı Kerim'de tekil ve çoğul formatta yüz yirmi yerde geçmektedir.⁷³ Kur'ân'da "El Davranışlarının" dili birçok açıdan ele alınmıştır. Sözelimi, elin; kendini temsil etmesi, öfkenin, pişmanlığın, otoritenin ve karşıdakini ciddiye almamanın, yardımlaşma-dayanışma, içtenlik gibi anlamlara işaret ettiğini söylemek mümkündür.⁷⁴ Ancak bunlardan bazı başlıklar üzerinden hareketle bir değerlendirme yapılacaktır.

Ellerin pişmanlığın bedensel dili olarak kullanıldığını söylemek mümkündür: Sözelimi birey değiştirme gücünün olmadığı bir şeyle karşılaştığında çaresizliğini kızgınlık edasında ortaya koymak isterse parmaklarını ısırır. Aynı şekilde bir fırsatı değerlendiremeyip onu elinden kaçırmışsa kaygı ve üzüntüsünü dile getirmek üzere ellerini ısırır. Bu durum Kur'ân'da şöyle anlatılır: "O gün, (dünyada iken) haktan sapmış kişi ellerini ısırarak şöyle diyecek: *"Keşke peygamberle birlikte aynı yolda olsaydım. Eyvah! Keşke falancayı kendime dost edinmeseydim!"*⁷⁵ Âyette zikredildiği gibi "elleri ısırarak" ifadesi, pişman olmanın beden diliyle gösterildiğinin bir işaretidir.⁷⁶

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki bir iletişim objesi olan Kur'ân'da bedene ait organların tavırlarına anlamlar yüklenmesine dair pek çok örnek bulunmaktadır. Her şeyden önce bu davranışları sembolize eden "parmağını ısırarak", "elini çiğnemek", "eliyle dizini dövme", "elini ağza kapamak", "eliyle kendini tehlikeye sokmak" gibi birçok deyim Kur'ân'da yer aldığını ve bu deyimlerin mecaz-ı mürsel anlamında kullanıldığı söylenebilir. Buna şu örnek verilebilir: *"Size gelince, bakın siz onları (kafirleri) seviyorsunuz, ama onlar sizi sevmiyorlar. Siz kitabın tamamına inanıyorsunuz; onlar sizinle karşılaştıkları zaman "inandık" diyorlar; yalnız kaldıklarında ise size karşı öfkelerinden parmaklarını ısırıyorlar. De ki: "Öfkenizden çatlayın!" Şüphesiz Allah kalplerde olanı bilmektedir."*⁷⁷ Âyette yer alan inkârcıların bu olumsuz tutumu hakkında bazı müfessirler şunları ifade etmektedir: Müslümanlar onları severler ve Müslüman olmaları için çalışır. Nitekim İslam her şeyden daha değerli olduğu için bu değer havuzunda herkesin olması Müslümanları daha çok mutlu eder. Lakin inkârcılar müminleri sevmez. Onların kâfir olmasını arzu ederler. Oysa kafir olmak her şeyden daha şerlidir. Münafıkların yalnız kalınca parmaklarını ısırmaları müminlere olan kinin ve nefretin sembolik bir ifadesidir. Bundan ötürü sözle inandık demeleri samimi bir dostluğu işareti değildir. Buna göre onların dostluğuna ve sözlerine güvenmemek gerekir.⁷⁸

Eller aynı zamanda dayanışma-yekvücut olma, içtenlik ve birbirine yardımcı olmanın, destek olmanın bedensel ifadesidir. Örneğin tokalaşma bunlardan biridir. Gerek tokalaşma gerekse kucaklaşma, içtenlik duygularının bedenlen ifadesidir.⁷⁹ Kur'ân-ı Kerim'de yardımlaşma, beraberlik ve büyük bir güç imi olarak tokalaşmaya şu örnek verilebilir: Hudeybiyye'de Rıdvan Ağacı'nın altında yapılan sözleşme sırasında eller eller üzerine konulmuştur. Allah bu sözleşmeyi, kendisine verilen söz olarak sayar. Kur'ân'da bu hâdise şu şekilde ifade edilir: "Sana yeminle bağlılık sözü verenler gerçekte bu sözü Allah'a vermiş oluyorlar, Allah'ın eli onların elleri üzerindedir. Bu sebeple *kim Allah'a verdiği ahdi bozarsa ancak kendi aleyhine bozmuş olur, Allah'a verdiği sözün gereğini yerine getirene ise Allah yakında büyük ödöl verecektir.*"⁸⁰ O ağacın altında sana yeminle bağlılık söz verirlerken bu müminlerden Allah razı olmuştur; onların gönüllerinde olanı bilmiş, onlara huzur ve güven vermiş, pek yakın bir fetihle ve elde edecekleri birçok ganimetle de kendilerini ödüllendirmiştir. Allah izzet ve hikmet sahibidir.⁸¹ Âyetteki bu anlatılar Hz. Muhammed (sav) ile müminlerin kendi aralarında yapılan biatı dile getiren dinamik ve aktif ifade

⁷³ Muhammed Fuâd b. Abdilbâki b. Sâlih el-Mısri, *el-mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Kahire: Dârü'l-hadis, 2001), 769-770.

⁷⁴ el-Fetih 48/10; el-Furkan 25/27; er-Rum 30/41; eş-Şura 42/48; Kara, *Kur'an'da Beden Dili*, 407-408.

⁷⁵ el-Furkan 25/27-28.

⁷⁶ Ebü'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Neseft, *Medârikü't-tenzil ve hadaikü't-tevil* (Beirut: Dârü'l-kelimi't-tayyib, 1998), 2/534-535.

⁷⁷ el-Âl-i İmran 3/119.

⁷⁸ Ebü Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atiyye, *el-muharrerü'l-veciz fi tefsiri'l-kitabi'l-aziz* (Beirut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1422), 1/497; Râzi, 8/342; Ebü's-Sena Şihabüddin Mahmud b. Abdilllah b. Mahmud el-Hüseyni el-Âlûsi, *Rühu'l-meâni fi tefsiri'l-Kur'âni'l-azim ve's-sebi'l-mesâni* (Beirut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabiyyi, t.y.), 4/39.

⁷⁹ Ken Cooper, *Sözsüz İletişim*, çev. Tunç Yalkı (İstanbul: İlgı Yayınları, 1989), 131.

⁸⁰ el-Fetih 48/10.

⁸¹ el-Fetih 48/18.

şeklidir. Biata katılım sağlayan her bireyin eli Hz. Peygamber'in (sav) elinin üzerindeyken, onlar, biatın asıl sahibinin Allah olduğunu ve O'nun elinin mü'minlerin elleri üzerinde olduğunu şuurunda ve idrakinde olacaktır. İşte bu tablo, müminin biatın gereğini yapmama fikrini temelden silip atmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber (sav) fert olarak hayatta olmasa bile Allah ebedidir ve diridir. Bu biat Allah'a yapılmış ve o biatı da Allah kabul etmektedir.⁸² Sahâbenin Hz. Peygamber (sav) ile yaptığı bu biatleşme aslında Peygamber aracılığı ile Yüce Allah ile yapılan bir sözleşmenin sembolik bir ifadesi olarak değerlendirilebilir.⁸³ Eller çok ince hareketleri yapabilen özelliklerle donatılmış bir organ olmakla beraber onun ortaya koyduğu eylem ve hareketlerde bir anlam taşımaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'da duygu ve düşüncenin ifade aracı olarak ellerin kullanıldığına dikkat çekildiğini söylemek mümkündür.

4.3.Göz

Göz, hem bedenin görüntüsünü hem de iç güzelliğini belirgin hale getiren organlardan biridir. Gözün bir fonksiyonu da duygu ve düşünceleri dışa vurmasıdır. Karşılıklı bakışmayla mesaj alışveriş yoğunluğu yaşanır.⁸⁴ Gözlerin hızlı hareket etme kabiliyetinden ötürü iletişimdeki yeri ve önemi tartışılmazdır. Gözün diğer organlara nazaran daha dürüst ve doğru bilgiyi aktardığını söylemek mümkündür. Gözlerin, insanın olumlu veya olumsuz yönünü açığa vuran bir niteliği vardır.

Kur'ân-ı Kerim'de ismi çokça zikredilen ve kendisine anlam yüklenen organlardan biri de gözdür. İletişimde gözlerin işlevi ve yeterliliği diğer organlara göre daha başarılıdır.⁸⁵ Bazen gözler kapaklarının kapanmasıyla birkaç saniye kapalı kalırlar. Yer yer de bakışlar burnun üzerine sabitlenir ve bu şekilde görme sağlanır. Kur'ân bu tür bakışı ölü bakışı olarak niteler. Sözelimi "Müminler *"Keşke cihad hakkında bir süre indirilmiş olsaydı!" derler. Fakat hükmü açık bir sure indirilip de onda savaştan söz edilince, kalplerinde hastalık bulunanların sana ölümden bayılıp düşen kimsenin bakışı gibi baktıklarını görürsün.*"⁸⁶ Âyette kalbinde hastalık bulunanların bakışı baygın bakışına benzetilmiş, münafıkların bakışlarına, korku, endişe ve kaygıdan⁸⁷ ötürü bir kaçış sahnesi sergiledikleri anlamı yüklenmiştir. Bu beden dili, münafığın yaşadığı halin durumunu dille beyan etmenin mümkün olmadığı bir şekilde kendisini deşifre etmektedir. Burada beden dili ile bir durumun en güzel şekilde ifade edildiğini söylemek mümkündür.⁸⁸

Gözün dili bağlamında gözyaşı, samimi duygunun veya sahteciliğin bedensel ifadesi de olabilmektedir.⁸⁹ İnsanlar, sözle ifade edemeyeceği ölçüde etkilendiklerinde, konuşamayıp; duyguların gözlere yansımaları olan ağlama ile iç dünyalarını ortaya koyarlar.⁹⁰ Böylece hem kendileri huzurlu olur hem de içinden geçirdiği şeyleri en etkili/etkileyici bir tarzda dile getirmiş olurlar. Kur'ân'da buna dair ibret verici tablolar bulunmaktadır. Sözelimi *"Kendilerine binek sağlaman için sana gelip de "Sizi bindirecek bir şey bulamıyorum" diye cevap verdiğin zaman, harcayacak bir şey bulamamanın üzüntüsünden gözyaşları dökerek geri dönenlere de günah yoktur."*⁹¹ Bu âyete göre Tebuk Savaşı'na gitmek isteyip de imkansızlıktan ötürü bazı sahâbiler Hz. Peygamber'den binek istemiş, kendilerine verilecek binek olmadığı bilgisi verilince, kederlerinden ağlayıp sefere katılamamışlardı.⁹² Bu ilkeli tavır Allah yolunda sefere çıkmaya duyulan samimiyetin bir başka göstergesidir. Bu görevi ifa edememenin verdiği üzüntü bedene yansımış gözün dili olarak gözyaşı dökülmüştür. Ayrıca bu durum Hz. Muhammed (sav) devrinde

⁸² Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân* çev. Vahdettin İnce vd. (İstanbul: Tayf Yayıncılık, 2016), 7/390.

⁸³ Ebû'l-Alâ el-Mevdudî, *Tefhimü'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları,1996), 5/445.

⁸⁴ Schober, *Beden Dili*, 56

⁸⁵ Molcho, *Beden Dili*, 5, 147; Schober, *Beden Dili*, 56.

⁸⁶ Muhammed 47/20.

⁸⁷ Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419), 7/318.

⁸⁸ Kutub, *Fî zilâl*, 6/3296.

⁸⁹ Kara, *Beden Dili*, 440.

⁹⁰ Kutub, *Fî zilâl*, 2/962.

⁹¹ et-Tevbe 9/92.

⁹² Nüzûl sebebi ile ilgili farklı rivayetler için bkz. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezid el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmiu'l-beyan an te'vîli'l-Kur'ân* (y.y.: Müessesetü'r-risâle, 2000), 14/421-422; Ağlama ile ilgili benzer bir örnek için bk. el-Mâide 6/83.

Müslümanların sosyal yaşamında görülen özverili bir yöneliştir. İşte böyle bir zirve maneviyat sayesinde İslam yücelmiş, egemenlik Müslümanların olmuştur.⁹³

Bütün bu olumlu durumlara karşılık, Kur'ân, az da olsa sahte ağlamanın varlığına da vurgu yapar. Sözelimi Yusuf Sûresinde, Yusuf'un (as) kardeşlerinin babalarına ağlayarak gelmeleri anlatılır.⁹⁴ Bu âyette her ağlamanın, samimiyet göstergesi olmadığına bir işaret vardır. Çünkü bu gözyaşlarının sahte gözyaşları olma ihtimali yüksektir. Bazı insanlar yalandan ağlarken bazıları ise bunu yapamaz.⁹⁵ Yaşanan bu olayda bireyler profesyonelce davranıp döktükleri sahte gözyaşlarını kötü çıkarlarına alet ettikleri görülmektedir.

4.4. Oturma-Kalkma-Yürüme

Bacaklar ve kollar, oturma-kalkma ve yürüme eylemini gerçekleştirmede etkin organlardır. Lakin kol ve bacakları işlevsiz hale getiren engeller nedeniyle oturma ve kalkma şekilleri, ikili ilişkilerde olumlu ya da olumsuz davranışlar olarak kategorize edilebilmektedir. Bu tutumlar, insanların birbirlerine yaklaşmalarına veya birbirlerinden uzak kalmalarına neden olacak unsurlar olarak düşünülebilir. Bu kapsamda kendilerine yakın olmak isteyen bireylere ya olumlu tepki verilir veya imkân verilmemiş olunabilir.⁹⁶

Kur'ân-ı Kerim, oturuş biçimlerine bir nizam ve ölçü getirmiştir. O, bazı davranışları överken bazılarını da kınamıştır. Övmeye dayalı davranışlara ve oturuş şekillerine olumlu anlamlar yüklenerek iletişimde verimliliğin niteliği artırılabilir. Bilindiği üzere Kur'ân'ın amacı, insanları doğruya iletmek, onları kötülüklerden temizlemek ve ebedî hayat mutluluğuna kavuşturmadır. Bu çerçevede ilgili âyetlerde bireyin kendi tabii doğallığını ve saflığını koruyacak oturuş tarzlarına dair ilkeler bulunurken diğer yönden de yanlış oturuş biçimlerine dair yasaklar mevcuttur. Bazı oturuş tarzları da huzurlu olmanın bir belirtisi olarak ifade edilmiştir.⁹⁷

Kur'ân'da "oturma" anlamı, فَعَدَ /ka'ade" fiiliyle karşılanmaktadır. Sözelimi hayız, nifas görme yaşını geçmiş ve şevhet kuvvetini yitirmiş kadınlara "الْفَاعِدُونَ/ oturmuş bayanlar"⁹⁸ söylenildiği gibi savaşa girmeyenler de "فَاعِدُونَ/oturanlar"⁹⁹ sözcüğü ile dillendirilmiştir.¹⁰⁰ Buna ilave olarak, Allah Teâlâ, münâfıkların kimliğini deşifre ederken onların oturup kalkma aşamasındaki davranışlarına vurgu yapmakta, onların bu türden tutum ve davranışlarının iyi analiz edilmesini telkin etmektedir. Ayağa kalkma fiilinin¹⁰¹ negatif biçimine en iyi örneklemelerden biri münâfıkların namaza kalkarken ki tavırlarıdır. Bu kalkış, namaza karşı samimi olmayan kişinin bir hareketi olarak görülebilir. Yukarıda geçen âyette münâfıkların davranışı olarak beyan edilen üşengeç kalkış görüntüsünü¹⁰² kalplerindeki inkârcılığın dışa vurumu olarak değerlendirmek mümkündür. Sözlü dilin arkasına gizlenmek ve bu yolla yalan söylemek kolayken beden dilinin yalan söylemesi çok zordur. Çünkü yalancı biri konuşmayı kesse dahi ya çehresi değişir ya gözü tedirgin olur ya alın kısmını ter basar veya diğer uzuvlarından biri, şöyle veya böyle rutin dışı hareket eder. Böylelikle kişi içteki olumsuzluğun organlara sinyal vermesini engelleyemez.¹⁰³

⁹³ Kutub, *Fi zilâli*, 6/3296.

⁹⁴ Yusuf 12/16.

⁹⁵ Yapmacık ağlamaların kolaylıkla idrak edileceği söylenmiştir. Nitekim Hakîm biri bir beytinde şunu söylemiştir: "Gözyaşları yanaklara akıp birbirine karışınca, Kimin gerçekten ağladığı/kimin yalandan gözyaşı döktüğü açıkça belli olur. إِذَا اشْتَبَكَتْ دُمُوعٌ فِي خُدُودٍ ... تَبَيَّنَ مَنْ بَكَى مِمَّنْ تَبَاكَى [Kurtubi, *el-câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 9/145.

⁹⁶ Cüceloğlu, *Yeniden İnsandan İnsana*, 273-274.

⁹⁷ Kara, *Kur'ân'da Beden Dili*, 416-418.

⁹⁸ en-Nisâ 4/95.

⁹⁹ en-Nisâ 4/95.

¹⁰⁰ Fazla bilgi için bk. Ebü'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrerem b. Ali b. Ahmed, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut: Dârü sadr, 2010),11/357-361

¹⁰¹ El-kol hareketleri ile duygular arasındaki bağa ilişkin bilgi hakkında bk., Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2006), 273-274.

¹⁰² en-Nisâ 4/142.

¹⁰³ Kara, *Kur'an'da Beden Dili*, 427-429; Ayrıca münâfıkların savaşa çağrıldıklarında gösterdikleri isteksiz tavırların ayrıntıları için bk.: Kara, *Beden Dili*, 426-427.

Modern çağda, bedenin en dürüst ve doğru organı bacaklar ve ayaklardır. Eklem hareketleri pozitif ve negatif her etkiye tepki vermeyi sürdürmektedir. Dolayısıyla ayaklar ve bacaklar idrak edilen, akledilen ve sezilenler konusunda bilgi aktarmaktadır. Bedeniyle birlikte ayakları hareket ettirerek kişi karşılanıyorsa o zaman bu davranışlarında samimi oldukları sonucuna varılabilir. Ayak ve bacak hareketleri ile ilişkili bilgiler, vücudun diğer organlarından gelen tepkimelerle değerlendirildiğinde, bireylerin fikirleri, sezgileri, eylem ve davranışları çok daha iyi anlaşılabilir.¹⁰⁴ Bu verilen bilgilerden anlaşılacağı üzere insanın iç dünyasını en iyi aktaran organlardan ayak ve bacaklar olduğu için âyette münafıkların namaza karşı sergiledikleri tutum ve davranışı “قَامُوا كَسَالَى” /üşüne üşene kalkarlar” şeklinde ifade edildiği söylenebilir. Ayrıca onların bu edimleri, fikir ve ruh dünyalarını çözümlenmede¹⁰⁵ önemli ölçüde ipuçları vermektedir.

5. Bedensel İbadet: Bedensel Bir Dil

İbadetler, kulun Allah'a sevgi, saygı ve bağlılığını gösteren davranışlardır.¹⁰⁶ Bu tutum ve davranışların bir dış görünüşünü temsil ritüelleri; bir de duygu ve düşünce boyutu denilen şuur (sübjektif) yönü vardır. “Dinde önemli bir araç olarak kullanılan ritüeller, duygu ve düşünceleri temsil etmek adına yinelenen şekilsel fiillerdir. Ritüeller, aynı şekilde inançları belirgin hale getirme fonksiyonunu da gerçekleştirir.¹⁰⁷ Bir başka deyişle “Dini tecrübenin teorik ifadesiyle pratik anlatımı birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Bir din hem tasavvurlar, fikirler toplamı, hem de dışa yansıyan davranış ve içten yöneliş şeklindeki tavırlar toplamıdır.”¹⁰⁸ Örneğin, bir Müminin namazında şekil ile manayı bütünleştirmesi, birbirinden ayrılmaz bir özelliğe sahip olduğunun bilincinde olması beklenir¹⁰⁹ Bu ibadette hem sözlü hem sözsüz haberleşme; tek yönü değil karşılıklı gerçekleşen bir konuşmadır. Allah'tan insana inen sözlü konuşmaya vahiy; insandan Allah'a doğru olan sözlü konuşmaya ise dua denilir. Bu çerçevede namaz, bireyden Allah'a doğru olan sözsüz haberleşme şeklini sembolize etmektedir. Nitekim namaz, insanın Allah'ın huzurunda duyduğu mükemmel saygının şekilsel ifadesini temsil etmektedir.¹¹⁰

İbadet ve dini törenlerdeki bütün bedensel tutumlar, bireyden Yüce Allah'a yönelen iletinin sözlü olmayan eylemsel tutumudur. Sözelimi beş vakit namaz ibadeti şekilsel açıdan Yüce Allah'ın huzurunda boyun eğişin; oruç, kurban, zekât ve hac, ise Allah'ın emrine uymanın bedenî bir dilidir. Sosyal hayatta da farklı törenlerde ve kutlamalarda, birtakım duygu ve fikirler, paydaş duygu içinde olan insanlarla beraber ortaya koymak, beden dilinin örnekleri arasında saymak mümkündür.¹¹¹ Her dem Allah'a muhtaç olan bir kul sürekli Allah'tan yardım istemesi, doğası gereğidir. Bu bağlamda namaz, Allah'tan yardım istemeye bir hazırlık olarak değerlendirilebilir. Âyetteki “*Benden yardımı sabır ve namazla isteyin.*”¹¹² emrinin, sabır ve namazın yardım istemenin bel kemiğini oluşturduğuna işaret ettiği söylenebilir.¹¹³

Bütün bu itaat ve huşu odaklı tutum ve davranışlar, gerek Yüce Allah'ın huzurunda mütevazı olmanın, gerekse yardım istemeye hazır olmanın bedensel dili olarak ifade edilebilir. Her an isteklerini dile getiren bireylerin taleplerini ortaya koymadan ibadet odaklı gerçekleştirdiği tutumlar ile Allah'a bağlılığını göstermiş olur. Ortaya konan böyle erdemli bir tavır, bir şey istemenin tabiatına da dikkat çekmektedir.

¹⁰⁴ Joe Navarro, *Beden Dili*, çev. Taylan Taftaf (İstanbul: Alfa Yayınları, 2007), 115, 211.

¹⁰⁵ Ömer Faruk Reza, *Bütün Yönleriyle Beden Dili* (İstanbul: Genç Gelişim, 2009), 14.

¹⁰⁶ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 233.

¹⁰⁷ Abdurrahman Kasapoğlu, “Bir Dini Tecrübenin İfade Simgesi: Rûku”, *Tabula Rasa Felsefe-Teoloji Dört Aylık Akademik Dergi* 9/31 (2003), 262.

¹⁰⁸ Abdurrahman Kasapoğlu, “Bir Dini Tecrübenin İfade Simgesi: Rûku”, 261.

¹⁰⁹ Hüseyin Certel, “İslami İbadetlerin Psikososyal İşlevleri”, *Ekev Akademi Dergisi* 3/1 (1998), 341-345.

¹¹⁰ İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 139.

¹¹¹ Kara, *Kur'an'da Beden Dili*, 284-286.

¹¹² el-Bakara 2/45.

¹¹³ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili* (İstanbul: Eser Kitapevi, 1979), 1/341.

6. Söz-Eylem Bütünlüğünü Yansıtan Beden Dilinin İletişime Etkisi

H. Muhammed (sav) yaklaşık 23 yıllık süreçte davasını insanlara iletebilmek için farklı iletişim tekniklerini ve kanallarını kullanmıştır. Bu iletişim tekniklerinden biri de sözsüz iletişimidir. H. Peygamber (sav) iletişim yöntemlerini vahiyyle şekillendirmiştir. Onun konuşurken seçtiği kelimelerin, iletişimin gerçekleştiği hal, zaman ve yere, dinleyici kitlesine, ses tonuna ve tınısına etki ettiğini söylemek mümkündür. Ayrıca kendisinin kullandığı kelimeler tümce içindeki diğer sözcüklerle olan ilişkisine göre anlam kazanmaktadır. Bütün bu önemli noktaların toplamı söz ötesi jest ve mimik gibi beden dilinin unsurlarına önem kazandırmaktadır.¹¹⁴

H. Muhammed'in (sav) örnekliliği, sağlıklı iletişimin vazgeçilmez bir ögesi olduğu dikkate anılırsa, onun (sav) muhataplarını etkilemedeki sözel ve beden dilinin başarısının ölçeği de kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Bireyleri beden diliyle etkileyen H. Peygamber'in (sav) rol model olmaması düşünülemez. Nitekim onun "rol model olma niteliği" ve örnekliliğinin gereği, söz dilinin etkisinden daha çok başarılı bedensel iletişim ve dilinin iyi olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim kendisi bildiği ile amel ettiği için bu durum bedensel iletişime ve diline yansımıştır. Onun sözünden çok duruş ve davranışı muhataplarını etkilemiştir. Yalnızca şu iki kişiye gıpta edilir: Birisi, Allah'ın kendisine verdiği malı Allah yolunda harcaııp tüketen; diğeri ise Allah'ın kendisine verdiği ilimle amel eden ve onu başkalarına öğretten kimse."¹¹⁵ Hadiste bedensel iletişim ve dile dair etkili iki unsur bulunmaktadır: Biri malın infak edilmesi diğeri se ilimle amel edip başkasına öğretmedir. Herhalde Bu iki önemli paylaşımda başarılı olmak iletişimdeki ve beden dilindeki performansla doğru orantılıdır. Ayrıca Kur'an onu, "Muhakkak sen yüce bir ahlak üzeresin"¹¹⁶ ve "İçinizden Allah'ın lütfuna ve ahiret gününe umut bağlayanlar, Allah'ı çokça ananlar için hiç şüphe yok ki, Resûlullah'ta güzel bir örneklilik vardır."¹¹⁷ tarzında vasıflandırırken, onun rol model olmasına dikkat çekmektedir.

Belirtmek gerekir ki H. Peygamber'in (sav) gönderiliş amaçlarından biri de insanlığa örnek ve model olmaktır. Sözelimi Hudeybiye antlaşması yapıldıktan sonra, antlaşmada yer alan maddelerden ötürü sahâbiler kederlenmişlerdi. Onlar, Kabe'nin kesinlikle tavaf edileceği beklentisiyle gelmiş ancak antlaşma, tavafın ertesi yıla ertelenmesiyle sonuçlanmıştır. Bundan ötürü H. Muhammed (sav), sahâbeye kurbanlarını kesmeyi emretmiş, Müslümanlar bu emir karşısında ağır davranmış, hiç kimse yerinden kalkıp kurbanını kesmeye yanaşmamıştır. H. Muhammed (sav), bu emri üç kere tekrar etmiş, sahâbe, tavaf etmeden Medine'ye dönmeyi kabul etmemişlerdi. Bunun üzerine H. Peygamber (sav) çadırına geçmişti. Eşi Ümmü Seleme onun bu kederli halini görünce, "Bu saatten sonra onlara bir şeyi yapmalarını söyleme, kendi kurbanını boğazla, ihramdan çıktığını ilan etmek için tıraşını ol. Bunları gören sahâbe, senin yaptıklarını örnek alırlar." dedi. H. Muhammed'in (sav) bu tutumundan etkilenen sahâbe de kalkıp kurbanlarını kesti ve ihramdan çıktı. Her yönüyle muhataplarına örnek olan H. Peygamber'in (sav) burada da sorunu çözümsüz bırakması mümkün değildi. O, uygulamalı olarak çözüm üretmenin gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Onun rol model olma yönü, içsel-dışsal ve zihinsel-ruhsal-bedensel bütün benliği ile İslam'ı içselleştirerek hayatına yansıtmayı kapsamaktadır. H. Muhammed'in sözlerini beden diliyle ortaya koyması ve sahâbenin hem kulaklarına hem de gözlerine hitap etmesi, iletişimin daha etkili ve verimli olmasına altyapı hazırlamıştır.¹¹⁸

Bilindiği üzere bedeninin katılmadığı söylemlerde psikolojik verim azalır. Katılım gösterip de beden dili sözle zıtlık oluşturduğunda bedeninin diline itibar edilerek söze güven kalmaz.¹¹⁹ Nitekim âyetlerde "Ey iman edenler! Niçin yapmayacağınız şeyleri söylüyorsunuz? Yapmayacağınız şeyleri söylemeniz Allah katında çok çirkin bir davranıştır."¹²⁰ ve "Tevrat'la yükümlü tutulup da onun hakkını vermeyenlerin

¹¹⁴ Yusuf Macit, "Beden Dili: H. Peygamber Örneği", *İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (Nisan 2012), 29-44.

¹¹⁵ لا حسد إلا في اثنتين: رجل آتاه الله مالا، فسلطه علىهلكته في الحق، ورجل آتاه الله حكمة، فهو يقضي بها ويعلمها Buhari, "İlim", 15.

¹¹⁶ el-Kalem 68/4.

¹¹⁷ el-Ahzâb 33/21.

¹¹⁸ M. Süleyman Aşkar, *Efalu'r-rasûl* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle,1988),2/76-78, 127.

¹¹⁹ İsa Kayaalp, *İletişim ve Dil* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 115.

¹²⁰ es-Saff 61/2-3.

durumu, “koca koca kitaplar taşıyan merkebin durumuna benzer. Allah'ın âyetlerini yalan sayan kavmin misali ne kötü! Allah zalimler topluluğunu doğru yola çıkarmaz.”¹²¹ şeklinde ifade edilmiştir. Bu âyetler hakkında iki tür tefsirin varlığından söz edilebilir: Birinci yoruma göre “Ey iman edenler” tarzındaki hitabın Kur'an'ın genel kullanımı çerçevesinde müminlere olduğuna göre âyetlerde, söz ve edimleri arasında paradoks bulunan samimi müminlere uyarı yapılmakta veya Müslüman'a söz-eylem birlikteliğine uygun bir yaşamın benimseyicisi olmasına dikkat çekilmektedir. Bir diğer tefsire göre, âyetin bağlamı ve 5. âyette ifade edilen imanlarındaki samimiyetsizlik nedeniyle peygamberlerini inciten ve Hz. Mûsâ'nın kavminden söz edilişi göz önünde bulundurulursa buradaki hitabın münafıklara olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre âyete “Ey iman etmiş gibi görünenler” şeklinde bir anlam yüklenmekte ve söz-edim arasında birlikteliği sağlamayan ikiyüzlü kimseler azarlanmaktadır.¹²² İlahi vahyin sözel yönünü önemsemekle beraber nesnel, duygusal ve ilişkisel iletişim kanalları yoluyla onun aktarılmasının da önemli olduğu bir kez daha net anlaşılmaktadır. Neticede her iki âyette de söz-amel uyumsuzluğunun değersizliğine ve anlamsızlığına dikkat çekilmektedir.

Ayrıca âyette geçen “söylenen sözü” içeriğine ilişkin iki yorumun yapıldığı görülmektedir: ı. Bireyin yapmayacağı bir şeyi söylemesi, ıı. Kendi eylemlerinin aksine bir bilgi vermesi pratiğe dökmeyeceği bir şeyi eyleme geçirmiş gibi. Tefsir külliyatında gelen bu yorumların temelini oluşturan birçok hadise anlatılmaktadır.¹²³ Bu çerçevede âyetin inişine neden olan olarak zikredilen hadiseler, âyetlerin tefsirinde yararlanılmakla beraber¹²⁴, âyet-i kerimede söz-eylem uyumsuzluğundan kaçınmanın önemine dair bir mesajın verildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu ikazın, söz ve edimlerin kendi içinde tutarlılık bulunması gereksinimini kuşatmaktadır.¹²⁵ Âyetlerdeki eleştiri salt Tevrat'taki hükümlerle yükümlü olanlara değil benzer tutumu sergileyen diğer bütün ilâhî dinlerin mensuplarına da yapılmaktadır.¹²⁶ Söz-eylem bütünlüğünün övülmesi veya ortadan kaldırılmasının kınanması evrensel bir değer olarak da değerlendirilmeye mümkündür.

Sonuç

Beden dilinin verdiği mesajı anlamının en iyi ve en doğru yolu beden ve organlarının hareketlerinin bir bütün olarak değerlendirmekten geçtiğini söylemek mümkündür. Araştırmalara göre, sözel olmayan işaretler ve simgeler, sözel kanaldan daha etkilidir. Ayrıca ikisi arasında çelişki olduğunda, insanlar sözel ifadelerle bakmadan sözel olmayan hareketleri dikkate almışlardır. Beden dili yoluyla verilen bilgi, bireyin nasıl algılanacağına belirleyici olabilmektedir. Sözgelimi yüzde beliren duygu ve düşünceler konuşulan kişinin içinde olduğu ruhsal hali analiz etmede ciddi anlamda bir ipucu vermektedir.

Baştan sona bir mesaj yumağı niteliğine sahip olan Kur'an'ın gayesi, getirdiği ilahî temel esasları en iyi bir şekilde anlatmak, açıklamaktır. Ayrıca Kur'an'da bu mesajlar karşısında insanların, gerek sözlü gerekse bedensel işaretlerle nasıl tepki verdikleri tespit edilmiş ve böylelikle verilen cevapların iletişimdeki yerine ve fonksiyonuna temas edilmiştir. Kur'an, bazen ilk muhatapların ilahî mesaj karşısındaki davranışlarına vurgu yapmış, bazen de kıyamete kadar gelecek insanların dinî temel ilkelere karşı sergiledikleri tutumları ortaya koymuş böylelikle insan psikolojisinin temel özellikleri hakkında bilgi vermiş, bu amaçla konuşmanın anlamsız olduğu yerde beden dilini önermiştir. Ayrıca Yüce Kur'an'da bir mesaj karşısında olumsuz tutum içinde olan bir kimsenin, bu tavrını bedensel hareketlerle nasıl ortaya koyduğuna ilişkin bilgiler mevcuttur.

¹²¹ Cuma 62/5.

¹²² Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Harizmî ez-Zemahşerî, *el-keşşâf an hakaiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekavîl fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-Arabiyyi,1407) 4/92.

¹²³ Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Yezid el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmiü'l-beyan an tevîli âyi'l-Kur'an* (y.y.: Dârü Hicr,1422), 28/83-85.

¹²⁴ Bedreddin Çetiner, *Esbab-ı Nüzul* (İstanbul: Çağrı Yayınları,2002), 2/876.

¹²⁵ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/58-259.

¹²⁶ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/272-273.

Kur'ân' beden dilinin ifade vasıtası olan baş, yüz, göz, kaş, alın, yanak, kulak, el, ayak, bacak ve omuz hareketleri, bakış tarzları, oturma, kalkma ve yürüme şekilleri gibi eylemler, anlamlandırılarak verilmek istenen mesajlara araç kılınmıştır. Beden dilini oluşturan vücuttaki farklı organların ayrı ayrı rolü ve fonksiyonu vardır. Bunlardan en çok alıcı ve verici konumda olan ise baş bölgesi, yani mimiklerdir ve burada da göz önemli yer tutmaktadır. Bunun dışında iletişimde etkisi büyük olan yüz, dudak, el, kol, ayak gibi organlar gelmektedir. Konu kapsamında gelen âyetlere bakıldığı zaman beden dilinin, ibadetlerin ve ibadet ortamlarının dili ile paralellik arz ettiğini görmek mümkündür.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

Kaynakça

- Abdilbâki, Muhammed Fuâd b. Sâlih el-Mısıfî. *el-mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dârü'l-hadis, 2001.
- Adair, John. *Etkili İletişim Yönetim Silahlarının En Önemlisi*. çev. Ömer Çolakoğlu. İstanbul: Babıali Kültür Yayıncılığı, 2013.
- Akalın, Mehmet. *Modern Linguistiğe Giriş*. İzmir: Ticaret Matbaacılık, 1983.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: İnkılap Kitabevi, 1987.
- Altuntaş, Hali-Şahin, Muzaffer. *Kur'ân-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2010.
- Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-sebi'l-mesânî*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabiyyi, t.y.
- Aşkar, M. Süleyman. *Efalu'r-Rasul*. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1988.
- Aydeniz, Hüsnü. "Dini Semboller, Sembolün Anlam Kaybı ve Etkilerine Gelenekselci Bir Yaklaşım (Rene Guenon Örneği)". *Ekev Akademi Dergisi* 48/15 (2011), 81.
- Bal, Hüseyin. *İletişim Sosyolojisi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, 2004.
- Baltaş, Zuhâl-Acar. *Bedenin Dili*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992.
- Başkan, Özcan. *Bildirişim, İnsan Dili ve Ötesi*. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1988.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kuran Meâli*. 22 Cilt. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007.
- Certel, Hüseyin. "Dinî İletişim ve Liderlik Açısından Hz. Peygamber'in Sıfatları", *VII. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)*, 245-249. Ed. İsmail Yakıt. Isparta: Tuğra Matbaası, 2004.
- Condillac, Etienne Bonnot De. *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Bir Deneme*. çev. M. Katırcıoğlu. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2006.
- Cüceloğlu, Doğan. *Yeniden İnsandan İnsana*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999.
- Çetiner, Bedreddin. *Esbâb-ı Nüzûl*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2002.
- Derveze, İzzet. *et-tefsîrü'l-Hadis*. çev. Şaban Karataş vd. 7 Cilt. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014.
- Dökmen, Üstün. *İletişim Çatışmaları ve Empati*. İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1995.
- Durmuş, İsmail. "Remiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/556-558. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.
- Endelüsî, Ebu Hayyan Muhammed b. Yusuf. *el-bahrü'l-muhît fi't-tefsîr*. thk. Sıdkı Muhammed Cemil. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fikir, 1420.
- Geçikli, Fatma. *Halkla İlişkiler ve İletişim*. İstanbul: Beta Yayınları, 2010.
- Geçtan, Engin. *Psikanaliz ve Sonrası*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.
- Gürcan, Halil İbrahim. *Medya ve İletişim*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, 2012.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- İbni Manzur, Ebü'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed. *Lisanü'l-Arab*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü Sadr, 2010.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Kevser Yayınları, t.y.

- İbn Cevziyye, Ebü'l-Ferec Cemalüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrezzak Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-Arabiyyi,1422.
- İbni Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddin, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419.
- Kara, Necati. *Kur'an'da Beden Dili*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2004.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Karataş, Mustafa. *Hz. Peygamberin Beden Dili*. İstanbul: Nun Yayıncılık, 2008.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kişilik Eğitimi Açısından Hac İbadeti", *Diyanet İlmî Dergi* 44/1 (2008),94-118.
- Kaşıkçı, Ercan. *Beden Dili*. İstanbul: Hayat Yayınları, 2002.
- Kayaalp, İsa. *İletişim ve Dil*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Kurtubî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Berdûnî-İbrahim Etfeyyîş. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye, 2. Basım,1964.
- Tokat, Latif. *Dinde Sembolizm*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Macit, Yusuf. "Beden Dili: Hz. Peygamber Örneği". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (Nisan 2012), 29-44.
- Molcho, Samy. *Beden Dili Sessiz Diliniz*. çev. Emine Tülin Batır. İstanbul: Gün Yayıncılık, 2000.
- Navarro, Joe. *Beden Dili*. çev. Taylan Taftaf. İstanbul: Alfa Yayınları, 2007.
- Neseî, Ebü'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Medârikü't-tenzîl ve hadaikü't-te'vîl*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kelimi't-tayyib,1998.
- Özgüven, İbrahim Ethem. *Ailede İletişim ve Yaşam*. Ankara: Pdrem Yayınları, 2010.
- Pease, Allen. *Beden Dili*. çev. Yeşim Özben, İstanbul: Rota Yayınları, 1997.
- Râzî, Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü ihyai't-türâsi'l-Arabiyyi, 3. Baskı, 1420.
- Reca, Ömer Faruk. *Bütün Yönleriyle Beden Dili*. İstanbul: Genç Gelişim, 2009.
- Schober, Otto. *Beden Dili*. çev. Süeda Özbent. İstanbul: Arion Basım Yayınları, 1994.
- Taberî, Ebü Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmiü'l-beyan an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. b.y.: Dârü Hicr,1422.
- Wolfgang Zielke. *Sözsüz Konuşma*. çev. Esat Mermi. İstanbul: Say Yayınları, 1993.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 cilt. İstanbul: Eser Kitapevi, 1979.
- Yıldırım, Celal. *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*. 14 Cit. İstanbul: Anadolu Yayınları,2007.
- Yüksel, Ahmet Haluk. *İletişim, Din Hizmetlerinde İletişim ve Halkla İlişkiler*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Harizmî. *el-keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekavîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-Arabiyyi, 3. Basım,1407.

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

The Journal of Near East University Faculty of Theology

ISSN: 2148-6026 | e-ISSN: 2687-4121

Haziran / June | 2023/9/1

SARF İLMİ VE BAZI ÂYETLERİN AÇIKLANMASI BAĞLAMINDA BU İLMİN ÖNEMİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

*An Investigation on the Importance of this Science in the Context of Morphology and
Explanation of Some Verses*

MUHAMMED MEŞHUD HAKÇIOĞLU

Dr. Öğretim Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Bölümü, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı, Van, Türkiye.

Assistant Professor, Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Department of Basic
Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric, Van, Türkiye.

muhammed_yyu@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0003-3894-2231

MUHAMMED ŞEHİT HAKÇIOĞLU

Araştırma Görevlisi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Bölümü, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı, Van, Türkiye.

Research Assistant, Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic
Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric, Van, Türkiye.

sehithakcioglu@yyu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-4126-5983

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 23.01.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 04.03.2023

Yayın Tarihi | Published: 15.06.2023

Atıf | Cite as

Hakçıoğlu, Muhammed Meşhud – Hakçıoğlu, Muhammed Şehit. "Sarf İlmî ve Bazı Âyetlerin Açıklanması Bağlamında Bu İlmînin Önemi Üzerine Bir İnceleme". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2023), 42-55. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.1.03>

Hakçıoğlu, Muhammed Meşhud – Hakçıoğlu, Muhammed Şehit. "An Investigation on the Importance of this Science in the Context of Morphology and Explanation of Some Verses". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 9/1 (June 2023), 42-55. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.1.03>

İntihal | Plagiarism

Bu makalenin ön incelemesi alan editörü, içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

The preliminary review of this article was reviewed by the field editor and the content review was reviewed by two external reviewers using the double-blind peer-review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by scanning for similarity.

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY- NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makedir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Sarf İlimi ve Bazı Âyetlerin Açıklanması Bağlamında Bu İlmin Önemi Üzerine Bir İnceleme

Öz

Arapça'nın temel disiplinlerinden biri olan sarf/morfoloji, kendi sistemi içerisinde ortaya koyduğu kaideler bağlamında kelime yapısındaki değişiklikleri açıklamayı hedefleyen bir ilimdir. Kelimenin yapısındaki asıl ve zâid harfleri tespit ederek bu harflerin sahîh ya da illetli olup olmadığı gibi kelime biçimini, çatusını, kipini ve buna bağlı olarak anlamsal yansımalarını açıklamaya çalışır. Ortaya koyduğu kurallar ışığında sözcüğün yapısındaki değişimlerin tespitine yoğunlaşmakla beraber, bu değişimlere bağlı olarak meydana gelen anlam inceliklerini de ele alır. Sarf ilminin ortaya çıkışı nahiv ilminin ortaya çıkış serüveniyle doğrudan bağlantılıdır ve her ikisi Arapça ilminin iki temel yapı taşı oluşturmaktadır. Dilbilimsel araştırmaların ortaya çıktığı erken dönemden itibaren, kelimenin yapısıyla ilgili açıklama ve tahlillerin kaynaklarda çokça yer alması, gerek dinî gerekse edebî metinlerin anlaşılmasında sarf ilminin önemini ortaya koymaktadır. Bununla beraber sarf ilminin, müfessirin bilmesi zorunlu ilimler kategorisinde sayılıp sayılmayacağıyla ilgili metodolojik düzeyde bir ittifakın olduğu söylenirse de tefsir için bu ilmin önemi hususunda bilginler hemfikirlerdir. Sarf ilmi, bazı çağrışımlarının ortaya çıkarılmasında ve kesin anlamlarının açıklığa kavuşturulmasında nahiv ilminden az olmayan bir öneme sahiptir. Zira morfolojik yapı âyetlerin içeriğini açıkladığından bu ilimde derinleşmek Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı i'câz yönlerin anlaşılmasına yardımcı olur. Bazen gramer kuralına aykırı görünen bir kullanım, düşünmeyi ve o kullandığı i'câz yönünü araştırmayı gerektirir. Kelimenin yapısı ve kullanımı iyice araştırıldığında ilâhî buyruğun gayesi çok iyi anlaşılacaktır. Kur'ân-ı Kerîm'in dil üslubu bütün lehçeler, dilsel kullanımlar ve lugatların fevkindedir. Bir kelimedede dilbilgisi kurallarına uyulmaması ve bu kurallara uygun olarak akışın olmaması, üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur. Bu durum, Kur'ân-ı Kerîm'in i'câz yönlerini açıklamada yardımcı olan faktörlerdendir. Zira Kur'ân-ı Kerîm yapılarından bazılarının ilk bakışta gramer veya morfolojik kuralı ihlal ettiği zannedilse de iyice bakıldığında âyetlerin siyâk ve sibakından bir maksat ve gaye için gerçekleştiği açıkça anlaşılacaktır. Bu yönüyle sarf ilmi, diğer ilimlerle ilgilenen âlimler için önemli olduğu gibi müfessirler için de önem arz etmektedir. Müfessirler, dilbilimin diğer disiplinleri gibi kelime yapısını analiz ederek biçimsel bazı özellikleri ortaya çıkaran sarf ilminden de büyük ölçüde yararlanmışlardır. Nitekim en doğru manaya ulaşma gayesiyle müşkil ve müşterek kelimeler arasındaki farklılıkları bu ilim sayesinde ortaya koyabilmişlerdir. Ayrıca bu ilmin kaidelerinden istifade ederek kelimenin türev/iştikâk ve yapı/siğa şeklindeki biçimsel özelliklerinden mananın inceliklerini kavrayabilmişlerdir. Zira bu ilim, kelimedede bulunan birçok mânâyı ve farklı yönleri gösterebilmektedir. Kelimenin isim veya fiil olup olmadığı, değişim açısından ne olduğu bu ilim ile bilinir. Kur'ân-ı Kerîm'in tefsirinde sarf ilminin kaidelerini önemli kılan etkenlerin başında; lafızlardaki yapısal farklılığın âyetin i'râbını etkilemesidir. Cümle bağlamında gramer yönünü etkileyen kelime yapısı, bazı anlam farklılığına da yol açmaktadır. Aynı şekilde kelimedede anlam ve yapı değişikliğine yol açan hareketler de manayı etkilemektedir. Çünkü kelimenin taşıdığı hareketler kelimenin hangi kalıpta olduğunu dolayısıyla hangi manayı ifade ettiğini gösterir. Ayrıca kelimedeki harflerin artması yapı ve anlamın artmasına neden olur. Bu ilmi bilmeyen biri kelimenin ism-i fail mi, ism-i mef'ûl mu olduğunu veya fiilin müteaddi mi, lâzım mı olduğunu veya sarf ilmiyle ilgili diğer konuları bilemediğinden kast edilen manayı anlayamaz ve kastedilmeyen yanlış anlamlar verir. Dolayısıyla morfoloji, Arap dilinin önemli bir dalıdır ve âlimler tarafından bu ilme büyük ilgi gösterilmiştir. Bu çalışmada sarf ilminin ortaya çıkışı ve bazı âyetler bağlamında bu ilmin manaya etkisi konusu ele alınmaya çalışılacaktır. Çalışmada ilk olarak sarf ilminin tanımı, konusu ve doğuşu ele alınacak ardından morfolojik delalet bakımından bazı âyetler ele alınmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Sarf İlimi, Kur'ân-ı Kerîm, Tefsîr, Yapı.

An Investigation on the Importance of this Science in the Context of Morphology and Explanation of Some Verses

Abstract

Sarf, one of the basic disciplines of Arabic, is a science that aims to explain the changes in the word structure in the context of the rules it reveals in its system. It tries to explain whether these letters are authentic or ill-gotten by identifying the original and zaid letters in the structure of the word. In addition to focusing on the determination of the changes in the structure of the word in the light of the rules it has put forward, it also deals with the subtleties of meaning that occur depending on these changes. The emergence of the science of consumables/morphology is directly related to the emergence of the science of nahw and both constitute the two basic building blocks of Arabic science. Since the early period of linguistic research and studies, the fact that the explanations and analyzes about the structure of the

word are abundant in the sources reveals the importance of the science of sarcasm in understanding both religious and literary texts. However, it cannot be said that there is a methodological consensus on whether the science of tafsir can be counted in the category of sciences that must be known by the commentator. The science of sarf plays no less than the science of nahw in revealing the connotations of the Qur'an and clarifying its precise meanings. Because the morphological structure explains the semantics of the verses, deepening in this science is an important factor in understanding some of the i'jaz aspects in the Qur'an. Sometimes a usage that seems contrary to the grammatical rule requires thinking and investigating the i'jaz aspect of that usage. When the structure and usage of the word are thoroughly investigated, the purpose of the divine command can be understood very well. Because breaking the rules of grammar in a word and lack of flow in accordance with these rules is an issue that needs to be considered. This is one of the factors that help explain the i'jaz aspects of the Qur'an. Because, although some of the structures of the Qur'an are thought to violate the grammatical or morphological rule at first glance, it is clearly understood that the verses were realized for a purpose and purpose when looked closely. In this respect, the science of saraf is important for scholars who are interested in other sciences, as well as for commentators. Commentators, like other disciplines of linguistics, have also benefited greatly from the science of saraf, which reveals some formal features by analyzing the word structure. As a matter of fact, with the aim of reaching the most correct meaning, they were able to reveal the differences between muskil and common words thanks to this science. In addition, by making use of the rules of this science, they were able to grasp the subtleties of meaning from the formal features of the word in the form of derivative/interference and structure/intention. Because this science can show many meanings and different aspects of the word. Whether the word is a noun or a verb and what it means in terms of change is known by this science. At the beginning of the factors that make the rules of the science of consumption important in the interpretation of the Qur'an; is that the structural difference in the words affects the action of the verse. The word structure, which affects the grammatical aspect in the context of the sentence, also causes some meaning differences. In the same way, the movements that cause changes in the meaning and structure of the word also affect the meaning. Because the movements of the word show what form the word is in and therefore what meaning it expresses. Therefore, morphology is an important branch of the Arabic language and scholars have shown great interest in this science. In this study, the emergence of the science of saraf and the effect of this science on meaning in the context of some verses will be tried to be discussed. In the study, firstly, the definition, subject and birth of the science of saraf will be discussed and then some verses will be tried to be discussed in terms of morphological indication.

Keywords: Arabic Language, Morphology Science, Quran, Tafsir, Structure.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'deki dilsel vecihlerin incelenmesi, ilk çağlardan itibaren âlimler tarafından ele alınmış ve âyetlerin iyi bir şekilde anlaşılması uğrunda büyük çabalar sarf edilmiştir. Bunun sonucunda Arap dili kaideleri tespit edilmeye çalışılmış, nahiv ve sarf gibi dil ile ilgili ilimler oluşmuştur. Kur'an tefsirinde sarf ilmini önemli kılan faktörlerin başında lafızdaki yapısal farklılığın, âyetin gramatik yapısını yani i'râbını etkilemesidir. Kelimelerin âyet terkibindeki yapısına bağlı olarak cümle düzeyinde birtakım anlamsal farklılıklar meydana gelebilmektedir.¹ Nahiv ilminin oluşumuna baktığımızda, hicri birinci yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bu ilmin ortaya çıkmasının en önemli etkeni, fetihlerden sonra yabancıların İslam dinini benimseyerek Araplara karışmasıyla beraber Arap dilinde hataların ortaya çıkması ve yaygınlaşmasıdır. Bunun doğal bir sonucu olarak dilde ortaya çıkan bu hataların Kur'ân-ı Kerîm'e sirayet etme tehlikesi vuku bulmuştur. Nitekim Kur'ân kırâatinde de hatalı okuyuşlar meydana gelmiştir.² Bu etkenlere ek olarak, gramerin tespit edilme faaliyetinin arkasında, Arap diline hâkim olma, devlette ve toplumda daha yüksek konumlara ulaşma arzusu gibi başka etkenler de bulunmaktadır.³

¹ Emrullah Ülgen, "Tefsir Metodolojisinde Sarf İlminin Yeri ve Önemi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (30 Haziran 2016), 103.

² Detaylı bilgi için bk. Ebu't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibu'n-nahviyyîn*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.), 23-26; Muhammed b. Hasan ez-Zubeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1984), 8; Ali Sevdî, "Lahn ve Tashih Literatürüyle İlgili Eserlerin Teşekkülü ve Arap Dilindeki Yeri", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2023), 220-224; a.mlf., "Arap Dili Literatüründe Şiir Perspektifinde Taşhîf Ve Tahrîf", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2022), 607.

³ Muhammed Hayr el-Helvânî, *el-Mufassal fî târîhi'n-nahvi'l-'Arabî* (Bayrut: Muessesetu'r-Risâle, 1979), 27; Temmâm Hassân, *el-Usûl* (ed-Dâru'l-Beydâ: Dâru's-Sekâfe, 1401), 27.

Nahiv ilmini ilk tesis eden kişinin Ebu'l-Esved el-Duelî (öl. 69/688) olduğu konusunda rivayetler neredeyse ittifak halindedir. Buna karşın bazı rivayetler bu kişinin Hz. Ali b. Ebî Tâlib (öl. 40/661) (r.a.) olduğunu, diğer bazı rivayetler ise Nasr b. 'Âsım el-Leysî (öl. 89/708) veya Abdurrahmân b. Hurmuz (öl. 117/735) olduğunu zikretmektedir. Fakat Leysî ve Hurmuz'un, ed-Duelî'nin öğrencileri olmaları hasebiyle durumun ed-Duelî etrafında döndüğü görülmektedir.⁴ Ayrıca ed-Duelî ve öğrencileri döneminde gramer, dilsel mülâhazalardan başka bir şey değildi, yalın dilbilgisi araştırması değil de daha çok eleştiri ve düzeltme şeklindeydi.⁵

Nahiv ilmi, ilk safhasında Basralı dil bilginlerinden oluşan ilk zümreden olan kimseler arasında gelişim göstermiş ve bu dönemde nahiv ile ilgili araştırmalar henüz ortaya çıkmamıştır. Bundan ötürü İbn Kuteybe (öl. 276/889), Abdullâh b. Ebî İshâk el-Hadramî'den (öl. 117/735) önceki bilginleri, nahivcilerden kabul etmemiştir.⁶

Daha sonra Basralı dil bilginlerinin ikinci tabakasında nahiv ilmi başka bir şekle bürünmüştür. Bu dönüşüm de nahiv kaidesi, tedvin hareketi, nahivsel ihtilaflar ve diğer başka olguların ortaya çıkması bağlamında Abdullah b. Ebî İshâk el-Hadramî, İsâ b. Ömer (öl. 149/766) ve Ebû 'Amr b. el-'Alâ'nın (öl. 154/771) eliyle gerçekleşmiştir. Bu aşamaya te'sîs / nahiv ilminin kuruluşu merhalesi ismi verilmiştir.⁷ Nahiv ilmini yeniden kuran, kıyâsı genişleten ve gramer illetlerini açıklayan ilk kişinin Abdullah b. Ebî İshâk olduğu belirtilmiştir.⁸

Basralı dil bilginlerinin üçüncü tabakası ile Kûfeli dil bilginlerinin birinci tabakası döneminde ve sonrasında nahiv ilmi yeni bir aşamaya geçmiştir. Bu da Basralıdan Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (öl. 175/791), Sîbeveyh (öl. 180/796) ve Ahfeş el-Evsat (öl. 215/830), Kûfelilerden de Ebû Ca'fer er-Ruâsî (öl. 187/803), Hamza b. Abdillâh el-Kisâî (öl. 189/805) ve Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ' (öl. 207/822) ile gerçekleşmiştir. Bu dönem gelişme ve olgunluk aşaması olarak isimlendirilmiştir.⁹ Basra ve Kûfe ekollerinin ortaya çıkmasının rekabet ve yarış yoluyla nahiv ilmi üzerinde apaçık bir etkisinin olduğu görülmektedir. Nahiv ilmi bu aşamada bu ilmin temel dayanakları olan kıyâs, ta'lîl, âmil ve benzeri kavramların olgunlaşmasıyla uzun bir yol kat etmiştir.¹⁰

Nahiv ilmindeki bir sonraki merhale ise "olgunlaşma ve kemal" aşaması olarak isimlendirilmiştir. Bu dönemde önem çıkan nahivciler Basralı dil bilginlerinin altıncı ve yedinci tabakası ile Kûfeli dil bilginlerinin dördüncü ve beşinci tabakasıdır. Bu merhaledeki bazı nahivciler Ebû Osmân el-Mâzinî (öl. 249/863), Ebu'l-Abbâs el-Muberrred (öl. 286/900), Ebû Yûsuf es-Sikkât (öl. 244/858), Ahmed b. Yahyâ Sa'leb'tir (öl. 291/904).¹¹

Bu aşamada gramerin olgunlaştığının en belirgin tezahürlerinden biri, sarf/morfoloji ilminin tasnifte nahiv ilminden bağımsız olarak ele alınmasıdır. Ebû Osmân el-Mâzinî, sarf ilminde ilk müstakil eser kabul edilen *et-Tasrîf* isimli kitabını kaleme almıştır. Ondan önce sarf ilminde cüzi konularda telif edilen birkaç eser de mevcuttur. Şöyle ki tekil ve çoğul konusundaki eser Ruâsî'ye; mastarlar konusundaki eser de Kisâî'ye nispet edilmiş olsa da ne yazık ki bunlar günümüze ulaşabilmiş değildir.¹²

Nahiv ilmindeki son aşama ise iki düşünce ekolünün Bağdat'ta buluştuğu ve bazı araştırmacıların "Bağdad Medresesi" olarak adlandırdığı yeni bir ekol olarak kabul ettiği ve birleştiği "içtihat ve tercih"

⁴ Lugavî, *Merâtibu'n-nahviyyîn*, 24; Zubeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, 21-27; Ferîd b. Abdilazîz es-Suleym, *el-Hilâfu't-tasrîfi ve eseruh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm: dirâse tahlîliyye* (Suudi Arabistan: İmâm Muhammed b. Suûd İslâm Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1426), 15.

⁵ Bu konudaki örnekler bakmak için bkz. Cemâlüddîn İbnü'l-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1406), 3/1/52, 4/26; Zubeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, 27.

⁶ Ebû Muhammed Abdullâh İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, thk. Servet Ukâşe (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 213, 376.

⁷ Lugavî, *Merâtibu'n-nahviyyîn*, 33; Helvânî, *el-Mufasssal fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 137.

⁸ Zubeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, 31; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, 2/105; Muhammed Tantâvî, *Neş'etu'n-nahv ve târihu eşheri'n-nuhât* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1995), 37-38.

⁹ Helvânî, *el-Mufasssal fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, 201; Suleym, *el-Hilâfu't-tasrîfi*, 18, 19.

¹⁰ Abdullah Husran, *Merâhilu tetavvuri'd-dersi'n-nahvi* (İskenderiye: Dâru'l-Ma'rife el-Câmi'iyye, 1993), 96; Tantâvî, *Neş'etu'n-nahv*, 40-46.

¹¹ Tantâvî, *Neş'etu'n-nahv*, 46-49.

¹² Zubeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, 125; Tantâvî, *Neş'etu'n-nahv*, 47; Suleym, *el-Hilâfu't-tasrîfi*, 21.

aşamasıdır. Bu aşamada âlimlerin görüşleri arasında tercihler yapılmış ve yeni fikirler ortaya çıkmıştır.¹³ Nahiv ve sarf ilminin oluşum süreci ele alındıktan sonra şimdi de sarf ilmine detaylı bir şekilde değinilmeye çalışılacaktır.

1. Sarf İliminin Tanımı

Sarf/tasrif kelimesi sözlükte “التحويل والتغيير / dönüştürmek, değiştirmek” gibi anlamlara gelmektedir.¹⁴ İstilahta ise bu kavram için birçok tanım yapılmıştır.¹⁵ İlk dönem âlimlere göre yapılan tanımları şu şekilde ortaya koyabiliriz:

1- Sarf ilmi hakkında elimize ulaşan en eski tarif Sîbeveyh'ye aittir.¹⁶ Zira o, هَذَا بَابٌ مَا بَنَتِ الْعَرَبُ مِنَ الْأَسْمَاءِ، وَصِفَاتِ وَالْأَفْعَالِ غَيْرِ الْمُعْتَلَّةِ وَالْمُعْتَلَّةِ وَمَا قِيسَ مِنَ الْمُعْتَلِّ الَّذِي لَا يَتَكَلَّمُونَ بِهِ وَمَا يَجِيءُ فِي كَلَامِهِمْ إِلَّا نَظِيرُهُ مِنْ غَيْرِ بَابِهِ وَهُوَ الَّذِي يُسَمِّيهِ التَّحْوِيلُ وَالْفِعْلُ “Bu, Arapların gerek mu'tel gerekse mu'tel olmayan isimleri, sıfatları ve fiilleri oluşturdukları, ayrıca mu'tel isme kıyaslanan Arapların konuşmadıkları ve kendi babının dışındaki benzerinden başka bir örneği bulunmayan kelimelerin de açıklandığı bir konudur. Nahivcilerin “et-tasrîf” ve “el-fil” olarak adlandırdığı da budur.¹⁷

2- İbn Cinnî'nin (öl. 392/1002) tanımı ise şu şekildedir: هُوَ أَنْ تَأْتِيَ إِلَى الْحُرُوفِ الْأَصُولِ فَتَنْتَصِرَفَ فِيهَا بِزِيَادَةِ حَرْفٍ أَوْ “Bu ilim, senin asıl harflere gelip bir harfin ziyadesi veya tağyîr çeşitlerinden bir tahrifatla harflerde değişiklik yapmandır.”¹⁸

3- İbn 'Uşfûr (öl. 669/1270) bu ilmi تَرْكِيبِ مِنْ غَيْرِ تَرْكِيبِ “Terkîb olmadan kelimenin içindeki harfleri bilmektir.”¹⁹ şeklinde tanımlamıştır.

4- İbnu'l-Hâcib'in (öl. 646/1249) tanımına baktığımızda o, bu ilmi detaylı ve anlaşılır olarak şu şekilde açıklamıştır: “İrâb olmayan kelime kalıplarının durumlarının kendisiyle bilindiği kuralları olan bir ilimdir.”²⁰

5- Yapılan başka bir tarif ise şu şekildedir: عَلْمٌ بِأَنْبِيَةِ الْكَلِمَةِ، وَمَا يَكُونُ حُرُوفَهَا مِنْ أَصَالَةٍ وَزِيَادَةٍ، وَحَدْفٍ، وَصَحْحَةٍ وَإِعْلَالٍ، “Kelimelerin kalıpları ile asıl, ziyade, hafif, sıhhat, i'lâl, idğâm ve imâle şeklindeki harflerde meydana gelen durumları ve vakıf ile başka şeyler gibi binâ ve irâb olmayan kelimenin sonundaki hallerin bilgisidir.”²¹

Dolayısıyla bu tanımlar ışığında efrâdını câmi, ağıyarını mâni bir şekilde sarf ilmi tarifini şöyle yapmak mümkündür: “Asl-ı vâhidi/mastarı, sadece kendisiyle meydana gelen maksûd manaları oluşturmak için çeşitli kalıplara dönüştürmektir.”²²

Tariflere baktığımızda sarf ilminin, kelimelerde meydana gelen değişimin ta kendisi olduğu görülmektedir. Bu değişikliğin belli kurallarla olması gerekir. Zira değişimin kendisini bilmek, kökenlerini ve kurallarını bilmekle olur. Sarf ilmi de bu konuda belli kurallar ortaya koymuştur.

¹³ Tantâvî, *Neş'etu'n-nahv*, 49; Suleym, *el-Hilâfu't-tasrîfi*, 21.

¹⁴ Ebu'l-Fadl Cemaluddîn el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1967), “Sarafe”, 9/189.

¹⁵ Hasan Hindâvî, *Menâhîcu's-sarfîyyîn ve mezâhibuhim fi'l-karneyn es-sâlis ve'r-râbi' mine'l-hicre* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 15; Suleym, *el-Hilâfu't-tasrîfi*, 22.

¹⁶ Hindâvî, *Menâhîcu's-sarfîyyîn*, 16.

¹⁷ Ebû Bişr 'Amr b. Osman Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1988), 4/242.

¹⁸ Ebu'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *et-Tasrîfu'l-Mulûkî*, thk. Deyzîra Sekâl (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1998), 12.

¹⁹ Ali b. Mu'min İbn 'Uşfûr, *el-Mumti' fi't-tasrîf*, thk. Fahrüddin el-Kabâve (Beyrut: Dâru'l-Me'rife, 1987), 1/30.

²⁰ Osmân b. Ömer İbnu'l-Hâcib, *eş-Şâfiye fi 'ilmi't-tasrîf*, thk. Hasan Ahmed Osmân (Mekke: el-Mektebetu'l-Mekkiyye, 1995), 6.

²¹ Râdiyuddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî, *Şerhu's-Şâfiye*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Bayrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1982), 1/7; Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh İbn Mâlik, *Teshîlu'l-fevâid ve tekmilu'l-mekâsid*, thk. Muhammed Kamil Berekât (Mısır: Dâru'l-Kâtibi'l-'Arabî, 1968), 290.

²² Abdulfettâh ed-Decnî, *fi's-Sarfî'l-'Arabî*, thk. Abdusselâm Hârûn (Kuveyt: Mektebetu'l-Felâh, 1983), 16.

2. Sarf İlminin Konusu

Sarf ilminin tarifinden de anlaşılacağı üzere sarfın konusu cümle içindeki konumuna veya irabına bakılmaksızın kelimedir. Fakat bu, kelimenin sarf bakımından konumu ile cümledeki irâb konumu arasında hiçbir bağın olmadığı anlamına da gelmez. Bazen irâb, kelimenin sarf bakımından hükmünü etkileyebilir. Örneğin فَعِيل kalıbındaki bir kelime mef'ûl / مَفْعُول anlamındaysa mevsufun / nitelenenin zikredilmesi durumunda müzekker ve müennes eşit olur ve tâ harfini almaz. Şayet mevsûf yoksa tâ harfinin eklenmesi gerekir. Örnek olarak: مَرَّزْتُ بِأَمْرَةٍ جَرِيحٍ “yaralı bir kadına uğradım”, مَرَّزْتُ بِجَرِيحَةٍ şeklindeki ifadeler verilebilir. Bu örnekten irâb olgusunun sarf ilmi bakımından kelimeyi etkilediği açıkça anlaşılacaktır. Zira örnekteki kelimenin tâ harfini alıp almaması mevsûfun zikredilip zikredilmemesiyle alakalıdır.²³

İlk dönem âlimlerine göre kelime; isim, fiil ve harf olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır. Sonraki âlimler ise bu kısımlara eklemeler yapmak suretiyle isim, sıfat, fiil, zamir, hâlîfe,²⁴ zarf ve edât şeklinde yediye çıkarmışlardır. Fakat bazı araştırmacılara göre bu yedili taksimin aslı üçlü taksim etrafında dönmetedir.²⁵

İlk dönem âlimleri harfi, sarf ilminin içerisine koymamışlardır. Çünkü harfler, sesler gibi olduğundan asılları ve nereden türetildikleri bilinmemektedir. Aynı şekilde mebnî isimler de harfe benzediğinden sarf ilmi konusuna girmemektedir.²⁶ Dolayısıyla sarf ilminin konusu fiiller ve murab isimlerdir.²⁷

İbn 'Uşûr, nelerin sarf ilmine dâhil olup olmadığını şu sözleriyle açıklamıştır: “Bil ki dört tür kelime sarfa dâhil değildir. Birincisi “İsmail” ve benzerleri gibi yabancı özel isimler; Çünkü bu isimler, hükmü bu dilin hükmü gibi olmayan bir kavmin dilinden nakledilmiştir. İkincisi: Karga sesi “غاق / gâk” gibi seslerdir. Çünkü bu kelimeler hayvan seslerinin taklididir ve belli bir asılları yoktur. Üçüncüsü ve dördüncüsü ise harfler /edat - bağlaç ve mebnî isimlerdir. Zira harfler, bir şeyi ifade etmek için diğer kelimelere muhtaç olduğundan kelimenin parçası gibidirler. Sarf ilmi kelimenin cüzüne taalluk etmediği gibi kelimenin cüzü gibi olan sözcüğe de taalluk etmez. Bunların dışında kalan isim ve fiiller bu ilme dâhil olur.”²⁸

İlk dönem âlimleri her ne kadar mebnî isimlerin, sarf ilmine dâhil olmadığını zikretmişlerse de, kimileri bu ilim çerçevesinde bazı mebnî isimleri incelemişlerdir. Örneğin, ism-i işaretlerden لَّا kelimesinin aslı hususunda ihtilaf mevcuttur. Şöyle ki: Basralı dil bilginleri bu kelimenin aslının şeddeli olarak ذَيّ / zeyye şeklinde olduğunu, daha sonra kolaylık olsun diye ikinci yâ harfinin hafzedildiğini ve kelimenin ذَيّ / zey şekline dönüştükten sonra yâ harfinin elife dönüştüğünü savunurken; bazı dil bilginleri bu kelimenin aslının ذَوَى olduğunu ve lâmu'l-fiilin hafzedilip vâv harfinin elife dönüştüğünü zikretmişlerdir.²⁹

Genel olarak sarf ilminin konusu iştikaka yani üretim/ türetime mevzu bahis olan mutasarıf / çekimli fiiller ve murab yani değişken isimlerdir. Dolayısıyla asvat/sessel, edatlar ve diğer mebni olan yapılar sarfın konusu dâhilinde değildir. Ayrıca kaidelerinin temellendirilmesindeki ana referans kaynakları Kurân-ı Kerîm, kırâat vecihleri, Arap dil kullanımları ve diğer istişhat malzemeleridir. Öncelikli

²³ Suleym, *el-Hilâfu't-tasrîfi*, 28.

²⁴ Hâlîfe/الْحَالِيفَةُ kavramına bakıldığında konuşanın kendiliğinden veya bir etkileşimden ötürü telaffuz ettiği her kelime olarak tanımlanmıştır. Bu da kendi içerisinde ism-u fiil, savt/ses ismi, ta'acub sığası, medih ve zem fiilleri şeklinde dört kısma ayrılmıştır bkz. Fâdil Mustafâ Sâkî, *Aksâmu'l-kelâmi'l-'Arabî min haysu's-şekl ve'l-vazîfe* (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1977), 251-252.

²⁵ Sâkî, *Aksâmu'l-kelâmi'l-'Arabî*, 93; Temmâm Hassân, *el-Luğatu'l-'Arabiyye ma'nâhâ ve mebnâhâ* (Ürdün: Dâru's-Sekâfe, 1994), 90.

²⁶ Ebu'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Munsif fi şerhi tasrîfi'l-Mazinî*, thk. İbrahim Mustafa, Emin Abdullah (Mısır: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1954), 1/7-8.

²⁷ İbn Cinnî, *el-Munsif*, 1/7; İbn 'Uşûr, *el-Mumti' fi't-tasrîf*, 1/35; Esterâbâdî, *Şerhu's-Şâfiye*, 1/8.

²⁸ İbn 'Uşûr, *el-Mumti' fi't-tasrîf*, 1/35.

²⁹ Kemâluddîn Ebu'l-Berekât el-Enbârî, *el-İnsâf fi mesâilil-hilâf beyne'n-nahviyyîn: el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.), (95. Mesele), 2/669-670. Konuyla alakalı bazı örnekler için bkz. Esterâbâdî, *Şerhu's-Şâfiye*, 1/218, 2/60; İbn Cinnî, *el-Munsif*, 1/7.

amacı Kur'ân-ı Kerîm'i tahrif ve tağyire karşı korumak ve fasih Arap dilini bozulmaya karşı muhafaza etmektir.³⁰

3. Sarf İlminin Ortaya Çıkışı

Gramerciler arasındaki rekabet başlangıçta mezhepçilik güdülmeden dilbilgisini geliştirmek ve iletirmek amacını gütmekteydi ve bunun dışında herhangi bir gaye taşıymıyordu. Bu nedenle anlaşmazlıklar genellikle bir ittifak ile sonuçlanırdı. İlk dönem dil bilginleri arasında meydana gelen ihtilaflara örnek olarak şu verilebilir: لَيْسَ / Leyse'nin haberinin istisnâ edatı olan إِلَّا / illâ kelimesiyle beraber gelmesi hususunda Ebû 'Amr el-'Alâ', haberin merfû olması şeklinde لَيْسَ الطَّيِّبِ إِلَّا الْمِسْكُ "miskten başka güzel koku yoktur" örneğindeki gibi kullanımı câiz görmüştür. Bu durum, 'İsâ b. Ömer es-Sekâfi'ye (öl. 149/766) ulaşınca o da kendisine bu durum hakkında "Ey Ebâ 'Amr! Senin hakkında bana ulaşan şey nedir?" diye sormuş ve Ebû 'Amr da ona "sen uyudun, insanlar ise gece vakti yürüdü, yeryüzünde leyse'nin haberini merfû yapmayan hiçbir Temîmî olmadığı gibi; leyse'nin haberini mansûb yapmayan hiçbir Hicâzî de yoktur" şeklinde cevap vererek bu kullanımın dayanağını belirtmiştir. Bu durumdan sonra bazı adamlar, Hicâzî ve Temîmilere gönderilmiş ve Ebû 'Amr'ın söylediği şekilde oradaki Arapların konuştukları görülmüştür. 'İsâ b. Ömer, bunu görünce elindeki yüzüğü çıkarıp Ebû 'Amr'a vermiş ve kendisine هَذَا وَاللَّهِ فُتِّتَ النَّاسَ "Vallahi, bununla insanlara üstün geldin" diyerek taltifte bulunmuş ve doğru görüşü kabul etmiştir.³¹

Nahiv ilminin ortaya çıkmasında en önemli faktör dildeki hatalı kullanımlar olduğu gibi sarf ilminin ortaya çıkma nedeni de kelimenin kalıbında ve bünyesinde yapılan yanlışlıklardır. Zira dil bilginleri, irâbta hatanın önüne geçmek için nahiv ilminin dil kurallarını tespit ettikleri gibi kelimenin bizatihi kendisinde ve bünyesinde hatalar meydana gelmesin ve oluşan hataların önüne geçilsin diye sarf ilminin kaide ve kurallarını tespit etmeye çalışmışlardır.³² Dolayısıyla nahiv ve sarf ilmi aynı zaman diliminde ortaya çıkmıştır. Çünkü Arap dili sarf ve nahiv bakımından bir bütündür. Hataların önüne geçmek için bu her iki ilmin dil kurallarını tespit etmek gerekir. Sarf ilminde yapılan ilk hataya bakıldığında Ebû Osmân el-Câhiz'in (öl. 255/869) rivayet ettiğine göre çölde ilk duyulan hata هَذِهِ عَصَائِي "bu, benim asamdır" şeklindeki kullanımdır. Zira bu cümledeki doğru kullanım عَصَائِي şeklinde olmalıdır. Irak'ta duyulan ilk hata ise حَيِّ عَلَيَّ الصَّلَاةِ "haydi namaza" ifadesinde حَيِّ kelimesinin kesralı okunmasıdır.³³

Sarf ilmini ilk tespit eden kişinin kim olduğu hususunda Celâluddîn es-Suyûtî (öl. 911/1505) bazı rivayetlere binaen bu kişinin Muâz b. Muslim el-Herrâ (öl. 187/803) olduğunu söylemiştir.³⁴ Fakat bazı araştırmacılar, Suyûtî'nin naklettiği rivayetteki kişinin el-Herrâ mı, yoksa başka biri mi olduğu hususunda ihtilafın olması ve rivayetin sarf ilmiyle ilgili değil de kıyâs-ı luğavi ile alakalı bir konu olmasından ötürü Suyûtî'nin bu görüşünü ret etmişlerdir.³⁵

Önceden de zikredildiği gibi el-Mâzinî *et-Tasrîf* isimli eserini te'lif edinceye kadar sarf ilmi konuları, nahiv konuları içerisinde yer alıyordu. Bu kitap sarf ilminin genel konularını ele alan elimize ulaşan ilk eserdir.

Sarf ilmi her ne kadar müstakil eserlerde ele alınmışsa da nahiv ilminin bir parçası olarak devam etmiştir. Zira nahiv ilminin tarifinde sarf ilmine de yer verilmiştir. Örneğin İbnu's-Serrâc (öl. 316/929)

³⁰ Detaylı bilgi için bkz. Mâzin el-Mübârek, "Sarf ilminin tarihi ve kavramları üzerine", çev. Rifat Akbaş, *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 45 (2019), 258-259; Aydın Kudat, *el-Behiyye fî'l-'ileli'n-Nahviyye ve alakatihâ bi'd-dirâsâti'n-nahviyye* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2021), 17-18.

³¹ Abdu'l-'Âl Sâlim Mukerrem, *el-Halkatu'l-meşkûde fî'n-nahvi'l-'Arabî* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1993), 248.

³² Hindâvî, *Menâhucu's-sarfîyyîn*, 57; Husran, *Merâhîlu tetavvuri'd-dersi'n-nahvî*, 113.

³³ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Abdusselâm Hârûn (Kahire: Lecnetu't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1949), 2/219.

³⁴ Rivayet hakkında geniş bilgi için bk. Celâluddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 2/290-291.

³⁵ Hindâvî, *Menâhucu's-sarfîyyîn*, 55.

nahiv ilmini şu şekilde tarif etmiştir: وَهُوَ عِلْمٌ اسْتَحْرَجَهُ الْمُتَقَدِّمُونَ فِيهِ مِنْ اسْتِقْرَاءِ كَلَامِ الْعَرَبِ حَتَّى وَقَفُوا مِنْهُ عَلَى الْغَرَضِ الَّذِي قَصَدَهُ الْمُبْتَدِئُونَ بِحَدِّهِ اللَّغَةَ فَيَسْتَقْرَأُ كَلَامَ الْعَرَبِ فَاعْلَمَ أَنَّ الْفَاعِلَ رَفَعٌ، وَأَنَّ الْمَفْعُولَ بِهِ نَصَبٌ، وَأَنَّ (فَعَلَ) مِمَّا عَيْنُهُ يَاءٌ أَوْ وَاوٌ تُقْلَبُ عَيْنُهُ، مِنْ قَوْلِهِمْ: قَامَ النَّحْوُ عِلْمٌ بِالْمَقَائِيسِ الْمُسْتَنْبَطَةِ مِنْ اسْتِقْرَاءِ كَلَامِ الْعَرَبِ، وَهُوَ يَنْقَسِمُ قِسْمَيْنِ: أَحَدُهُمَا: تَغْيِيرٌ يَلْحَقُ أَوَّخِرَ الْكَلِمِ، وَالْآخَرُ تَغْيِيرٌ يَلْحَقُ ذَوَاتِ الْكَلِمِ وَأَنْفُسَهَا بِلِمَتِهِ. Bu ilim iki kısma ayrılmaktadır: birincisi, kelimenin sonunda meydana gelen değişiklik iken; ikincisi kelimenin bizatihi kendisinde meydana gelen değişikliktir.”³⁷ şeklinde ifade etmiştir.

4. Morfolojik Delâlet/Semantik

Morfolojik delâlet/الصَّرْفِيَّةُ الدَّلَالَةُ ifadesi görüldüğü üzere birincisi, delâlet/الدَّلَالَةُ, ikincisi sarf/التَّصْرِيفُ kelimesi olmak üzere iki sözcükten oluşan bir sıfat tamlamasıdır. Delâlet/الدَّلَالَةُ kelimesi, دَلَّ-يَدُلُّ fiilinin mastarı olup sözlükte göstermek, işaret etmek, belirtmek, mefhum gibi anlamlara gelmektedir.³⁸ İstilahta ise “bir şeyin, kendisini bilmekle başka bir şeyin bilindiği durum üzere olmasıdır.” şeklinde tanımlanmıştır.³⁹ Sarf/التَّصْرِيفُ kelimesinin ne anlam ifade ettiği ise önceki bölümde zikredilmiştir.

Morfolojik delâlet ifadesine baktığımızda bu, kelimenin siğasından / kalıbından ve siğasının farklı kalıplara dönüşmesinden elde edilen anlamsal etkidir.⁴⁰ Tek başına kullanıldığında bünyeden anlaşılan mana/delâlet, kelimenin cümleye dâhil olmasıyla siyâka göre etkilenebilir ve değişebilir. Her kelime siğasının belli bir manası vardır. Siğa ise kelimenin isim mi, fiil mi veya müştak mı câmid mi olduğu şeklinde kelimenin ne olduğunu gösterir. Aynı şekilde asıl hükmünde olan bir kelimenin fer’ çeşitleri de siğanın şeklinden anlaşılabilir. Örnek olarak فَاهِمٌ “anlayan”, فَهَامٌ “çok iyi anlayan” ve مَفْهُومٌ “anlaşılan” kelimelerine baktığımızda hepsi aynı kökten türemesine rağmen siğa farklılığından ötürü manaları farklıdır.

Morfolojik delâletin bir tezahürü de kelimenin belli bir durumu ortaya koymasındır. Şöyle ki: فَعَلَانٌ kalıbındaki bir mastar, نَزَوَانٌ “sıçrama”, غَثَيَانٌ “bulantı” örneklerinde olduğu gibi اضْطْرَابٌ “sarsıntı, hareketlilik” anlamına gelir. Aynı şekilde مَرَضٌ “hastalandı”, مَرَضًا “hastalanmak” ve مَرِيضٌ “hasta” örneğinde olduğu gibi hastalığa delâlet eden üç harfli bir kelimenin mâzî fiili فَعَلَ, mastarı فَعَلٌ ve ism-i fâili veya sıfatı müşebbehesi فَعِيلٌ kalıbında gelir.⁴¹

³⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Sehl İbnu’s-Serrâc, *el-Usûl fi’n-nahv* (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1985), 1/35.

³⁷ Ebû Ali Hasan b. Ahmed el-Fârisî, *et-Tekmile*, thk. Hasan Şazeli Ferhûd (Suudi Arabistan: Câmi’atu’r-Riyâd, 1981), 3.

³⁸ Ebu’l-Hasan Ahmed İbn Fâris, *Mu’cemu mekâyisi’l-luğa*, thk. Abdusselâm Hârûn (Beyrut: Dâru’l-Fikir, 1979), “delle”, 2/259; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “delle”, 11/248.

³⁹ Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî, *Mu’cemu Te’rifât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî (Kahire: Dâru’l-Fedile, ts.), 91.

⁴⁰ İbrâhîm Enîs, *Delâletu’l-elfâz* (Mısır: Mektebetu’l-İncelû, 1992), 47.

⁴¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/14-17; Suleym, *el-Hilâfu’t-tasrîfî*, 67.

Dolayısıyla morfolojik delâlet, Arap dilindeki zenginliğin bir göstergesi olduğu gibi dilin gelişimini de sağlayan bir faktördür. Çünkü bir kelimenin siğa ve bünyesinin çok olması manaya da çokluk katar. Zira her siğanın ortak ve kendine has bir manası vardır.⁴²

5. Kur'ân-ı Kerîm'den Bazı Morfolojik Delâletlere Örnekler

Fiilin çatı ve iskeleti, tahfif ve teşdîd, etken-ettirgen ve edilgenliği, ibdâl, nakil ve hazif gibi i'lâl durumları ve bunlarla alakalı bağlam, dizim, edâ boyutları, sarf ve kırâatın her iki ilmin ortak alanıdır. Sarfın yaklaşımı kıyâs ağırlıklı, kırâatın ise sened ağırlıklı olduğunu da hatırlamak gerekir. Nitekim sarfi kaidelere uymayan bazı vecihler arka planda Arap dilinin tarihî bazı lehçât ve lügatlere işaret etmekle beraber kurrânın sened ve naklî öncelemelerinden kaynaklanmaktadır.⁴³

Dil bilgileri ve müfessirler, Cenâb-ı Hakk'ın Kitabı'ndaki morfolojik delâletleri açıklamaya özen göstermişlerdir. Zira bu olguya özen göstermek Allah'ın Kitabı'nın tefsirini anlama amacını gütmektedir. Müellifler, tefsirin usullerinden birinin de Arapça bilmenin gerekliliği olduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca Kur'ân'ın dil ile tefsiri güvenilir tefsir kaynaklarından biridir.⁴⁴

Sarf ilmi dilsel tefsirin en önemli temel dayanaklarından biridir. Zerkeşî (öl. 794/1392) bu konuda şunları zikretmiştir: "sarf ilminin faydası: bir manadan, türemiş dallı budaklı farklı manaların oluşmasıdır. Bu ilmi bilmek dili tanıma hususunda nahiv ilmini bilmekten daha önemlidir. Zira sarf, kelimenin zatına bakmak iken; nahiv, kelimedeki sonradan arız olan şeylere bakmaktır. Dolayısıyla sarf ilmi, müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimlerden biridir."⁴⁵

Müfessirler, morfolojik açıdan kelimelerden birçok ince manalar, fikhî ve itikâdî hükümler çıkartmışlardır. Bu kelimelere yüklenen manalar, bazı morfolojik siğaların bir göstergesidir. Şimdi bazı âyetleri, bu açıdan değerlendirmeye çalışacağız.

Kur'ân-ı Kerîm'in *يُجَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يُجَادِعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ* "Akıllarınca Allah'ı ve iman edenleri aldatmaya kalkışıyorlar; hâlbuki onlar farkında olmadan yalnızca kendilerini aldatmış oluyorlar."⁴⁶ âyetinde öncelikle birden fazla kırâat vecihi bulunmakta ve bu vecihler hakkında birçok açıdan sarfi/morfolojik gerekçeler vardır. Âyetteki *يُجَادِعُونَ* fiilini, kırâat âlimlerinin cumhuru, bu şekilde yani *يُجَادِعُ* fiilinin muzârî' kipi olarak işteşlik kalıbı olan mufâ'ale vezni üzere okumuşlardır. *يُجَادِعُونَ* fiili hususunda ise kırâat imamları zaviyesinden bakıldığında muhtelif bazı kırâat vecihlerinin de olduğu görülmektedir.⁴⁷

Bilindiği üzere Arap dilbilimi muvacehesinde kırâatta var olan vecih farklılıkları, ayetin mâna boyutunda tezat teşkil etmemekte aksine ayrı bir zenginlik ve enginlik katmaktadır. Söz konusu fiil burada bir kimsenin başkalarından gizlediğinin aksini göstermesi mânasındadır. Mastarı *يُجَادِعُ* ve *يُجَادِعُونَ* şeklinde gelir. Hile ve düzenbazlık, demektir. Âyetteki *يُجَادِعُونَ* fiiline baktığımızda bu kelime müşareket/işteşlik anlamını ifade eden *فَاعِلٌ* kalıbındadır.⁴⁸ Bu durumda Allah Te'âlâ ile münafıklar arasında karşılıklı birbirini aldatma eylemi olduğu anlaşılabilir fakat bu durum nasıl düşünülebilir? Zemahşerî (öl. 538/1144) bunun cevabını şu şekilde açıklamıştır:

"Münafıkların Allah'a karşı davranışları şekil itibarıyla birbirlerini aldatan kimselerin davranışına benzemektedir. Çünkü aslında kâfir oldukları halde iman etmiş gibi görünmektedirler. Allah da aynı cinsten

⁴² Subhî Sâlih, *Dirâsât fî fikhi'l-luğa* (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1994), 328.

⁴³ Aydın Kudat, *Kırâatları Hüccetlendirmede Dilbilim Olgusu* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2020), 337.

⁴⁴ Hâlid b. Abdîrahmân el-'Ak, *Usûlu't-tefsîr ve kavâ'iduh* (Beirut: Dâru'n-Nefâis, 1994), 137.

⁴⁵ Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006), 208.

⁴⁶ Bakara Suresi 1/9.

⁴⁷ Detaylı bilgi için bkz. Kudat, *Kırâatları Hüccetlendirmede Dilbilim Olgusu*, 339-341.

⁴⁸ Esterâbâdî, *Şerhu's-Şâfiye*, 1/96.

onlarla muamelede bulunmuştur. Dünya hayatında Müslümanlar gibi kabul edilirken ahirette onlar, kâfirlerin en kötülerini ve cehennemini en alt tabakasına müstahak kimselerdir.”⁴⁹

Dolayısıyla bu âyet-i kerîmede münafıklar, Müslümanları kandırdıklarından kendileri de aynı tutuma maruz kalmıştır. Her şeyi bilen Allah Te'âlâ, onların inanmadıklarını da şüphesiz bilmektedir. Fakat kıyamette onları, hak ettikleri şeyle cezalandıracaktır. Bu da sûreten bir aldatmanın olduğunu ortaya koymakta ve morfolojik açıdan bir kelimenin manayı nasıl etkilediğini göstermektedir. Şu da var ki فاعل kalıbı, çoğunlukla müşareket/ortaklık manası için kullanılırken bazen de sülâsî fiil yani فَعَلَ manasına da gelebilmektedir.⁵⁰ Buna göre اللَّهُ يُخَادِعُونَ الله terkiibinden maksat, Allah'a karşı tavırları hile ve düzenbazlık yapanların tavrına benzer. Bu durumda âyet-i kerîmede karşılıklı aldatma değil, münafıkların kendilerini aldattığı anlaşılır. Dolayısıyla sarf ilminin manayı ne derece etkilediği ve farklı manalar için zemin hazırladığı açıkça anlaşılmaktadır.

Morfolojik açıdan مَرْضِعَةً عَمَّا أَرْضَعَتْ “Onu göreceğiniz gün, her emzikli kadın emzirdiği çocuğu unutacak”⁵¹ âyetine baktığımızda Arapça'da sadece kadınlara has olup erkeklerle ilgili olmayan sıfatlara erkek ve kadını birbirinden ayıran te'nîs edatı tâ harfine ihtiyaç yoktur. Zira kelimedden o fiili yapanın kadın olduğu anlaşılır. Kadın ve erkeğin ortak oldukları sıfatlarda ise قَائِمٌ “ayaktaki erkek” ve قَائِمَةٌ “ayaktaki kadın” örneklerinde olduğu gibi bu harfe ihtiyaç vardır.⁵² Emzirme eylemine baktığımızda, bu sıfat sadece kadınlara has olduğu için حَائِضٌ “hayızlı kadın” ve حَامِلٌ “hamile kadın” örneklerinde olduğu gibi مَرْضِعٌ şeklinde gelmeli iken âyette te'nîs alametini almıştır. Bu gibi kelimelerde te'nîs alametinin gelmesi dişilik dışında başka bir mananın kastedilmesi amacını gütmektedir. O mana da fiilin anlamını yani o anda eylemin yapıldığını ortaya koymaktır.⁵³ Şöyle ki: âyetin manası “o gün olduğunda kadın süt emzirdiği halde yani bebeği, sütünü emerken bebeğini unutacak” şeklindedir. Hiç şüphesiz bu mana belağat açısından daha etkilidir. Zira kadının o durumda olması çocuğuna daha şefkatli olmasını gerektirir ki onu bu durumda çocuğundan alıkoyan şeyin çok büyük ve önemli olması gerekir. Şayet te'nîs alameti almadan مَرْضِعٌ şeklinde olsaydı bu mana anlaşılmazdı. Çünkü sadece sıfat olması onun emzirmeye elverişli olduğunu ifade eder ki o anda emzirdiği anlamını taşımaz.⁵⁴ Aynı şekilde Resûlullâh'ın –Sallallâhu ‘aleyh ve sellem- لَا تُقْبَلُ صَلَاةٌ حَائِضٍ “Bulûğ çağına eren kadının namazı ancak başörtüsüyle kabul edilir.”⁵⁵ şeklindeki sözlerinde bu mana anlaşılmaktadır. Zira bu hadîste حَائِضٌ “hayızlı” kelimesi te'nîs alameti olmadığı için bilfiil hayızlı kadını değil de hayızlı olabilecek kadını ifade etmektedir. Çünkü şayet kadın hayızlıysa örtülü olup olmaması fark etmeksizin namazı kabul olmaz. Dolayısıyla bu kelime tâ harfini almadığı için o anda hayızlı olmayı değil, hayızlı olabileme yani ergenlik çağına ulaşma sıfatını ifade eder.⁵⁶

⁴⁹ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *Tefsîru'l-keşşâf an hakâiki ğavâmidi't-Tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 1/65-66.

⁵⁰ Esterâbâdi, *Şerhu's-Şâfiye*, 1/96-99.

⁵¹ Hac Suresi 22/2.

⁵² Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Kitâbu'l-muzekker ve'l-muennes*, thk. Mustafa Ahmed ez-Zerkâ (Haleb: el-Matba'atu'l-İlmiyye, 1345), 2-3.

⁵³ Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiye eş-Şâfiye*, thk. Abdulmun'im Ahmed Herîdî (Mekke: Merkezi'l-Bahsi'l-İlmî, 1982), 4/1732.

⁵⁴ Sâlih b. Huseyn el-Âyid, *Nazarât luğaviyye f'il-Kur'âni'l-Kerîm* (Suudi Arabistan: Dâru Kunûzi İşbilyâ, 2004), 235-236.

⁵⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sunenu İbn Mâce*, thk. 'Imâd Tayyâr vd. (Beirut: Muessesetu'r-Risâle Nâşirîn, 2017), “Teyemmüm”, 132 (No: 655).

⁵⁶ 'Âyid, *Nazarât luğaviyye f'il-Kur'âni'l-Kerîm*, 236.

Morfolojik delaletin manaya etkisi bağlamında ^{لَا} كَاهُمْ حَمْرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ “sanki onlar, ürküp kaçan yaban eşekleri gibidirler.”⁵⁷ âyetine baktığımızda مُسْتَنْفِرَةٌ kelimesi istif’âl / اسْتَنْفَعَالِ kalıbında olmasına rağmen müfessirler tarafından mücerred / نَافِرَةٌ “nefret eden” anlamı verilmiştir. Fakat âyette istif’âl kalıbında gelmesinin hikmeti manayı daha da abartmaktır. Nitekim Zemahşerî, وَحَمَلَهَا لَهُ جَمَعَهَا فِي نَفْسِهَا مِنَ النَّفَارِ مَنْ تَطَلَّبُ النَّفَارِ مِنْ نَفْسِهَا فِي جَمْعِهَا لَهُ وَحَمَلَهَا لَهُ الْمُسْتَنْفِرَةُ: الشَّدِيدَةُ النَّفَارِ، كَأَنَّهَا تَطَلَّبُ النَّفَارِ مِنْ نَفْسِهَا فِي جَمْعِهَا لَهُ وَحَمَلَهَا لَهُ الْمُسْتَنْفِرَةُ “kelimesi ‘şiddetle kaçan’ demektir; sanki kaçmak için kendilerini toplamak ve kıskırtmak hususunda kendilerinden kaçmak istiyorlar.”⁵⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350) daha derin bir ifadeyle bu kullanımı şu sözleriyle açıklamaktadır: وَتَحْتِ الْمُسْتَنْفِرَةِ مَعْنَى أَيْلُغٍ مِنَ النَّافِرَةِ، فَإِنَّهَا لِشِدَّةِ نَفْسِهَا قَدْ اسْتَنْفَرَ بَعْضُهَا بَعْضًا وَحَصَّنَهُ عَلَى النَّفْرِ، فَإِنَّ فِي الْإِسْتِنْفَاعِ مِنَ الطَّلَبِ قَدْرًا زَائِدًا عَنِ الْفِعْلِ الْمَجْرُودِ الْمُسْتَنْفِرَةِ “بَعْضًا وَحَصَّنَهُ عَلَى النَّفْرِ، فَإِنَّ فِي الْإِسْتِنْفَاعِ مِنَ الطَّلَبِ قَدْرًا زَائِدًا عَنِ الْفِعْلِ الْمَجْرُودِ الْمُسْتَنْفِرَةِ” kelimesinin altında النَّافِرَةُ kelimesinden daha belirgin bir mana vardır. Zira yaban eşekleri şiddetli kaçışlarından ötürü bazıları, bazılarının kaçmasını istemiş ve onları kaçmaya teşvik etmiştir. Çünkü istif’âl babında normal mücerred fiilde bulunmayan fazladan bir talep/istek manası vardır.”⁵⁹ Dolayısıyla bu âyeti kerimede kelimenin kullanıldığı fiil kalıbından ötürü mananın nasıl daha etkili olduğu görülmektedir. Bu da sarf ilminin yani kelime yapısının önemini göstermektedir.

Morfolojik yapı çerçevesinde وَاسْتَنْفَرْنَاكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدْوَى فَأَعْتَرَلُوا النَّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا طَهَّرْنَ اللهُ وَاسْتَنْفَرْنَاكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدْوَى فَأَعْتَرَلُوا النَّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا طَهَّرْنَ اللهُ “Sana hayız hakkında soruyorlar. De ki: O eziyetli bir durumdur. Bundan ötürü âdet günlerinde kadınlardan ayrı durun/yaklaşmayın, temizlenmedikçe onlarla cinsel ilişkide bulunmayın. İyice temizlendiklerinde onlara Allah’ın emrettiği şekilde yaklaşın”⁶⁰ âyetine baktığımızda âyette hayızlı kadınlarla cinsel ilişki hususunda sorulan soruya cevap verilmiştir. O kadınlarla ancak hayız hali bittikten ve kadınlar temizlendikten sonra cinsel ilişkiye girilebileceği ifade edilmiştir. Bu âyette temizlenme ifadesi tefe’ul / تَفَعُّلِ babından تَطَهَّرَ fiiliyle ifade edilmiştir. Buradan hareketle âlimler mücerred تَطَهَّرَ fiili ile mezîd fih olan تَطَهَّرَ fiili arasında ayırım yapmış ve bu kullanımdan fikhî bir hüküm çıkarmışlardır. O hüküm de ancak hayız hali bittikten ve kadın da gusül abdesti aldıktan sonra kadınla ilişkiye girilebileceğidir. Zira tefe’ul bâbında normal mücerred fiilde bulunmayan tekellüf/zorlama anlamı vardır. Yani iyice temizlenme/su ile temizlenme anlamını ifade eder. Tam temizlenme ise hayız halinin bitmesiyle değil, hayızdan sonra gusül abdesti almakla mümkün olur.⁶¹ Dolayısıyla bu âyette fiil kalıbının değişmesi yani morfolojik yapı manayı etkilemiş ve bir hükmün anlaşılmasına yardımcı olmuştur.

Morfolojik yapının manaya etkisi bağlamında ele alacağımız başka bir âyet ise وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً “Şayet Allah isteseydi hepimizi elbette tek bir ümmet kıları. Ama O, dilediğinin yoldan çıkmasına imkân verir, dilediğini de doğru yola iletir. Yapmakta olduklarınızdan dolayı kesinlikle sorgulanacaksınız.”⁶² şeklinde olup bazı âlimler bu âyetteki لَجَعَلَكُمْ fiilinin “onları delaletle nispet ediyor” anlamında olduğunu zikretmişlerdir. Zira bu fiili direkt Allah Teâlâ’ya nispet etmek uygun değildir. Fakat أَصْلُ fiili if’âl bâbında olduğundan bu fiile nispet anlamını eklemek sarf ilmi açısından uygun değildir. Zira nispet / isimlendirme anlamı if’âl bâbında değil de tef’îl babına has bir kullanımdır. Örneğin

⁵⁷ Müddessir Suresi 74/50.

⁵⁸ Zemahşerî, *Tefsîru'l-keşşâf*, 4/643.

⁵⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-'Alemin*, thk. İsmâuddîn es-Subâtî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1994), 1/150.

⁶⁰ Bakara Sûresi 2/222.

⁶¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed İbrâhîm el-Hafnavî - Mahmûd Hâmid Osman (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2010), 2/79-81; Ebû Bekir İbnu'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ali el-Becâvî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsi'l-'Arabî, 2000), 1/184.

⁶² Nahl Sûresi 16/93.

كَدَّبَ fiili “yalana nispet etti veya yalancı olarak isimlendirdi” demektir. Dolayısıyla bu âyette أَصَلَ fiilinin başındaki hemze harfi, muteaddilik içindir ki manası “onları sapkınlar kıldı.” şeklindedir.⁶³

Yukarıda verilen örneklerde sarf / morfolojik bakımından bir kelimenin manaya nasıl etki yaptığı apaçık görülmektedir. Zira morfolojik delalet iki temel kaynaktan alınmaktadır. Birincisi kelimenin yapısı iken ikinci kelimenin barındırdığı anlamdır. Bu iki durumu göz önünde bulundurmak gerekir. Ayrıca cümlenin siyakının anlama olan etkisi de göz ardı edilmemelidir. Dolayısıyla âyetlerin doğru bir şekilde anlaşılması için kelimenin morfolojik yapısının detaylı bir şekilde incelenmesi gerekmektedir.

Sonuç

Arap dilini hatalardan korumak adına ilk dönemden itibaren araştırmalar yapılmış ve dil kuralları tespit edilmeye başlanmıştır. Sarf ilmi de bu çalışmalar neticesinde ortaya konulmuş bir ilimdir. Bu ilim ilk başta nahiv ilmi konuları içerisinde ele alınırken daha sonraki dönemlerde müstakil bir ilim hüviyetine bürünmüştür.

Sarf ilminin konusu iştikaka konu olan mutasarrıf / çekimli fiiller ve murab yani değişken isimlerdir. Dolayısıyla asvat/sessel, edatlar ve diğer mebni olan yapılar sarfın konusu dâhilinde değildir. Ayrıca kaidelerinin temellendirilmesindeki ana referans kaynakları Kur’ân-ı Kerîm, kırâat vecihleri, Arap dil kullanımları ve diğer istişhat malzemeleridir. Öncelikli amacı Kur’ân-ı Kerîm’i tahrif ve tağyire karşı korumak ve fasih Arap dilini bozulmaya karşı muhafaza etmektir. Bidayette Sarf ile nahiv beraber ele alınırken Basra ve Kûfe dil ekollerinin tebarüzünden sonra Kûfe’de başlamak üzere ayrı bir ilim dalı olarak gelişmeye ve tedvin edilmeye başlanmıştır.

Fiilin çatı ve iskeleti, tahfff ve teşdîd, etken-ettirgen ve edilgenliği, ibdâl, nakil ve hazif gibi i’lâl durumları ve bunlarla alakalı bağlam, dizim, edâ boyutları, sarf ve kırâatın ortak alanıdır. Sarfın yaklaşımı kıyâs ağırlıklı, kırâatın ise sened ağırlıklıdır. Nitekim sarfî kaidelere uymayan bazı vecihler arka planda Arap dilinin tarihî bazı lehecât ve lügatlere işaret etmekle beraber kurrânın sened ve naklî öncelemelerinden kaynaklanmaktadır. Bilindiği üzere Arap dilbilimi muvacehesinde kırâatta var olan vecih farklılıkları, âyetin mâna boyutunda tezat teşkil etmemekte aksine ayrı bir zenginlik ve enginlik katmaktadır.

Sarf ilmi, kelimenin yapısıyla alakalı olup bu yapı manayı etkilemektedir. Bir kelimenin morfolojik yapısı ve bünyesi o kelimenin anlamını göstermekte ve etkilemektedir. Dolayısıyla Kur’ân-ı Kerîm’in bir âyetindeki bir kelimedenden derin ve ince manalar anlaşılabilir. Bu da bu ilmin ne denli önemli olduğunu göstermektedir. Zira Kur’ân-ı Kerîm’in tefsirinde sarf kurallarını önemli kılan en önemli etkenlerden biri lafızdaki yapısal farklılığın âyetin irâbını ve manasını etkilemesidir. Cümle düzeyinde bu yapılar, bazı mana farklılıklarına da sebep olmaktadır. Ayrıca tefsir ilmi ile ilgili yapılan tanımlarda, sarfın bazı özelliklerinin öne çıkarılması bu iki ilim arasında güçlü bir bağın olduğunu göstermektedir.

Arapça bir cümlede genel geçer dilbilgisi kurallarına uyulmaması ve gramerin gereklerine uygun olarak akışın olmaması, üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur. Bu durum, Kur’ân-ı Kerîm’in i’câz yönlerini açıklamada yardımcı olan faktörlerdendir. Zira Kur’ân-ı Kerîm yapılarından bazılarının ilk bakışta gramer veya morfolojik kuralı ihlal ettiği zannedilse de iyice düşünüldüğünde âyetlerin siyâk ve sibâkından bunun büyük bir maksat ve gaye için olduğu açıkça anlaşılacaktır. Çünkü Kur’ân-ı Kerîm’in dil üslubu bütün lehçeler, dilsel kullanımlar ve lügatlerin fevkindedir.

Beyanname

1. **Finans/Teşvik:** Yazarlar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
2. **Çıkar Çatışması:** Yazarlar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.

⁶³ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 4/58; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *İrtişâfu’d-darab min lisâni’l-‘arab* (ciltleri birleştirilmiş hali), thk. Receb Osman Muhammed, Abduttevvâb Ramazân (Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 1998), 1/174.

3. **Etik Beyan:** Yazarlar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir
4. **Yazar Katkısı:** MMH: Giriş, 1., 2., 3., 5. Bölüm ve Sonuç; MŞH: Giriş, 4., 5. Bölüm ve Sonuç.

Kaynakça

- 'Ak, Hâlid b. Abdirrahmân. *Usûlu't-tefsîr ve kavâ'iduh*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1994.
- 'Âyid, Sâlih b. Huseyn. *Nazarât luğaviyye f'il-Kur'âni'l-Kerîm*. Suudi Arabistan: Dâru Kunûzi İşbilyâ, 3. Basım, 2004.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. thk. Abdusselâm Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Lecnetu't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1949.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *İ'lâmu'l-muvakki'în 'an Rabbi'l-'Alemîn*. thk. İsmâuddîn es-Subâtî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1994.
- Curcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Mu'cemu Te'rîfât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fedîle, ts.
- Decnî, Abdulfettâh. *fî's-Sarfi'l-'Arabî*. thk. Abdusselâm Hârûn. Kuveyt: Mektebetu'l-Felâh, 2. Basım, 1983.
- Enbârî, Kemâluddîn Ebu'l-Berekât. *el-İnsâf fî mesâilil-hilâf beyne'n-nahviyyîn: el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.
- Endelûsî, Ebû Hayyân. *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-'arab(ciltleri birleştirilmiş hali)*. thk. Receb Osman Muhammed, Abdu'ttevvâb Ramazân. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1998.
- Enîs, İbrâhîm. *Delâletu'l-elfâz*. Mısır: Mektebetu'l-İncelû, 7. Basım, 1992.
- Esterâbâdî, Radiyyuddîn Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu's-Şâfiye*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Bayrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982.
- Fârisî, Ebû Ali Hasan b. Ahmed. *et-Tekmile*. thk. Hasan Şazelî Ferhûd. Suudi Arabistan: Câmi'atu'r-Riyâd, 1981.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Kitâbu'l-muzekker ve'l-muennes*. thk. Mustafa Ahmed ez-Zerkâ. Haleb: el-Matba'atu'l-İlmiyye, 1345.
- Hassân, Temmâm. *el-Luğatu'l-'Arabiyye ma'nâhâ ve mebnâhâ*. Ürdün: Dâru's-Sekâfe, 1994.
- Hassân, Temmâm. *el-Usûl*. ed-Dâru'l-Beydâ: Dâru's-Sekâfe, 1401.
- Helvânî, Muhammed Hayr. *el-Mufassal fî târihi'n-nahvi'l-'Arabî*. Bayrut: Muessesetu'r-Risâle, 1979.
- Hindâvî, Hasan. *Menâhucu's-sarfiyyîn ve mezâhibuhim fî'l-karneyn es-sâlis ve'r-râbi' mine'l-hicre*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Husran, Abdullah. *Merâhilu tetavvuri'd-dersi'n-nahvî*. İskenderiye: Dâru'l-Ma'rife el-Câmi'iyye, 1993.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân. *el-Munsif fî şerhi tasri'î'l-Mazinî*. thk. İbrahim Mustafa, Emin Abdullah. Mısır: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1954.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân. *et-Tasri'fu'l-Mulûkî*. thk. Deyzîra Sekâl. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1998.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hasan Ahmed. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdusselâm Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1979.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh. *el-Ma'ârif*. thk. Servet Ukâşe. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sunenu İbn Mâce*. thk. 'Îmâd Tayyâr vd. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2017.
- İbn Mâlik, Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu'l-Kâfiye eş-şâfiye*. thk. Abdulmun'im Ahmed Herîdî. 4 Cilt. Mekke: Merkezi'l-Bahsi'l-İlmî, 1982.
- İbn Mâlik, Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh. *Teshîlu'l-fevâid ve tekmi'lu'l-mekâsid*. thk. Muhammed Kamil Berekât. Mısır: Dâru'l-Kâtibi'l-'Arabî, 1968.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddîn el-Ensârî. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1967.
- İbn 'Ufûr, Ali b. Mu'min. *el-Mumti' fî't-tasri'f*. thk. Fahrüddin el-Kabâve. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Me'rife, 1987.
- İbnu'l-Arabî, Ebû Bekir. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali el-Becâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2000.
- İbnu'l-Hâcib, Osmân b. Ömer. *eş-Şâfiye fî 'ilmi't-tasri'f*. thk. Hasan Ahmed Osmân. Mekke: el-Mektebetu'l-Mekkiyye, 1995.
- İbnu'l-Kiftî, Cemâluddîn. *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1406.
- İbnu's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl. *el-Usûl fî'n-nahv*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1985.
- Kudat, Aydın. *el-Behiyye fî'l-'ileli'n-Nahviyye ve alakatihâ bi'd-dirâsâti'n-nahviyye*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2021.
- Kudat, Aydın. *Kirâatları Hücetlendirmede Dilbilim Olgusu*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2020.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed İbrâhîm el-Hafnavî - Mahmûd Hâmid Osman. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2010.
- Lugavî, Ebu't-Tayyib. *Merâtibu'n-nahviyyîn*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.

- Mukerrem, Abdu'l-Âl Sâlim. *el-Halkatu'l-mefkûde fi'n-nahvi'l-'Arabî*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1993.
- Mübârek, Mâzin. "Sarf ilminin tarihi ve kavramları üzerine". çev. Rifat Akbaş. *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 45 (2019), 253-275.
- Sâkî, Fâdil Mustafâ. *Aksâmu'l-kelâmi'l-'Arabî min haysu's-şekl ve'l-vazîfe*. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1977.
- Sâlih, Subhî. *Dirâsât fi fikhî'l-luğa*. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 12. Basım, 1994.
- Sevdi, Ali. "Lahn ve Tashih Literatürüyle İlgili Eserlerin Teşekkülü ve Arap Dilindeki Yeri". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2023), 211-237.
- Sevdi, Ali. "Arap Dili Literatüründe Şiir Perspektifinde Taşhîf Ve Tahrîf". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2022), 604-626.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. Osman. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 3. Basım, 1988.
- Suleym, Ferîd b. Abdilazîz. *el-Hilâfu't-tasrîfî ve eseruh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm: dirâse tahlîliyye*. Suudi Arabistan: İmâm Muhammed b. Suûd İslâm Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1426.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân. *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- Tantâvî, Muhammed. *Neş'etu'n-nahv ve târîhu eşheri'n-nuhât*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 2. Basım, 1995.
- Ülgen, Emrullah. "Tefsir Metodolojisinde Sarf İlminin Yeri ve Önemi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (30 Haziran 2016), 101-116.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Tefsîru'l-keşşâf an hakâiki ğavâmidi't-Tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2009.
- Zerkeşî, Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Zubeydî, Muhammed b. Hasan. *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 2. Basım, 1984.

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

The Journal of Near East University Faculty of Theology

ISSN: 2148-6026 | e-ISSN: 2687-4121

Haziran / June | 2023/9/1

NÛR VE ZULMET/KARANLIK KAVRAMLARI ÜZERİNE TASAVVUF MERKEZLİ BİR İNCELEME

A Sufi Perspective on The Conceptions of Nur and Zulmet

SEVDA AKTULGA GÜRBÜZ

Dr. Öğretim Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, Van, Türkiye.

Assistant Professor, Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Department of
Basic Islamic Sciences, Department of Sufizm, Van, Türkiye.

ysfgrbz65@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-1450-4632

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 25.01.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 15.03.2023

Yayın Tarihi | Published: 15.06.2023

Atıf | Cite as

Aktulga Gürbüz, Sevda. "Nûr ve Zulmet/Karanlık Kavramları Üzerine Tasavvuf Merkezli Bir İnceleme".
Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9/1 (Haziran 2023), 56-68.

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.1.04>

Aktulga Gürbüz, Sevda. "A Sufi Perspective on The Conceptions of Nur and Zulmet". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 9/1 (June 2023), 56-68. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.1.04>

İntihal | Plagiarism

Bu makalenin ön incelemesi alan editörü, içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

The preliminary review of this article was reviewed by the field editor and the content review was reviewed by two external reviewers using the double-blind peer-review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by scanning for similarity.

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY- NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makedir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Nûr ve Zulmet/Karanlık Kavramları Üzerine Tasavvuf Merkezli Bir İnceleme

Öz

Eski çağlardan beri ışık, çeşitli dinî telakkiler ve gnostik (irfanî) akımlarda hem ilâhî varlık veya tecellîleri hem de mânevî aydınlanmayı ifade eden bir terim olarak kullanılmıştır. İslâm toplumunun başından beri ilişki içinde bulunduğu eski kültür havzalarında ışık-karanlık sembolizminin merkezî bir önem taşıdığı ve çokça kullanıldığı görülmektedir. Nûr ve zulmet karşıtlıkların çatışması olarak görülse de birbiri içerisinde bütünlük oluşturan iki kavramdır. Düalist dinlerin (gnostik) yapısında nûr; ışık tanrısına zulmet; karanlık tanrısına tekabül eden ontolojik tanımlamalardır. Bu anlayışta iyilik ile kötülük, ışık ve karanlığın birbirinden ayrı ve birbirine eşit derecede iki ezeli ve ebedi güçten kaynaklanmaktadır. “İkicilik veya iki tanrıcılık” olarak bilinen düalizm inancına sahip Maniheizm, Sabiilik ve Zerdüştilik dinlerinin nûr ve zulmet anlayışları parçalı ve bölünmüşlük üzerine kuruludur. Tam bir kaos barındıran bu dinlerin nûr-zulmet telakkisine karşı İslâm düşünürleri “Allah’tan başka ilah yoktur” anlamındaki tevhid akidesi ile cevap vermektedirler. İslâm düşünürlerine göre düalist dinler, yanlış barındırmalarının yanında nûr ve zulmet anlayışları da şirk ve acizlik içermektedir. İslâmî ilimlerden biri olan tasavvuf, nûr- zulmet hususunu ontolojik olarak ele almanın yanında bilgi ve ahlaki önermelerle de açıklama yoluna gitmektedir. Özellikle vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde ele alınan nûr-zulmet hususları Allah’ın nûrunun tecellisinin âleme ve insana yansımaları üzerinden değerlendirilmektedir. Hakikat nûru, perdelerle örtülmüştür. İnsanın amacı da zulmet perdelerinden geçerek vücûd itibarıyla nûr olan Allah’a yakınlaşmaktır. Zira insan Allah’ın nûrunu taşır. Ancak kişi kendisini Allah’tan gayrı görerek zulmete düşer. Kesret âleminde zulmet perdelerinin aşılması gerekmektedir. Bu meyanda “Allah nûrdur” âyetinden yola çıkan mutasavvıflar için hidayet nûr, bu nûrdan uzaklaşmak da zulmet yani dalalettir. Dolayısıyla nûr ve zulmet kavramlarını mutasavvıflar “Allah’a yakınlık ve uzaklık” şeklinde özel bir cihetle değerlendirmektedir. Mutasavvıflar açısından zulmet Allah’ın varlığını ve birliğini bilmemekten ibarettir. O’nu bil(e)meyen ve onaylamayan insan zulmün karanlığındadır. Allah’ın nûru akış halinde ise insan fitratındaki tevhidî bilgiyi Allah’a döndürerek o nûrdan feyizlenmelidir. İnsanın keşf ve zevk yoluyla hakkın tecellilerini anlayacağını ve âlemin her an oluş halinde olduğunu iddia eden vesileci sudûr anlayışı temsilcilerine göre nûr, ilk Muharrik olan Allah’tır. Allah, ışığın kaynağı Nûrların nûru (Nûru’l-Envar) iken diğer varlıklar yaratıcı nûrdan sudûr etmektedir. Vesileci Sudûr anlayışının etkilerini gördüğümüz Gazzâlî ve ondan etkilenen Sühreverdî açısından zulmet âleme ve insana anlam kazandıran nûrdan nasiplenmemektir. İnsan-ı kâmil marifet nûrunun yansıdığı ayna olmakla beraber gaflet ve zulmetin şerrinden korunan Hakikât-ı Muhammediye’nin temsilcisidir. İnsan-ı kâmil, Allah’ın nûru ile aydınlattığı kimse ise de şeytan ve nefsânî zulmetlere eğilim gösterebilir. Dolayısıyla mâsiva ile dünyadan uzaklaşma ve Allah’a tam olarak yönelmekten vazgeçmemelidir. Son olarak ubûdiyet bağlamında değerlendirilen nûr; Allah’a layıkıyla kul olmayı, zulmet ise şeytanın istilalarına mağlup insanı ifade eden kavramdır. Belli bağlamlarla yorumlanan bu kavramların felsefi hareketlere esas teşkil ettiğini de söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Nûr-Zulmet, Tevhid, İnsan-ı Kâmil, Sudûr, Ubûdiyet.

A Sufi Perspective on The Conceptions of Nur and Zulmet

Abstract

Since ancient times, light has been used as a term expressing both divine existence or manifestations and spiritual enlightenment in various religious conceptions and gnostic (lore) movements. It is seen that the light-dark symbolism has a central importance and is widely used in the ancient cultural basins with which the Islamic society has been in contact since the beginning. Although Nûr (Divine Light) And Zulmet (Darkness) are seen as the conflict of opposites, they are two concepts that form a unity with each other. In the dualist religions (gnostic), Nûr (Divine Light) is the god of light; whereas Zulmet (Darkness) corresponds to the god of darkness. The understanding of Nûr (Divine Light) And Zulmet (Darkness) in the religions of Manichaeism, Sabii and Zoroastrianism is based on fragmentation and division. In these religions, the definitions of Nûr (Divine Light) and Zulmet (Darkness) imply chaos, in contrast; İslâmîc scholars and sufis respond with the creed of tawhid, which means quot; There is no god but Allah". İslâmîc thinkers contend that dualist religions have false notions on conceptions of Nûr (Divine Light) And Zulmet (Darkness). Furthermore, their understanding of Nûr (Divine Light) and Zulmet (Darkness) includes polytheism and impotency. As one of the İslâmîc sciences, Sufism deals with the issue of Nûr and Zulmet ontologically, as well as explaining it with knowledge and moral propositions. In particular, the issues of Nûr and Zulmet are judged within the framework of the understanding of the unity of existence. Accordingly, they are evaluated through the reflection of the manifestation of Allah’s light on the world and on human beings. The divine light of truth is obscured with layers. The ultimate aim of

human beings is to get closer to Allah, who is light in terms of his body, by passing through the veils of Zulmet. For man carries the light of God. However, a person falls into oppression by seeing himself as other than Allah. The veils of oppression must be overcome in the realm of a multitude. In this respect, the Sufis who set out from the verse quot; God is the light and quot; regard the true path as the divine light, and avoid Zulmet that is the light of cruelty. For this reason, the concepts of Nûr and Zulmet are considered by Sufis in a special way as quot; closeness and distance to Allah quot;. According to Sufis, Zulmet results from ignorance of the existence and unity of Allah. Those that don't know or approve the existence and unity of Allah are in the darkness. If the divine light of Allah is in flux, then the tawhid in human nature should be brought back to Allah and inspired by that light. The representatives of the emancipatory understanding suggest that human being will understand the manifestations of the right through discovery and pleasure, and that the world is always in a state of being, the light is Allah as the First Creator. While Allah is the source of divine light, the light of Nûr (Nûru'l-Anvar), other beings emerge from the creative light. However, Gazzâlî that we see the effects of the Sudûr Creed, and Sührawardi that was influenced by him maintain that Zulmet means not benefiting from the divine light that gives meaning to the world and human beings. In the context of the perfect human being, Nûr and Zulmet are the prototypes of the human being that is enlightened with the divine light born to the heart. Although the perfect human being is the mirror in which the light of ingenuity is reflected, human being is the representative of the Reality of Muhammad, and human being is protected from the evil of heedlessness and darkness. Therefore, one should not give up turning away from the world and turning to Allah completely. Finally, the light evaluated in the context of worship; Concepts expressing being a worthy servant of Allah, and cruelty expressing a person defeated by the invasions of the devil. It is also possible to say that these concepts are interpreted in certain contexts, and that they form the basis of philosophical movements.

Keywords: Sufism, Nûr-Zulmet, Tawhid, Perfect Human Being, Emancipation, Worship.

Giriş

Tasavvuf ontolojik manada tevhidi esas alan ilimdir. Varlığın Allah'tan olduğunu idrak ederek kulluğunu yerine getirmesi (cem') tevhitteki kemâli göstermektedir. Tasavvufî ontolojide varlık, varlığın mertebeleri ve varlığın zuhuru (Hakikât-ı Muhammediyye) insan ve âlemlerle ilişki bağlamında ele alınmaktadır. Varlığın yansımalarının en mükemmel tezâhürü olan insan varlığının hakikatini bilme, bilginin kaynağı ve onu elde etme yolları ve varlık ile varlığın tezâhürü olan nûr ve zulmetin irtibatını açıklamak gerekmektedir.

Genellikle gnostik dinlerde 'zıtlıkların döngüsünün birbiri içerisindeki bütünlüğü' şeklinde ifade edilen nûr ve zulmet; hayatın içindeki zıtlıklar karşısında insanın, kesretten vahdete yol ararken dönüşüm ve kendini arama çabasını da ifade eden kavramlardır. Özellikle tasavvufî anlayışta bu arayış bekâya erişerek kemâle erme sürecidir. Çünkü hidayet olan nûra ulaşmak için cehalet, erdemsizlik, kötülük, küfür ve dalaleti temsil eden zulmetten kaçınmak önemli bir seyir kat etmeyi gerektirmektedir.

Allah Teâlâ insanı hidayete (doğru yola) sevk etmek için gönderdiği dine "nûr"¹ ismini verdiği gibi gönderdiği kitabı da aynı isimle müşerref kılmıştır.² İslâm dışı batıl inançların sıfatı şeklinde "zulûmat/karanlıklar" anlamında çoğul olarak kullanılmaktadır. Nûr vahyin ışığıyla insanların aydınlanması, doğruyu ve hakikati görmeleri, hak ile bâtılı ayırt etmelerini sağlayan manevi ışık manasındadır.³ Kur'ân' da nûr; iman ve hidayet, zulmet ise küfür ve delâlet anlamındadır. Allah'ın gökler ve yerin müdebbiri ziyâsı, ışığı olduğunu bildikten sonra O'na iman etmek nûr; O'ndan yüz çevirmek ise küfür yani zulumattır. Mutasavvıflara göre âlemde apaçık deliller Allah'ın nûrunu gösterir. Allah'ı bildikten sonra O'na koşulsuz bağlılık müminin kalbine nûrun akması demektir. Mümini zulüm denilen küfürden uzaklaştıran bu nûr, havasında hiçbir sis hatta bulutun bulunmadığı "tevhid" ile ifade edilir.⁴

¹ Tevbe 9/32.

² Maide 5/46.

³ Maide 5/15; İbrâhim 14/1; Hadid 57/9; Teğâbun 64/8.

⁴ Abdülkerim Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârat*, thk. İbrahim Bişyûnî (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kitab, 2000), 611; Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Câmiu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, thk. Bashar İvad Ma'ruf ve'l-Ahirun (Kahire: Müessesetü'r-Risale, 1994), 3/23-25; 9/320-325

Nûr iyiliğin, zulmet; sefihliğin, şerrin ve kötülüğün kaynağı görülmektedir. “Allah göklerin ve yerlerin nûrudur”⁵ âyetinde belirtilen nûr, Allah’ın isimlerinden birinin tecellisi ve hidayet ışığı ile insanları aydınlatması, cehalet ve dalalet gibi zulmetten kurtarmasıdır. Kişilerin vicdanlarında ve basiretlerinde/hissettikleri aydınlığın tamamıdır.⁶ Mutasavvıflara göre Allah nasıl ki gökleri on iki burçla süslemişse müminin kalbini de muhabbet, mârifet, akıl, yakîn, anlayış, basiret, şerh vb. nûrlarla doldurmuştur. Bu hasletlerle kul, Allah’ı ta’zim ve tesbih etmek suretiyle O’na yaklaşır. İman nûruyla aydınlanan müminin kalbi vahdaniyyet ışığıyla hidayete ererken zulmetle dolu kalp yokluk ve zulüm içerisindedir. Kulun zulmetten kurtulması için kalbini şehvet ile nefisten temizleyerek tövbe etmesi gerekmektedir. Peygamberler, melekler ve evliyalar Allah’ın nûrunu yansıtan aynadır. Müminin kalbi de bu saf nûrla aydınlanmalıdır. Allah’ın yere ve göklere yansıttığı nûr; ilk dönem mutasavvıfları açısından mümini hakikate ulaştıran ve hidayetini kazandıran en önemli kuvvettir.⁷

Mutasavvıflar nûr ve zulmeti ontolojik açıdan ehl-i sünnet inancı çerçevesinde değerlendirmişse de kulluk bağlamında kalbin hallerini bu iki kavramla örtüştürmüşlerdir. Vahdet-i vücûd anlayışının hâkim olduğu nûr-zulmet açıklamalarında sûfî bilinç; âlemin ve insanın bilgisinin Allah’ın nûrunun yansımaları olduğunu ifade eder. Nûr ve zulmeti tezat halka olarak düşündüğümüzde mana ve yorumların değiştiği görülmektedir. Sûfîler de nûr ve zulmeti birçok mana, hal ve makamlara dalalet etmek için kullanmaktadır. Dolayısıyla mutasavvıfların varlığın kaynağından başlayarak açıkladıkları bu kavramları hangi bağlamlarla ele aldıklarını görmek gerekmektedir.

1. Tevhid Bağlamında Nûr-Zulmet

Tevhid; zâtında, sıfatlarında, isimlerinde ve fiillerinde ortağı olmayan, tek olan Allah’a inanmaktır.⁸ Kur’ân-ı Kerim; Allah’ın her türlü eksiklikten münezzehe olduğunu, insanların şirkten kurtularak ebedi saadeti elde edebileceklerini, kulluğun bir ve tek olan Allah için olması gerektiğini hatırlatmaktadır.⁹ Peygamberler fitrî olarak var olan Allah inancının tahrif edilmesi ve değiştirilmesi ile bozulan tevhid akidesini düzeltmek için gönderilmişlerdir.

İslâm saf bir tevhid inancı üzerine kuruludur. Allah’ın birliği ve benzersizliği üzerinde herhangi bir çelişki bulunmamakla beraber inanç ilkeleri hususunda farklılıklar ortaya çıkmıştır. Tevhid kavramı ile birçok ilim dalı ilgilenmiştir. Tevhid birçok ilmin temel konusu olması hasebiyle farklı tariflerle İslam dairesi çerçevesinde tanımlanmıştır. Filozoflar açısından tevhid, "vâcibu'l-vucûd" olan Allah "iki zorunlu varlık" ile bir arada bulunamaz. Yaratılan her şey (Mümkünler âlemi) zorunlu ve tek olan varlığa muhtaçtır. Filozoflara göre bu varlık "bileşik olmayan, bölünemeyen, parçalanamayan, eşi ve benzeri olmadığı gibi zıddı da olmayan"dır.¹⁰

Kelamî açıdan nûr-zulmet kavramları tevhitten sapan ve zulmet (küfür) dairesinde görülen düalist dinlerin Tanrı anlayışlarının yanlısı üzerinden değerlendirilmektedir. Peki bu düalist dinlerin tevhid açısından zulmette olması ne demektir? Düalist dinlerin Tanrı anlayışında iyilik tanrısı nûr/aydınlık, ışık, büyüklük, azamet, bilgelik; kötülük tanrısı da zulmet/karanlık, cehalet, bilgisiz gibi terimlerle ifade edilir. Zerdüşlükte Ahura Mazda zorunlu bilgeliğin tercihi, nûrların nûru, kavrayış gücü, irade bahşedici, bilgi, hikmet ve hakikatin mükemmel tanrısıdır ve kendisi gibi başlangıçtan beri var olan ancak karanlık, cahil ve kötü olan Angra Mainyu’dan daha üstün bir yaratılışa sahiptir. Bu anlayışta her insan yaratılışı gereği iyi ve kötü arasında tercih yapmak zorundadır. İyilikten yana tercihte bulunanlar, iyi düşünce, iyi söz ve iyi

⁵ Nûr 24/35.

⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 5/426; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî Bâkillânî, *et-Tevhid fi'r-red 'ale'l-mülhideti'l-Mu'attıla ve'r-Râfıza ve'l-Ĥavâric ve'l-Mu'tezile*, thk. Richard Joseph McCarthy (Beyrût: Mektebetü'l-Şarkiyyetü Beyrût, 1957), 60;.

⁷ Ebû Abdurrahmân Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Hakkâiku't-tefsîr*, thk. Seyyid 'Imrân (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 2, 44-50

⁸ Komisyon, *Mu'cemu'l-Vasît* (İstanbul: Çağrı yayınları, 1996), 2/1016.

⁹ Bakara 2/116-117,163-165,255; Âl-i İmrân 2-18; Nisâ, 48-49,116; Yûsuf 12/39; Ra'd, 13/16; İbrâhim 14/52; Sâd, 38/65; Zümer 39/4; Mü'min 40/16; Şûrâ 42/11.

¹⁰ Fârâbî, *Ârâu'l-Medîneti'l-Fâdila ve Mudâdduhâ* (Beyrût: Mektebetü'l-Hilâl, 1995), 23-25.

davranışlarla saf iyi olanı temsil eden Ahura Mazda'nın öngördüğü ideal varoluş ilkesini gerçekleştirerek Angra Mainyu/Ehrimen'nin saldırılarına karşı kendini korurlar. İyi ile kötünün savaşı dünya yok olana kadar devam edecek ancak kıyametin kopmasına yakın Hürmüz/Ahura Mazda Ehrimeni yenerek kötülüğün yeryüzünde yok edilmesini sağlayacaktır.¹¹

Zerdüştilik mistisizminde zulmet nurla savaş halinde olması hasebiyle bir bütünü ayırmaz parçalarıdır. İslâm düşüncesinde Meşşâi ve işrâki filozofları etkileyen bu anlayışta her insanın yaratılışı itibariyle iyiyi ve kötüyü seçme potansiyeli vardır. Ahura Mazda/Hürmüz evrensel nurdur. Onun yaydığı nur, maddi âlemin kirlî pazarlarından uzak duran temiz ruhları sürekli aydınlatacaktır. Nur üzere hayatlarını inşa edenlerin bedenleri hesap günü sürekli hayat bulurken zulmet üzere olanlar, eritilmiş metal içeren ateşin içerisinde sürekli kalacaklardır. Nur ve karanlık bütünlüğü olmazsa evrensel öğreti de gerçekleşemez. Karanlıkla nur yıkıma sebep olacak mücadeleye girecek ancak evrensel bilgelik, aydınlık, düzen ve birlik sağlanacaktır. Böylece ilk ve tek olan Hürmüz'ün hükümrânlığı sonsuza kadar devam edecektir.¹²

İran'ın kadîm dinlerinden etkilenen ve Allah'ın zatı ile sıfatlarındaki birliğe muhalif şekilde nûr ve zulmeti değerlendiren Sâbiilikte nûr tanrısı Malka d Nhura ile karanlık/zulmet dünyaların kralı Malka d Hsuka arasındaki kozmolojik bir savaş vardır. Malka d Hsuka kötülüğün, karanlığın ve günah işleyenlerin yurdu ve kralı iken nûr; hakikat ve şifanın kaynağı Malka d Nhura görkemin bir yansıması ve taşıyıcısıdır.¹³

Bölünmüşlük ve parçalanmışlık tezahürü göstererek nûr ve zulmeti değerlendiren Manicilik, zıt âlemlerin rekabetine dayanan kozmoloji anlayışına sahiptir. Sevgi, iman, sadakat, iyilik, hikmet özelliklerini yaratan nûrun tanrısı olan Zurvân (Zervân) kötünün, karanlığın, zulmün tanrısı Arkon arasında bitmeyen savaş ebedi ve ezeli olarak devam edecektir. Zıtlıkların savaşında tercih nûrdan/ışıkta yana olmalıdır. Nûr âleminde sonsuz hayat, sağlık, mutluluk, merhamet, dostluk, güçlü ve gösterişli bir hayat vardır. Işık/nûr tanrısına tapınmak en doğru yoldur.¹⁴

Bahsedilen düalist dinlerin nûr ve zulmet kavramları hem ontolojik hem de kozmolojik anlamda düalizmi barındırır da nûr, Tanrı'nın mahiyeti gereği daimî ve kesintisiz illetinin adıdır. Bu açıdan hem oluşa sebep olan hem de bozulmayan nûr; tamlik ve hükümrânlıkla ışıdamaktadır. Öte yandan eksiklik ve kesret barındıran zulmet ise hakkı hakikati görmekten uzak kozmik paradoks barındıran düşüncedir. Bu dinlerde insanın özgür iradesi gereği seçme hakkına sahip olması da iradi ve bilinçli bir eylemin varlığını göstermektedir. Bu görüşe giden yol temelde kötülük probleminden ortaya çıkmaktadır. Kötülük problemi, tanımı gereği mutlak nûr olan Tanrı'nın bu dünyada somut olarak gözlemlenen kötülükleri neden ve nasıl yarattığı ve bunun da ötesinde bu kötülüklerin/zulmetlerin neden var olduğu konusuna odaklanan bir problemdir. Düalist teorinin bu konudaki çözümü eş değer iki Tanrı'nın varlığı ve *iyi* ve *kötü* arasındaki bir mücadeleyi esas almaktadır. Bu bağlamda düalizm, politeizm ile ilişkilendirilse de kendisini iki Tanrı ile sınırlamaktadır.

İslâm kelâm âlimleri, bahsedilen düalist dinlerin nûr-zulmet anlayışını şirk bağlamında değerlendirdiklerini bu şirkin de kaos, parçalanma ve kargaşaya sebep olduğunu belirtirler. Bu noktada nûr ve zulmet tanrıları inancı; yoksunluk ve karamsarlık acizliğinin göstergesidir. Çünkü iki zıt tanrı kendilerine ait âlem tasavvurları için sürekli savaşmak zorundadır. Kaos ve kargaşa meydana gelince âlemin yapısı, ahengi ve düzeni bozulacaktır. Âlem yapısı itibari ile birden çok ilâhın hükümrânlığına giremeyeceğine göre düalizmi reddetmek, Allah dışındaki her şeyin ulûhiyetini nefyederek tevhide

¹¹ Seyyid Celâleddîn Âştîyânî, *Zertoşt: Mezdisna ve Hükümet* (Tahran: Şirket-i Sihami, 1974), 133; J. D. Cursetji Pavry, *The Zoroastrian Doctrine of a Future Life From Death to the Individual Judgment* (New York: Columbia University Press, 1929), 28.

¹² Martin Haug, *Essays on the Sacred Language, Writings and Religion of the Parsis*, ed. E. W. West. (London: Trübner & Co. Ltd., 1907), 304-305.

¹³ Nathaniel Deutsch, "Mandaean Literature", *The Gnostic Bible*, ed. Willis Barnstone, Marvin Meyer (Boston & London: Shambhala, 2003), 83; Ethel Stefana Drower, *Diwan Abatur or Progress Through the Purgatories* (Vaticana: Citt Del Vaticano, 1960), 34.

¹⁴ Dila Baran Tekin, *Mani ve Öğretileri* (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2014), 69; Michel Tardieu, *Manichaeism*, çev. M. B. DeBevoise (Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2008), 82-83; Muhammed eş-Şehristânî, *Milal ve Nihal*, çev. Muhammed Dalkılıç (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 223-224.

bağlanmaktadır. Allah zıtlıkların yaratıcısıdır, tektir; nûr ve zulmet cisimdir, cisim ise muhdes olduğu için Allah'a zıfze edilemez. Araz ile hadis olan şey tevhide aykırıdır.¹⁵

Mutasavvıfların Tevhid bağlamında nûr ve zulmet kavramlarına verdikleri anlam daha derin içerikli zihinsel eğilimler içermektedir. Ehl-i sünnet geleneğine uygun olarak tevhidi değerlendiren, düalist dinlerin nûr-zulmet hususuna karşı çıkan sûfiler, ilâhî varlığın nûr; tecellilerinin ise manevî aydınlanmayı gerçekleştirdiğini belirtirler. Ortada düalizm değil tam "birlik" vardır. Allah birdir, nûrdur. Onun mukabili yokluktur ki karanlık/zulmet ile bir araya getirilsin. Allah'ın nûru her yeri aydınlatarak karanlığı ortadan kaldırır. Nûr mutlak varlık olan Allah ise mümkün varlık denilen Allah dışındaki her şeye kendi nûrunu vererek onun varlık ilkesini yaratır. Kendisinin idrak edilmesini sağlamak için de mümkünlere bir takım mazharlar sunar. Ancak hakiki nûrun künhüne kimse ulaşamaz. Güneşin ışığına bulut perdesi veya isli cam olmadan çıplak gözle bakılamaması gibi hakiki nûr ancak kesif âlemin perdesinden görülebilir.¹⁶ Mutlak varlığın âleme/mümküne verdiği nûr ile karanlık olan her şey aydınlanır. Zulmet vakti hiç sakın olan nesneyi hareketli olandan, ulvî olanı süflî olandan ve çirkin olanı güzelden ayırt edemez. Nûr sancağı görününce, zulmet atlıları kaçmaya başlar. Mümkünler ve keyfiyetler ortaya çıkar. Parlaklık karanlıktan, araz cevherden fark edilir.¹⁷

Mutasavvıfların Hakk'ın/vücûd'un birliğini esas alan tevhid anlayışlarında karanlık, âlem ve insanın üzerine Allah'ın nûrunun akmasıdır. Bu akış olmazsa insan fitratındaki zâtî sevgiyi Allah'a döndüremez ve O'nunla ünsiyet halinde olamaz. Eğer nûr akarsa, ilâhî ünsiyet ve yakınlık elde edildiğinden artık keşfin nûru beklenir. Hakk'ın nûrunun parıltıları ortaya çıktığı zaman tıpkı güneşin diğer cisimlerden faydalanmaksızın başkalarına nûr vermesi gibi zulmetli, kesif ve paslı olan tüm karanlıklar ortadan kaybolur. Nitekim "Allah, göklerin ve yerin nûrudur. O'nun nûrunun temsili şudur: Duvarda bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam fânûs içinde. Fânûs sanki inci gibi parlayan bir yıldız. Mübarek bir ağaçtan ne doğuya ne de batıya ait olan zeytin ağacından tutuşturulur. Bu ağacın yağı, ateş dokunmasa bile neredeyse aydınlatacak (kadar berrak)tır. Nûr üstüne nûr. Allah, dilediği kimseyi nûruna iletir. Allah, insanlar için misaller verir. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir"¹⁸ âyeti de Allah'ın mazharlarda taayyün ve onlara sirayet edenin mutlak-ahadî nûr olduğu bildirilmektedir. Var edilen her şeye Allah'ın nûrundan başka bir şey ulaşamaz. Âlemin varlığını devam ettirmesi için bir olan Hakk'ın ilâhî yardım şarttır.¹⁹

Hakk'ın zâtı olan vücûd tanınmaz ve bilinmez temel ise bu kavram "Nûr" ismiyle yakından ilişkili görülmektedir. Bu anlayışa göre ilâhî nûr olan vücûd fiziksel ışıkla bazı ortak özellikler sergilemektedir. Mesela bütün renkler, şekiller ve nesnelere bir ve tek olan görünmeyen bu ışık sayesinde algılanmaktadır. Karanlıkla karşılaştığında ışığın görülmesi gibi her şey zıttıyla kaimdir. Bu zıtlık mutlak nûrun âlemi yok etmesini önler. Saf ve katışıksız nûr âlemi yok edebilir. Vücûd kendi kendisine görülmez ama o olmadan da hiçbir şey görünmez.²⁰

Bu bağlamda saf nûr Mutlak nûr'dur. Sûfînin bilincinde saf nûr görüldüğü zaman evrende var olan ayrılıklar ve farklılıklar zulmete gömülerek görünmez olurlar. Tasavvufta fenâ olarak zikredilen bu makam insanın halkı ve eşyayı görmemesi, Hakk ile bâkî olmasıdır. Bu safhada bilinçte nurun görünmesi ile tüm şeyler kaybolur. Bu bağlamda nûr artık zulmetin sebebi olmuştur. Mutasavvıfların saf nurun içerisinde kaybolarak "vücûd'dan başkası yoktur" demeleri, "tüm âlemin uçsuz bucaksız nûr denizine düşmesi" ile bağdaştırılmaktadır. Zira onlara göre zulmete gömülmüş tüm şeyler, nûr denizinin

¹⁵ Ebû Mansûr el- Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Muhammed Aruçi ve'l-Ahirun (Beyrut: Dâru Sadr, 2011), 188-189, 209-211; 209-211; Bâkillânî, *et-Temhîd*, 31-34; Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûl'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/460; a. Müellif, *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Abdulhalîm Neccâr ve'l-Ahirun (Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, ts.), 5/33-36; İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşad*, thk. Muhammed Yusuf Musa ve'l-Ahirun (Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 1950), 62-64.

¹⁶ Muhyiddin İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, trc. ve şerh. Ahmet Avni Konuk, Haz. Mustafa Tahralı vd. (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 3/38.

¹⁷ İsmail Hakkî Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, çev. Ali Namlı vd. (İstanbul: Erkam Yayınları, 2017) 13/18.

¹⁸ Nûr 24/35.

¹⁹ Sadreddin Konevî, *el-Fükûk fî esrâr-ı Müstenidati Hikemi'l-Füsûs*, ed. Dr. Asım İbrahim el-Keyyeli (Beyrut: Kitabî'n-Naşirun, 2013), 47-48.

²⁰ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/134-135; 2/237-239.

derinliklerine dalarsa var oluşun saf nuruna tamamen doymuş olarak ortaya çıkarlar. O zaman fenâ yerini bekâbillah'a bırakır. Bu safhada artık her şey bilinçten yok olur. Âlemdeki zulmetler yerini nûra bıraktığı için Vahdet-i Mutlak'tan başka hiçbir şeyin izi kalmamaktadır.²¹

Genellikle Hakk'ın vücûd itibarıyla tevhidini esas alan mutasavvıflardan "havas" zümresinin işlediği nûr- zulmet hususu her ne kadar incelikler ve ifade güçlüğü ihtiva etse de özünde Hakk'ın ma'bud, fail ve vücûd olarak birliğini özetlemektedir. Mutlak varlık nûrdur, bu varlıkta karşıtlık, zıtlık bulunmamaktadır. Görünen/mümkün varlıklar zulmet alanındadır. Dünyamız aynı zamanda kesret barındırmaktadır. Âlem kendi başına hiçtir ve adem (yokluk) içerisindedir. Bu ademlik yüzünden her şey zulmet içindedir. Ancak mutlak varlığın nûru ile dünya görünür hale gelmektedir. Hakk'ın varlığı nûr ise O'nun dışındaki her şey aslı olmayan gölgelerdir. Bu gölge bir nevi karanlığın mertebesidir ki Konevî'ye göre salt nûr ve salt karanlık idrak edilemeyeceği gibi bilgiye de konu olamaz. Kavramlar sadece mertebeler aracılığıyla bize yansıyabilir. Bu nûr sayesinde gaybın âleminin bilgisi elde edilebilir. Dolayısıyla nûr idrakin meydana gelmesine sebep olan ilk taharruktur.²²

Zulmet hem korku hem yokluktur. İnsanların yollarını sapmalarına neden asıl zulmet, Allah'ın hidayet için gönderdiği ve nûr olarak zikrettiği tevhid dini İslâm'ın dışındaki inançlardır. Zulmet; şirk, isyan, tecavüz, haksızlık barındırdığı ve varlık düzenini fesada uğratan faaliyet olduğu için yerilmektedir. Tevhid kaidesine muhalif hareket ederek toplum ve kâinatın dengesini bozan insan, Allah'ın emanetine sahip çıkmadığı için zulüm, zulmet ve cahillikle suçlanmıştır.²³

2. Sudûr Teorisi Bağlamında Nûr-Zulmet

Sudûr hiyerarşisini düşünce dünyasına kazandıran Plotinos için Tanrı'nın değişmezliği, eylemselliği bağlamında yaratılan her şey "Bir"den taşar. "Evrensel Ruh" dediği bu birden doğanın zuhur etmesiyle görünen âlemde çokluk (kesret) başlar ki bu durum Bir'in farklılaşmış birliğidir.²⁴ Tanrı'dan silsile yoluyla sudûr eden varlıklar aydınlıktan karanlığa, yetkinlikten eksikliğe, iyilikten kötülüğe doğru derecelenir. Tanrıdan geliş varlık kazanma şeklindeyken dönüş manevi deneyim yoluyla. Her ne kadar Plotinus'un sudûr teorisinde Zerdüşî düalizmi²⁵ hissedilse de mutasavvıflar varlıktaki "şey"lerin birbiriyle bağlantısını ve tasavvufun bilgi teorisini açıklaması noktasında suduru elverişli görürler. Ancak bu sudûr teorisi katı determinist bir yapı değil vesileci bir yapıdır. Bu anlayışta tek etkin sebep Allah; yaratan, yok eden ve değişimi sağlayandır. Allah, âlemi her an yaratmasıyla nûrunu göstermektedir. Her şeyi yokluk karanlığından varlık aydınlığına çıkararak Allah'ın nûrudur. Feyezan yoluyla eşyaya gelen varlık da O'nun zâtının nûrudur. Nûr olan güneşin her zerresi kendisinin delili olduğu gibi varlıkların her zerresi de Allah'ın varlığının delilidir. Allah'ın bâtin olmasının sebebi çok zâhir olmasıdır. Çünkü O'nun nûru nûruna perde olmuştur.²⁶

Vesileci sudûr teorisine uygun olarak nûr-zulmet anlayışını dile getiren Gazzâlî'ye göre Nûr hem kendisi zâhirdir hem de varlık onunla zâhir olur. Yani hem kendisini hem de varlığı görmeyi sağlamaktadır, ona yardımcı olmaktadır. Nûrun taalluk ettiği onun vesilesi ile görüldüğü için görülen ve bilinen her şey O'nun nûrudur. Nûr ile zulmet arasında çok sıkı irtibat bulunmaktadır. Çünkü hiçbir şey zulmetten daha karanlık olamaz. Nûr isminin tecellisi adeta zulmeti aydınlatmakta ve ona bir varlık bahşetmektedir. Eşi benzeri olmayan zorunlu varlık mümkün varlığa nûr verendir. Mümkün varlık denilen âlem ve insan emanettir, geçicidir. Bu varlık türü zatı yönünden ele alındığında sırf zulmetten

²¹ Toshihiko Izutsu, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan Ertürk (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2010), 70.

²² Ebu'l-Alâ Afifi, *Muhyiddin İbn Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975), 114-115.

²³ Ahzab 33/72.

²⁴ Plotinos, *Enneadlar*, çev. Haluk Özden (İstanbul: Ruh ve Madde, 2008), 32.

²⁵ Plotinus'un sudûr teorisinin temelini Fran yöresinde Zerdüştlüğü inceleme sırasında oluşturduğu bilinmektedir. Bkz. Cemşid Bender, *Kürt Uygurluğunda Alevilik* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1991), 109.

²⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Ahmed el-Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envar*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Bedir Yayınları, 1994), 28.

başka bir şey değildir.²⁷ Peki kimler zulmettedir sorusuna Gazzâlî, kafirlerin kalpleri gibi doğru yoldan sapmış ve batıla düşmüşleri örnek gösterir. Kâfirin aklı zulmet/karanlık, dalalet denizindedir. Bu denizin ilk dalgası dünyalık isteklerin tatmini olan shevi duyguların zulmetidir. İkinci dalga ise insanı gazaba, düşmanlığa, buğza, kine, hasede, övünmeye, iftihara sevk eden zulmetlerdir. Bu zulmetlerdeki kâfirler hakikatlere karşı kördür ve Allah'ın lütfu olan hidayet nûrundan uzaktırlar.²⁸

Allah'tan nûr'un taşması sonucunda âlemin ortaya çıktığını ileri süren Sühreverdî'nin sudur anlayışı, Plotinus ve Meşşai filozoflarının "Zorunlu varlık olan Allah'tan aklın taşması sonucu evren meydana gelir" şeklindeki sudur nazariyesini farklı bir boyuta taşır. Sühreverdî'ye göre bir şey kendi hakikati itibarıyla nûrdur. Ancak bu nûrun var olması için zatıyla kaim bir nûra ihtiyacı vardır. Bu nûr; mutlak, müstağni, ötesinde hiçbir şey olmayan Envârul-Nûr (Nûrların Nûru) olan Allah'tır. Nûru'l Envâr'dan iki ayrı nûr hâsil olamaz. Zira iki ayrı ışığın hâsil olması, birbirinden ayrı nitelikte iki farklı varlığın meydana gelmesi anlamına gelir. Dolayısıyla Allah'ın da iki ayrı niteliğe sahip olmasını gerektirir ki, böyle bir durum zâtı bakımından birlik teşkil eden Allah için düşünülemez.²⁹ Nûr metaforunu ontolojik zeminde yorumlayan Sühreverdî'nin, Gazzâlî'nin nûrlar tertibinden etkilendiği görülmektedir. Ona göre sıralamanın başında ilk menba olan Hak vardır ve Hakk bizâtihi ve lizâtihi nûrdur. Hakk başkasından nûr alamaz. Bütün nûrlar O'ndan nûrunu alarak aydınlanırlar. Dolayısıyla ilk nûr dışındakilerin nûr diye adlandırılması gerçek değil mecâzidir. Bu mecâzi nûrlar ışığını ilk nûrdan ödünç almaktadır.³⁰ Sühreverdî de aynı şekilde Nûru'l Envâr'dan taşarak meydana gelen Hükümran Nûrların belirli bir sırayla aşağıya doğru indiğini yani Nûru'l Envâr'dan Nûru'l Akreb nasıl türüyorsa Nûru'l Akreb'den de İkinci Nûr, İkinci Nûr'dan Üçüncü Nûr, Üçüncü Nûr'dan Dördüncü Nûr ve sırasıyla sonraki Nûrlar türemek suretiyle faaliyeti devam eder gider. Üstteki nûrun yapısında alttaki nûra hâkimiyeti vardır.³¹

Vesileci Sudûr metafiziğinin temel kavramı olan Nûr'ul-Envar olan Tanrı bütün yetkileri kendinde toplayan ve var oluşun kaynağı varoluşu kendinden olan zorunlu biricik ilke ise karanlık/zulmetin, nûra/ışığa yaklaştıkça etkisini kaybedeceğini belirten mutasavvıflar "Allah, inananların dostudur, onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. İnkâr edenlere gelince, onların dostları da tâğuttur, onları aydınlıktan alıp karanlığa götürürler. İşte bunlar cehennemliklerdir. Onlar orada devamlı kalırlar"³² âyetini delil gösterirler. Burada karanlık ışığın yokluk halidir. Batıl karanlıktır. Bir başına bizatihi var değildir. Zulmet nûra göre zayıf ve eksik bir varlıktır. Zulmet nûra yaklaştıkça eksiklikten kurtulur. Bu demek oluyor ki zulmet nûrlar hiyerarşisinin asli unsurlarından biridir. Nûr ve zulmet çatışan iki farklı kutup değil maddi olan karanlığın ruhani ve mânevi olan aydınlığa yolculuğun formudur.³³

Gnostik geleneklerde de karanlık ile ışık et ile tırnak gibi ayrılmaz bir bütündür. Evren, ışık âlemi unsurlarının karanlığa temas etmesiyle vücûd bulmaktadır. Bu nûrdan yayılan ışık, karanlığın cansızlığını ve hareketsizliğini yok etmektedir. Sühreverdî'ye göre de varlıklar nûrlu eylemlerden meydana gelmektedir. Özellikle Maniheizm'de karanlık maddenin var olabilmesi için ışık âleminden düşen ışık parçacıklarının dünyada var olması arasında paralellik bulunmaktadır.³⁴

Gazzâlî'ye göre Allah dışındaki her şey için kullanılan nûr ifadesi mecazdır. Ancak Sühreverdî İranlı olması ve büyüdüğü coğrafyanın inanç hayatı üzerinde etkisiyle Gazzâlî'den farklı bir hakikat anlayışı ortaya koymaktadır. Ona göre nûr, idrak edenin algısına göre değiştiği için zahirdir ve zuhur, onun nûr

²⁷ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envar*, 29-30; a.mlf, *İhyâ'u Ulumi'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, 1973), 1/272-273.

²⁸ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envar*, 60-61.

²⁹ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, çev. Eyüp Bekiryazıcı vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015), 318-320, 340.

³⁰ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envar*, 30-31.

³¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 376-377.

³² Bakara 2/257.

³³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 303-304; Fatma Turğay, *İsrâkî Fesl-sefeye Misâl Âleminden Bakmak* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 40.

³⁴ Mehmet Alıcı, "Şehrezûri'de Gnostik Eğilimler", *Sühreverdî'nin Yeni Zerdüştlüğe Etkisi veya İsrâkî Zerdüştlük*, ed. M. Nesim Doru vd. (İstanbul: Divan Kitap, 2015), 121.

olduğunu göstermektedir.³⁵ Bu demektir ki nûrdan ancak nûr çıkmaktadır. Dolayısıyla Sühreverdî açısından nûrların nuru olan yaratıcıdan karanlık cevher çıkması mümkün değildir. Zerdüşîlik'te de Ahura Mazda'dan karanlığın zuhuru mümkün değildir. Bu bakımdan Sühreverdî'nin Zerdüşîliğin "Tanrı'yı varoluşun yalnızca iyi ve güzel tezahürleri" ile birlikte gören bir sudûr anlayışından etkilendiği söylenebilir.

Sudûr teorisi bağlamında nûr-zulmet kimi mutasavvıflarca Allah'a yakınlaşmanın vesilesi olarak görülmüştür. Zira her cüz Allah ile doğrudan ya da dolaylı bir şekilde irtibatlıdır. Bu şekilde her şey Tanrı'ya hem sudûr silsilesi hem vech-i has yoluyla bağlanır. Tecellî, zuhur gibi pek çok kavramı açıklamaya imkân veren bu bağlanış, insanın en yüksek kemal noktasına ulaşması yani halîfetü'l-kübra olarak yaratıcıya yaklaşmasına imkân sağlar. Bu meyanda nûr, manevî müşahede, tecelli ve kalple kavranabilen bir hakikattir.³⁶

3. Varlığın Zuhûru: İnsan-ı Kâmil Bağlamında Nûr-Zulmet

Tasavvuf literatüründe insan-ı kâmil; ilâhî kevnî, küllîve cüz'î bütün âlemleri kendinde toplayan odak anlamındadır. İlk dönem sûfilerinde karşılaşılmayan "insan-ı kâmil" tabiri, İbn Arabî ve sonrasında "maddî ve manevî bütün kemâl mertebelerini kaplayan varlık" anlamında kullanılmıştır.³⁷

İnsan-ı kâmil, Hakk'ın yeryüzündeki halifesi, nûrun en üst tabakasına şahit olan şahsiyeti, Hakk'ın tecelligâhı, âlemdeki nazargâhı, göklerin ve yerin nûru olan Hz. Peygamber (s.a.v.)'e izafe edilen kavramlardan biridir.³⁸ Tasavvufî muhitte zengin bir literatür oluşturan bu kavram, Allah'ın yokluk zulmetinden kudret nûruyla ilk zuhur eden şeyin Hz. Peygamber'in nûru olduğu fikrine dayanmaktadır. Varlığın hakikatini kendinde barındıran öz, bilinmeyi istediği için halkı yaratan Hakk 'ın ilk yarattığı nûr Nûr-i Muhammedî'dir. İnsanın mazhariyeti, Hakk'ın varlığının nûrundan zuhur etmesi ve sıfat ile esmanın kendisinde tezahürüdür. İnsan-ı kâmil Hakk'ın nûrunun hakikatidir. Külli aşktan Hakkın varlıklara karşı tecellileri vücûdî nûrdan başkası değildir. İnsan ilâhî sûret üzere yaratıldığından bütün isimleri bir araya getiren Allah isminin mazharıdır. Hakk'ın bütün isim ve sıfatlarıyla tam olarak tecelli ettiği varlık insan-ı kâmidir. Bu varlık İbn Arabî'ye göre âlemin ruhudur.³⁹

Kâmil insan söz, hareket, ahlâk ve bilgide tam olandır. Eşyayı ve eşyanın hikmetini bilen insan-ı kâmil için mülkte, melekûtta ve ceberutta gizli bir şey yoktur.⁴⁰ Kalbine doğan nûrlarla aydınlanan bu insan ilâhî tecellilerin temsilcisi olur. Kalbin aydınlığını Allah'ı tanımaya bağlayan tasavvufî anlayışta insan-ı kâmilin göğsü hücreye, göğsünün içindeki kalp hücredeki kandile, kalbinden ibaret olan kandil ise inci gibi parlayan bir yıldız, kalbinin marifetle aydınlanması da lambayı çalıştıran saf yağa benzetilmiştir. Allah'ı tanıyan kalbe gelen nûr, kâmil insanın gece-gündüz yol almasını sağlar. Allah da onu çabasından alıkoymaması için muvaffakiyet nûruyla yardım ederek gaflet ve zulmetin şerrinden korur. Allah'a yakınlıkla artan nûr, uzaklaşınca azalarak zulmete dönüşür. Kalp ve akıl nûrunun artması ise Allah'a giden yolun açılarak kulun keşfe mazhar kılınmasıdır.⁴¹

İnsan-ı kâmil yolculuğunda kalbe gelen nûr ve tecellileri nasıl açıklanmalıdır? Mutasavvıfların "sûfî de bulunması gereken hasletler" olarak zikrettikleri insan modelinde marifet, yükümlülük, mücâhede ile kalpteki nûr ortaya çıkarılmalıdır. Kalpteki nûrların nûr, ziyâ, şua', kamer, şems olarak sıralandığı insan-ı kâmilin kalbinin nûru üç çeşittir. Marifet nûru, akıl nûru ve ilim nûru. Marifet nûru güneş gibidir. Akıl nûru ay gibidir. İlim nûru yıldızlar gibidir. Marifet nûru hevâ ve hevesi örter. Akıl nûru, şehveti örter. İlim

³⁵ "Bazılarının sandığının aksine, bizim güneş ışığını görmemiz onu zahir yapmaz. Onun zuhuru, kendi nûriyyetidir" Bkz. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 112-113.

³⁶ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Cebraîl'in Kanat Sesi*, çev. Sedat Baran (İstanbul: Sufi Kitap, 2016), 7.

³⁷ Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2000), 307-308.

³⁸ "Kendi nûr-i pertevinden Zü'l-Celâl, Kıldı Ahmed nûrunu bedr-i kemâl" Bkz. Niyazî-i Mısırî, *Vahdetnâme*, haz. Arzu Meral (İstanbul: Revak Kitabevi, 2013), 52-53; "Muhammediye, İnsan-ı Kâmil, Miftahu'l-gayb, Fusûsu'l-Hikem mad."

³⁹ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 4/233.

⁴⁰ Azizüddin Neseî, *İnsan-ı Kâmil*, çev. Mehmet Kanar (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990), 14.

⁴¹ Hakkîm et Tirmizî, *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fu'âd ve'l-lüb*. thk. Yusuf Velid Mery (Beyrut: Müessesetü Âli Beyt, 2009), 4-9; a.mlf., *Hatmü'l-evliyâ*. thk. Osman İsmail Yahya (Beyrut: Mektebetü'l-Kasûlukiyye, ts.), 121.

nûru cehaleti örter.⁴² Nûr aklın idraki ve kalbin duyusuyla görülebilirse de kalbin zulmete düşerek perdelenmesi de mümkündür. Gazzâlî'ye göre bütünüyle zulmetle perdeli olanlar; dünyayı ahirete tercih eden, âlemin sebebini tabiata havale eden ve âlemin sebebini araştırmayıp nefisleriyle meşgul olan yani hayvan gibi yaşayanlardır. Zulmetle karışık nûrla dolu olanlar ki puta tapan, din ve şeriatı olmayan, duyularla algılanabilen bir Rab beklentisinde olanlar, gök cisimlerine tapanlar, Mücessime ve Kerramiyye gibi düşüncede olanlar ve teşbihe yönelenlerdir. Safî nûrla perdeli olanlar ki Allah'ı mahlûkata nispet ile tanıtanlar, kesret sahipleri, Allah'ın mübaşeret yoluyla değil, emir yoluyla hareket ettirici olduğu iddiasında bulunanlardır.⁴³

İnsan-ı kâmilin nûra doğru seyri; nefisle mücadele, kötü sıfatlardan kurtulma, mâsiva ile dünyadan uzaklaşma ve Allah'a tam bir yönelişle yönelmekten ibarettir. Mutasavvıflarca bu seyir sonrasında Allah, kulunun kalbine yönelir ve onu nûr ile aydınlatır. Nûr rahmeti kalbe saçılınca da; Hz. Yusuf'a maddi-manevî güzellik, Hz. Musâ'ya rü'yet isteği vermiştir. Böylece ilâhi varlık nûruna mazhar hâle gelince "O'na ruhumdan nefh ettim"⁴⁴ iltifatına mazhar olunur.⁴⁵

İnsan kendi zulmet perdelerinden sıyrılmadığı sürece ilâhi nûru idrak etme liyâkatına sahip olmayacaktır. Sûfilerce şeytan, şeytanın vesveselerine boyun eğenler, nefsânî hırs ve hevalarına kapılanlar, kayıtsızlık ve küstah bir zulmet içerisinde olan gerçek körlerdir.⁴⁶ Zulmet perdesi İslâm, Kur'an ve Peygamber hakikatleri ile yırtılır. Nasıl ki güneş, ihtiva ettiği ışık/nûr ile karanlığı/zulmeti yok ediyorsa Kur'an, içerdiği hakikatler ile cahillik zulmünün perdesini yırtmış, Peygamberler de saçtıkları nûr kandili ile nefis ve küfür perdelerini yırtıp atmışlardır. İman nûrunun yansması olan bu kandiller de irfanın hakikati olan kâmil insanın kalbinde yanmaya başlar.⁴⁷

Şüphesiz insan-ı kâmil düşüncesinin izlerine birçok kadîm kültürde rastlamak mümkündür. İnsan-âlem, insan-Tanrı arasındaki ilişkiyi düalist açıdan ele alan Maniheizm'in "insan-ı kadim"i ile Zerdüştiliğin "Geyumert"ine yüklenen anlamlar insan-ı kâmil ile benzerlik taşımaktadır. Kültürel etkileşimin mutasavvıfların insan-ı kâmil'i yorumlamaları üzerinde etkisi yadsınmaz. Ancak Hz. Peygamber sevgisini kendi meşreplerine göre özgülleştirerek temellendirdikleri görülmektedir.

4. Ubûdiyet Bağlamında Nûr-Zulmet

Ubûdiyet, güçlülere göğüs geren müminlerin seçkinlerin (havass) ilme'l-yakîn konumuna yükselmesine vesile olan haldir.⁴⁸ Ubûdiyet kuldand perdelenen eşyanın hakîkatinin ve eşya ile insan arasındaki perdelerin kalkmasından ibarettir. Mutasavvıflarca ubudiyet; zâhirî ve bâtinî ile Allah Teâlâ'ya sadık olmak, O'nun rızası için ihlaslı ameller elde etmek, ibadette cehd etmek, gizli ve açık zikirlerine devam etmektir. Hali böyle olan kimseye Allah Teâlâ; korkuyu miras bırakır, en güzel edep ve ahlakla ahlaklandırır. Zikirlerine devam etmeye yardım eder, kendisine sırlarından ve nûrlarından ikram eder, Allah Teâlâ sadece kendisi ile meşgul olmayı ona nasip eder. Böylelikle masivadan tamamen döner. Hak Teâlâ'ya daima kulluk eder. Böylelikle ubudiyet vasfı ile kâmil bir şekilde ahlaklanır. Zira ubudiyet makamı en üstün makamdır. Kendisinde ubudiyet vasfını gerçekleştiren kul, şirk ve evham makamlarından beri kalır. Ubudiyet ile ahlaklanmak temyiz ve marifettir. Kul; ubudiyetteki siddıklığı ve rububiyet vasıflarına ulaşmada ehil olursa Allah Teâlâ onun kalbini sırlara ve nûrlara gark eyler. Gözdeki perdeler kaldırılınca âlemi mülk olarak bilinen dünya âleminde tüm keşif çeşitleri açılır. Ubûdiyet

⁴² Salih Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nûr Kavramı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 13/1 (2004), 147.

⁴³ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envar*, 6-21.

⁴⁴ Hicr 15/29.

⁴⁵ Mevlâna, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, göz. geç. Abdülbaki Gölpınarlı (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2006), 1/32, 1126-1127. beyitler.

⁴⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 13/225; Mevlâna, *Mesnevî*, 2/262, 3410-3411. beyitler; 3/1, 8-9. beyitler; 6/64, 3055-3075. beyitler; 1/66-67, 3399-3402. beyitler.

⁴⁷ Mevlâna, *Mesnevî*, 3/66, 4287-4288. beyitler; 6/59, 2875-2880. beyitler.

⁴⁸ Necip Fazıl Kısakürek, *Tasavvuf Bahçeleri* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2014), 17.

derecesine göre her kula iyi veya kötü keşifler verilmesi nûr ve zulmet ehli açısından müşterek bir husustur.⁴⁹

Ubûdiyet bağlamında zulmet; Allah'ı, peygamberleri, melekleri, kitapları, ahiret gününü, cennet ve cehennemini inkâr eden batıl bir kavramdır. Zulmet ehli, Allah'a kulluk yerine şeytanın istilalarına mağlup olmuş ve karanlıklarda batmışlardır. Allah Teâlâ'yı tanımada kör, hakkı öğrenmede sağır olan bu insanlar zulmetin yeryüzündeki temsilcileri olmuşlardır. Allah'ın marifetini perdelediği bu kimselerin suyun üstünde gezmeleri havada uçmaları istidraçtır ve batıldır. Hz. Âdem'e secde etmesi emredildiği halde zulmanilik hakikati sirayet eden şeytan, ubudiyetin nimetinden karanlığın aşağılık makamına atılmıştır.⁵⁰

Ubûdiyetin gereği olan emir ve yasakları yerine getirip varlık âleminde vuku bulan her şeyi Hak'tan bilmek, irade ve tedbiri terk etmek, Allah'a zevk, muhabbet ve şevkle kullukta bulunmak, Hak'tan razı olmak, kalben Hakk'a yönelip her an Hak ile meşgul olmak zulmetin cehaletinden kurtularak kevnî mertebelere mazhar olmaya imkân sağlayabilir. Bunlar arasında Hakk'ın cemâl ve celâl sıfatlarının nûruyla kalbi ve ruhî perdeler ortadan kalkarak Hakk'ın müşâhede gerçekleşebilir. "*Gözlerinin gördüğünü kalbi yalanlamadı*"⁵¹ âyetindeki vasıtasız bilgi zulmetten arınmış kalbin şuhûd denizinde boğulduğu makamdır.⁵²

Sonuç

Nûr ile zulmet kavramları her ne kadar ontolojik düalizmi çağrışırsa da mutasavvıflara göre birbirinden ayrılmaz hakikati göstermektedir. Her ne kadar düalist dinler açısından iki ezeli gücü yansıtan aydınlık tanrısı ve karanlığın tanrısını temsil için kullanılsa da İslâm anlayışında hükümlen olan nûr, mahiyeti gereği daimî ve kesintisiz illet; zulmet ise hakkı hakikati görmekten uzak düşünce olarak görülmektedir. Mutasavvıflar Tevhid inancının gereği olarak Allah'ın Nûr olduğuna ve her şeye kendi nûrunu vererek varlık ilkesini yarattığını belirtirler. İslam düşünürlerine göre nûr ve zulmet, karşıtların çatışması değil Haktan insana sudûr eden aydınlanma ve hidayete erdirici etkindir. Nûr, Allah'ın isimlerinden biri olarak Kur'ân-ı Kerim'de tenzihi açıdan idrak edebilme ve cehalet ile dalalet gibi zulmetlerden kurtulmayı vurgulamaktadır.

Mutasavvıflar nûru, gaflet ve zulmete karşı hareket edici unsur olarak marifet, akıl ve ilim nûru gibi derecelere ayırmaktadır. Allah'a yakınlık ve uzaklık ile ölçülebilen nûr ve zulmet kalbin hakikatleridir. Yaratılışın nûrlar hiyerarşisiyle anlamlandırılması ile mutlak nûr, tecelli eden ve şualarıyla onlara hayat verendir. Ontolojik anlayışta nûr, zahir olup tanımlanamayan tek hakikattir. Zuhurların kaynağı olan nûr varlığa yokluk ise zulmete tekabül etmektedir.

Allah'ın âlemi her an yeniden yaratması ile nûrunu ortaya çıkardığını savunan vesileci sudûr anlayışındaki mutasavvıflara göre karanlığın ezeliyeti yoktur. İnsan batıla düşmekle karanlıktadır/zulmettedir. Ancak nûra yaklaştıkça zulmetin etkisi yok olur. Nûrlar'ın nûru olan Allah'a yaklaşmaya imkân sağlayacak şey ise kalbin zulmet perdelerini yırtacak manevi hallere bürünmektir. Nitekim Gazzâlî 'Mişkâtü'l-Envar'da nûrânî vahdetlerle varlığı dolduran nûrânî akışın zulmet âlemini yok etmesinin yollarından bahsetmiş, Sühreverdî de bütün ışıkların birleşme noktası Nûru'l-Envar ile eşi benzeri olmayan gerçek nûrun Allah olduğu ve bütün nûrların O'ndan geldiğini belirttikten sonra bu nûra ulaşmanın hakikatlerini ifade etmiştir. Denilebilir ki Vahdet-i Vücûd anlayışında nûr, mutlak hakikat olan Allah'tan sudûr ile zuhur eder. İnsan beden yönü ile zulmet içerisinde ise de nûrun kaynağına doğru yükselmelidir. Mümkün âleme yansımayan nûr, zulmet sıfatını taşıyarak yok olmaya mahkûmdur. Nûr, Allah'ın bilgisidir. Bu bilgiye ulaşım zulmetten uzaklaşmak da keşf, ilham ve mükâşefe ile gerçekleşebilir.

⁴⁹ İsmail Velî, *Meşâriku-Şumusi'l-Envâr ve Meğaribi Hissihâ fi Mâ'na Üyuni'l Ülumi ve'l Esrar* (Mısır: y.y., 1978), 66.

⁵⁰ H. Hüseyin Top, *Mesnevî-i Mânevî Şerhi* (Konya: Rûmî Yayınları, 2013), 5/324-325; İsmail Velî, *Meşâriku-Şumusi'l Envâr*, 66-68.

⁵¹ Necm 53/11.

⁵² Sadreddin Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 514.

Hakk'ın yarattığı ilk nûrun Nûr-i Muhammedî olduğunu belirten mutasavvıflar için insan-ı kâmil, Hakk'ın nûrunun zuhur ettiği mercidir. Allah'ın isim ve sıfatlarının yansıdığı insan-ı kâmilin nefis mertebelerini geçerek zulumattan kurtulması ilâhi bir lütf olarak zikredilmektedir. İnsan-ı kâmil aslında Müslümanın Allah'a yaklaşıncı nûrlanacağı O'ndan uzaklaşıncı kalbinin ve aklının karanlığa dönüşeceğini ifade eden prototipi temsil etmektedir. İnsan-ı kâmil bağlamında nûr; hayrın, hikmetin, sabrın ve her türlü iyi haslete eriştiren vesilenin adı iken zulmet ise kötü ahlak, cehalet, yalan ve küfre bulaşmaktır. İnsan-ı kâmilliğin zirvesi Hz. Muhammed'e yansıyan nûr gibi hakka gitmek, hidayet istemek, iman ve hikmet meşalesinin yanmasının istemek gece-gündüz yol almayı gerektirmektedir.

Ubûdiyet, Allah ile kul arasındaki köprüdür. İnsanın duygu-düşünce ve davranışlarında Allah'a teslimiyet ile O'na yaklaşması gerekmektedir. Allah'ın boyası ile boyanmak (sıbgatullah) kalbin nûrlarla dolmasının vesilesidir. Mutasavvıflara göre hiçbir zorlama, süflî gaye değil sadece Allah'a yapılan ubudiyetin mükâfatı keşif ve fetih nûrlarıdır. Kulluğu ölçüsünde de zulmetin aşağılık makamlarına atılabilir. Önemli olan insanın devamlı nûru araması ve bulduktan sonra cismânilikten kurtularak Hakk'ta fâni olmasıdır. Bundan dolayı zulmete/karanlığa ihtiyaç vardır. Allah'ın nûrunun zıddı olmamakla beraber âleme yansıyan nûrun zıtlıklarla keşfedildiğini de görmek mümkündür.

Belirtmek gerekir ki nur-zulmet hususunda özellikle vahdet-i vücûd anlayışına sahip bir takım mutasavvıfların kadim düalist dinlerin tasavvurlarından etkilendikleri görülmektedir. Özellikle sudûr ve insan-ı kâmil konularını insan-âlem ve Allah üzerinde oluşturdukları algı benzer özellikler taşımaktadır. Ancak süflîlerin bu anlayışları ciddi bir problem olarak karşımıza çıkmamaktadır. Çünkü bu meseleler mutasavvıflarca dinî bir inanç olmaktan öte felsefenin dil ve yöntemiyle ele alınan teorilerdir.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Bu çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanmadığımı beyan ediyorum.
- 2. Çıkar Çatışması:** Bu çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan ediyorum.
- 3. Etik Beyan:** Bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyduğumu beyan ediyorum. Bu araştırmam için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.
- 4. Teşekkür:** Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin kıymetli emektarları ve makaleyi değerlendiren hocalarıma teşekkürlerimi sunarım.

Kaynakça

- Afifi, Ebu'l-Ala. *Muhyiddin İbn Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- Alıcı, Mehmet. "Şehrezûrî'de Gnostik Eğilimler", *Sühreverdî'nin Yeni Zerdüştlüğe Etkisi veya İsrâkî Zerdüştlük*. ed. M. Nesim Doru vd., İstanbul: Divan Kitap, 2015.
- Âştîyânî, Seyyid Celâleddîn. *Zertoşt: Mezdisna ve Hükümet*. Tahran: Şirket-i Tahran, 1974.
- Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *et-Temhîd fi'r-red 'ale'l-mülhîdeti'l-Mu'a'ttîla ve'r-Râfîza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*. thk. Richard Joseph McCarthy. Beyrut: Mektebetü'l-Şarkîyye, 1957.
- Bender, Cemşid. *Kürt Uygarlığında Alevilik*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1991.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-Beyân*. çev. Ali Namlı vd., İstanbul: Erkam Yayınları, 2017.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbu'l-İrşad*. thk. Muhammed Yusuf Musa ve'l-Ahirun. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1950.
- Çift, Salih. "İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nûr Kavramı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 13/1 (2004), 139-157.
- Deutsch, Nathaniel. "Mandaean Literature". *The Gnostic Bible*. ed. Willis Barnstone. Marvin Meyer, Boston & London: Shambhala, 2003.
- Fârâbî. *Ârâu'l-Medîneti'l-Fâdila ve Mudâdduhâ*. Beyrût: Mektebetü'l-Hilâl, 1995.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed el-. *Mişkâtü'l-Envar*, çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Bedir Yayınları, 1994.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed el-. *İhya u Ulumî'd-Dîn*. çev. Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınları, 1973.
- Haug, Michael. *Essays on the Sacred Language, Writings and Religion of the Parsis*, ed. E. W. West, London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd, 1907.

- İbn Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, terc. ve şerh. Ahmet Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı vd., İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Izutsu, Toshihiko. *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*. çev. Ramazan Ertürk. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2010.
- Kâdî Abdulcebbar. *Şerhu'l-Usûl'l-Hamse*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kâdî Abdulcebbar. *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*. thk. Abdulhalîm Neccâr ve'l-Ahirun. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Tasavvuf Bahçeleri*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2014.
- Kuşeyrî, Abdulkarîm. *Letâifu'l-İşârat*. thk. İbrahim Bişyûnî. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyeti'l-Amme li'l-Kitab, 2000.
- Komisyon. *Mu'cemu'l-Vasît*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996.
- Konevî, Sadreddin. *Kırk Hadis Şerhi*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Konevî, Sadreddin. *el-Fükûk fî esrâr-ı Müstenidati Hikemi'l-Füsûs*. ed. Dr. Assam İbrahim el-Keyyelî. Beyrût: Kitabi'n-Naşirun, 2013.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Muhammed Aruçi ve'l-Ahirun. Beyrut: Dârü Sadr, 2011.
- Mevlâna. *Mesnevî*. çev. Veled İzbudak. göz. geç. Abdülbaki Gölpınarlı. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2006.
- Mısrî, Niyazî-i. *Vahdetnâme*. haz. Arzu Meral. İstanbul: Revak Kitabevi, 2023.
- Nesefî, Azizüddin. *İnsan-ı Kâmil*. çev. Mehmet Kanar. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990.
- Okudan, Rifat. *Sühreverdî Maktûl ve İsrâkiliğin Dili*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2006.
- Pavry, J. D. Cursetji. *The Zoroastrian Doctrine of a Future Life From Death to the Individual Judgment*. Newyork: Columbia University Press, 1929.
- Plotinos, Enneadlar. çev. Haluk Özden. İstanbul: Ruh ve Madde, 2008.
- Şehristânî, Muhammed eş-. *Milel ve Nihal*. çev. Muhammed Dalkılıç. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Sühreverdî, Şihâbeddin es-. *Hikmetü'l-İsrâk*. çev. Eyüp Bekiryazıcı vd., İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015.
- Sühreverdî, Şihâbeddin es-. *Cebrail'in Kanat Sesi*. çev. Sedat Baran. İstanbul: Sufi Kitap, 2016.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. Hüseyin es-. *Hakâiku't-tefsîr*. thk. Seyyid Imrân Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001.
- Taberi, Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-Beyan fî Tefsiri'l-Kur'an*. thk. Bashar İvad Ma'ruf ve'l-Ahirun. Kahire: Müessesetü'r-Risale, 1994.
- Tardieu, Michel. *Manichaeism*. çev. M. B. DeBevoise. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2008.
- Tekin, Dila Baran. *Mani ve Öğretileri*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Tirmizî, Hakîm et-. *Beyânü'l-fark beyne's-şâdr ve'l-ğalb ve'l-fu'âd ve'l-lüb*. thk. Yusuf Velid Meray. Müessesetül Âli Beyt, 2009.
- Tirmizî, Hakîm et-. *Hatmü'l-evliyâ'*. thk. Osman İsmâil Yahya. Beyrut: Mektebetü'l-Kasûlukiyye, ts.
- Top, H. Hüseyin. *Mesnevî-ı Mânevî Şerhi*. Konya: Rûmî Yayınları, 2013.
- Turğay, Fatma. *İsrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvufun Dili*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.
- Velî, İsmail. *Meşârîku-Şumusi'l Envâr ve Meğarbi Hissîha fî Mâ'na Üyuni'l Ülumi ve'l Esrar*. Mısır: y.y., 1978.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2000.

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

The Journal of Near East University Faculty of Theology

ISSN: 2148-6026 | e-ISSN: 2687-4121

Haziran / June | 2023/9/1

HAÇLI SEFERLERİNDE PAPALIK VE AVRUPA'DA MÜSLÜMANLARA KARŞI YAPILAN AMBARGO ÇAĞRILARI

Embargo Calls Against Muslims in the Papal and Europe in the Crusades

NADİR KARAKUŞ

Doç. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı, Çorum, Türkiye
Assoc. Prof., Hitit University, Faculty of Theology, Department of Islamic History, Çorum,
Türkiye

nadirkarakus@hitit.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-1508-9752

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 02.02.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 11.05.2023

Yayın Tarihi | Published: 15.06.2023

Atıf | Cite as

Karakuş, Nadir. "Haçlı Seferlerinde Papalık ve Avrupa'da Müslümanlara Karşı Yapılan Ambargo Çağruları".
Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9/1 (Haziran 2023), 69-83.

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.1.05>

Karakuş, Nadir. "Embargo Calls Against Muslims in the Papal and Europe in the Crusades". *The Journal of
Near East University Faculty of Theology* 9/1 (June 2023), 69-83.

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.1.05>

İntihal | Plagiarism

Bu makalenin ön incelemesi alan editörü, içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

The preliminary review of this article was reviewed by the field editor and the content review was reviewed by two external reviewers using the double-blind peer-review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by scanning for similarity.

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY- NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Haçlı Seferlerinde Papalık ve Avrupa'da Müslümanlara Karşı Yapılan Ambargo Çağrıları

Öz

Tarihin eski dönemlerinden beri silah ambargoları, değişik veçhelerle kendisini göstermiştir. Hz. Ömer döneminde stratejik öneme sahip at, silâh gibi askerî levazımın ve köleleştirilen savaş esirlerinin düşman ülkelerine ihracı yasaklanmış, Sâsânîler ve Bizans'a karşı daha etkin mücadele edilmesi esas alınmıştır. Bunun yanında Bizans'ın bulunduğu Greguvar/Grejuva ateşi, önemli bir silah olarak yüzyıllar boyu imparatorluğun en önemli savunma ve saldırı gücü olmuş, düşmanlarına karşı caydırıcı bir unsur haline gelmiştir. Bu önemli silahın bırakınız satışını yapmak, bileşimleri dahi ilâhî bir sır gibi saklanmıştır. Haçlı seferleri esnasında ise silah ambargoları daha farklı cephesi ile kendisini göstermiştir. Papalar, 1144'te Urfa'nın İmâdeddin Zengî tarafından, 1187'de Kudüs'ün Selahaddin tarafından Franklardan alınması ile silah ambargosu çağrılarında bulunmaya başlamışlardır. Bu çağrılar, Müslümanların kazandıkları yeni başarı ve zaferlerle devam etmiş, papaların Mısır ile ticareti yasaklamasına ve silah satışına ambargo uygulamasına neden olmuştur. Papalığı böyle bir çağrı yapmaya sevk etmede Doğu'daki Haçlılar yanında şövalye tarikatlarının temsilcileri de rol oynamıştır. Selahaddin karşısında çaresiz kalan Hospitalier şövalye tarikatı büyük üstadı Roger de Les Moulins'i (1177-1187) bu süreçte hatırlayabiliriz. 1179'da Papa III. Aleksander ile görüşen büyük üstat, Selahaddin ile mücadele edebilmek için daha etkin kararlar alınmasını istihham etmiş, Müslümanlara silah ambargosu uygulanmasını istemiştir. Müslümanların büyük ihtiyaç duydukları demir, kereste ve zift gibi genellikle Batı'dan temin edilen silah hammaddelerinin satışı yasaklanmış, buna uymayanlar aforozla tehdit edilmişlerdir. Daha sonraki süreçte ise yasaklamalar ve ambargolar, yaşanan felâketler yanında papalığın kendisine güç elde etme arayışları sebebiyle de gerçekleşmiştir. Özellikle dördüncü Haçlı seferi ve sonrasında Hıristiyanlara karşı gerçekleştirdiği Haçlı seferleri ile itibarı zedelenen papalar, Suriye ve Mısır üzerine düzenleyecekleri yeni Haçlı seferi çağrıları ile nefes almaya çalışmışlardır. Bu esnada papalık ile yıldızı bir türlü barışmayan Alman imparatorları da sürece dâhil olmuşlar, silah ambargolarına malzeme haline gelmişlerdir. Papalık yanında 1291'den sonra Doğu'daki kazanımlarını kaybeden şövalye tarikatı büyük üstatları da Mısır'a uygulanacak iktisadî ve silah ambargoları ile ilgilenmişler, bu süreçten kârlı çıkmayı hedeflemişlerdir. Oysa asıl gayelerinin çıkar ilişkileri olduğu görülmüş, Fransa Kralı'ndan yüklü miktardaki alacaklarını talep eden Tapınak şövalyeleri, işkencelerle yok edilerek ortadan kaldırılmıştır. Ambargo çağrılarının temel muhatabı ise Ceneviz, Venedik ve Pisa gibi İtalyan tüccar devletleridir. Papalığın yaptırım ve aforoz tehditlerine karşı, bu çağrılara yeterince kulak vermeyen İtalyanlar, ambargo çağrısına uymayarak kutsaldan ziyade paranın peşinde olduklarını göstermişlerdir. Seferlerin kutsaldan ziyade güç ve kazanımlar olduğunu ortaya koyan Venedikli Marino Sanudo gibi tâcirler ise kendi milletinin haklarının savunuculuğunu yapıp bu gayelerini silah ambargoları ve Müslümanlara yaptırımlar adı altında perdelemeye çalışmışlardır. Marino Sanudo, 1300-1321 yılları arasında kaleme aldığı *Secreta Fidelium Crucis (Conditiones Terrae Sanctae)* adlı eserinde, Mısır'a ekonomik ambargo uygulanmak suretiyle Doğu'nun zayıflatılabileceğini iddia etmiştir. O, kaleme aldığı bu eserinde ayrıca Kutsal Toprakları yeniden keşfetmeye çalışmış, yeni bir Haçlı ruhunun doğmasına olağanüstü çaba sarf ederek bu hususta güçlü bir donanma hazırlanmasını istemiştir. Bu hazırlanacak donanmanın gerçek meyvelerini Venediklilerin toplayacak olması ve kendi milleti olan Venedik'in yeni ticarî kazanımları ise Sanudo'nun gerçek niyetini ortaya koymuştur. Bu süreç de Haçlıların ve Papalığın ambargo çağrılarında kutsaldan ziyade çıkar ilişkilerinin ve iktisadî kazanımların yattığını göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Haçlı Seferleri, Ambargo, Mısır, Müslümanlar.

Embargo Calls Against Muslims in the Papal and Europe in the Crusades

Abstract

Since the ancient times of history, arms embargoes have manifested themselves in different aspects. During the Caliph Omar period, the export of strategically important military equipment such as horses and weapons, and the enslaved prisoners of war, to enemy countries was prohibited, and a more effective struggle against the Sassanids and Byzantium was taken as a basis. In addition, Greguvar/Grejuva fire, which was found by Byzantium, has been the most important defense and attack power of the empire for centuries as an important weapon, and has become a deterrent against its enemies. Let alone selling this important weapon, even its compositions have been kept like a divine secret. During the Crusades, arms embargoes showed themselves with a different front. Popes began to call for an arms embargo after Urfa was taken from the Franks by Imadeddin Zangi in 1144 and Jerusalem by Saladin in 1187. These calls continued with the new successes and victories of the Muslims, causing the popes to ban trade with Egypt and to impose an

embargo on the sale of weapons. In addition to the Crusaders in the East, representatives of the knightly orders also played a role in prompting the Papacy to make such a call. We can remember Roger de Les Moulins (1177-1187), the grand master of the Hospitalier knighthood, who was helpless against Saladin in this process. Pope III in 1179. The great master, who met with Aleksander, asked for more effective decisions to be taken in order to fight against Saladin, and demanded an arms embargo on Muslims. The sale of weapons raw materials, which are generally supplied from the West, such as iron, timber and pitch, which Muslims greatly need, were prohibited, and those who did not comply were threatened with excommunication. In the later process, prohibitions and embargoes were realized due to the quests of the papacy to gain power, as well as the disasters experienced. The popes, whose reputation was damaged especially by the fourth Crusade and later the Crusades against the Christians, tried to breathe with the new Crusade calls they would organize on Syria and Egypt. Meanwhile, the German emperors, who could not reconcile with the papacy, were also involved in the process and became the material of the arms embargo. Besides the Papacy, the great masters of the knightly sect, who lost their gains in the East after 1291, were also interested in the economic and arms embargoes to be applied to Egypt, and they aimed to profit from this process. However, it was seen that their main aim was relations of interest, and the Knights Templar, who demanded large amounts of receivables from the King of France, were destroyed by torture. The main addressees of these calls are Italian merchant states such as Genoa, Venice and Pisa. The Italians, who did not pay enough attention to these calls against the threats of sanction and excommunication of the Papacy, showed that they were after money rather than holy by not complying with the call for embargo. Merchants like Marino Sanudo of Venice, who showed that the expeditions were power and gains rather than holy ones, defended the rights of their own nation and tried to cover up these goals under the name of arms embargoes and sanctions against Muslims. Marino Sanudo, in his work *Secreta Fidelium Crucis (Conditiones Terrae Sanctae)*, which he wrote between 1300-1321, claimed that the East could be weakened by imposing an economic embargo on Egypt. In this work he wrote, he also tried to rediscover the Holy Land, made extraordinary efforts to raise a new Crusader spirit and wanted a strong navy to be prepared in this regard. The fact that the Venetians would reap the real fruits of this navy and the new commercial gains of its own nation, Venice, revealed the true intention of Sanudo. This process also showed that in the calls for embargo of the Papacy and Crusaders, interests and economic gains lie rather than sacred.

Keywords: Islamic History, Crusades, Papacy, Embargo, Egypt, Muslims.

Giriş

Tarihte birçok savaşlar ve kanlı muharebeler olmuş, bu esnada da çeşitli silahlar kullanılarak, rakiplere karşı üstünlük kurulmaya çalışılmıştır. Silahların oynadığı bu önemli ve hayatî rolden dolayı zaman zaman onların elde edilmesine yönelik ambargolar ve satış yasakları getirilmiştir. Öte yandan düşmana karşı silah kullanılmasının en büyük gayeler arasında kabul edilmesi, bu aracı kutsallaştırmıştır. Doğu Roma'nın bulduğu Greguvar/Grejuva ateşi, önemli bir silah olarak yüzyıllar boyu imparatorluğun en önemli savunma ve saldırı gücü olmuş, düşmanlarına karşı caydırıcı bir unsur haline gelmiştir. Bu önemli silahın bırakınız satışını yapmak, bileşimleri dahi ilâhî bir sır gibi saklanmıştır.¹

Silah temin etmek için farklı uygulamalara rastlanıldığı olmuştur. Harp esirlerinden, silah karşılığı serbest bırakılanlar olduğunu biliyoruz. Hz. Muhammed (s.a.v), Mekkeli müşriklere karşı 624'te yaptığı Bedir Savaşı sonrası ele geçirdiği esirlere yönelik bazı uygulamalarda bulunmuştur. Allah Resûlü, bu savaş esnasında tutsak olarak ele geçirilen ve bir silah tüccarı olan amcasının oğlu Nevfel b. Hâris'ten² 1.000 mızrak kurtuluş fidyesi aldıktan sonra onu serbest bırakmıştır.³

¹ A. A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, çev. Arif Müfit Mansel (Ankara: Maarif Matbaası, 1943), 1/272.

² Vâkıdî, *el-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989), 1/138; Belâzurî, *Ensâbu'l-Esrâf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Zirikî (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1959), 1/301; İbn Asâkir, *Târihu Dimaşk*, thk. Amr b. Ğarâme el-Amrî (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 26/288; İbn Manzûr, *Muhtasar-ı Târih-i Dimaşk*, thk. Ruveyha en-Nahhâs vd. (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1402/1984), 11/330; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâik, 1423), 17/55.

³ İbn Sâ'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 4/34-35; Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk (Târihu't-Taberî)* (Beyrut: Dâru't-Turâs 1387), 11/503; İbn Abdilber el-Kurtubî, *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1412/1992), 4/1512; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 1/199; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*, thk. Âdil Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 6/378; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992), 4/188.

İslâm'ın ilk yıllarında daha çok ticaret ve gıda konusunda ambargolar karşımıza çıkarken,⁴ Bizans ve Sasanîlerle mücadelelerin tüm hızıyla sürdüğü Hz. Ömer döneminden (634-644) itibaren silah konusunda da düşmanlara kısıtlamalar gündeme gelmeye başlamıştır. Bu dönemde İslâm hukukunda yer alan “*mukâbele bi'l-misl*” ilkesi benimsenerek herkesle ticaret yapılması benimsenmiş, ancak stratejik öneme sahip at, silâh gibi askerî levazımın ve köleleştirilen savaş esirlerinin düşman ülkelere ihracının yasaklanması esas alınmıştır. Bu stratejik önemi haiz silahların düşman eline geçmemesi için bunlara gümrüklerde el konulmuş; ancak sahiplerine de bedelleri ödenerek mağduriyetleri giderilmiştir.⁵

Bu yasaklamalarda daha çok iki tarafın iktisadî kazancı esas alınmış, ancak bu satışlardan silah istisna tutulmuştur. Bazı İslâm hukukçuları tarafından düşmana uygulanacak silah dışındaki bir ambargonun, misliyle Müslümanlara da uygulanacağı ve bundan İslâm toplumunun zarar göreceği vurgulanarak, silah dışındaki ticarî ambargolara çok sıcak bakılmamıştır.⁶

1095'ten itibaren başlayan Birinci Haçlı Seferinin temelini attığı söylenen Papa VII. Gregorius (1073-1085), yüzyıllardır duyulmamış bazı söylemlerle gündeme gelmiştir. Bu söylemlerin temelinde ise Hıristiyanları, özellikle kavgalı olduğu Kutsal Roma İmparatoru IV. Heinrich'e (1084-1105) karşı silahlanmaya davet etmesi yatmaktadır. Silahlanmanın bir diğer amacı ise 1071'de Bizanslı Ortodoks dindaşlarının Malazgirt'te Sultan Alparslan (1064-1072) karşısında aldıkları büyük yenilgidir.⁷ Bu olaylar dünyevî iktidar peşinde koşmaya başlayan papalığın yeni arayışları ve silahlanma ile birlikte bunun ticareti ile yoluna devam etmesi demektir. Bu ticaretin Müslümanlara yapılmaması ve onlara bir ambargo konulması ise papalığı farklı bir konuma yükseltecektir. Papa VII. Gregorius'tan bir Haçlı seferi çağrısı yapmasını isteyen Bizans İmparatoru VII. Mikhael Dukas (1071-1078) ve ardılları ise ülkelerinin başına Türklerden daha büyük bir felâket geleceğinin farkında olmadan Katoliklere güvenme gafletine düşmüşlerdir. Bu yeni süreç de papalığın “*Tanrı Hâkimiyeti*” adı altında⁸ başlatacağı yeni dönemi kan, gözyaşı ve cinayetlerle kirletecektir. Müslümanlara karşı uygulanacak silah ambargosu çağrılarında ise gerçek neden kutsaldan ziyade menfaat ve çıkar ilişkileri ile kaplanacaktır. Çıkar ilişkileri ve kendisine güç temin etme arayışları ise makalemizin temel noktasını teşkil edecek ve bu husustaki tespitler, Haçlı seferlerinin gerçek yüzünün anlaşılmasına da katkı sağlayacaktır. Ayrıca bu makalemizde papalığın ve diğer aktörlerin yaptığı ambargo çağrıları esnasında, ilgili tarihî olaylar da mercek altına alınmaya çalışılacaktır. Bu önemli konu, Batı, Ermeni, Bizans, Süryânî ve İslâm kaynaklarının verdikleri bilgilerden yola çıkılarak aydınlatılmaya çalışılacaktır.

1. Papaların Ambargo Çağrıları

1095-1291 yılları arasında yürütülen Haçlı seferlerinin ilk evresinde zaman zaman Papalığın Müslümanlara silah satışını yasaklayan ve onlara ekonomik ambargolar uygulanmasını isteyen emirlerinin olduğu bilinmektedir. Bu ambargo çağrıları da daha çok Selahaddin Eyyübî'nin (1171-1193) Mısır ve Suriye'yi birleştirip zaferler kazanması ile birlikte gündeme gelmeye başlamıştır. 1144'te Urfa'nın

⁴ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/2, 13; İbn Sâ'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/4, 7; Belâzurî, *Ensâbu'l-Esrâf*, 1/371-372; Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 2/413; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 2/402; 3/91-92; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 5/42; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, 3/64; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993), “Cihad”, 70; İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, thk. M. es-Sekkâ-I. Ebyârî-A. Şelbî (Kahire: y.y. 1375/1955), 2/638; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 6/76; Abdullah b. Muhammed b. Nâsır, “Şümâme b. Ūşâl el-Ĥaneñ”, *Mecelletü Câmîati'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye* 16 (1417/1996), 353-370.

⁵ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, nşr. Muhibbüddin el-Hatîb (Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1396), 206.

⁶ Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1324-1331), 10/92-93.

⁷ I. S. Robinson, “Gregory VII and the Soldiers of Christ”, *History of Crusades* 58 (1973), 169-192; Thomas Asbridge, *The First Crusade: A New History* (London: Oxford University Press, 2004), 21-31; Thomas Asbridge, *Haçlı Seferleri*, çev. Ekin Duru (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 38; David Nicolle, *Malazgirt 1071, Bizans Gücünün Çöküşü*, çev. Özgür Kolçak (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 36-90.

⁸ Bk. John France, “Holy War and Holy Men: Erdmann and the Lives of Saints”, *The Experience of Crusading*, ed. Marcus Bull, Peter W. Edbury, Norman Housley, and Jonathan Phillips (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 1/193-208; H. E. John Cowdrey, “Martyrdom and the First Crusade”, *Crusade and Settlement*, ed. Peter Edbury (Cardiff: Cardiff University Press, 1985), 46-56.

İmâdüddin Zengî (1127-1146) tarafından ele geçirilmesinden⁹ sonra bir Haçlı seferi çağrısı yapan Papa III. Eugenius'un (1145-1153) faaliyetlerinde ambargo ifadelerine rastlamıyoruz.¹⁰ Ambargo çağrılarının daha çok 1171'de Mısır'ın Selahaddin'in eline geçmesinden sonra burası ile etkin ticaret yapan İtalyanlara yönelik olduğunu anlıyoruz. Selahaddin'in Haçlılar karşısında önlenemeyen yükselişi, Papalığın gözünü Mısır ile ticaret yapan İtalyan şehir devletlerine çevirmişti. Papalık, Pisa, Ceneviz ve Venedik şehir cumhuriyetlerinden Eyyûbîler'e kereste, demir ve zift gibi donanmanın ve silah yapımının temel hammaddelerini satmamalarını istemişti. Ambargo çağruları, sırasıyla Papa III. Aleksander (1159-1181) tarafından 1179, Papa III. Innocentius (1198-1216) tarafından 1215 ve Papa IV. Innocentius (1243-1254) tarafından 1245 yıllarında yapılmıştı. Genel konsüllerde alınan kararlar gereği Müslümanlara kereste, demir, zift gibi harp malzemesi yanında onlara kılavuzluk edenler de aforoz edilmekle tehdit edilmişti. Yasağa uymayanların malları müsadere edileceği gibi kendileri de kişisel özgürlüklerini kaybetmiş oluyorlardı.¹¹

Haçlı seferi çağrılarını değerlendirdiğimiz zaman papaların hiç de boş yere ambargo uygulaması başlatmadıklarını görürüz. Sultan Selahaddin, 1179'da Haçlılara karşı Merc-i Uyûn ve Beytü'l-Ahzân'da önemli zaferler kazanmıştı.¹² Üstelik Selahaddin Haçlılarla Banyas yakınlarında yapılan savaşı kazandığı gibi Tapınak büyük üstadı Eude de Saint Amand (1171-1179) ve Remle ile Nablus hâkimi Baudouin d'Ibelin'i esir almıştı. Bu savaşta Kudüs Kralı IV. Baudouin (1174-1185) ile Trablus Kontu III. Raymond (1152-1187), Selahaddin'in elinden kurtularak kendilerini Beaufort Kalesi'ne¹³ atmayı başarmışlardı. "Cüzzamlı Kral" olarak da bilinen IV. Baudouin'i kurtarmak isteyen Haçlı ordusunun konnetabı; yani başkumandanı olan II. Onfroi de Toron ise Kral'ı korumak isterken aldığı ölümcül yaradan kurtulamamıştı.¹⁴ Bu felâket günlerinde III. Raymond'un eşi ve Taberiye Kontesi olan Eschiva'nın en büyük oğlu Hugue, Beaufort yakınlarında Müslümanlara esir düşmüş ve annesi de oğlunu 55.000 dînar karşılığında serbest bıraktırmıştı.¹⁵

⁹ İbnü'l-Esir, *et-Târîhu'l-Bâhir fî'd-Devleti'l-Atabekiyye*, thk. Abdülkadir Ahmed (Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Hadisiyye, 1382/1963), 66-67; Süryani Mikhail, *Süryânî Patrik Mihail'in Vakayinâmesi*, çev. Hrant D. Andreasyan (Ankara: TTK Kütüphanesi Tercüme Kısım, 1944), 125-128; Gregory Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Târîhi*, çev. Ö. Rıza Doğrul (Ankara: TTK Yayınları, 1950), 2/378-379; Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grîgor'un Zeyli (1136-1162)*, çev. Hrant D. Andreasyan (Ankara: TTK Basımevi, 2000), 297-298; Müverrih Vardan, "Türk Fıtuhatı Tarihi, 889-1269", *İÜEF Yayınları, Tarih Seminerleri Dergisi, Metin ve Vesikalar*, çev. Hrant D. Andreasyan (İstanbul: Millî Mecmua Basımevi, 1937), 203; P. M. Holt, *Haçlılar Çağı, 11. Yüzyıldan 1517'ye Yakındağı*, çev. Özden Arıkan (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), 27; Paul M. Cobb, *Müslümanların Gözüyle Haçlı Seferleri*, çev. Ekin Duru (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 202-204.

¹⁰ Michael Horn, *Studien zur Geschichte Papst Eugens III. (1145-1153)* (Wissenschaften: Peter Lang Verlag, 1992), 35 vd.

¹¹ William Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, çev. E. Ziya Karal (Ankara: TTK Yayınları, 2000), 432'de aynı zamanda bu ambargo çağrılarının bir gözdağı mahiyeti taşıdığı belirtilir.

¹² İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 10/146; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 16/535; Makrizî, *es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/180; Sibî İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân fî Tevârîhi'l-A'yân*, thk. Muhammed Berekât vd. (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 21/258; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 22/202; William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, çev. Emily Atwater Babcock-A. C. Krey (New York: Columbia University Press, 1943), 2/444; Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret İşıltan (Ankara: TTK Basımevi, 1986), 3/351; Alan V. Murray, "Marj Ayun, Battle of (1179)", *Crusades an Ancylopedia*, ed. Alan V. Murray (California: Santa Barbara, 2006), 801.

¹³ İslâm tarihi kaynakları Beaufort Kalesi'ni eş-Şakîf olarak kaydederler. Bk. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 23/166; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 49/210; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb fî Târîhi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/373; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb fî Târîhi Haleb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996), 1/418; Kutbeddin Yunînî, *Zeyl-u Mir'âti'z-Zamân* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, 1992), 2/377; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer* (Kahire: Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Misriyye, ts.), 3/64; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 28/414; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâf fî Sinaâti'l-İnşâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 4/107; Makrizî, *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitât-ı ve'l-Asâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418), 3/407; İmâdüddin Kâtib el-İsfahânî, *Hurûbu Selahaddin ve Fethu Beyti'l-Makdis* (b.y.: Dâru'l-Menâr, 1425-2004), 1/110; Safedî, *Nuzhetü'l-Mâlik ve'l-Mülûk fî Muhtasarı Sireti men vellâ Mısır ve'l-Mülûk*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1424/2003), 1/12; İbn Vâsil, *Müferrücü'l-Kurûb fî Ahbâri Beni Eyyûb*, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl vd. (Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1377/1957), 2/290; Ebû Şâme, *er-Ravzateyn fî Ahbâri'd-Devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*, thk. İbrahim Zeybek (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 3/318.

¹⁴ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadr, 1900-1904), 2/452-453; William of Tyre, *A History of Deeds*, 2/443-244; Ernoul, *Ernoul Kroniği, Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Ahmet Deniz Altunbaş (İstanbul: Kronik Kitap, 2019), 55-57; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 3/351; Bernard Hamilton, *The Leper King and His Heirs: Baldwin IV and the Crusader Kingdom of Jerusalem* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 159; Stanley Lane-Pool, *Saladin and the Fall of the Jerusalem Kingdom* (London: Independently Published, 1898), 158-160; Malcolm Barber, *Yeni Şövalyelik, Tapınak Tarikatının Tarihi*, çev. Berna Ülner (İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2006), 142-143; Marquis Albon, "La Mort d'Odon de Saint-Amand, Grand Maitre du Temple", *ROL* 12 (1909-1911), 279-282.

¹⁵ Joshua Prawer, "La noblesse et le rrgime feodal du royaume latin de Jerusalem", *Le Moyen Age* 65 (1959), 41-74.

Papa III. Aleksander, bu felâket haberlerinden sonra yukarıda bahsettiğimiz gibi III. Lateran Genel Konsülü'nde bir ambargo çağrısı yaparak çaresizliğini ortaya koymuştu.¹⁶ Bu ambargo çağrısının yapılmasında Selahaddin karşısında çaresiz kalan Hospitalier şövalye tarikatı büyük üstadı Roger de Les Moulins'in (1177-1187) de çabaları etkin olmuştu. 1179'da Papa III. Aleksander ile görüşen büyük üstad, Selahaddin ile mücadele edebilmek için daha etkin kararlar alınmasını istirmişti.¹⁷

Papa III. Innocentius (1198-1216) tarafından 1215'teki IV. Lateran Genel Konsülü'nde yapılan ambargo ve boykot çağrısı, daha farklı karakter arz ediyordu.¹⁸ Antakya Patriği Jean Maron'un önderliğinde Süryanilerden ayrılan Mârûnîler, Roma Kilisesi'ne yakınlaşıp Katolik olmuşlar ve 1182'de Roma Kilisesi ile birleşmişler,¹⁹ 1215'de de III. Innocentius'un çabaları ile tamamen Katolik Kilisesi'nin şartlarını yerine getirerek patriklerinin Lateran Konsülüne katılmasına hak kazanmışlardı.²⁰ Papalığın bu başarısı yanında 1215'te Aachen'de Alman Kralı olarak taç giyen II. Frederich'in yükselişi de Papa'yı endişelendiriyor, yeni arayışlara sevk ediyordu.²¹ Diğer yandan aynı yıl Haçlıların "*Saphadin*" diye isimlendirdikleri el-Melikü'l-Âdil, İskenderiye'deki Venedikli tâcirler ve diğer Avrupalı ticaret erbabına kızıp, onları tutuklatmış ve mallarını da müsadere etmişti.²² Eyyûbî hükümdarı el-Âdil, bir denge politikası gözeterek Pisalılara daha müsamahakâr davranmış ve onları kendisine yakınlaştırmıştı.²³ Papa Innocentius'un yaptığı ambargo çağrısı ve Eyyûbîlerin tecrit edilmesi talepleri bu sırada yapılmış, Pisalılar dışında ticaret yapacak ortam bulamayan Frank tâcirler de 1218 ve 1219 yılında Dimyat Limanı'na karşı bir saldırı yaparak ambargodan daha çok saldırıyı esas aldıklarını göstermişlerdi.²⁴

Cenevizliler ise Mısır limanlarındaki bu tehlikeli ve gergin ortam yerine Kilikya Ermeni Krallığı'ndan bazı ticarî imtiyazlar elde ederek kazançlarını artırma peşindeydiler. Üstelik Ermeni Kralı I. Leon (1198-1219) da onların Kilikya'daki varlıklarından oldukça memnun olup, ülkesinin ticaretinin gelişmesinin İtalyanlar sayesinde olacağını bilincinde idi.²⁵ Öte yandan III. Innocentius'un papalık devleti kurmak için içindeki dinmeyen hırs, onu acımasız kararlar almaya sevk ediyordu. Bundan dolayı Innocentius, Haçlı seferlerinin şiddete dayandığını söyleyerek seferlere karşı çıkan Güney Fransa'da taraftar bulmuş Albilileri dahi şiddet kullanarak saf dışı etmekten çekinmemişti. Onun şiddet ve tahammülsüzlüğünden kilisenin görüşlerine karşı çıkarak reenkarnasyonu kabul eden Catharlar tarikatı mensupları da fazlasıyla nasiplerini almışlardı.²⁶ Üstelik 1204'te Lâtinler tarafından İstanbul'un işgal edilerek burada 1261 yılına kadar devam edecek olan bir Haçlı devletinin kurulması da III. Innocentius'u zor durumda bırakmıştı.²⁷

Papa Innocentius, iktidar alanını genişletme faaliyetleri yanında Müslümanlarla olan silah ticaretini yasaklamış, seferin masrafları için yeni vergiler koymuş ve durmadan yeni arayışlar içine girmişti; fakat 16

¹⁶ Jonathan Phillips, *Defenders of the Holy Land: Relations between the Latin East and the West, 1119-1187* (Oxford: Clarendon, 1996), 198 vd.; John G. Rowe, "Alexander III and the Jerusalem Crusade: An Overview of Problems and Failures", *Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria*, ed. Maya Shatzmiller (Leiden: Brill, 1993), 112-132; *Decrees of the Ecumenical Councils*, ed. Norman P. Tanner (London: Sheed & Ward, 1990), 1/205-225.

¹⁷ Jonathan Riley-Smith, *The Knights of St. John in Jerusalem and Cyprus, 1070-1309* (London: St. Martin's, 1967), 84-87.

¹⁸ *Decrees of the Ecumenical Councils*, 1/227-271; Stephan Kuttner-Antonio Garcia, "A New Eyewitness Account of the Fourth Lateran Council", *Traditio* 20 (1964), 115-178.

¹⁹ William of Tyre, *A History of Deeds*, 2/458.

²⁰ İsmail Taşpınar, "Mârûnîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/71.

²¹ Thomas C. Van Cleve, "The Crusade of Frederick II", *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton (Madison: University of Wisconsin Press, 1969), 2/429-462.

²² Masudul Hasan, "The Sixth Crusade 1216-1218", *History of Islam, Classical Period 571-1258* (Lahore: y.y., 1987), 1/465.

²³ Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 462-463.

²⁴ Karen Armstrong, *Holy War, The Crusades and Their Impact on Today's World* (New York: Anchor Books, 2011), 415-420; Hasan, "The Sixth Crusade 1216-1218", 1/465.

²⁵ Heyd, *Yakındağı Ticaret Tarihi*, 412; Sirarpie Der Nersessian, "The Kingdom of Cilician Armenia", *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton (Madison: University of Wisconsin Press, 1969-1989), 2/630-659; Peter Halfter, "Die Staufer und Armenien", *Von Schwaben bis Jerusalem: Facetten staufischer Geschichte*, ed. Sönke Lorenz-Ulrich Schmidt (Sigmaringen: Thorbecke, 1995), 187-208.

²⁶ George W. Cox, *The Crusades* (Boston: Estes and Lauriat, 1874), 213; Malcolm Barber, *The Cathars: Dualist Heretics in Languedoc in the High Middle Ages* (Harlow: Addison Wesley, 2000), 35 vd.; Cecile Morrison, *Haçlılar* (Ankara: Dost Yayınları, 2005), 68-69; Harold Lamb, *Selahaddin Eyyubi ve Haçlılar*, çev. Sinem Ceviz (İstanbul: İlgî Kültür Sanat Yayıncılık, 2017), 314-315; Michael Lambert, *The Cathars* (Oxford: Blackwell, 1998), 45 vd.; Eliza Miruna Ghil, "Ideological and Poetic Modes in the Song of the Albigenian Crusade", *Romanic Review* 75 (1984), 131-146; Elaine Graham-Leigh, "Morts suspectes et justice papale: Innocent III, les Trencavel et la reputation de l'eglise", *La Croisade Albigeoise: Actes du Colloque du Centre d'Etudes Cathares, Carcassonne, 4, 5 et 6 octobre 2002*, ed. Marie-Paul Gimenez (Balma: Centre d'Etudes Cathares, 2004), 219-233.

²⁷ Geoffroi de Villehardouin, *Konstantinopolis'te Haçlılar*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001), 13-15, 37, 43.

Temmuz 1216'da ölmesi ile seferin gerçekleştiğini görememişti.²⁸ Kendisinden sonra Papa seçilen III. Honorius (1216-1227) da onun yolunda devam etmiş ve 1217 Eylül'ünde ilk Haçlı grupları seferlerin beşincisi için Filistin'e doğru yelken açmışlardı.²⁹

Papa IV. Innocentius (1243-1254) tarafından 1245 yıllarında yapılan ambargo çağrısının yapıldığı zaman dilimi ise yukarıda ele almaya çalıştığımız süreçten daha vahim sebep sonuç zinciri içermektedir. 1240'lı yıllar Eyyûbî ailesi içinde iktidar mücadelelerinin Haçlıların lehine olarak sürüp gittiği bir dönemdi. 1238'de el-Melikü'l-Kâmil'in ölümü, mirasının paylaşımı hususunda büyük bir aile kavgasına yol açmıştı.³⁰ Dımaşk, el-Kâmil'in kardeşi İsmail'in eline geçerken, oğlu es-Salih Necmeddin Eyyûb (1240-1249), Mısır'a sahip olmuştu. Bundan sonra da Dımaşk-Mısır arasındaki yıpratıcı rekabet, sürece Haçlıları da dâhil etmişti.³¹ Bu tehlikeli ve kaygan ortamdan kârlı çıkan Mısır Eyyûbî hükümdarı es-Sâlih Eyyûb olmuştu. 1230'da Celaleddin Harizmşah'ın (1220-1231) Yassıçemen Savaşı'nda yenilmesi ile dağılan ordusundan arta kalanları hizmetine alan es-Salih, ayrıca Nil'deki Ravza Adası'nda yetiştirdiği özel Bahrî Memlük Alayı³² ile de büyük bir üstünlük elde etmişti. Harizmlilerin 1244 yılında Haçlıların elinden daha önce 1229'da el-Melikü'l-Kâmil'in II. Frederich'e (1220-1250) verdiği Kudüs'ü geri almaları, Doğulu Haçlılar ve papalığı büyük bir dehşete düşürmüştü.³³ Bunun hemen akabinde Ekim 1244'te Gazze yakınlarında gerçekleşen Le Forbie veya Harbiye Savaşı'nda da birleşik Dımaşk-Humus-Kerek ve Haçlı kuvvetleri Mısır güçleri tarafından bertaraf edilmişti.³⁴ Haçlıların 1187'de yaşadıkları Hittîn bozgunundan beri en büyük felâket olarak gördükleri bu yenilgi esnasında, pek çok Frank öldürüldüğü gibi önemli Haçlı lordları da büyük sarsıntı geçirmişlerdi. Ölüler arasında Haçlıların ileri gelen liderleri, Templier şövalye tarikatının önde gelenleri, Sûr başpiskoposu ve Remle piskoposu da vardı. Yafa, Trablus Haçlı ordusu başkumandanı (konnetabl) ile Hospitalier tarikatının büyük ustası Guillaume de Châteauneuf (1242-1258) da esir edilmişti.³⁵

Bu büyük hezimetin, Haçlılar için Doğu'daki sonun başlangıçlarından birisi olduğu söylenir.³⁶ Papa IV. Innocentius'un 1245'te yaptığı ambargo çağrısının temelindeki en önemli husus da bahsetmeye çalıştığımız bu süreç idi. Üstelik Papa bu çağrısı ile 1244'te adaşı III. Innocentius gibi Catharlar üzerine bir sefer yaparak Katolik inancına ters düşen dindaşlarını katlettirmişti.³⁷ Papa III. Innocentius'un önce karşı çıkmasına rağmen daha sonra onayladığı 1204-1262 yılları arasında kurulan İstanbul-Lâtin İmparatorluğu

²⁸ Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 536.

²⁹ Thomas C. Van Cleve, "The Fifth Crusade", *A History of the Crusades*, ed. Kenneth Setton (Madison: University of Wisconsin Press, 1969-1989), 2/377-428; Ernoul, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 293-296.

³⁰ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 22/134-136; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb*, 4/1610; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, 1/489; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/81-82; İzzeddin İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîre fî Zikri Ümerâi's-Sâm ve'l-Cezîre* (b.y.: y.y., ts.), 1/122; Yunîni, *Zeylu Mir'âti'z-Zamân*, 1/141-143; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 3/153-154; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 33/249; Makrizî, *es-Sülûk*, 1/382; Makrizî, *Hutât*, 3/412-413; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire fî Mülûk Mısır ve'l-Kahire*, nşr. M. Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992), 6/299-300; İbn Vâsıl, *Müferrü'cül-Kurûb*, 5/68-70.

³¹ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 23/185-188; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb*, 4/1809-1810; İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîre*, 1/86-87; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 3/165-169; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 29/491-493; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 17/255-256; İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber ve Dîvânu Mübtede' ve'l-Haber fî Tarîhi'l-Arab ve'l-Berber ve Âsirihim min Zevi's-Şe'ni'l-Ekber*, thk. Halil Şahâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1985), 5/191; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, 4/183-184; Makrizî, *es-Sülûk*, 1/417-420; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, 6/348-349; Safedî, *Nüzhetü'l-Mâlik ve'l-Mülûk*, 1/142-143.

³² İbn Abdüzzâhir, *er-Ravzu'z-Zâhir fî Sireti'l-Meliki'z-Zâhir*, nşr. Abdülaziz el-Huveytur (Riyad: Meşveret, 1396/1976), 336; İbn Dokmak, *Nüzhetü'l-Enâm fî Târihi'l-İslâm*, thk. Dr. Semîr Tabbâre (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 47.

³³ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 23/188-189; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 17/288.

³⁴ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb*, 4/1810; İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîre*, 3/172-176; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 29/492-493; İbn Vâsıl, *Müferrü'cül-Kurûb*, 5/336-338; Safedî, *Nüzhetü'l-Mâlik ve'l-Mülûk*, 1/134, 142; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 22/381-382; İbn Fadlullah Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr, Türkler Hakkında Gördüklerim ve Duyduklarım*, çev. D. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2014), 373.

³⁵ John Pryor, *Geography, Technology and War: Studies in the Maritime History of the Mediterranean, 649-1571* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 115 vd.; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 3/197; Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 588-589; John France, "Crusading Warfare", *Palgrave Advances in the Crusades*, ed. Helen Nicholson (Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan, 2005), 58-80; Norman Housley, "European Warfare c. 1200-1320", *Medieval Warfare: A History*, ed. Maurice Keen (Oxford: Oxford University Press, 1999), 113-135.

³⁶ Marie Luise Bulst-Thiele, "Zur Geschichte der Ritterorden und des Königreichs Jerusalem im 13. Jahrhundert bis zur Schlacht bei La Forbie am 17 Oktober 1244", *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 22 (1966), 197-226.

³⁷ Martin Alvira Cabrer, "La Cruzada albigense y la intervencion de la corona de Aragon", *Hispania* 60 (2000), 947-975; Laurence W. Marvin, "War in the South: A First Look at Siege Warfare in the Albigensian Crusade, 1209-1218", *War in History* 8 (2001), 373-395. Geniş bilgi için bk. Barber, *The Cathars: Dualist Heretics in Languedoc in the High Middle Ages*, 23 vd.

da bu sırada büyük kan kaybediyor, Balkanlarda Kumanlar ve Bulgarlar karşısında büyük yenilgiler alıyordu.³⁸ Felâketin daha çok büyümesini Lâtin Haçlı İmparatoru II. Baudouin'in (1240-1261) İznik'e çekilen Bizans İmparatoru III. İoannes Vatatzes (1222-1254) ile yaptığı kısa süreli anlaşma engellemiştir.³⁹ Papa IV. Innocentius'un Mısır ile yapılacak ticaret ve silah satışını engelleme çabalarının altında yatan bir neden de kendisine oldukça bağlı olduğu bilinen Fransa Kralı IX. Louis'in hazırlıkları yapılmakta olan Yedinci Haçlı Seferi'ne destek olmaktır.⁴⁰ IX. Louis'in yapacağı seferin istikametinin Mısır'ın Dimyat sahilleri olacağı hatırlanırsa bu tezimizin ne kadar tutarlı olduğu da görülecektir.

Çok daha önemli bir neden ise Papalık ile 1220'lerden beri oldukça gergin olan Sicilya Kralı ve Kutsal Roma-Cermen İmparatoru II. Frederich ile yaşanan gerginliklerdir. Papa III. Honorius (1216-1227) ile başlayan ve aforoz sürecine kadar varan olumsuz ilişkiler, Papa IV. Innocentius dönemine kadar devam etmişti. İmparator II. Friedrich, IX. Gregorius'un (1227-1241) aforoz hükmünü⁴¹ üzerinden kaldırmak için yeni papayla hemen görüşmeye oturmuş ve 31 Mart 1244'te bir anlaşmaya varılmıştır. Ancak IV. Innocentius Friedrich'e güvenmiyor, Roma'da kendisini emniyette hissetmediği için bir Ceneviz kalyonu ile Lyon'a gidiyordu. IV. Innocentius, Lyon'da bir genel konsül toplayarak daha önce IX. Gregorius'un II. Frederich'in engellemelerine takılıp yapamadığı toplantıyı 1245'te hayata geçirmişti. Bu konsülde Mısır ile ticarî ilişkilerin sonlandırılması, Eyyûbîlere ambargo uygulanması yanında II. Frederich'e karşı da bir güç gösterisi yapılmaya çalışılmıştır.⁴² Papa IV. Innocentius'un bu konsülde üzerinde durduğu tali bir konu ise Moğol ilerlemesinin durdurularak onların Hıristiyanlık saflarına alınması idi. Nitekim bu amaçla Fransisken keşiş Carpini, Doğu'ya Papa'nın özel elçisi olarak gönderilmişti.⁴³

Papalık tarafından Mısır Eyyûbîlerine karşı talep edilen bu yasaklama çağruları, silah tâcirlerini aforozla tehdit etme boyutuna kadar ulaşmıştı. Hatta bu çağrıya uymayanların tutsak edilip, mallarının da müsadere edilmesine karar verilecek kadar bu iş sıkı tutulmaya çalışılmıştır. Papalığın bu çağrılarının dışında Ekümenik Konsül veya diğer ismi ile Genel Konsül de buna benzer başka çağrılar yapmıştı. 1195 Montpellier ve 1251 Nicosia (Lefkoşa) konsülleri de Eyyûbîler'e harp malzemelerinin satışına benzer yasaklamalar getirmişti.⁴⁴

Papalığın yaptığı bu ambargo çağrılarının daha sonra da devam edeceğini de eklemek gerekir. 15 Mayıs 1373 tarihinde Papa XI. Gregoirius'un (1370-1377) yayımladığı bir emirle, Osmanlılara savaş aletleri yapım malzemeleri ve silah satışını yasakladığını biliyoruz. Bu sırada Osmanlılar, Doğu Avrupa'daki milletlerden top ve barut alarak ateşli silah üstünlüğü elde etmeye çalışıyorlardı. Nitekim 1389 Kosova Muharebesi'nde kullanılan toplar, o dönem Ragusa Cumhuriyeti olarak bilinen Dubrovnik'ten satın alınmıştı.⁴⁵ Papa XI. Gregorius'un bu çağrısını da Hacı İlbegî kumandasındaki Osmanlıların 26 Eylül 1371'de Sırp Sındığı Savaşı'nda büyük bir zafer kazanması olayı ile ilişkili olarak değerlendirmek gerekir. Zira Papa, aynı zamanda İstanbul'un da Türkler tarafından ele geçirileceğine dair ciddi bir endişe taşıyor, Macar Kralı I. Layoş'a (1342-1370) da bu konuda Türklerin durdurulmasını rica ediyordu.⁴⁶ Bu sıralarda Bizans

³⁸ Jean Longnon, "L'empereur Baudouin II et l'ordre de Saint Jacques", *Byzantion* 22 (1952), 297-299;

Robert. L. Wolff, "Mortgage and Redemption of an Emperor's Son: Castile and the Latin Empire of Constantinople", *Speculum* 29 (1954), 225-303.

³⁹ Robert. L. Wolff, "The Latin Empire of Constantinople, 1204-1261", *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton (Madison: University of Wisconsin Press, 1969), 2/187-274; Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret İşıltan (Ankara: TTK Yayınları, 2019), 402-413.

⁴⁰ Bk. Jean de Joinville, *Bir Haçlı'nın Hatıraları*, çev. Cüneyt Kanat (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2014), 86-89.

⁴¹ Björn Weiler, "Frederick II, Gregory IX and the Liberation of the Holy Land, 1230-1239", *Studies in Church History* 36 (2000), 192-206.

⁴² William C. Jordan, *Louis IX and the Challenge of the Crusade: A Study in Rulership* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979), 45; David Abulafia, *Frederick II. A Medieval Emperor* (London: Penguin, 1988), 85 vd.; David Jacoby, "The Kingdom of Jerusalem and the Collapse of the Hohenstaufen Power in the Levant", *Dumbarton Oaks Papers* 40 (1986), 83-101; John Philip Lomax, "Frederick II, His Saracens and the Papacy", *Medieval Christian Perceptions of Islam*, ed. John Victor Tolan (London: Routledge, 2000), 175-198.

⁴³ Plano Carpini, *Moğolistan Seyahatnâmesi*, çev. Ergin Ayan (İstanbul: Kronik Kitap Yayınları, 2015), 25 vd.

⁴⁴ Heyd, *Yakında Ticaret Tarihi*, 431-432; A. S. Ehrenkreutz, "The Place of Saladin in the Naval History of the Mediterranean Sea in the Middle Ages", *Journal of the American Oriental Society* 75/2 (1955), 105; Marino Sanudo Torsello, *The Book of the Secrets of the Faithful of the Cross*, çev. Peter Lock (UK: Farnham, 2011), 302-303.

⁴⁵ Salim Aydüz, *Tophâne-i Âmir ve Top Döküm Teknolojisi (XV-XVI. Asırlarda)* (Ankara: TTK Yayınları, 2006), 269-270.

⁴⁶ O. Halecki, *Un empereur de Byzance a Rome* (Warszawa: Towarzystwo Naukowe Warszawskie, 1930), 306-307.

İmparatoru V. Ioannes Palailogos'un (1341-1391) son çare olarak Katolikliği tanıma pahasına Batı'dan bir Haçlı ordusunu harekete geçirmek amacıyla papalığa müracaatı da bu vesile ile hatırlanmalıdır.⁴⁷

2. Papalık Dışında Yapılan Ambargo Çağruları

Müslümanlara uygulanacak ambargolarla ilgili asıl büyük çağrılar, Memlûk Sultanı Eşref Halil b. Kalavun (1290-1293) ve emrindeki Memlûklerin 1291'de Haçlıları Akkâ ve diğer sahil beldelerinden kovmalarının⁴⁸ ardından yapılmıştı. 1291'de Akkâ düştükten ve Haçlılar bölgeden tamamen uzaklaştırıldıktan sonra Batı'da tekrar Haçlı seferlerinin yapılması ile ilgili farklı tezler üretilmeye başlanmıştı. Bunlardan biri de Venedikli tâcir ve diplomat Marino Sanudo Torsello (öl. 1343) tarafından ortaya atıldı. Marino, 1300-1321 yılları arasında kaleme aldığı *Secreta Fidelium Crucis* (Conditiones Terrae Sanctae) adlı eserinde, Mısır'a ekonomik ambargo uygulanmak suretiyle Doğu'nun zayıflatılabileceğini iddia ediyordu. O, kaleme aldığı bu eserinde ayrıca Kutsal Toprakları yeniden keşfetmeye çalışıyor, yeni bir Haçlı ruhunun doğmasına olağanüstü çaba sarf ediyordu.⁴⁹ Bu iş için ayrıca oluşturulacak 10 kalyondan mürrekkep donanma da Akdeniz'de bir keşif gücü oluşturarak İskenderiye'ye giden gemileri engelleyecekti. Ona göre daha da ileri gidilerek Mısır'ın hayat kaynağı Nil'e saldırılmalı, ambargo dört bir yandan gerçekleşmeliydi. Bu ambargoya Bizans da uymalı ve Mısır ile ticareti engellenerek İskenderiye gibi limanlarla irtibatı kesilmeliydi.⁵⁰ Bu parlak ve ileri görüşlü önerilere rağmen Marino'nun, Venedik'in politik ve ekonomik menfaatlerini göz önüne alarak Haçlı projesini gerçekleştirmeye çalıştığı ve Hristiyanların menfaatinden çok kendi milletin çıkarlarını düşündüğü belirtilir.⁵¹

Marino Torsello'nun kitabı ile benzer özellikleri taşıyan bir eseri de Hospitalier (Saint Jean) büyük üstadı (big master) Foulque de Villaret (öl. 1327) yazmıştı. 1306-1307 yıllarında kaleme alınan "*La Devise des Chemins de Babiloine*" adlı bu eserde, Mısır ve Suriye'ye yapılacak seferler için gerekli olan ön bilgiler ve Memlûklere uygulanacak olan yaptırımlar masaya yatırılmıştı. 12 Ağustos 1308'de başlatılan çabalarla Kıbrıs ile Kilikya koruma altına alındığı gibi Memlûkler de bir çember içinde tutularak farklı bir ambargo uygulanması hedeflenmişti.⁵² Büyük üstat Villaret önderliğindeki Hospitalierlerin bu esnada 1306'da Rodos Adası'na hâkim olmalarını, onların Memlûkleri ambargolarla yıkma saplantıları ile birlikte yorumlayabiliriz.⁵³ Hospitalierlerin bu sıra dışı büyük üstadının, ortaya koymaya çalıştığı ufkun açıklığını, kendisinden önceki büyük üstat olan dayısı Guillaume de Villaret'in (1296-1305)⁵⁴ mirasını devralması ile de ilişkilendirebiliriz.

Bu ambargo çağrılarını sürdürenler arasında Tapınakçılardan son büyük üstadı da katılmıştı. Akdeniz üstünlüğünü sağladıktan sonra Haçlıların Kıbrıs'ta toplanıp buradan Suriye'ye tekrar saldırmasını öneren Templier tarikatının büyük üstadı Jacques de Molay değişik görüşler ortaya atmayı sürdürmüş, ancak bağlı

⁴⁷ Umberto Eco, *Orta Çağ, Keşifler, Ticaret İlişkileri, Ütopiyalar*, çev. Leyla Tonguç Basmacı (İstanbul: Alfa Yayınları, 2015), 142-143.

⁴⁸ Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 4/24-26; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 17/624-626; İbn Haldun, *İber*, 5/463-466; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, 4/158-160; Makrizî, *es-Sülûk*, 2/371-373; Makrizî, *Hitât*, 3/193-195; Safedî, *Nüzhetu'l-Mâlik ve'l-Mülûk*, 1/166-168.

⁴⁹ Torsello, *The Book of the Secrets*, 161-175, Fidenzio da Padova, "Liber Recuperationis Terrae Sanctae", *Biblioteca Bio-Bibliografica Della Terra Santa e Dell'Oriente Francese* (1215-1300), ed. Girolamo Golubovich (Firenze: Collegio di S. Bonaventura, 1906), 1-60; David Jacoby, "Catalans, Turcs et Venitiens en Roumanie (1305-1332): Un nouveau temoignage de Marino Sanudo Torsello," *Studi Medievali* 15 (1974), 217-261.

⁵⁰ Marino Sanudo Torsello, "Liber Secretorum Fidelium Crucis", *Gesta Dei per Francos*, ed. Jacques Bongars (Hannover: Typis Wechelianis, 1611), 57.

⁵¹ A. Laiou, "Marino Sanudo Torsello, Byzantium and Turks: The Background to the Anti-Turkish League of 1332-1334", *Speculum* 45 (1970), 374-392.

⁵² Robert Irwin, "How Many Miles to Babylon? The Devise des Chemins de Babiloine Redated", *The Military Orders: Fighting for the Faith and Caring for the Sick*, ed. Malcolm Barber (Aldershot, UK: Variorum, 1994), 57-63.

⁵³ Anthony Luttrell, "The Hospitallers at Rhodes, 1306-1421", *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton (Madison: University of Wisconsin Press, 1969-1989), 3/278-339. Tarihi kaynakların Rodos'un ele geçirilmesinin en çok, buraya sahip olan Bizans İmparatoru II. Andronikos Palailogos'u (1282-1328) derinden yaraladığı bilgisini de bu vesile ile zikretmek gerekir. Bk. Anthony Luttrell, *Hospitallers in Cyprus, Rhodes, Greece and the West, 1291-1440* (London: Variorum, 1978), 19-22; Jean-Christian Poutiers, *Rhodes et ses Chevaliers, 1306-1523: Approche Historique et Archeologique* (Araya: yy., 1989), 23; Sophia Menache, "The Hospitallers during the Pontificate of Clement V: The Spoiled Sons of the Papacy?", *The Military Orders, vol. 2: Welfare and Warfare*, ed. Helen Nicholson (Aldershot, UK: Ashgate, 1998), 153-162; Peter Lock, "Rhodes", *Crusades an Ancylopedia*, ed. Alan V. Murray, California: Santa Barbara, 2006, 1030.

⁵⁴ Bk. Guillaume de Villaret: *Des Hospitaliers de Saint-Jean de Jerusalem, de Chypres et de Rhodes hier aux Chevaliers de Malte aujourd'hui* (Paris: Conseil International de la Langue Française, 1985); Riley-Smith, *The Knights of St. John in Jerusalem*, 194 vd.

olduğu Papa ve hamisi Fransa Kralı'nın kendi celladı olduğunu görmüş, acı sonunu engelleyememişti.⁵⁵ Seferlerin sonunda itibarı zedelenen papalık ne yapacağını düşünürken, krallar kendi menfaatleri peşinde koşuyor, kişisel sorunları ile ilgilenmeye daha öncelik veriyorlardı. Fransa Kralı IV. Philippe (1285-1314), yeni bir Haçlı seferi düzenleyeceği tehditleri ile kiliseden mütemadiyen para çekiyor, bu paralarla Fransa'daki kendi gücünü kuvvetlendirmeye çalışıyordu.⁵⁶ İngiltere Kralı I. Edward (1272-1307) ise Haçlı seferleri ile ilgilenmek yerine İskoçya'daki sorunlarla uğraşmaya öncelik veriyordu.⁵⁷ Papaların dünyevî iktidarlarını büyük ölçüde kırdıkları Alman imparatorları ise sadece kendi topraklarındaki işlerine odaklanmışlardı. Bu hâkimiyet mücadeleleri ise Fransa ve İngiltere arasında rekabeti doğuracak, 1337'de bu iki ülke *Yüzyıl Savaşları*'na sürüklenecekti.⁵⁸

Haçlı seferlerine değişik bir bakış tarzı kazandırmaya çalışan bu farklı şahsiyetler, Papa V. Celement'in⁵⁹ (1305-1314) de desteğini alarak fikirlerini ona arz etmişlerdi. Oysa bu dönem, Müslümanlara konulmak istenen ambargodan ziyade daha farklı olaylarla anılmıştı. Papa V. Celement, rakiplerinden endişe ettiği için papalık merkezini Roma'dan Fransa'daki Avignon'a taşımış; hatta "*Avignon Papası*" olarak isimlendirilmişti.⁶⁰ Öte yandan Papa'nın onayı, Fransa Kralı IV. Philippe'nin de arzusu ile Tapınak şövalyeleri bertaraf edilerek, işkencelerle ortadan kaldırılmışlardı.⁶¹ Üstelik İlhanlı hükümdarı Olcaytu Hudâbende (1304-1316) ile Memlûklere karşı kurulmaya çalışılan ittifak da bir türlü gerçekleşmemişti.⁶²

Kutsal toprakların ambargolarla kurtarılabilceğini iddia eden Marino Sanudo ve şövalye tarikatı liderlerinden başka kimseler de vardı. Bunlar arasında en dikkat çekenleri ise Fransisken keşiş Fidentius of Padua (öl. 1291'den sonra), II. Charles de Anjou (1285-1309), şövalye ve yazar Philippe de Mezieres (öl. 1405), Venedikli tüccar Emmanuel Piloti (öl. 1420), seyyah Bertrandon de la Broquiere (öl. 1459), İtalyan tüccar Giovanni Dominelli (öl. 1609) gibi aynı dönemde olduğu kadar farklı zamanlarda yaşamış kimselerdi.⁶³ Bu durum da Haçlı seferlerinin bundan sonra da farklı karakter ve yapılarla devam edeceğini ortaya koyuyor, ambargoların altında çıkar ilişkileri ile güç elde etme arayışlarının olduğunu gösteriyordu.

Sonuç

Papalar, Haçlı seferleri esnasında Mısır ile ticaretin sekteye uğratarak Müslümanlara iktisadî bir darbe indirilmesini istemiş, ayrıca onlara demir kereste, zift gibi hammaddeler yanında silah malzemeleri satışı da yasaklamıştır. Bu ambargo çağrıları da Selahaddin'in 1171 itibarı ile Mısır'a hâkim olup akabinde Suriye-Mısır bütünlüğünü sağlayıp büyük bir güç haline gelmesi ile kendisini göstermiştir. 1179'da Selahaddin karşısında Haçlıların yaşadıkları acı felâketler, papalığı Eyyûbîlere silah satışı yasaklamaya sevk etmiştir. Bu yasağa uymayanlar aforozla tehdit edildiği gibi mallarının da müsadere edileceği ilân edilmiştir.

⁵⁵ Malcolm Barber, "James of Molay, the Last Grand Master of the Order of the Temple", *Studia Monastica* 14 (1972), 91-124; Alain Demurger, "Letters of the Last Two Templar Masters", *Nottingham Medieval Studies* 45 (2001), 145-171.

⁵⁶ Barber, *Yeni Şövalyelik, Tapınak Tarikatının Tarihi*, 415 vd.

⁵⁷ Christopher Tyerman, *England and the Crusades* (Chicago: Chicago University Press, 1988), 196 vd.; Alan Macquarrie, "The Ideal of the Holy War in Scotland, 1296-1330", *Innes Review* 32 (1981), 83-92.

⁵⁸ Halil Yavaş, *Yüzyıl Savaşları* (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2022), 33 vd.

⁵⁹ Marino Torsello, V. Clement'ten sonraki Papa XXII. Ioannes'e de (1316-1334) 1321'de "*Liber Secretorum Fidelium Crucis*" adında bir başka çalışmasını sunmuştu. Bk. Christopher J. Tyerman, "Marino Sanudo Torsello and the Lost Crusade: Lobbying in the Fourteenth Century", *Transactions of the Royal Historical Society* 32 (1982), 57-73.

⁶⁰ E. R. Chamberlain, *Behind Locked Doors: A History of the Papal Elections* (New York: Palgrave Macmillan, 2003), 122-131; Sophia Menache, *Clement V*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 23; Norman Housley, *The Avignon Papacy and the Crusades, 1305-1378* (Oxford: Oxford University Press, 1986), 5-19.

⁶¹ Stephen Howarth, *The Knights Templar* (New York: Barnes and Noble, 1982), 11-14, 261, 323; Eamon Duffy, *Saints and Sinners: A History of the Popes* (New Haven, CT: Yale University Press, 2006), 403, 439, 460-463; Barber, *Yeni Şövalyelik, Tapınak Tarikatının Tarihi*, 426-431; Lamb, *Selahaddin Eyyubi ve Haçlılar*, 490-500.

⁶² Jean Richard, *Histoire des Croisades* (Paris: Fayard, 1996), 485; Gabor Bradacs, "Crusade of the Poor (1309)", *War and Religion: An Encyclopedia of Faith and Conflict*, ed. Jeffrey M. Shaw and Timothy J. Demy (ABC: Clio, 2017), 1/211-212; Rene Grousset, *Bozkır İmparatorluğu, Atilla, Cengiz Han, Timur*, çev. M. Reşat Uzmen (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1980), 364-365.

⁶³ Aziz Suryal Atiya, *The Crusade in the Later Middle Ages* (London: Methuen, 1938), 80 vd.; Antony Leopold, "Crusading Proposals in the Fourteenth and Fifteenth Centuries", *The Holy Land, Holy Lands, and Christian History*, ed. R. N. Swanson (Woodbridge, UK: Boydell, 2000), 216-227; N. Jorga, "Un projet relatif a la conquete de Jerusalem, 1609", *Revue de l'Orient Latin* 2 (1894), 183-189.

Papalığın bu ambargo çağrılarının ne kadar haklı olduğu 1187'de Selahaddin'in kazandığı parlak Hittîn Zaferi ve ardından Kudüs'ün fethedilmesi ile kendisini göstermiştir. Bundan sonraki dönemde de ambargo çağruları devam etmiş ancak farklı karakterler altında karşımıza çıkmıştır. 1204'te İstanbul'u Bizans'tan alarak burada bir Lâtin devleti kuran Haçlılar yüzünden papalığın itibarı zedelenmiş, Hıristiyanlara karşı düzenlenen bu Haçlı Seferinden dolayı Papa zor durumda kalmıştır. Bununla da kalınmamış sapkın düşünceye sahip olmakla suçlanan Güney Fransa'daki Catharlar gibi topluluklara uygulanan katliamlar, Papa'yı daha da içinden çıkılmaz bir duruma düşürmüştür. Bunun üzerine Mısır üzerine yapılacak yeni bir Haçlı seferi çağrısı yapılmaya başlanmış, bu yeni süreçte de Müslümanlara silah ambargoları uygulanması emredilmiştir.

1245 yılında yapılan bir başka ambargo çağrısı ise Haçlıların Suriye ve Filistin'de yaşadıkları yeni felaket haberlerinden sonra olmuştur. Harbiye veya Le Forbie Savaşı'nda Doğu Haçlı ordusunun Mısır güçleri tarafından neredeyse tamamının imha edilmesi ve Kudüs'ün ikinci kez Müslümanların eline geçmesi, papalığı yeni bir ambargo çağrısına mecbur bırakmıştır. Üstelik bu sırada Papa, aforoz ettiği ve kendisinden oldukça çekindiği Kutsal Roma-Cermen İmparatoru II. Frederich'e karşı da yeni düzenlenecek Haçlı seferi çağruları ile bir prestij elde etmeye çalışmıştır.

1291'de Memlükler tarafından Haçlıların Suriye ve Filistin sahillerinden tamamen kovulmalarından sonra da ambargo çağruları devam etmiştir. Bu kez papalar yanında işin içine Doğu'dan elde ettikleri büyük kazanımlardan olan şövalye tarikatlarının büyük üstatları da sürece dâhil olmuşlardır. Onları Mısır'dan iktisadî zararlar gören Venedikli Marino Sanudo gibi tâcirler de katılmış, papalığın ve Hıristiyanların menfaatlerinden çok kendi kazanımlarını esas almışlardır. Üstelik bu çağrılarda Kutsal Savaş'ın ruhuna uygun düşmeyen birçok kirli mücadele ve kanlı hesaplaşmalar da kendisini göstermiştir.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

Kaynakça

- Abdullah b. Muhammed b. Nâsır. "Şümâme b. Üşâl el-Ĥaneff". *Mecelletü Câmîati'l-İmâm Muĥammed b. Suûd el-İslâmiyye* 16 (1417/1996), 353-370.
- Abu'l-Farac, Gregory. *Abu'l-Farac Târihi*. çev. Ö. Rıza Doğrul. Ankara: TTK Yayınları, 1950.
- Abulafia, David. *Frederick II. A Medieval Emperor*. London: Penguin, 1988.
- Albon, Marquis. "La Mort d'Odon de Saint-Amand, Grand Maitre du Temple". *ROL* 12 (1909-1911), 279-282.
- Alvira Cabrer, Martin. "La Cruzada albigenese y la intervencion de la corona de Aragon". *Hispania* 60 (2000), 947-975.
- Armstrong, Karen. *Holy War, The Crusades and Their Impact on Today's World*. New York: Anchor Books, 2011.
- Asbridge, Thomas. *Haçlı Seferleri*. çev. Ekin Duru. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Asbridge, Thomas. *The First Crusade: A New History*. London: Oxford University Press, 2004.
- Atiya, Aziz Suryal. *The Crusade in the Later Middle Ages*. London: Methuen, 1938.
- Aydüz, Salim. *Tophâne-i Âmire ve Top Döküm Teknolojisi (XV-XVI. Asırlarda)*. Ankara: TTK Yayınları, 2006.
- Barber, Malcolm. "James of Molay, the Last Grand Master of the Order of the Temple". *Studia Monastica* 14 (1972), 91-124.
- Barber, Malcolm. *The Cathars: Dualist Heretics in Languedoc in the High Middle Ages*. Harlow: Addison Wesley, 2000.
- Barber, Malcolm. *Yeni Şövalyelik, Tapınak Tarikatının Tarihi*. çev. Berna Ülner. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2006.
- Belâzurî. *Ensâbu'l-Eşraf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1959.
- Bradacs, Gabor. "Crusade of the Poor (1309)". *War and Religion: An Encyclopedia of Faith and Conflict*. ed. Jeffrey M. Shaw and Timothy J. Demy. ABC: Clio, 2017.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993.

- Bulst-Thiele, Marie Luise. "Zur Geschichte der Ritterorden und des Königreichs Jerusalem im 13. Jahrhundert bis zur Schlacht bei La Forbie am 17 Oktober 1244". *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 22 (1966), 197-226.
- Carpini, Plano. *Moğolistan Seyahatnâmesi*. çev. Ergin Ayan. İstanbul: Kronik Kitap Yayınları, 2015.
- Chamberlain, E. R. *Behind Locked Doors: A History of the Papal Elections*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.
- Cobb, Paul M. *Müslümanların Gözüyle Haçlı Seferleri*. çev. Ekin Duru. İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- Cowdrey, H. E. John. "Martyrdom and the First Crusade". *Crusade and Settlement*. 46-56. ed. Peter Edbury. Cardiff: Cardiff University Press, 1985.
- Cox, George W. *The Crusades*. Boston: Estes and Lauriat, 1874.
- Da Padova, Fidenzio. "Liber Recuperationis Terrae Sanctae". *Biblioteca Bio-Bibliografica Della Terra Santa e Dell'Oriente Frencescano (1215-1300)*. 1-60. ed. Girolamo Golubovich. Firenze: Collegio di S. Bonaventura, 1906.
- De Villehardouin, Geoffroi. *Konstantinopolis'te Haçlılar*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.
- Decrees of the Ecumenical Councils*. ed. Norman P. Tanner. London: Sheed & Ward, 1990.
- Demurger, Alain. "Letters of the Last Two Templar Masters". *Nottingham Medieval Studies* 45 (2001), 145-171.
- Duffy, Eamon. *Saints and Sinners: A History of the Popes*. New Haven, CT: Yale University Press, 2006.
- Ebü Şâme. *er-Ravzateyn fî Ahbârî'd-Devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*. thk. İbrahim Zeybek. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- Ebü Yûsuf. *Kitâbü'l-Harâc*. nşr. Muhibbüddin el-Hatîb. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1396.
- Ebü'l-Fidâ. *el-Muhtasar fî Ahbarî'l-Beşer*. Kahire: Matbaatü'l-Hüseyniyye el-Misriyye, ts.
- Eco, Umberto. *Ortaçağ, Keşifler, Ticaret İlişkileri, Ütopyalar*. çev. Leyla Tonguç Basmacı. İstanbul: Alfa Yayınları, 2015.
- Ehrenkretz, A. S. "The Place of Saladin in the Naval History of the Mediterranean Sea in the Middle Ages". *Journal of the American Oriental Society* 75/2 (1955), 100-116.
- Ernoul. *Ernoul Kroniği, Haçlı Seferleri Tarihi*. çev. Ahmet Deniz Altunbaş. İstanbul: Kronik Kitap, 2019.
- France, John. "Crusading Warfare". *Palgrave Advances in the Crusades*. 58-80. ed. Helen Nicholson. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan, 2005.
- France, John. "Holy War and Holy Men: Erdmann and the Lives of Saints". *The Experience of Crusading*. ed. Marcus Bull, Peter W. Edbury, Norman Housley, and Jonathan Phillips. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Ghil, Eliza Miruna. "Ideological and Poetic Modes in the Song of the Albigenian Crusade". *Romanic Review* 75 (1984), 131-146.
- Graham-Leigh, Elaine. "Morts suspectes et justice papale: Innocent III, les Trencavel et la reputation de l'église". *La Croisade Albigeoise: Actes du Colloque du Centre d'Etudes Cathares, Carcassonne, 4, 5 et 6 octobre 2002*. 219-233. ed. Marie-Paul Gimenez. Balma: Centre d'Etudes Cathares, 2004.
- Grousset, Rene. *Bozkır İmparatorluğu, Atilla, Cengiz Han, Timur*. çev. M. Reşat Uzmen. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1980.
- Guillaume de Villaret: Des Hospitaliers de Saint-Jean de Jerusalem, de Chypres et de Rhodes hier aux Chevaliers de Malte aujourd'hui*. Paris: Conseil International de la Langue Française, 1985.
- Halecki, O. *Un emperour de Byzance a Rome*. Warszawa: Towarzystwo Naukowe Warszawskie, 1930.
- Halfter, Peter. "Die Staufer und Armenien". *Von Schwaben bis Jerusalem: Facetten staufischer Geschichte*. 187-208. ed. Sönke Lorenz-Ulrich Schmidt. Sigmaringen: Thorbecke, 1995.
- Hamilton, Bernard. *The Leper King and His Heirs: Baldwin IV and the Crusader Kingdom of Jerusalem*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Hasan, Masudul. "The Sixth Crusade 1216-1218". *History of Islam, Classical Period 571-1258*. Lahore: yy., 1987.
- Heyd, William. *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*. çev. E. Ziya Karal. Ankara: TTK Yayınları, 2000.
- Holt, P. M. *Haçlılar Çağı, 11. Yüzyıldan 1517'ye Yakındoğu*. çev. Özden Arıkan. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.
- Horn, Michael. *Studien zur Geschichte Papst Eugens III. (1145-1153)*. Wissenschaften: Peter Lang Verlag, 1992.
- Housley, Norman. "European Warfare c. 1200-1320". *Medieval Warfare: A History*. 113-135. ed. Maurice Keen. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Housley, Norman. *The Avignon Papacy and the Crusades, 1305-1378*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Howarth, Stephen. *The Knights Templar*. New York: Barnes and Noble, 1982.
- Irwin, Robert. "How Many Miles to Babylon? The Devise des Chemins de Babiloine Redated". *The Military Orders: Fighting for the Faith and Caring for the Sick*. 57-63. ed. Malcolm Barber. Aldershot, UK: Variorum, 1994.
- İsfahânî, İmâdüddin Kâtib. *Hurûbu Selahaddîn ve Fethu Beyti'l-Makdis*. b.y.: Dârü'l-Menâr, 1425-2004.
- İbn Abdilber el-Kurtubî. *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1412/1992.
- İbn Abdüzzâhir. *er-Ravzu'z-Zâhir fî Sîreti'l-Meliki'z-Zâhir*. nşr. Abdülaziz el-Huveytür. Riyad: Meşveret, 1396/1976.

- İbn Asâkir. *Tarîhu Dımaşk*. thk. Amr b. Ğarâme el-Amrî. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Dokmak. *Nüzhetü'l-Enâm fî Târihi'l-İslâm*. thk. Dr. Semîr Tabbâre. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999.
- İbn Hacer el-Askalânî. *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*. thk. Âdil Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Haldun. *Kitâbü'l-İber ve Dîvânu Mübtede' ve'l-Haber fî Tarihi'l-Arab ve'l-Berber ve Âsirihim min Zevi's-Şe'ni'l-Ekber*. thk. Halil Şahâde. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1985.
- İbn Hallikân. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sadr, 1900-1904.
- İbn Hişâm. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. M. es-Sekkâ-İ. Ebyârî-A. Şelbî. Kahire: y.y., 1375/1955.
- İbn Manzûr. *Muhtasar-ı Târih-i Dımaşk*. thk. Ruveyha en-Nahhâs vd. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1402/1984.
- İbn Sâ'd. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbn Şeddâd, İzzeddin. *el-A'lâku'l-Hatîre fî Zikri Ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre*. b.y.: y.y., ts.
- İbn Tağrıberdî. *en-Nücümü'z-Zâhire fî Mülûk Mısır ve'l-Kahire*. nşr. M. Hüseyin Şemseddin. Beyrut: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992.
- İbn Vâsıl. *Müferrücü'l-Kurûb fî Ahbâri Benî Eyyûb*. thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl vd. Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1377/1957.
- İbnü'l-Adîm. *Buğyetü't-Taleb fî Târihi Haleb*. thk. Süheyl Zekkâr. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-Adîm. *Zübdetü'l-Haleb fî Târihi Haleb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- İbnü'l-Cevzî. *el-Muntazam fî Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Esir. *et-Târihu'l-Bâhir fî'd-Devleti'l-Atabekiyye*. thk. Abdülkadir Ahmed. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Hadisiyye, 1382/1963.
- Jacoby, David. "Catalans, Turcs et Venitiens en Roumanie (1305-1332): Un nouveau témoignage de Marino Sanudo Torsello". *Studi Medievali* 15 (1974), 217-261.
- Jacoby, David. "The Kingdom of Jerusalem and the Collapse of Hohenstaufen Power in the Levant". *Dumbarton Oaks Papers* 40 (1986), 83-101.
- Jean de Joinville. *Bir Haçlı'nın Hatıraları*. çev. Cüneyt Kanat. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2014.
- Jordan, William C. *Louis IX and the Challenge of the Crusade: A Study in Rulership*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.
- Jorga, N. "Un projet relatif a la conquete de Jerusalem, 1609". *Revue de l'Orient Latin* 2 (1894), 183-189.
- Kalkaşendî. *Subhu'l-A'sâ fî Sinaâti'l-İnşâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kuttner, Stephan – Garcia, Antonio. "A New Eyewitness Account of the Fourth Lateran Council". *Traditio* 20 (1964), 115-178.
- Laiou, A. "Marino Sanudo Torsello, Byzantium and Turks: The Background to the Anti-Turkish League of 1332-1334". *Speculum*, 45 (1970), 374-392.
- Lamb, Harold. *Selâhaddin Eyyubi ve Haçlılar*. çev. Sinem Ceviz. İstanbul: İlgî Kültür Sanat Yayıncılık, 2017.
- Lambert, Michael. *The Cathars*. Oxford: Blackwell, 1998.
- Lane-Pool, Stanley. *Saladin and the Fall of the Jerusalem*. London: Independently Published, 1898.
- Leopold, Antony. "Crusading Proposals in the Fourteenth and Fifteenth Centuries". *The Holy Land, Holy Lands, and Christian History*. 216-227. ed. R. N. Swanson. Woodbridge, UK: Boydell, 2000.
- Lock, Peter. "Rhodes". *Crusades an Ancylopedia*. 1030. ed. Alan V. Murray. California: Santa Barbara, 2006.
- Lomax, John Philip. "Frederick II, His Saracens and the Papacy". *Medieval Christian Perceptions of Islam*. 175-198. ed. John Victor Tolan. London: Routledge, 2000.
- Longnon, Jean. "L'empereur Baudouin II et l'ordre de Saint Jacques". *Byzantion* 22 (1952), 297-299.
- Luttrell, Anthony. "The Hospitallers at Rhodes, 1306-1421". *A History of the Crusades*. 3/278-339. ed. Kenneth M. Setton. Madison: University of Wisconsin Press, 1969-1989.
- Luttrell, Anthony. *Hospitallers in Cyprus, Rhodes, Greece and the West, 1291-1440*. London: Variorum, 1978.
- Macquarrie, Alan. "The Ideal of the Holy War in Scotland, 1296-1330". *Innes Review* 32 (1981), 83-92.
- Makrizî. *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitât-ı ve'l-Asâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- Makrizî. *es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Marvin, Laurence W. "War in the South: A First Look at Siege Warfare in the Albigensian Crusade, 1209-1218". *War in History* 8 (2001), 373-395.
- Menache, Sophia. "The Hospitallers during the Pontificate of Clement V: The Spoiled Sons of the Papacy?". *The Military Orders, vol. 2: Welfare and Warfare*. 153-162. ed. Helen Nicholson. Aldershot, UK: Ashgate, 1998.

- Menache, Sophia. *Clement V*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Morrison, Cecile. *Haçlılar*. Ankara: Dost Yayınları, 2005.
- Murray, Alan V. "Marj Ayun, Battle of (1179)". *Crusades an Ancylopedia*. 801. ed. Alan V. Murray. California: Santa Barbara, 2006.
- Müverrih Vardan. "Türk Fütuhâtı Tarihi, 889-1269". *İÜEF Yayınları, Tarih Seminerleri Dergisi, Metin ve Vesikalar*. çev. Hrant D. Andreasyan. İstanbul: Millî Mecmua Basımevi, 1937.
- Nersessian, Sirarpie Der. "The Kingdom of Cilician Armenia". *A History of the Crusades*. 2/630-659. ed. Kenneth M. Setton. Madison: University of Wisconsin Press, 1969-1989.
- Nicolle, David. *Malazgirt 1071, Bizans Gücünün Çöküşü*. çev. Özgür Kolçak. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Nüveyrî. *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâik, 1423.
- Ostrogorsky, Georg. *Bizans Devleti Tarihi*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: TTK Yayınları, 2019.
- Ömerî, İbn Fadlullah. *Mesâlikü'l-Ebsâr, Türkler Hakkında Gördüklerim ve Duyduklarım*. çev. D. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2014.
- Phillips, Jonathan. *Defenders of the Holy Land: Relations between the Latin East and the West, 1119-1187*. Oxford: Clarendon, 1996.
- Poutiers, Jean-Christian. *Rhodes et ses Chevaliers, 1306-1523: Approche Historique et Archeologique*. Araya: y.y., 1989.
- Prawer, Joshua. "La noblesse et le rrgime feodal du royaume latin de Jerusalem". *Le Moyen Age* 65 (1959), 41-74.
- Pryor, John. *Geography, Technology and War: Studies in the Maritime History of the Mediterranean, 649-1571*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Richard, Jean. *Histoire des Croisades*. Paris: Fayard, 1996.
- Riley-Smith, Jonathan. *The Knights of St. John in Jerusalem and Cyprus, 1070-1309*. London: St. Martin's, 1967.
- Robinson, I. S. "Gregory VII and the Soldiers of Christ". *History of Crusades* 58 (1973), 169-192.
- Rowe, John G. "Alexander III and the Jerusalem Crusade: An Overview of Problems and Failures". *Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria*. 112-132. ed. Maya Shatzmiller. Leiden: Brill, 1993.
- Runciman, Steven. *Haçlı Seferleri Tarihi*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: TTK Basımevi, 1986.
- Safedî. *Nüzhetü'l-Mâlik ve'l-Mülûk fî Muhtasarı Sireti men vellâ Mısır ve'l-Mülûk*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1424/2003.
- Serahsî, Şemsüleimme. *el-Mebsût*. Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1324-1331.
- Sibt İbnü'l-Cevzî. *Mir'âtü'z-Zamân fî Tevârihi'l-A'yân*. thk. Muhammed Berekât vd. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.
- Süryani Mikhail. *Süryânî Patrik Mihail'in Vakayinâmesi*. çev. Hrant D. Andreasyan. Ankara: TTK Kütüphanesi Tercümeler Kısmı, 1944.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk (Târîhu't-Taberî)*. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387.
- Taşpınar, İsmail. "Mârûniler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/71. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Torsello, Marino Sanudo. "Liber Secretorum Fidelium Crucis". *Gesta Dei per Francos*. ed. Jacques Bongars. Hannover: Typis Wechelians, 1611.
- Torsello, Marino Sanudo. *The Book of the Secrets of the Faithful of the Cross*. 161-175. ed. Peter Lock. London: Routledge Publishing, 2020.
- Tyerman, Christopher J. "Marino Sanudo Torsello and the Lost Crusade: Lobbying in the Fourteenth Century". *Transactions of the Royal Historical Society* 32 (1982), 57-73.
- Tyerman, Christopher. *England and the Crusades*. Chicago: Chicago University Press, 1988.
- Urfalı Mateos. *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grîgor'un Zeyli (1136-1162)*. çev. Hrant D. Andreasyan. Ankara: TTK Basımevi, 2000.
- Vâkîdî. *el-Meğâzî*. thk. Marsden Jones. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989.
- Van Cleve, Thomas C. "The Crusade of Frederick II". *A History of the Crusades*. 2/429-462. ed. Kenneth M. Setton. Madison: University of Wisconsin Press, 1969.
- Van Cleve, Thomas C. "The Fifth Crusade". *A History of the Crusades*. 2/377-428. ed. Kenneth Setton. Madison: University of Wisconsin Press, 1969-1989.
- Vasiliev, A. A. *Bizans İmparatorluğu Tarihi*. çev. Arif Müfit Mansel. Ankara: Maarif Matbaası, 1943.
- Weiler, Björn. "Frederick II, Gregory IX and the Liberation of the Holy Land, 1230-1239". *Studies in Church History* 36 (2000), 192-206.

- William of Tyre. *A History of Deeds Done Beyond the Sea*. çev. Emily Atwater Babcock-A. C. Krey. New York: Columbia Universty Press, 1943.
- Wolff, Robert. L. "Mortgage and Redemption of an Emperor's Son: Castile and the Latin Empire of Constantinople". *Speculum* 29 (1954), 225-303.
- Wolff, Robert. L. "The Latin Empire of Constantinople, 1204-1261". *A History of the Crusades*. 2/187-274. ed. Kenneth M. Setton. Madison: University of Wisconsin Press, 1969.
- Yavaş, Halil. *Yüzyıl Savaşları*. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2022.
- Yunîni, Kutbeddin. *Zeylu Mir'âti'z-Zamân*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, 1992.
- Zehebî. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaûd. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

The Journal of Near East University Faculty of Theology

ISSN: 2148-6026 | e-ISSN: 2687-4121

Haziran / June | 2023/9/1

CÂHİLİYE DÖNEMİ ARAP ŞİİRİNDE MERSİYENİN İLK ÖRNEKLERİ: BESÛS SAVAŞI ÇERÇEVESİNDE MÜHELHİL B. REBÎA'DA MERSİYE TEMASI

The First Elegy in Arabic Poetry in the Jahiliyyah: The theme of Elegy in Muhalhil ibn Rabî'a Within the Context of the War of Basus

HÜSEYİN ERSÖNMEZ (Sorumlu Yazar)

Dr. Öğr.Üyesi, K.maraş İstiklal Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı
Ana Bilim Dalı, Kahramanmaraş, Türkiye

Assist Prof., K.maraş İstiklal University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic
Language and Rhetoric, Kahramanmaraş, Türkiye

hersonmez46@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-7875-9960

YASİN ÖZDEN

Diyanet İşleri Başkanlığı, Kayseri Dini Yüksek İhtisas Merkezi Kursiyeri, Kayseri, Türkiye
Presidency of Religious Affairs, Kayseri High Specialization Center Trainee, Kayseri, Türkiye

yasinozden20@gmail.com

ORCID ID: 0009-0008-7147-1068

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 10.03.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 28.05.2023

Yayın Tarihi | Published: 15.06.2023

Atıf | Cite as

Ersönmez, Hüseyin – Özden, Yasin. "Câhiliye Dönemi Arap Şiirinde Mersiyenin İlk Örnekleri: Besûs Savaşı Çerçevesinde Mühelhil b. Rebîa'da Mersiye Teması". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2023), 84-96. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.1.06>

Ersönmez, Hüseyin – Özden, Yasin. "The First Elegy in Arabic Poetry in the Jahiliyyah: The theme of Elegy in Muhalhil ibn Rabî'a Within the Context of the War of Basus". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 9/1 (June 2023), 84-96. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.1.06>

İntihal | Plagiarism

Bu makalenin ön incelemesi alan editörü, içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

The preliminary review of this article was reviewed by the field editor and the content review was reviewed by two external reviewers using the double-blind peer-review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by scanning for similarity.

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY- NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Câhiliye Dönemi Arap Şiirinde Mersiye'nin İlk Örnekleri: Besûs Savaşı Çerçevesinde Mühelhil b. Rebîa'da Mersiye Teması

Öz

Bu çalışmamızda Câhiliye dönemi Arap şiirinin en önemli isimlerinden birisi olan Mühelhil b. Rebîa ve şiirlerindeki mersiye teması ele alınmıştır. Bu bağlamda ilk olarak şairin hayatını ele aldığımız başlık altında ismiyle ilgili aktarılan rivayetlerin değerlendirilmesi yapılmıştır. Daha sonra şairin hayatına dair genel bilgiler aktarılmıştır. Mühelhil, gençlik dönemini kadınlarla eğlence ortamlarında geçirmiştir. Kardeşi Küleyb'in öldürülmesi Mühelhil'in hayatında köklü bir değişime sebep olmuştur. Küleyb'in öldürülmesinden sonra eğlence hayatını terk eden Mühelhil, kardeşinin intikamını almak için mücadele etmiştir. Çalışmamızın birçok yerinde de temas ettiğimiz gibi Mühelhil'in şiirlerindeki ana tema kardeşi Küleyb için yazdığı mersiyeleşmelerden oluşmaktadır. Mersiye "bir kişinin ölümü üzerine duyulan acıyı ve üzüntüyü anlatmak ve ölen kişinin erdemlerini, iyi yönlerini dile getirmek amacıyla ölen kişiyi methedecek şekilde yazılan şiirlere" denmektedir. Bu anlamda Arap şiirindeki ilk mersiye örneklerine Mühelhil b. Rebîa'da rastlamaktayız. Mühelhil mersiyeleşmelerinde kardeşinin katiline karşı tehditlere yer vermiştir. Bunun yanı sıra hamâse ve az miktarda da gazel söylemiştir. Mühelhil'in şiirlerinde ince duygular ve hüznün göze çarpmaktadır. Bu duygularla bezenmiş olan şiirleri yapmacıklıktan da uzaktır. Mühelhil'in şiirlerindeki metodu, kendisinden sonra gelen şairler tarafından da takip edildiği rivayet edilmektedir. Bu durum da Mühelhil'in şiir alanındaki yetkinliğini göstermektedir. Mühelhil'in şiirlerindeki diğer bir önemli tema ise Besûs Savaşı'dır. Kardeşi Küleyb'in öldürülmesi üzerine Bekr ve Tağlib kabileleri arasında başlayan ve çok uzun yıllar süren bu savaş Eyyâmü'l-'Arab'ın da (Arap savaşları) en önemlilerinden birisi sayılmaktadır. Savaş, ismini Arap kültüründe أَشْأَمُ مِنَ الْبِسْطِ "Besûs'tan daha uğursuz" şeklinde darb-ı mesele konu olan Besûs isimli bir kadından almaktadır. Besûs ile Mühelhil'in kardeşi Küleyb arasındaki problem, iki kabileyi karşı karşıya getirmiş ve savaşa sebep olmuştur. Kardeşinin ölümünden önce eğlenceyle vaktini geçiren Mühelhil, kardeşinin ölümüyle birlikte kendi hayatı için yeni bir döneme girmiştir. Mühelhil bir taraftan intikam duygusuyla hareket ederken diğer taraftan da bu duygularını şiirlerine yansıtmıştır. Mühelhil'in şiirlerini okuduğumuzda onun çok fazla heyecanlı olduğunu görürüz. Mühelhil'in kardeşi için yazdığı mersiyesi Câhiliyede gördüğümüz mersiye şiirleriyle benzerlik göstermektedir. Şiirlerinde gözyaşı ve savaş iç içe geçmiştir. Kimi zaman ifadelerde incelik ve duygusallık hakimken kimi zaman sert bir tarza büründüğünü görmekteyiz. Şair, şiirlerinde kardeşine seslendiğinde ve onun acısını hissettiğinde daha yumuşak bir üslup kullanırken; kardeşinin ölümünden, öcünün alınmasından ve düşmanlarından bahsederken ise ifadeleri bir anda sertleşebilmektedir. Araştırmamızın ilgili yerlerinde Mühelhil'in divanından mersiye örnekleri verilerek zikrettiğimiz bu hususlara dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Mühelhil'in edebiyat kitaplarında dağınık olarak bulunan şiirleri ilk olarak Talâl Harb tarafından bir araya getirilerek yayınlanmış daha sonraları ise Antuvân Muhsin el-Kavvâl tarafından tahkik ve şerh edilmiştir. Zikri geçen her iki divan da araştırmamız boyunca kullanılmıştır Genel olarak şunu diyebiliriz ki, bu çalışmada Arap şiirinde mersiye türünün temellerini atan Mühelhil'in hayatı üzerinde durularak Eyyâmü'l-'Arab'a dair özellikle de Besûs Savaşı'yla ilgili bazı bilgiler aktarılmıştır. Daha sonra Mühelhil'in Arap şiirindeki konumuna dikkat çekilmiş son olarak da şairin divanından mersiye örnekleri tespit edilerek Türkçe çevirileriyle birlikte bazı değerlendirmeler yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Mühelhil b. Rebîa, Şiir, Besûs Savaşı, Mersiye

The First Elegy in Arabic Poetry in the Jahiliyyah: The Theme of Elegy in Muhalhil ibn Rabî'a Within the Context of the War of Basus

Abstract

This study has been discussed Muhalhil ibn Rabî'a and elegy theme in his poems. There are different rumors and narrations about the name of Muhalhil ibn Rabî'a. In the study, these narrations have been evaluated under the title of the poet's life. Muhalhil spent his youth in jollification with women. The murder of his brother Qulaib caused a radical change in his life. Muhalhil, who left jollification after the murder of Qulaib, struggled to revenge his brother. The main theme of Muhalhil's poems consists of elegies that he wrote for his brother Qulaib. The elegy is written poems in a way to praise the dead in order to express the pain and sadness of a person's death, to express the virtues and good aspects of the deceased, and one of the first examples in Arabic poetry is found within Muhalhil ibn Rabî'a. Muhalhil mentioned threats against his brother's murderer in his elegies. In addition to this, he wrote hamâse and a few ghazal Muhalhil's poems have remarkably emotions and sadness stand out. His poems, which are bedecked with these feelings, are also

far away from being artificial. There is some narrations about that poets followed Muhallil's path, and it shows his competence in this field. Another important theme in Muhallil's poems is Basus War. This war, which started between the Bakr and Taghlib tribes after the murder of his brother Qulaib and lasted for many years, is considered one of the most important in Ayyâm al-'Arab. The war takes its name from a woman named Basus, who is the subject of the proverb as "more sinister than Basus" in Arab culture. The problem between Basus and Muhallil's brother Qulaib brought the two tribes against each other and caused war. Muhallil, who spent his time with entertainment before his brother's death, entered a new period after the death. On the one hand, the poet tried to revenge of his brother, on the other hand, he struggled to express feelings with poems. When it has been read Muhallil's poems, it can be seen that he is very emotionalistic. The Muhallil's elegy recited for his brother is similar to the elegy poems that are written in Jahiliyya. Tears and war are intertwined in his poems. Sometimes it can be seen that the expressions are subtle and emotional, while sometimes they are on a harsh style. While the poet is addressing his brother, feeling his pain, a delicacy emerges in his words. While talking about his brother's death, avenging and enemies, his expressions can suddenly become harsh. In the relevant parts of the study, examples of elegies from Muhallil's diwan were given and it was tried to draw attention to these issues that we have mentioned. Muhallil's diwan, that his poems found scattered in literature books, was first brought together and published by Talal Harb, and it was analyzed and annotated by Antuwan Mohsin el-Qavval. They are used in the study. In general, it can be said that in this study, the life of Muhallil, who is father of elegy in Arabic poetry, has been emphasized, and some information about Ayyâm al-'Arab, especially the Basus war, has been conveyed. Then, attention has been given to Muhallil's situation in Arabic poetry. Finally, examples of elegies from the poet's diwan has been determined, and some evaluations has been made by giving them together with their Turkish translations.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Muhallil ibn Rabî'a, Poetry, Basus War, Elegy.

Giriş

Câhiliye dönemi Arap şiirinin en önemli konularından birisi hiç şüphesiz mersiyedir. Mersiye, ölen bir kişinin arkasından duyulan acı ve üzüntünün şiirlerle ifade edilmesidir. Ölen kişinin cömertlik, misafirperverlik, kahramanlık ve cesaret gibi özelliklerinden bahsedilir. Bunun yanı sıra dünya hayatının geçiciliği anlatılarak geride kalan yakınları sabra davet edilir ve bu konular hikmetli sözlerle desteklenir. Bir anlamda mersiye ve medih türü birbirine yakın gibi görünse de mersiyede esas olan ölen kişinin arkasından söylenmesidir.

Genel anlamda Câhiliye dönemi Arap şiirine özelde de mersiye türünün ilk örneklerine Mühelhil b. Rebîa'da (öl. 525 civarı) rastlamaktayız. Mühelhil'in günümüze ulaşan şiirleri dağınık halde kaynaklarda bulunmakla birlikte bunlar bir araya getirilerek divanı oluşturulmuştur. Mühelhil'in şiirlerindeki ana temayı, çalışmamızın ilgili yerlerinde de temas edeceğimiz gibi, Besûs Savaşı ve kardeşi Küleyb'in öldürülmesi üzerine yazmış olduğu mersiyeler oluşturmaktadır.

Ülkemizde Arap şiirinde mersiye üzerine birçok çalışma yapıldığını görmekteyiz. Bununla birlikte yapılan bu çalışmalarda Arap şiirinde mersiyenin ilk örneklerini gördüğümüz Mühelhil b. Rebîa'nın şiirlerindeki mersiye konusunun bazı çalışmalarda yüzeysel olarak ele alındığını söyleyebiliriz. Bu anlamda müstakil bir çalışmada inceleyeceğimiz Mühelhil b. Rebîa ve şiirlerindeki mersiyesini ele alırken öncelikle şairin hayatına kısaca değinilecektir. Daha sonra Câhiliye dönemindeki konumuna dikkat çekilecek akabinde Mühelhil'in bir anlamda şiirlerinin ana temasını oluşturan Besûs Savaşı hakkında bilgi verilecektir. Son olarak ise şairin divanından mersiye örneklerine temas edilerek bazı değerlendirmeler yapılmaya çalışılacaktır.

1. Mühelhil b. Rebîa

1.1. Hayatı

Câhiliye dönemi şairlerinden olan Mühelhil b. Rebîa'nın ismi konusunda farklı rivayetler bulunmaktadır.¹ Bazı tabakat yazarlarına göre Mühelhil'in ismi 'Adî'dir.² Bunun yanı sıra şairin isminin İmruulkays olduğu da rivayet edilmektedir.³ Mühelhil, Bekr ile Tağlib kabileleri arasındaki Besûs Savaşı'nın çıkmasına sebep olan Küleyb Vâil'in kardeşi, meşhur mu'allaka şairi İmruulkays'ın (öl. 540 dolayları) dayısı ve 'Amr b. Külsûm'un (öl. 584 veya 600) dedesidir. 'Amr b. Külsûm'un annesi olan kızına nispetle Ebû Leylâ olarak tanınmaktadır.⁴ Şairin nesebi İbn Rebîa b. el-Hâris b. Züheyr b. Cüşem b. Bekr b. Habîb b. 'Amr b. Çanm b. Tağlib'dir.⁵ Şaire Mühelhil lakabının verilmesinin sebebiyle ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Bazıları bu lakaba olumlu, bazıları ise olumsuz anlamlar yüklemiştir. Şiirinin karmaşık ve düzensiz olması,⁶ şiiri inceltmesi,⁷ şiirinin güzel olması⁸ zikredilen sebeplerdendir. Ayrıca şiirinde هَلَّطْتُ "incelttim, dokudum" ifadesini kullanmasının da şaire Mühelhil lakabının verilmesinin sebebi olduğu iddia edilir.⁹ Şaire verilen diğer lakap ise زَيْرُ النَّسَاءِ "kadın düşkünü" şeklindedir. Bu lakap Mühelhil'e kadınlarla çok fazla oturup kalkması sebebiyle kardeşi Küleyb tarafından verilmiştir.¹⁰ Bu iki lakap şairin isminin önüne geçmiş, şair isminden çok lakaplarıyla anılır olmuştur.

Bunun yanı sıra Mühelhil, gençlik dönemini Küleyb'i öldüren Cessâs'ın kardeşi Hemmâm b. Mürre ile birlikte kadınlarla eğlence ortamlarında geçirmiştir. Kardeşi Küleyb'in öldürülmesi Mühelhil'in hayatında köklü bir değişime sebep olmuştur. Küleyb'in öldürülmesinden sonra eğlence hayatını terk eden Mühelhil, kardeşinin intikamını almak için mücadele etmiş, Besûs Savaşı'nın kahramanı olmuştur.¹¹ Mühelhil'in hayatıyla ilgili sahip olduğumuz bilgilerin çoğu Arap efsanelerinin en meşhurlarından biri olan Besûs Savaşı ile ilişkilidir.¹² Bu sebeple Mühelhil'in, kardeşi Küleyb'in öldürülmesinden sonraki hayatı "Besûs Savaşı" başlığı altında müstakil olarak ele alınacaktır.

1.2. Eyyâmu'l-'Arab ve Besûs Savaşı

Câhiliye ve İslâm'ın ilk döneminde, Arap kabileleri arasında meydana gelen savaşlara "Eyyâmu'l-'Arab" adı verilir.¹³ Ayrıca Yemen kralları ile Arap kabileleri, Farslarla Arap kabileleri ya da Arap kralları ile

¹ Mühelhil b. Rebîa, *Dîvânu'l-Mühelhil*, thk. Talâl Harb (Beyrût: ed-Dâru'l-Âlemiyye, ts.), 6.

² Muhammed İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu Fuhûli's-Suarâ*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.), 1/39; İbn Kuteybe, *eş-Şi'ru ve's-Suarâ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kâhire: Dâru'l-Maârif, ts.), 1/297; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbu'l-Eğânî*, thk. İhsân Abbâs vd. (Beyrût: Dâru Sâdir, 2008), 5/37; Muhammed b. İmrân el-Merzûbânî, *Mu'cemu's-Suarâ*, thk. Fritz Krenkow (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1982), 248; Ebü'l-Kasım el-Hasen b. Bişr el-Âmidî, *el-Mu'telif ve'l-Muhtelif fi Esmâi's-Su'arâi ve Künâhum ve Elkâbihim ve Ensâbihim ve Ba'di Şi'rihim*, thk. Fritz Krenkow (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1991), 12; Ebü 'Ubeyd el-Bekrî, *Simtül-Le'âlî fi Şerhi Emâli'l-Kâlî*, thk. Abdulazîz el-Meymenî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/111; Ahmed b. 'Abdîl-Vehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetül-Ereb fi Fünûni'l-Edeb* (Kâhire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423), 15/398; Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâleddin es-Süyûtî, *el-Müzhir fi Ulûmi'l-Lüğâ ve Envâihâ*, thk. Fuâd Alî Mansûr (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 2/370; Abdulkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetül-Edeb ve Lübbü Lübbâ Lisâni'l-Arab*, thk. Abdusselâm Muahammed Hârûn (Kâhire: Mektebetül-Hancı, 1997), 2/164; Cemâluddîn İbn Nübâte el-Mısri, *Serhu'l-Uyûn fi Şerhi Risâleti İbn Zeydân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (b.y.: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.), 96; Omer Ferrûh, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî* (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1981), 1/110; Hannâ el-Fâhûrî, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî* (Beyrût: Menşûrâtül-Mektebeti'l-Bulsıyye, 1987), 68.

³ Âmidî, *el-Mu'telif ve'l-Muhtelif*, 12; el-Bekrî, *Simtül-Le'âlî*, 1/111; es-Süyûtî, *el-Müzhir*, 2/370; el-Bağdâdî, *Hizânetül-Edeb*, 2/164.

⁴ İbn Kuteybe, *eş-Şi'ru ve's-Suarâ*, 1/297; Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-'Alâm* (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 4/220.

⁵ İsfahânî, *el-Eğânî*, 5/37; el-Âmidî, *el-Mu'telif ve'l-Muhtelif*, 12; el-Bağdâdî, *Hizânetül-Edeb*, 2/164; Luvîs Şeyho, *Su'arâ'u'n-Nasrâniyye Kable'l-İslâm* (Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 1991), 151; Omer Ferrûh, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, 1/110.

⁶ Cumahî, *Fuhûli's-Suarâ*, 1/39; es-Süyûtî, *el-Müzhir*, 2/370.

⁷ İbn Kuteybe, *eş-Şi'ru ve's-Suarâ*, 1/297; en-Nüveyrî, *Nihâyetül-Ereb*, 15/399; es-Süyûtî, *el-Müzhir*, 2/370; el-Bağdâdî, *Hizânetül-Edeb*, 2/164; İbn Nübâte el-Mısri, *Serhu'l-Uyûn*, 96.

⁸ İsfahânî, *el-Eğânî*, 5/37.

⁹ Süyûtî, *el-Müzhir*, 2/370; el-Bağdâdî, *Hizânetül-Edeb*, 2/165; Şeyho, *Su'arâ'u'n-Nasrâniyye*, 160.

¹⁰ İsfahânî, *el-Eğânî*, 5/37; İbn Nübâte el-Mısri, *Serhu'l-Uyûn*, 96; ez-Ziriklî, *el-'Alâm*, 2002, 4/220; Şeyho, *Su'arâ'u'n-Nasrâniyye*, 161; el-Fâhûrî, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, 69.

¹¹ Ziriklî, *el-'Alâm*, 4/220; Mühelhil b. Rebîa, *Dîvânu'l-Mühelhil*, thk. Antuvân Muhsin el-Kavvâl (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1995), 9.

¹² Fâhûrî, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, 69.

¹³ Mehmet Ali Kapar, "Eyyâmü'l-'Arab", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/14. Bu şekilde isimlendirilmesinin muhtemel sebepleri hakkında bkz. 'Alî el-Cündî, *Şi'ru'l-Harb fi'l-Asri'l-Câhilî* (Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Câmi'ati'l-'Arabıyye, 1966), 24-26.

Arap kabileleri arasında yapılan savaşlar için de aynı isim kullanılır.¹⁴ Bu savaşlar, Arapların dinî, sosyal ve kültürel yaşantılarını, örf ve geleneklerini yansıtmaları bakımından tarihî önem taşımaktadır.¹⁵ Eyyâmu'l-'Arab, tarihî önemini yanı sıra edebî açıdan da kaynak niteliğindedir. Zira bu savaşlar esnasında fahr, hamâse, hiciv gibi amaçlarla söylenen¹⁶ nesir ve şiir türünden birçok edebî ürün nakledilmiş,¹⁷ savaşları anlatan bu edebî ürünlere “*eyyâm*” adı verilmiştir.¹⁸ Bu edebî ürünler, savaşların kayıt altına alınmasını sağlayarak unutulmasını engellerken¹⁹ fahr, hamâse ve hiciv gibi şiir türlerinin doğmasında ve A'sâ (öl. 7/629 [?]), Antere (öl. 614 [?]), Âmr b. Tufeyl (öl. 15/636), Hansâ (öl. 24/645) ve Hassan b. Sâbit (öl. 60/680 [?]) gibi şairlerin yetişmesinde büyük bir rol oynamıştır. Tüm bu sebepler “*eyyâm*”, tarihçiler ve dilciler için temel bir kaynak haline getirmiştir.²⁰

Eyyâmu'l-'Arab'ın en önemlilerinden birisi kabul edilen Besûs Savaşı, kardeş kabileler olan Bekr ile Tağlib arasında vuku bulmuş ve kırk yıl sürmüştür.²¹ Besûs Savaşı esasen tek bir savaş olmayıp kırk yıllık süreçteki çeşitli savaşları ifade etmektedir.²² Savaş, ismini Arap kültüründe *أَشْأَمٌ مِنَ الْبَسُوسِ* “*Besûs'tan daha uğursuz*”²³ şeklinde darb-ı mesele konu olan Besûs isimli bir kadından almaktadır. Besûs ile Mühelhil'in kardeşi Küleyb Vâil arasındaki problem, iki kabileyi karşı karşıya getirmiş ve savaşa sebep olmuştur.

Mühelhil'in kardeşi Küleyb Vâil, Yemen egemenliğine son vermiş, Me'adoğullarını bir araya toplamıştır. Küleyb'in, bütün Me'ad kabilelerini bir araya getiren üç liderden biri olduğu ifade edilmektedir. Fakat sonraki süreçte Küleyb kibre kapılarak zulmetmeye başlamıştır. Rivayet edildiğine göre Küleyb'in hayvanları için otlama yeri edindiği bölgede hiç kimse devesini otlatamaz, bir yere oturduğunda önünden kimse geçemezdi.²⁴ Küleyb'in elde ettiği bu şan ve kudret mesellere konu olmuş, *أَعَزُّ مِنْ كَلَيْبٍ وَائِلٍ* “*Küleyb'den daha güçlü*”²⁵ denilmiştir. Küleyb, Cessâs b. Mürre'nin kız kardeşi Celile bint Mürre ile evlenmiştir. Küleyb ile Cessâs arasındaki hısnılık ilişkisi sebebiyle sadece Cessâs devesini Küleyb'in bölgesinde otlatabilmekteydi. Savaşın müsebbebi olan Besûs da Cessâs'ın teyzesidir.²⁶

Genel anlamda baktığımız zaman görüyoruz ki, Câhiliye döneminde çıkan savaşlar hemen hemen aynı sebeplere dayanmaktadır. Önce sınır ihlali ya da hakaret sonucu ferdî düzeyde anlaşmazlık doğar; bu ferdî anlaşmazlık daha sonra büyüyerek kabileler arasında savaşa ve toplumsal bir soruna dönüşür.²⁷ Besûs Savaşı da böyle bir problemten doğmuştur. Rivayet edildiğine göre Besûs bir gün Sa'd b. Şems el-Cermî isimli komşusuyla birlikte Cessâs'ın annesi olan kız kardeşini ziyaret eder. Sa'd el-Cermî'nin Serâb isminde bir devesi vardır. Serâb, Küleyb'in develeri arasına karışarak Küleyb'in koruluğunda otlamaya başlar. Küleyb burada yabancı deveyi görünce memesinden yaralar. Deve memesinden süt ve kan akarak sahibinin yanına gider. Devesinin yaralandığını gören Sa'd el-Cermî durumu Besûs'a anlatır. Besûs feryat ederek şiirler söyler. Bunu duyan Cessâs, Küleyb'i takip ederek öldürür.²⁸ Bu esnada Mühelhil, Cessâs'ın kardeşi

¹⁴ Cevâd 'Alî, *el-Mufassal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm* (Beyrût: Dâru's-Sâkî, 2001), 10/13; Kadri Yıldırım, “Eyyâmu'l-'Arab (Arap Savaşları) Bağlamında Zükâr Savaşı ve Şiirleri Üzerine Bir İnceleme”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 8/2 (Ekim 2008), 129.

¹⁵ Sa'd Zağlûl 'Abdu'l-Hamîd, *fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm* (Beyrût: Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, 1975), 312.

¹⁶ 'Alî, *el-Mufassal*, 10/13.

¹⁷ Muhammed Ahmed Câde'l-Mevlâ vd., *Eyyâmu'l-'Arab fî'l-Câhiliyye* (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1988), 13.

¹⁸ Kapar, “Eyyâmü'l-'Arab”, 12/15.

¹⁹ 'Alî, *el-Mufassal*, 10/13.

²⁰ Kapar, “Eyyâmü'l-'Arab”, 12/15.

²¹ Câde'l-Mevlâ vd., *Eyyâmu'l-'Arab*, 142; 'Alî, *el-Mufassal*, 8/86.

²² 'Alî, *el-Mufassal*, 8/86-87.

²³ Mufaddal b. Muhammed ed-Dabbî, *Emsâlu'l-'Arab*, thk. İhsân Abbâs (Beyrût: Dâru'r-Râid el-'Arabî, 1983), 185; Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, *Mecma'l-Emsâl*, thk. Muhammed Muhyî'd-Dîn 'Abdu'l-Hamîd (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/374; Hacı Mehmed Zihni Efendi, *Meşâhîru'n-Nisâ* (İstanbul: Şâmil Yayınevi, 1982), 151.

²⁴ Ebû 'Amr Şihâbu'd-Dîn İbn 'Abdi Rabbih, *el-'İkdü'l-Ferîd*, thk. Müfid Muhammed Kumayha (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404), 6/70; el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 5/24; İzzeddin İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târih*, thk. 'Ömer 'Abdu's-Selâm Tedmirî (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1997), 1/473; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 15/397; Câde'l-Mevlâ vd., *Eyyâmu'l-'Arab*, 142.

²⁵ İsfahânî, *el-Eğânî*, 5/24; ed-Dabbî, *Emsâlu'l-'Arab*, 129; el-Meydânî, *Mecma'l-Emsâl*, ts., 2/42.

²⁶ Meydânî, *Mecmau'l-Emsâl*, ts., 2/374.

²⁷ Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2020), 134.

²⁸ Meydânî, *Mecmau'l-Emsâl*, 2/374; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/472-473; 'İmâdu'd-Dîn İsmâ'il Ebû'l-Fidâ, *el-Muhtasar fî Ahvâli'l-Beşer* (Mısır: el-Matba'atu'l-Huseyniyye el-Mısriyye, ts.), 1/77; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 15/397-398; 'Alî, *el-Mufassal*, 8/217; *Meşâhîru'n-Nisâ*, 151-152; 'Abdu'l-Hamîd, *fî Târîhi'l-'Arab*, 315.

Hemmâm b. Mürre ile içki içmektedir. Cessâs olanları haber vermesi için Hemmâm'a bir cariyeye gönderir. Cariye gittikten sonra Mühelhil, Hemmâm'a cariyenin ne dediğini sorar ve Hemmâm olanları Mühelhil'e anlatır. Mühelhil, Hemmâm'a, "İç! Bugün şarap, yarın savaş." der.²⁹ Bugünden sonra Mühelhil, kardeşinin intikamını almak için savaş hazırlıklarına başlar. Eğlence hayatını, kumar ve içkiyi bırakır, kavmini bir araya toplar ve Bekr ile Tağlib kabileleri arasında kırk yıl sürecek olan düşmanlık başlar.³⁰ İki kabile arasındaki ilk savaş Yevmü'n-Nihy'dir. Bu savaşta Tağlib'in öncüsü Mühelhil, Bekr'in öncüsü ise el-Hâris b. Mürre'dir. Çok sayıda insanın öldüğü bu savaş Tağlib'in zaferiyle sonuçlanır. Fakat bu savaşta Mürre oğullarından hiç kimse ölmez. İkinci ve en büyük savaş Yevmü'z-Zenâib'dir. Bu savaşta, içinde Cessâs'ın kardeşi Şürâhîl'in de bulunduğu çok sayıda Bekrî ölmüştür. Üçüncü savaş Yevmü'l-Vâridât'tır. Bu savaş da Tağlib'in zaferiyle sonuçlanmış, Cessâs'ın kardeşi ve Mühelhil'in yakın dostu Hemmâm b. Mürre ile Cessâs'ın dayısı Hâris b. Ubâd'ın oğlu Büceyr öldürülmüştür. Mühelhil, Hemmâm'ın cesedinin yanına gelerek, "Vallâhi Küleyb'den sonra senden daha değerli hiç kimse ölmedi." demiştir. Dördüncü savaş Yevmü 'Uneyze'dir. Bu savaşta da Tağlib galip gelmiştir. İki kabile arasındaki son savaş ise Yevmü Kızza'dır. Bu savaşta Bekr galip gelmiştir.³¹ Yevmü Kızza'da Büceyr'in babası Hâris b. Ubâd el-Bekrî, Mühelhil'i esir almış fakat onu tanımamıştır. Hâris, Mühelhil'e, 'Adî b. Rebîa el-Mühelhil'in yerini kendisine söylese onu serbest bırakacağına dair söz verir. Mühelhil, 'Adî'nin kendisi olduğunu söyler ve el-Hâris verdiği sözü tutarak Mühelhil'i serbest bırakır.³² Tağlib her ne kadar savaşlarda genel bir üstünlük sağlamış olsa da Mühelhil intikam almak için Cessâs'ı öldürmek ister. Babası Mürre'nin ısrarıyla Cessâs Şam'a gider. Mühelhil bunu duyar ve Cessâs'ı öldürmek üzere bir ekip görevlendirir. Mühelhil'in görevlendirdiği ekip Cessâs'ı öldürür.³³ Cessâs'ın ölümü üzerine Mürre, Mühelhil'e haber göndererek, Cessâs'ı öldürüp intikamını aldığını söyler ve artık savaştan vazgeçmesini ister. Fakat Mühelhil bunu kabul etmez.³⁴ Miladî 525 dolaylarında³⁵ Mühelhil, Hâris b. Ubâd el-Bekrî tarafından ikinci kez esir alınır ve bu esareti sırasında öldürülür.³⁶ Rivayete göre Hîre kralı Münzir b. Mâu's-Semâ'nın aracılığıyla iki kabile arasında anlaşma sağlanmış ve savaş son bulmuştur.³⁷ Savaşın mimarları olan Tağlib kabilesinden Küleyb ve Mühelhil, Bekr kabilesinden Cessâs, Arap kültüründe önemli bir yer edinmişlerdir. Mühelhil, *قصَّةُ الزَّيْرِ* "Çapknın hikayesi" isimli halk romanında Zîr adı ile efsanelere konu olmuştur.³⁸

Besûs Savaşı boyunca her iki kableden de çok sayıda insan ölmüş, birçok şair de çok sayıda şiir inşâd etmiştir. Ayrıca bu savaş Mühelhil'e, klasik Arap şiirinin önemli bir türü olan kasideyi başlatma olanağı sağlamıştır.³⁹

1.3. Câhiliye Şiirindeki Yeri

Birinci tabaka şairlerden olan⁴⁰ Mühelhil b. Rebîa'nın klasik Arap şiirine önemli katkıları bulunmaktadır. Mühelhil, kardeşi Küleyb'in ölümü sebebiyle söylediği şiirlerle ilk defa uzun kaside söyleyen şairdir.⁴¹ Nitekim Arap şiirine ait ilk uzun kaside örnekleri miladî V. yüzyılda yaşamış olan Mühelhil'de görülmektedir.⁴² Ayrıca Mühelhil, Arap şiirini ilk defa ince duygularla bezeyen şairdir.⁴³ Ebû Zeyd el-

²⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/476.

³⁰ İbn 'Abdi Rabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, 6/71; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/478; 'Abdu'l-Hamîd, *fî Târîhi'l-'Arab*, 315.

³¹ İbn 'Abdi Rabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, 6/74-77; el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 5/28-29; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/479-480; Şeyho, *Şu'arâ'u'n-Nasrâniyye*, 165; İsmail Durmuş, "Mühelhil b. Rebîa", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), Ek-2/334.

³² İbn Kuteybe, *eş-Şi'ru veş-Şuarâ*, 1/298; Şeyho, *Şu'arâ'u'n-Nasrâniyye*, 171.

³³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/481; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 1/77; Cade'l-Mevlâ vd., *Eyyâmu'l-'Arab*, 158.

³⁴ Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 1/78; Şeyho, *Şu'arâ'u'n-Nasrâniyye*, 168.

³⁵ 530 veya 531 yılında olduğuna dair rivayetler de vardır.

³⁶ Fâhûrî, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, 70; Durmuş, "Mühelhil b. Rebîa", Ek-2/334.

³⁷ Fâhûrî, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, 70; Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, 135.

³⁸ Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, 135.

³⁹ Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel - Rahmi Er (İstanbul: Vadi Yayınları, 2016), 24-25.

⁴⁰ Şeyho, *Şu'arâ'u'n-Nasrâniyye*, 160.

⁴¹ Cumahî, *Fuhûli's-Şuarâ*, 1/39; İbn Kuteybe, *eş-Şi'ru veş-Şuarâ*, 1/297.

⁴² Hüseyin Elmalı, "Kaside", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/562.

⁴³ Durmuş, "Mühelhil b. Rebîa", Ek-2/334.

Kureşî'nin (öl. 4/10. yy) *Cemheretü Eş'âri'l-'Arab*'ında, "Müntekayât" (Özenle seçilmiş şiirler) başlığı altında kasidelerine yer verdiği yedi şâirden biri de Mühelhil'dir.⁴⁴

Bunun yanı sıra Lebîd b. Rebîa'nın (öl. 40/660) "*Şairlerin Murakkaş ve Mühelhil'in yolunu takip ettiklerini görüyorum*"⁴⁵ şeklindeki tespiti aslında Mühelhil'in Arap şiirindeki öncü konumunu görmek için yeterlidir.

Daha önce de değindiğimiz gibi Mühelhil'in şiirlerinin çoğunluğu kardeşi Küleyb için yazdığı mersiyelerden oluşmaktadır. Mühelhil'in mersiyelerinde kardeşinin katiline karşı tehditler yer almaktadır. Bunun yanı sıra hamâse ve az miktarda da gazel söylemiştir.⁴⁶ Mühelhil'in şiirlerinde ince duygular ve hüznün göze çarpmaktadır. Bu duygularla bezenmiş olan şiirleri sunilikten uzaktır.⁴⁷

Mühelhil'in, edebiyat kitaplarında dağınık olarak bulunun şiirlerini⁴⁸ ilk olarak Talâl Harb bir araya toplayarak yayınlamış daha sonra ise Antuvân Muhsin el-Kavvâl tahkik ve şerh etmiştir.⁴⁹ Mühelhil'in şiirleri Câhiliye dönemi şiirlerindeki ilk mersiye örneklerini içermesi bakımından önem arz etmektedir. Bu anlamda Besûs Savaşı çerçevesinde yoğunlaşan şiirlerindeki mersiye temasına değinerek Mühelhil'in bu alandaki yetkinliğini de ortaya koymaya çalışacağız.

2. Câhiliye Şiirinde Tema

Câhiliye Araplarının kültürel alanda öne çıkan özelliklerinden birisi, hiç şüphesiz edebiyat ve şiir alanındaki yetkinlikleridir. Onlar şair ve hatip bakımından hem nitelik hem de nicelik olarak başka milletlerden daha üstün durumdadırlar. Araplar nezdinde şair, sıradan bir kişi olmayıp üstün yeteneklerle kuşanmış bilge bir kişidir. Bu özelliğiyle sadece bilge bir kişi olarak değil aynı zamanda icra ettiği sanatını düşmanlarına karşı korku vermek için de kullanmaktadır. Bundan dolayı şiir konusunda yetkin olmayan, usta şairden yoksun kabilelere itibar edilmemiştir. Bilhassa kabilenin reisinin bu tesirli ve sihirli silaha sahip olmaları kabileleri için bir gurur ve övünç sebebidir. Câhiliye döneminde, "Eyyâmu'l-'Arab" olarak isimlendirilen ve kabileler arasında çok uzun yıllar devam eden savaşlarda şiirler bir silah olarak kullanılmış ve bu şiirlere çok önem verilmiştir. Eyyâmu'l-'Arab şiiri de etkilemiş Arap şiirinde mersiye, medih, hiciv ve hamâse gibi şiir türlerinin doğmasına sebep olmuştur. Bununla birlikte A'sâ, Antere b. Şeddâd, Âmir b. Tufeyl, Hansâ ve Hassân b. Sâbit gibi dönemin önde gelen yetenekli şairlerin yetişmesinde çok önemli rol oynamıştır.⁵⁰

Öte yandan Câhiliye dönemi Arap şairi, yaşadığı toplumda hayatla ilgili her şeyi şiirine yansıtmıştır. Bu şiirlerde, çöl hayatının zorluğundan kabileler arasında meydana gelen savaşlara, kervan yolculuklarında develerin yürüyüş esnasındaki ayak seslerinden atının özelliklerine, sıkıntılı anlarında Allah'a yaptığı dualarından sevgilisine karşı beslediği aşkın ifadelerine, zorluklara karşı şiirlerde teselli aramasından ölüm karşısında acılarını ortaya çıkarmasına kadar yaşadığı hayatın bütün yönlerini kapsayan konular bulunabilmektedir. Şiir her ne kadar duygu ve hayalle alakalı olsa da bu dönemin şiirleri yaşanmışlıkların, gerçekliklerin açıkça anlatıldığı bir bilgi kaynağıdır.⁵¹

2.1. Mersiye Teması

Câhiliye Araplarının şiirlerindeki konular genel olarak şunlardan oluşmaktaydı: Medih, mersiye, hiciv, hamaset, kadın, aşk, özür/af, tasvir, zühd, adab, hikem ve şarap. Bu anlamda Câhiliye dönemi şiirleri tamamen hayatın içinden, yaşanmışlıklardan süzülüp gelen hayata dair şiirlerden müteşekkildir.

⁴⁴ Ebû Zeyd Muhammed b. Ebî'l-Hattâb el-Kureşî, *Cemheretü Eş'âri'l-'Arab*, thk. 'Ali Muhammed el-Bicâvî (b.y.: y.y., ts.), 458; 'Omer Ferrûh, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, 1/110; Durmuş, "Mühelhil b. Rebîa", Ek-2/334.

⁴⁵ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhîz, *el-Beyân ve't-Tebyîn* (Beirut: y.y., 1423), 2/127.

⁴⁶ 'Omer Ferrûh, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, 1/110.

⁴⁷ Mühelhil b. Rebîa, *Dîvânu'l-Mühelhil*, 1995, 14.

⁴⁸ Fâhûrî, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, 68.

⁴⁹ Durmuş, "Mühelhil b. Rebîa", Ek-2/335.

⁵⁰ Ahmet Güzel, "Câhiliye Dönemi Araplarında Şiir Konuları", *Akademik Siyer Dergisi* 1/2 (2020), 82-83.

⁵¹ Güzel, "Câhiliye Dönemi Araplarında Şiir Konuları", 83.

Dolayısıyla hayatla ilgili hemen her şey şiirin konusu olmuştur.⁵² Bu konulardan birisi de hiç şüphesiz mersiyedir.

Mersiye (مَرْثِيَّة), rasâ (رِثَى) kökünden mastar olup sözlükte “ölen bir kimsenin arkasından ağlamak ve o kimseyi methetmek” anlamlarına gelmektedir.⁵³ İbn Reşîk el-Kayrevânî (öl. 456/1064), mersiye ve medih arasında hiçbir fark olmadığını, sadece mersiyede ölen bir kişiye söylendiğini ifade eden bazı lafızların kullanıldığını ifade eder. Bunun yanı sıra melik ya da büyük bir reise yazılan mersiyelerde üzüntüyü ve kederi özlemle ve saygıyla birlikte göstermek gerektiğini söyler.⁵⁴ Kaynaklar ilk söylenen şiirin mersiye olduğunu, bu anlamda en eski mersiyenin ise Hâbil’in Kâbil tarafından öldürülmesi üzerine Hz. Âdem (a.s.) tarafından söylendiğini kaydeder. Mersiyenin Arap edebiyatındaki başlangıcı, Câhiliye dönemindeki cenaze merasimlerinde bilhassa kadınlar tarafından terennüm edilen ahenkli ve secili sözlere kadar uzanmaktadır. Bunların daha sonra şiirsel şekilde ifade edilmesiyle bugün bilinen mersiyeler meydana gelmiştir.⁵⁵

Genel olarak ise mersiye, Arap edebiyatında bir kişinin ölümü üzerine duyulan acıyı ve üzüntüyü anlatmak, ölen kişinin erdemlerini, iyi yönlerini dile getirmek amacıyla ölüyü methedecek şekilde yazılan şiirlere denir.⁵⁶

Ölen kişinin ardından söylenen sözler, yakılan ağıtlar bütün kültür ve toplumlarda edebiyatın temel konularından biri olmuştur.⁵⁷ Arap toplumunda da mersiye türünün çok eski bir geçmişi olup genellikle eski Arap şiirinde rastlamak mümkündür. Şair, kimi zaman ölen kimsenin iyiliklerini, güzel özelliklerini, bindiği atını, evini, savaş ve cesaret göstergesi olan kılıcını ve dahası birçok farklı niteliklerini şiirlerinde dile getirmiş, lafızlara bu hüznü yansıtmaya çalışmıştır. Bu anlamda Arap dilinin gelişiminde mersiye şiirleri önemli ve değerlidir.⁵⁸ Bu bağlamda Arap şiirinde mersiyenin ilk örneklerine de Mühelhil’in şiirlerinde rastlamaktayız.

2.2. Mühelhil’in Divanında Mersiye

Mühelhil’in hayatını iki evrede ele almak mümkündür. Birinci evresi başıboş anlamsızca yaşadığı dönem, ikincisi ise daha ciddi ve ağırbaşlı yaşadığı, kardeşinin öcünü almaya kendini adadığı dönemdir. Bu anlamda Mühelhil’in şiirlerinde Küleyb’in önemli bir yer tuttuğunu söyleyebiliriz. Kâtip Çelebi (öl. 1067/1657) Mühelhil’in şiirlerinden oluşan ve ona ait bir divandan bahsetmektedir.⁵⁹ Ancak bununla birlikte o dönemden kalan müstakil bir divan elimize ulaşmamıştır. Mühelhil’e ait şiirleri *Eğânî, Hizânetu’l-Edeb, Dîvanu’l-Hamâse* gibi antoloji türü eserler içerisinde görebiliyoruz. Daha sonraları ise bunlar bir araya getirilerek müstakil olarak basılmıştır. Mühelhil’in elimize ulaşan şiirlerinin konusu genellikle Besûs Savaşı ve kardeşi Küleyb’e mersiyelerinden oluşmaktadır.

Şiirlerinde yas tutan Mühelhil, kullandığı ifadelerle de bunları yansıtmıştır. Kardeşinin öcünü almaya yoğunlaşmış, onun öcünü alıncaya kadar da kendini eğlenceden uzak tutacağına yemin etmiştir. Kardeşinin ölüm haberini alan Mühelhil kaynaklarda şu şekilde tasvir edilir. “Kollarını sıvadı, kavmini bir araya getirdi, saçlarını kısaltıp elbiselerini düzledi ve kardeşinin öcünü alana kadar hiçbir güzel koku sürünmeyeceğine, şarap içmeyeceğine ve herhangi bir eğlenceye katılmayacağına yemin etti.”⁶⁰ Bu durumu şiirinde şu şekilde ifade etmiştir:⁶¹ [Vâfir]

⁵² Güzel, “Câhiliye Dönemi Araplarında Şiir Konuları”, 83.

⁵³ Ebû ‘Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu’l-‘Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî (Beyrut: Mektebetu’l-Hilâl, 1988), 8/234; Ebû’l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. ‘Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, 1414), 14/309.

⁵⁴ Ebû Ali el-Hasen el-Kayravânî İbn Reşîk, *el-Umde fî Mehâsini’s-Şi’ri ve Âdâbihi* (Beyrut: Dâru’l-Ciyl, 1981), 2/147.

⁵⁵ Faruk Toprak, “Mersiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/215.

⁵⁶ Şevkî Dayf, *er-Risâ* (Kahire: Dâru’l-Maârif, 1987), 7.

⁵⁷ Dayf, *er-Risâ*, 5-6.

⁵⁸ Dayf, *er-Risâ*, 7-8.

⁵⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn* (Bağdat: Mektebetu’l-Müsennâ, 1941), 1/816.

⁶⁰ Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi fî Târîhi’l-Edebi’l-Arabî* (Beyrut: Dâru’l-Ciyl, 1986), 190.

⁶¹ Mühelhil b. Rebîa, *Dîvanu’l-Mühelhil*, ts., 34.

- | | |
|-----------------------------------|--|
| بتركي كلِّ ما حوت الديارُ | 1. خذِ العهدَ الأكيدَ عليَّ عمري |
| وَأُسيبي جُبَّةً لا تُستَعَارُ | 2. وَهَجْرِي العَايَاتِ وَشُرْبِ كَأْسِي |
| إلى أن يخلع الليلُ النهارُ | 3. وَ لَسْتُ بِخالِجِ درعي وَ سيفي |
| فَلَا يَبْقَى لَهَا أبداً أَنَارُ | 4. وإلا أن تبيدَ سِرَاةً بَكْرٍ |

1. Kesinlikle sözüm olsun yaşadığım müddetçe bölgenin sahip olduğu her şeyi terk edeceğime...
2. Zengin ve güzel kadınları bırakıp şarap içmeyeceğime ve bir zırh giyeceğime...
3. Gündüz geceden ayrılana kadar (ömrümün son anına kadar) zırhımı çıkarmayıp ve kılıcımı bırakmayacağıma...

4. Bekr kabilesinin eşrâfının hepsi ölüp, arkalarında herhangi bir iz kalmayınca kadar...

Bunun yanı sıra Mühelhil'in şiirlerini okuduğumuzda onun çok fazla heyecanlı olduğunu görürüz. Bu heyecanı kimi zaman çabucak alevlenir kimi zaman da hemen sönüverir. Onun bu heyecanlı tutumu kendisini bazen düşünmeden hareket etmeye de sevk eder.⁶² Mühelhil bu heyecanlı tavrıyla kardeşinin katili olan kabileye tehditler savururken bir yandan da kardeşine ağıt yaktmaktadır. Bu durum şairin şu mersiyesinde kendini göstermektedir.⁶³ [Haffif]

- | | |
|---|---|
| وَقَتِيلاً مِنَ الأَرَاقِمِ كَهَلَا | 1. إِنَّ تَحْتَ الأَحْجَارِ حَزْماً وَعَزْماً |
| أَوْ نُبيدَ الحَيِّينَ قَيْساً وَذُهَلَا | 2. قَتَلْتَهُ ذُهَلًا فَلَسْتُ بِرَاضٍ |
| فِينَالِ الشَّرَارِ قَيْساً وَ ذُهَلَا | 3. وَيَطِيرَ الحَرِيقُ مِنَا شَرَاراً |
| أَوْ تَعَمَّ السُّيُوفُ شَيْبَانَ قَتَلَا | 4. قَدْ قَتَلْنَا بِهِ وَلا تَأْرَ فِيهِ |
| أَوْ تَحُلُّوا عَلَى الحُكُومَةِ حَلَاً | 5. ذَهَبَ الصُّلْحُ أَوْ تَرُدُّوا كَلِيأً |
| أَوْ أُذِيقَ العَدَاةَ شَيْبَانَ نُكَلَا | 6. ذَهَبَ الصُّلْحُ أَوْ تَرُدُّوا كَلِيأً |
| أَوْ تَنَالَ العَدَاةُ هَوْنًا وَ ذَلَاً | 7. ذَهَبَ الصُّلْحُ أَوْ تَرُدُّوا كَلِيأً |
| أَوْ تَدُوقُوا الوَبَالَ وَرَدًّا وَهَلَا | 8. ذَهَبَ الصُّلْحُ أَوْ تَرُدُّوا كَلِيأً |
| أَوْ تَمِيلُوا عَنِ الحَلَائِلِ عُرُلَا | 9. ذَهَبَ الصُّلْحُ أَوْ تَرُدُّوا كَلِيأً |

1. Taşların altında Erâkim'den azimli, kararlı ve orta yaşlı bir ölü var.
2. Zühl onu öldürdü ve ben buna razı olmayacağım. Kays'ın ve Zühl'ün kökünü kurutacağız.
3. Ateş bizden kıvılcım olarak uçuşur. O kıvılcımlar Kays'a ve Zühl'e ulaşır.
4. Öldürdük onu ve artık bunun için bir öç alma yoktur. Yoksa kılıçlar öldürmek için Şeybân'ın üzerinde dolaşır.

5. Barış bitsin veya Küleyb'i geri verin. Yoksa da meseleyi çözecek bir çözüm bulun.

6. Barış bitsin veya Küleyb'i geri verin. Yoksa da Şeybân'a yarın evlat acısı tattırılır.

7. Barış bitsin veya Küleyb'i geri verin. Yoksa da rezalet ve utanç düşmana ulaşır (küçük düşürülür).

8. Barış bitsin veya Küleyb'i geri verin. Yoksa da bir yudum suya muhtaç olacak kötü sonu tadarsınız.

9. Barış bitsin veya Küleyb'i geri verin. Yoksa da eşleriniz korunmasız olarak terk edin.

Şiirlerinde duygusal ifadelere çokça yer veren Mühelhil daha çok kardeşini nitelemiş ve düşmanlarına korku vermeye çalışmıştır. Bu anlamda şiirlerinde tekrarlara çokça yer vermiştir.⁶⁴ Örneğin

⁶² Fâhürî, *el-Câmi fî Târîhi'l-Edebi'l-Arabî*, 191.

⁶³ Mühelhil b. Rebîa, *Dîvânu'l-Mühelhil*, 60-61.

⁶⁴ Fâhürî, *el-Câmi fî Târîhi'l-Edebi'l-Arabî*, 191.

bir şiirinde عَلَى أَنْ لَيْسَ عَدْلًا مِنْ كُتَيْبٍ “Atımı bana getirin” ifadesini⁶⁵ yine başka bir şiirinde قَرِيْبًا مَرْبُطًا الْمَشَهْرَ مِنِّي “Küleyb’e denk olmasa da...” ifadesini⁶⁶ defalarca zikretmiştir.

Genel anlamda baktığımız zaman Mühelhil’in mersiyesinin Câhiliye’de gördüğümüz mersiye şiirleriyle benzerlik gösterdiğini söyleyebiliriz. Şiirlerinde gözyaşı ve savaş iç içe geçmiştir. Kimi zaman ifadelerde incelik ve duygusallık hakimken kimi zaman sert bir tarza büründüğünü görüyoruz. Şair, şiirlerinde kardeşine seslendiğinde ve onun acısını hissettiğinde lafızlarında bir incelik ortaya çıkarken; kardeşinin ölümünden, öcünün alınmasından ve düşmanlarından bahsettiğinde ise ifadeleri bir anda sertleşebilmektedir.⁶⁷ Bu anlamda Mühelhil kardeşinin katillerine karşı çok aşırı derecede kin beslemektedir. Onun bu durumu şiirine şu şekilde yansımıştır:⁶⁸ [Recez]

كُلُّ قَتِيلٍ فِي كَلْبٍ حَلَانٌ حَتَّى يِنَالَ الْقَتْلَ آلُ شَيْبَانَ

“Küleyb için öldürülen herkes önemsizdir. Ta ki ölüm Benû Şeybân’a ulaşana kadar...”

Bu bağlamda Mühelhil’in şiirlerindeki duygusal yoğunluk kimi zaman o kadar fazlaşmaktadır ki bu durum akli ve zihni alt üst eden ifadelere dönüşebilmektedir. Bu anlamda Mühelhil’in kardeşini defnettikten sonra kabrinin başına gelerek şu mersiyesi onun duygusallık boyutunu gösteren güzel örneklerdendir:⁶⁹ [Vâfir]

1. أَهَاجَ قَدَاءَ عَيْنِي الْإِدْكَازُ هُدُوءًا فَالْدُمُوعُ لَهَا الْحِدَاؤُ
2. وَصَارَ اللَّيْلُ مُشْتَمِلًا عَلَيْنَا كَأَنَّ اللَّيْلَ لَيْسَ لَهُ نَحَاؤُ
3. وَبِتُّ أُرَاقِبُ الْجُوزَاءَ حَتَّى تَقَارِبَ مِنْ أَوَائِلِهَا الْخِدَاؤُ
4. أُصْرَفُ مُقَلَّتِي فِي إِثْرِ قَوْمٍ تَبَايَنَتْ أَلْبَادُ بِيْهِمْ فَعَاؤُ
5. وَأَبْكِي وَالنَّجُومَ مُطَّلِعَاتٍ كَأَنَّ لَمْ تَحْوِهَا عَنِي الْبِحَاؤُ
6. عَلَيَّ مِنْ لَوْ نُعِيْتُ وَكَانَ حَيًّا لَقَادَ الْحَيْلَ يَحْجُبُهَا الْعُبَاؤُ
7. دَعَوْتُكَ يَا كُتَيْبُ فَلَمْ تُجِبْنِي وَكَيْفَ يَجِيبُنِي الْبَلْدُ الْقَفَاؤُ
8. أَحْبَبْنِي يَا كَلْبِيَّ خَلَكَ ذُمَّ ضَيِّنَاتُ النُّفُوسِ لَهَا مَزَاؤُ
9. أَحْبَبْنِي يَا كَلْبِيَّ خَلَكَ ذُمَّ لَقَدْ فُجِعَتْ بِفَارِسِهَا نِزَاؤُ

1. Gecenin bir yarısı onu hatırlamak gözlerimin çapaklarını harekete geçirdi. Ve gözyaşlarım akmaya başladı.

2. Gece gözyaşlarımı ve beni sarıp sarmaladı. Sanki gündüzü olmayan bir geceydi.

3. Yıldızların kaymaları başlayana kadar gece boyunca yıldızları izledim.

4. Gözlerim kavmin ardına takılı kaldı. Ve belde onlardan uzaklaşıp gözden kayboldu.

5. Ağlıyorum ve yıldızlar doğmaya devam ediyor. Sanki yıldızlar denizlerde batmamış gibi (sadece onun için parlıyor).

6. (Ağlıyorum o adama ki) Hayatta olsaydı ve benim ölüm haberim ona verilseydi, ortalığı tozu dumana katıp görünmeyene kadar atını (düşmanların üstüne) sürerdi.

7. Seni çağırdım ey Küleyb, cevap vermedin. Terkedilmiş belde nasıl cevap versin.

8. Bana cevap ver ey Küleyb, sen bütün kusurlardan arındın. Hakkı tam olarak verilmemiş canların (kendilerine çokça ihtiyaçtan dolayı ziyaret edilmeleri için) ziyaretgâhı vardır.

⁶⁵ Mühelhil b. Rebîa, *Dîvânu'l-Mühelhil*, 71.

⁶⁶ Mühelhil b. Rebîa, *Dîvânu'l-Mühelhil*, 40 vd.

⁶⁷ Fâhürî, *el-Câmi fî Târîhi'l-Edebi'l-Arabî*, 191.

⁶⁸ Mühelhil b. Rebîa, *Dîvânu'l-Mühelhil*, 88.

⁶⁹ Mühelhil b. Rebîa, *Dîvânu'l-Mühelhil*, 31-32.

9. Bana cevap ver ey Küleyb, sen bütün kusurlardan arındın. Benû Nizâra atlı süvarilerle acı çektirildi.

Bunun yanı sıra Mühelhil kardeşi Küleyb için yazdığı mersiyelerdeki duygusal üslubunu kardeşini öldürenlere karşı göstermemiştir. Bir bakıma Mühelhil'in ifadeleri bir dönüşüm yaşamıştır. Buna bağlı olarak Mühelhil, şiirlerinde mübalağalı ifadelere, tekrarlara, gerçeklikten uzak aşırıya kaçmaya ve imkansızı istemeye çokça yer vermiştir. Aşağıdaki beyitler bunun en güzel örneklerindendir:⁷⁰ [Basîf]

- | | |
|--|--|
| 1. كُئِيبٌ لَا خَيْرَ فِي الدُّنْيَا وَمَنْ فِيهَا | 1. كُئِيبٌ لَا خَيْرَ فِي الدُّنْيَا وَمَنْ فِيهَا |
| 2. نَعَى النِّعَاءُ كَلِيبًا لِي فَقَلْتُ لَهُمْ | 2. نَعَى النِّعَاءُ كَلِيبًا لِي فَقَلْتُ لَهُمْ |
| 3. لَيْتَ السَّمَاءُ عَلَيَّ مَنْ تَحْتَهَا وَقَعَتْ | 3. لَيْتَ السَّمَاءُ عَلَيَّ مَنْ تَحْتَهَا وَقَعَتْ |
| 4. أَضَحَّتْ مَنَازِلُ بِالسَّلَانِ قَدْ دَرَسَتْ | 4. أَضَحَّتْ مَنَازِلُ بِالسَّلَانِ قَدْ دَرَسَتْ |

1. Ey Küleyb dünyada ve içindekilerde hayır yok, sen terk etmişsen dünyayı, onu terkedendenlerle.

2. Ölüm haberini getiren kimseler Küleyb'in ölümü bana haber verdiler. Ve onlara dedim ki: Yeryüzü mü üstümüze düştü, yoksa dağları mı?

3. Keşke gök, altındakilerin üzerine yıkılsaydı ve yeryüzü yarılısaydı da içindekilerle paramparça olsaydı.

4. Sulân'da evler yok oldu. Küleyb'e ağlıyordu ve korkmuyordu Sulân'ın hiçbir tarafı.

Öte yandan Mühelhil kardeşinin ölümünden sonra kavminde meydana gelen bazı olayları ve kardeşine duyduğu özlemi şu şekilde tasvir etmiştir.⁷¹ [Kâmil]

- | | |
|---|---|
| 1. نُئِيتُ أَنْ النَّارَ بَعْدَكَ أُوقِدَتْ | 1. نُئِيتُ أَنْ النَّارَ بَعْدَكَ أُوقِدَتْ |
| 2. وَتَكَلَّمُوا فِي أَمْرِ كَلٍّ عَظِيمَةٍ | 2. وَتَكَلَّمُوا فِي أَمْرِ كَلٍّ عَظِيمَةٍ |
| 3. وَإِذَا تَشَاءُ رَأَيْتَ وَجْهًا وَاضِحًا | 3. وَإِذَا تَشَاءُ رَأَيْتَ وَجْهًا وَاضِحًا |
| 4. تَبْكِي عَلَيْكَ وَلَسْتُ لَأَنْتُمْ حُرَّةً | 4. تَبْكِي عَلَيْكَ وَلَسْتُ لَأَنْتُمْ حُرَّةً |

1. Senden sonra ateşin tuttuğu bana haber verildi. Ey Küleyb senden sonra meclis kuruldu.

2. Konuştular bütün büyük işler hakkında. Onları görseydin (asıl) büyük işi konuşmadılar.

3. İsteseydin güzel yüzlü (kadınlar) görürdün. Ve üzerinde elbiseleriyle ağlayan (kadınların) kollar(ını) görürdün.

4. Senin için ağlıyorlar, hür kadınların sana ağlamalarını kınamıyorum. Senin için gözyaşları ve hıçkırıklarla üzüyorlar.

Son olarak Mühelhil'in kardeşi için ağlayarak yazdığı şiirindeki mersiye temasına değinerek konuyu tamamlamak istiyoruz. Şair duygularını şiirinde şu şekilde dile getirmiştir:⁷² [Haff]

- | | |
|---|---|
| 1. أَرْقُبُ النِّجْمَ سَاهِرًا لَنْ يَزُولَا | 1. أَرْقُبُ النِّجْمَ سَاهِرًا لَنْ يَزُولَا |
| 2. كَيْفَ أُمْدِي وَ لَا يَزَالُ قَتِيلًا | 2. كَيْفَ أُمْدِي وَ لَا يَزَالُ قَتِيلًا |
| 3. أَرْجُرُ الْعَيْنَ أَنْ تَبْكِي الطُّلُولَا | 3. أَرْجُرُ الْعَيْنَ أَنْ تَبْكِي الطُّلُولَا |
| 4. كَيْفَ أَنْسَاكَ يَا كَلِيبَ وَ مَا | 4. كَيْفَ أَنْسَاكَ يَا كَلِيبَ وَ مَا |
| 5. أَئِيهَا الْقَلْبُ أَنْجِرَ الْيَوْمَ حَبَابًا | 5. أَئِيهَا الْقَلْبُ أَنْجِرَ الْيَوْمَ حَبَابًا |

1. Enameyn vadisinde uzun bir gece geçirdim. Uyanık bir şekilde batmayacak olan yıldızları izliyorum.

⁷⁰ Mühelhil b. Rebîa, *Dîvânu'l-Mühelhil*, 89.

⁷¹ Mühelhil b. Rebîa, *Dîvânu'l-Mühelhil*, 44.

⁷² Mühelhil b. Rebîa, *Dîvânu'l-Mühelhil*, 62.

2. (Savaşın sonunu) nasıl görebilirim? Benû Vâil'den öldürülen birisi başka bir öldürülene seslenmeye devam ederken...

3. Gözlerin kalıntılara ağlamasını engelliyorum. Çünkü Küleyb'in göğsünde şiddetli susuzluk var.

4. Seni nasıl unuturum ey Küleyb! Öldüğüm zaman hüznün ve susuzluk başıma bela olur.

5. Ey kalp, bugün bir yemini yerine getir ve sabah yolu koyuldukları zaman Benû Hısn'dan intikamı al.

Genel anlamda Mühelhil'in şiirlerinden benzer mersiye örneklerini arttırmak mümkün olmakla birlikte, vermiş olduğumuz örneklerin onun metodunu anlamaya yeterli olacağı kanaatindeyiz.

Sonuç

Câhiliye dönemi Arap şiirine dair en önemli şairlerden birisinin Mühelhil b. Rebfa olduğu görülmektedir. Ayrıca Cahiliye şiirinin ilk örneklerine de onda rastlanılmaktadır. Çalışmamızda mersiye teması özelinde incelediğimiz Mühelhil'in ismiyle ilgili farklı rivayetlerin olduğu aktarılmaktadır. Mühelhil'in hayatı kardeşi Küleyb'in öldürülmesinden öncesi ve sonrası olmak üzere temelde iki kısımdan oluşmaktadır. Gençlik dönemini Küleyb'i öldüren Cessâs'ın kardeşi Hemmâm b. Mürre ile birlikte kadınlarla eğlence ortamlarında geçirmiştir. Kardeşi Küleyb'in öldürülmesi Mühelhil'in hayatında köklü bir değişime sebep olmuştur. Küleyb'in öldürülmesinden sonra eğlence hayatını terk eden Mühelhil, kardeşinin intikamını almak için mücadele etmiştir.

İntikam duygusuyla hareket eden Mühelhil kabileler arası uzun bir süre devam edecek Besûs Savaşı'nı başlatmıştır. Eyyâmü'l-'Arab'ın en önemlilerinden birisi kabul edilen Besûs Savaşı, kardeş kabileler olan Bekr ile Tağlib arasında vuku bulmuş, kırk yıl sürmüştür. Besûs Savaşı esasen tek bir savaş olmayıp kırk yıllık süreçteki çeşitli savaşları ifade etmektedir.

Birinci tabaka şairlerden olan Mühelhil b. Rebfa klasik Arap şiirine önemli katkılarda bulunmuştur. Mühelhil Arap şiirinde ilk defa uzun kaside söyleyen şairdir. Ayrıca Mühelhil, Arap şiirini ilk defa ince duygularla bezeyen şairdir. Bu anlamda söylediği mersiye de Arap şiirinin mersiye türündeki ilk örneklerini oluşturmaktadır.

Söylediği mersiye türündeki şiirlerinde yas tutan Mühelhil kullandığı ifadelerle de bunları yansıtmıştır. Kardeşinin öcünü almaya yoğunlaşmış, onun öcünü almaya kadar da kendini eğlenceden uzak tutacağına yemin etmiştir. Şiirlerindeki heyecanlı tavrıyla kardeşinin katilleri olan kabileye tehditler savurmuş, düşmanlarına korku vermeye çalışmıştır. Kimi zaman mübalağalı ifadelerle bu duygularını dile getirmiştir. Tüm bu durumlarla ilgili örnekleri çalışmamızın ilgili yerlerinde zikretmeye çalıştık.

Genel olarak diyebiliriz ki, Mühelhil Arap şiirinde mersiye türünün günümüze ulaşan ilk örneklerini temsil etmektedir. Mühelhil'in şiirlerinde benimsediği metot kendisinden sonra gelen şairler tarafından da takip edilmiş ve bu tarzda birçok şiir inşa edilmiştir.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazarlar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedirler.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazarlar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.
- 3. Etik Beyan:** Yazarlar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedirler. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.
- 4. Yazar Katkısı:** HE: Araştırma, literatür tarama, çerçeve belirleme, tasarım, yazım, revizyon.
YÖ: Araştırma, literatür tarama, yazım, revizyon.

Kaynakça

- Abdu'l-Hamîd, Sa'd Zağlûl. *fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*. Beyrût: Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, 1975.
- Alî, Cevâd. *el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*. 20 Cilt. Beyrût: Dâru's-Sâkî, 2001.
- Âmidî, Ebû'l-Kasım el-Hasen b. Bişr. *el-Mu'telif ve'l-Muhtelif fî Esmâi's-Su'arâi ve Kündhum ve Elkâbihim ve Ensâbihim ve Ba'di Şi'rîhim*. thk. Fritz Krenkow. Beyrût: Dâru'l-Cil, 1. Basım, 1991.
- Bağdâdî, Abdulkâdir. *Hizânetü'l-Edeb ve Lübbü Lübbâbi Lisâni'l-'Arab*. thk. Abdusselâm Muahammed Hârûn. 11 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 4. Basım, 1997.

- Bekrî, Ebû 'Ubeyd. *Simtû'l-Le'âlî fî Şerhi Emâli'l-Kâlî*. thk. Abdulazîz el-Meymenî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Câde'l-Mevlâ, Muhammed Ahmed vd. *Eyyâmu'l-'Arab fî'l-Câhiliyye*. Beyrût: Dâru'l-Cil, 1988.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: y.y., 1423.
- Cumahî, Muhammed İbn Sellâm. *Tabakâtu Fuhûli's-Şuarâ*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.
- Cündî, 'Alî. *Şi'ru'l-Harb fî'l-'Asri'l-Câhilî*. Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Câmi'ati'l-'Arabiyye, 3. Basım, 1966.
- Çelebi, Kâtip. *Keşfu'z-Zunûn*. 6 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Dabbî, Mufaddal b. Muhammed. *Emsâlu'l-'Arab*. thk. İhsân Abbâs. Beyrût: Dâru'r-Râid el-'Arabî, 2. Basım, 1983.
- Dayf, Şevkî. *er-Risâ*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1987.
- Durmuş, İsmail. "Mühelhil b. Rebîa". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. Ek-2. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Ebû Zeyd el-Kureşî, Ebû Zeyd Muhammed b. Ebî'l-Hattâb. *Cemheretu Eş'âri'l-'Arab*. thk. 'Ali Muhammed el-Bicâvî. b.y.: y.y., ts.
- Ebû'l-Fidâ, 'İmâdu'd-Dîn İsmâ'îl. *el-Muhtasar fî Ahvâl'l-Beşer*. 4 Cilt. Mısır: el-Matba'atu'l-Huseyniyye el-Mısriyye, 1. Basım, ts.
- Elmalı, Hüseyin. "Kaside". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 24/562-564. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Fâhûrî, Hannâ. *el-Câmi fî Târîhi'l-Edebi'l-Arabî*. Beyrût: Dâru'l-Ciyl, 1986.
- Fâhûrî, Hannâ. *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*. Beyrût: Menşûrâtü'l-Mektebeti'l-Bulsiyye, 12. Basım, 1987.
- Goldziher, Ignace. *Klasik Arap Literatürü*. çev. Azmi Yüksel - Rahmi Er. İstanbul: Vadi Yayınları, 4. Basım, 2016.
- Güzel, Ahmet. "Câhiliye Dönemi Araplarında Şiir Konuları". *Akademik Siyer Dergisi* 1/2 (2020), 80-104.
- Hacı Mehmed Zihni Efendi. *Meşâhîru'n-Nisâ'*. İstanbul: Şâmil Yayınevi, 1982.
- Halîl b. Ahmed, Ebû 'Abdurrahmân el-Ĥalîl b. Aĥmed el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Maĥzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâ'î. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Hitti, Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 1. Basım, 2020.
- İbn 'Abdi Rabbih, Ebû 'Amr Şihâbu'd-Dîn. *el-'İkdü'l-Ferîd*. thk. Müfîd Muhammed Kumayha. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1404.
- İbn Kuteybe. *eş-Şi'ru ve's-Şuarâ*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Maârif, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. 'Ali el-Ensârî. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1414.
- İbn Nübâte el-Mısrî, Cemâlüddîn. *Serhu'l-'Uyûn fî Şerhi Risâleti İbn Zeydûn*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. b.y.: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- İbn Reşîk, Ebû Alî el-Hasen el-Kayravânî. *el-Umde fî Mehâsini's-Şi'ri ve Âdâbihî*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ciyl, 1981.
- İbnu'l-Esrî, İzzeddin. *el-Kâmil fî't-Târîh*. thk. 'Ömer 'Abdu's-Selâm Tedmirî. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1. Basım, 1997.
- İsfahânî, Ebû'l-Ferec el-. *Kitâbü'l-Eġânî*. thk. İhsân Abbâs vd. 25 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 3. Basım, 2008.
- Kapar, Mehmet Ali. "Eyyâmü'l-'Arab". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 12. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kayravânî, İbn Reşîk. *el-Umde fî Mehâsini's-Şi'ri ve Âdâbihî ve Nakdih*. thk. Muhammed Muhyî'd-Dîn Abdu'l-Hamîd. 2 Cilt. Mısır: Matbaatu's-Saâde, 3. Basım, 1955.
- Merzûbânî, Muhammed b. İmrân. *Mu'cemu's-Şuarâ*. thk. Fritz Krenkow. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1982.
- Meydânî, 'Ahmed b. Muhammed. *Mecmau'l-Emsâl*. thk. Muhammed Muhyî'd-Dîn Abdu'l-Hamîd. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Mühelhil b. Rebîa. *Dîvânü'l-Mühelhil*. thk. Antuvân Muhsin el-Kavvâl. Beyrût: Dâru'l-Cil, 1995.
- Mühelhil b. Rebîa. *Dîvânü'l-Mühelhil*. thk. Talâl Harb. Beyrût: ed-Dâru'l-Âlemiyye, ts.
- Nüveyrî, Ahmed b. 'Abdî'l-Vehhâb. *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*. 33 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1. Basım, 1423.
- 'Omer Ferrûh. *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1981.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâleddîn. *el-Müzhir fî 'Ulûmi'l-Lüġa ve Envâ'ihâ*. thk. Fuâd Alî Mansûr. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.
- Şeyho, Luvîs. *Şu'arâ'u'n-Nasrâniyye Kable'l-İslâm*. Beyrût: Dâru'l-Meşrîk, 4. Basım, 1991.
- Toprak, Faruk. "Mersiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/215-217. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Yıldırım, Kadri. "Eyyâmü'l-'Arab (Arap Savaşları) Bağlamında Zûkâr Savaşı ve Şiirleri Üzerine Bir İnceleme". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 8/2 (Ekim 2008), 125-154.
- Ziriklî, Hayruddîn. *el-'Alâm*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

The Journal of Near East University Faculty of Theology

ISSN: 2148-6026 | e-ISSN: 2687-4121

Haziran / June | 2023/9/1

BİR CEMAATİN YAKIN TARİHİ: OMORFO MÜSLÜMANLARI

Recent History of A Community: Morphou Muslims

DİREN ÇAKILCI

Arş. Gör. Dr., Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Yakınçağ Tarihi Ana Bilim Dalı,
Antalya, Türkiye

Res. Assist. Dr., Akdeniz University, Faculty of Literature, History, Antalya, Türkiye

direncakilci@akdeniz.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-8340-2536

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 27.03.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 12.06.2023

Yayın Tarihi | Published: 15.06.2023

“Bu çalışma, 22-24 Kasım 2021 tarihlerinde Antalya’da düzenlenen Kıbrıs’ın Fethinin 450. Yılı Uluslararası Sempozyumu’nda tebliğ edilen “Omorfo Müslüman Cemaati (1974’ten Önce Kasabanın Sakinleri)” başlıklı sözlü bildirin geliştirilmesiyle hazırlanmıştır.”

Atıf | Cite as

Çakılcı, Diren. “Bir Cemaatin Yakın Tarihi: Omorfo Müslümanları”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2023), 97-113. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.1.07>
Çakılcı, Diren. “Recent History of A Community: Morphou Muslims”. *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 9/1 (June 2023), 97-113. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.1.07>

İntihal | Plagiarism

Bu makalenin ön incelemesi alan editörü, içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

The preliminary review of this article was reviewed by the field editor and the content review was reviewed by two external reviewers using the double-blind peer-review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by scanning for similarity.

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY- NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Bir Cemaatin Yakın Tarihi: Omorfo Müslümanları

Öz

1975'te Güzelyurt ismini alan tarihi Omorfo Kasabası, Kıbrıs'ta Rum nüfusunun fazla olduğu güzide yerleşim yerlerindendi. Kıbrıs Barış Harekâtı akabinde Omorfolu Rumlar güneye göç etmiş, onlardan boşalan bu kasaba Limasol ve Baf başta olmak üzere güneyde bulunan birçok köyden gelen Kıbrıslı Türklere yeni bir yaşam sahası teşkil etmiştir. Nitekim harekattan hemen önce burada 7.000-8.000 kişilik bir Rum nüfusuna karşın az sayıda Türk vardı. Fakat 1975'te bu durum tam tersine dönmüştür. Omorfo'nun yakın tarihine ait bu göç hadisesi, 1974'ten önce kasabanın Müslüman cemaatini teşkil eden gerçek Omorfoluların unutulmasına, kasabada Kıbrıslı Türk bulunmadığı yanlışlığının büyümesine sebep olmuştur. Halbuki Osmanlı Dönemi'nden beri kalabalık Rum nüfusuna karşı sınırlı sayıda da olsa burada Müslümanlar ikamet etmekteydi. Bahçecilik ve tarımla meşgul olan Müslümanların kasaba dinamikleri içerisindeki yeri ise nüfuslarının aksine önemli seviyelerdeydi. İstanbul'da ikamet etseler de bazı Müslümanlar Omorfo arazisinin önemli bir kısmını çiftlik olarak tasarruflarında bulundurmakta, bölgedeki Rum ahali bu çiftliklerde çalışan olarak yaşamaktaydı. Şüphesiz bu durum kasabanın Müslüman cemaatine önemli bir güvence oluşturduğu gibi ekonomik faaliyetlerinde de bazı avantajlar sağlamıştı. Osmanlı toprak rejiminin mirası olarak 19. yüzyılın ikinci yarısında ve hatta 20. yüzyılda devam eden bu arazi hukuku, Kıbrıs adasındaki diğer örneklerin de araştırılması merakını teşvik etmektedir. Nitekim kalabalık bir Rum nüfusu içerisinde yaşamayı tercih eden Omorfo Müslümanlarının kasabadaki varlığı, bu çalışmada ortaya konan bazı tespitlere göre tam da bu arazi hukuku ve çiftlik işletmeleriyle ilişkili görünmektedir. Sayıları oldukça az olan Omorfo Müslümanları ibadet ve eğitim alanındaki önemli ihtiyaçlarını birkaç küçük vakıf ve Osmanlı Maarif Nezareti'nin idaresindeki ilköğretim kurumuyla karşılamıştı. 19. yüzyılın ikinci yarısına ait arşiv kayıtlarına göre, küçük vakıf gelirleri bulunan bir Omorfo Camii ile masrafları merkezi hükümetten karşılanan Omorfo İbtidai Mektebi faaldi. Bunlar Müslümanların kasabadaki yegâne cemaat kurumlarıydı. İngiliz idaresi döneminde faaliyetlerini sürdüren bu kurumlar yaklaşık bir asırlık vazifelerini 1963 yılındaki toplumlar arası çatışmalar sonucunda Müslümanların kasabayı terk etmesine kadar devam ettirmişti. 1974 öncesinde Omorfo'da yaşayan Müslüman cemaatinin ayrıntılarının tespit edilerek literatüre kazandırılması düşünülen bu çalışmada; 19. yüzyılda gerçekleştirilen nüfus-emlak sayımları ışığında, Omorfolu Müslümanların demografik ve sosyo-ekonomik durumları ortaya konmuştur. Akabinde, İngiliz döneminde kasaba Müslümanlarının nüfus, din ve eğitim bakımından genel özellikleri incelenmiş, 1963 olaylarına kadar kasabada yaşamaya devam eden Omorfolular hakkında bilgi verilmiştir. Bunun için The Cyprus Gazette kayıtları başta olmak üzere çalışmada konu edilen bazı önemli cemaat mensuplarının akrabaları ve kasabanın eski Müslüman sakinleriyle mülakatlar gerçekleştirilmiştir. Bu sayede Rum Kasabası olarak bilinen ve sürekli gündemde olan Omorfo'nun unutulmuş tarihine, Kıbrıslı Türklerin buradaki tarihi varlığına dikkat çekilmiştir. Çalışmanın, Kıbrıs'ın farklı bölgelerine dair benzer araştırmalara örnek teşkil etmesi amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tarih, Kıbrıs, Omorfo, Güzelyurt, Müslümanlar, Osmanlı Devleti, Kıbrıslı Türkler.

Recent History of A Community: Morphou Muslims

Abstract

The historical town of Morphou, which was renamed as Güzelyurt in 1975, was one of the distinguished settlements in Cyprus with a large Greek population. After the Cyprus Peace Operation, the Greeks of Morphou migrated to the south, and this town, which was abandoned, constituted a new living area for the Turkish Cypriots who came from many villages in the south, especially Limassol and Paphos. As a matter of fact, just before the Cyprus Peace Operation, there was a Greek population of 7,000-8,000 people there, but there were a few Turks. After 1975, this situation was reversed. This migration event in the recent history of Morphou, caused the real Morphou people who constituted the Muslim community of the town before 1974 to be forgotten, and the misconception that there were no Turkish Cypriots in the town at all grew. However, since the Ottoman period, Muslims were also residing here, albeit in limited numbers compared to the crowded Greek population. Contrary to their population, the place of Muslims, who were engaged in gardening and agriculture, in the dynamics of the town was at significant levels. Although they reside in Istanbul, some Muslims have a significant portion of the Morphou land as *çiftlik*s, and the Greek population in the region lived on these *çiftlik*s as workers. Undoubtedly, this situation provided an important assurance to the Muslim community of the town and also provided some advantages in its economic activities. This land law, which continued in the second half of the

19th century and even in the 20th century as a legacy of the Ottoman land regime, encourages the curiosity of investigating other examples on the island of Cyprus. As a matter of fact, the presence of Morphou Muslims in the town, who prefer to live in a large Greek population, seems to be related to these land law and *çiftlik* businesses, according to some of the findings in this research. Omorfo Muslims, who were very few in number, met their important needs in the field of worship and education with a few small foundations and primary education institutions under the administration of the Ottoman Ministry of Education. According to the archive records of the second half of the 19th century, an Omorfo Mosque with small foundation incomes and the *Omorfo İbtidai Mektebi*, whose expenses were covered by the central government, were active. These were the only Muslim community institutions in the town. These institutions, which continued their activities during the British administration, continued their duties for nearly a century until the Muslims left the town as a result of inter-communal conflicts in 1963. In this study, it is aimed to determine the details of the Muslim community living in Morphou before 1974 and to be added to the literature. In the light of the population-property censuses carried out in the 19th century, the demographic and socio-economic conditions of the Muslims of Morphou were revealed. Afterwards, the general characteristics of the Muslims of the town in terms of population, religion and education were examined in the British period, and information was given about the Morphou people who continued to live in the town until the attacks of 1963. For this purpose, interviews were conducted with the relatives of some important community members and former Muslim residents of the town, especially the records of The Cyprus Gazette. Important names and information were obtained by compiling The Cyprus Gazette records. In this way, attention is drawn to the forgotten history of Morphou, which is known as the Greek Town and remains on the agenda, and the historical presence of Turkish Cypriots here. The aim of the study is to set an example for similar studies on different parts of Cyprus.

Keywords: History, Cyprus, Morphou, Ottoman State, Güzelyurt, Muslims, Turkish Cypriots.

Giriş

Günümüzde Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti sınırlarında yer alan ve aynı isimli ilçenin merkezi konumunda bulunan Güzelyurt kasabası, 1975 itibarıyla bu ismi almıştır. 1975'ten önce Omorfo olarak anılan bu kasabada 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı akabinde önemli bir değişim yaşanmış, büyük çoğunluğu Rumlardan müteşekkil olan merkez ve köylerine Güney Kıbrıs'tan göç eden Kıbrıslı Türkler¹ yerleştirilmiştir. 1974'te kasabanın eski sakinleri olan 7.000-8.000 Rum'un tamamı buradan ayrılırken Osmanlı Devleti idaresinden beri kasabada yaşayan az sayıdaki Müslüman'ın görünmez varlığı Omorfo'ya yerleşen göçmenlerin mevcudiyeti arasında karışıp gitmiştir. Günümüz Kıbrıs'ında eskiden bir "Rum kasabası" olduğu genel bir bilgi olarak tekrarlanıp kabul edilen Omorfo'da, 1974'ten önce de Müslümanlar yaşamaktaydı. Nitekim Rumlara nazaran hatırı sayılır büyüklükte arazi ve malları olan Omorfo Müslümanlarının kendi kurumları da bulunmaktaydı.

Osmanlı Devleti döneminde yapılan nüfus ve emlak sayımları aracılığıyla hakkında ayrıntılı bilgi edinebildiğimiz Omorfo, zaman zaman Lefkoşa'ya bağlı bir nahiye, son dönemde ise müstakil bir kaza statüsüne sahip olup, Müslüman idarecilerin yönetimindeydi. 1878 yılında adanın geçici olarak İngiltere'ye devrinden sonra Lefkoşa'ya bağlı bir nahiye olarak idari sistem içerisinde yerini koruyan Omorfo'da, yine Müslüman müdür ve idarecilerin söz sahibi olduğu, Rum nüfusun yoğun olduğu bu bölgede İngiliz idaresinin de idari tercihinin Müslümanlardan yana kullandığı görülmektedir. Blue Book kayıtlarına göre 1878 sonrası Müslüman müdürler marifetiyle yönetilen Omorfo'da, örneğin 1887 yılında yaklaşık on yıldır bu görevde olan Ahmed Hacı Rasih müdür olarak bulunmaktaydı.² Müdülden sonra İngiliz idaresinin taşradaki en önemli temsil merkezleri arasında bulunan tapu idaresinde de bir Rum yanında bir Müslüman görev almaktaydı. Örneğin 1907 yılında Omorfo Tapu Dairesi'nin Sorumlu Kâtibi Ahmed Remzi'ydi.³ Bu bağlamda, özellikle 1914 yılındaki ilhaka kadar Kıbrıslı Müslümanların Osmanlı Devleti'nin himayesi altında bulunmaları, Omorfo gibi Müslümanların azınlıkta olduğu yerleşimlerde büyük problemlerin

¹ "Kıbrıslı Türkler" kullanımı, Osmanlı Devleti ve İngiliz İdaresi döneminde "Müslüman cemaati" olarak tanımlanan grubu kastetmektedir. Çalışma boyunca, tarihi konteks içerisinde iki kullanım da tercih edilmiştir.

² *Cyprus Blue Book, Year 1887-1889* (Nicosia: Government Printing Office), 188.

³ *Cyprus Blue Book, Year 1887-1889* (Nicosia: Government Printing Office), 154.

yaşanmasını muhtemelen önlemiş; I. Dünya Savaşı'ndan sonra cemaatin yalnızlaşması ve İngilizlerin de bilhassa Evkaf idaresi konusundaki politikasını sertleştirmesi sonucunda Kıbrıs Müslümanlarının eski gücü de giderek zayıflamıştı.⁴

Osmanlı arşiv belgeleri ve İngiliz döneminin süreli yayınları olan The Cyprus Gazette, Blue Book gibi ana kaynaklardan elde edilen bilgilerle Müslümanların 19. yüzyılda Omorfo'daki varlıklarının ortaya konduğu bu çalışmada, cemaatin İngiliz idaresi dönemindeki demografik ve sosyo-ekonomik durumları da değerlendirilmiştir. Kıbrıs'ta toplumlararası çatışmaların zirveye çıktığı 1963'e giden süreçte cemaatin nüfus, din ve eğitim bakımından genel özelliklerine temas edilmiştir.

1. Omorfo Müslümanlarının Demografik Özellikleri

Osmanlı Devleti'nin Kıbrıs'ı fethinden hemen sonra yapılan tahrir sayımlarına göre adanın idari taksimatında on iki kaza/nahiye esas kabul edilmiş, bu dönemde 81 haneden müteşekkil Omorfa⁵, Pendaya⁶ nahiyesine dahil edilmişti. 17. yüzyıl itibarıyla yapılan tahrir sayımlarında ise Omorfo ayrı bir nahiye olarak kayıtlara geçmişti.⁷ Aynı yüzyılda Omorfo bölgesine kayıtlı altı ayrı tımar toprağı sipahilere tevcih edilmiş⁸, bölge Osmanlı tımar sistemine dahil olarak takip eden yıllarda bu statüsünü sürdürmüştür.

19. yüzyıla gelindiğinde kasabadan ziyade hala bir köy hükmünde olan Omorfo, Osmanlı Devleti'nin resmî kayıtlarında da "karye" olarak yer bulmuştu. 1831 nüfus sayımına göre Omorfo köyünün erkekleri 375 Hristiyan⁹ ve 31 Müslüman'dan¹⁰ müteşekkil olup toplamda 406 kişiydi. Hristiyanların Omorfo kaza merkezindeki çoğunluğu, kazanın köylerinde de hâkim olmakla birlikte, Peristerona, Elye, Angolem, Kotrafa, Gaziveran gibi köyler Müslümanların çoğunlukta olduğu başlıca köyler arasındaydı.¹¹ Dolayısıyla Omorfo Müslümanlarının bu köylerle hem ekonomik hem de akrabalık ilişkileri bulunmaktaydı.

Omorfo köyünde Müslümanların yüzde 7'lik nüfus oranları, takip eden nüfus sayımlarında da benzer olup, nüfus sayımlarındaki yüzde 30'luk artışla 1840 yılında 40¹², 1842-1843 yılında ise 38 erkekten oluşan bir cemaat yapısı ortaya çıkmaktadır.¹³ Bu sayıya kadınlar da dahil edildiği zaman, 19. yüzyıl ortasında Omorfo Müslümanlarının 100 kişi dahi olmadığı ve toplamda 17 hanede ikamet ettikleri görülmektedir.¹⁴ Buna nazaran Omorfo Hristiyanları aynı dönemde 250 hanede 435 erkek nüfusa¹⁵, yani kadınlar ile birlikte yaklaşık 1.000 kişilik bir sayıya ulaşmaktaydı. İki cemaatin ortak özelliği ise toplamda 1.000 kişiyi aşan karye sakinlerinin tamamının "Omorfo Çiftliği" ahalisi olmasıydı.¹⁶

Omorfo Müslümanlarına ait nüfus kayıtlarının yakın bir bakışla ele alınması, küçük bir yerleşim yerindeki kalabalık Hristiyan nüfus içerisinde bulunan bu azınlık grubun ayrıntılarını daha anlamlı kılmaktadır. 1831, 1833, 1840 ve 1842-43 yıllarına ait Omorfo Müslüman cemaati mensupları listeleri arasında yapılan incelemede, yaklaşık 10 ismin devamlı olarak Omorfo'da ikamet ettiği görülmektedir.¹⁷ Bu

⁴ Dr. Fazıl Küçük, *Evkafın Kayıtsız Şartsız Toplum Devri-Teslimi, 56 Yıl Süren Kavga* (Lefkoşa: y.y., 1999), 3-4.

⁵ Osmanlı Devleti kaynaklarında "Omorfa" olarak yazılan bu yer, tanrıça Afrodite adanmış bir yer olmasından kaynaklı Rumca'da "güzel" anlamına gelen Morfo'dan hareketle "Omorfo" olarak telaffuz edilmektedir. Bu nedenle metnin geri kalanında "Omorfo" şeklinde kullanılacaktır.

⁶ Bugün Güzelyurt-Lefke yolu üzerindeki Yeşilyurt köyüdür.

⁷ Recep Dündar, *Kıbrıs Beylerbeyliği (1570-1670)* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998), 100-102, 429.

⁸ Dündar, *Kıbrıs Beylerbeyliği (1570-1670)*, 202-206.

⁹ Osmanlı Arşivi (BOA), *Taşra Evrakı, Kıbrıs, Defterler [TŞR.KB.d]*, No. 43, 234-245.

¹⁰ BOA, *TŞR.KB.d*, No. 40, 109-110.

¹¹ Köylerin nüfus sayıları ile ilgili bkz. Güven Dinç, *Osmanlı Yönetiminde Kıbrıs (1800-1839)* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), 205.

¹² BOA, *TŞR.KB.d*, No. 50, 396-397.

¹³ BOA, *TŞR.KB.d*, No. 54, 64-65.

¹⁴ Osmanlı Arşivi (BOA), *Nüfus Defterleri [NFS.d]*, No. 3773, 9.

¹⁵ Omorfo reaya nüfusu, aslından ayrıldığı açık olan 1242 numarada kayıtlı defter ve esas defter olan 3767 numaralı defterden takip edilebilmektedir. Bkz. BOA, *NFS.d*, No. 1242; BOA, *NFS.d*, No. 3767, 1-26. 1840 tarihli farklı bir nüfus defterinde Omorfo Hristiyanları 444 kişi olarak kaydedilmiştir. BOA, *NFS.d*, No. 3761, 1-2.

¹⁶ BOA, *TŞR.KB.d*, No. 46, 416; BOA, *TŞR.KB.d*, No. 54, 64.

¹⁷ Örneğin 1831 sayımında ikinci sırada kayıtlı olan Sadık ve dördüncü sırada kayıtlı kardeşi Hasan 1840'da birinci ve ikinci sırada, 1842-43 sayımında ise yirmi ve yirmi ikinci sırada görülmektedir. 1831 yılında sekizinci, dokuzuncu ve onuncu sırada kayıtlı olan Mustafa bin Mehmed ve oğulları Rüstem ile Osman, 1840'da üç, dört ve beş, 1842-43 sayımında ise iki, üç ve dördüncü sırada kayıtlıdır. Bkz. Tablo 1. Listelerde süreklilik arz eden isimlerin tespiti çalışmanın devamında ortaya konacak olan 20. yüzyılda Omorfo'da yaşayan sımaların ailevi ilişkilerinin kurulabilmesinde önem arz etmektedir.

bilgi cemaatin neredeyse yarısının kısa süre zarfında hareketli bir yerleşme tercihinde bulunduğuna işaret eder. Nitekim hane sakinlerinin yüzde 50'sinin söz konusu tarihler arasında değişiklik arz ettiği, ancak nüfusun azalmaması dikkat çekicidir. Omorfo Müslümanları arasında kayıtlı olan, “Bafı”, “Lefkeli”, “Rusolyalı?”, “Kütahyalı” şahısların buraya gelerek yerleştiği, 1840 ve 1842-43 yıllarına ait kayıtlarda “gulam” (köle) sayısının da arttığı izlenmektedir. 1842-43 yılı kayıtlarında cemaat içerisinde 5 gulam kaydedilmiştir. Bunlardan ikisi Kütahyalı olarak kaydedilen ve muhtemelen 1830'lu yılların sonunda Omorfo'ya yerleşen Veli oğlu Yusuf'a; 1'i Omorfo'da mustahfız olan Mustafa oğlu Hacı Ali'ye; 1'i imam Mehmed Sadık'a ve diğeri de Osman oğlu Mehmed'e tabiydi.¹⁸ Nüfus kayıtları arasında dikkat çeken bir husus ise 1840 yılı sayımında, önceki sayımlarda izlerine rastlanmayan birden fazla mühtedinin de Omorfo Müslümanları arasında yer almasıdır.¹⁹ (Bkz. Tablo 1) 19. yüzyıl boyunca Kıbrıs Hristiyanlarının toplumsal, dinî, şahsî ve ekonomik sebeplerden, en çok da yaşam çevrelerinden etkilenme dolayısıyla ihtida ettikleri bilinmektedir.²⁰ Omorfo Hristiyanlarından bazı kimseler de din değiştirerek Müslüman olmayı tercih etmiştir.

Tablo 1: Omorfo Müslüman Cemaatine Ait Nüfus Kayıtları.

1831 Sayımı			1840 Sayımı		1842-43 Sayımı	
Sıra	İsim	Yaş	İsim	Yaş	İsim	Yaş
1	Mustafa Bin Hüseyin	-	Sadık Efendi Bin Mustafa (İmam)	25	Hüseyin Bin Mehmed (Kethüdâ)	28
2	Oğlu Sadık	13	Karındaşı Hasan (Müezzin)	40	Ciğala Mustafa Bin Mehmed	60
3	Diğer Oğlu Mehmed	12	Ciğala Mustafa Bin Mehmed (Rençber)	60	Oğlu Rüstem	25
4	Diğer Oğlu Hasan	35	Oğlu Rüstem	23	Diğer Oğlu Osman	13
5	Mehmed Bin Mehmed	-	Diğer Oğlu Osman	13	Hacı Ali Bin Mustafa	50
6	Oğlu Hüseyin		Hüseyin Bin Mustafa (Mustahfız-Terzi)	70	Oğlu Rüstem	5
7	Diğer Oğlu Ahmed	3	Oğlu Mustafa	28	Gulamı Selim	17
8	Mustafa Bin Mehmed (Sipahi)	-	Derviş Hasan (Mühtedi-Irgad)	60	Yusuf Bin Veli	52
9	Oğlu Rüstem	9	Mehmed Bin Hüseyin (Kasap)	40	Gulamı Selim	17
10	Diğer Oğlu Osman	2	Oğlu Hüseyin	6	Diğer Gulamı Mirhan	18
11	Hüseyin Bin Mustafa	-	Diğer Oğlu Hasan	3	Mustafa Bin Mehmed	23
12	Oğlu Mustafa (Sipahi)	25	Diğer Oğlu Mustafa	1	Karındaşı Hüseyin	13
13	Hüseyin Bin Abdullah	30	Mehmed Bin Mustafa	70	Derviş Hasan Bin Abdullah	65
14	Oğlu Mehmed	4	Mehmed Bin Hüseyin	60	Mehmed Bin Hüseyin	40
15	Ahmed Bin Veli	30	Osman Bin Mehmed (Irgad)	40	Oğlu Hüseyin	10
16	Mehmed Bin Hüseyin	30	Osman Bin Veleddin (Topçu)	30	Diğer Oğlu Hasan	8
17	Mehmed Bin Mustafa	-	Oğlu Mustafa	1	Diğer Oğlu Mustafa	5
18	Osman Bin Mehmed	32	Ahmed Bin Hacı Ahmed	3	Diğer Oğlu İbrahim	3
19	Osman Bin Ahmed	35	Osman Bin Munla	30	Diğer Oğlu Halil	1
20	Mehmed Bin Ahmed	25	Oğlu Hüseyin	12	Hasan Bin Mustafa	45
21	Ahmed Bin Mehmed	40	Mehmed Bin Hüseyin (Lefkevi)	13	Yetim Ahmed Bin Hacı Ahmed	2
22	Oğlu Mustafa	7	Hüseyin Bin Ahmed	10	Mehmed Sadık Bin Mustafa	35
23	Ali Bin Mustafa	33	Mustafa Bin Mehmed (Redif)	20	Oğlu Mehmed	1
24	Osman Bin Hasan	30	Mehmed Bin Mustafa (Redif-i Bahri)	20	Mehmed Bin Hüseyin	37
25	Oğlu Hüseyin	3	Mustafa Bin Kara Osman (Topçu)	30	Karındaşı Mustafa	27
26	Yetim Ali Bin Mustafa	10	Yusuf Kütahyalı (Irgad)	44	Ahmed Bin Mehmed Kethüdâ	15
27	Mustafa Bin Osman	25	Gulamı Selim	16	Karındaşı Sadık	7

¹⁸ Nüfus kayıtlarında kölelerin birlikte yaşadığı hane sahipleri takip edilebilmektedir. BOA, *TŞR.KB.d*, No. 50, 396-397.

¹⁹ BOA, *TŞR.KB.d*, No. 50, 396-397.

²⁰ Güven Dinç, “Kıbrıs'ta İhtidâ Hareketleri (1800-1878)”, *Bilig* 84 (2018), 265.

28	Oğlu Osman	2	Hacı Ali Bin Mustafa (Rençber-Mustahfız)	45	Garib Osman Bin Veli	45
29	Hasan Bin Abdullah	-	Oğlu Rüstem	2	Oğlu Mustafa	5
30	Ahmed Bin Abdullah	40	Gulamı Selim Bin Abdullah	15	Diğer Oğlu Hasan	1
31	Ama Mehmed Bin Mustafa	-	Mehmed Bin Uzun Hüseyin (Irgad)	30	Osman Bin Mehmed	47
32	-	-	Karındaşı Mustafa (Redif)	20	Mustafa Bin Hasan	18
33	-	-	Hüseyin Bin Mehmed Kethüdâ (Mustahfız)	16	Ama Mehmed Bin Hüseyin	70
34	-	-	Karındaşı Ahmed	13	Ama Mehmed Bin Mustafa	65
35	-	-	Diğer Karındaşı Sadık	5	Osman Bin Hasan	45
36	-	-	Ali Bin Osman (Bafı)	25	Oğlu Hüseyin	12
37	-	-	Hurşid (Mühtedi)	28	Yetim Ahmed Bin Hacı Ahmed	8
38	-	-	Yusuf (Mühtedi)	40	Gulam Mirhan	18
39	-	-	Oğlu Hüseyin	8	Gulam Selim	17
40	-	-	Yusuf Bin Hüseyin (Redif-i Bahri)	24	-	-

Nüfus kayıtları, Omorfo Müslüman cemaati arasında merkezi otoriteyi temsil eden bazı görevlilerin de burada sakin olduğunu, hatta belki de söz konusu bu görevleri sebebiyle Omorfo'da ikamet ettiklerine işaret etmektedir. Topçu, mustahfız, redif gibi askerî görevliler yanında "kethüdâ", "kâhya", "sipahi" unvanına sahip birkaç isim, Omorfo bölgesinin mülkî idaresinden sorumlu olmalıydı. Ayrıca, başta Omorfo Çiftliği olmak üzere, iltizam usulüyle işletilen civardaki çiftliklerden sorumlu isimlerin de bu kayıtlar arasında yer alması mümkündür. 1840 yılında, tam da bu vasıfla karye dışından bazı kimselerin vakıf katibi gibi görevlerle Omorfo Çiftliği'ne tayin edildiğinden şikayet eden Omorfolu Papaz Ligor'un aktardığı bilgiler bu düşüncemizi destekler mahiyettedir. Papaz Ligor, Omorfo'ya dışarıdan gelen bu kimselerin bölgeye ve ahaliye yabancı olmaları sebebiyle reayaya zulmettiklerini iddia etmiştir.²¹

İngiliz idaresinin yaptığı sayıma göre, Omorfo nüfusunda 19. yüzyılın ortasına nazaran yüzyılın sonunda bir buçuk kata yakın bir artış yaşanmıştır. 1882 yılında yirmi yaşın üzerindeki erkeklerin toplamı 549, bunlar içerisinde Omorfo Müslümanları ise 37 kişiydi.²² Çocuklar ve kadınların da dahil edilmesiyle Müslüman cemaatin toplam nüfusu neredeyse 150'ye yakındı. Cemaatin nüfusu artsa da Hristiyanlar karşısındaki nüfus oranı azalma seyrindeydi. İngiliz dönemi nüfus sayımlarından derlenen bilgilere göre Omorfo Müslümanlarının toplam sayısı 1901'de 114, 1911'de 142, 1921'de 165, 1931'de 130, 1946'da 179 ve 1960'ta 123 kişiydi. Söz konusu rakamların Omorfo Hristiyan cemaatine oranı 1901'de yüzde 4 iken 1960'ta yüzde 1,8'e düşmüştü.²³

2. Omorfo'da Emlâk ve Ekonomi

Omorfo sakinlerinin sahip olduğu emlak ve bunların toplam değeri hakkında bilgiler 1832 yılında başlanıp 1833'de tamamlanan Kıbrıs Adası emlak ve arazi tahriri kayıtlarından öğrenilmektedir.²⁴ Tahrir, Kıbrıs ahalesinin ödeyeceği vergilerin düzenlenmesi arifesinde, ada halkının ekonomik durumlarının tespit edilmesi amacıyla II. Mahmut tarafından yaptırılmıştı. Bu anlamda Osmanlı Devleti'nin erken tarihli emlak tahriri örneğini teşkil eden bu girişim sonucunda hazırlanan defterlerde, Müslüman ve gayrimüslim tebaanın mülkiyetinde bulunan mallar listelenmişti.²⁵

²¹ Osmanlı Arşivi (BOA), *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı [TS.MA.e]*, No. 846, Gömlek No. 17.

²² *The Cyprus Gazette*, "The Municipal Councils Ordinance" (No. 119, 8 Aralık 1883), 355.

²³ PRIO Cyprus Centre, "Morphou", (Erişim: 6 Haziran 2023).

²⁴ Söz konusu tahrir birçok eserde "temettuat" olarak tanımlanmakta ve isimlendirilmekteyse de, bu tahririn emlak ve arazi tahriri olduğu, temettuat isminin kullanılmaması gerektiği açıktır.

²⁵ Teşrifatî-i Esbâk Esad Bey tarafından yürütülen emlak ve arazi tahriri süreci ile gerekçeleri hakkında bkz. Osmanlı Arşivi (BOA), *Hatt-ı Hümayun [HAT]*, No. 599, Gömlek No. 29333-i; BOA, *HAT*, No. 644, Gömlek No. 31547.

2.1. Müslüman Cemaatinin İktisadi Durumu

19. yüzyılın ilk yarısında Omorfo'da, Hristiyanlara nazaran yüzde 7'lik bir nüfus oranına sahip olan Müslümanların, bireysel bazda Hristiyan Omorfolularla benzer ekonomik durumda olduklarını yansıtan tahrir kayıtlarına göre, nüfusun yüzde 73'ünü teşkil eden Hristiyanlara ait emlakın toplam değeri 143.469 kuruşa ulaşmaktaydı. Müslümanlara ait olarak kaydedilen emlakın toplam kıymeti ise 112.383'tü. İlk bakışta yüzde 7'lik bir nüfusun toplam emlak kıymetinin yüzde 43'üne sahip olduğu yanılığını yaratan bu durum, kayıtların ayrıntılı incelenmesi sonucunda farklı bir manzara olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü Müslüman cemaatine ait olduğu gösterilen 129.691 kuruşluk emlak içerisinde 112.383 kuruş değerindeki emlakın, yani cemaat toplamının çok büyük bir miktarının sadece iki çiftliğe kayıtlı olduğu görülmektedir.²⁶ Derviş Efendi Çiftliği ile Arif Bey ve Said Efendi'ye ait diğer bir çiftlik olarak kayda geçirilen bu emlakın sahiplerinin Omorfo sakini olmadığı, İstanbul'da ikamet ettikleri ve söz konusu çiftliklerin de iltizam usulüyle işletildiği bilgisi kayıtlarda yer alan diğer ayrıntılardır.

Sahip olunan emlakın toplam kıymetleri hususunda yukarıda izah edilen durumun benzeri, bölgede kayıtlı arazi miktarları konusunda da karşımıza çıkmaktadır.²⁷ Nitekim 3.145 dönüm olarak hesap ettiğimiz Müslüman cemaatine ait arazi karşısında Hristiyanlara ait arazi toplamı 5.092 dönümdür.²⁸ Bu rakamlar nüfus oranlarıyla mukayese edildiğinde yine yüzde 7'lik bir nüfusa sahip Müslümanlar elinde bölgedeki arazilerin yüzde 38'inin bulunması anlamına gelmektedir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki Müslümanların sahip olduğu bu arazilerin kahir ekseriyeti (toplamda 2.691 dönüm olarak hesaplanmıştır) söz konusu iki çiftliğe aitti.

Tablo 2: Omorfo Müslüman Cemaatine Ait Emlak Tahriri Kayıtları.

İsim - Baba İsmi	Toplam Emlak Kıymeti (Krş.)	Hane/Oda	Evsât Tarla (Dönüm)	Âlâ Tarla (Dönüm)	Hasıllık (Dönüm)	Zeytin Ağacı	Ednâ Boya Tarlası (Evlek)	Boş Boya Tarlası (Evlek)	Âlâ Boya Tarlası (Evlek)	Penbe Tarlası (Dönüm)	Mamur Tarla (Dönüm)	Boş Tarla (Dönüm)	Harman	Öküz Çift	Keçi / Ağnam	Hergele / İnek
Mehmed Kâhya veled-i Mehmed	2.990	3	70	-	-	2	3	-	1	-	-	-	-	1	100	-
Müezzın Mustafa veled-i Hüseyin	2.297	4	70	-	0,5	-	1	0,5	1	0,5	-	-	-	1	30	-
Emetullah bint-i Osman	40	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Müezzın Hasan veled-i Mustafa	1.980	2	60	-	0,5	-	2	-	2	0,5	-	-	-	1	10	-
Zevcesinin Malı	-	-	-	-	-	3	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Hüseyin veled-i Mustafa Fesno?	1.585	3	52	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-
Mustafa veled-i Osman	75	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Ahmed veled-i Mehmed	1.787	2	60	-	-	-	2	-	1	-	-	-	-	1	-	-
Ahmed veled-i Veli	627	2	-	4	1	12	2	-	1	-	-	-	-	-	-	-
Hüseyin Oğlu Mehmed	75	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Ama Mehmed veled-i Mustafa	90	2	-	-	-	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Emetullah bint-i Hasan	30	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Mehmed veled-i Hüseyin Zevcesi	45	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Mühtedi Emin	30	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-

²⁶ Omorfo Kazası sınırlarında bunun gibi bazı çiftlikler daha mevcuttu. İlgili tahrirde Omorfo Kazası sınırları içerisinde olup sahipleri İstanbul'da ikamet eden tüm çiftliklerin emlak değeri 126.983 kuruş olarak gösterilmişti. Osmanlı Arşivi (BOA), *Maliye Nezareti, Varidat, Temettuat Defterleri [ML.VRD.TMT.d]*, No. 16152, 243.

²⁷ Burada vereceğimiz toplam arazi miktarları, aynı kaynağa istinaden hazırlanan bir eserde küçük farklılıklar içermektedir. *Osmanlı İdaresinde Kıbrıs (Nüfusu-Arazi Dağılımı ve Türk Vakıfları)* (Ankara: Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları, 2000), 161, 191. Ancak literatürdeki bilgiyi nakletmek yerine, emlak tahriri üzerinde yeniden ve daha ayrıntılı bir inceleme yapmayı tercih ettik.

²⁸ Hristiyanlara ait emlak kayıtlarından hesaplanmıştır. BOA, *ML.VRD.TMT.d*, No. 16152, 178-183.

Osman veled-i Mehmed Zevcesinin	90	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Osman veled-i Hasan	45	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Lefkeli Hüseyin Zevcesinin	50	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Aişe bint-i Mehmed	60	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Mustafa veled-i Mehmed	40	-	-	-	-	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Mustafa veled-i Mehmed Çiğala	865	2	4	-	-	5	2	-	4	-	-	-	-	-	20	-
Ali veled-i Mustafa	2.260	1	58	-	-	4	2	-	2	-	-	-	-	1	40	-
Mühtedi Derviş Hasan	2.240	2	62	-	-	6	2	-	2	-	-	-	-	1	20	-
Derviş Efendi Çiftliği	28.284	16	300	-	-	70	-	-	4	30	-	400	1	13	208	30
Arif Bey ve Said Efendi Çiftliği	84.100	14	800	-	10	30	-	-	-	150	500	500	4	14	450	-

Omorfo Müslümanlarına ait emlak bilgileri incelendiğinde mülk sahibi olan beş kadın hariç tutulursa, on sekiz şahsın ki bunlar hane reisleri olmalıdır, belirli bir miktar emlakı olduğu görülmektedir.²⁹ Bunların yarısı sadece ikamet ettikleri hanenin mülkiyetine sahipken herhangi bir araziye sahip olmadıkları, bu anlamda bölgedeki diğer arazilerde çalıştıkları veya farklı iş kollarından geçimlerini temin ettikleri anlaşılmaktadır. Nitekim nüfus kayıtlarında söz konusu bu küçük cemaat içerisinde bir kişinin kasaplık yaptığı, diğerlerinin ise ırgatlık veya rençberlikle meşgul olduğu açıktır. Diğer dokuz emlak sahibinin ise evleri haricinde belirli bir miktar tarlaya sahip oldukları, hemen hemen hepsinin bu tarlaların küçük de olsa bir kısmını kök boya üretimine ayırdığı görülmektedir. (Bkz. Tablo 2) Kârı yüksek olması sebebiyle her arazi sahibinin bir miktar toprağını kök boya ekimine tahsis ettiği anlaşılmakta, Omorfo'nun Hristiyan sakinlerinin de bu yolu tercih ettiği bilinmektedir.³⁰ Müslümanlara nazaran daha çok hayvancılık işleriyle meşgul olan Omorfo Hristiyanları, sahip oldukları zeytin, dut, incir, badem ve harnup ağaçları itibariyle meyve üretiminden de kazanç elde etmekteydi.³¹ Müslüman komşularının aksine ırgatlık ve rençberlik haricinde çobanlık, terzilik, dülgerlik, pabuşçuluk, kemanecilik ve kiracılık gibi farklı dallarda da ekonomik faaliyetlerini sürdüren Omorfo Hristiyanları³² arasında da Müslümanlarda olduğu gibi kadın mülk sahipleri dikkat çekmekteydi.

Arazi sahibi olan Omorfolu Müslümanlar içinde kayıtlara göre en varlıklı isimler "kâhya" sıfatına sahip olup birinci sırada yer alan Mehmed, ikinci ve üçüncü sırada bulunup müezzin oldukları belirtilen Mustafa ve Hasan'dı. Ayrıca mühtedi olduğu belirtilen Derviş Hasan'ın da hatırı sayılır bir emlakı mevcuttu. Bu anlamda Omorfo'daki vakıf ve çiftliklerde idari sorumluluğu bulunanlar ile dini görevi sebebiyle ikamet eden isimlerin, yukarıda da belirtildiği üzere Omorfo'nun daimi sakinlerine dönüştüğü, bu sayede zaman içerisinde mülklerinin de çoğaldığı ifade edilebilir.

2.2. Omorfo Çiftlikleri

Omorfo Karyesi, sakinleriyle birlikte kendi başına bir vakıf çiftlik statüsündeydi. III. Murad ile Safiye Sultan'ın kızı olan Ayşe Sultan ve zevci Gazi İbrahim Paşa'nın ismiyle anılan vakfa bağlı olan Omorfo Çiftliği, Haremeyn evkâfına bağlı bir mukataa olarak yönetilmekte, yıllık 20.000 kuruş geliri bulunmaktaydı. İçerisinde sakin ahalî ve reaya ile birlikte anılan Omorfo Çiftliği'nden sadece cizye vergisi alınır, yıllık 20.000 kuruşun ödenmesi haricinde tebaadan sair vergi toplanmaz, ahalî tekâlif-i şakkadan muaf olurdu.³³ 19. yüzyılda üç ayrı hisseli bir mukataaya dönüşen ve mâlikâne usulüyle işletildiği anlaşılan Omorfo Çiftliği,

²⁹ BOA, *TŞR.KB.d*, No. 50, 396-397.

³⁰ Adada kök boya üretimi, kökeni 18. yüzyıla kadar dayanan ve Omorfo haricinde Mağusa ve Tuzla kazalarında da görülen bir zirai faaliyetti. Nitekim, kök boya bitkisinden elde edilen kırmızı boya önemli bir ihrac ürünüydü. Ali Efdal Özkul, "Lefkoşa Şeriyeye Sicillerine Göre 18. Yüzyılda Akdeniz Ticaretinde Kıbrıs Adasının Önemi", *Journal of Cyprus Studies* 39 (2010), 46-47.

³¹ Bkz., BOA, *ML.VRD.TMT.d*, No. 16152, 178-183.

³² BOA, *TŞR.KB.d*, No. 46, 416-430.

³³ BOA, *TS.MA.e*, No. 643, Gömlek No. 55. 17. yüzyıl başında ilgili vakfın Omorfo Çiftliği'nden elde ettiği yıllık gelir 160.000 akçeydi. Fatma Şensoy, "Kıbrıs Sicillerinden Kadınların Kurduğu Vakıf Örnekleri", *Kıbrıs Araştırmaları ve İncelemeleri Dergisi* 2/4 (Şubat 2019), 67.

genellikle sarayda görevli üst düzey devlet adamlarına tahsis edilmekteydi. II. Mahmud'un 1811 yılına ait bir beratında, Omorfo Çiftliği'nin üçte bir hissesinin Enderun-ı Hümayun İkinci Katibi Kıbrıslı Seyyid Mehmed Emin bin Seyyid Osman'a mâlikâne olarak verildiği görülmektedir.³⁴ Meşhur Sadrazam Kıbrıslı Mehmed Emin Paşa'nın amcası olan söz konusu bu zatın³⁵, sahip olduğu mâlikâne hissesi ilerleyen yıllarda sadrazamın tasarrufuna geçmiş, onun ölümüyle kızına devredilmişti. Söz konusu bu hisse daha sonra Hacı Mehmed Paşa isimli bir zata satılmış ve onun ölümünden sonra oğluna devrolmuştu. Nitekim Kıbrıs'ın İngiltere idaresinde olduğu yıllara tesadüf eden 1882 yılında, çiftliğin üçte bir hissesi hala Hacı Mehmed Paşazâde Ahmed Fehmi Bey tasarrufunda bulunmaktaydı.³⁶ Omorfo Çiftliği'nin üçte bir diğer hissesi ise tespit edebildiğimiz kadarıyla Cidde Valisi Mehmed Hasib Paşa tarafından mâlikâne olarak işletilmekteydi. 1848 yılında paşanın ölümüyle hissesi kızı Nefise Fahriye Hanım'ın tasarrufuna geçmişti.³⁷ Çiftlik hisselerini mâlikâne olarak elinde tutan bu şahısların Omorfo ile hiçbir bağlantıları bulunmamakta, Haremeyn evkâfına bağlı olan çiftlik, Kıbrıs'taki Osmanlı idaresi tarafından yerinde iltizama verilerek işletilmekteydi. Bu çerçevede yıllık geliri devlet hazinesine aktarılan çiftliğin sahipleri de ödemelerini devletten almaktaydı.

Kendi ismiyle anılan çiftlik haricinde Omorfo sınırları dahilinde iki büyük çiftlik daha bulunmaktaydı. Emlâk tahriri kayıtlarına göre bunlardan biri Derviş Efendi Çiftliği diğeri ise Arif ve Said isimli iki şahsın müşterek mülkiyetinde bulunan diğer bir çiftlikti. Tahrir kayıtlarında İstanbul'da ikamet ettikleri açıkça ifade edilen çiftlik sahipleri de Kıbrıs'taki Osmanlı mülkî amirleri vasıtasıyla çiftliklerini mültezimlere vermekteydi. Müslüman emlâkı arasında yer alıp Omorfo'daki arazilerin önemli bir kısmını barındıran bu çiftliklerin İstanbul'da oturan bir takım önde gelen isimlere gelir sağladığı açıkken, bölgedeki Müslüman ahalinin sosyo-ekonomik durumlarına da doğrudan tesir etmediği bilinmektedir. Nitekim Müslüman emlâkı arasında sayılsalar dahi, iltizamla işletilen, Kıbrıs'taki zengin ve etkili mültezimlerin kontrolü altında bulunan bu çiftlikler, genellikle Kıbrıs Kilisesi çevrelerinin ve bazı Rum mültezimlerin elinde bulunmaktaydı. Tam da bu hususta, kullandığı kaynaklar itibarıyla ilgi çekici bir çalışmaya imza atan Kiprianos D. Louis, "*Morfes Oikonomikon Scheseon Stin Kypro (1817-1839): O Georgakis Markantonis Kai Ta Tsiflikia Morfou Kai Dervis Efendi/Kıbrıs'ta Ekonomik İlişki Formları (1817-1839): Yorgakis Markantonis ve Omorfo ve Dervis Efendi Çiftlikleri*"³⁸ isimli eserde, Omorfo ve Derviş Efendi çiftliğinin bir Rum mültezim tarafından işletilmesi örneğini tafsilatlandırmaktadır. Çalışmaya göre, 1831-1832 yılları arasında bir yıl süreyle Omorfo Çiftliği, 1833-1836 yılları arasında ise dört yıl boyunca Derviş Efendi Çiftliği Yorgakis Markantonis³⁹ isimli mültezim tarafından işletilmiştir.⁴⁰

Derviş Efendi Çiftliği Omorfo'nun hemen dışında Lefke Yolu ile sahil şeridi arasında bulunmaktaydı. Öyle ki Markantonis'in muhasebe kayıtlarına göre bu çiftlik Nikita (Güneşköy), Prastio (Aydıncöy), Syrgianochori (Yayla) köylerine komşuydu.⁴¹ Çiftliğe ait araziler zaman zaman komşu köy ahalisine icar ediliyor, komşu köylerden ve Omorfo'dan ırgatlar bu çiftlikte çalışıyor, bunun haricinde kendi içerisindeki üretim çok yönlü olarak Omorfo ahalisinin ekonomik faaliyetlerine tesir etmeden devam ediyordu.⁴²

Kiprianos D. Louis'in muhasebe işlemleri üzerinde yaptığı hesaba göre, 1835 yılında çiftliğin kullanımında olan arazi miktarı 2.230 dönümdü. 1832/1833 yılına ait emlâk tahririnde ise çiftliğin mülk

³⁴ BOA, *TS.MA.e*, No. 721, Gömlek No. 1.

³⁵ Sadrazam Kıbrıslı Mehmed Emin Paşa, Omorfo Çiftliği'nin mâlikâne hissesine sahip olan aynı isimdeki amcası sayesinde saraya girmişti. Kemal Çiçek, "Mehmed Emin Paşa, Kıbrıslı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/463.

³⁶ Osmanlı Arşivi (BOA), *Hariciye Nezareti, Umur-ı Hukukiye-i Muhtalita Müdiriyeti [HR.UHM]*, No. 228, Gömlek No. 58.

³⁷ Osmanlı Arşivi (BOA), *Evkaf, Berat [EV.BRT]*, No. 86, Gömlek No. 24.

³⁸ Kiprianos D. Louis, *Morfes Oikonomikon Scheseon Stin Kypro (1817-1839): O Georgakis Markantonis Kai Ta Tsiflikia Morfou Kai Dervis Efendi*, (Lefkosia: 2006). Bu eserden haberdar olmamızı sağlayan ve bize ulaştıran kıymetli hocam Evangelia Balta'ya minnettarım.

³⁹ Markantonis, aslen Larnakalı olup, kayınpederi Hacı Andonyo'nun destekleriyle hem Kıbrıs Rum Kilisesi'yle hem de Kıbrıs'taki Osmanlı mülkî amirleriyle iyi ilişkiler tesis etmiş, Kilise adına cemaat vergilerinin toplanması başta olmak üzere çeşitli gelirlerin toplanması hususunda resmî tahsildar olarak hizmet etmişti. Sermaye biriktirerek zaman içinde Lefkoşa'ya yerleşen ve mültezimliğe başlayan Markantonis, ada çapında bazı mukataaların ve çiftliklerin iltizamına talip olarak büyük bir işletmeciyeye dönüşmüştü. Louis, *Morfes Oikonomikon Scheseon Stin Kypro (1817-1839)*, 85-87.

⁴⁰ Derviş Efendi çiftliğini tek başına işleten Markantonis, Omorfo Çiftliği iltizamını kayınpederi Hacı Andonyo ile müştereken üstlenmişti. Louis, *Morfes Oikonomikon Scheseon Stin Kypro (1817-1839)*, 368-369.

⁴¹ Louis, *Morfes Oikonomikon Scheseon Stin Kypro (1817-1839)*, 432.

⁴² Louis, *Morfes Oikonomikon Scheseon Stin Kypro (1817-1839)*, 421-422

arazileri 750 dönüme ancak ulaşmaktaydı.⁴³ İki bilgi arasındaki büyük fark, çiftlik faaliyetinin mülk arazileri dışında, kiralama usulüyle çiftlik sahası dışına taşıdığını göstermektedir. 23.100 kuruş yıllık iltizam bedeli ödenen Derviş Efendi Çiftliği⁴⁴, 20.000 kuruş yıllık gelire sahip olduğunu bildiğimiz Omorfo Çiftliği ile neredeyse aynı büyüklükte bir işletmeydi. Emlâk tahririnde sahip olduğu mülk kıymeti itibarıyla Derviş Efendi çiftliğinin üç katı büyüklüğünde bir çiftlik olduğu görülen Arif Bey ve Said Efendi'ye ait çiftlik hakkında ise ayrıntılı bilgilere sahip değiliz.

Yıllık gelirleri veya iltizam bedelleri Kıbrıs'taki Osmanlı idaresi marifetiyle İstanbul'a aktarılan bu çiftlikler, bölgeyle irtibatı olmayan ve İstanbul'da ikamet eden kimselerin mülkiyetindeydi. Dolayısıyla hak sahipleri çiftliklerinden elde edecekleri geliri Osmanlı Devleti'nden almaktaydı. 1878 yılında ada idaresinin İngilizlere devredilmesi üzerine, söz konusu bu işlemler İngiliz idaresi tarafından yürütülmeye başlanmış, İstanbul'daki İngiltere Sefareti aracılığıyla çiftlik sahipleri ödemelerini almaya devam etmişti. Omorfo'daki ismi anılan çiftlikler hakkında bir bilgiye erişemesek de, bölgedeki en önemli çiftlikler arasında bulunan Petra (Taşköy)⁴⁵ Çiftliği sahibi Ayşe Nafia Hanım'ın girişimleriyle, İngiliz idaresi tarafından kendisine bir takım ödemeler yapıldığı arşiv evrakından takip edilebilmektedir.⁴⁶

3. Omorfo Müslüman Kurumları

Az sayıda mensubu bulunan Omorfo Müslüman cemaatinin sahip olduğu kurumlar mütevazı bir cami ile tek sınıflı bir ibtidâî mektebinden ibaretti. Kendi ismiyle anılan bir vakfa sahip olan Omorfo Camii, günümüzde Güzelyurt Fatih Camii'nin bulunduğu yerde, vakfa ait küçük arazi içerisinde yer almaktaydı. Vakfın kaza sınırları içerisinde gelir elde ettiği ayrıca bir arazisi daha vardı ki 1832/1833 tarihli emlak tahririnde buranın kıymeti 580 kuruş olarak kaydedilmişti.⁴⁷ 19. yüzyılın ortasında söz konusu camide bir imam ve bir müezzin görev yapmakta, görevli maaşları, vakfın ilgili arazisinden ve sahip olduğu az sayıdaki zeytin ağacından elde edilen zeytinyağı gelirinden karşılanmaktaydı.⁴⁸

1878 itibarıyla başlayan İngiliz idaresi zamanında da kullanılmaya devam eden Omorfo Camii, toplumlar arası gerilimin görünür olduğu 1950'li ve 1960'lı yıllarda bakımsız kalmış (Bkz. Görsel 1), buraya daimi olarak imam veya müezzin tayin edilememişti. Döneme şahitlik edenlerin aktardığına göre bu süreçte sadece Ramazan aylarında Omorfo'ya en yakın Türk köyü olan Gaziveran'dan gönderilen din adamları camide imamlık yapmıştır.⁴⁹ 1970'li yıllarda artık kullanılamaz hale gelen Omorfo Camii, yeni göçmenlerin ihtiyaçları da gözetilerek yıkılmış ve yerine dönemin Suudi Arabistan Kralı Halid b. Abdülaziz el-Suud'un maddi desteğiyle bugünkü cami inşa edilmiştir.⁵⁰

⁴³ 750 dönüm içerisinde 400 dönüm tarlanın boş (hali) olarak kaydedildiği dikkat çekmektedir. Bunun dışında ekim yapılan 300 dönümlük tarla, 1 dönüm kök boya, 30 dönüm pamuk tarlası ve 70 adet zeytin ağacının ekili olduğu arazi bulunmaktaydı. BOA, *ML.VRD.TMT.d*, No. 16152, 177.

⁴⁴ Louis, *Morfes Oikonomikon Scheseon Stin Kypro (1817-1839)*, 408.

⁴⁵ Omorfo ve Lefke sınırında bulunan Taşköy, eski Lefke-Lefkoşa anayolu üzerinde bulunmaktadır.

⁴⁶ Osmanlı Arşivi (BOA), *Hariciye Nezareti, Tahrirat [HR.TH]*, No. 200, Gömlek No. 88; BOA, *HR.TH*, No. 297, Gömlek No. 52; BOA, *HR.TH*, No. 322, Gömlek No. 24.

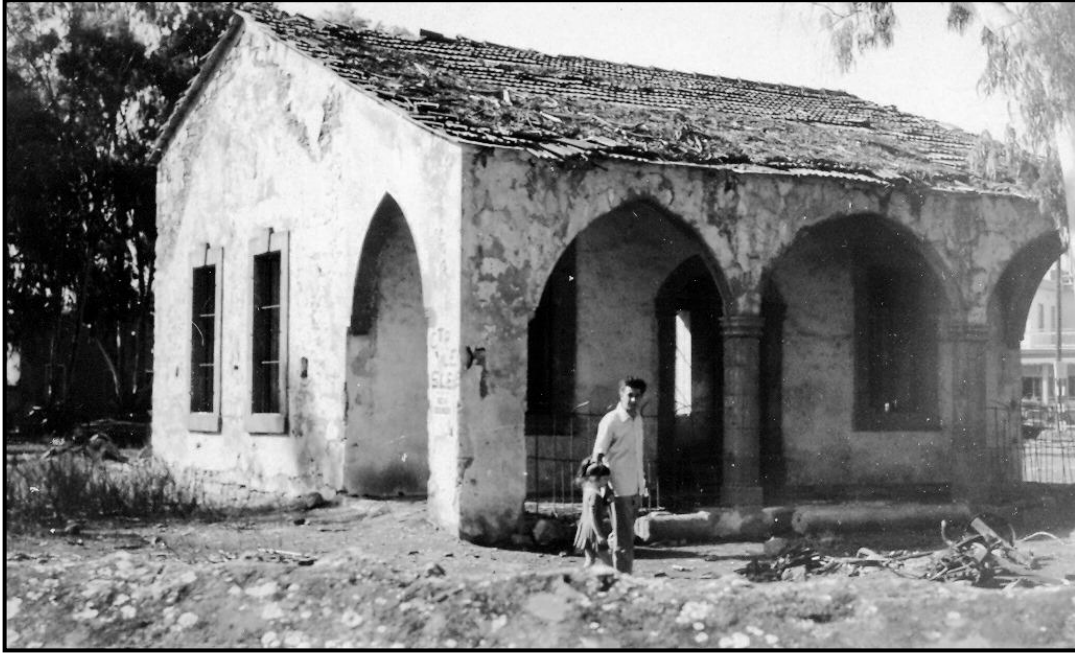
⁴⁷ BOA, *ML.VRD.TMT.d*, No. 16152, 243.

⁴⁸ Osmanlı Arşivi (BOA), *Evkaf Defterleri [EV.d]*, No. 14166, 10.

⁴⁹ 9.11.2021 tarihinde Mehmet Akerson ile yapılan mülakat.

⁵⁰ 1.11.2021 tarihinde Tuncer H. Bağışkan ile yapılan mülakat.

Görsel 1. 1976 yılında Omorfo Camii.⁵¹



Tarihi Omorfo Camii'nin içinde bulunan arsa, 20. yüzyıl ortalarına kadar Omorfo Müslüman cemaati tarafından mezarlık olarak da kullanılmıştı. İngiliz idaresi başlarında her iki cemaate de tahsis edilen yeni mezar alanları sonrasında⁵², Omorfo Kazası idari merkezine komşu olan bu alandaki mezarlık da tarihe karışmıştı. Öyle ki 1960'lı yıllarda Omorfo sakini olan Christalla Kart ve Mehmet Akerson'dan alınan sözlü bilgilerde de bu tarihlerde cami etrafında herhangi bir mezarlık bulunmadığı bilgisi teyit edilmiştir.⁵³

Omorfo Camii'nin üzerinde bulunduğu vakıf arazisi mezarlık haricinde Müslüman cemaatinin eğitim kurumuna da ev sahipliği yapmıştı. Bugün hala ayakta olan ve üzerindeki kitabeden 1921 yılında inşa edildiği veya tamir edildiği anlaşılan bina (Bkz. Görsel 2), Omorfo İbtidai Mektebi'ne aitti. Arşiv evrakına göre Omorfo'ya ilk ibtidâi mektebi muallimi 1874 yılında tayin edilmişti. Ahalinin talebi doğrultusunda Osmanlı Maarif Nezareti tarafından yapılan görevlendirmeye Muallim Mustafa Efendi Omorfo'da göreve başlamıştı.⁵⁴ İngiliz İdaresi zamanında, Evkaf marifetiyle Lefkoşa'dan gönderilen muallimlerle eğitime devam eden Omorfo Mektebi⁵⁵, öğrencilerin azlığı sebebiyle tek odada birden fazla sınıfın bulunduğu bir sistemle çalıştırılmıştı. Burada muallim olan Hafız Yusuf Hasan'ın aktardığına göre, 1912 yılında okulda birinci, dördüncü ve mülazım sınıfına kayıtlı, 13 erkek ve 4 kız olmak üzere toplam 17 talebe bulunmaktaydı.⁵⁶ Omorfo ahali tarafından oluşturulan komisyon, mektebin işlemlerini yürütmekle vazifeliydi. Omorfo Muhtarı, Mekteb Komisyonu Reisi Mulla Mehmed Sadık, aza Hasan Sadık Efendi ve diğer aza Osman Ahmed Ağa'dan oluşan komisyon, 1914 yılında mektep binasında önemli bir tamirat yaptırmış, masraflar Mekâtib-i Osmaniye Müfettişliği tarafından karşılanmıştı.⁵⁷

⁵¹ Şahsi arşivinde yer alan bu fotoğrafı bizimle paylaşan KKTC Eski Eserler ve Müzeler Dairesi Eski Müdürü Tuncer H. Bağışkan'a teşekkür ederim.

⁵² İngiliz idaresi hem Müslüman hem de Hristiyan cemaatine kasabanın dışında yeni mezar yerleri tahsis etmişti. Müslüman mezarlığı Kyra (Mevlevi) köyü yolu üzerinde, Hristiyan mezarlığı ise Zodya (Bostancı) köyü yolu üzerindeydi. Müslüman mezarlığı hala yerinde olup 1980'lere kadar buraya defin yapılmaya devam edilmiştir. Hristiyan mezarlığının yeri bugün eski İtfaiye Dairesi araç park alanı olarak kullanılmaktadır.

⁵³ 5.11.2021 tarihinde Christalla Kart ile yapılan mülakat; 9.11.2021 tarihinde Mehmet Akerson ile yapılan mülakat.

⁵⁴ Osmanlı Arşivi (BOA), *Maarif Nezareti, Mektubi Kalemi [MF.MKT]*, No. 17, Gömlek No. 190.

⁵⁵ Örneğin 1896-1899 yıllarında Tahir Vehbi Rüstem Omorfo muallimiydi. *The Cyprus Gazette*, "Statement of Grants to Moslem Elementary Schools for the School-Year 1896-97" (No. 580, 21 Ocak 1898), 3545; *The Cyprus Gazette*, "The Education Law" (No. 610, 9 Aralık 1898), 3757. 1912 yılında Muallim Hasan Sabri 200 kuruş maaşla Omorfo Mektebi'nde görevliydi. Ahaliyle anlaşamadığı için istifa etmiş, yerine yine Lefkoşa'dan Hafız Yusuf Hasan tayin edilmişti. Lefkoşa'dan gelen muallimler Omorfo Hristiyanlarının taşkınlıkları sebebiyle kendilerini güvende hissetmeyip zaman zaman okulu tatil de etmişti. Osmanlı Arşivi (BOA), *Kıbrıs Milli Arşivi Fetva Eminliği Evrakı [KB.MAA.FE]*, Kutu No. 11, Dosya No. 78, Gömlek No. 20; BOA, *KB.MAA.FE*, Kutu No. 3, Dosya No. 21, Gömlek No. 56, 2.

⁵⁶ BOA, *KB.MAA.FE*, Kutu No. 3, Dosya No. 21, Gömlek No. 56, 1.

⁵⁷ BOA, *KB.MAA.FE*, Kutu No. 3, Dosya No. 21, Gömlek No. 66, 3, 4, 5.

Görsel 2: Günümüzde Omorfo İbtidâî Mektebi Binası.



Görsel 3: 1951 Yılında Omorfo Mektebi Muallimi İlter Zeki Bey ve Talebeleri.⁵⁸



1960'lara kadar tek odada birden fazla sınıfla eğitime devam eden Omorfo Mektebi, ibtidâî mektebe devam edecek talebelerin az olduğu dönemlerde eğitime ara vermekte, Omorfo Müslümanları çocuklarını Gaziveran'daki mektebe göndermekteydi.⁵⁹

4. Omorfo'nun Simaları

Nüfus bahsinde isim isim sıraladığımız Omorfo Müslüman cemaatine mensup ailelerin akıbeti hakkında kesin bilgilere sahip değiliz. Ancak İngiliz idaresi döneminde Omorfo'da sosyal ve ekonomik vasıflarıyla ön plana çıkmış bu anlamda günümüzde de evlat ve torunlarının Güzelyurt'ta ikamet ettiği tespit edilebilen simalar mevcuttur.

⁵⁸ Fotoğrafi bizimle paylaşan Sertel Sahlı'ya teşekkür ederim.

⁵⁹ Söz konusu tarihlere mektebe devam eden talebe sayısı 25 civarındaydı. 09.11.2021 tarihinde Mehmet Akerson ile yapılan mülakat.

20. yüzyıl verilerine göre Omorfo Müslüman cemaatinin mensupları sayıca artmış olsa da kasabanın Hristiyan nüfusu karşısındaki oranları giderek azalmaktaydı. 1883 yılında kurulduğu bilinen Omorfo Belediyesi de bu nüfus oranlarına bağlı olarak teşkilatlandırılmıştı. Belediye meclisinde 8 Hristiyan üye yanında sadece 1 Müslüman üye bulunmaktaydı. Takip edebildiğimiz kadarıyla 1914 itibariyle, 1920'li yıllar da dahil olmak üzere Omorfo Müslümanlarının belediyeedeki temsilcisi Mulla Hasan İbrahim'di.⁶⁰

Arşiv evrakına göre ilk muallimin tayin edildiği 1874'te faaliyetine başlayan Omorfo İbtidâî Mektebi'nde ahali önde gelenlerinden oluşan mektep komisyonu da 1960'lara kadar varlığını korumuştur. Bu tarihlerde komisyon üyeleri genellikle aynı isimlerden oluşmaktaydı. Kasaba Eğitim Komisyonu'nda Omorfo'nun önde gelen isimleri bulunmakta, başkanlığını Mehmed Hüseyin Morris, başkan yardımcılığını ise Ahmed Mulla Mehmed yapmaktaydı.⁶¹ İngiliz idaresi nazarında önemli bir Omorfolu olan Mehmed Hüseyin Morris aynı tarihlerde Lefkoşa Kazası Tasdik Memuru olarak da görevlendirilmişti.⁶² Eğitim komisyonu üyeleri ise Mustafa Osman Onbaşı, Hasan Mustafa, Hüseyin Hasan ve Mukaddes İsmail Hakkı idi.⁶³ Günümüzde Morris, Ahmed Mulla ve Onbaşı aileleri hala Güzelyurt'ta ikamet etmekte olan nadir eski Omorfolulardandır ve aralarında akrabalık ilişkileri de mevcuttur.

Omorfo Müslüman Cemaati içerisinde meşhur olan ve en büyük aileler arasında sıralanan Ahmet Mulla Mehmet'in ailesi hakkında daha yakından yapılacak bir inceleme, 20. yüzyılda Omorfo'da sakin olan ailelerin kökenleri ve sosyo-ekonomik durumları hakkında önemli bir emsal teşkil etmektedir. 1958'de EOKA tarafından şehit edilen Dr. Erol Mulla Ahmet'in de babası olan Ahmet Mulla Mehmet, 1962 yılı sonunda kayıplara karışmış ve o günden beri bulunamamıştır. Yükselen toplumlararası çatışmalar nedeniyle diğer Omorfolu Müslümanlar gibi civar köylerdeki akrabalarının yanına taşınmak ve ailesini güvence altına almak kaygısı içerisinde olan Mulla Ahmet, tam bu sırada evinden alınmış ve bir daha geri dönmemişti. Omorfo Müslümanlarının tek kayıp şahsı olarak tarihte yer alan Mulla Ahmet, hali vakti yerinde, Omorfo Kasabası'nda hem Rumlar hem Türkler nezdinde saygın bir kimseydi. 1950'lerden sonra bölgede artan narenciye ziraatıyla ilgilenmeye başlayan, bunun yanında bahçecilik işlerini de yürüten Mulla Ahmet'in Omorfo çarşısında dükkanları, eski Lefke yolu üzerinde de bahçeleri bulunmaktaydı. Mulla Ahmet'in üç erkek kardeşi Sadık, Hasan ve Hüseyin de az sayıdaki Omorfo Müslüman hanelerinin diğer mensuplarıydı.⁶⁴ Mulla Ahmet'in eşi Fatma Hanım, Arif Sadık ve Milhan Hüseyin'in kızlarıydı. Milhan Hüseyin aslen Omorfolu olmamasına rağmen eşinin aile ismi olan Sadık Hoca lakabıyla anılmaktaydı.⁶⁵ Günümüzde "Milhan Nene Torunları" olarak oldukça kalabalık bir grubu teşkil eden Kıbrıs, İngiltere, Avustralya ve Dubai'de yaşamını sürdüren pek çok Kıbrıslı Türk'ün kökeni bu aileye dayanmaktadır. Hatta Milhan Sadık Hoca'nın çocuklarının yaptıkları evlilikler nedeniyle günümüzde Kıbrıs Güzelyurt'ta Hastopraklar, Gaziveran'da Öztopraklar ve Angolem'de Aktopraklar aileleri bu soyla bağlantılıdır.

⁶⁰ *The Cyprus Gazette*, "Notification of The Names of Persons Elected to Municipal Councils" (No. 1103, 24 Nisan 1914), 8506; *The Cyprus Gazette*, "Notification of The Names of Persons Elected to Municipal Councils" (No. 1419, 16 Nisan 1920), 145.

⁶¹ *The Cyprus Gazette*, "Town Committees For Moslem Elementary Schools" (No. 4129, 1 Mayıs 1958), 163; *The Cyprus Gazette*, "Town Committees For Moslem Elementary Schools" (No. 4315, 7 Nisan 1960), 142-143.

⁶² *The Cyprus Gazette*, "Certifying Officer" (No. 4129, 1 Mayıs 1958), 162; 28.10.2021 tarihinde Dilem Morris ile yapılan mülakat.

⁶³ *The Cyprus Gazette*, "Town Committees For Moslem Elementary Schools" (No. 4129, 1 Mayıs 1958), 163; *The Cyprus Gazette*, "Town Committees For Moslem Elementary Schools" (No. 4315, 7 Nisan 1960), 142-143.

⁶⁴ Mulla Ahmet'in torunları bugün hem Güzelyurt ve Lefkoşa'da hem de yurt dışında hayatlarını sürdürmektedir. 22.10.2021 tarihinde Ahmet Hastoprak ile yapılan mülakat; 24.10.2021 tarihinde Dr. Erol Baysal ile yapılan mülakat; 22.10.2021 tarihinde Devrim Barçın ile yapılan mülakat.

⁶⁵ 1942 yılına ait bir gazete haberinde bahse konu kişiler, hükümetin alacaklı olduğu kişiler listesinde yer almaktadır. Bu listede Ahmed Mulla Mehmed ve eşi Fatma Arif Sadık yer alırken, listedeki diğer isimler Arif Sadık Hoca arazisi ile birlikte anılan Milhan Hüseyin ve oğlu İbrahim Arif'tir. *The Cyprus Gazette*, "General Notice to Debtors and All Their Creditors to Submit Their Statements of Debt" (No. 2986, 9 Nisan 1942), 73.

Görsel 4: Milhan Hüseyin ve Aile Mensupları.⁶⁶



Aile mensupları soylarını 1967’de vefat ederek Angolem Mezarlığı’nda medfun olan Milhan Sadık Hoca’ya dayandırmaktadır ve ondan öncesi ile ilgili kesin bir bilgi sahibi değildirlir.⁶⁷ Ancak, aile içerisindeki rivayete göre, büyük dedeleri çok eskiden Omorfo’nun idarecisi hükmünde bir görevliydi. İlgili rivayet dikkate alınarak ayrıntılarını yukarıda aktardığımız Arif Sadık Hoca ailesine ait bilgiler birlikte değerlendirildiğinde, 1840 yılı nüfus kayıtlarındaki “İmam Sadık”, kayıtlardaki Sadık isimli tek kişi olarak dikkat çekmektedir.⁶⁸ Kıbrıslıların “imam” yerine “hoca” unvanını kullandıkları da düşünüldüğünde bahse konu Mustafa oğlu İmam Sadık’ın 20. yüzyıla uzanan Sadık Hoca ailesiyle doğrudan ilişkili olduğu düşünülebilir. Bu iddiayı daha da güçlendiren bir tespit ise İmam Sadık’ın babası olan Mustafa isimli şahsın 1831 nüfus sayımlarında “Kethüdâ Mustafa bin Hüseyin” olarak kaydedilmiş olmasıdır.⁶⁹ Bahse konu “kethüdâ”lık bugün aile arasında rivayet olarak dolaşan büyük dedelerinin eskiden Omorfo idarecisi olduğu bilgisiyle örtüşmektedir.

Yukarıda yer alan çıkarımların sunduğu çerçeveye göre, 1974’ten önce Omorfo’da sakin olan küçük Müslüman cemaatinin Arif Sadık ve Milhan Hüseyin üzerinden 19. yüzyıl başlarında Omorfo’da kethüdâ olarak bulunan Mustafa bin Hüseyin’e, diğer taraftan ise Mulla Ahmet’in babası olan Mulla Mehmed’e dayandığı söylenebilir. 1960’larda sayıları 150 kişiyi bile bulmayan Omorfo Müslüman cemaatinin çoğunlukla söz konusu iki aile üzerinden neşet ettiği ve akrabalık ilişkisiyle birbirine bağlı olduğu ifade edilebilir.

Sonuç

1974’te yaşanan büyük göç hadisesinden önce Omorfo’da yaşayan Müslüman cemaati mensuplarını ele aldığımız bu çalışmada, cemaat mensuplarının demografik ve sosyo-ekonomik durumlarına ilişkin elde edilen bilgilere yer verilmiştir. Buna göre 19. yüzyılın ilk yarısında Omorfo’nun yüzde7’lik nüfusunu teşkil eden Müslüman cemaatinin, kasabanın kalabalık Hristiyan sakinleriyle benzer ekonomik faaliyetlerde buldukları tespit edilmiştir. Osmanlı emlak tahrirlerine göre ayrıca, bölgede Hristiyanların sahip olduğu

⁶⁶ Fotoğrafi bizimle paylaşan Devrim Barçın’a teşekkür ederiz.

⁶⁷ 22.10.2021 tarihinde Ahmet Hastoprak ile yapılan mülakat; 24.10.2021 tarihinde Dr. Erol Baysal ile yapılan mülakat; 24.10.2021 tarihinde Sertel Sahli ile yapılan mülakat.

⁶⁸ Bkz. Tablo 1.

⁶⁹ Bkz. Tablo 1.

emlak miktar ve kıymetleriyle neredeyse eşit miktarda Müslüman emlakı mevcuttu. Ancak Müslüman emlakına dahil edilen arazilerin yüzde 85'i sadece iki çiftlik adına kayıtlı olup söz konusu emlakın cemaat içerisinde dengeli bir mülkiyet hakkı söz konusu değildi.

Araştırmada, kalabalık Hristiyan nüfusunun mevcut olduğu Omorfo'da, sınırlı sayıdaki hanede azınlık olarak yaşamayı tercih eden Omorfo Müslümanlarının buraya yerleşme sebepleri de açıklığa kavuşturulmuştur. Bu noktada açıkça ifade edilmelidir ki Osmanlı Devleti'nin taşra idaresi ve toprak sisteminin yerleşme üzerindeki etkileri Omorfo'da da mevcuttu. Nitekim doğrudan kasaba sakinlerine ait olmasa da vakıf/çiftlik arazileri nedeniyle burada bulunmak zorunda olan görevlilerin zamanla Omorfo'nun daimi sakinlerine dönüştüğü açıktır. Kasabada sınırlı sayıda da olsa Müslüman cemaatinin teşekkül etmiş olması zaman içerisinde hem yakın köylerden hem de Osmanlı coğrafyasının değişik yerlerinden Omorfo'ya göçü beraberinde getirmiş, Hristiyanlar arasında yaşanan ihtida örnekleri de Müslüman cemaatinin varlığını güçlendirmiştir.

1960'larda güvenlik gerekçesiyle Omorfo'yu geçici olarak terk etmeye başlayan cemaatin toplam nüfusu ile 19. yüzyıl başlarındaki nüfusları arasında büyük bir fark yoktur. Ancak sürekli büyüyen Hristiyan cemaati karşısında Müslüman cemaatinin nüfus oranı 19. yüzyıl ortasında yüzde 7 iken, 20. yüzyıl başında yüzde 4'e, 1960'larda ise yüzde 1,8'e gerilemiştir. Rakamlara göre cemaatin yeni neslinin Omorfo dışına taşındığı, özellikle yapılan evlilikler ile civar köylere yerleştiği açıktır. Bu husus bir asrı aşkın sürede cemaat nüfusunun aynı miktarda seyretmesinin de temel sebebidir. Cemaat mensuplarının sayıca artış göstermemesinin altında yatan sebeplerden biri de şüphesiz kalabalık bir Hristiyan nüfusuna sahip olan kasabanın Müslüman yerleşimlerinden göç almamış olmasıdır. Omorfo Müslüman cemaati açısından çeşitli dezavantajları ortaya koyan tüm bu tespitlere rağmen 19. yüzyıl başlarından günümüze kadar kasabadaki varlığını sürdürdüğünü tespit ettiğimiz köklü ailelerin varlığı, kasabanın cemaat için vazgeçilmez önemini ortaya koymaktadır.

Günümüzde, 1974'ten önce bir Rum kasabası olduğu konusundaki yaygın olan genel kabule rağmen, Omorfo'da Müslümanların hem sosyo-ekonomik hem mülkiyet hem de kurumsal anlamda Hristiyanlarla birlikte varlık gösterdiklerine dair delillerin sıralandığı bu incelemeyle Kıbrıs Adası'nda bölgeler arasında etnik ayrıştırma veya aidiyet yaratma çabasının bilimsel bir temelini olmadığı ortaya konmaya çalışılmıştır. Nitekim Osmanlı coğrafyasının birçok yerinde olduğu gibi çok kültürlü, çok dinli ve renkli sosyal yapı Kıbrıs'ta da mevcuttur. Bu yapı Osmanlı toprak, vakıf ve idari sistemiyle iç içe geçerek adadaki demografik dağılımı meydana getirmiş, İngiliz hakimiyeti döneminde de izlerini sürdürmüştür. Adanın farklı kasaba ve bölgeleri özelinde ortaya konacak bilimsel çalışmaların bu iddiaları destekleyecek sonuçlar elde etmesi beklenmektedir. Bu çerçevede hem Müslüman hem de Hristiyanların sayıca azınlığı teşkil ettiği yerleşim yerlerinin, Osmanlı arşiv evrakının 20. yüzyıl kaynaklarıyla birlikte değerlendirileceği çalışmalarla incelenmesi önem arz etmektedir.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedirler.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.
- 3. Etik Beyan:** Yazarlar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedirler. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

Kaynakça

- BOA, Osmanlı Arşivi. *Evkaf Defterleri [EV.d]*. No. 14166. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Evkaf, Berat [EV.BRT]*. No. 86, Gömlek No. 24. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hariciye Nezareti, Tahrirat [HR.TH]*. No. 200, Gömlek No. 88. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hariciye Nezareti, Tahrirat [HR.TH]*. No. 297, Gömlek No. 52. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hariciye Nezareti, Tahrirat [HR.TH]*. No. 322, Gömlek No. 24. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hariciye Nezareti, Umur-ı Hukukiye-i Muhtalita Müdiriyeti [HR.UHM]*. No. 228, Gömlek No. 58. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hatt-ı Hümayun [HAT]*. No. 599, Gömlek No. 29333-i. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hatt-ı Hümayun [HAT]*. No. 644, Gömlek No. 31547. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Kıbrıs Milli Arşivi Fetva Eminliği Evrakı [KB.MAA.FE]*. Kutu No. 11, Dosya No. 78, Gömlek No. 20. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Kıbrıs Milli Arşivi Fetva Eminliği Evrakı [KB.MAA.FE]*. Kutu No. 3, Dosya No. 21, Gömlek No. 56. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Kıbrıs Milli Arşivi Fetva Eminliği Evrakı [KB.MAA.FE]*. Kutu No. 3, Dosya No. 21, Gömlek No. 66. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti, Mektubi Kalemi [MF.MKT]*. No. 17, Gömlek No. 190. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maliye Nezareti, Varidat, Temettuat Defterleri [ML.VRD.TMT.d]*. No. 16152. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Nüfus Defterleri [NFS.d]*. No. 1242. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Nüfus Defterleri [NFS.d]*. No. 3761. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Nüfus Defterleri [NFS.d]*. No. 3767. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Nüfus Defterleri [NFS.d]*. No. 3773. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Taşra Evrakı, Kıbrıs, Defterler [TŞR.KB.d]*. No. 40. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Taşra Evrakı, Kıbrıs, Defterler [TŞR.KB.d]*. 43. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Taşra Evrakı, Kıbrıs, Defterler [TŞR.KB.d]*. 46. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Taşra Evrakı, Kıbrıs, Defterler [TŞR.KB.d]*. 50. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Taşra Evrakı, Kıbrıs, Defterler [TŞR.KB.d]*. 54. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı [TS.MA.e]*. No. 643, Gömlek No. 55. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı [TS.MA.e]*. No. 721, Gömlek No. 1. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı [TS.MA.e]*. No. 846, Gömlek No. 17. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Cyprus Blue Book, Year 1887-1889*. Nicosia: Government Printing Office. <http://www.cyprusdigitallibrary.org.cy/items/show/58>
- Çiçek, Kemal. "Mehmed Emin Paşa, Kıbrıslı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/463-464. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Diñç, Güven. "Kıbrıs'ta İhtidâ Hareketleri 1800-1878". *Bilig* 84 (2018), 243-271.
- Diñç, Güven. *Osmanlı Yönetiminde Kıbrıs (1800-1839)*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2010.
- Dündar, Recep. *Kıbrıs Beylerbeyliği (1570-1670)*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 1998.
- Küçük, Dr. Fazıl. *Evkafın Kayıtsız Şartsız Topluma Devri-Teslimi, 56 Yıl Süren Kavga*. Lefkoşa: y.y., 1999.
- Louis, Kiprianos D.. *Morfes Oikonomikon Scheseon Stin Kıpro (1817-1839): O Georgakis Markantonis Kai Ta Tsiflikia Morfou Kai Dervis Efendi*. Lefkosia: 2006.
- Osmanlı İdaresinde Kıbrıs (Nüfusu-Arazi Dağılımı ve Türk Vakıfları)*. Ankara: Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları, 2000.
- Özkuş, Ali Efdal. "Lefkoşa Şeriyeye Sicillerine Göre 18. Yüzyılda Akdeniz Ticaretinde Kıbrıs Adasının Önemi". *Journal of Cyprus Studies* 39 (2010), 31-59.
- PRIO Cyprus Centre. "Morphou". Erişim: 6 Haziran 2023. <http://www.prio-cyprus-displacement.net/default.asp?id=334>
- Sözlü Mülakat: Ahmet Hastoprak (Kıbrıs-Eski Omorfolu ve Şehit Mulla Ahmet'in Torunu), 24 Ekim 2021.
- Sözlü Mülakat: Christalla Kart (Güney Kıbrıs-Omorfo Rum Göçmeni), 5 Kasım 2021.
- Sözlü Mülakat: Devrim Barçın (Kıbrıs- Şehit Mulla Ahmet'in Torunu), 22 Ekim 2021.
- Sözlü Mülakat: Dilem Morris (Kıbrıs-Omorfolu Hüseyin Morris'in Torunu), 28 Ekim 2021.
- Sözlü Mülakat: Dr. Erol Baysal (Dubai-Şehit Mulla Ahmet'in Torunu), 24 Ekim 2021.
- Sözlü Mülakat: Mehmet Akerson (Kıbrıs-Eski Omorfolu), 9 Kasım 2021.

Sözlü Mülakat: Sertel Sahlı (Londra-Milhan Nene'nin Üçüncü Kuşak Torunu), 30 Ekim 2021.

Sözlü Mülakat: Tuncer H. Bağışkan (KKTC Eski Eserler ve Müzeler Dairesi Eski Müdürü), 1 Kasım 2021.

Şensoy, Fatma, "Kıbrıs Sicillerinden Kadınların Kurduğu Vakıf Örnekleri", *Kıbrıs Araştırmaları ve İncelemeleri Dergisi*, II/4 (Şubat 2019): 61-74.

The Cyprus Gazette. "Certifying Officer" (No. 4129, 1 Mayıs 1958), 162.

The Cyprus Gazette. "General Notice to Debtors and All Their Creditors to Submit Their Statements of Debt" (No. 2986, 9 Nisan 1942), 73.

The Cyprus Gazette. "Notification of The Names of Persons Elected to Municipal Councils" (No. 1103, 24 Nisan 1914), 8506.

The Cyprus Gazette. "Notification of The Names of Persons Elected to Municipal Councils" (No. 1419, 16 Nisan 1920), 145.

The Cyprus Gazette. "Statement of Grants to Moslem Elementary Schools for the School-Year 1896-97" (No. 580, 21 Ocak 1898), 3545.

The Cyprus Gazette. "The Education Law" (No. 610, 9 Aralık 1898), 3757.

The Cyprus Gazette. "The Municipal Councils Ordinance" (No. 119, 8 Aralık 1883), 355.

The Cyprus Gazette. "Town Committees For Moslem Elementary Schools" (No. 4129, 1 Mayıs 1958), 163.

The Cyprus Gazette. "Town Committees For Moslem Elementary Schools" (No. 4315, 7 Nisan 1960), 142-143.

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

The Journal of Near East University Faculty of Theology

ISSN: 2148-6026 | e-ISSN: 2687-4121

Haziran / June | 2023/9/1

“MOHAMMED: PERSPECTİEVEN OP DE PROFEET” KİTABI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

A Book Review of “Muhammad: Perspectives on the Prophet”

MURAT KAYALIK

Arş. Gör., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Anabilim Dalı, Lefkoşa, Kuzey Kıbrıs.

Res. Asst., Social Sciences University of Ankara, Faculty of Theology, Department of Basic
Islamic Studies, Nicosia, North Cyprus.

murat.kayalik@asbu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-2117-3114

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Kitap İncelemesi | Book Review

Geliş Tarihi | Received: 10.01.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 13.03.2023

Yayın Tarihi | Published: 15.06.2023

Atıf | Cite as

Kayalık, Murat. “Mohammed: Perspectieven op de Profeet’ Kitabı Üzerine Bir Değerlendirme”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2023), 114-119.

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.1.08>

Kayalık, Murat. “A Book Review of ‘Muhammad: Perspectives on the Prophet’”. *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 9/1 (June 2023), 114-119. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.1.08>

İntihal | Plagiarism

Bu makalenin ön incelemesi alan editörü, içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

The preliminary review of this article was reviewed by the field editor and the content review was reviewed by two external reviewers using the double-blind peer-review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by scanning for similarity.

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY- NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

“Mohammed: Perspectieven op de Profeet” Kitabı Üzerine Bir Değerlendirme

Öz

Hız. Muhammed hakkındaki yazılan kitapların çoğu, Hız. Muhammed'in hayatının yüzeysel tarihsel gerçekleriyle sınırladığı gözlemlenmektedir. Böyle yapmak suretiyle, Hız. Muhammed'in ölümünden bu yana geçen yaklaşık on dört yüzyıl göz ardı edilmektedir. Gerçek şu ki, Hız. Muhammed algısı (algılanma tarihi) hem İslâm dünyasında hem de Batı'da birçok yönden değişmiş ve yeniden şekillenmiştir. Bu çalışmada, akademisyen Christian Lange'nın (doğ. 1975) Hollandaca olarak kaleme aldığı *Muhammed: Peygamber Üzerine Algılar* adlı kitabın tanıtımı yapılmıştır. Eser, Lange'nın 2014'ten beri Hollanda'nın Utrecht şehrinde bulunan Utrecht Üniversitesi'nde verdiği bir dizi derse dayanmakta ve Hız. Muhammed sonrası, peygamber algı(lanma) tarihine kuşbakışı bir resim sunmaktadır. Üç farklı Hız. Muhammed portresi çizen yedi bölüm, kısa bir giriş ve bir sonuçtan oluşan kitap, temelde tarihî şahsiyet olarak Muhammed, dindar olarak Muhammed ve Batı(lı) gözünde Muhammed konuları ele almaktadır. Bu araştırma, diğer siyer kitaplarından ayıran en önemli özellik, Hız. Peygamberin salt biyografisine değil, Hız. Muhammed sonrası insanlığın belleğindeki peygamber tasavvurlarına ve tarihsel sürece odaklanmasıdır.

Anahtar Kelimeler: İslam Araştırmaları, Tefsir ve Hadis Çalışmaları, Peygamber Algıları, Hollanda, Christian Lange.

A Book Review of “Muhammad: Perspectives on the Prophet”

Abstract

Unfortunately, most books about Muhammad limit themselves to historical facts of Muhammad his life. This way, nearly fourteen centuries after Muhammad's death is being ignored. The truth is that the perception of Muhammad has changed and reshaped in many ways, both in the Islamic world and the West. In this study, we introduced the Dutch book *Muhammad: Perspectives On the Prophet*, written by academic Christian Lange (b. 1975). The book is based on a series of lectures that Lange has given in the Netherlands at Utrecht University since 2014 and presents a bird's-eye view of the different perceptions of the prophet, focusing on the post-Muhammad era. The work, which consists of seven chapters depicting three different portraits of Muhammad, a short introduction, and a conclusion, mainly discusses the following subjects: Muhammad as a historical figure, Muhammad as a religious person, and Muhammad in the eyes of the West. The most important feature of this research that distinguishes itself from other sīrah books is that it did not focus on who Muhammad was but on which version of Muhammad still is dominant in the memory of those who follow him.

Keywords: Islamic Studies, Tafsir and Hadith Studies, Prophet Perspectives, Netherlands, Christian Lange.

Kitap Değerlendirmesi

Kelime-i tevhîd ve doğâl olarak İslâmiyet, malum olduğu üzere iki temel üzerine kurulmuştur. Birinci temel Allâh'ın birliği iken, ikincisi de Hız. Muhammed'in nübüvvetidir. Böylelikle Hız. Muhammed'in İslâm'daki ve Müslümanların hayatındaki merkezî konumu bizzat Allâh tarafından tescillenmiş oldu. Başka bir perspektiften baktığımızda, Allâh insanlarla iletişimini nübüvvet aracılığıyla; yani peygamberlik müessesesiyle sağlamış, kâmil mesajını da Hız. Muhammed yoluyla tamamına erdirmişti. İnsanlığa düşen de bu yol üzerinden; yani Hız. Muhammed ve ona indirilen Qur'ân-ı Kerîm üzerinden Allâh'ı bilmektir. Hız. Muhammed'i doğru bir şekilde anlamadan Qur'ân-ı Kerîm doğru kavranmadığı gibi, aynı şekilde Qur'ân-ı Kerîm'i doğru bir şekilde anlamadan bir peygamber olarak Hız. Muhammed'i ve İslâm'daki hassas yerini doğru bir şekilde kavramamız mümkün değildir. Bugüne dek hem İslâm dünyasında hem Batı'da, Hız. Muhammed hakkında birçok kitap yazılmıştır. Ne yazık ki, Hız. Muhammed hakkındaki kitapların çoğu, kendilerini Hız. Muhammed'in hayatının yüzeysel tarihsel gerçekleriyle sınırlamaktadır. Bu kitapların bir kısmı İslâmî rivayet geleneğine dayalı iken, diğer bir kısmı ise aynı İslâmî kaynakları eleştirir ve ayrıca İslâm geleneği dışında üretilen bazı tarihsel ve arkeolojik kaynakları da önemsemektedir. Sonuçta hepsinin ortak noktası, tarihî bir şahsiyeti sahnelemeye çalışmalarıdır. Lakin bu yapılırken, Hız. Muhammed'in ölümünden bu yana geçen yaklaşık on dört yüzyıl göz ardı edilmektedir. Yani Hız. Muhammed algısı (algılanma tarihi) hem İslâm dünyasında hem de Batı'da birçok yönden değişmiş ve yeniden şekillenmiştir. İncelediğimiz bu kitap, Hız. Muhammed'e ilişkin farklı perspektiflerine (Muhammed algılarına) odaklanmaktadır. Hız.

Muhammed sonrası, peygamber algılanma tarihine kuşbakışı bir resim sunmaktadır. Bunun merkezinde, Hz. Muhammed'in kim olduğu değil, ne anlama geldiği (nasıl algılandığı) meselesi vardır.

Mohammed: Perspectieven op de Profeet (Muhammed: Peygamber üzerine algılar) adlı bu kitap, Christian Lange'nın¹ (d. 1975) 2014'ten beri Utrecht Üniversitesi'nde verdiği bir dizi derse dayanmaktadır. Hz. Muhammed'in çok renkli bir portresini çizmekte ve birkaç soruyu yanıtlamayı hedeflemektedir. (i) Tarihi bir şahsiyet olarak Hz. Muhammed hakkında ne biliyoruz? (ii) Hz. Muhammed sonrası İslâmî düşünce akımlarındaki Hz. Muhammed algısıyla, ilk kaynakların bize söyledikleri ne kadar uyumludur? Bu doğrultuda Kelam, Fıkıh, Tasavvuf ve sanat geleneklerindeki Hz. Muhammed algıları tartışılmaktadır. (iii) Batılı bakışın Hz. Muhammed algısı nedir ve neden genellikle olumsuzdur? (iv) Küreselleşmiş toplumumuzda Hz. Muhammed'in geleceği nedir? Kitap, popüler; yarı bilimsel çalışma kategorisine girmektedir.² Lange'nın, Felemenkçe (Hollandaca)³ diliyle yazmış olduğu bu eseriyle genel olarak Hollanda halkına ve özelde Hollanda'daki üniversite öğrencilerine ulaşmak istediği anlaşılmaktadır.⁴

Kitap, üç farklı Hz. Muhammed portresi çizen yedi bölüm ile, kısa bir giriş ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Birinci ve ikinci bölümde, tarihi bir şahsiyet olarak Muhammed meselesi ele alınmaktadır. Burada ele alınan temel soru, yedinci yüzyıl Arap Yarımadası'nda ortaya çıkan Hz. Muhammed hakkında ne biliyoruz ve ondan bahseden kaynaklar ne kadar güvenilirlerdir? Sonraki üç bölüm, dindar olarak Muhammed diye adlandırılan meseleye ayrılmıştır. Müslümanların, kanun koyucu, lider, âlim, filozof, mutasavvıf ve kurtarıcı olarak Hz. Muhammed'in ve çoğu zaman birbiriyle çelişkili algılarını nasıl oluşturdukları tanımlanmaktadır. Altıncı ve yedinci bölümlerde ise, Batı(lı) gözünde Hz. Muhammed meselesine ışık tutulmakta ve burada Avrupa'daki Hz. Muhammed imajının günümüze kadar nasıl geliştiği etraflıca tartışılmaktadır.

Tarihi Muhammed'in ele alındığı bölümleri temel olarak ikiye ayırabiliriz: *Mohammed Volgens de İslamitische Geschiedschrijving* (İslâm tarihçiliğe göre Muhammed) olarak adlandırılan ilk kısımda yazar, Hz. Muhammed'in hayatını genel hatlarla üç döneme ayırır ve bunları oldukça genel manada tasvir eder: Peygamberliğinden önceki dönem (570-610), memleketi Mekke'deki Peygamberlik dönemi (610-622) ve Medine'deki Müslüman cemaatinin lideri olduğu dönem (622-632). Yazarın, ilk bölümlerde sık sık Kur'an'a başvurduğu gözlemlenmekte⁵ ve metinde Hz. Muhammed'den bahsedildiği kadar, Kur'an-ı Kerim'den de bahsedilmektedir. Örneğin, Kur'an'ın mahiyeti, Kur'an'ın dört temel mesajı ve yazıya geçirilmesi hakkında bilgi verilmektedir (ss. 18-26). Bu bölümün en dikkat çekici yönü Hz. Muhammed'in, kendisine neden halef (halife) atamadığı meselesidir. Burada yazar, özgün yorumlarıyla dikkat çekmektedir⁶ (ss. 27-31). İkinci kısım ise, *Het Probleem van de Bronnen* (Kaynakların sorunu), kaynaklar meselesine ayrılmıştır. Yazar bu konuda özetle şunu söylemektedir: (i) Peygamber'in hayatını sadece Kur'an'a göre yeniden inşa etmek

¹ İslam dünyasının dini ve sosyal tarihi alanında yetkin biri olan Profesör Christian Lange (1975) Tübingen, Kahire, Paris ve Muscat'ta okudu. Doktorasını 2006 yılında Harvard'da kazandıktan sonra Edinburgh Üniversitesi'nde ders verdi. 2011 yılından bu yana Utrecht Üniversitesi'nde Arapça ve İslam Araştırmaları Başkanlığı yürütmektedir. Lange, aynı zamanda hem Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences (KNAW), hem de the Young Academy of Europe (YAE) üyesidir. 2019 yılından bu yana Netherlands Interuniversity School for Islamic Studies (NISIS) başkanıdır. Lange'nın yazıları daha ziyade İslam eskatolojisi, İslam hukuku ve hukuk teorisi ve İslam tasavvufu ile ilgilienmektedir. Diğer önemli yayınları şunlardır: *Justice, Punishment and the Medieval Muslim Imagination*. Cambridge University Press (2008), *Paradise and Hell in Islamic Traditions*. Cambridge University Press (2016), *Locating Hell in Islamic Traditions*. Brill (2016), *Sufi Cosmology*. Brill (2022).

² Bu tür eserlerdeki temel maksat, dipnotlar ve uzun bir kaynakçaya başvurmadan zorlu konuları anlaşılabilir bir dilde hedef kitleye iletmeektir.

³ Felemenkçenin Hollandaca ve Flamanca gibi çeşitli lehçeleri vardır ve bunlar birbirine özellikle yazılı dilde çok yakındır. Daha ziyade Belçika'nın Flaman bölgesinde konuşulan lehçeye Flamanca, Hollanda'da konuşulana ise Hollandaca denir. Felemenkçe ve lehçeleri; Hollanda, Belçika ve Surinam'da resmî dil konumundadır. Hollandaca ayrıca Aruba, Curaçao ve Sint Maarten'de resmi dildir. Dünya çapında yaklaşık 23 milyon insanın ana dili olarak Hollandaca konuştuğu tahmin edilmektedir.

⁴ Hollanda'da genel İngilizce seviyesi, diğer Avrupa ülkeleriyle karşılaştırıldığında yüksek olmasına rağmen farklı bir kitleye ulaştığı için, birçok yarı bilimsel yayını Hollandaca olarak yayınlanmaktadır. Tam bilimsel yayınlarda ise, daha ziyade İngilizcenin tercih edildiği gözlemlenmektedir. Bu durum ilahiyat çalışmaları için de aynen geçerlidir.

⁵ ed-Duhâ 93/6-8; el-Alak 96/1-5; Tebbet 111/1-3; Âl-i İmrân 3/123-124; el-Ahzâb 33/40; el-Bakara 2/154; en-Neml 27/16; el-Enbiyâ 21/72; Muhammed 47/18; el-Kamer 54/1.

⁶ Araştırmacı, sünnilere ait bu konudaki temel üç görüşü verdikten sonra, İslam literatüründe rastlamadığını ifade ettiği ilginç bir yorum yapmaktadır: Belki de Hz. Muhammed, kıyametin yaklaştığını düşünüyordu ve bu nedenle bir halef belirtmeye gerek duymadı. Doğal olarak dünyanın sonu geldiğinde toplumu yapılandırmaya, kurumlar kurmaya gerek duymaz.

mümkün değildir. (11) Bu nedenle Peygamber'in yaşam öyküsünü yazmak için diğer kaynaklara, özellikle de Hz. Muhammed'in yaşamını kronolojik bir çerçeveye oturtma girişimiyle karakterize edilen Siyer literatürüne bağımlıyız. (11) Peygamber hakkında önemli diğer bir kaynak da Hâdis külliyyatıdır; Hz. Muhammed'in yapıp söyledikleri hakkında toplanan ifadelerdir. Siyer'den farklı olarak Hâdis külliyyatı kronolojik olarak değil tematik olarak düzenlenmiştir. (ss. 33-37)

Dindar Muhammed'in konu edindiği bölümler üçe ayrılmaktadır: *Mohammed, het Mooie Voorbeeld* (Muhammed, güzel örnek) olarak adlandırılan ilk kısımda bir öğretmen, âlim, fakîh, güzel ahlâkın kaynağı ve aşkın bir varlık olarak Hz. Muhammed konuları işlenmiştir. Önceki bölümlerde olduğu gibi burada da yazarın temel referansı Kur'an-ı Kerim'dir ve genel hatlarıyla şöyle demektedir:

"... Kur'an-ı Kerim dahil olmak üzere ilk kaynaklar, Hz. Peygamber'in bir insandan başka bir şey olmadığını ve Hristiyanlıktaki İsa figürünün aksine, Müslümanların onu tanrılaştırılmaları gerektiğini açıkça belirtmektedir. Lakin asırların geçmesiyle İslâm'da gördüğümüz şey, Peygamber'in aşamalı olarak kutsallaştırılmasıdır. Bu gelişmenin nedenleri çoktur ve çözülmesi oldukça zordur." (s. 66).

İkinci kısımda, *Mohammed in de İslamitische Filosofie en Mystiek* (İslâm Felsefesi ve Tasavvufta Muhammed), bir filozof ve mutasavvıf olarak Hz. Muhammed ve nûr-ı Muhammedî felsefesi işlenmiştir. Bu konuyu ele alırken Muḳâtil (ö. 150/767), et-Tusterî (ö. 283/896), Ḥallâc (ö. 309/922), el-Ġazzâlî (ö. 505/1111) ve özellikle Muḥyiddîn b. el-'Arabî'nin (ö. 638/1240) görüşlerine başvurulmuştur. Üçüncü kısımda ise, *Mohammed in de İslamitische Volksreligiositeit, Kunst en Popcultuur* (İslâm halk dindarlığı, sanat ve popüler kültürde Muhammed), birincil Peygamber kalıntıları (diş, saç vb.) ve ikincil kalıntılar; Peygamberle temas etmiş olan şeylere (ayak izi, sandal vb.), Peygamberin doğumu ve mevlit geleneğine ve Peygamberin tasvir edilmesi meselesine ışık tutulmuştur. Yazar burada önemli bir not düşmüştür:

"... Bütün bu örneklerin gösterdiği, İslâm popüler kültürünün Hz. Muhammed ile ne kadar iç içe olduğudur. Hz. Muhammed'in İslâm'ın kültürel belleğinde üstlendiği rolün neredeyse sonu yok gibi; 'özel bir güncelliği' vardır. ... O Müslümanların, günlük işlerinde ve düşüncelerinde yaşamaya devam etmektedir." (s. 104).

Batılı (gözüyle) Hz. Muhammed konusunun işlendiği bölüm ikiye ayrılmaktadır: *Westerse Visies op Mohammed tot de Romantiek* (Romantizm [edebiyat akımına] kadar Muhammed üzerine Batılı görüşler) adlı ilk kısımda, önemli bir hususa dikkat çekilmektedir. Batı'nın Hz. Muhammed algısı, her daim Hz. Muhammed hakkında düşünüldüğü ve yargılandığı siyasî ve entelektüel bağlam tarafından belirlenmiştir. Bu nedenle Hz. Muhammed'in Batı'daki algı (lanış) tarihi, bize Hz. Muhammed'in kendisi hakkında nispeten az şey anlatırken, aslında Batı'nın 'Müslüman öteki' ile ilgili beklentileri ve korkuları hakkında çok şey anlatmaktadır (s. 107). İkinci kısımda, *Mohammed in de 20e en 21e Eeuw* (20. ve 21. yüzyıllarda Muhammed) şu hususlar işlenmektedir: Modern Avrupa literatürü ve modern Mısır literatüründe Hz. Muhammed, Selman Rüşdi ve *Şeytan Ayetleri* adlı eseri, Hz. Muhammed ve fanatizm. Oldukça geniş ve başarılı bir şekilde kaleme alınmış bu iki bölümde haçlılar, Kur'an mealleri ve ilahiyat çalışmaları alanındaki tercüme faaliyetleri, Batılıların yazmış olduğu biyografiler ve o eserlerde geçen temel yaklaşımlar okuyucunun istifadesine sunulmuştur. Yazara göre, 19. yüzyılda Hz. Muhammed'in Avrupa kariyeri romantik tarih felsefesinin kanatları üzerinde, kahraman bir deha, bilge bir yasa koyucu ve kararlı bir devlet adamı olarak sona ermiştir. İki önemli etken, bu olumlu algıyı tamamen değiştirmiştir: Avrupa'nın İslâm dünyası üzerindeki sömürge egemenliğinin sona ermesi ve hızlandırılmış küreselleşme. Bu iki olgu Batı ve İslâm dünyasını 20. yüzyıldan itibaren her zamankinden daha da yakınlaştırmıştır (s. 125).

Lange, Hz. Muhammed'in geleceği olarak adlandırdığı son sözde, gelecekte İslâm tartışmaları üzerinde önemli bir etkisi olacağına inandığı, bir dizi Hz. Muhammed algısı üzerine kafa yorarak şu tespitlerde bulunmaktadır: (i) Tarihî bir şahsiyet olarak Hz. Muhammed, anlaşıl(a)maz. Bu, sadece onun hayatıyla ilgili kaynakların son derece tartışmalı olduğu için değildir. Hz. Muhammed, karmaşık bir yaşam yoluna sahip anlaşılması güç bir figür idi. Mesela, savaşın prensipte kötü olduğunu fark etmiş, ancak düzeni sağlamak için silaha sarılma gereğini de görmüştür. Hz. Muhammed kesinlikle sessizce ve toplumun

kenarlarında yaygara koparmadan yaşayan bir münzevi değildi. Onun savaşa ilişkin bakışı açısı, Hz. 'İsâ'ninkinden çok Augustine'nin bakış açısına daha yakın görünmektedir. Her halükârda, (Hz. Muhammed'in) Hz. 'İsâ'ya benzetilmesi yanıltıcıdır. Aksine onu, idealleri için silah kullanan iki İncil peygamberi olan Hz. Mûsâ ve İshâya'ya benzetilmesi daha isabetlidir. Dünya çapında bir uygarlığın kurucusu ve generali (lideri) olarak Hz. Muhammed, Büyük İskender ile çağrışımlar uyandırmaktadır. (ii) Müslümanlar ve gayrimüslimler (İslâm dünyası ve Batı laik toplumu) arasındaki mücadeleye ışık tutmaktadır. Bir yandan, Müslümanların Rüşdî'nin *Şeytan Ayetleri* ve Danimarka karikatürlerine karşı dünya çapındaki öfkesi, Hz. Muhammed'in her şeyin üstünde bir nevi aşkın bir kurtarıcı olarak yaşamakta olduğunu göstermektedir. Diğer yandan, İslâm tarihindeki aşkın Muhammed dindarlığı dönemi kapanmış görünmektedir. On dokuzuncu yüzyıldan itibaren modern düşünce, İslâm dünyasında da Hz. Muhammed'in insanileştirilmesini de beraberinde getirmiştir. 21. Yüzyılın başında yaşanan Hz. Muhammed merkezli olaylar, Müslümanlarla gayrimüslimler arasında her seviyede bir yabancılaşmaya yol açmıştır. Özellikle Charlie Hebdo'ya düzenlenen saldırıdan sonraki yıllarda, 'Hayır, fakat' ('Hayır, peygamber hakaretlerine tepki olarak fiziksel şiddet asla doğru değildir, fakat ifade özgürlüğü kültür ve din ile sınırlıdır') görüşü, kamuoyu tartışmalarında ağırlık kazanmıştır. (iii) Ayrıca İslâm dünyasının kendisi içerisinde, ifade özgürlüğü ve diğer insan hakları yanında Hz. Muhammed'in bu konularla ilintili olarak nasıl konumlandırılması gerektiği hususunda bir fikir savaşı sürdüğünü söylemekte ve şu sorunun önemine dikkat çekmektedir. İslâm'da bu savaşı hangi Muhammed algısı kazanacak? Muhammed, İslâm dünyasında tartışmalı olmaya devam etmektedir (ss. 145-150).

Yazar, Hz. Muhammed'in, takipçileri nezdindeki güncel önemi ve gelecekteki merkezî yeri hakkında kayda değer bir tespit sunmaktadır:

"Hz. Muhammed'in kim ve ne olduğuna aslında biz karar vermekteyiz. Onun kimliği, erken dönem İslâmî kaynakların, onun hakkında bize söylediklerine göre değil, hayatı ve yaptıklarını nasıl yorumladığımızı göre şekillenmektedir. Hz. Muhammed'in birbiriyle çelişen birçok algılanışı, gelecekte öncelik için rekabet etmeye devam edecektir. Ancak Hz. Muhammed'in Müslümanların hayatındaki merkezî konumunda çok az şey değişecektir. Müslümanlara her zaman örnek olacaktır. Gayrimüslimlere de Muhammed'in kendileri için ne ifade edebileceğini keşfetmek için, tüm klişeleri ve tek boyutlu önyargıları aşmak düşmektedir." (s. 150).

Arap yarımadası haritası, isnâd zincirleri, soy ağacı, *Şahîh-i Buḥārî*'deki konuların listesi, sudûr felsefesinin modeli, Hz. Muhammed'in çeşitli tasvirleri, hat örneği, Hz. Muhammed'in ayak izi, 'Abdumelik b. Mervân (hs. 65-86/685-705) tarafından basılan bir para örneği ve bazı Batılı eserlerin ön kapaklarının resimlerinin kitabın bütün bölümlerine serpilmesi, kitabın tam 150 sayfayla sınırlı tutulması, dipnot ve uzun bir kaynakçaya başvurmadan ve bu bilgilerin ekte verilmesinin tercih edilmesi kitabı daha okunaklı kılmıştır.

Kitapta öz itibarıyla belirtildiği gibi, asıl cevaplanması gereken soru Hz. Muhammed'in kim olduğu değil, onu takip edenlerin hafızasında hangi Muhammed versiyonunun baskın olduğudur (hangi algının kökleştiğidir). Başka bir ifadeyle Hz. Muhammed'in salt biyografisi değil, bilakis onun algı(lanma) tarihi, daha doğru bir anlamının anahtarıdır. İşte bu kitabı, diğer siyer kitaplarından ayıran en önemli özellik Hz. Peygamberin salt biyografisine değil, Hz. Muhammed sonrası insanlığın belleğindeki peygamber tasavvurlarına ve tarihsel sürece odaklanmasıdır. Yazar bunu yaparken hem İslam dünyasında oluş(turul)an temel algıları, hem de Batı dünyasında oluş(turul)an Hz. Muhammed algıları anlamaya ve tanımlamaya gayret göstermiştir. Özellikle Batı(lı) gözüyle Hz. Muhammed konusunu işleyen altıncı ve yedinci bölümler zengin, ustaca ve oldukça eleştirel bir üslupla yazıldığı gözlemlenmektedir. Özellikle de bu bölümlerin Türk okuyucusuna katkı sağlayacağı fikrindeyiz. Tarihî bir şahsiyet olarak Hz. Muhammed meselesinin araştırıldığı birinci ve ikinci bölüm, Lange'nın kendi alanı olan İslam tarihi ve hadis'teki yetkinliğini göstermektedir. Kaynaklara ve mevcut tartışmalara hakim olduğu gayet açıktır. Lakin bir dindar olarak Hz. Muhammed'in konu edindiği bölümleri; üçüncü, dördüncü ve beşinci kısımları incelediğimizde,

bu konuya diğerkleri kadar hâkim olmadığı ve Müslümanlarda vâir olan peygamber tasavvurlarına tam manasıyla empati yapamadığı dikkat çekmektedir.

Kitabın üslubu ve akademik dili genel okuyucu kitleye uygun olmakla birlikte, daha ziyade üniversite talebelerine yönelik yazıldığı işlenen konulardan bellidir. Bu yönüyle hedef kitleye mesajını ulaştırabildiğini düşünüyoruz. Ayrıca Hollandacada böyle bir eserin bulunmayışına dikkat çekmek gerekir. Kitabın, genel manada Hâdis, İslâm Tarihi ve Siyer çalışmalarına, özellikle de Tefsîr ve Kur'an çalışmalarına katkı sağladığı, Muhammed algısında Kur'an'ın yeri ve Kur'an'ın anlaşılmasında Muhammed algısı hususuna ışık tuttuğu görüşündeyiz. Çalışmanın Türkçeye çevrilmesi ve Türk İlahiyat camiasına kazandırılması önem arz etmektedir.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

Kaynakça

- KNAW, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences. "KNAW hakkında". Erişim Tarihi: 13 Mart 2023. <https://www.knaw.nl/en/about-knaw>
- Lange, Christian. *Mohammed: Perspectieven op de Profeet*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2017.
- NISIS, Netherlands Interuniversity School for Islamic Studies. "NISIS hakkında". Erişim Tarihi: 13 Mart 2023. <https://nisis.sites.uu.nl/about/nisis/>
- YAE, the Young Academy of Europe "YAE hakkında". Erişim Tarihi: 13 Mart 2023. <https://yacadeuro.org/about/>

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

The Journal of Near East University Faculty of Theology

ISSN: 2148-6026 | e-ISSN: 2687-4121

Haziran / June | 2023/9/1

AHMED B. YAHYÂ B. EL-MURTAZÂ'NIN TABAKÂTU'L-MU'TEZİLE ADLI ESERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

An Evaluation of Ahmed b. Yahyâ al-Murtazâ's Work Titled Tabakatul- Mu'tazilah

RAMAZAN ÖZMEN

Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Van, Türkiye.
Assoc. Prof., Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Van,
Türkiye.

rozmen@yyu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-8077-5783

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Kitap İncelemesi | Book Review

Geliş Tarihi | Received: 07.04.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 14.05.2023

Yayın Tarihi | Published: 15.06.2023

Atıf | Cite as

Özmen. Ramazan. "Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ'nın *Tabakâtu'l-Mu'tezile* Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran/2023), 120-127.

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.1.09>

Özmen. Ramazan. "An Evaluation of Ahmad b. Yahya b. al-Murtaza's Work Titled *Tabakatul-Mu'tazilah*". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 9/1 (June/2023), 120-127.

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2023.9.1.09>

İntihal | Plagiarism

Bu makalenin ön incelemesi alan editörü, içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

The preliminary review of this article was reviewed by the field editor and the content review was reviewed by two external reviewers using the double-blind peer-review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by scanning for similarity.

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY- NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License ([http://creativecommons.org/licenses/by/4.0.](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))

Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ'nın Tabakâtu'l-Mu'tezile Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme

Öz

İslam düşünce tarihindeki en renkli ve karizmatik fırkalardan birisi, şüphesiz İslâm'ın ilk rasyonalistleri olarak adlandırılabilir olan Mu'tezile fırkasıdır. İslâm'da akılcı düşüncenin öncüleri olan Mu'tezile'nin tarihinin incelenmesi aynı zamanda genelde İslâm düşünce tarihinin özelde ise kalam tarihinin incelenmesi demek olacaktır. Biz bu çalışmada Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ'nın *Tabakâtu'l-Mu'tezile* adlı eserini inceleyerek Mu'tezile'nin bazı yönleri hususunda bilgiler aktarmış olacağız. Çalışmada deskriptif bir yöntem kullanılmıştır. Eser baştan sona taranmış ve dikkat çekici bilgiler çalışmaya yansıtılmıştır. Gerekli görülen bazı yerlerde eserde dile getirilen bazı fikirlere eleştiriler yöneltilmiştir. Çalışmamız İbnu'l-Murtazâ'nın *Tabakâtu'l-Mu'tezile* adlı eserinin tasvîrî bir yöntemle tanıtılmasından ibarettir. İlgili eser özellikle Mu'tezile'nin hadis ve rivâyetlere yaklaşımı açısından mercek altına alınmıştır. İslâm'da hadis ve sünnetin yeri etrafındaki tartışmaların tarihi çok gerilere gitmektedir. Bu tartışmalar gündeme geldiğinde ise ilk akla gelen itikâdî fırkalardan birisi Mu'tezile olmaktadır. Ancak hadis ve Mu'tezile yan yana zikredildiğinde, genelde ehl-i sünnet çevrelerinde zihinlerde oluşan ilk düşünce tamamen olumsuzdur. Bu kısa kitap kritiği çalışması çerçevesinde Mu'tezile'nin hadise karşı yaklaşımı ile ilgili önemli ip uçları tespit edilmiştir. En azından *Tabakâtu'l-Mu'tezile* çerçevesinde Mu'tezile'nin hadis inkarcısı bir fırka olarak tanımlamayacağı sonucuna ulaştığımızı söylememiz mümkündür. Eserden edindiğimiz intibaların en önemlilerinden birisi de şudur: Mu'tezile kendini ana İslâmî eğilimden ayırtmak yerine kendini İslam dininde merkezde konumlandırmaya önem vermektedir.

Anahtar kelimeler: Ahmed b. Yahya el-Murtazâ, Tabakâtu'l-mu'tezile, Hadis, Rivayet.

An Evaluation of Ahmad b. Yahya al-Murtaza's Work Titled Tabaqâtu'l-Mu'tazilah

Abstract

One of the most colorful and charismatic sects in the history of Islamic thought is the Mu'tazilah sect, which can undoubtedly be called the first rationalists of Islam. Examining the history of the Mu'tazilah, the initiators of rational thought in Islam, will also mean examining the history of Islamic thought in general and the history of kalam in particular. In this study, we will give information about some aspects of Mu'tazila by examining Ahmad b. Yahya b. al-Murtaza's work called *Tabaqâtu'l-Mu'tazilah*. A descriptive method was used in the study. The work was scanned from beginning to end and remarkable information was reflected in the study. In some places where deemed necessary, some of the ideas expressed in the work have been criticized. Our study consists of introducing the work of Ibnu'l-Murtazâ's *Tabaqatu'l-Mu'tazilah* with a descriptive method. The relevant work has been scrutinized especially in terms of Mu'tazila's approach to hadith and narrations. The history of the debates around the place of hadith and sunnah in Islam goes way back. When these debates come to the fore, one of the first creeds that come to mind is the Mu'tazilah. However, when the hadith and the Mu'tazilah are mentioned side by side, the first thought that occurs in the minds of the Ahl al-sunnah circles is completely negative. Within the framework of this short book critique, important clues about Mu'tazila's approach to hadith have been determined. At least within the framework of *Tabaqâtu'l-Mu'tazilah* it is possible to say that we have reached the conclusion that the Mu'tazila will not be defined as a hadith denier sect. One of the most important impressions we get from the work is this: Instead of separating themselves from the main Islamic tendency, the Mu'tazila attaches importance to positioning themselves in the center of the religion of Islam.

Keywords: Ahmad b. Yahya al-Murteza, Tabaqâtu'l-Mu'tazilah, Hadith, Narration.

Giriş

Bu çalışma önemli Zeydî-Mu'tezilî âlimlerden Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ'nın (ö. 840/1437) *Tabakâtu'l-Mu'tezile* adlı eserini tanıtmayı hedeflemektedir. Eser baştan sona taranmış ve çalışmada tasvîrî/deskriptif bir yöntem takip edilmeye çalışılmıştır. Herhangi itikâdî bir fırkayı tanıırken ya da tanıtırken o fırka mensubu âlimlerin kendi eserlerine dayanılması önem arz etmektedir. Mezhepler tarihi açısından bakıldığında birbirine muhâlif fırkaların çoğu zaman muhâlif ve hasımları olarak gördüğü diğer fırkaları kendi eserlerinde objektif bir şekilde tanıtmadıkları bilinen bir husustur. Bu nedenle bu çalışmanın Mu'tezile'nin kendi orijinal bir kaynağına dayanılarak daha objektif bir şekilde tanınmasına yardımcı olabileceği umulmaktadır.

Tanıtımını yapacağımız *Tabakâtu'l-Mu'tezile* adlı eserin müellifi Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ (ö. 840/1437), Zeydiyye'nin önder ve âlimlerindedir. Zeydiyye âlimlerince "en büyük imam" diye anılan İbnü'l-Murtazâ, kelâm ve fıkıh ilimlerinde mezhebin otoritelerinden biri olarak kabul edilir. 764 (1363) yılında San'a'nın güneyinde yer alan Zemâr'da doğdu. Baba tarafından soyu Yemen'de Zeydîliği kuran Hâdî-İlêhak Yahyâ b. Hüseyin'e ulaşır. Öğrenimini tamamladıktan sonra kısa zamanda Zeydiyye'nin önemli âlimlerinden biri oldu. 793'te (1391) Zeydiyye imamı Nâsır-Lidînillâh'ın ölümü üzerine aynı yılın şevval ayında San'a'da Zeydiyye âlimlerince Mehdî-Lidînillâh unvanıyla imam seçildi. Hapislerin ve savaşların da olduğu çalkantılı siyâsî hayatını belli bir dönem sonra sakin yıllar takip etti. Halkın kendisine yardım etmekten çekindiğini görünce imâmet davasından tamamen vazgeçti ve Mehdî-Lidînillâh unvanını da bıraktı. 816 (1413) yılında Sülâ'dan ayrılarak Misver'e gitti, orada evlendi. Ardından Laa ve Zafâr şehirlerinde ikamet etti. Buralarda çeşitli eserler yazdı. 840 yılı Şevval ayında (Nisan 1437) Zafâr'da vebadan öldü. Kabri zamanla ziyaretgâh haline gelmiştir. Genel çerçeve bakımından itikadî konularda Mu'tezile'nin görüşlerini benimseyen İbnü'l-Murtazâ hilâfet meselesinde bu mezhepten ayrılır.¹

İbnu'l-Murtazâ'nın söz konusu *Tabakâtu'l-Mu'tezile*'sine gelince, nâşir Susanna Diwald-Wilzer'in verdiği bilgiye göre bu kitap, aslında müellifin *el-Münye ve'l-Emel fî Şerhi'l-Milel ve'n-Nihâl* adlı eserinin bir bölümüdür. Bu zikri geçen son kitap ise Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ'nın *Ğâyâtu'l-Efkâr ve Nihâyâtu'l-Enzâr el-Muhîta bi-Acâibi'l-Bahri'z- Zehhâr* adlı hayli hacimli bir kitabının ilk kısmıdır. Müellif bu eserde çeşitli isimler altındaki kitaplarını bir araya toplamış olup, bu kitapların tamamı son olarak ismini *el-Bahru'z-Zehhâr el-Câmiu li-Mezâhibi Ulemâ'i'l-Emsâr* olarak koyduğu oldukça hacimli eserinin bölümlerinin şerhidir.²

Eserle ilgili olarak şu açıklamalara da yer vermek faydalı olacaktır. Mustafa Öz, müellifin *el-Milel ve'n-Nihâl* (nşr. Albert Nasrî Nâdir, el-Ğalâ'id ile birlikte, Beyrut 1985) adlı eserini tanıtırken şöyle demektedir: "Müellifince el-Münye ve'l-Emel fî Şerhi'l-Milel ve'n-Nihâl adıyla genişletilmiş ve Muhammed Cevâd Meşkûr tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1399/1979). Bu kitabın "Zikrû'l-Mu'tezile" adlı bölümünü Sir Thomas Walker Arnold aynı adla yayımlamıştır (Leipzig 1902). Mu'tezile âlimlerinin on iki tabaka halinde anlatıldığı esere Mu'tezile'nin adl ve tevhid görüşünü benimseyen İmâmiyye âlimleri, Abbâsî halifeleri, meşhur mutasavvıflarla fakih, şair, nahivci ve hadisçilere dair bir bölüm eklenmiş ve kitap *Tabakâtu'l-Mu'tezile* adıyla Susanna Diwald-Wilzer tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1380/1961).³

1. Tabakâtu'l-Mu'tezile Adlı Esere Genel Bir Bakış

1.1. Mezhebin İsimlendirilmesi Meselesi

Müellif Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ (ö. 840/1436), eserine Mu'tezile'nin isimlendirilmesi problemini ele alarak başlamaktadır. Mu'tezile'nin kendisini bu ismin yanı sıra; Allah'ın âdil ve hikmet sahibi⁴ olduğunu söylediklerinden dolayı Adliyye ve Allah'la beraber başka kadîm olmadığı fikrini savunduklarından dolayı da Muvahhide olarak isimlendirdiklerini söylemektedir. Müellif, Mu'tezile'nin bu ismi kullanırken şu iki âyeti delil olarak kullandıklarını ifâde etmektedir: "...Sizden de, Allah'ın dışında taptığımız şeylerden de uzaklaşıyor ve Rabbime yalvarıyorum."⁵ "...Ve onlardan güzellikle ayrıl."⁶ Ayrıca müellif, Mu'tezile ismini kullanmalarına onların şu hadislerle de delil getirdiklerini söylemektedir. Rivâyetlerden birisi şu şekildedir: "Kim şerden uzaklaşırsa kendisini hayrın içerisinde bulur." Hadis olarak zikredilen bu sözün herhangi bir senedi zikredilmediği gibi, onun sahih bir hadis olup olmadığını da

¹ Mustafa Öz, "İbnü'l-Murtazâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Nisan 2023). Ayrıca bkz., Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, nşr. Susanna Diwald-Wilzer (Beyrut: y.y., 1380/1961), nâşirin girişi.

² İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, nâşirin girişi.

³ Öz, "İbnü'l-Murtazâ".

⁴ Ehl-i sünnet'in de Allah'ın adâlet ve hikmet sahibi olduğuna inandıkları kuşkusuzdur. Ancak burada Mu'tezile'nin bu hususu ön plana çıkarması, onların kader görüşleriyle ilgilidir. Konuyla ilgili olarak bkz., İsa Yüceer, *Mu'tezile Öncüleri ve Kelâmî Görüşleri* (Van: YÜÜ Üniversite Matbaası, 1995), 41.

⁵ Meryem 19/48.

⁶ Müzzemmil 73/10.

bilmemekteyiz.⁷ Ancak bizim için burada önemli olan husus, bazı kimseler tarafından hadis inkârcısı olduğu iddia edilen bir fırkanın, kendisini isimlendirmesinde hadis olduğunu söylediği bir rivâyete atıfta bulunmuş olmasıdır. Diğer rivâyet ise şu şekildedir: Süfyân es-Sevrî'nin İbnü'z-Zübeyr'den, onun da Câbir b. Abdillâh'dan rivâyet ettiğine göre Rasûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “*Ümmetim yetmiş küsür fırkaya ayrılacaktır. Onların en temizini ve muttakîsi mu'tezile topluluğudur.*”⁸ Rivâyetin sıhhati bir yana burada dikkat çeken husus ise, rivâyetin tam bir isnad zinciri ile zikredilmesi ve isnadda yer alan kimselerin de ehl-i sünnet nazarında muteber şahsiyetler olmasıdır. Daha sonra müellif rivâyetin devâmında şöyle demektedir: "Sonra Süfyân (es-Sevrî) arkadaşlarına 'Kendinizi bu isimle (mu'tezile ismi ile) isimlendiriniz. Çünkü siz zulümden i'tizal ettiniz' dedi."⁹ Böylece müellif, onların zulümden uzak durmalarından dolayı bu adı almış olduklarını ihsas ettirir gibidir.

Müellif, bu fırkanın Mu'tezile diye adlandırılması meselesinde Vâsıl b. Atâ ile Amr b. Ubeyd'in el-Hasan el-Basrî'nin halkasından ayrılımlarının sebep gösterildiğini, İbn Kuteybe'nin el-Maârif'inden naklen, zikretmektedir. Daha sonra müellif olayın detaylarını eş-Şehrîstânî'den yaptığı bir nakille aktarmaktadır.¹⁰ el-Hasan el-Basrî'nin arkadaşlarından olan Katâde'nin "Mu'tezile ne yapıyor?" demesini de Mu'tezile'nin bu adı almasına neden olarak zikreden müellif¹¹, diğer bir neden olarak da şu hâdiseyi zikretmektedir: "Amr b. Ubeyd'in fâsık'ın hükmü konusunda el-Hasan el-Basrî'ye muhâlefet edip Vâsıl'ın görüşüne rucû etmesinden dolayı bu isimle isimlendirilmişlerdir. Mücebbire ise Mu'tezile'nin bu mes'ele hakkında (fâsık konusunda) icmâ'ya muhâlefet ettiklerinden dolayı mu'tezile diye isimlendirildiklerini iddiâ etmektedir."¹²

1.2. Mezhebin Senedi

Mu'tezile'nin isimlendirilmesi mes'elesini bu şekilde verdikten sonra mezhebin senedi konusunu ele alan İbnü'l-Murtazâ, Mu'tezile mezhebinin senedinin Vâsıl ve Amr b. Ubeyd'e ulaşmasından dolayı ehl-i kıblenin en sahîh isnadı olduğunu söylemektedir. O, bu iddiâsına gerekçe olarak da Havâric, Râfıza, Haşeviyye, Mücebbire (Cebriye) vb. diğer fırkaların sonradan ortaya çıkmalarını ve ilk döneme (sahâbe asrına) kadar uzanan bir senedlerinin olmamasını ileri sürmüştür. Müellif bu fırkalardan Hâricîlerin Hz. Ali zamanında ortaya çıktıklarını ve Hz. Ali'nin onlarla bizzat tartışarak hatalarını ortaya koyduğunu ve bu inançta ısrar edenlerle savaştığını ifâde etmektedir. Râfızîler'in mezhebinin ise ilk asırdan sonra ortaya çıktığını, sahâbe'nin hiç birisinin Hz. Ali'nin imâmeti konusunda açık ve mütevâtir bir nass olduğunu söylemediği gibi on iki imam konusunda da görüş beyan etmediğini söylemektedir.¹³

Daha sonra müellif, Mu'tezile mezhebinin senedini şu şekilde vermektedir: Vâsıl ve Amr- Muhammed b. Ali b. Ebî Tâlib (ki Vâsıl'ı yetiştiren kişi budur) ve Onun oğlu Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed - Hz. Ali-Rasûlullah (s.a.s.)¹⁴

⁷ Adı geçen rivâyete Kütüb-i Sitte'nin yanı sıra Ahmed b. Hanbel ve Dârimî'nin *Müsned*'leri ile İmam Mâlik'in *Muvatta*'nı kapsayan *Concordance*'de ve yaklaşık yüz elli eserin fihrîsti konumundaki *Mevsûatu Etrâfi'l-Hadîsi'n-Nebeviyyi's-Şerîf*'de bulunmamıştır.

⁸ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 2. Rivâyet bu haliyle Ehl-i sünnet hadis koleksiyonlarında yer almamaktadır. Ancak Hâkim'in *Müstedrek*'inde şöyle bir rivâyet zikredilmektedir: "*Ümmetim yetmiş küsür fırkaya ayrılacaktır Onların (günah bakımından) en büyüğü (en günahkâr olanı) (dîni) işleri kendi görüşleriyle kıyas eden (kıyasla hüküm veren) böylece de helâlî haram, haramı da helâl yapanlardır.*" Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), I. Basım, IV/477. Hâkim bu rivâyetin sonunda 'Bu, Buhârî ve Müslim'in şartına göre sahîh bir hadistir, ancak onlar tahrîc etmemişlerdir' demektedir. Ancak bu rivâyet, rey ehlinin aleyhine uydurulmuş bir söz intibahını uyandırmaktadır. Bununla beraber ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağına dair birçok rivâyet vardır. Bunlar için bkz., Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru lhyâit-Turâsî'l-Arabî, trs.), "İman", 18; Ebû Dâvud Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd (Beyrut: Dâru lhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, trs.), "Sünne", 1; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mace el-Kazvîni, nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru lhyâit-Turâsî'l-Arabî, 1390/1975), "Fiten", 17; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Siyer", 75; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), 2/332, 3/145. (Konuyla ilgili rivâyetlerin değerlendirilmesi ve konu hakkında geniş bilgi için bkz., Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı* (İstanbul: Nûn Yayınları, 1996), 21-41.

⁹ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 2.

¹⁰ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 3.

¹¹ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 4.

¹² İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 5.

¹³ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 5.

¹⁴ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 7.

1.3. Mezhebin İcmâ Ettiği Konular

Mezhebin senedi meselesini bu şekilde kapatan müellif, Mu'tezile'nin üzerinde icmâ ettiği konulara geçmektedir. Mu'tezile'nin icmâ ettiği konular arasında saydığı ashâbı sevme hususu önemlidir. Çünkü ehl-i sünnet tarafından bid'at fırkaları arasında sayılan diğer fırkaların hemen tamamında ashâbın bir kısmından teberrî etme ve onlara düşmanlık besleme fikri mevcuttur. Ancak biz bu durumu Mu'tezile'nin de bid'at fırkalarından sayılmasına rağmen onlarda görememekteyiz. Bu önemli bir ayrıntı olsa gerektir. Bununla beraber müellif, Mu'tezile'nin Hz. Osman'ın ortaya koyduğu bazı uygulamalardan sonraki durumu hakkında (son altı yılı kastedilse gerek) ihtilaf ettiklerini, fakat yine de çoğunluğun O'nun da sevilmesi gerektiği fikrinde olduklarını ifâde etmektedir. Bunun yanında müellif, yine çoğunluğun Muâviye ve Amr b. el-As'dan teberrî ettiklerini söylemektedir.

1.4. Mezhebin Tabakaları

Bu bilgilerden sonra müellif, Mu'tezile mezhebinin tabakalarını ele almakta ve tamamını saymanın zorluğundan dolayı sadece kendi asırlarında meşhur olanlarını sıralayacağını ifâde etmektedir. İlk tabakada yer alanları sıralamaya Hulefâ-i Râşidîn'i zikrederek başlayan müellif, birinci sırada Hz. Ali'yi saymaktadır. Arkasından da Abdullah b. el-Abbâs'ı, Abdullah b. Mes'ûd'u, Abdullah. Ömer'i, Ebu'd-Derdâ'yı, Ebû Zerr el-Ğifârî'yi ve Ubâde b. es-Sâmit'i bu birinci tabakaya dahil etmektedir. Müellif, adı geçen zatları Mu'tezile'nin birinci tabakasında saymasına gerekçe olarak, hemen hepsiyle alakalı onların cebri nefyettiklerini varsaydığı birtakım hâdiseler ve diyaloglar anlatmaktadır.¹⁵

Müellif Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, "Hasan'dan rivâyet edildiğine göre" diyerek şöyle bir rivâyete yer vermektedir: "İran'lı bir adam gelerek Rasûlullah'a (s.a.s.) şöyle dedi: 'Annelerini, kız kardeşlerini ve kızlarını nikahlayan kimseler için ne dersiniz? Onlara 'Niçin böyle yapıyorsunuz?' dendiğinde, onlar: '(Bu) Allah'ın kazası ve kaderidir' demekteler." Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.s.) şöyle buyurdu: '(Ne yazık ki) benim ümmetim içerisinde de (bazı şeyleri yaptıktan sonra) böyle diyen (yani yaptığımız bu şeyler Allah'ın kaza ve kaderi ile olan) bir topluluk olacaktır.' Sonra Rasûlullah (s.a.s.) şöyle buyurdu: "İşte onlar (da) benim ümmetimin mecûsileridir."¹⁶

Buna benzer rivâyetler ehl-i sünnet hadis koleksiyonlarında bol miktarda yer almaktadır. Fakat burada karşımıza ilginç bir durum çıkmaktadır. Müellifin zikrettiği bu rivâyetin bağlamını düşündüğümüzde, onun bu rivâyeti, kulların işledikleri fiillerde hür olmadıklarını savunan Cebriye mantalitesine sahip kimseler aleyhine kullandığını görmekteyiz. Ancak ehl-i sünnet kaynaklarındaki benzer rivâyetler ise Kaderiyye (Mu'tezile) aleyhine delil olarak kullanılmaktadır. Bu konuyla ilgili olarak Kalkaşandî şöyle demektedir: "Ehl-i bid'at mezheplerinden Kaderiyye 'önceden belirlenmiş bir kader yoktur' diyenlerin mezhebidir. Ancak onlar Hz. Peygamber'in "Kaderiyye bu ümmetin mecûsileridir." hadisini işittiklerinde hadiste geçen kaderiyye ismini önceden bir kaderin olduğunu savunanlara verilen bir isimdir diye te'vil ederek hadisin kapsamına girmediklerini savunmuşlardır. Daha sonra Vâsıl b. Atâ vesilesiyle kendilerine Mu'tezile denilmesi yaygınlık kazanmıştır. Halbuki onlar kendilerini ehlü'l-adl diye isimlendiriyorlardı."¹⁷

Müellif, Mu'tezile'nin ikinci tabakasında şu isimleri saymaktadır: Hz. Hasan ve Hüseyin, Muhammed b. el-Hanefiyye, Saîd b.el- Müseyyeb, Tâvûs el-Yemânî, Ebu'l-Esved ed-Düelî Alkame, Esved, Şüreyh.¹⁸ Üçüncü tabaka içerisinde saydığı isimler arasında ise Muhammed b. Sîrin, el-Hasan el-Basrî gibi zatlar vardır. Bu tabakadaki kişiler arasında en fazla el-Hasan el-Basrî'ye yer vermiştir.¹⁹

¹⁵ İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 9-15.

¹⁶ İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 14.

¹⁷ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Kalkaşandî, Kalkaşandî, Ahmed b. Ali; *Subhu'l-A'sâ fî Sinâati'l-İnşâ* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y.), 13/255.

¹⁸ İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 15-16.

¹⁹ İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 17-24.

Müellif, Vâsıl b. el-Atâ'yı dördüncü tabaka arasında saymış ve onunla ilgili olarak İbn Yezdâz'ın Hz. Ali'ye varan bir senedle şöyle bir hadis rivâyet ettiğini belirtmiştir: (Guyâ) Rasûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Ümmetim içerisinde Vâsıl b. el-Atâ denen bir adam çıkar ki, o hak ile bâtil arasını ayırır."²⁰ Mu'tezilî bir âlimin eserinde böyle bir rivâyete rastlamak gerçekten oldukça ilginçtir. Bu rivâyette geçen ifâdelerin Rasûlullah'ın (s.a.s.) sözleri olamayacağı hususunda hiçbir kuşku duymuyoruz. Rivâyetin Mu'tezile muhitlerinde ne kadar revaçta olduğunu bilemiyoruz ama, öyle görünüyor ki, ehl-i sünnet ve Şia çevrelerinde yaygın olan bir furyaya, yani herhangi bir şahsı yüceltmek veya aşağılamak istediklerinde, bu işi Rasûlullah'ın (s.a.s.) ağzından yaptırma furyasına Mu'tezile de bir nebze olsun katılmış görünmektedir.

Yine müellif dördüncü tabaka içerisinde saydığı Amr b. Ubeyd'le ilgili olarak Yahyâ b. Maîn'in şöyle dediğini nakletmektedir: "Süfyân b. Uyeyne bana İbn Ebî Nuceyh'in şöyle dediğini rivâyet etti: 'Amr b. Ubeyd'den daha âlim birisini görmedim.' O, Mücâhid ve diğerlerini görmüştü."²¹ Müellifin burada kendisinden nakilde bulunduğu Yahyâ b. Maîn önde gelen muhaddislerdendir. Ayrıca Mekhûl ve Katâde'yi de bu tabaka arasında saymaktadır. Müellif, Mu'tezile'nin altıncı tabakası arasında saydığı Ebû Mes'ûd Abdurrahman el-Askerî'yi kelâm ve hadiste önde gelen bir âlim olarak zikretmektedir.²²

Mu'tezile'ye karşı yöneltilen tenkidlerden birisi de onların dindar olmadıkları ve dînî değerlere karşı saygısızca davrandıkları şeklindeki bir iddiâdır. Ancak bu eserde müellif, Mu'tezile mensuplarının son derece dindar kimseler olduklarına ilişkin birtakım misaller vermektedir. Mesela müellif yedinci tabakada saydığı İsbâ b. Subeyh'e 'Mu'tezile'nin râhibi (çok dindar anlamında)' dediğini belirtmektedir.²³

Müellif Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, Mu'tezile'nin yedinci tabakası arasında saydığı, Ebu'l-Huzeyl'in arkadaşlarından ve çağında Mu'tezile'nin reisi konumunda olduğunu belirttiği Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Abdillâh b. İshâk eş-Şahhâm hakkında bilgi verirken şöyle bir rivâyet aktarmaktadır: "Ebu'l-Hasen şöyle dedi: 'Ebû Ali'ye (el-Cübbâî) kabir azâbı hakkında soru sorduğumda şöyle dedi: Ben de bu hususu eş-Şahhâm'a sorduğumda şöyle dedi: Bizden kabir azâbını inkâr eden hiç kimse yoktur."²⁴ Bu bilgi önemlidir. Zira ehl-i sünnet çevrelerinde Mu'tezile'nin kabir azabını reddettiği şeklinde yaygın bir kanı vardır. Müellif, yine yedinci tabaka arasında saydığı Ebû Saîd Ahmed b. el-Esedî hakkında bilgi verirken, onun fikhın yanı sıra hadis ve isnadları konusunda insanların en hâfızı olduğunu ve Şerhu'l-hadîs isminde bir eserinin olduğunu söylemektedir.²⁵

İbnu'l-Murtazâ, sekizinci tabaka arasında saydığı Ebû Ali Muhammed b. Abdi'l-Vehhâb el-Cübbâî hakkında bilgi verirken onun hadislere bakış açısını yansıtan şöyle bir diyalogu nakletmektedir: "el-Berkânî Ebû Ali'ye şöyle bir soru yöneltir: Ebu'z-Zinâd'ın el-A'rac'tan, onun Ebû Hureyre'den onun da Rasûlullah'dan (s.a.s.) rivâyet ettiği "Kadın, halası ve teyzesi üzerine nikahlanamaz."²⁶ hadisi hakkında ne dersin? Ebû Ali el-Cübbâî: 'Bu hadis sahihtir' deyince, el-Berkânî aynı bu isnadla nakledilen 'Âdem'in delili, Mûsâ'ya galebe çaldı' hadisi hakkında ne dersin, dediğinde, el-Cübbâî 'bu haber bâtil (asılsız)dır' der. Bunun üzerine el-Berkânî şöyle der: 'Aynı isnadla rivâyet edilen iki hadisten birisini sahih kabul ederken diğerini batıl kabul ediyorsun (Bu nasıl iştir?)' Ebû Ali el-Cübbâî şöyle cevap verir: 'Çünkü Kur'an, Müslümanların icmâ ve akıl delili, onun (yani ikinci hadisin) bâtil olduğuna delâlet ediyor.' el-Berkânî 'bu nasıl oluyor?' dediğinde, el-Cübbâî şöyle der: "Hadis'te şu şekilde geçmiyor mu? Mûsâ, cennette Âdem ile karşılaştığında ona şöyle dedi: 'Ey Âdem! Sen beşeriyetin babasisin. Allah seni kendi eliyle yaratmışken, seni cennetine koymuş ve melekleri sana secde ettirmişken neden Allah'a âsî oldun?' Bunun üzerine Âdem şöyle dedi: 'Ey Mûsâ! Sence

²⁰ İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 29.

²¹ İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 36.

²² İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 58.

²³ İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 71.

²⁴ İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 72. Bilindiği gibi kabir azabı konusunda Kur'an'da herhangi bir bilgi yoktur. Kabir azabının hak olduğu Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından hadislerden istidlâl edilmek sûretiyle ortaya konmuş bir mes'eledir. Buradan biz şöyle bir neticeye varabiliriz. En azından eş-Şahhâm ve etrafındaki bir kısım mu'tezile mensubu insan, hadislerden istinbat edilmiş bir mes'eleyi kabul etmektedirler.

²⁵ İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 79.

²⁶ Bu ve benzeri hadisler için bkz., Buhârî, "Nikah", 27; Müslim, "Nikah", 33-40; Ebû Dâvud, "Nikah", 12; Tirmizî, "Nikah", 31; Nesâî, "Nikah", 47-49; İbn Mâce, "Nikah", 31; Dârimî, "Nikah", 8; Malik b. Enes, *Muvatta'*, "Nikah", 20, 21; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/78, 217, 372, 2/179, 189, 207, 229, 255, 294, 401, 423, 426, 432, 452, 462, 465, 474, 489, 508, 516, 517, 529, 532, 3/67, 338, 382.

bu masiyeti ben mi işledim, yoksa ben yaratılmadan bin yıl önce bunu Allah benim üzerime yazdı mı?' Mûsâ 'Bilakis bu (masiyet) senin üzerine yazılmış idi.' deyince, Âdem şöyle dedi: 'Öyle ise benim üzerime yazılmış olan bir şeyden dolayı beni nasıl kınayabiliyorsun?' Böylece Âdem'in delili Mûsâ'ya galebe çaldı."²⁷ el-Cübbâî, el-Berkânî'ye 'hadis bu şekilde değil mi?' dediğinde, o 'evet' der. Bunun üzerine el-Cübbâî şöyle der: 'Öyle ise Âdem için mâzeret sayılan bir şey, onun zürriyetinden gelen her kâfir ve âsî için de mâzeret sayılmaz mı? Ve bu onları kınayanlar aleyhine susturucu bir delil olmaz mı?' Bunun üzerine el-Berkânî sustu."²⁸

Yine sekizinci tabaka arasında saydığı Ebû Mucâlid Ahmed b. el-Hasen el-Bağdâdî'nin yüz bin hadisi ezbere bildiğini nakletmektedir.²⁹ Benzer şekilde bu tabaka arasında saydığı Ebu'l-Huseyn el-Hayyât'ı geniş hadis bilgisi olan bir zat olarak tanıtmaktadır.³⁰ Dokuzuncu tabaka arasında saydığı Ebu'l-Hasen el-İsfendiyânî'nin kelâm, tefsir ve hadis sahalarında eserler verdiğini zikretmektedir.³¹ Müellif, on ikinci tabaka arasında saydığı es-Semmân Ebû Saîd'i kelâm, fıkıh ve hadis ilimlerinde asrının tek âlimi olarak tanıtmaktadır.³²

Müellif, mu'tezilî olduklarını iddia ettiği halîfeler, zâhidler, fakihler, dilciler ve şâirlerden isimler zikretmektedir. Müellif Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, fukahâ'dan mu'tezilî olarak tanıttığı kimseler arasında saydığı Muhammed b. Şucâ' hakkında bilgi verirken, onun Ebû Hanîfe'nin fikhını tertip ettiğini ve hadislerle sağlaştırdığını haber vermektedir.³³ Yine bu kimseler arasında saydığı Ebû Sehl Muhammed b. Abdillâh ez-Zeccâcî'yi tanıtırken, onun Ebu'l-Hasen el-Kerhî'nin öğrencisi olduğunu, hadis hâfızı olduğunu ve yanında zikredilen her hadisin isnadını ve tarihlerini zikrettiğini ifâde etmektedir.³⁴

Müellif, eserinin sonunda açtığı fasılda "Mu'tezilenin tabakalarını zikrettikten sonra, hadis âlimlerinden mu'tezilî düşüncede olanları da zikretmek gibi ilginç bir düşünce aklımıza geldi" diyerek adâlet ve tevhid görüşünde olduklarını söylediği hadis âlimlerini sıralamakta ve bunları da Medîne'liler, Mekke'liler şeklinde yaşadıkları şehirlere göre sıralamakta ve eserini bu şekilde tamamlamaktadır.³⁵

Sonuç

Herhangi bir fırkanın bir konu hakkındaki görüşlerini ortaya koyarken objektif olabilmek için, o fırkaya mensup olan âlimlerin eserlerine mürâaat etmenin kaçınılmaz olduğu bir gerçektir. İşte biz buradan hareketle *Tabakâtu'l-Mu'tezile* adlı eserle sınırlı kalarak Mu'tezile'nin hadislerle karşı olan tavrı hakkında bazı ipuçları yakalamaya çalıştık. Görüldüğü üzere Mu'tezile hadise karşı tamamen kayıtsız kalan veya onu inkâr ve reddeden bir fırka değildir. Onlar da bazı fikirlerini savunmak için hadis kullanmaktadırlar. Ancak burada söylenmesi gerekenlerden birisi de şudur. Müellifin de eserinde tarafsız bir biçimde meseleleri yansıttığına tam olarak güvenemeyiz. Fakat diğer mâlumatları da bir araya getirerek bir neticeye varmak daha sağlıklı bir tavır gibi görünmektedir. Bizim bu eseri tanıtmaya bağlamında vardığımız neticeler, ilgili konudaki son hükümler olmayıp bu yorumların sıhhat derecesi bizim idrakimizin vüsati ile sınırlıdır. Konu, çok daha geniş araştırmalara ihtiyaç hissettirecek kadar önemli ve giriftir. Ancak son olarak şu hususu açık bir şekilde söylemememiz gerekir ki; Mu'tezile'nin bütünüyle 'hadis ve sünnet münkiri' sapık bir fırka olarak takdîm edilmesi, ilmî bir yanılğı olmanın ötesinde, İslâm'ı bir takım aklî delillerle muhaliflerine karşı savunmuş olan insanları toptan itham etmek ve kul hakkına tecâvüz etmektir diye düşünüyoruz. Nitekim Mu'tezilî'nin hadis ve sünnete bakışı konusunda yapılan bir çalışmada Mu'tezile'nin sünnet veya hadisi inkâr ettiği iddiasının gerçeği yansıtmadığı; rivayetleri değerlendirirken bazı noktalarda farklı bir tutum benimsemiş olmakla birlikte, sünnetin delil oluşu konusunda sünnî mezheplerden farklı bir tarafının

²⁷ Hadisin lafızlarındaki ufak değişiklerle rivâyeti için bkz., Buhârî, "Tevhîd", 38; Müslim, "Kader", 13-15.

²⁸ İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 81.

²⁹ İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 85.

³⁰ İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 85.

³¹ İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 99.

³² İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 119.

³³ İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 129.

³⁴ İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 130.

³⁵ İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 133-139.

olmadığı sonucuna varılmıştır. Söz konusu çalışmanın yazarının tespitine göre, Mu'tezile'nin hadis ve sünneti inkâr ettiği iddiası, daha çok çağımızda yapılan bazı inceleme ve araştırmalarda öne sürülmektedir. Bu ithamın açık bir şekilde yer aldığı en eski kaynak olarak, hicrî 558 yılında Yemen'de vefât etmiş olan Şâfiî âlimi Yahyâ b. Ebî'l-Hayr el-Umrânî'ye ait olan *el-İntisâr fi'r-Red ale'l-Mu'tezileti'l-Kaderiyyeti'l-Eşrâr* adlı eseri tespit edilmiştir. Hansu, klasik kaynaklarda Mu'tezile'nin sünnete aykırı davrandığına, hadis konusunda bilgisiz olduğuna dair ithamlar bulunmakla birlikte, sünneti inkâr ettiği şeklinde bir bilgiye rastlanmadığını da açıkça ifade etmektedir.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedirler.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.
- 3. Etik Beyan:** Yazar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedirler. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *Sünenü'd-Dârimî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Hansu, Hüseyin. *Mutezile ve Hadis*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, I. Basım, 2004.
- Kalkaşendî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Subhu'l-Aşâ fi Sınâati'l-İnşâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kazvînî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce. *Sünenü İbn Mâce*. nşr. Muhammed Fuad Abdalbâkî. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, 1390/1975.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. nşr. Muhammed Fuad Abdalbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ b. el-. *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*. nşr. Susanna Diwald-Wilzer. Beyrut: b.y., 1380/1961.
- Öz, Mustafa. "İbnü'l-Murtazâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Nisan 2023).
- Özler, Mevlüt. *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*. İstanbul: Nûn Yayınları, 1996.
- Sicistânî, Ebû Dâvud Süleyman b. Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvud*. nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. Beyrut: Dâru İhyâis'-Sünneti'n-Nebeviyye, ts.
- Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Yüceer, İsa. *Mu'tezile Öncüleri ve Kelâmî Görüşleri*. Van: YYÜ Üniversite Matbaası, 1995.