

BOZIFDER

e-ISSN 2458-9934

BOZOK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

YIL/YEAR:12
TEMmuz-ARALIK / JULY-DECEMBER 2023
SAYI/ISSUE:

24

BOZOK UNIVERSITY JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY



HAKEMLİ DERGİDİR.

BOZOK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ [BOZİFDER]
BOZOK UNIVERSITY JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY [BOZİFDER]

Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi
On Behalf on Yozgat Bozok University Theology Faculty Owner Dean

Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR abdulkadir.dundar@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Baş Editör
Editor-in Chief

Doç. Dr. Selahattin YAKUT selahattin.yakut@bozok.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Yayın Editörü
Publication Editor

Arş. Gör. Tuğba ŞAHBAZ ALTINSOY tugba.sahbaz@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Arapça Dil Editörü
Arabic Language Editor

Prof. Dr. Suat ERDEM suaterdem@aybu.edu.tr
Kurum: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

İngilizce Dil Editörü
English Language Editor

Arş. Gör. Emre KARADAVUT emre.karadavut@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Alan Editörleri (Temel İslam Bilimleri)
Field Editors (Basic Islamic Sciences)

Doç. Dr. Halil ÖZTÜRK halil.ozturk@bozok.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Edibe BOYRAZ edibe.boyras@bozok.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Tuğba YILDIRIM uysaltugba1992@gmail.com
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Öğr. Gör. Dr. Hatice ALSAÇ alsach@ankara.edu.tr
Kurum: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Öğr. Gör. Nevriye Sümeyra ÇALIK sumeyra.calik@bozok.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Öğr. Gör. Yasin BEDİR yasin.bedir@bozok.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Alper ÇIRPAN alper.cirpan@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Alan Editörleri (Felsefe ve Din Bilimleri)
Field Editors (Philosophy and Religious Sciences)

Dr. Öğr. Üyesi Aliya MUTALLİMOVA aliya.sharafullina@bozok.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Fatma GÖÇMEN fatma.gocmen@bozok.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa MEMİŞ mustafamemis@sdu.edu.tr
Kurum: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Dr. İdris YAKUT idriskyakut@gmail.com
Kurum: Milli Eğitim Bakanlığı, TÜRKİYE
Arş. Gör. Esmâ AYGÜN YAKIN esma.yakin@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Hatice GÖKTAŞ hatice.goktas@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Alan Editörleri (İslam Tarihi ve Sanatları)
Field Editors (Islamic History and Arts)

Arş. Gör. Emre KARADAVUT emre.karadavut@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Tuğba ŞAHBAZ ALTINSOY tugba.sahbaz@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Yayın Kurulu
Editorial Board

Prof. Dr. Abdulmecit İSLAMOĞLU
aislam@divinity.ankara.edu.tr Kurum: Ankara Üniversitesi, TÜRKİYE

Prof. Dr. Durmuş ARIK
darik@divinity.ankara.edu.tr Kurum: Ankara Üniversitesi, TÜRKİYE

Prof. Dr. Halis DEMİR
halisdemir@cumhuriyet.edu.tr Kurum: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, TÜRKİYE

Prof. Dr. İrfan GÖRKAŞ
igorkas@aku.edu.tr Kurum: Afyon Kocatepe Üniversitesi, TÜRKİYE

Prof. Dr. İsmail PIRLANTA
ismail.pirlanta@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE

Prof. Dr. Mehmet TIRAŞCI
mtirasci@ybu.edu.tr Kurum: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, TÜRKİYE

Prof. Dr. Mehmet YOLCU
myolcu@beu.edu.tr Kurum: Bitlis Eren Üniversitesi, TÜRKİYE

Prof. Dr. Suat ERDEM
suaterdem@aybu.edu.tr Kurum: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, TÜRKİYE

Prof. Dr. Talip ÖZDEŞ
talip.ozdes@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE

Doç. Dr. Esmâ SAYIN
esmasayin16@gmail.com Kurum: Balıkesir Üniversitesi, TÜRKİYE

Doç. Dr. Gülhan TÜRK
gulhan.turk@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE

Doç. Dr. Mehmet ALTUNTAŞ
mehmet.altuntas@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE

Doç. Dr. Mehmet TÖZLÜYURT
mehmet.tozluyurt@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE

Doç. Dr. Mustafa Necati BARIŞ
mnecati.baris@hbv.edu.tr Kurum: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Doç. Dr. Orhan YILMAZ
orhan.yilmaz@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE

Doç. Dr. Ömer DEMİR
omer.demir@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE

Doç. Dr. Ümit Harun AKKAYA
harunakkaya@kayseri.edu.tr Kurum: Kayseri Üniversitesi, TÜRKİYE

Doç. Dr. Yusuf AKGÜL
yusuf.akgul@bozok.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Abdulali ALİEV
a.aliev@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Didar SHAUYENOV
didar.shauyenov@ayu.edu.kz Kurum: Ahmet Yesevi Üniversitesi, KAZAKİSTAN

Dr. Öğr. Üyesi Münteha BEKİ
munteha.beki@bozok.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE

Periyot
Period

Yılda 2 Sayı / Biannual

Grafik Tasarım ve
Uygulama
Graphic Design Practice

TAVOOS

Basım Yeri
Place of Publication

Vadi Grafik-Sertifika No: 47479

Baskı Tarihi
Publication Date

ARALIK / DECEMBER 2023

Yazışma Adresi
Correspondence
Address

Yozgat Bozok Üniversitesi Erdoğan Akdağ Kampüsü, İlahiyat Fakültesi,
Atatürk Yolu 7. Km, 66900 Yozgat

Tel /Phone
Faks /Fax

+90 (354) 242 11 20 (pbx)
+90 (354) 242 11 21

URL

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/bozifder>

e-posta
e-mail

bozokilahiyatdersisi@gmail.com

Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde 2012 tarihinde yayın hayatına başlayan Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BOZİFDER), **ULAKBİM TR DİZİN**, **ASOSINDEX**, **ACADEMİNDEX** ve **SOBIAD** tarafından taranan, **EBSCO** ile **İSAM** veri tabanında ve **TÜBİTAK DERGİPARK** grubunda yer alan, yılda 2 kez (Haziran ve Aralık) elektronik olarak yayımlanan süreli, hakemli ve akademik bir dergidir. Yayın dili Türkçedir; desteklediği diller İngilizce ve Arapçadır. Dergimiz, Sosyal ve Beşeri Bilimler, Temel İslam Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları, Felsefe ve Din Bilimleri alanlarında yapılmış tüm bilimsel çalışmaları, araştırma makalelerini, bildirileri, bilimsel raporları, gözlemleri ve kitap tanıtlarını etik kurallar çerçevesinde yayımlar. Yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergimizde **İSNAD** Atıf Sistemi yazım kuralları geçerlidir ve yayımlanan tüm makaleler **iThenticate** intihal programı ile taranmaktadır.

In Yozgat Bozok University Faculty of Theology, Bozok University Journal of Faculty of Theology (BOZİFDER), start publication life in 2012, is a periodical, refereed and academic journal which scanned by **ULAKBİM TR INDEX**, **ASOSINDEX** and **SOBIAD**, be included in **EBSCO** with ISAM data base and **TUBİTAK DERGİPARK** group, published twice a year (June and December) as electronically. Publication language is Turkish; supported languages are English and Arabic. Our journal publishes all scientific studies, research articles, notices, scientific reports, observations and book introductions which studied fields of Social and Human Sciences, Basic Islamic Studies, Islamic History and Arts, Philosophy and Religious Studies within the ethical rules. Legal and scientific responsibility of the published articles belong to the author. All articles published in our journal are scanned with **iThenticate** plagiarism program and The **İSNAD** Citation Style spelling rules are valid

Danışma Kurulu / Advisory Board:

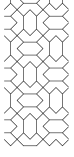
Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK (Hitit Üniversitesi)
Prof. Dr. Adem APAK (Bursa Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet ÇAYCI (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali AYTEN (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Osman KURT (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Rıza GÜL (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Asım YAPICI (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Prof. Dr. Bahattin YAMAN (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Prof. Dr. Baki ADAM (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bayram AKDOĞAN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (Bursa Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Bünyamin ERUL (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Celal TÜRER (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Cemal TOSUN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Dilaver GÜRER (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Durmuş ARIK (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Halim ÖZNERHAN (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Halis ALBAYRAK (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim MARAŞ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İrfan AYCAN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmail KÖZ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Kamil ÇAKIN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP (Bursa Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. M. Sait REÇBER (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet KALAYCI (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa AŞKAR (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa ÖZKAN (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Nahide BOZKURT (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Nihat YATKIN (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Nuri ADIGÜZEL (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Öznur ÖZDOĞAN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Saffet KÖSE (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)
Prof. Dr. Salih KARACABEY (Bursa Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Selim TÜRCAN (Hitit Üniversitesi)

Prof. Dr. Seyfettin ERŞAHİN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Sönmez KUTLU (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Şaban ALI DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Vejdi BİLGİN (Bursa Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Veli ATMACA (Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi)
Prof. Dr. Yakup CİVELEK (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Yaşar TÜRK BEN (Hitit Üniversitesi)
Prof. Dr. Zafer KIZIKLI (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Rabiye ÇETİN (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Yusuf YILDIRIM (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi)

Hakem Listesi / Board of Referees:

Prof. Dr. Abdulmecit İSLAMOĞLU (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdulvahap YILDIZ (Harran Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Ulvi MEHMEDOĞLU (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Enver ARPA (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Prof. Dr. Habil ŞENTÜRK (Uşak Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin CERTEL (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ (Kayseri Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet MEMİŞ (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet VURAL (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Muhammet Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ömer ÇELİK (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Recep DEMİR (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Salih KESGİN (Samsun Üniversitesi)
Prof. Dr. Süleyman BERK (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Tahirhan AYDIN (Dicle Üniversitesi)
Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Zekeriya AKMAN (Kırıkkale Üniversitesi)
Doç. Dr. Abdurrahim KAPLAN (Mardin Artuklu Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmet ÇELİK (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi)
Doç. Dr. Ali ÇİFTÇİ (Necmeddin Erbakan Üniversitesi)
Doç. Dr. Ayşe ERSAY YÜKSEL (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Behlül TOKUR (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Davut EŞİT (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Doç. Dr. Enver BAYRAM (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi)
Doç. Dr. Erdem Can ÖZTÜRK (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Eyup AKŞİT (İzmir Katip Çelebi Üniversitesi)
Doç. Dr. Fatih ZENGİN (Bandırma Onyedil Eylül Üniversitesi)
Doç. Dr. Furat AKDEMİR (Düzce Üniversitesi)
Doç. Dr. Halil ÖZTÜRK (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN (Kırıkkale Üniversitesi)
Doç. Dr. Harun ŞAHİN (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Hasan YÜCEL (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet Ali Kilay ARAZ (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Doç. Dr. Mevlüt ÖZTÜRK (Necmeddin Erbakan Üniversitesi)
Doç. Dr. Muhammet BEYLER (Yalova Üniversitesi)
Doç. Dr. Nevzat GENCER (Hitit Üniversitesi)
Doç. Dr. Nihat DURMAZ (Selçuk Üniversitesi)
Doç. Dr. Recep GÜN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
Doç. Dr. Rifat AKBAŞ (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Doç. Dr. Şuayip KARATAŞ (Aksaray Üniversitesi)
Doç. Dr. Şükrü AYRAN (Bitlis Eren Üniversitesi)
Doç. Dr. Veysel GENÇİL (Bartın Üniversitesi)
Doç. Dr. Yahya TURAN (Bandırma Onyedil Eylül Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Abdulmuttalip İŞİDAN (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Doğan FIRINCI (Sinop Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Durmuş ARSLAN (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi)

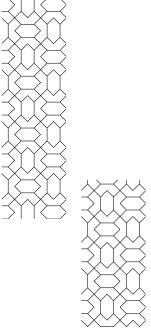
Dr. Öğr. Üyesi Ebuzer SARP (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Fatma Nur BEDİR (Hitit Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Gül ŞEN YAMAN (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Hadi Ensar CEYLAN (Ankara Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet YENİCE (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Fatih DUMAN (Akdeniz Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Recep KIRCI (Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Sezai BEKDEMİR (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Tuba Nur UMUT (Ankara Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Yakup AKYÜREK (Şırnak Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Hümeysra KOÇ (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)
Arş. Gör. Dr. Meryem Melike GÜNGENÇİ (Gazi Üniversitesi)



İÇİNDEKİLER/CONTENTS

- 13 EDİTÖRDEN
- ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES
- 15-51 NEBE' SÜRESİ ÖZELİNDE İBNÜ'L-BEVVÂB VE YÂKÛT EL-MUSTA'SİMÎ'DE REYHÂNÎ HAT
Rayhan Calligraphy in Ibn al-Bawwâb and Yâqût al-Musta'simî in the Context of Surah An-Naba
Abdulkadir DÜNDAR
Asiye ALTAN
- 53-86 MUS'AB B. ZÜBEYR VE SİYASİ FAALİYETLERİ
Mus'ab b. al-Zubayr and His Political Activities
İsmail PIRLANTA
- 87-115 EŞLER ARASINDA ALGILANAN MANEVİ DOYUM
ÖLÇEĞİ (EŞMDÖ)
The Scale of Perceived Spiritual Satisfaction Between Spouses
Muammer CENGİL
Ahmet KOÇ
- 117-144 ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNDE DINDARLIK
(AĞRI ÖRNEĞİ)
Religiousness In University Students (Example of Ağrı)
Muhammed KIZILGEÇİT
Fahri GÜZEL
Muhammed Berat GECİT
- 145-177 BİKÂÎ'NİN HURÛF-I MUKATTAAYI MAHREÇ VE SIFATLARINA GÖRE YORUMLAMASI
Al-Biqā'î's Interpretation of al-Hurûf al-Muqatta'a According to its Makhraj and Attributes
Abdullah AYGÜN
Ahmet Yaşar GÜNEŞ

- 179-204 TASAVVUFİ DÜŞÜNCENİN PANTEİZM'İN, ATEİZM'İN, DEİZM'İN, AGNOSTİSİZM'İN ÜRETTİĞİ İNANÇ PROBLEMLERİNE KARŞI ALTERNATİF ANLAYIŞ TARZLARI
Alternative Understanding Styles Offered by Sufi Thought Against The Faith Problems Generated by Pantheism, Atheism, Deism, Agnosticism
Esmâ SAYIN
- 205-226 MÜCÂHİD B. CEBR VE MUKÂTİL B. SÜLEYMÂN'IN TEFSİRLERİNİN KAYNAK AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ
Evaluation of Mujâhid b. Jabr and Muqâtil b. Sulaymân's Commentaries in Terms of Source
Mehmet ALTUNTAŞ
- 227-260 EBÜ'L-KÂSİM ÖMER B. MUHAMMED EZ-ZEMAŞERÎ'NİN GÜNAH ALGISİ
Abu al-Qâsim 'Umar b. Muhammad al-Zamakhsharî's Perception of Sin
Mehmet TÖZLUYURT
- 261-296 NEŞET ERTAŞ TÜRKÜLERİNDE ALGI VE YAŞAYIŞ BAKIMINDAN DİN
Religion in Terms of Perception and Way of Living in Neşet Ertaş's Folk Songs
Zeynep ÖZCAN
Enes ÖZKAN
- 297-334 İSPİR'İN AHŞAP SÜSLEMELİ TARİHİ YAPISI: BAŞYURT CAMİİ VE MEDRESESİ
Historical Building of Ispir with Wooden Decorations: Başyurt Mosque
Burak Muhammet GÖKLER
- 335-360 ARAPÇA GRAMERDE ÖLÇME-DEĞERLENDİRME ARACI OLARAK ÇOKTAN SEÇMELİ TESTLER-İSİM CÜMLEŞİ ÖRNEĞİ
Multiple Choice Tests as an Assessment-Evaluation Tool in Arabic Grammar-Noun Phrase Example
Yusuf BİLDİK



EDİTÖRDEN

Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin kıymetli okurları,

Dergimizin 24. sayısını sizlerle buluşturmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Dergi ekibi olarak ilkeli yayıncılık anlayışıyla her makaleyi en nitelikli haliyle ilim ve düşünce dünyasına kazandırmamızın kararlılığı içindeyiz. Bu kararlılığın bir yansıması olarak dergimizin her sayısında olduğu gibi bu sayıda da özgün ve nitelikli çalışmalar yer almaktadır. Sizlere sunulan bu çalışmalar; yazar, alan editörü, hakem, editörler kurulu, baş editör, editör yardımcısı, derginin dizgi, redaksiyon, mizanpaj çalışanları olmak üzere çok sayıda görevlinin emeğinin bir ürünüdür ve yayının sürecinin aşamalarında sunulan tüm bu katkılar bizim için çok anlamlıdır ve çok değerlidir. Kaliteyi esas alan anlayışıyla ve tarandığı dizinlerle akademi dünyasında saygın bir konuma sahip olan dergimiz, görünürlük düzeyini ulusal ve uluslararası akademi platformlarında daha da artırma amacı taşımaktadır. Bu amaca ulaşma konusunda en önemli motivasyon kaynağımız dergi ekibimizin özverili tutumlarıdır. Bu vesileyle dergimize katkı sunan başta Fakülte dekanımız Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR olmak üzere, dil editörleri Prof. Dr. Suat ERDEM, Arş. Gör. Emre KARADAVUT; Temel İslam Bilimleri alan editörleri Doç. Dr. Halil ÖZTÜRK, Dr. Öğr. Üyesi Edibe BOYRAZ, Dr. Öğr. Üyesi Tuğba YILDIRIM, Öğr. Gör. Dr. Hatice ALSAÇ, Öğr. Gör. Nevriye Sümeyra ÇALIK, Öğr. Gör. Yasin BEDİR, Arş. Gör. Alper ÇIRPAN; Felsefe ve Din Bilimle-

ri alan editörleri Dr. Öğr. Üyesi Aliya MUTALLİMOVA, Dr. Öğr. Üyesi Fatma GÖÇMEN, Dr. Öğr. Üyesi Mustafa MEMİŞ, Dr. İdris YAKUT, Arş. Gör. Esmâ AYGÜN YAKIN, Arş. Gör. Hatice GÖKTAŞ; İslam Tarihi ve Sanatları alan editörleri Arş. Gör. Tuğba ŞAHBAZ ALTINSOY ve Arş. Gör. Emre KARADAVUT ile Danışma Kurulu üyelerimize, Yayın Kurulu üyelerimize, kıymetli yazılarıyla düşünce dünyasını zenginleştiren yazarlara, dergimize gönderilen makaleleri büyük bir titizlikle değerlendiren akademisyenlere ve dergimizin yayınlanma sürecinde emeğini önemsediğim ve özverili çalışmasını takdir ettiğim editör yardımcım Arş. Gör. Tuğba ŞAHBAZ ALTINSOY'a teşekkür ediyorum.

Bir sonraki sayımızda buluşuncaya kadar hepinize sağlık ve esenlikler dilerim.

31 Aralık 2023

Doç. Dr. Selahattin YAKUT

Baş Editör

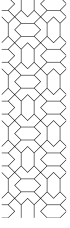


BOZOK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ARAŞTIRMA MAKALELERİ

RESEARCH ARTICLES

YIL / YEAR 12 | SAYI / ISSUE (2023/24)



NEBE' SÛRESİ ÖZELİNDE İBNÜ'L-BEVVÂB VE YÂKÛT EL-MUSTA'SİMÎ'DE REYHÂNÎ HAT

Rayhan Calligraphy in Ibn al-Bawwâb and Yâqût al-Musta'simî in the Context of
Surah An-Naba

Abdulkadir DÜNDAR

Yozgat Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk- İslam Sanatları Tarihi Anabilim Dalı,
Yozgat, Türkiye.

*Yozgat Bozok University, Faculty of Theology, Department of History of Turkish-Islamic Arts,
Yozgat, Turkey.*

abdulkadirdundar@yahoo.com, ORCID: 0000-0002-2713-6675

Asiye ALTAN

Milli Eğitim Bakanlığı, Sivas, Türkiye.

Ministry of Education, Sivas, Turkey.

asiyealtan58@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3002-1016

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 19 Eylül / September 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 9 Kasım / November 2023

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2023

Cilt / Volume: 24 Sayfa / Pages: 15-51

Atrf / Citation: Dündar, Abdulkadir - Altan, Asiye. "Nebé' Sûresi Özelinde İbnü'l-Bevvâb ve Yâkût el-Musta'simî'de Reyhânî Hat (Rayhan Calligraphy in Ibn al-Bawwâb and Yâqût al-Musta'simî in the Context of Surah An-Naba)". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 24 (Aralık / December 2023): 15-51

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1363297>

Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Abdulkadir DÜNDAR, Asiye ALTAN**)

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

NEBE' SÛRESİ ÖZELİNDE İBNÜ'L-BEVVÂB VE YÂKÛT EL-MUSTA'SİMÎ'DE REYHÂNÎ HAT¹

Öz

Abbâsîler dönemi hat sanatı tarihi açısından önemli gelişmelerin olduğu bir dönemdir. Devrin kültür ve sanat merkezi Bağdat'ta yetişen İbn Mukle, İbnü'l-Bevvâb ve Yâkût el-Musta'simî Arap yazısının gelişiminde ve sanat yazısı olma sürecinde önemli yere sahip simalardır. Şüphesiz, Kur'an'ın ona yakışır sûrette yazılma arzusu, kitâbetin tekâmülünde hüsn-i hat sanatkârları için teşvik edici olmuştur. Dolayısıyla bu gelişimin seyri en iyi mushaflarda takip edilmektedir. Nokta ve daireyi esas alarak harfleri belli kâidelere bağlayan İbn Mukle, aklâm-ı sitte'nin temelini oluşturarak kûfi hattın mushaf yazımında kullanımını azaltmıştır. Ondan yarım asır sonra İbnü'l-Bevvâb, İbn Mukle'nin yazısına zarafet katarak mushaf yazısını daha estetik hâle getirmiştir. 7/13. yüzyılın sonunda Yâkût el-Musta'simî'nin kalem ağzı eğimini değiştirip, aklâm-ı sitte'yi yeniden ele almasıyla Kur'an-ı Kerim onun üslûbu ile yazılmaya başlanmıştır. Kûfi yazıdan sonra aklâm-ı sitte'den reyhânî ve nesih yazılar Kur'an yazımında en çok tercih edilen iki yazı olmuştur. Nesih hattı Osmanlı mektebinde tekâmül etse de reyhânî yazı Yâkût'un elinde klasik hüviyetine kavuşmuştur. Yâkût, mânevi üstadı olan İbnü'l-Bevvâb'ın yazılarını titizlikle tekkik edip yazım kâidelerini geliştirmesiyle reyhânî yazı akıcı, canlı ve âhenkli hâle gelmiştir. Harf bünyeleri ve satır istifi daha muntazam görünüme kavuşmuştur. Bu nedenle yazının tekâmül sürecini anlayabilmek için aralarında asırlar olsa da hattatların çalışmalarını birbirlerinden bağımsız düşünmek mümkün değildir. İki üstadın günümüze ulaşan mushaflarından sadece bir bölümün mukayesesi dahi bu gelişimi ve değişimi anlamamıza yardımcı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Türk-İslâm Sanatları Tarihi, Reyhânî, İbnü'l-Bevvâb, Yâkût el-Musta'simî, Nebe Sûresi, Aklâm-ı Sitte.

Abstract

The reign of Abbasids is a period of important developments in the history of calligraphy. Ibn Muqla, Ibn al-Bawwâb and Yâqût al-Musta'simî, who grew up in Baghdad, which was the culture and art centre of the period, are the figures who occupy an important place in the evolution of Arabic script and in the process of becoming an artistic writing. Undoubtedly, the desire to write the Qur'an in a form befitting it has been an encouragement for the calligraphy artists in the evolution of the script. Therefore, the course of this development is best followed in the Qur'âns. The use of Kufic calligraphy in the writing of the Qur'an decreased, as Ibn Muqla, who connected the letters to certain rules based on the dot and circle, formed the basis of six pens. Half a century later, Ibn al-Bawwâb made the mushaf writing more aesthetic by adding elegance to Ibn Muqla's writing. At the end of the 7/13th century, when Yâqût al-Musta'simî changed the angle of gradient of the pen tip and reconsidered six pens, the Qur'an began to be written in his style. After the Kufic script, the rayhan and naskh scripts from six pens are the two most preferred scripts in the Qur'anic writing. Although the naskh, line evolved in the Ottoman school, the rayhan script attained its classical identity in the hands of Yâqût. His writing of rayhan became more fluent, lively and harmonious with

¹ Bu makale Prof. Dr. Abdulkadir Dündar danışmanlığında hazırlanan "Yâkût el-Musta'simî ve Altı Öğrencisinde (Esâtize-i Seb'a) Mushaf Kitâbeti" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

the meticulous examination of the writings of Ibn al-Bawwâb, the spiritual master of Yâqût, and his development of writing rules. Letter structures and line stacking have also gained a more regular appearance. For this reason, it is not possible to consider the works of these calligraphers independently of each other, even if there are centuries between them, to understand the evolution process of writing. Even a comparison of only a part of the Qur'âns of the two masters that have survived will help us understand this development and change.

Keywords: History of Turkish-Islamic Arts, Rayhan, Ibn al-Bawwâb, Yâqût al-Musta'simî, Surah an-Naba, The Six Pens.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Muhammed'e nüzûlü Arap yazısı için yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Çünkü vahyin yazıyla tespiti, muhafaza edilmesi, dönemin tebliğ faaliyetleri ve vahyin gelecek nesillere tahrif olmadan nakledilmesi için Müslümanlar tarafından gösterilen gayretler, Arap yazısını olgunlaştırarak İslâm sanatlarının gözdesi olan hüsn-i hat sanatının menşei kılmıştır. Böylelikle yazının insan hayatını kolaylaştırıcı hizmetine, insanın aklına ve gönlüne hitap eden, bedî zevklerini coşturan etkisi eklenmiştir. Ayrıca ilâhî kitabı merkeze alan, yeni ve kadim uygarlıklara rakip olan bir medeniyet inşa edilmesiyle hüsn-i hat sanatı, İslâm medeniyetinde Batı dünyasındaki resmin yerini almıştır.

Hız. Peygamber döneminde başlayan Kur'ân merkezli Arap yazısını ıslah çalışmaları Emevîler ve Abbâsîler döneminde hız kazanmıştır. Abbâsîler dönemi hattatlarından İbn Mukle (öl. 328/940), İbnü'l-Bevvâb (öl. 413/1022) ve Yâkût el-Musta'simî (öl. 698/1298-99) Arap yazısının tekâmülüne katkı sağlayan en önemli simalardır. İbn Mukle aklâm-ı sitte² olarak adlandırılan altı yazı çeşidini oluşturarak mushaf yazımında kûfî hattın kullanımını azaltmış, muhakkak, reyhânî ve nesih hattı ön plana çıkarmıştır. Bu bağlamda İbnü'l-Bevvâb ve Yâkût el-Musta'simî'ye atfedilen bir mushaftan reyhânî hat üslûplarını Nebe' sûresi özelinde belirlemek makalemizin amaçlarından biridir. Ayrıca her iki

² İslâm yazıları arasında aklâm-ı sitte diye şöhret bulan ve şeş kalem şeklinde de isimlendirilen kûfiden sonra mevzun yazıların aslı ve kaynağı sayılan altı kaleme denir. Bu altı kalem tevki' ve rika', muhakkak ve reyhânî, sülüs ve nesih hatlarıdır. Bk. M. Bedrettin Yazır, *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli* (Ankara: DİB Yayınları, 1981), 75.

hattatın yazıları mukayese edilerek Yâkût'un reyhânî hat karakterinde yaptığı değişiklikler ve estetik dokunuşlar da tespit edilmeye çalışılmıştır.

Makalemizde İbnü'l-Bevvâb'ın H 391 tarihli Chester Beatty Kütüphanesi (CBL)/1431 ve Yâkût el-Musta'sımî'nin H 688 tarihli Paris Bibliotheque Nationale (BnF)/6716 envanter numaralı mushafları esas alınmıştır. Bu mushafların tercih edilme sebebi literatürde³ orijinal olma ihtimallerinin yüksek görülmesidir. Eserlerin tespitinden sonra muhafaza edildikleri merkezlerle irtibata geçilerek dijital görselleri temin edilmiştir. Daha sonra Nebe' sûresi özelinde İbnü'l-Bevvâb ve Yâkût el-Musta'sımî'nin yazısı müfredât, mürekkebât ve kompozisyon olarak mukayese edilmiş ve reyhânî yazı üslûpları hakkında değerlendirme yapılmıştır.

1. İslâm Yazısının Menşei

İslâm'dan önce Arabistan Yarımadası'nda kullanılan yazı Nabâtilerle ilişkilendirilen, *cezmi* ve *meşki* olarak adlandırılan yazılardır. Günlük yazı işlerinde çok tercih edilmeyen, çoğunlukla taş, maden, ahşap ve para üzerinde kullanılan *cezmi* yazı karakteri Arapların kullandığı ilk yazı olarak bilinir. Bu yazı karakteri geometrik, düzenli, dik ve yatay çizgilerden oluşur.⁴ Kûfî hattın da menşei kabul edilen *cezmi* yazısı, ıslah edilip daha estetik bir kisyeye büründükten sonra kullanıldığı şehre nispet edilerek adlandırılmıştır. Aralarında çok ciddi fark olmamakla birlikte Arap yazıları sırayla Mekki, Medeni, Basri ve Kûfî olarak isimlendirilmiştir.⁵ Araplar arasında kullanılan ikinci yazı ise *meşki* yazısıdır. Bu yazı yumuşak, kavisli ve yuvarlak karakterlidir. Günlük yazışmalarda,

³ David Storm Rice, *The Unique Ibn al-Bawwâb Manuscript in the Chester Beatty Library* (Dublin: Emery Walker, 1955), 12-13; Muhittin Serin, "İbnü'l-Bevvâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/534; Nourane Ben Azzouna, *Aux Origines Du Classicisme: Calligraphes et Bibliophiles au Temps Des Dynasties Mongoles (Les Ilkhanides et Les Djalajirides 656-814/1258-1411)* (Leiden, Boston: Brill, 2018), 64.

⁴ Muhittin Serin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2003), 41.

⁵ İbn Nedim, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd (Tahran: y.y., 1971), 8-9.

ticarete, devlet işlerinde ve mektuplarda kullanılmaktadır. Meşk yazısı estetik gelişime daha müsait bir yazıdır.⁶

Hz. Peygamber ve dört halife döneminde ıslah edilmeye başlayan yazı, Emevîler ve Abbâsîler devrinde tekâmül etmiştir. Yazının sanat değeri hâiz bir hâle gelmesinde Abbâsîler dönemi hattatlarından ekol sahibi üç sanatkârın rolü büyüktür. Hat sanatı tarihinde önemli merhâlelerin ilki vezir Ebû Ali Muhammed İbn Mukle ve kardeşi Ebû Abdullah el-Hasan b. Ali (öl. 328/950) eliyle gerçekleşmiştir. İbn Mukle seleflerinin üç asır boyunca yazı üzerindeki çalışmaları, zevk ve sezişle-riyle ıslah ettiği harf bünyelerini belli nispetlere ve kâidelere bağlamıştır. Böylelikle mevzun hatların yerini *mensûb* hat almıştır.⁷ Ayrıca İbn Mukle kûfî yazıdan sülûs ve nesih hattını meydana getirerek mushaf yazımında kûfî kullanımı azaltmıştır.⁸

İbn Mukle'nin kâidelere bağladığı yazıyı geliştiren ve zarafet kazandıran ise İbnü'l-Bevvâb'dır. Asıl adı Ebu'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Hilâl el-Kâtib el-Bağdâdî'dir. Babası Büveyhîlerin sarayında kapıcısı olduğu için İbnü'l-Bevvâb ve İbnü's-Sitrî (kapıyı tutanın oğlu) lakabıyla şöhet bulmuştur.⁹ İbnü'l-Bevvâb, İbn Mukle'nin seviyesine gelebilmek için yıllarca onun yazılarını incelemiştir. Daha sonra tarzını ve usûlünü geliştirerek mensûb hattı daha ince geometrik oranlara bağlamıştır. Benzerleri arasında ortak özellikleri belirgin olan hat üslûplarını seçerek, hat sanatının bilinen çok farklı kollarını bu üslûplara yönlendirmiştir.¹⁰ İbn Mukle'nin sert ve üslûplu yazısı İbnü'l-Bevvâb'la mushaf yazımına uygun, daha esnek bir yazıya evrilmiştir.¹¹ İbnü'l-Bevvâb mektebinde özellikle muhakkak ve reyhânî hatta harfler, harflerin bağlantı şekli ve

⁶ Nihad M. Çetin, "İslâm Hat Sanatının Doğuşu ve Gelişmesi", *İslâm Tetkikleri Dergisi* 9 (1995), 9-10.

⁷ Serin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar*, 34; Nihad M. Çetin, "Aklâm-ı Sitte", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/ 277.

⁸ A. Süheyl Ünver, *Türk Yazı Çeşitleri* (İstanbul: Yeni Laboratuvar Yayınları, 1953), 5.

⁹ Süleyman Sadettin Müstakimzâde, *Tuhfe-i hattâtîn*, nşr. İbnülemin Mahmud Kemal (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 332. (Müstakimzâde vefat tarihini İbn Hallikân'ı referans göstererek H 423 olarak almıştır); Serin, "İbnü'l-Bevvâb", 534; Clement Huart, *Es Calligraphes et Les Miniaturistes De L'orient Musulman* (Paris: Ernest Leroux), 80.

¹⁰ Çetin, "İslâm Hat Sanatının Doğuşu ve Gelişmesi", 35.

¹¹ Shelia S. Blair, *Islamic Calligraphy* (Kahire: The American University in Cairo Press, 2006), 160.

kelimelerin satıra dizilimi klasik nispet ve âhengini bulmuştur. Ayrıca kalemlerin sayısı sekize inmiş, böylece aklâm-ı sitte'nin oluşumunda büyük bir yenilik yapılmıştır.¹² İbn Mukle'nin sülüs ve nesihî de güzelleştirilmiştir.¹³

İbnü'l-Bevvâb'ın yazılarını titizlikle tetkik edip kendi sanat zevkiyle harmanlayarak aklâm-ı sitte'ye güzellik katan son dönem Abbâsî hattatı ise Yâkût el-Musta'sımî'dir. Amasyalı bir Türk olduğu düşünülen,¹⁴ hususî bir üslûp sahibi olan Yâkût, nisbesini aldığı son Abbâsî halifesi Müsta'sım-Billâh (1242-1258) tarafından küçük yaşta esirler arasından satın alınarak dönemin sanat ve kültür merkezi Bağdat'a getirilmiştir.¹⁵ Müsta'sım-Billâh'ın himayesinde yetişen Yâkût'un kalem ağzının kesilişinde yaptığı değişiklik¹⁶ üslûbunun oluşmasında ve aklâm-ı sitte'nin gelişmesinde en önemli etkidir. Altı yazı karakteri içinde hüviyetine ilk kavuşan *tevkî'* ve *rikâ'*dır. Bu yazı stillerini *muhakkak* ve *reyhânî* takip eder. *Sülüs* ve *nesih* yazı stili ise klasik nispetine Yâkût'tan sonra ulaşmıştır. Yâkût'un hizmeti özellikle muhakkak ve reyhânînin mükemmelleşmesinde görülür.¹⁷

Yâkût, üslûbunun öğrencileri ve takipçileri tarafından İslâm dünyasına yayılıp, benimsenmesiyle *kıbletü'l-küttâb* lakabıyla anılmaya başlanmıştır.¹⁸ Üslûbu, *Yâkûtî usûlü* ya da *Kâidetü'l-Bağdâdiyye* diye isimlendirilmiştir.¹⁹ Yâkûtî üslûlü, hem satır nizamında yapılan değişiklik hem nezaket ve yumuşaklığı nedeniyle İslâm coğrafyasında İbnü'l-

¹² Serin, "İbnü'l-Bevvâb", 535.

¹³ A. Süheyl Ünver, *Hattat Ali b. Hilal Hayatı ve Yazıları* (İstanbul: Yeni Laboratuvar Yayınları, 1958), 6.

¹⁴ Suyolcuzâde Mehmet Necip, *Devhâtü'l-küttâb* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 4359), 21b; M. Uğur Derman, "Türk Yazı Sanatında İcazetnameler ve Taklit Yazılar", *VII. Türk Tarih Kongresi Bildiriler II* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1973), 724.

¹⁵ Selahaddin Münecid, *Yâkût el-Musta'sımî* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1985), 19.

¹⁶ Aslında Yâkût kalem ağzını eğimli keşişi (kar'ı muharref) icat etmemiştir. Kalem ağzının münharif kesimi H III. asırda bilinmektedir. Fakat Yâkût bu eğimi artırarak yazıyı daha estetik hâle getirmiştir. Bk. Münecid, *Yâkût el-Musta'sımî*, 29.

¹⁷ Nihad M. Çetin, "Yâkût Musta'simi", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986), 13/354.

¹⁸ Muhittin Serin, "Yâkût el-Musta'sımî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/291.

¹⁹ Velid A'zami, *Cemheretü'l-hattâtine'l-Bağdâdiyyin* (Bağdat: Dârü's-Şuûni's-Sekafiyeti'l-Âmme, 1989), 2/462; Yasin H. Safadi, *Islamic Calligraphy* (London: Thames and Hudson, 1978), 19.

Bevvâb'ın üslûbuna tercih edilmiştir.²⁰ Fakat Mısır'da 15. asra kadar bir kol sadece İbnü'l-Bevvâb'ın yolundan yürümüştür.²¹

Yâkût'un hem Abbâsî halifesi hem de Moğollar döneminde Cüveynî kardeşler tarafından himaye edilmesinin sanat hayatına katkısı büyüktür. İbnü'l-Bevvâb bu konuda Yâkût kadar şanslı değildir. Yâkût'un sahip olduğu himayeye kıyasla maişeti konusunda sıkıntı yaşamıştır. Öyle ki, iki dinarlık borcun geri ödenmesi için 70 satırlık bir mektup yazdığına dair rivâyet, geçim sıkıntısının büyüklüğünü göstermektedir.²² Bu olay sanatkârların desteklenmesinin ehemmiyetini göz önüne sermesi açısından önem arz eder.

İbnü'l-Bevvâb, 13. asra kadar hattatların yazısını kendisine benzetmeye çalıştığı bir mihenk taşıdır. Aynı zamanda Yâkût mektebinin kurulmasına da zemin hazırlamıştır. İslâm yazısına devrim niteliğinde etki eden Yâkût el-Musta'sımî ise Osmanlı ekolüne kadar hattatların mânevi üstadı olmuştur.

2. Nebe' Sûresi Özelinde Mukayeseler

Sûre adını 2. âyette geçen *büyük haber* anlamına gelen nebe' kelimesinden almaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'in 78. sûresidir. *Amme* ismiyle de bilinen sûre 40 âyetten oluşmaktadır.²³ İbnü'l-Bevvâb ve Yâkût el-Musta'sımî'de harf yapıları, nokta, harekeler, mühmel harfler, örnek âyetler üzerinden mürekkebât ve satır nizamı mukayese edilerek her iki hattatın reyhânî²⁴ hat üslûpları bu sûre özelinde değerlendirilmiştir.

²⁰ Kadı Mir Ahmed Kummî, *Gülistân-ı Hüner*, tsh. Ahmed Süheylî Hansari (Tahran: Bünyad-ı Ferheng-i İran, ts.), 19.

²¹ Ünver, *Hattat Ali b. Hilal Hayatı ve Yazıları*, 6.









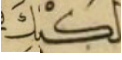









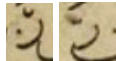

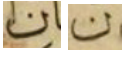

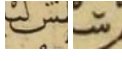









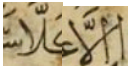



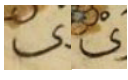
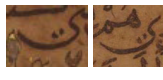
²² Nassar Mansour, *Sacred Script Muhaqqaq in Islamic Calligraphy* (London: I. B. Tauris, 2011), 81.

²³ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Kur'ân-ı Kerim" (Erişim, 1 Eylül 2023).

²⁴ İbnü'l-Bevvâb tarafından 10. asırda ortaya çıkarılan, muhakkak kalemine tâbi, kalem kalınlığı nesih kadar olan hat çeşitlidir. Bk. Yazır, *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli*, 80; David S. Rice eserin yazı çeşidini, düzgün, kalın nesih veya mensûb yazıdan etkilenen nesih yazısı olarak vermiştir. Bk. Rice, *The Unique Ibn al-Bawwâb Manuscript in the Chester Beatty Library*, 11-12.

2.1. Harf Yapıları

Tablo 1: İbnü'l-Bevvâb ve Yâkût el-Musta'sımî'de Harf Yapıları²⁵

Yâkût el-Musta'sımî BnF/6716	İbnü'l-Bevvâb CBL/1431		Yâkût el-Musta'sımî BnF/6716	İbnü'l-Bevvâb CBL/1431	Harfler
		Fe			Elif
		Kâf			Be
		Kef			Cim
		Lâm			Dâl
		Mim			Râ
		Nûn			Sin
		Vav			Sad
		He			Tı
		Lâm-elif			Ayn
		Ye			

İbnü'l-Bevvâb'ın kalemi, Yâkût'a göre daha kalın ve düz olduğu için harf ölçülerinde ve çizgilerin kalınlıklarında farklılık görülmektedir. *Elif*'in ve dik harflerin irtifâsı İbnü'l-Bevvâb'da takriben 6-7 nokta²⁶ arasındadır. Ayrıca dik harflerin yapımında inişler ve çıkışlar, düz

²⁵ Harf örnekleri CBL/1431 envanter numaralı mushafın 271a-272a sayfaları ile, BnF/6716 envanter numaralı mushafın 201a-201b sayfalarından alınmıştır.

²⁶ Ölçüler yazının kendi noktaları esas alınarak takribi olarak verilmiştir. Fakat her iki eserde de

ve diktir. Müfred *elif*ler bazen sola²⁷ hafif bir kıvrımla bitirilir. Yâkût el-Musta'simî ise dik harflerin irtifâsını artırmıştır. Kalem ağzının dar ve münharif olmasından kaynaklı dik harfler daha ince görünümündedir. Ayrıca müfred *elif*ler bazen sola hafif meyilli yapılmıştır. İbnü'l-Bevvâb *elif*leri her zaman zülfeli yapmamıştır. Zülfeler yaklaşık 1 nokta uzunluğundadır ve genellikle küt bitirilmiştir. Bazen sadece bitiş hareketi görülecek şekilde harfle kaynaşmıştır. Yâkût'un zülfeleri ise 1,5-2 nokta uzunluğundadır ve keskin ya da küt şekilde nihâyetlenmektedir. Bazı zülfeler harfle kaynaşmamış şekildedir. *Hemze*'lerin yapısı her iki kitâbette de genellikle *ayn-ı betrâ*²⁸ olarak adlandırılan *ayn* harfinin başı şeklindedir. Bazen *hemze*'nin üst parçasında kalem hareketleri daha müdevver görünümündedir. Yani şekil uyumu her daim sağlanamamıştır.

Be harfinin müfred ve sonda birleşik şeklinde İbnü'l-Bevvâb çanakları çoğunlukla mevkûfe²⁹ (kuyruğu kesik) formunda yapmıştır ve harf keskin bitirilmemiştir. Çanak ölçüsü 4-5 nokta arasında değişmektedir. Harfin ölçüsünün satırdaki diğer harflerle orantılı durmadığı örnekler mevcuttur. Yâkût el-Musta'simî'de *be* çanakları daha geniştir, bazen ani ve hafif kıvrılma hareketi ile biter. Bazen de İbnü'l-Bevvâb'ın *be* çanaklarına benzer şekildedir. Ayrıca kalem hareketleri daha esnektir.

Cim harfinin müfred şekli, İbnü'l-Bevvâb'ın kitâbetinde gözü açık, kuyruğu aşağı doğru uzatılmış (meftûha-i müsbele)³⁰ formdadır. Burada dikkat çeken husus harfin satırda, sağ-alta belirgin meyille konumlandırılmış olmasıdır. Yâkût bu eğimi azaltmış, harfi daha düz yerleştirmiştir. Yâkût'un *cim* harflerinde kıvrımlar ve yatay hareketler kalem ağzının münharif kesiminden dolayı daha estetikdir. Aynı durum müfred *ayn*'lar için de geçerlidir.

Müfred *dal* harfini ise İbnü'l-Bevvâb çoğunlukla mürsel şekilde,

noktanın yapısı ve ölçüsü tutarlı değildir.

²⁷ Meyillerin yönü elin konumuna göre verilmiştir.

²⁸ Yazır, *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli*, 345.

²⁹ Ahmed b. Ali b. Ahmed el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fi sinâti'l-inşâ* (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyeti'l-Âmme, 1963), 3-4 (3)/62.

³⁰ Abdulkadir Yılmaz, "Sülüis Yazıda Harflere Formlarına Göre Verilen İsimler", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2001), 126.

Yâkût dâl-ı maktûfe³¹ (kuyruğu az koparılmış) formda yapmıştır. Yani harf küçük bir kıvrımla nihâyetlenmektedir. İbnü'l-Bevvâb harfin bu şeklini nadiren tercih etmiştir. İbnü'l-Bevvâb'da müfred *dal* harfleri satırdaki diğer harflere göre büyük durmaktadır. Yâkût harfi küçülterek harflerle âhengini sağlamıştır. Her iki hattat da *dal* harfinin ölçüsünde birliği sağlayamamıştır.

Râ harfinin gövdesi her iki kitâbette de hafif kavislendirilerek yapılmış, harfin kuyruk kısmı çok az bir kıvrımla bitirilmiştir. İbnü'l-Bevvâb harfin mürsel şeklini de kullanmıştır. Fakat harf ölçüsünde tutarlılık görülmemektedir.

Sin dişlerinin İbnü'l-Bevvâb'da sağa meyil derecesi daha fazladır. *Sad* başlarında dönüş hareketi daha keskindir. Yâkût bu dönüşü yumuşatmıştır. Aynı esneklik *ti* harfinde de görülmektedir. Ayrıca İbnü'l-Bevvâb *sad* kâselerinin keşîdeli (mürsele) formunu tercih etmiştir. Yâkût ise kâseleri yaklaşık 5-8 nokta arasında değişen genişlikte yaparak derinliklerini yeniden hesaplamıştır. *Nûn*, *kâf* gibi diğer harflerin kâselerini de İbnü'l-Bevvâb keşîdeli yapmıştır. Hem İbnü'l-Bevvâb'ın hem de Yâkût'un kitâbetinde *ti* harfi sağındaki dik harfle birleştiğinde, harfin dikey kısmının sağa hafif mâil yapılması ve bu nedenle dik harfle farklı yöne bakması göze hoş görünmemektedir.

İbnü'l-Bevvâb'ın *fe* ve *kâf* başlarında dönüş hareketi keskindir ve *fe* başı hafif arkaya yatırılmıştır. *Kef* harfinin ise *boru kef* olarak isimlendirilen şekli hem İbnü'l-Bevvâb hem Yâkût tarafından sıkça tercih etmiştir. Fakat Yâkût harfin genişliğini artırmıştır. İbnü'l-Bevvâb'ın *boru keflerinde* sağdan sola süpürme hareketi ile yapılan taban kısmı kalın görünümündedir. Kalem ağzının daha eğimli kesiminden kaynaklı Yâkût'un *boru kefleri* zarif durmaktadır.

İbnü'l-Bevvâb'ın müfred *lâm* harfinde kalem hareketleri sert ve düzdür. Harf mürsel şekildedir. Yâkût ise çanak kısmına müdevver bir görünüm vermiştir. Müfred *mim* harfinin uzantısında kalem cereyanı her iki hattatta da hafif kavislidir. İbnü'l-Bevvâb'da uzantı bazen küt bitirilmiştir.

³¹ Yılmaz, "Sülüs Yazıda Harflere Formlarına Göre Verilen İsimler", 127.

Vav başları İbnü'l-Bevvâb'da arkaya yatık görünümde iken Yâkût'ta daha düz durmaktadır. Harfin gayesinde her iki hattatta da ani kıvrılma hareketi vardır. *Lâm-elif*'lerde ise kalem hareketleri İbnü'l-Bevvâb'da daha köşeli ve serttir. Ayrıca harfin üçgene benzer kâideli formunda döngü hareketi bazen daha geniş bir alanı içine alır. Yâkût müfred ve sonda kullanılan *ye* harfini çoğunlukla kâseli tercih ederken İbnü'l-Bevvâb keşîdeli yapmıştır.

2.2. Nokta

Noktaların yapısı, kalem ağzı kesiminden ve kalemin sağ-alta meyil derecesinden kaynaklı farklı görünümündedir. Ayrıca noktaların yapısında her iki kitâbette de tutarlılık yoktur.

Şekil 1: İbnü'l-Bevvâb'da Nokta Yapısı



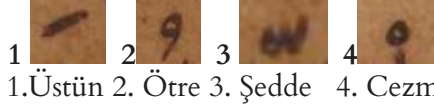
Şekil 2: Yâkût el-Musta'simî'de Nokta Yapısı



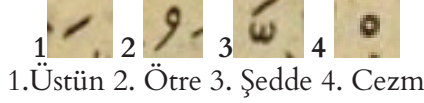
2.3. Harekeler

Satır çizgisi esas alınarak *üstün* ve *esre*'lere bakıldığında, Yâkût el-Musta'simî'nin, çizgileri daha geniş açıyla yerleştiği görülür. *Ötre*'lerde ise İbnü'l-Bevvâb müdevver kısmın başlangıç hareketini Yâkût'a nazaran daha yatay yapmıştır. Bu nedenle harekenin uzantısı daha dik inmektedir. *Şedde*'lerin yapısı her iki eserde de her zaman uyumlu değildir ama İbnü'l-Bevvâb'da irtifâ yaklaşık yarım nokta kadar azdır, derin kavis şeklindeki aralıklar daha dardır. Ayrıca *şedde*'yi oluşturan çizgilerin yönünde birlik yoktur. *Cezm* hareketi ise her iki hattatta da müdevver şekildedir. Yâkût'un kitâbetinde med harflerinin üzerine *cez*m konulması, İbnü'l-Bevvâb'ın mushafında bazı tecvit kurallarına uygun harekeleme yapılması dikkat çekicidir. Ayrıca *hemze*'ler *elif*'ten, harfin hareketi *esre* olduğunda *elif*'in altına, üstün olduğunda ise fevkine hemze konularak ayrılmıştır.

Şekil 3: İbnü'l-Bevvâb'da Harekeler



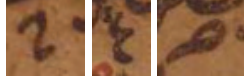
Şekil 4: Yâkût el-Musta'sımî'de Harekeler



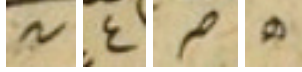
2.4. Mühmel Harfler

Yâkût *hâ* ve *ayn* mühmelini çoğunlukla sola daha yatık şekilde konumlandırmıştır. Ayrıca harfin kuyruğunda düzüksü hareket daha uzundur. İbnü'l-Bevvâb *sad* mühmelinin uzantısını da *hâ* mühmeli gibi kısa ve küt şekilde nihâyetlendirmiştir.

Şekil 5: İbnü'l-Bevvâb'da Mühmel Harfler



Şekil 6: Yâkût el-Musta'sımî'de Mühmel Harfler



2.5. Sûre Başı

Hem İbnü'l-Bevvâb'ın hem Yâkût el-Musta'sımî'nin mushafında Nebe' sûresinin başlığı tevki' hatla ve siyah tahrirli altın mürekkeple yazılmıştır. Sûrenin âyet sayısı ve Mekkî bir sûre oluşu da, başlık bölümünde belirtilmiştir. Sûre başlığı metinden yazı çeşidi ve mürekkep farklılığı ile ayrılmaktadır.

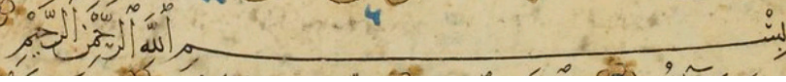
2.6. Örnek Âyetler

Örnek âyetler İbnü'l-Bevvâb'a âit CBL/1431 envanter numaralı mushafın 271a-272a sayfaları ile Yâkût el-Musta'sımî'ye âit BnF/6716 envanter numaralı mushafın 201a-201b sayfalarından alınmıştır.

Şekil 7: İbnü'l-Bevvâb Hattı Besmele Kitâbeti

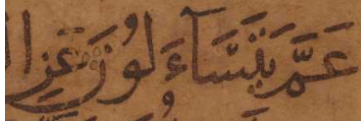


Şekil 8: Yâkût el-Musta'simî Hattı Besmele Kitâbeti

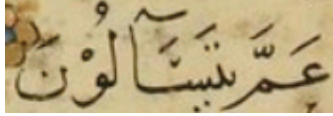


Yâkût el-Musta'simî *sin* keşidesini daha kavisli ve uzun yapmıştır. *Lafza-i celâl*'in kâidesi de İbnü'l-Bevvâb'a göre oturmuştur ve klasik ölçüye yaklaşmıştır. Ayrıca kalem hareketleri daha yumuşaktır. İbnü'l-Bevvâb *elif*'leri daha dik ve düz yapmış, *râ* harfinin mürsel, *nûn* harfinin keşideli kullanımını tercih etmiştir. *Mim* gözü ise haddinden büyüktür. Yâkût harf bünyeleri arasındaki orantıyı sağlayarak harfleri satıra muntazam yerleştirmiş ve besmele kitâbetini daha zarif hâle getirmiştir.

Şekil 9: İbnü'l-Bevvâb Hattı 1. Âyet



Şekil 10: Yâkût el-Musta'simî Hattı 1. Âyet

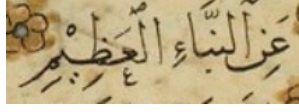


Yâkût *mim* gözü ve uzantısı arasındaki orantısızlığı gidermiştir. Ayrıca harflerin satıra yerleşiminde dalgalı ve düzensiz görünümü düz ve disiplinli hâle getirmiştir. Sonda birleşik *elif*'lerin gövdesini sağa bombeli yaparak harfin sert görünümünü yumuşatmıştır.

Şekil 11: İbnü'l-Bevvâb Hattı 2. Âyet

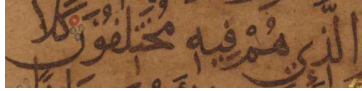


Şekil 12: Yâkût el-Musta'simî Hattı 2. Âyet

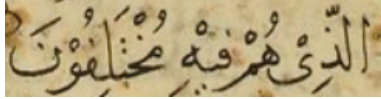


Yâkût *nûn* kâselerinin $\frac{3}{4}$ 'lük kısmını musattah, $\frac{1}{4}$ 'lük son kısmını mukavver yaparak harfin klasik ölçüsünü belirlemiştir. Fakat harf yapısında henüz arzu edilen birlik ve âhenk yakalanamamıştır. *Tı* harfinin yatay ve gözlü kısmında köşeli ve keskin dönüş, Yâkût'ta daha yumuşaktır. Ama harfin klasik ölçüsünde dönüş hareketi, İbnü'l-Bevvâb'ın harf yapısındaki gibi daha serttir.

Şekil 13: İbnü'l-Bevvâb Hattı 3. Âyet

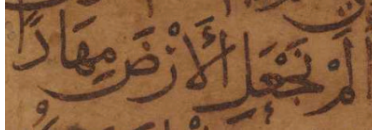


Şekil 14: Yâkût el-Musta'simî Hattı 3. Âyet

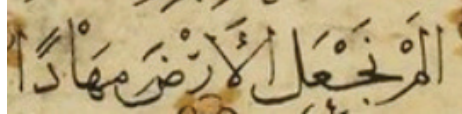


İbnü'l-Bevvâb sonda birleşik *dal* harfinin yatay parçasını mürsel şekilde yapmıştır. Yâkût, harfi hafif bir kıvrımla bitirerek çanağa esnek bir görünüm vermiştir. Ayrıca *ye* harfinin üst kısmındaki sağdan solalta diyagonal parçayı zarif bir kıvrımla başlatarak küt ve sert görünümü gidermiştir.

Şekil 15: İbnü'l-Bevvâb Hattı 5. Âyet



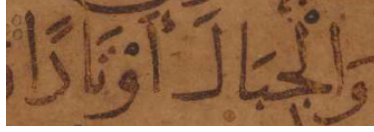
Şekil 16: Yâkût el-Musta'simî Hattı 5. Âyet



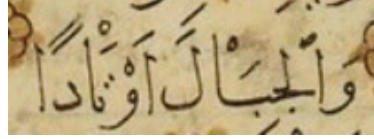
Hâ harfinin ortada kullanılan şeklinde burun kısmı Yâkût'ta daha zarift-

ir ve harfin yatay kısmı daha geniştir. *Lâm-elif*'in ölçüsündeki değişiklik satırdaki diğer harflerle uyumunu artırmıştır. Ama *sad* harfinin baş ve kâse kısmı arasındaki oran Yâkût'ta da henüz istenilen güzellikte değildir.

Şekil 17: İbnü'l-Bevvâb Hattı 6. Âyet

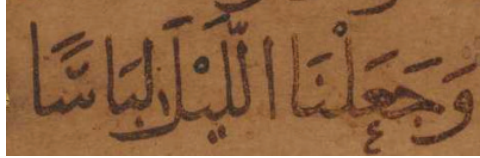


Şekil 18: Yâkût el-Musta'simî Hattı 6. Âyet

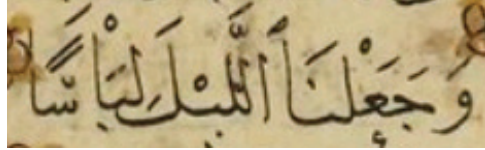


İbnü'l-Bevvâb satır sayısına bağlılıktan kaynaklı bazı kelimeleri satıra girift ya da serbest yerleştirmiştir. Ama genel görünüm vâzih ve düzenlidir. Yâkût'un kitâbetinde de satır sonlarında bazen sıkışıklık vardır. Ama genel sayfa görünümü daha muntazamdır.

Şekil 19: İbnü'l-Bevvâb Hattı 9. Âyet



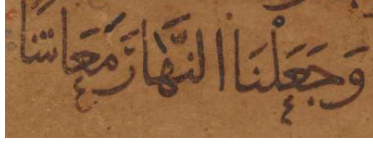
Şekil 20: Yâkût el-Musta'simî Hattı 9. Âyet



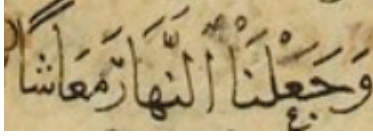
Yâkût el-Musta'simî harf bağlantılarını yeniden ele almıştır. İbnü'l-Bevvâb'da *lâm* çanakları mürsel formdadır. Yâkût bazen çanağı genişleterek *kâf-ı mefrûde*'ye (tek başına)³² benzer şekilde yapmıştır.

³² Yılmaz, "Sülüs Yazıda Harflere Formlarına Göre Verilen İsimler", 132.

Şekil 21: İbnü'l-Bevvâb Hattı 11. Âyet

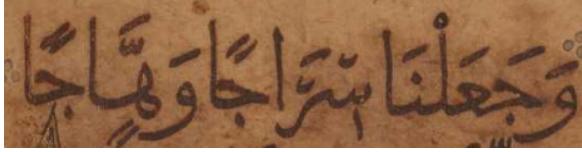


Şekil 22: Yâkût el-Musta'sımî Hattı 11. Âyet

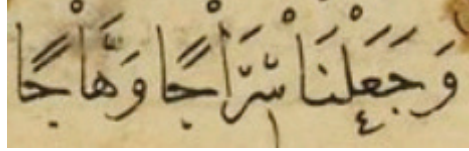


Dik harfler arasında her iki kitâbette de henüz tenâsüp sağlanamamıştır. Fakat çok uyumsuz bir tablo da yoktur. *معاشا* ve *وجعانا* kelimelerindeki *ayn-ı ma'kûd*'lar (*elif*'in düğümlenmiş şekli)³³ İbnü'l-Bevvâb'da sülüs *ayn*'larını andırmaktadır. Ayrıca *معاشا* kelimesindeki *mim* ve *ayn* arasındaki orantısızlık Yâkût'ta azalmıştır.

Şekil 23: İbnü'l-Bevvâb Hattı 12. Âyet



Şekil 24: Yâkût el-Musta'sımî Hattı 12. Âyet

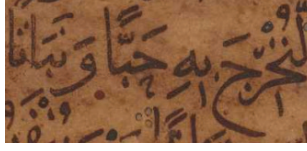


Yâkût'ta *vav* başları müdevver görünümündedir. İbnü'l-Bevvâb ise baş kısmını ½'lik bir yükselmeden sonra keskin bir dönüşle yapmıştır. Klasik ölçüde bu dönüş 1/3'lük yükselmeden sonra başlamaktadır. *سرا* ifadesindeki *ra-ı mudğame*³⁴ Yâkût'ta zarif bir kıvrılma ile yukarı çıkar. İbnü'l-Bevvâb ise kıvrımdan hemen sonra harfi nihâyetlendirmiştir. Bu durum küt bir görünüme neden olmuştur.

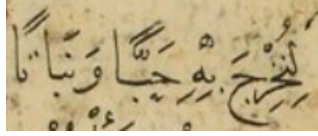
³³ Yazır, *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli*, 351.

³⁴ Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fi smâati'l-înşâ*, 71.

Şekil 25: İbnü'l-Bevvâb Hattı 15. Âyet

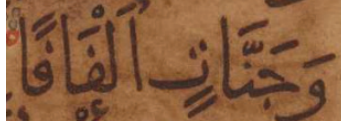


Şekil 26: Yâkût el-Musta'sımî Hattı 15. Âyet

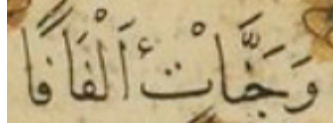


Yâkût, لَنُخْرِجَنَّكَ ifadesindeki *cim* harfinin üst-yatay parçası ile *hı* harfini hizalayarak harfin satırdaki duruşunu güzelleştirmiştir. Ayrıca harfin karın kısmının üst ve alt kavisleri daha simetrik görünümündedir. Tenvin işaretinde üstünlerin uzun yapılması satır boşluğunu dengelemiştir.

Şekil 27: İbnü'l-Bevvâb Hattı 16. Âyet

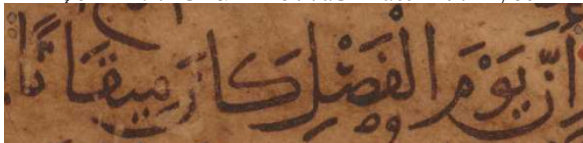


Şekil 28: Yâkût el-Musta'sımî Hattı 16. Âyet

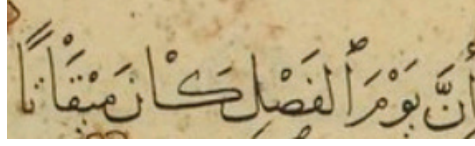


الفافا kelimesinde *fe* harfinin başta ve ortada kullanım şekilleri görülmektedir. İbnü'l-Bevvâb'da kelime başında *fe* başları çenesi kalkık görünümde iken Yâkût, harfî daha düz konumlandırmıştır. *Fe* harfinin ortada kullanım şekli ise her iki mushafta da ideal ölçüsüne yakındır.

Şekil 29: İbnü'l-Bevvâb Hattı 17. Âyet

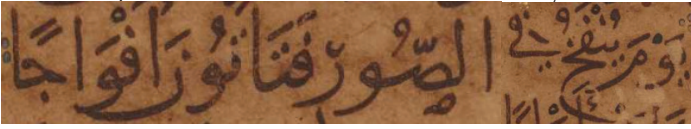


Şekil 30: Yâkût el-Musta'sımî Hattı 17. Âyet

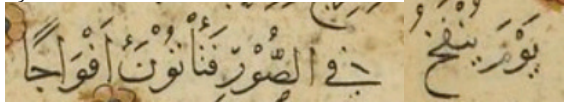


İbnü'l-Bevvâb'ın yazı karakterinin en önemli özelliklerinden biri bu âyetin kitâbetinde de görüldüğü gibi harfi oluşturan çizgi ve kıvrımların kalınlığındaki orantısız değişimlerdir. Yâkût bu sorunu kalem ağzının münharif kesimi ile aza indirgemmiştir. Ama harf bünyelerinde görülen ani incelme ve kalınlaşmalar tamamen kaybolmamıştır. İbnü'l-Bevvâb'ın yazımında كان ifadesinde *boru kef*'in sağdan sola kalemin cereyanı ile yapılan taban kısmı ile ters istikamette yapılan üst parça arasındaki uyumsuzluk açık bir şekilde görülmektedir.

Şekil 31: İbnü'l-Bevvâb Hattı 18. Âyet

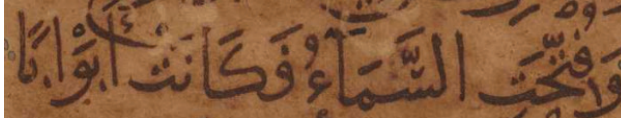


Şekil 32: Yâkût el-Musta'sımî Hattı 18. Âyet

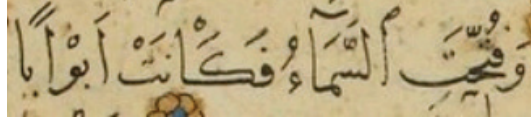


İbnü'l-Bevvâb'ın kitâbetinde ينفخ kelimesinde *hu* harfinin sağ-alta daha fazla meyille nihâyetlendiği görülmektedir. Yâkût, *mim* uzantısını kısaltmış, *vav* uzantılarını belirgin bir kıvrımla bitirmiştir. *Cim* harfinin başta kullanılan şeklinde harfin başlangıcı ile burnu arasındaki yükseklik farkını yaklaşık bir nokta kadar azaltmıştır.

Şekil 33: İbnü'l-Bevvâb Hattı 19. Âyet

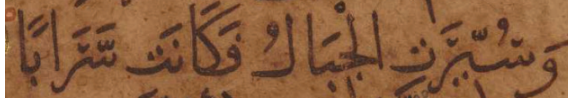


Şekil 34: Yâkût el-Musta'simî Hattı 19. Âyet

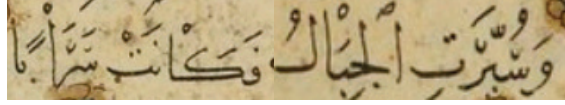


Yâkût'un kitâbetinde harflerin satır kürsüsüne daha iyi oturduğu görülmektedir. İbnü'l-Bevvâb'da bu konuda tereddüt vardır. Ayrıca İbnü'l-Bevvâb'ın kitâbetinde *be* harfinin çanağı ve bazı yatay harflerin genişliği, satırda ilişkili olduğu diğer harflerin ölçüsüne göre azdır. Yâkût ise harfin genişliğini diğer harflerle uyumuna ve satır istifine göre azaltmış ya da çoğaltmıştır. Ama çanağı 5 noktadan dar yapmamıştır.

Şekil 35: İbnü'l-Bevvâb Hattı 20. Âyet

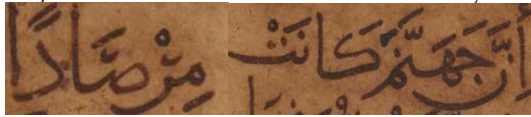


Şekil 36: Yâkût el-Musta'simî Hattı 20. Âyet

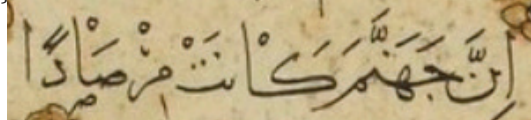


سرابا kelimesinde Yâkût kendisinden sonraki harfe birleşmeyen *râ* harfini *elifle* birleştirmiştir. Ayrıca harf bağlantıları Yâkût'ta daha estetikdir.

Şekil 37: İbnü'l-Bevvâb Hattı 21. Âyet



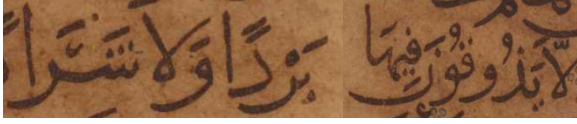
Şekil 38: Yâkût el-Musta'simî Hattı 21. Âyet



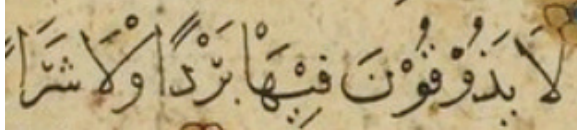
Bu âyetin kitâbetinde *sad* harfindeki değişim dikkat çekmektedir.

Yâkût, harfin gözünü küçültmüş ve zarif hâle getirmiştir. Ayrıca جهنم kelimesinde mukavver ya da *üznü'l-feres*³⁵ (at kulağı gibi) olarak adlandırılan *he* harfi ile *cim* arasındaki mesafe artırılarak giriflik giderilmiş, harfin üst kısmı ile müdevver parçası arasında âhenk sağlanmıştır.

Sekil 39: İbnü'l-Bevvâb Hattı 24. Âyet

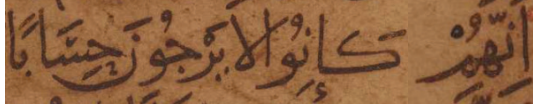


Sekil 40: Yâkût el-Musta'sımî Hattı 24. Âyet

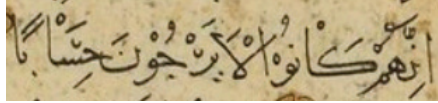


İbnü'l-Bevvâb, harfleri satıra hafif sağa meyilli ya da dik açıyla yerleştirirken Yâkût dik ya da çok az sola meyilli konumlandırmıştır. Âyette sonda birleşik *dal*, *lâm-elif* ve *vav* harfinde bu duruş barizdir.

Sekil 41: İbnü'l-Bevvâb Hattı 27. Âyet



Sekil 42: Yâkût el-Musta'sımî Hattı 28. Âyet

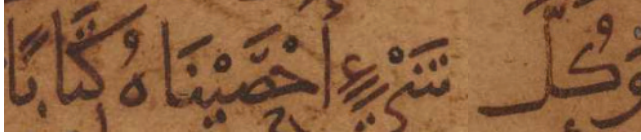


İbnü'l-Bevvâb kâseli harfleri keşîdeli (mürsele) yaparak genel sayfa görünümünün vuzûhiyetini artırmış, keşîdenin içine sonraki harfleri yerleştirerek harflerin satıra dizilimini kolaylaştırmıştır. Yâkût aynı etkiyi, kâseleri müstakil yaparak ve harfleri çoğunlukla düz bir şekilde yerleştirerek vermeye çalışmıştır. Fakat İbnü'l-Bevvâb kalem kalınlığına göre satır aralarını geniş bırakmadığı için sayfada yoğun bir görü-

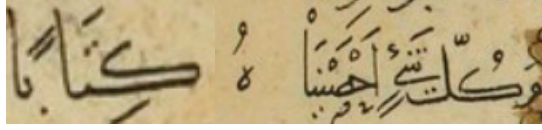
³⁵ Yılmaz, "Sülüs Yazıda Harflere Formlarına Göre Verilen İsimler", 135.

nüm vardır. Yâkût'ta kalem ağzının darlığı, bazı harflerin daha büyük ölçüde olmasına rağmen serbest şekilde dizilimini sağlamıştır.

Sekil 43: İbnü'l-Bevvâb Hattı 29. Âyet

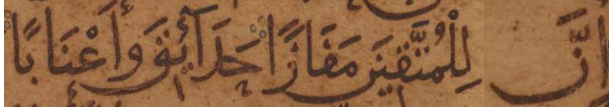


Sekil 44: Yâkût el-Musta'simî Hattı 29. Âyet

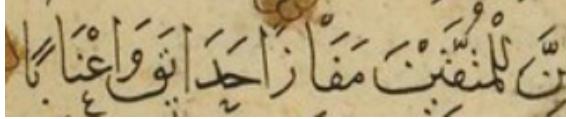


İbnü'l-Bevvâb'ın Nebe' sûresi kitâbetinde *ye* harfinin makûse şekli görülmemektedir. Yâkût'un احصيناه kelimesinin yazımında *hâ* ve *sad* harfinin birleşimi ve harflerin girift görünümü, bağlantı şekillerinin ve satır nizamının henüz tekâmül etmediğini göstermektedir.

Sekil 45: İbnü'l-Bevvâb Hattı 31-32. Âyetler



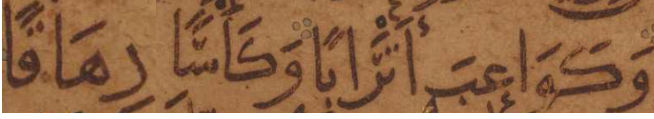
Sekil 46: Yâkût el-Musta'simî Hattı 31-32. Âyetler



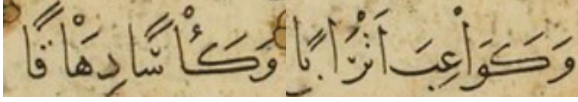
Yâkût'un kitâbetinde للمنفقين kelimesindeki gibi *mim* harfinin meftûle (bükülmüş, eğilmiş)³⁶ şekli görülmektedir. İbnü'l-Bevvâb kelime ortasında harfin badem şeklini kullanmıştır.

³⁶ Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fî smâati'l-înşâ*, 87.

Şekil 47: İbnü'l-Bevvâb Hattı 33-34. Âyetler

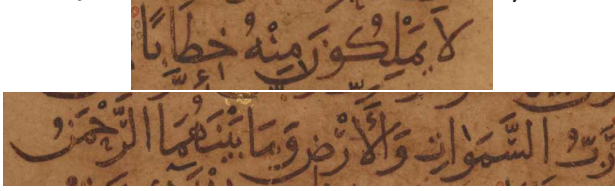


Şekil 48: Yâkût el-Musta'simî Hattı 33-34. Âyetler

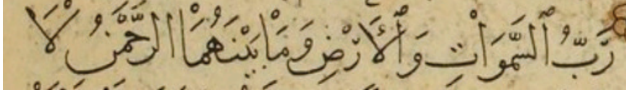


Boru kefler ve müfred *dal* harfindeki ıslah ve değişim, bu âyette belirgin şekilde görülmektedir. Ayrıca Yâkût'un kitâbetinde *ayn* kaşı kalem ağzı eğiminin daha fazla olması sebebiyle zarifdir.

Şekil 49: İbnü'l-Bevvâb Hattı 37. Âyet

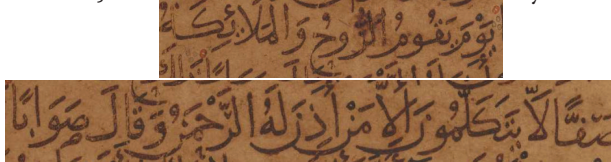


Şekil 50: Yâkût el-Musta'simî Hattı 37. Âyet

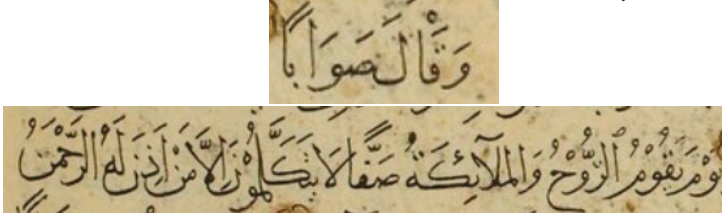


Yâkût, kâseli harflerde mukavver kısma ani şekilde geçmiştir. Bu nedenle kâselerde düzümsü ve mukavver hareket orantılı olsa da, kâse ideal şekline henüz kavuşmamıştır. Ayrıca Yâkût başta ve ortada kullanılan *hâ* harflerinin alt kısmına kıvrımlı ve esnek bir görünüm vermiştir.

Şekil 51: İbnü'l-Bevvâb Hattı 38. Âyet

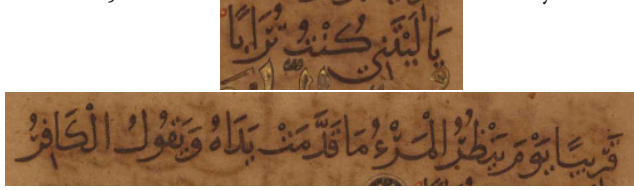


Şekil 52: Yâkût el-Musta'simî Hattı 38. Âyet

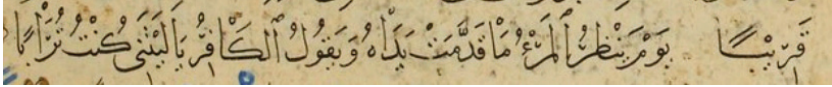


Her iki kitâbette de mürsel *mim*'lerin başı ile gövdesi düz şekilde bağlanmıştır. Yâkût'tan sonraki yıllarda bağlantı ince bir kırılma hareketi ile olacaktır. Ayrıca yan yana gelen dik harfler Yâkût'un kitâbetinde birbirine daha yakındır. Böylelikle ince ve uzun dik harfler ile yatay harfler arasında uyum sağlanmış ve satır boşlukları dengelenmiştir.

Şekil 53: İbnü'l-Bevvâb Hattı 40. Âyet



Şekil 54: Yâkût el-Musta'simî Hattı 40. Âyet



Son âyette de Yâkût'un, harfleri daha düz şekilde satıra dizdiği görülmektedir. İbnü'l-Bevvâb'ın kitâbetinde ise sol-üste doğru yükselmeye sonra daha düz dizilimin olması dalgalı görünüme neden olmuştur. Ayrıca bazı harfler hafif sağa mâil konumlandırılmıştır. İbnü'l-Bevvâb hareketleri de genellikle harflere daha yakın yerleştirmiştir.

2.7. Satır Nizamı

İbnü'l-Bevvâb'ın Nebe' Sûresi kitâbetinde genel sayfa görünümü vâzıhtır. Bazen satır sayısına bağlılıktan kaynaklı harflerin yerleşiminde giriftlik ve serbestlik söz konusudur. Ama bu durum genel görünümünün âhengini bozmamıştır. Bununla birlikte kalem kalınlığına göre

satır aralarının darlığı, harfleri birbirine yakın göstererek doluluk hissi vermektedir. Satır sonlarında nadiren harf taşmaları görülmektedir. İbnü'l-Bevvâb'ın besmele kitâbeti ile 22 satır şeklinde yazdığı Nebe' sûresinde harflerin satıra yerleşimi bazen düz, bazen dalgalıdır. Satır çizgisi altında kalan mürsel harflerin uzantıları ve keşidelerin dizilimi ritimlidir. Harfler arasındaki mesafe genel olarak orantılıdır.

Sûrede âyetler birbirinden üçgen şeklinde yerleştirilen üç nokta ile ayrılmıştır. Bu nedenle âyet geçişlerinde mesafe kısadır. Âyetlerin gruplandırılması beşer ve onarlı şekildedir. Dolayısıyla İbnü'l-Bevvâb sadece hamse ve aşır yerlerinde mesafeyi artırmıştır. Hamse yerlerinde armudî formda, aşır yerlerinde ise daire şeklinde durak işaretleri vardır. Hamse işaretinin içine beş rakamının sayısal değeri olan *he* harfi, aşır işaretlerinin içine on ve onun katlarına denk gelen harfler kûfî hatla yazılmıştır.³⁷ Buna göre onuncu âyetin gülünde *ye*, yirminci âyetin sonunda *kef*, otuzuncu âyette *lâm*, kırkinci âyetin sonunda *mim* harfi vardır. Ayrıca âyet sonlarında vakıf işaretleri kullanılmamıştır.

Besmele kitâbeti ile 16 satır şeklinde yazdığı Nebe' sûresinde Yâkût, harfleri satıra daha orantılı ve düz şekilde yerleştirerek genel sayfa görünümünü güzelleştirmiştir. Satır sonları daha muntazam durmaktadır. Harfler satıra yerleştirilirken belli kurallara riâyet edilmiştir. Satır çizgisinin altında kalan harf bölümleri muntazam görünümündedir. Ama satır nizamı henüz istenilen olgunlukta değildir. Mesela, satır bitiminde son âyetin sayfaya sığmayan tek kelimesinin, sonraki sayfaya geçerken, diğer sayfanın ilk satırına dâhil edilmeden, satırın sağ-üst köşesine yazılması teâmüle uymayan bir tasarruftur.

Yâkût'un mushafında âyetler basit çiçek motifleriyle birbirinden ayrılarak, hamse ve aşır gülleri sayfa kenarlarına yapılmıştır. Tezyinli madalyonların içine hamse ve aşera ifadeleri kûfî hatla yazılmıştır. Yâkût'un eserinde de vakıf işaretleri yoktur.

³⁷ Adam Gacek, *Arapça El Yazmaları İçin Rehber*, çev. Ali Benli, M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 215; Abdelkebir Khatibi - Mohammed Sijelmasi, *The Splendour of Islamic Calligraphy* (Newyork: Thames and Hudson, 1996), 118; Betül Özdirek, *İbnü'l-Bevvâb Mushafı ve İmlâ Yapısı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 39-40.

2.8. İbnü'l-Bevvâb ve Yâkût el-Musta'sımî'de Üslûp Farklılıkları

İbnü'l-Bevvâb'ın elinde daha estetik bir görünüme kavuşarak mushaf yazımı için elverişli hâle gelen reyhânî hattı, Yâkût'la karakteristik özelliklerine kavuşmuştur. Yâkût, İbnü'l-Bevvâb'ın yazılarını tetkik ve taklit ederek gördüğü eksiklikleri yeniden ele almış, istidâdi ve sanat zevkiyle harmanlayarak kendi üslûbunu oluşturmuştur.

İbnü'l-Bevvâb'da kalem ağzı eğimi Yâkût'un kalemine göre az olduğundan harfler daha sert ve köşeli görünümündedir. Kurallara kararlı şekilde riâyet edilen kitâbette netlik ve nizam vardır. Harf bünyeleri istikrarlı yapıdadır, genişlikler değişken değildir. Satır altında kalan mürsel harflerin uzantıları ve keşîdelerin ritimli dizilişi harflerdeki birliği gösterme adına önemlidir. Harflerin sert ve düzenli görünümüne rağmen mekanik ve soğuk havası yoktur. İbnü'l-Bevvâb akıcı çizgi ve zarif kıvrımlarla ifadesini bulan, ritim ve hareketi yakalayan sanatçı gözüne sahiptir. *Hâ*, *hı* ve *cim* harfleri diğerlerine göre iyi dengelenmiştir. *Vav*, *fe* ve *kâf* harfleri zarif şekilde yuvarlatılmıştır. *Sad*, *dad*, *kâf* ve *tı* harfleri satırdaki diğer harflerle uyumludur. Harf yapılarında kâidelerin ve oranların yeniden kurgulanması ile yazı âhenkli bir görünüme kavuşmuştur. İlk bakışta taklidi kolay bir yazı gibi görünmesine rağmen zor taklit edilebilirliği ve düzenli sayfa görünümü Chester Beatty Kütüphanesi'ndeki eseri eşsiz bir eser yapmaktadır.³⁸

İbnü'l-Bevvâb'ın kitâbetinde estetik dokunuşa ihtiyaç duyan hususlar harf şekillerinde oldukça katı olan geometrik çerçeve, gövdelerin çok düz oluşu, *lâm* harfindeki gibi düzümü tabanlar, oran açısından kusurlu dengeler, *dal* ve *mim* gözü gibi haddinden büyük yapılan harfler ya da harf bölümleri ile çizgilerin kalınlık-incelik oranlarıdır.³⁹

Yâkût el-Musta'sımî, kalem ağzı eğimini artırmakla sadece reyhânî hattı değil bütün yazı çeşitlerini yeniden ele almıştır. Harflerin kendi kalem noktasına göre boy ve enlerini, çanakların derinlik ve genişliklerini, “*nûn*”, “*kâf*” ve “*ye*” gibi harflerde keşîdelerin uzunluğu ve derin-

³⁸ Rice, *The Unique Ibn al-Bawwâb Manuscript in the Chester Beatty Library*, 6-12.

³⁹ Azzouna, *Aux Origines Du Classicisme: Calligraphes et Bibliophiles au Temps Des Dynasties Mongoles (Les Ilkhanides et Les Djalajirides 656-814/1258-1411)*, 114.

liğini belirlemiştir. Ayrıca yazının satıra muntazam dizilimi için belli kâideler koymuş, genel sayfa görünümünü daha güzel hâle getirmiştir. Harf ve kelimeler arasındaki mesafeyi dengeleyerek harf bağlantılarına estetik görünüm vermiştir.⁴⁰ Ayrıca iniş ve çıkışlarda aynı çizgideki hareketin tekrarı sonucu oluşan kalınlıkları gidermiş, harf bünyelerinin satırdaki diğer harflerle uyumunu artırmıştır. Kalem hareketlerinin daha yumuşak ve müdevver oluşu da yazıya esnek görünüm vermiştir. Ama kalem eğiminden kaynaklı harf bünyelerindeki incelik-kalınlık oranı tam dengelenemediğinden harf yapılarında birlik henüz sağlanamamıştır.

Yâkût üslûbunun İbnü'l-Bevvâb'a tercih sebebi yazının oturduğu kâideler değil, zarafet, netlik ve canlılıktır. Her ne kadar Yâkût harf bünyelerine letâfet katsa da İbnü'l-Bevvâb'ın yazı sistemini tamamen değiştirmemiştir. Ama Yâkût'un yazıya getirdiği yenilikler, harf yapıları, satır istifi ve genel sayfa görünümündeki tekâmül bitmeyen bir arayışın en önemli merhâlesidir.

3. Sonuç

Yaşadıkları dönemde istidâtlarının zirvesine ulaşmış, sonraki hattatlara kible olan İbnü'l-Bevvâb ve Yâkût el-Musta'sımî'nin kitâbetinin mukayesesi sadece yazının tekâmülünü belirleme adına anlamlıdır. Aksi takdirde zaman mefhumunu ortadan kaldırarak mukayese yapmak, sanatkârların yazıda reform niteliğindeki çalışmalarını anlama adına talihsizlik olur. Harf bünyelerini belli kâidelere bağlayarak aklâm-ı sitte'nin oluşumuna zemin hazırlayan İbn Mukle'nin üslûbunu yumuşatıp ihtişam, akıcılık ve âhenk kazandıran İbnü'l-Bevvâb, 13. yüzyılın son çeyreğine yani Yâkût el-Musta'sımî'nin hat sanatı tarihi sahnesine çıkışına kadar hattatların yazısını kendisine benzetmek için uğraştığı mânevi üstattır. Kalem ağzı eğimini artırarak her harfi yeniden ele alan, harf bünyelerini daha zarif, çizgileri daha esnek ve latîf, satır istifini daha muntazam yapan Yâkût'un aklâm-ı sitte'nin gelişimine muazzam

⁴⁰ Serin, "Yâkût el-Musta'sımî", 291.

katkısı vardır. Bu katkı hüsn-i hat sanatı tarihini Yâkût öncesi ve sonrası şeklinde taksim edecek kadar önemlidir.

Nebe' sûresi özelinde yaptığımız mukayese ve değerlendirmeye göre İbnü'l-Bevvâb'ın harf yapıları Yâkût'un elinde daha estetik görünümüne kavuşmuştur. Kalem ağzının münharifliği bu değişikliğin en önemli müsebbibidir. Çünkü yeni kalem şekli hem kâideyi hem yazının genel görünümünü etkilemiştir. *Elif*'ler daha uzun ve ince, *be* çanakları geniş ve derinlikli, *cim* ve *ayn* karınlarında kalem hareketleri daha esnektir. *Dal* harfi küçültülerek satırdaki diğer harflerle uyumu sağlanmış, kâselerin ve keşîdelerin derinlikleri ve genişlikleri yeniden belirlenmiştir. *Sad* ve *ti* harflerinin yatay ve gözlü parçalarının yapımında köşeli ve sert dönüşten vazgeçilmiştir. *Kâf* ve *fe* başlarında dik ya da arkaya yatık duruş, mütevazı ve hafif öne eğik duruşa tahvil olmuştur. Ama her değişimin istikrarlı bir şekilde uygulandığını söylemek zordur. Kelime sonunda birleşik kullanılan *kef* harfi ile müfred *lâm* harfinin çanakları musattah ve mürsel şekilden daha mukavver şekle girmiştir. *Mim* başı ve uzantısı arasındaki oran farkı giderilmiştir. *Vav* başları da daha müdevver görünümündedir. Ama baş ve gövde uyumu henüz sağlanamamıştır. Üçgen kâideli *lâm-elif*'lerde döngü hareketi daha dar alanı kapsamaktadır.

İbnü'l-Bevvâb'ın kitâbetinde kalem hareketleri her ne kadar emin ve âhenkli dursa da sert görünümünden dolayı mushaf yazımında Yâkût'un akıcı, yumuşak ve canlı tarzı tercih edilmiştir. Ayrıca genel sayfa görünümü, harf ve kelimelerin satıra yerleşimi, çizgilerin kalınlık-incelik ayarı Yâkût'un elinde daha estetik bir hâle gelmiştir. Ama harf yapılarında birlik her zaman sağlanamamıştır.

Ne sanatın herhangi bir dalında ne de hüsn-i hatta nihâi bir tekâmülden bahsetmek mümkündür. Dolayısıyla İbnü'l-Bevvâb ve Yâkût el-Musta'sımî, İslâm yazısına önemli merhâleler kat ettirerek yazının klasik ölçüsüne kavuşmasında rehber olsalar da, güzeli arama yolcuğu bitmemiştir. Bu nedenle onların hat sanatkârlarına mânevi üstatlığı devam etmektedir.

Kaynakça

- A'zami, Velid. *Cemheretü'l-hattâtine'l-Bağdâdiyyîn*. 2 Cilt. Bağdat, Dârü's-Şuûni's-Sekafiyeti'l-Âmme, 1989.
- Blair, Shelia S. *Islamic Calligraphy*. Kahire: The American University in Cairo Press, 2006.
- Çetin, Nihad M. "Aklâm-ı Sitte". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/276-280. Ankara: TDV Yayınları. 1989.
- Çetin, Nihad M. "İslâm Hat Sanatının Doğuşu ve Gelişmesi". *İslam Tetkikleri Dergisi* 9 (Aralık 2010), 1-50.
- Derman, M. Uğur. "Türk Yazı Sanatında İcazetnameler ve Taklit Yazılar". *VII. Türk Tarih Kongresi Bildiriler*. 2/716-72. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1. Basım, 1973.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. "Kur'an-ı Kerim". Erişim 1 Eylül 2023. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/sure/78-nebe-suresi>
- Gacek, Adam. *Arapça El Yazmaları İçin Rehber*. çev. Ali Benli, M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Huart, Clement. *Es Calligraphes et Les Miniaturistes De L'orient Musulman*. Paris: Ernest Leroux, 1908.
- İbn Nedim. *el-Fihrist*. thk. Rıza Teceddüd. Tahran: y.y., 1971.
- Kalkaşendî, Ahmed b. Ali. *Subhu'l-a'sâ fî sinâati'l-inşâ*. 14 Cilt. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyeti'l-Âmme, 1963.
- Khatibi, Abdelkebir - Sijelmassi, Mohammed. *The Splendour of Islamic Calligraphy*. Newyork: Thames and Hudson, 1996.
- Kummî, Kadı Mir Ahmed. *Gülistân-ı Hüner*. tsh. Ahmed Süheyli Hansari. Tahran: Bünyâd-ı Ferheng-i İnan, ts.
- Mansour, Nassar. *Sacred Script Muhaqqaq in Islamic Calligraphy*. ed. Mark Alen. London: I. B. Tauris, 2011.
- Müneccid, Selahaddin. *Yâkût el-Musta'simî*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedid, 1985.
- Müstakimzâde, Süleyman Sadettin. *Tuhfe-i hattâtin*. nşr. İbnülemin Mahmud Kemal. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- Nourane Ben Azzouna. *Aux Origines Du Classicisme: Calligraphes et Bibliophiles au Temps Des Dynasties Mongoles (Les Ilkhanides et Les Djalajirides (656-814/1258-1411))*. Leiden, Boston: Brill, 2018.

- Özdirek, Betül. *İbnü'l-Bevvâb Mushafı ve İmlâ Yapısı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Rice, David Storm. *The Unique Ibn al-Bawwâb Manuscript in the Chester Beatty Library*. Dublin: Emery Walker, 1955.
- Safadi, Yasin H. *Islamic Calligraphy*. London: Thames and Hudson, 1978.
- Serin, Muhittin. "İbnü'l-Bevvâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/534-535. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Serin, Muhittin. "Yâkût el-Musta'simî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/291-293. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Serin, Muhittin. *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2. Basım, 2003.
- Suyolcuzâde, Mehmet Necip. *Devhâtü'l-küttâb*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 4359, 1a-233a.
- Ünver, A. Süheyl. *Türk Yazı Çeşitleri*. İstanbul: Yeni Laboratuvar Yayınları, 1953.
- Ünver, A. Süheyl. *Hattat Ali b. Hilal Hayatı ve Yazıları*. İstanbul: Yeni Laboratuvar Yayınları, 1958.
- Yazır, M. Bedrettin. *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli*. Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 1981.
- Yılmaz, Abdulkadir. "Sülüs Yazıda Harflere Formlarına Göre Verilen İsimler". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2001), 123-139.

SUMMARY

During the period of Prophet Mohammad and the Rashidun caliphs, the determination and preservation of the revelation in writing, the notification activities of the period, and the efforts made by Muslims to transmit the revelation to future generations without distortion, matured the Arabic script and made it the origin of the art of calligraphy, which is the favourite of Islamic arts. In addition, the desire of the Qur'an to be written in a form befitting the divine word has added the effect of appealing to the mind and heart of the human being and exciting the artistic tastes to the service of writing that facilitates human life. The most important development of writing occurred during the Umayyad and Abbasid periods, and inscriptions gained artistic value. In

this evolution process, three artists from the school of calligraphy from the Abbasid period played a particularly important role. Ibn Muqla (d. 328/940), Ibn al-Bawwāb (d. 413/1022) and Yāqūt al-Musta'simī (d. 698/1298-99), who grew up in Baghdad, the culture and art centre of the period, were the most important in the development of Arabic script.

The first of the important stages in the history of calligraphy was realized by the vizier Abū Ali Mohammad Ibn Muqla and his brother Abu 'Abdullāh (d. 874/950), who bound the letters to certain rules based on the dot and circle. By creating the basis of six pens Ibn Muqla reduced the use of Kufic calligraphy in Qur'ān writing and brought the muhaqqaq rayhan and naskh calligraphy to the fore. Half a century later, Ibn al-Bawwāb examined Ibn Muqla writing, distinguished calligraphy types with common characteristics, and directed the ones similar to these writings among different types of writing to the styles he identified. Thus, the number of items decreased to eight. In addition, Ibn al-Bawwāb softened the harsh style of Ibn Muqla and made thuluth and naskh more aesthetic. In the Ibn al-Bawwāb school, the structure and line arrangement of letters, especially in muhaqqaq and rayhan lines, approached their classical proportions. At the end of the 7/13th century, Yāqūt al-Musta'simī changed his pen's angle of gradient and re-examined six pens as Yāqūt meticulously studied the writings of his spiritual master, Ibn al-Bawwāb developed the rules of writing, the writing became fluent, lively and harmonious. Thus, rayhan and naskh writings from six pens became the two most preferred writings in the writing of the Qur'ān. Although the naskh calligraphy evolved in the Ottoman school, the rayhan script gained its classical identity in the hands of Yāqūt.

Clearly, to understand the evolution of the Arabic script, it is not possible to consider the work of calligraphers independently of each other, even though there are centuries between them. Moreover, the works in which this development is best followed are the Qur'ānic manuscripts. Therefore, even comparing only a section of the extant

manuscripts of Ibn al-Bawwâb and Yâqût al-Musta'simî will help us better understand this development and change. For this reason, in our article, we will examine papers which are in Chester Beatty Library (CBL)/1431, dated H 391, attributed to Ibn al-Bawwâb which is considered to be an original in the literature, and Paris Bibliotheque Nationale (BnF)/6716, dated H 688, attributed to Yâqût al-Musta'simî. In particular, the Surah al-Naba, which is a section of the Qur'âns with inventory numbers, was compared in terms of inscription curriculum, ink and composition, and a detailed evaluation was made about the rayhan writing styles of the two calligraphers.

As a result of this evaluation, it was seen that Yâqût refined Ibn al-Bawwâb's rayhan writing and put it into classical form. Since the pen tip of Ibn al-Bawwâb's pen is less than that of Yâqût's pen, the lines are harder, and the appearance of the letters is angular. Ibn al-Bawwâb always abided by the rules he set and achieved stability in letter structures. It is important to have rhythm in the arrangement of the letters with extensions and inscriptions under the line to show the unity in the letters. Additionally, the pen movements are clear, and the page appearance is neat. However, the letters' bodies being straighter than ideal, the disproportion seen in the letters' bodies, some letters being made larger than their limits, the flat appearance of the bases of letters such as *lâm*, and the narrow distance between the lines reduced the harmony of the writing.

By increasing the gradient of the pen, Yâqût al-Musta'simî reconsidered not only the rayhan calligraphy but also all types of writing, and redefined the measurements based on dots according to the pen of each writing. It gave the letter structures a more flexible appearance. In the Yâqût school, the *alifs* are longer and thinner than the *alifs* of Ibn al-Bawwâb, and their *bâ* bowls are deeper and wider. Pen movements are softer on the *jîm*, and *'ayn* abdomens. The letter *dâl* and the *mîm*, eye have been made smaller to ensure harmony with the other letters in the line. The depths and widths of the bowls and kashides have been recalculated. Angular and rigid turns were abandoned in the

construction of the horizontal and eyed parts of the letters *sād* and *tā'*. The upright or reclining posture on the *qāf* and *fā'* heads turned into a modest and slightly forward-leaning posture. But it is difficult to say that every change is implemented consistently. With the letter *kāf* used in combination at the end of the word, the bowls of the letter individual *lām* have become more solid than the flat and *mursala* (released) shapes.

Although Yāqūt added elegance to the letter structures, it did not completely change Ibn al-Bawwāb's writing system. The reason why the Yāqūt style was preferred to Ibn al-Bawwāb is not the rules on which the writing is based, but the elegance, clarity and liveliness in the appearance of the inscription. For this reason, the Yāqūtī style was taken as basis in the *mushaf* inscription until the establishment of the Ottoman calligraphy school. However, the Yāqūt school is still followed in Iran

Ekler

Ek 1: CBL/1431 Envanter Numaralı İbnü'l-Bevvâb Mushafı/
Nebe' Sûresi/ 271a

Ek 2: CBL/1431 Envanter Numaralı İbnü'l-Bevvâb Mushafı/
Nebe' Sûresi/ 271b



Ek 3: CBL/1431 Envanter Numaralı İbnü'l-Bevvâb Mushafı/
Nebe' Sûresi/272a

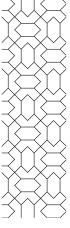


Ek 4: BnF/6716 Envanter Numaralı Yâkût el-Musta'simî Mus-hafı/Nebe' Sûresi/201a



Ek 5: BnF/6716 Envanter Numaralı Yâkût el-Musta'simî
Mushafı/Nebe' Sûresi/201b





MUS'AB B. ZÜBEYR VE SİYASİ FAALİYETLERİ

Mus'ab b. al-Zubayr and His Political Activities

İsmail PIRLANTA

Prof. Dr., Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı, Yozgat, Türkiye.

Prof., Yozgat Bozok University Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts, Siyer-i Nebi and Islamic History Department, Yozgat, Turkey.

ip-66@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-8689-3991.

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 27 Eylül / September 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 26 Ekim / October 2023

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2023

Cilt / Volume: 24 Sayfa / Pages: 53-86.

Atrf / Citation: Pirlanta, İsmail. "Mus'ab b. Zübeyr ve Siyasi Faaliyetleri [Mus'ab b. al-Zubayr and His Political Activities]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER] 24 (Aralık / December 2023): 53-86.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1367482>

Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**İsmail PIRLANTA**).

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Öz

Yezîd b. Muâviye'nin ölümünün ardından sıkıntılı bir sürece giren Emevî Devleti Mervân b. Hakem'in başa gelmesiyle toparlanmaya çalışırken Mekke'de halifelîğini ilan eden Abdullah b. Zübeyr giderek güçlenmekteydi. Nitekim Şam bölgesi haricinde neredeyse tüm İslam beldeleri onun hâkimiyetini tanımıştı. Onun dokuz yıllık iktidarının en önemli mimarlarından birisi daima yanında olan kardeşi Mus'ab b. Zübeyr'dir. O, babasının vefatından sonra terbiyesi altında büyüdüğü ağabeyine daima vefalı davranmıştır. Öyle ki ağabeyinin iktidarının ikbali için samimi dostu Abdülmelik b. Mervân'a karşı savaşmaktan geri durmamış, Deyrülçâselik Savaşı'nda ihanete uğrayıp yalnız kaldığında bile Abdülmelik'in emanını asla kabul etmemiştir. Küçük yaşta yetim kalan ancak Hz. Ebû Bekir'in kızı Esmâ'nın terbiye ettiği, ilmi yönü güçlü bir aile arasında büyüyen Mus'ab b. Zübeyr fiziksel çekiciliğinin yanında ibadete düşkünlüğü ve takvasıyla da kendinden söz ettiren birisi olmuştur. Yetiştirdiği dönemin siyasi konjonktürünün etkisiyle kendisini bu olayların içerisinde bulan Mus'ab b. Zübeyr kaderin kendisine belirlediği rolü layığıyla yerine getirmiş, verdiği isabetli veya hatalı kararlarla İslam tarihinin mümtaz şahsiyetleri arasındaki yerini almıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Mus'ab b. Zübeyr, Abdullah b. Zübeyr, Muhtâr b. Ebû Ubeyde es-Sekâfi, Abdülmelik b. Mervân, Deyrülçâselik Savaşı.

Abstract

While the Umayyad State which entered the process of disintegration after the death of Yazîd b. Mu'âwiya was trying to recover after the Marwân b. al-Hakam came to power, 'Abdallâh b. al-Zubayr who declared his caliphate in Mecca was getting stronger and stronger. As a matter of fact, almost all Islamic lands, except the Damascus region, recognized his sovereignty. One of the most important actors of his nine-year rule was his brother Mus'ab b. al-Zubayr. After his father's death, he was always loyal to his older brother, under whose tutelage he grew up. So much so that, for the prosperity of his brother's power, he did not refrain from fighting against his sincere friend 'Abd al-Malik b. Marwân. Even when he was betrayed and left alone in the Battle of Dayr al-Jâthalîq, he never accepted 'Abd al-Malik's act of grace. Mus'ab b. al-Zubayr who orphaned at a young age but was educated by Asmâ' bint Abî Bakr and grew up in a family with strong scientific knowledge also became a person who made a name for himself with his devotion to worship and piety, in addition to his physical attractiveness. Mus'ab b. al-Zubayr found himself in these events under the influence of the political conjuncture of the period in which he grew up and he fulfilled the role that fate had assigned to him. Thus, he took his place among the distinguished figures of Islamic history with the right or wrong decisions he made.

Keywords: History of Islam, Mus'ab b. al-Zubayr, 'Abdallâh b. al-Zubayr, Al-Mukhtâr b. Abî 'Ubayd al-Thaqafi, 'Abd al-Malik b. Marwân, Battle of Dayr al-Jâthalîq.

Giriş

İslam tarihinde Zübeyr b. Avvâm ve geride bıraktığı oğullarının bıraktığı izler mühim bir yer teşkil etmektedir. Nitekim onlar gerek Hz. Peygamber, Hulefâ-yi Râşidîn gerekse Emevîler döneminde çok

önemli olayların içerisinde kendilerine yer bulmuşlar ve mühim görevler üstlenmişlerdir. Allah Rasulü'nün halasının oğlu, ailenin atası Zübeyr b. Avvâm, aynı zamanda Hz. Peygamber'in havarisi lakabıyla meşhurdur. Hz. Ali'nin halifelîği sürecinde takındığı tutum ve Cemel Savaşı'na kadar giden olaylar silsilesine dâhil olması onun, İslam tarihçilerinin tartıştığı kişiler arasında yer almasını sağlamıştır. Büyük oğlu Abdullah yetişme tarzı ve ilmi seviyesiyle meşhur abâdile¹ taifesinin içerisinde kendisine yer bulmuştur. Onu İslam tarihinde asıl meşhur eden şey 64/683 yılında Şam bölgesi haricinde neredeyse tüm İslam beldelerini tek idare altında birleştirmesi ve buraları dokuz yıl yönetmesidir. Küçük oğul Mus'ab ise ailenin diğer fertleri gibi hem ilim yolunda mesafe almış hem de ağabeyi Abdullah'ın iktidarında onu hiç terk etmeyerek en önemli destekçisi olmuştur.

Mus'ab b. Zübeyr ağabeyine bağlı olarak altı yıl kadar devam eden valilik döneminde olumlu ya da olumsuz birçok önemli icraatlara imza atmıştır. Medine'yi işgal etmek üzere Rebeze'ye gelen Emevî ordusunu yenilgiye uğratması, Kûfe'de isyan eden Muhtâr es-Sekafi'yi bertaraf etmesi gibi siyasi pek çok başarı kazanmasının yanında idari ve sosyal yönden de başarılı çalışmalar yapmıştır. Hem ekonomik hem de toplumsal istikrarsızlığı çözümlenerek, ahalinin yıldığı isyanları bastırarak, tebaanın refah ve gelir seviyesini yükselterek, asayiş ve huzuru sağlayarak halkın genelinin sevgisini kazanmıştır. Bütün bunları Mus'ab b. Zübeyr'in olumlu icraatları olarak saymak mümkündür. Muhtâr'ı yenip onun isyanını bastırdıktan sonra kendisine teslim olan askerlere hiçbir tahkikat yaptırmadan ve suçlu suçsuz ayırt etmeksizin ölüm emrini vermesi Mus'ab'ın iktidarının hatalı kararlarının başında gelmektedir.

Emevî Devleti'nde yönetimin Mervânî kola devröldeği zaman diliminde gelişen olaylarda aktif rol alan Mus'ab b. Zübeyr'in merkeze alındığı bir çalışma, yukarıda zikredilen bilgiler ışığında hem Abdullah b. Zübeyr iktidarının sona ermesi hem de Abdülmelik b. Mervân iktidarının kuvvetlenmesi bahsinin anlaşılmasına kuşkusuz yardımcı ola-

¹ "İlimleriyle ve özellikle verdikleri fetvalarla meşhur olan Abdullah adlı dört sahâbî hakkında kullanılır. Bu kişiler Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Zübeyr ve Abdullah b. Amr b. Âs'tır." Raşit Küçük, "Abâdile", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/7.

caktır. Bu bağlamda kaleme aldığımız makalemizi onun hayatı ve siyasi faaliyetleri ana başlıkları altında incelemeyi uygun gördük.

1. Mus'ab b. Zübeyr'in Hayatı

Mus'ab b. Zübeyr 33/653 yılında Medine'de doğmuştur.² Babası, Zübeyr b. Avvâm, annesi ise Rebab bt. Uneyf'tir.³ Onun nesep şeceresini kaynaklar Mus'ab b. Zübeyr b. Avvâm b. Huveylid b. Esed b. Abdüluzza b. Kusay b. Kilab b. Mürre b. Ka'b b. Lüey b. Galib şeklinde vermektedir.⁴ Söz konusu şecereden de anlaşıldığı üzere Kureyş kabilesinin Esed b. Abdüluzza koluna mensuptur. Mus'ab b. Zübeyr'in soyu, büyük halası Hz. Hatice ve babaannesi Hz. Safiyye'nin karşılıklı evlilikleri vesilesiyle Hz. Peygamber'in soyuyla birleşmektedir.⁵

Kaynaklar Mus'ab b. Zübeyr'in birçok nisbesini zikretmektedir. ez-Zübeyrî,⁶ el-Kuraşî,⁷ el-Esedî⁸ ve el-Medenî⁹ bunlar arasındadır. Ayrıca onun Ebû Abdullah,¹⁰ Ebû Abdurrahman¹¹ ve Ebû İsa¹² şeklinde üç

² Şihâbüddîn Ebu'l-Fazl Ahmed el-Askalânî İbn Hacer, *Ta'cîlu'l-menfa'a*, thk. İkrâmullah İmdad el-Hak (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996/1417), 2/263.

³ Halîfe b. Hayyât, *Kitâbu't-Tabakât*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî (Bağdat: Matbaatü'l-Âni, 1967/1387), 241; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 13/105; Ebu'l-Kasım Ali İbn Asâkir, *Târihu Medineti Dimeşk*, thk. Muhibbu'd-Din Ebû Said Ömer bin Ğarame el-Amrî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995), 16/210- 215; Şemseddîn Muhammed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 4/141; İrfan Aycan, "Mus'ab b. Zübeyr", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/227.

⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 13/105; Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1990), 8/322; İbn Asâkir, *Târihu Medineti Dimeşk*, 16/210.

⁵ Konu ile ilgili detaylı bilgi için bk. Fatih Akkoca, *Mus'ab b. Zübeyr'in (v. 72/691) Hayatı ve Şahsiyeti* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 23.

⁶ İbn Asâkir, *Târihu Medineti Dimeşk*, 16/210.

⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 13/105; İbn Asâkir, *Târihu Medineti Dimeşk*, 16/214; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/317; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/140; İbn Hacer, *Ta'cîlu'l-menfa'a*, 2/263.

⁸ Muhammed b. İsmail Buhârî, *Târihu'l-kebir* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, ts.), 7/350; İbn Hacer, *Ta'cîlu'l-menfa'a*, 2/263.

⁹ Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, 1990), 5/524.

¹⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Beyrut: Dârü Sâdir, ts.), 8/182; Halîfe b. Hayyât, *Kitâbu't-Tabakât*, 241; Buhârî, *Târihu'l-kebir*, 7/350; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 13/105; İbn Asâkir, *Târihu Medineti Dimeşk*, 16/210-215; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/322.

¹¹ İbn Asâkir, *Târihu Medineti Dimeşk*, 16/214.

¹² İbn Asâkir, *Târihu Medineti Dimeşk*, 16/210; Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, 4/524.

farklı künyesi de zikredilmektedir. Onun üç farklı lakabı vardır. Bunlardan biri, “Âniyetu'n-Nahl”dir. Bal küpü anlamında olan bu lakap Mus'ab b. Zübeyr'in cömert ve ikram sahibi oluşunu simgelemektedir.¹³ İkinci lakabı “Cezzâr”dır. Deve kasabı anlamındaki söz konusu lakabı Mus'ab b. Zübeyr bizzat kendisi için kullanmıştır.¹⁴ Üçüncüsünü ise ona eşi Sükeyne bt. Hüseyin vermiştir. “Melikü'ş-Şa'b” olan bu lakap halkın kralı anlamındadır.¹⁵

Mus'ab b. Zübeyr'in onu erkek, dokuzu kız olmak üzere toplam on dokuz kardeşi vardır. Bunlardan ikisi ile öz kardeş olan Mus'ab b. Zübeyr diğerleriyle baba bir kardeştir. Öz kardeşlerinin isimleri Hamza b. Zübeyr¹⁶ ve Ramle bt. Zübeyr'dir.¹⁷ Öte yandan kaynaklar Mus'ab b. Zübeyr'in üç hanımından bahsetmektedir. Bunlar; Âişe bt. Talha, Sükeyne bt. Hüseyin ve Fatıma bt. Abdullah'tır. Bu hanımlardan Fatıma bt. Abdullah'ın Mus'ab'ın en büyük oğlu olan İsa'nın annesi olması hasebiyle ilk hanımı olduğu kabul edilmektedir.¹⁸ Mus'ab b. Zübeyr'in Kâbe'nin bitişiğindeki Hicr-i İsmail'de Âişe bt. Talha ve Sükeyne bt. Hüseyin ile evlenmesini nasip etmesi için Allah'a dua ettiği anlatılmaktadır.¹⁹ O, Basra valiliğine atanmasından sonra önce Âişe bt. Talha ile daha sonra Sükeyne bt. Hüseyin ile evlenmiştir. Söz konusu hanımlardan başka Mus'ab b. Zübeyr'in yedi cariyesinden daha çocukları olmuştur.

¹³ İbn Asâkir, *Târîhu Medineti Dimeşk*, 16/212.

¹⁴ Ahmed b. Muhammed el-Fakih b. Abdırabbih, *el-İkdu'l-ferid*, thk. Abdülaziz er-Râhinî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983/1404), 5/152; İzzeddün Ebu'l-Hasan Ali b. el-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kadî (Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1987), 4/64.

¹⁵ İbn Asâkir, *Târîhu Medineti Dimeşk*, 16/245.

¹⁶ Mahmud Şakir, *Târîhu'l-İslâmî* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2000), 4/137-138.

¹⁷ Ebü Abdullah el-Kureşî Zübeyr b. Bekkâr, *Cemheratu nesebi Kureyş ve ahbâruhü*, thk. Abbas Hanî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 1/220; İbn Asâkir, *Târîhu Medineti Dimeşk*, 16/214. Konuyla ilgili ayrıca bk. Akkoca, *Mus'ab b. Zübeyr'in (v. 72/691) Hayatı ve Şahsiyeti*, 28-31.

¹⁸ Ebü Abdullah Mus'ab b. Abdullah b. Mus'ab ez-Zübeyrî, *Kitâbu Nesebi Kureyş* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1953), 221; Akkoca, *Mus'ab b. Zübeyr'in (v. 72/691) Hayatı ve Şahsiyeti*, 31.

¹⁹ Ahmed b. Yahya Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr – Riyad Zirikli (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996), 7/22; İbn Asâkir, *Târîhu Medineti Dimeşk*, 16/219; Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Cevzi, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûki ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata – Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992/1412), 6/134; Mahmud b. Şakir el-Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 4/143; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/320.

Mus'ab b. Zübeyr'in hanım ve cariyelerinden on biri erkek, üçü de kız olmak üzere toplam on dört çocuğu olmuştur. Bu çocukların anneleriyle birlikte isimleri şu şekildedir: İsa b. Mus'ab: Annesi, Fatıma bt. Abdullah'tır. Ukkâşe b. Mus'ab: Fatıma bt. Abdullah'tan doğmuştur. Abdullah b. Mus'ab: Annesi, Âişe bt. Talha b. Ubeydullah'tır. Muhammed b. Mus'ab: Annesi, Âişe bt. Talha b. Ubeydullah'tır. Hamza b. Mus'ab: Annesi, ümmü veled bir cariyedir. Âsım b. Mus'ab: Annesi, ümmü veled bir cariyedir. Ömer b. Mus'ab: Annesi, ümmü veled bir cariyedir. Hudayr b. Mus'ab (Mus'ab b. Mus'ab): Annesi, ümmü veled bir cariyedir. Sa'd b. Mus'ab: Annesi, ümmü veled bir cariyedir. Münzir b. Mus'ab: Annesi, ümmü veled bir cariyedir. Cafer b. Mus'ab: Annesi, ümmü veled bir cariyedir. Rebab bt. Mus'ab: Annesi, Sükeyne bt. Hüseyin b. Ali'dir. Sükeyne bt. Mus'ab: Annesi, ümmü veled bir cariyedir.²⁰

Mus'ab b. Zübeyr 3 yaşındayken babası şehit olunca ağabeyi Abdullah'ın himayesine girmiş,²¹ ağabeyinin himaye ve gözetiminde büyümüştür. Ayrıca Abdullah b. Zübeyr'in annesi aynı zamanda Hz. Bekir'in kızı olan Esmâ da onun eğitimiyle ilgilenmiştir. Kaynaklar onu güzel ve güler yüzlü, yakışıklı, selim tabiatlı, heybetli, cesur ve cömert bir genç olarak tanımlamaktadır.²² İnsanlar onun güzel yüzlü ve yakışıklı olduğunu açıkça dile getirmekte bu yüzden zarar görmesini istememektedir. Nitekim Cemil isminde birisinin söylediği şu cümleleri bu bağlamda değerlendirmek mümkündür: “Burada öyle yakışıklı ve güzel bir delikanlı var ki, Besîne'nin onu görmesini istemem.”²³

Mus'ab b. Zübeyr ahlaken zühd ve takva sahibi, ibadet ehli biri olarak anlatılmaktadır.²⁴ Abdülmelik b. Mervân'ın Mus'ab b. Zübeyr'in içki içtiğine dair çıkan söylentilere verdiği şu cevap her şeyi anlatmak-

²⁰ Mus'ab ez-Zübeyrî, *Kitâbu Nesebi Kureys*, 59, 248, 249; Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 9/447, 448; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5/182.

²¹ İbn Asâkir, *Târihu Medîneti Dimeşk*, 16/227.

²² Ebu'l-Hasan Ali Mes'ûdî, *Mürûcu'z-zehab ve meâdînu'l-cevher*, thk. Kemal Hasan Mer'i (Sayda: Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 3/113; İbn Hacer, *Ta'îlu'l-menfa'a*, 2/264; Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 13/105; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/317.

²³ İbn Asâkir, *Târihu Medîneti Dimeşk*, 16/216; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/317. Bu rivayette geçen Besîne isimli şahsın o dönem toplumunda kıskanç ve haset bir kimse olduğu, bu özelliği ile insanlara zarar verebileceği anlaşılmaktadır.

²⁴ Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 9/447.

tadır: “Mus’ab mı içki içiyormuş! Kesinlikle inanmam. Vallahi, eğer o, su içmeyi terk etmenin mürüvvet ve takva olduğunu bilse, muhakkak su içmeyi terk ederdi.”²⁵ Abdullah b. Zübeyr kardeşini şu cümlelerle övmektedir: “... Muhakkak Mus’ab, insanların kalbini kazanmada dengi olmayan, çok sevilip hiç çekinilmeyen, dilini sadece iyilikleri zikretmek için kullanan, kalbi sağlam ve dosdoğru, gönlü muhabbetle dolu olan ve bu sıfatlarıyla insanlar tarafından çok sevilen güvenilir bir insandır.”²⁶ Kadim dostu Abdülmelik b. Mervân onun cesurluğu hakkında da şunları söylemektedir: “İnsanların en yiğit ve cesuru, Sükeyne bt. Hüseyin ve Âişe bt. Talha ile evlenen, Rebab bt. Uneyf el-Kelbiyye’nin oğludur. Badiyenin efendisi olarak 5 yıl Irak valiliği yapan, bu süre içinde milyonlarca dinara, sayılamayacak kadar mala ve binek hayvanına sahip olmasına rağmen zâhidâne bir hayat yaşayandır. Bütün bu servetinden ve zenginliğinden el çekerek kılıcıyla düşmanının üzerine yürüyen, hiçbir zaman geri dönüp mal-mülk sevdasına düşmeyendir. İnsanlara eman ve güven verip canlarını ve mallarını bağışladığı halde, kendisi verilen emanı kabul etmeyerek hor, hakir ve alçaltılmış bir şekilde düşmanı tarafından öldürülmeyi tercih edendir. Savaş meydanında askerleri ihanet ederek onu terk edip düşmanı karşısında yalnız bıraktıklarında bir adım bile geri atmayan, verilen emanı kabul etmektense ölümü tercih edendir. Bütün bu özelliklere sahip olan Mus’ab b. Zübeyr’dir. Komutanları onu yardımsız bırakıp yalnız başına terk ettiklerinde o, tek başına savaşmış ve öldürülmüştür. Allah’ın rahmeti Mus’ab’ın üzerine olsun.”²⁷

Etrafındaki insanların Mus’ab b. Zübeyr’e, halk arasında ayırım gözetmeden bol bol vermesinden dolayı yukarıda da geçtiği üzere bal küpü manasına gelen “Âniyetu’n-Nahl” lakabını vermesi²⁸ onun cömertliğinin en önemli nişanesidir.

Çevresindeki kişilerin ilimle meşgul olması Mus’ab b. Zübeyr’de de

²⁵ Zübeyr b. Bekkâr, *el-Ahbârü’l-muvaffakiyyât*, thk. Sami Mekkî (Beirut: Dârü’l-Fikr, 1996), 449; Belâzurî, *Ensâbu’l-çşraf*, 7/16; İbn Abdirabbih, *el-İkdü’l-ferid*, 5/159.

²⁶ İbn Asâkir, *Târihu Medineti Dimesşk*, 16/221.

²⁷ Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 13/107; İbnü’l-Esir, *el-Kâmil fi’t-târih*, 4/110; Zehebî, *Târihu’l-İslâm ve veşeyâtü’l-meşâhiri ve’l-a’lâm*, 5/527.

²⁸ Zehebî, *Târihu’l-İslâm ve veşeyâtü’l-meşâhiri ve’l-a’lâm*, 4/140; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 8/321.

ilmi yönün oluşmasını sağlamıştır. Nitekim ağabeyi Abdullah b. Zübeyr hadis rivayetinde ve fihki meselelerde zamanın önde gelen isimlerindedir.²⁹ Mus'ab b. Zübeyr'in diğer ağabeyi Urve, Medine'nin en meşhur fakihlerinden birisidir. Hanımı Âişe bt. Talha hadis rivayet eden kadınlar arasındadır. Önemli dostlarından Abdülmelik b. Mervân Medine'de bulunduğu dönemde şehrin fakihleri arasında gösterilmektedir. Bütün bu isimlerden çok şey öğrenen Mus'ab meşhur sahâbî Ebû Hureyre'den dinlediği hadisleri rivayet etmiştir.³⁰ Hadis ilmi konusunda otorite olan Hâtim er-Râzî, İbn Hacer ve İbn Hibbân gibi kimselerin Mus'ab b. Zübeyr'i sika raviler arasında göstermesi onun ilmi seviyesini göstermektedir.³¹ Ondan hadis rivayet edenlerin isimleri Hakem b. Uteybe, Amr b. Dinar el-Cumahî ve İsmail b. Halid olarak verilmektedir.³²

Mus'ab b. Zübeyr İslam tarihinin en karmaşık ve toplum üzerinde derin izler bıraktığı bir dönemde çocukluğunu yaşamıştır. Hz. Osman'ın şehadeti esnasında üç dört yaşlarında bir çocuk olsa da daha sonra gelişen Hz. Ali ve Muâviye arasındaki çekişmede, Müslümanlar arasında cereyan eden birçok kanlı savaşta, Hâricî oluşumun neşet bulmasında artık aklı eren ve yaşananların farkında olan bir kişi olarak belirmiştir. Bizzat yaşayıp gördükleri veya başkalarından dinledikleri hadiseler karakterinin oturmasında kuşkusuz etkili olmuştur. Öte yandan Abdülmelik b. Mervân gibi şahsiyetlerle arkadaşlık etmesi de karşılıklı etkileşim içinde onun hem fikri hem de idari ve siyasi yönden gelişmesine katkı sunmuştur. Nitekim Abdülmelik b. Mervân'ın: "İnsanlar içinde en çok Mus'ab'ı severim. Onunla çok sıkı ve samimi bir dostluğum vardı. Fakat şu hükümdarlık ne kadar uğursuz ki aramıza girip bizi birbirimize düşman etti"³³ sözleri onun kendisinde bıraktığı etkiyi göstermesi bakımından manidardır.

²⁹ Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, thk. Süheyl Zekkâr (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1993), 159.

³⁰ İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, 16/216; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/317.

³¹ Muhammed b. İdris Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dil* (Beirut: Meclis Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1952), 8/303; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *Kitâbu's-sikât*, nşr. Muhammed b. Abdülmuîn Hân (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1319/1973), 5/410; İbn Hacer, *Ta'âlu'l-menfa'a*, 2/264.

³² İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, 16/211-216; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/317.

³³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/141; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/321.

Mus'ab b. Zübeyr, ağabeyi Abdullah b. Zübeyr'in hilafet davasında daima yanında bulunmuş, ona sadakatle hizmet etmiştir. Böylelikle küçük yaşlarda bakımını üstlenen ve onun yetişmesinde büyük emekleri olan ağabeyine vefa borcunu ödemiştir. O, Yezîd b. Muâviye'nin kendisine itaat etmeyerek başkaldıran Abdullah b. Zübeyr'e karşı terip ettirdiği Mekke kuşatmasında Abdullah'ın en önemli yardımcıları arasında bulunmuş ve emrine verilen Habeşli askerlerle kahramanca mücadele etmiştir. Ağabeyinin halifeliğini ilanından sonra da aktif olarak siyasi ve askeri faaliyetlerin içerisinde görev almıştır. Nitekim Emevî Devleti'nin başına geçen Mervân b. Hakem, Mısır'ı Abdullah b. Zübeyr'in elinden almak gayesiyle 65/685 yılında Mısır'a büyük bir askeri sefer başlatıp akabinde buranın kontrolünü eline geçince Mus'ab b. Zübeyr ağabeyi tarafından Emevî birliklerini buradan çıkarmak ve Mervân'ın yönetiminde bulunan Şam bölgesini fethetmek için Suriye üzerine görevlendirilmiştir. Bunun üzerine Amr b. Saîd, Mervân b. Hakem tarafında Mus'ab'ı karşılamak üzere derhal yola çıkmıştır. İki ordu Filistin'de karşılaşmıştır. Bu savaşta Mus'ab b. Zübeyr yoğun gayretlerine rağmen Amr b. Saîd karşısında tutunamamış ve yenilmiştir.³⁴

Abdullah b. Zübeyr'in iktidarını sağlamlaştırma sürecinde Mus'ab b. Zübeyr'in kendini gösterdiği bir başka savaş Rebeze Savaşı'dır. O bu mücadelede Mervân b. Hakem'in el-Cezîre bölgesindeki Züfer b. Hâris üzerine gönderdiği Hubeyş b. Dülce komutasındaki orduyu karşılamak için yola çıkan Abbas b. Sehl'in birliklerine destek için görevlendirilmiştir. Mus'ab ve beraberindeki birliklerin cesurca mücadelesi Emevî ordusunun bertaraf edilmesini sağlamıştır.³⁵ Böylelikle Mus'ab b. Zübeyr ağabeyinin emrinde gidererek idari, askeri ve siyasi kabiliyetini geliştirecek gerekli tecrübeyi kazanmıştır.

2. Mus'ab b. Zübeyr'in İdari ve Askeri Faaliyetleri

İdari faaliyetler bağlamında Mus'ab b. Zübeyr'in 65/685 yılında Medine valiliğine atandığını görmekteyiz. O bu göreve baba bir kardeşi

³⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/287.

³⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/13.

Ubeyde'nin görevden alınması üzerine Abdullah b. Zübeyr tarafından görevlendirilmiştir.³⁶ Mus'ab b. Zübeyr'in Medine valiliği yaklaşık iki yıl sürmüştür. Bu görevde nasıl bir yönetim sergilediği konusunda kaynaklar bilgi vermemektedir. Ancak kendinden önceki vali Ubeyde b. Zübeyr'in gereksiz yere halkla polemiğe girerek ahalinin tepkisini üzerine çekmesine benzer olumsuz bir rivayetin onun hakkında sadır olmaması Mus'ab b. Zübeyr'in şehir halkıyla olumlu bir iletişim kurduğunu akla getirmektedir. Onun Medine valiliği Abdullah b. Zübeyr'in Irak bölgesinde faaliyet gösteren Hâricîlere ve Kûfe'de isyan ederek giderek güçlenen Muhtâr b. Ebû Ubeyde es-Sekafî'ye karşı kendisini Basra'ya vali olarak tayiniyle sona ermiştir.³⁷ O, savaşlarda gösterdiği cesur ve kahraman davranışları sebebiyle kontrolü altında yetiştiği ağabeyi tarafından bu göreve fazlasıyla layık görülmektedir.³⁸

Mus'ab b. Zübeyr, valilik görevini Hâris b. Abdullah el-Mahzûmî'den devralmak için Basra'ya geldi. Şehre girdiğinde içinden geçilen durumun hassaslığından dolayı yüzü peçeyle örtülü bir haldeydi. Zira Kûfe'de kontrolü sağlayan ve Hz. Ali taraftarlarının önemli bir kesiminin desteğini kazanan Muhtâr b. Ebû Ubeyde es-Sekafî'nin³⁹ hedefindeki yer Basra'ydı ve burada da hatırı sayılır bir taraftar desteği bulunmaktaydı. Namaz vakti geldiğinde eski vali ile mescide gitti ve namaz sonunda halka hitap etmek maksadıyla minbere çıktı. Nihayet yüzündeki peçeyi açtı. Merakla onu izleyen insanlar pür dikkat onun konuşmasını beklemekteydiler. Hâris b. Abdullah el-Mahzûmî'yi minbere çağırdı ve kendisinden bir basamak aşağıya oturttu. Daha sonra ayağa kalkan Mus'ab b. Zübeyr hamdele ve salveyle başladığı konuşmasına Kasas suresinin 1-4. ayetlerini okuyarak devam etti. Nasıl ki Allah Firavun ve Hâmân'ı

³⁶ Belâzurî, *Ensâbu'l-ecraf*, 6/342-343; Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülük*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Mısır: Dârü'l-Maârif bi-Mısır, 1964), 5/622; İbn Asâkir, *Târihu Medîneti Dimesk*, 16/218; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 6/41.

³⁷ Belâzurî, *Ensâbu'l-ecraf*, 6/429.

³⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 13/105; Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, 4/57; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/292.

³⁹ Muhtâr b. Ebû Ubeyde es-Sekafî'nin faaliyetleri için bk. Halîfe, *Târihu Halîfe b. Hayyât*, 202; Belâzurî, *Ensâbu'l-ecraf*, 6/384, 393-394, 401, 427, 454; Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülük*, 6/38, 76, 82-84; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 4/26; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 6/60; İbn Abdîrabbih, *el-İkdu'l-ferid*, 5/152-154.

bertaraf eden ordular göndermişse “bozguncular” olarak nitelendirdiği Şam ehlini de yola getirecek bir kuvvet gönderecektir şeklinde yorumlanacak tarzda Kasas suresinden ayetler okumaya devam etti. Akabinde de şehirdeki fitne ve fesat odaklarının gözünü korkutmak sadedinden; “Ey Basralılar! Ben sizlerin başınızdaki emir ve yöneticilere lakaplar taktığınızı haber aldım. Bilmiş olun ki, ben kendime “Cezzâr” lakabını takıyorum”⁴⁰ sözleriyle hitabını tamamladı ve minberden indi.

Yaptığı konuşma ile Basra’da her şeye hâkim olma ve düzeni sağlama adına tavizsiz bir yönetim sergileyeceğinin ipuçlarını veren Mus’ab b. Zübeyr görevine başladı. Şehir bu dönemde, Muhtâr b. Ebû Ubeyde es-Sekafi’nin özellikle Araplara karşı Kûfe’de sergilediği sert tutum ve uygulamalardan rahatsız olan insanların akınına uğramaktaydı. Sebi’ vakasına⁴¹ maruz kalan bu insanlar Basra’ya gelmekle kalmamakta valiyi Muhtâr’a karşı kışkırtmaktaydılar. Şebes b. Rib’i ve Muhammed b. Eş’as gibi kişiler başta olmak üzere hemen her gün kendisini ziyarete gelen Muhtâr karşıtı Kûfeli olan olmayan grupların konuşmalarını dinleyen Mus’ab b. Zübeyr durumunu giderek güçlendiren Muhtâr’ın bir sonraki hedefinin Basra olduğunu gayet iyi bilmekteydi.⁴² Bundan dolayı ona karşı bir şeyler yapması gerektiğinin farkındaydı. Ancak ihtiyatlı olmalı hazırlıklarını tam olarak tamamlamadan Muhtâr’ın üzerine gitmemeliydi.⁴³

Mus’ab b. Zübeyr, Muhtâr b. Ebû Ubeyde es-Sekafi üzerine yapacağı hazırlıklar çerçevesinde ağabeyinin kontrolü altındaki valilerden

⁴⁰ Belâzurî, *Ensâbu'l-üşraf*, 7/18; 9/447; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülük*, 6/93; İbn Abdirabbih, *el-İkdu'l-ferid*, 5/152; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 6/63; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 4/63.

⁴¹ Bu dönemde Muhtâr tarafından Kerbelâ faciasına karışan Kûfeliilerin tamamı öldürülmüş ve evleri yakılmış, muhaliflere karşı da sert tedbirler alınmıştı. Ayrıca mevaliye büyük yakınlık gösterilmiş, onlar Arap asıllı Müslümanlarla eşit tutulmuş, ganimetler Araplarla onlar arasında eşit paylaştırılmaya başlanmıştı. Ayrıca Muhtâr, askerlerinin çoğunu kendisine itaat eden mevaliden seçmeyi tercih etmekteydi. Bu gelişmeler tarihte Sebi’ vakası olarak nitelenmiş ve bu durumdan rahatsız olan insanlar Basra’ya kaçmaya başlamışlardır. (Belâzurî, *Ensâbu'l-üşraf*, 6/405-406; İbn Abdirabbih, *el-İkdu'l-ferid*, 5/152; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, 4/52; Mehmet Tözluyurt, *Kur'an Gelenek İlişkisi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020), 67-75.

⁴² Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülük*, 6/38, 94; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 6/64; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 4/64; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, 4/52.

⁴³ Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülük*, 6/94; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 6/64; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 4/64.

yardım istemekle işe başladı. Bu bağlamda ilk olarak Fars bölgesinin idaresini elinde bulunduran Mühelleb b. Ebî Sufrâ'ya haber göndererek bütün birlikleriyle kendisine katılmasını istedi. Mühelleb b. Ebî Sufrâ ortamın hassas, dengelerin her an değişebilecek bir durumda olduğunu bildiğinden mümkün olduğu kadar ordusunu kırdırarak maceraların içerisine girmek istememekteydi. Ancak Mus'ab'ın ısrarlı daveti üzere muhtemelen Abdullah b. Zübeyr'in şimşeklerini üzerine çekmemek adına kalabalık bir ordu ve teçhizatla Mus'ab b. Zübeyr'e yardıma geldi.⁴⁴ Öte yandan Mus'ab b. Zübeyr, Muhtâr'ın karargâhı durumundaki Kûfe'de onun elini zayıflatmak istemekteydi. Güvendiği adamlardan Abdurrahman b. Mihnefi, gizlice Kûfe'ye gönderip ona şehirde halkın kendisini desteklemesi için faaliyet göstermesini emretti. O, Kûfe'ye ulaşınca başarılı çalışmalar yaparak birçok Kûfelinin Mus'ab b. Zübeyr tarafına geçmesini sağladı. Ayrıca halkın çoğunun biatını da Abdullah b. Zübeyr adına almaya muvaffak oldu.⁴⁵ Böylelikle hazırlıklarını tamamladığını düşünen Mus'ab, Rebûlâhir veya Cemâziyelevvel 67/686 tarihinde Muhtâr b. Ebû Ubeyde es-Sekafi'nin üzerine yürümek üzere harekete geçti.⁴⁶

Mus'ab b. Zübeyr'in kuvvetli bir orduyla üzerine geldiği haberini alan Muhtâr da kurmay heyetini toplayıp durum analizi yapmaktaydı. Sonunda Ahmer b. Şumayt komutasında bir birliğin Mus'ab'ın üzerine gönderilmesine karar verildi. Önce Hammam A'yun denilen mevkide karargâh kuran Ahmer b. Şumayt daha sonra kendisine katılan birliklerle Muhtâr'ın kendisine bildirdiği Mezâr mevkiine ulaştı ve karargâhını tesis etti. Mus'ab b. Zübeyr de, Mezâr'a yakın bir mevkiye gelerek ordugâhını kurdu ve hemen harp düzenine geçip Abbâd b. Hüseyin et-Temimî'yi öncü birliklere, Ömer b. Ubeydullah b. Mamerî sağ kanada, Mühelleb b. Ebî Sufrâ'yı sol kanada komutan tayin etti. Buna karşın Ahmer b. Şumayt da İbn Kamil eş-Şâkir'i ordunun sağ ka-

⁴⁴ Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 6/428; Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülük*, 6/95; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 4/65; Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, 58; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/287.

⁴⁵ Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülük*, 6/95; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 4/65.

⁴⁶ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/288.

nağına, Abdullah b. Vühayb el-Cuşemî'yi sol kanadına ve Ebû Amrâ'yı da mevali birliklerinin başına komutan tayin ederek askerlerini harp düzenine yerleştirdi.⁴⁷

İki ordu karşı karşıya geldi. Ahmer b. Şumayt, Mus'ab'ın öncü birliklerinin komutanı Abbâd b. Hüseyin'e şöyle seslendi: "Bizler sizleri Allah'ın kitabına, Rasulü'nün sünnetine, Muhtâr'a biat etmeye ve yönetim işini Rasulüllah'ın soyundan gelenler arasında oluşturulacak bir şûraya devretmeye çağırıyoruz."⁴⁸ Mus'ab'ın huzuruna gelen Abbâd b. Hüseyin Ahmer'in teklifini kendisine ilettili. Bu teklife sinirlenen Mus'ab b. Zübeyr ona, hemen geriye dönüp hücum yapmasını emretti. Bu emir üzerine Abbâd b. Hüseyin askerleriyle birlikte Ahmer'in üzerine yürüdü. Onu gören diğer komutanlar da saldırıya geçtiler. Mühelleb b. Ebî Sufurâ birliğiyle İbn Kamil'in adamlarının üzerine, Ömer b. Ubeydullah askerleriyle Abdullah b. Enes'in birliklerinin üzerine hücum ettiler. Mus'ab b. Zübeyr savaşın kendi lehine seyrettiğini, Ahmer b. Şumayt'ın askerlerinin kaçmaya başladığını öğrenince Muhammed b. Eş'as'ı onlar üzerine gönderdi. Kûfe'den gelen süvari birliklerinin başında harekete geçen Muhammed b. Eş'as bir yandan, "İşte almak istediğiniz intikamınız önünüzde! Bugün aldığımız bütün esirleri öldürün" diye haykırmaktaydı.⁴⁹ Bu nida ile iyice çoşan birlikler Ahmer b. Şumayt başta olmak üzere karşı tarafta neredeyse canlı hiçbir kimse bırakmadılar.⁵⁰ Bu zafer Abdullah b. Zübeyr'in Irak topraklarındaki hâkimiyetini daha da sağlamlaştırırken Muhtâr'ın prestijini sarstı ve kurmaya çalıştığı otoritesini derinden yaraladı.

Kazandığı zaferin ardından Mus'ab b. Zübeyr rotayı Kûfe'ye çevirdi. Muhtâr b. Ebû Ubeyde es-Sekafi'nin ise işi olduğuça zorlaşmıştı. Bir yandan Kûfe'deki otoritesini muhafaza etmeye çalışmakta bir yandan

⁴⁷ Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülük*, 6/95-96; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 4/65.

⁴⁸ Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülük*, 6/96.

⁴⁹ Halife b. Hayyât, *Târihu Halife b. Hayyât*, 203; Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 6/430-431; Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülük*, 6/97; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 4/66; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/288.

⁵⁰ Halife b. Hayyât, *Târihu Halife b. Hayyât*, 203; Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 6/430-431; Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülük*, 6/97; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 4/66; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/288.

da morali iyice bozulan askerlerini Mus'ab b. Zübeyr ile yapacağı diğer savaşlara motive etmeye gayret göstermekteydi. Nihayet o, karadan ve nehirden kendisine doğru yaklaşan Mus'ab'ı karşılamak üzere yola çıktı. Selhin, Kadîsiye ve Yusuf kanallarının birleştiği yere geldiğinde Mus'ab'ı zor duruma düşürecek bir planı devreye soktu. Fırat Nehri'nin suyunun söz konusu kanallara akmasını sağlayarak nehrin diğer kısımlarındaki su seviyesinin oldukça azalmasını sağladı. Böylelikle asker ve teçhizat taşıyan Mus'ab'ın gemileri çamura saplandı. Ancak bu plan fazla işe yaramadı. Zira Mus'ab askerlerine nehrin tekrar eski hale getirilmesi talimatını verdi. Çamura saplanan gemiler yüzme imkânı bularak Mus'ab b. Zübeyr'in istediği istikamete gelmeyi başardı. Nihayet o, ordusunu Harûrâ denilen yerde topladı ve karargâhını buraya kurdu. Muhtâr b. Ebû Ubeyde es-Sekafî de rakibinin son durumunu öğrenince Kûfe'de yerine Abdullah b. Şeddad'ı bir miktar askerle bırakarak beraberindeki askerlerle Harûrâ'ya geldi.⁵¹ İki komutan ordusuna harp nizamı verdi. Mus'ab b. Zübeyr'in ordusunun sağ kanadını Mühelleb b. Ebî Suf râ komuta ederken sol kanat Ömer b. Ubeydullah'ın, süvari birlikleri ise Abbâd b. Hüseyin'in emri altındaydı. Muhtâr b. Ebû Ubeyde es-Sekafî'nin ordusunun ise sağ kanadı Süleym b. Yezîd'e, sol kanadı Saîd b. Munkiz'e emanetti. Bu arada Muhammed b. Eş'as, Muhtâr'ın zulmünden Basra'ya kaçan Kûfelilerden müteşekkil birliklerle Mus'ab b. Zübeyr'e yardıma geldi.

Muhtâr b. Ebû Ubeyde es-Sekafî, Muhammed b. Eş'as'ın üzerine hücum emri vermekle savaşı başlatan taraf oldu. Muhtâr'ın bu hücumu üzerine Mus'ab b. Zübeyr sağ kanat birliklerinin başındaki Mühelleb b. Ebî Suf râ'ya harekete geçmesi için emir verdi. O, Mus'ab'ın bu emri karşısında hemen harekete geçmeyip Muhtâr b. Ebû Ubeyde es-Sekafî'nin hücum eden birliklerinin zayıf anını kollamaya başladı. Nitekim aradığı fırsatı bulunca da yerinde müdahalelerle karşı tarafın hücumunu püskürtmeye muvaffak oldu. Bu defa Muhtâr b. Ebû Ubeyde es-Sekafî, Mus'ab b. Zübeyr'in olduğu tarafa doğru atağa geçti ve Mus'ab'ın karargâhına bir hayli yaklaştı. Ancak Mus'ab tehlikeyi za-

⁵¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/288.

manında sezip bu hücumu savmayı bildi.⁵² Daha sonra tüm birlikleriyle saldırıya geçti ve savaşın seyrini kendi lehine çevirmeyi başardı. Akşam vakti olduğunda Muhtâr'ın ordusu dağılmış bir vaziyetteydi. Ama yine de onlar pes etmiyordu. Nitekim Muhtâr'ın mahir komutanlarından Malik b. Amr, emrindeki az sayıda askerle Muhammed b. Eş'as'ın emrindeki Kûfelilerden müteşekkil birliğin üzerine şiddetli bir saldırı gerçekleştirdi ve Muhammed b. Eş'as da dâhil olmak üzere herkesi öldürdü.⁵³ Muhtâr b. Ebû Ubeyde es-Sekafî lehine bu gelişmeler yaşansa bile etrafında sadece Hemdanlı askerler kalmıştı. Onlarla cesur bir şekilde Mus'ab'ın birliklerine karşılık vermeye çalışsalar da sabaha doğru artık karşı koyacak güçleri kalmadı. En sonunda Muhtâr etrafındaki az sayıda birliğiyle savaş meydanını terk edip Kûfe'ye doğru yola çıktı. Şehre vardığında burada bıraktığı birliklerle bir araya geldi ve bundan sonra neler yapabileceklerini konuştu. Toplantı sonucunda valilik konağı etrafında güçlü bir savunma hattı oluşturmaya karar verdi. Zira tüm şehri korumaya muvaffak olamayacaklarını anlamıştı. Rakibinin peşinden giden Mus'ab b. Zübeyr ise onu tamamen ortadan kaldırıp Kûfe'yi onun elinden almayı istediğinden tüm gücüyle şehre girip kontrolü sağladı ve halkın biatını ağabeyi adına aldı.⁵⁴ Böylelikle Muhtâr'ın etrafındaki halk desteği de ortadan kalkmış oldu. Aslında bu savaşın kaybedilmesi onun tılsımını da yok etti. Zira siyasi ihtiraslarına perde ettiği Hz. Hüseyin'in intikamını almak gayesiyle Muhammed b. Hanefiyye adına görevlendirildiği ve bu işte Allah'ın rızasının da kendi yanında olduğu yalanı açığa çıktı ve bu yalan etrafında kendisini destekleyenlere oluşturduğu hayal dünyası tarumar oldu.

Mus'ab b. Zübeyr kuşatma için gerekli tertibi aldı. Bu bağlamda askerlerini kritik mevkilere yerleştirdi ve şehirde düzen ve asayiş sağladı. Öte yandan halkın Muhtâr ve adamlarına her türlü yiyecek, içecek ve lojistik destek ve teminini yasakladı. Bu şekilde davrananların şiddetle cezalandırılacaklarını duyurdu. Böylelikle Muhtâr'ı zor durumda bıra-

⁵² Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülük*, 6/99; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 6/65; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/67; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/288.

⁵³ Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 6/438.

⁵⁴ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/67; Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, 4/58.

kıp teslim olmasını sağlamak istiyordu. Halkın büyük bir kısmı Muhtâr ve askerlerine bırakın gıda ve lojistik temini yapmayı onlar konaktan bu iş için çıktıklarında, çatılardan ve yüksek yerlerden onların üzerlerine taşlar atmakta ve pis sular dökmektedirler.⁵⁵ Ancak yine de Muhtâr'a yardım edenler bulunmaktaydı. Kadınlardan bir kısmı ailelerine ve çocuklarına yiyecek ve su götürmek üzere Mus'ab'ın adamlarından izin alarak sur içinden çıkmakta ve getirdikleri yiyecek ve suyun bir kısmını gizlice Muhtâr ve askerlerine vermekteydiler. Bu durumu fark eden Mus'ab tertiplerini daha da artırarak Muhtâr'ın ve adamlarının sığındığı konağı iyice abluka altına aldı ve sivil halkın ne sebeple olursa olsun oraya yaklaşmasına izin vermedi.⁵⁶

Muhtâr ve adamları açlığa, susuzluğa ve şiddetli kuşatmaya kararlı bir şekilde ancak dört ay dayanabildiler. Hele bir de Ramazan ayının girmesi durumlarını iyice güçleştirmişti. Önlerinde kuşatmayı kırma başka bir deyişle huruç hareketinden başka bir seçenek kalmamıştı. Ancak Muhtâr'ın iyice güçten düşen ve moral bakımından iyice çıkmaza giren askerlerini böylesine zor bir harekete ikna etmesi oldukça zordu. Çünkü başarısızlık halinde onları ölüm beklemekteydi. Ancak bu son kaçınılmazdı. Nitekim Muhtâr'ın şu cümleleri onları her halükarda ölümün beklediğini ve bu bağlamda içine düştükleri çaresizliği gözler önüne sermekteydi:

“Askerlerim! Allah'a yemin olsun ki, ben kesinlikle teslim olmayacağım. Sizi de benim hakkımda hüküm vermek zorunda bırakmayacağım. Eğer ben çıkıp öldürülecek olursam, bu sizin zayıflık ve zilletinizin artmasından başka bir işe yaramayacak. Diğer taraftan, düşmanınızın sizin hakkınızda vereceği hükmü kabul ederek teslim olur ve düşmanınıza böyle bir imkân verirsiniz, onlar muhakkak sizi birbirinizin gözü önünde öldüreceklerdir. İşte o zaman; ‘Keşke Muhtâr'a itaat etseydik!’ diyeceksiniz. Benimle çıkıp çarpışacak olursanız, zafer elde edemeseniz bile şerefinizle ölürsünüz.”⁵⁷

⁵⁵ Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülük*, 6/105; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 6/65; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 4/67-68; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/288-289.

⁵⁶ Belâzurî, *Ensâbu'l-çerâf*, 6/440; Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülük*, 6/105.

⁵⁷ Belâzurî, *Ensâbu'l-çerâf*, 6/440; Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülük*, 6/106-107.

Onun bu sözleri ancak on dokuz adamına tesir etmişti. Diğerleri, teslim olurlarsa Mus'ab'ın bir ümit onları bağışlayacağına inanmak istiyorlardı. Nihayet Muhtâr hazırlıklarını tamamlayıp kendisine sonuna kadar bağlı olduklarını açıklayan on dokuz askeriyle 14 Ramazan 67/687 günü huruç harekâtını başlattı. Çok geçmeden onu ve adamlarını bekleyen acı son gerçekleşti. Mus'ab'ın komutanlarından Beni Hanîfe kabilesinden Abdullah b. Decâce'nin iki oğlu Tarîf ve Tarrâf Muhtâr'ın üzerine hamle yaptılar. Muhtâr ikisiyle cesur bir şekilde dövüşse de sonunda güçsüz kaldı. En sonunda iki kardeşin kılıç darbeleriyle can verdi.⁵⁸ İki kardeş Muhtâr'ın başını kestiler ve Mus'ab'a getirdiler. O, iki kardeşe mükâfat olarak otuzar bin dirhem verilmesini emrettikten sonra Muhtâr'ın kesik başını belli bir müddet Kûfe'de sergiletti. En sonunda da Abdullah b. Zübeyr'e zafer muştusu olarak gönderdi.⁵⁹ Ayrıca Muhtâr'ın eli kesilerek ibret-i âlem olması için Kûfe mescidinin duvarına asıldı. Haccac'ın Abdülmelik b. Mervân döneminde buradaki valiliğine kadar asılı kalmaya devam etti.⁶⁰

Muhtâr'ın teklifine razı olmayıp huruç hareketine dâhil olmayan ve muhasara altında kalmaya devam eden askerler, Bahîr b. Abdullah'ın yeni bir huruç teklifini de reddettiler⁶¹ ve Mus'ab b. Zübeyr'e elçi gönderip eman istediler. Bu isteği kabul etmeyen Mus'ab kendileri hakkında vereceği hükme boyun eğmelerini emrederek teslim olmalarını bildirdi. Çaresiz bir şekildeki askerler Mus'ab'ın teklifini kabul edip elleri ve kolları bağlı olarak konaktan dışarı çıktılar.⁶² Mus'ab'ın karşısına getirilen askerlerden Bahîr b. Abdullah şu sözleriyle ondan kendisi ve arkadaşları adına af talep etti.

“Bizleri esirlikle, seni de bizleri affedip affetmemekle imtihan eden Allah'a

⁵⁸ Belâzurî, *Ensâbu'l-ecraf*, 6/433, 441.

⁵⁹ Halîfe b. Hayyât, *Târihu Halîfe b. Hayyât*, 203; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5/183; Belâzurî, *Ensâbu'l-ecraf*, 6/444; İbn Abdîrabbih, *el-İkdu'l-ferîd*, 5/154; Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülük*, 6/108; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 4/68; Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, 4/58-524; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/141; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/288; İbn Asâkir, *Târihu Medineti Dimesşk*, 16/238.

⁶⁰ Belâzurî, *Ensâbu'l-ecraf*, 6/444; Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülük*, 6/110.

⁶¹ Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülük*, 6/108.

⁶² Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülük*, 6/108-109; Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, 4/58.

hamdolsun. Affetmek ve affetmemek iki ayrı yoldur. Birisinde Allah'ın rızası, diğesinde ise Allah'ın gazabı vardır. Affedeni Allah da affeder ve değerine değer, izzetine izzet katar. Fakat cezalandıran kişi de aynı şekilde kısas edilip cezalandırılmaktan emin olamaz. Ey Mus'ab! Sizinle aynı kibleye yöneliyor ve sizinle aynı inanç yolunda yürüyoruz. Müslüman olmayan Türklerden veya Deylemlilerden değiliz. Her ne kadar kendi şehrimizin halkından olan kardeşlerimize karşı muhalefet etsek de bizim yanılmamız veya onların yanılmaları mümkündür. Bu bakımdan biz kendi aramızda çarpıştık. Şimdi sizlere mülk ve saltanat verilmiştir. Artık bizleri affedin.”⁶³

Ancak onun sözlerine Mus'ab'ın adamlarından Abdurrahman b. Muhammed b. Eş'as başta olmak üzere pek çok kişi karşı çıkıp onu terk edecekleri tehdidinde bulundular. Ne yapacağına tam olarak karar veremeyen Mus'ab'ın Ahnef b. Kays'ın fikrini aldığı anlatılmaktadır. Ahnef'in, “Ey Emir! Ben, esirleri affetmen gerektiği kanaatindeyim. Çünkü affetmek takvaya en yakın olandır”⁶⁴ cümlesini belki de Mus'ab kabul edebilirdi. Ancak adamlarından büyük çoğunluğu esirlerin öldürülmelerini şiddetle talep etmekteydiler. Adamlarını kaybetmeyi göze alamayan Mus'ab sonunda sayıları yedi bini bulan esirlerin hepsinin öldürülmelerini emretti.⁶⁵

Savaş bitmiş Muhtâr ve taraftarlarından teslim olan binlerce asker merhametsizce öldürülmüştü. Bu sonuç aslında Mus'ab ve dolayısıyla ağabeyi Abdullah b. Zübeyr için hiç de hayra vesile olmadı. Zira Irak'ta Abdullah b. Zübeyr aleyhine yürütülecek faaliyetlerin önüne geçilemedi. Her şeyden önemlisi Emevî iktidarına karşı birbiriyle anlaşma ve birlikte hareket etme imkânına sahip olan Abdullah ve Muhtâr'ın birbirleriyle mücadele etmeleri ikisinden ziyade en çok Abdülmelik b. Mervân'ın işine yaradı. Hiçbir şey yapmadan Muhtâr'dan kurtulduğu gibi ilerleyen zamanlarda maddi ve manevi olarak büyük ölçüde yıpranan Abdullah b. Zübeyr'i bertaraf etmesi de hiç zor olmadı.

⁶³ Belâzurî, *Ensâbu'l-ecraf*, 6/441-442; Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülük*, 6/116.

⁶⁴ Belâzurî, *Ensâbu'l-ecraf*, 7/19.

⁶⁵ Belâzurî, *Ensâbu'l-ecraf*, 6/433, 442; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 4/69; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/288.

Mus'ab b. Zübeyr, Kûfe'de kontrolü sağladıktan sonra bölgeye bağlı olan çevre yerleşim yerlerine zekat ve vergi toplama memurları ile idareciler atadı. Bu arada Muhtâr'ın en önemli adamlarından Musul valisi olan İbrahim b. Eşter en-Nehaî'yi kendi yanına çekmeyi de unutmadı. Ona, “Eğer bana itaat edersen, Şam toprakları, süvarilerin komutası ve batı tarafından elde edeceğin topraklar, Zübeyr soyundan gelenlerin hâkimiyeti devam ettikçe senindir” cümlelerini içeren bir mektup gönderdi. Aynı doğrultuda yazılmış bir davet mektubu da Abdülmelik b. Mervân'dan alan İbrahim tercihinin Mus'ab'dan yana yaptığını ve ona itaat ederek Abdullah b. Zübeyr'e biat etti.⁶⁶ Ayrıca Mus'ab b. Zübeyr kendisine sunduğu hizmetlerden dolayı taltif bekleyen Mühelleb b. Ebî Suf râ'yı da unutmadı. Onu Musul, el-Cezire, Ermeniyeye ve Azerbaycan mıntıkalarının valisi olarak atadı.⁶⁷ Öte yandan Abdullah b. Zübeyr, Mus'ab'ın Kûfe'nin kontrolünü ele geçirmesiyle oğlu Hamza'yı 67/687 yılında Basra'nın idarecisi olarak atadı.⁶⁸ Ancak Hamza'nın Basra valiliği çok fazla sürmedi. Zira babası onu azlederek yerine tekrar Mus'ab b. Zübeyr'i tayin etti. Böylelikle o, Irak genel valisi oldu.⁶⁹

Durumunu güçlendiren Mus'ab b. Zübeyr dikkatini bölgenin sorunlarına çevirdi. En önemli sorun Fars mıntıkasında iyice güçlenen yöre insanına rahatsızlık vermeye başlayan Hâricîlerdi. O, işe Fars bölgesine güçlü ve tecrübeli bir vali atamakla başladı. Bu kişi daha önce Musul, el-Cezire, Ermeniyeye ve Azerbaycan valiliklerine tayin ettiği Mühelleb b. Ebî Suf râ idi. Yaklaşık iki yıl bu görevde kalan Mühelleb

⁶⁶ Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülük*, 6/111; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 6/66; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 4/69-70; Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, 4/63; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/292.

⁶⁷ Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülük*, 6/111; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 6/66; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 4/69-70; Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, 5/63; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/292.

⁶⁸ Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 6/434; Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülük*, 6/116-117; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 6/66; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 4/72; Zehebî, *el-İber li-haberi men şaber*, thk. Ebû Hacir Muhammed es-Saîd b. Beysûni Zağlûl (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 1/55; Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, 5/63; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/292.

⁶⁹ Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 7/86; Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülük*, 6/117; İbn Asâkir, *Târihu Medîneti Dimeşk*, 16/211-214; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 4/73; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/292.

Hâricîlerle başarılı mücadeleler yaptı.⁷⁰ Ancak Musul, el-Cezire, Ermeniye ve Azerbaycan bölgelerinin Abdülmelik b. Mervân'ın saldırılarından güçlü bir şekilde müdafaa edilmesi amacıyla Mühelleb b. Ebî Suf râ tekrar buralara idareci olarak atanırken yerine Ömer b. Ubeydullah atandı. Yeni vali bölgedeki Hâricîler üzerine oğlu Ubeydullah'ı görevlendirdi. Ancak o, yaptığı bu mücadelede başarılı olamadı ve öldürüldü. Bu kez birliklerin başına kendi geçen vali Hâricîleri Sabur yakınlarında yenerek oğlunun da intikamını almış oldu.⁷¹ Bu yenilgiden sonra Hâricîler önce İsfahan'a daha sonra Ahvaz'a çekildiler. Onların Irak topraklarına kadar gelip buraları tehdit etmesi üzerine ordusunun başında yola çıkan Mus'ab b. Zübeyr Cisir el-Kebir'de karargâh kurdu. Bu arada Ömer b. Ubeydullah da onları durdurmak için peşleri sıra yola koyulmuştu. İki birlikle karşılaşmaktan çekinen Hâricîler Nehrevan'a dönüp oradan Medâin'e ulaştılar.⁷² Irak mntıkasından Hâricî tehlikesini böylelikle ortadan kaldıran Mus'ab b. Zübeyr Fars bölgesinde terör estiren Hâricîleri yola getirmek için komutanlar görevlendirdi. Hâris b. Ebî Rebîa komutasında giden ordu pek de başarılı sonuçlar alamayınca bu defa Mühelleb b. Ebî Suf râ tekrar bölgeye gönderildi. Mus'ab b. Zübeyr'in Deyrulcâselik Savaşı'nda öldürülmesine kadar yaklaşık sekiz ay Hâricîlerle mücadele eden Mühelleb b. Ebî Suf râ dengelerin değiştiğini, Abdülmelik'in giderek güçlendiğini görünce beraberindeki birliklerle onun tarafına geçti.

Mus'ab b. Zübeyr'in Irak genel valiliği yaptığı dönemde uğraştığı bir başka sorun Ubeydullah b. Hürr'ün isyanıdır. Ubeydullah b. Hürr 64/684 yılından itibaren fırsattan istifade ederek başına topladığı insanlarla Şam, Irak ve Fars topraklarında karışıklıklar çıkarmaya başlamıştı. Daha sonra beraberindekilerle Medâin'e geçmiş burada halktan vergiler toplayıp giderek güçlenmeye başlamıştı. Muhtâr b. Ebû Ubeyde es-Sekafî 66/685 yılında Kûfe'yi kontrol altına aldıktan sonra onu durdurmaya çalıştıysa da bunda başarılı olamadı.⁷³ Kendisine düşmanca

⁷⁰ Belâzurî, *Ensâbu'l-ı-cısrâf*, 7/83; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/74.

⁷¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/74-75; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/313.

⁷² Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülük*, 6/119.

⁷³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/80; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/294.

davranan Muhtâr'a karşı Mus'ab b. Zübeyr'in yanına geçen Ubeydullah b. Hürr onun saflarında Muhtâr'a karşı savaştı.⁷⁴ Kûfe ve Basra'yı kontrol altına aldıktan sonra Mus'ab b. Zübeyr potansiyel tehlike olarak gördüğü Ubeydullah b. Hürr'ü etkisiz hale getirmek istedi ancak araya giren hatırı sayılır kişiler yüzünden başarılı olamadı. Ubeydullah, Mus'ab'ın kendisine karşı olan olumsuz tavrı karşısında beraberindeki adamlarla ona karşı isyan etti hatta Mus'ab'ın birlikleriyle Kûfe dışında çarpışmalar yapmaya başladı. Ubeydullah'ı kolay ele geçiremeyeceğini anlayan Mus'ab onu itaat altına alıp kendi otoritesine bağlamak için elçiler gönderip birçok uğraşı verse de istediğine ulaşamadı. En sonunda onun üzerine asker göndermeye karar verdi. Ancak gönderdiği birliklerin hepsi yenildi.⁷⁵ Mus'ab'ın birliklerini ne kadar yense de Ubeydullah ondan çekinmekteydi. Bundan dolayı ona karşı Abdülmelik'in yanına gitmeye karar verdi. Abdülmelik'ten aldığı askeri birliklerle Irak mıntıkasında talan faaliyetlerine devam eden Ubeydullah 68/688 yılında Kûfe üzerine yürümeye karar verdi. Anbar yakınlarında karargâhını kurup adamlarının önemli bir kısmını Kûfe'ye gönderdi ve kendisine katılmak için asker toplamalarını emretti. Onun bu şekilde davrandığı Kûfe idarecisine bildirilince o hemen güçlü bir askeri birliği Anbar'a sevk etti. Üzerine gelen birliğe az sayıdaki adamıyla karşı koymaya çalışan Ubeydullah başarılı olamadı. Yakalandı ve daha sonra öldürüldü.⁷⁶

Irak bölgesinde otoritesini iyice sağlamlaştıran, ekonomik ve idari yapıyı güçlendiren Mus'ab b. Zübeyr için artık tek bir tehdit unsuru kalmıştı. Bu unsur Abdülmelik b. Mervân'dı. Nitekim Abdülmelik görevlendirdiği birliklerle önce Basra'nın daha sonra Kûfe'nin kontrolünü sağlamaya çalışmış ancak burada başarılı olamamıştı.⁷⁷ İki defa da kendisi bizzat Irak üzerine yürümek istemiş her defasında çıkan mazeretler sebebiyle geri dönmek zorunda kalmıştı.⁷⁸ 71/691 yılına gelindiğinde Abdülmelik b. Mervân kontrolü altındaki mıntikalarda otoritesini iyice

⁷⁴ Belâzurî, *Ensâbu'l-üşrâf*, 7/35.

⁷⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/82-83.

⁷⁶ Belâzurî, *Ensâbu'l-üşrâf*, 7/39-40.

⁷⁷ Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülük*, 6/155; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 6/110; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/92-93.

⁷⁸ Zübeyr b. Bekkâr, *Ahbâru'l-muavfakiyyât*, 424.

sağlamlaştırdıktan, Bizans imparatoruyla da Suriye topraklarına saldırılmamak üzere barış anlaşması imzalandıktan sonra Irak üzerine yürümeye karar verdi. Fikrini kurmay heyetine açtı. Amcası Yahya b. Hakem elindekilerle yetinip Irak bölgesini Mus'ab b. Zübeyr'de bırakmasını, devleti tehlikeye atacak bir maceraya girmemesini söyledi. Amcasının fikrini kabul etmeyen Abdülmelik kardeşi Muhammed b. Mervân başta olmak üzere kendi fikrini uygun gören kişileri tasvip etti. Bu durumu da, “Şam, malı ve geliri az olan bir memleketdir. Bu mal ve gelirlerin bitmeyeceğinden emin olamam. Irak'ın ileri gelenlerinden pek çok kişi de bana mektuplar yazarak beni Irak üzerine yürümeye davet ediyor” sözleriyle dile getirdi.⁷⁹ Bir kısım kişiler eğer sefer düzenlenecekse kendisinin değil de ordunun başında güvendiği bir komutanın gitmesini teklif ettiler. Bu teklifi o, “Bu işi ancak aslen Kureyş'ten ve keskin görüş sahibi bir kimse yoluna koyabilir. Ben kahraman birisini bulup ordunun başında gönderebilirim, fakat onun isabetli bir görüşü olmayabilir. Gerçekten ben, savaşmayı iyi bilen ve gerek duyduğunda kılıç kullanmaktan çekinmeyen bir kahramanım. Mus'ab da kahramandır ve kahraman bir aileye mensuptur, fakat savaşmayı pek bilmez ve yumuşak huyludur. Üstelik Mus'ab'ın yanında, ondan farklı düşünen adamları bulunuyor. Benim yanımda ise, bana doğru yolu gösterecek ve nasihat edecek bilgin kimseler bulunmaktadır” diyerek reddetti.⁸⁰

Mus'ab b. Zübeyr savaş hazırlıkları yapmak konusunda Abdülmelik kadar başarılı olamadı. Abdülmelik her şeyi detaylıca düşünüp hazırlıklarını yapmakta, Mus'ab b. Zübeyr tarafından mümkün olduğu kadar fazla adamı kendi yanına çekmek için uğraşmaktaydı. Mus'ab b. Zübeyr ise detaylı bir hazırlık yapmak bir yana emrindeki değerli komutanları başka bölgelere görevlendirmekteydi. Bu bağlamda Mühelleb b. Ebî Sufrâ Hâricîler üzerine, Ömer b. Ubeydullah Fars mıntıkasına görevlendirilirken, Abbâd b. Husayn ise Basra'da kalmıştı. Bu

⁷⁹ Zübeyr b. Bekkâr, *Ahbârü'l-muvaffakiyyât*, 424.

⁸⁰ Zübeyr b. Bekkâr, *Ahbârü'l-muvaffakiyyât*, 424; Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 7/87-88; Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülük*, 6/156-157; Ebu'l-Ferec Ali b. Hüseyin el-İsfehânî, *el-Eğâni*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: el-Heyetü'l-Mısriyye el-Âmme, 2008) 19/129-130; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 6/111; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 4/104; Fatih Erkoçoğlu, *Emevî Devleti'nin Dönüm Noktası Abdülmelik b. Mervân* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 148-149.

durumu Abdullah b. Zübeyr'in Horasan valisi Abdullah b. Hazim öğrendikten sonra şöyle bir cümle kurmuştu: "Ey kaplan! (Abdülmelik b. Mervân'ı kastetmekte) Bugün yardımcılarını olmayan adamın etlerini ye ve bu ziyafet sana müjde olsun."⁸¹ İşin enteresan tarafı Mühelleb b. Ebî Sufrâ'nın Hâricîler üzerine gönderilmesini Basralıların istemesi ve bu konuda Mus'ab b. Zübeyr'e baskı yapmalarıydı. Mus'ab'ın ısrarla yanında kalmayı isteyen Mühelleb'e verdiği şu cevap bunu göstermektedir: "Basralılar seni Hâricîlerle mücadele etmek için göndermedikçe benimle savaşa çıkmaktan imtina ediyorlar..."⁸² Anlaşılan Mus'ab b. Zübeyr asker takviyesi yapacağı önemli şehirlere birisi olan Basra'da ahaliye tam manasıyla söz geçirememektedir. Basralıların bu tavırlarında Abdülmelik'in Mus'ab'ın elini zayıflatmak üzere yaptığı faaliyetlerin etkisi muhakkak fazla idi. Zira o, Irak ileri gelenleriyle sürekli karşılıklı olarak mektuplaşmaktaydı.⁸³ Öte yandan Mus'ab'ın bazı icraatlarından rahatsız olan bölge insanı da Abdülmelik'i destelemekte Mus'ab'ın yenilmesi için çaba sarf etmekteydi. Ubeydullah b. Ziyad b. Zabyan bunlardan birisiydi. O, kardeşi Nabi b. Ziyad'ın yaptığı eşkıyalık sonucunda Mus'ab tarafından öldürtülmesini içine sindirememektedir. Kardeşinin öcünü almak için Mus'ab'ın birlikleriyle çatışmalara girdi. Ancak başarılı olamayıp Abdülmelik b. Mervân'a sığındı ve onun ordusunda görev aldı.⁸⁴

Abdülmelik b. Mervân hazırlıklarını tamamlayıp harekete geçti. Kardeşi Muhammed b. Mervân ve Halid b. Abdullah'ı öncü birliklerin başında görevlendirerek ordunun kalanıyla Karkisiya'ya geldi ve şehri kuşattı. Kuşatmanın uzamasıyla daha fazla dayanamayan ve bir yardım da alamayan şehrin idarecisi Züfer b. Hâris sonunda teslim oldu ve ona biat etti.⁸⁵ Böylelikle Abdullah b. Zübeyr'in Ürdün bölgesindeki hâkimiyetini sona erdiren Abdülmelik Dımaşk'ı da koruma altına almış

⁸¹ Zübeyr b. Bekkâr, *Ahbârü'l-muaffakiyyât*, 440; Taberî, *Târihu'l-ümmen ve'l-mülük*, 6/158; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 4/109; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/145.

⁸² Zübeyr b. Bekkâr, *Ahbârü'l-muaffakiyyât*, 425; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 4/105.

⁸³ Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 7/85.

⁸⁴ Belâzurî, *Fütühu'l-büldân - Ülkelerin Fetihleri*, çev. Mustafa Fayda (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 440.

⁸⁵ Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 7/87-88.

oluyordu. Öte yandan civar yerlere dağılmış yaklaşık iki bin süvariden oluşan Muhtâr b. Ebû Ubeyde es-Sekafî taraftarı da Abdülmelik'in etrafında toplanmaya başladı.⁸⁶ Abdülmelik tarafında bu gelişmeler yaşanırken Mus'ab b. Zübeyr de 72/691 yılı Rebûlâhir ayının sonu veya Cemâziyelevvel ayının başında ordusuyla birlikte Basra'dan hareket etti. Kûfe'ye geldiklerinde en önemli komutanlarından Ahnef b. Kays vefat etti. Bu ölüm onun komutan atama planında değişiklik yapmasına sebep oldu. Ahnef b. Kays'ın yerini Musul ve el-Cezire valisi İbrahim b. Malik (Eşter) ile doldurdu. Onu derhal yanına çağırıp öncü birliklerin başına koydu ve karargâh kurmak üzere Meskin'e gitti.⁸⁷

Abdülmelik b. Mervân da Meskin'e geldi. Karargâhını kurdu. Bu arada o, vaatlerle kendi yanına adam çekme taktiklerine devam etmekteydi. Basra ve Kûfe ahalisinden Mus'ab'a destek verenleri ona ihanet etmeye çağırmakta, karşılığında maddi kazanımlar ve valilikler teklif etmekteydi. Mus'ab'a ihanet etmeye çoktan razı gibi davranan bu insanların istekleri ve tamahkârlıkları zaman zaman Abdülmelik'i bile hayrete düşürmekteydi. Nitekim kendisinden ısrarla İsfahan valiliğini isteyenlere karşı kullandığı şu sözler bu durumu göstermekteydi: "Bu İsfahan dedikleri nasıl bir yer! Altını ve gümüşü mü var ki bana mektup yazan en az kırk kişi orayı istiyor?"⁸⁸ Abdülmelik'in ilgi alanında Mus'ab'ın en güvendiği komutanları da vardı. Bunlardan birisi İbrahim b. Malik (Eşter) idi. O, Abdülmelik'in kendisine Irak bölge valiliğini teklif ettiği mektubunu okumadan Mus'ab'a teslim etmiş ve mektubun içeriğini ondan öğrenmişti. Mus'ab onun kendisine sadakatinden emin olduktan sonra diğer komutanlarının durumu hakkında ondan bilgi aldı. İbrahim ona Abdülmelik'in birçok komutana benzer teklifler içeren mektuplar gönderdiğini bunların sadakatinden emin olunamaya-

⁸⁶ Mes'ûdî, *Mürûcu'z-zehab*, 3/108-109; İsfahânî, *el-Eğâni*, 19/131; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 4/105.

⁸⁷ Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 7/84, 88. Mes'ûdî, *Mürûcu'z-zehab*, 13/08; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 4/105; Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, 5/302; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/143; Zehebî, *el-İber li-haberi men ğaber*, 1/59.

⁸⁸ Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 7/89; Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk*, 6/157; İsfahânî, *el-Eğâni*, 19/131-132; İbn Asâkir, *Târihu Medîneti Dımeşk*, 16/241; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 4/105; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/31.

çağını bu yüzden boyunlarının vurulmasını teklif etti. Bu teklifi kabul görmeyince en azından zincire vurulup savaş bitene kadar Medain'deki Kisra'nın sarayına hapsedilmelerini istedi. Ancak Mus'ab b. Zübeyr, İbrahim'in bu uyarıları ve tekliflerini kabul etmedi bu kişilere karşı bir tedbir almadı.⁸⁹ O muhtemelen, İbrahim'in teklifini yerine getirdiğinde liderleri tutuklanan ve belki de öldürülen aşiret mensuplarının bu durumu kabul etmeyeceklerinden ve isyan edeceklerinden endişe duymaktaydı. Böyle bir durumda savaş başlamadan kendi aleyhine bitebilir, daha kötüsü bu kişiler tarafından öldürülebilirdi. Öyle ya da böyle bu insanlara güvenmekten başka çaresinin olmadığını düşünmekteydi. İşler İbrahim'in dediği şekilde gelişir adamları ihanet ederlerse de artık yapacak bir şeyi yoktu. Yani Mus'ab, Abdülmelik ile gireceği savaşa bu halet-i ruhiye ile girmişti. Ancak ne yazık ki, işler İbrahim'in dediği şekilde gelişecekti. Abdülmelik b. Mervân'ın ihanet teklifine sıcak bakanlar Attâb b. Verkâ, Ziyad b. Amr ve Malik b. Misma' gibi Mus'ab'la geçmişlerinde sorunlar yaşayan kimselerdi ve bir şekilde ondan intikam almak istemekteydiler.⁹⁰ Nitekim bunlar makam ve dünyevi kazanç vaatlerine kanarak böyle bir ihanetin içerisine girmemeleri gerektiğini söyleyen kimselere karşı kulaklarını tıkayacaklardı.⁹¹

Savaşa başlamadan önce Abdülmelik b. Mervân, bir elçi göndererek ağabeyinin halifelik davasından vazgeçmesini, böyle yaparsa kendisinin de bu işten vazgeçeceğini, halife seçimini akil kişilerden oluşan şûra heyetinin yapmasını içeren bir teklifi Mus'ab b. Zübeyr'e bildirdi.⁹² Söz konusu teklifi Mus'ab düşünmeden reddetti. Nihayet savaş öncü kuvvetlerin çarpışmalarıyla başladı. Öncü kuvvetlerin ilerleyen saatlerde zayıfladığını gören Mus'ab takviye birlikler gönderme ihtiyacı hissetti

⁸⁹ Zübeyr b. Bekkâr, *Ahbâru'l-muaffakiyyât*, 426; Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 7/89-91; Mes'ûdî, *Mürâcu'z-zehab*, 3/109; İbn Asâkir, *Târihu Medineti Dimeşk*, 16/231; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 4/105; Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, 5/303; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/143; Zehebî, *el-İber li-haberi men ğaber*, 1/59.

⁹⁰ İbn Abdirabbih, *el-İkdu'l-ferid*, 5/158; İsfahânî, *el-Eğâni*, 19/132; Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, 5/303; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/315.

⁹¹ Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 7/99; Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülük*, 6/157; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 4/105-106.

⁹² Zübeyr b. Bekkâr, *Ahbâru'l-muaffakiyyât*, 426; Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 7/91; İsfahânî, *el-Eğâni*, 19/132; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 6/111; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 4/106.

ve Attâb b. Verkâ komutasında bir birliği İbrahim b. Hâris'e yardıma gönderdi. Ancak bilmediği bir şey vardı. Attâb, Abdülmelik ile anlaşan kişilerden birisiydi. Nitekim karanlık bastırınca o, birliğiyle firar ederek İbrahim'i yalnız bıraktı. Böyle bir durum karşısında halet-i ruhiyeleri altüst olan İbrahim'in askerleri Muhammed b. Mervân'ın şiddetli hücumlarını karşılayamaz hale geldiler ve sonunda bozguna uğrayıp kaçmaya başladılar. İbrahim'in etrafı ise Muhammed'in askerleriyle sarılmıştı. Onlara karşı koymaya gayret gösterdi. Ancak başarılı olamadı ve Ubeyde b. Meysere tarafından öldürüldü. Başı kesilerek Abdülmelik'e sunuldu.⁹³ Sabah olduğunda Abdülmelik öncü kuvvetlerin başarısının da moraliyle ordusuna hareket emri verdi ve asıl savaşın olacağı mekâna 15 Cemâziyelevvel 72/691 Perşembe günü Deyrulcâselik'e geldi.⁹⁴ Mus'ab da birliklerini buraya getirdi ve harp nizamına soktu. İbrahim b. Hâris'in başına gelenlerin üzüntüsünü atamadığı ve artık güveneceği bir adamının kalmadığını düşünüdüğü anlaşılan Mus'ab birliklere ayırđıđı ordusunun komutanlarına başlarına buyruk hareket etmeyip emri doğrultusunda ilerlemelerini söyledi. Kendisi de en ön safa geçip komutanlara hücum emrini verdi. İşte o zaman Mus'ab ihanetin büyüğünü gördü. Abdülmelik ile anlaşan çok sayıda komutan onun hücum emrini dinlemedi ve birlikleriyle ayrılıp savaş alanını terk ettiler. Mus'ab'ın emrinde yetmişe yakın adam kalmıştı.⁹⁵ Durumun kendisi açasından hiç de iç aacı olmadığını görmekteydi. Ancak sonuna kadar savaşmakta kararlıydı. O kendisiyle Hz. Hüseyin'in durumunu kıyaslamaktaydı. O nasıl ki Emevî birliklerine pes etmemişti. Mus'ab da öyle yapacaktı.⁹⁶ Abdülmelik eski dostunun böyle bir son ile ölmesini istemiyordu. Nitekim kardeşi Muhammed ile birlikte ona ve oğlu İsa'ya eman verdiğini bildirdi. O kendisi için bu teklifi reddetti. An-

⁹³ Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülük*, 6/158; Mes'ûdî, *Mürücu'z-zehab*, 3/111; İsfahânî, *el-Eğânî*, 19/133; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 4/106; Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, 5/303; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/315.

⁹⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/183; İbn Asâkir, *Târihu Medîneti Dimeşek*, 16/249; Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, 5/527; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/320.

⁹⁵ Zübeyr b. Bekkâr, *Ahbâru'l-muwaşfakiyyât*, 428.

⁹⁶ Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 7/99; Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülük*, 6/159; Mes'ûdî, *Mürücu'z-zehab*, 3/111; Ebû Hilâl Hasen b. Abdullah b. Sehl el-Askerî, *el-Evâil*, thk. Velid Kassab - Muhammed el-Mısırî (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1981), 2/52; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 4/106.

çak oğlunun bu teklifi kabul edip canını kurtarmasını istiyordu.⁹⁷ İsa'ya Abdülmelik'in teklifini kabul etmesini söylediğinde o, babasına şöyle cevap verdi: “Kureyş kadınlarının seni düşmanın karşısında yalnız ve yardımsız bırakıp ölüme terk ettiğimi ve kendimi kurtardığımı dillerine dolayarak konuşmalarını istemem.”⁹⁸

Oğlunu gitmeye ikna edemeyen Mus'ab onun, emrindeki adamlarla ileri çıkıp savaşmalarını emretti. Ancak kısa süre içerisinde İsa beraberindekilerle öldürüldü.⁹⁹ Oğlu gözleri önünde ölen Mus'ab çadırına gitti. Abdest alarak çadırından çıktı ve çadırını ateşe verdi. Mus'ab'dan kardeşinin intikamını almaya yemin eden Ubeydullah b. Ziyad b. Zabyan onu mübarezeyle davet etti. O, bu teklifi kabul etti ve yaptığı hamleyle onu yaraladı. Onu öldürmeyi kafasına koyan Ubeydullah hiç de mertçe savaşmıyordu. Aldığı yaralardan ötürü iyice bitap düşen Mus'ab'ın üzerine askerleriyle hücum etti ve onu öldürdü.¹⁰⁰ Başını gövdesinden ayırdı ve Abdülmelik'e takdim etti. Yaptığı iş karşısında kendisine verilen bin dinar bahşisi de kabul etmedi ve: “Mus'ab'ı sana itaat ettiğim için değil, kardeşim Nabi'nin intikamını almak için öldürdüm” diyerek cevap verdi.¹⁰¹ Abdülmelik b. Mervân, Mus'ab ile oğlunun cesetlerinin bulunmasını ve gömülmesini emretti.¹⁰² Savaş meydanında işlerini tamamladıktan sonra Kûfe halkının bey'atını almak üzere şehre geldi. Merasimin ardından idareci ataması yapıp Dımaşk'a doğru yola çıktı. O, artık Irak ve doğusunda bulunan bütün toprakların yeni hâkimiydi.

⁹⁷ Zübeyr b. Bekkâr, *Ahbâru'l-muaffakiyyât*, 428 Belâzurî, *Ensâbu'l-çşraf*, 7/92; Ebû Hilâl el-Askerî, *Evâil*, 2/52.

⁹⁸ Belâzurî, *Ensâbu'l-çşraf*, 7/92.

⁹⁹ Zübeyr b. Bekkâr, *Ahbâru'l-muaffakiyyât*, 428; Belâzurî, *Ensâbu'l-çşraf*, 7/93; Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülük*, 6/158-159; Mes'ûdî, *Mürücu'z-zehab*, 3/112; İsfahânî, *el-Eğâni*, 19/133; Ebû Hilâl el-Askerî, *Evâil*, 2/52; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 6/112; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 4/107; Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, 5/304; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/315.

¹⁰⁰ Zübeyr b. Bekkâr, *Ahbâru'l-muaffakiyyât*, 429; Belâzurî, *Ensâbu'l-çşraf*, 7/94; Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülük*, 6/160; İbn Abdırabbih, *el-İkdu'l-ferid*, 5/158; İsfahânî, *el-Eğâni*, 19/133; Ebû Hilâl el-Askerî, *Evâil*, 2/52; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 13/105; İbn Asâkir, *Târihu Medineti Dimeşk*, 16/242; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 6/112; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 4/107.

¹⁰¹ Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülük*, 6/160; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 6/112; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 4/108; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/316.

¹⁰² Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülük*, 6/160; Mes'ûdî, *Mürücu'z-zehab*, 3/114; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 4/107; Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, 5/305.

Kardeşi ve en güvendiği adamı Mus'ab b. Zübeyr'in ölümü ve Irak bölgesinin elden çıkması Abdullah b. Zübeyr'i oldukça derinden etkiledi. Bu olaylar silsilesinden sonra durumu toparlayamayan Abdullah b. Zübeyr, Abdülmelik b. Mervân karşısında daima kan kaybetti. Nihayet Haccac b. Yusuf es-Sekafî'nin kuşatmasını kıramayarak öldürüldü ve dokuz yıllık iktidarı bu şekilde sona erdi.

Sonuç

İslam tarihinin en çalkantılı dönemlerinde çocukluk ve gençlik dönemlerini geçiren Mus'ab b. Zübeyr gerek şahsi yaşamı gerekse faaliyetleri bağlamında ön planda olan bir kişiliktir. Fiziksel özelliği ile yakışıklı bir yapıya sahip olan Mus'ab b. Zübeyr yetiştiği aile çevresinin de etkisiyle güzel ahlaka sahip birey olarak yetişmiştir. İbadet ehli olma, zâhidâne yaşamı sevme, cömertlik, cesur olma, sorumluluktan kaçmama, vefakârlık onun güzel ahlakından sadece bir kaçıdır. Bu özelliklere o ilmi yön de eklemiştir. Abdullah b. Zübeyr'in bakım ve himayesi altında yetişmesi onun ilmi olarak da gelişmesini sağlamıştır. Özellikle hadis ve fıkıh sahalalarında yetkin bir kişi olarak döneminde öne çıkmıştır.

Mus'ab b. Zübeyr özellikle ağabeyinin iktidarı sürecinde gelişen olaylar içerisinde yer almasıyla tarihteki yerini almıştır. Abdullah b. Zübeyr'in gönderdiği birliklere komutanlık yaparak başladığı hizmetlerine daha sonra valilik yaparak devam etmiştir. Onun akli melekesinin güçlü olduğunu, insanlarla güzel ilişkiler kurabildiğini, cesaretini gören Abdullah b. Zübeyr onu önce Medine valiliğine getirmiştir. Muhtâr b. Ebû Ubeyde es-Sekafî'nin Kûfe'de isyan etmesi ve giderek güçlenmesiyle birlikte işlerin Irak bölgesinde karışması üzerine Mus'ab b. Zübeyr derhal Basra valiliğine görevlendirilmiştir. O, yönetimi eline aldığı günden itibaren uyguladığı yöntem ve icraatlar sayesinde otoritesini iyice tesis etmiş ve düzen ve asayışı yeniden sağlamıştır. Bu arada halkın refah seviyesinin yükselmesi adına adımlar da atmıştır. Ancak gerek Hâricî tehdidi gerekse Muhtâr b. Ebû Ubeyde es-Sekafî tehlikesi enerjisinin tamamını bunlar üzerine yoğunlaştırmasını gerekli kılmıştır. Özellikle

Kûfe'den Basra'ya gelen çok sayıda insanın anlattıkları üzerine Muhtâr'ı ortadan kaldırma zamanının geldiğini düşünmüştür. Ordusuyla birlikte önce Harûrâ'da yendiği Muhtâr'ı daha sonra Kûfe'de valilik konağında kuşatmıştır. Giriştiği huruç harekâtında başarılı olamayan Muhtâr'ın öldürülmesinden sonra Kûfe'de kontrolü sağlayan Mus'ab ağabeyinin atamasıyla hem Basra'nın hem de Kûfe'nin idarecisi olarak Irak genel valiliğine getirilmiştir.

Muhtâr b. Ebû Ubeyde es-Sekafî ile Mus'ab b. Zübeyr kapışmasını sessizce izleyen Abdülmelik b. Mervân Emevî Devleti'nde kontrolü iyice sağladıktan ve Şam bölgesinin güvenliğini tam olarak tesis ettikten sonra Irak üzerine yürümeye karar vermiştir. Siyasi anlayış ve yönetim tarzı bağlamında Muâviye b. Ebû Süfyân'a çok fazla benzeyen ve bundan dolayı da II. Muâviye olarak adlandırılan Abdülmelik b. Mervân bir yandan askeri hazırlıklarını tamamlamaya çalışırken bir yandan da Basra ve Kûfe ahalisini Mus'ab'a karşı gelmeye ikna etmeye çalışmıştır. Bunun yanında Mus'ab'ın güvendiği komutanlarını da makam ve mal ile kendi yanına çekip ona ihanet etmeye zorlamıştır. Abdülmelik b. Mervân gibi bir siyaset dâhisinin bu hazırlıklarına karşı bir tedbir alamayan, adamlarının ihanetine karşı uyanık olması uyarılarını dinlemeyen, önemli komutanlarından yoksun bir şekilde savaş meydanına gelen Mus'ab b. Zübeyr için artık kaçınılmaz son gelmiştir. Nitekim o, adamlarının ihaneti neticesinde Deyrulcâselik'te yenilmiş, kadim dostu Abdülmelik'in kendisine verdiği emanı kabul etmeyerek savaşa devam etmiş ve sonuçta öldürülmüştür.

Mus'ab b. Zübeyr'in ölümü ve Irak bölgesinin elden çıkması Abdullah b. Zübeyr'in sonunun başlangıcı anlamına gelmektedir. Nitekim o, bu kayıptan sadece bir yıl sonra Haccac b. Yusuf es-Sekafî'nin kuşatmasını kıramayarak öldürülmüş ve dokuz yıllık iktidarı böylelikle sona ermiştir.

Kaynakça

Akkoca, Fatih. *Mus'ab b. Zübeyr'in (v. 72/691) Hayatı ve Şahsiyeti*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

- Aycan, İrfan. "Mus'ab b. Zübeyr". *DİA*. 31/227. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Câbir. *Ensâbu'l-çşraf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyad Zirikli. 1. Baskı. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân – Ülkelerin Fetihleri*. çev. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Târîhu'l-kebîr*. 8 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, ts.
- Ebû Hâtim er-Râzî, Muhammed b. İdris b. Münzir. *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Meclis Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1952.
- Ebû Hilâl, Hasen b. Abdullah b. Sehl el-Askerî. *el-Evâil*. thk. Velid Kassab - Muhammed el-Mısrî. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1981.
- İsfahânî, Ebu'l-Ferec Ali b. Hüseyin. *el-Eğânî*. thk. İhsan Abbas. 24 Cilt. Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyye el-Âmme, 1992.
- Erkoçoğlu, Fatih. *Emevî Devleti'nin Dönüm Noktası Abdülmelik b. Mervân*. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Halîfe b. Hayyât, Ebu'l-Amr el-Uşfurî. *Târîhu Halîfe b. Hayyât*. thk. Süheyl Zekkâr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1993.
- Halîfe b. Hayyât, Ebu'l-Amr el-Uşfurî. *Kitâbu't-Tabakât*. thk. Ekrem Ziya el-Ömerî. Bağdat: Matbaâtü'l-Ânî, 1967/1387.
- Hatîb el-Bağdâdî, Hâfız Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- İbn Abdîrabbih, Ahmed b. Muhammed el-Fakîh. *el-İkdu'l-ferîd*. thk. Abdülâziz er-Râhinî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983/1404.
- İbn Asâkir, Ali b. el-Hasan b. Hibetullah b. Abdullah b. el-Hasan Ebu'l-Kâsım ed-Dimeşki. *Târîhu Medîneti Dimaşk*. thk. Muhibbu'd-Din Ebû Said Ömer bin Ğarame el-Amrî. 80 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Hacer, Şihâbüddin Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Ali el-Askalânî. *Ta'cîlu'l-menfa'a*. thk. İkrâmullah İmdad el-Hak. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996/1417.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim et-Temimî el-Büstî Muhammed b. Hibbân b. Ahmed. *Kitâbu's-sikât*. nşr. Muhammed b. Abdülmuîn Hân. 10 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1319/1973.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 21 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1990.

- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *el-Muntazam fi târihi'l-mülûki ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata - Mustafa Abdülkadir Ata. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992/1412.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddîn Ebu'l-Hasan Ali b. el-Esîr. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kadı. 9 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1987.
- Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali. *Mürûcu'z-zehab ve meâdinu'l-cevher*. thk. Kemal Hasan Mer'i. 1. Baskı. 4 Cilt. Sayda: Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Kütübî, Muhammed b. Şakir. *Fevâtü'l-vefeyât*. thk. İhsan Abbas. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1973.
- Küçük, Raşit. "Abâdile". *DİA*. 1/7. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Şakir, Mahmud. *Târihu'l-İslâmî*. 8. Baskı. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 11 Cilt. Mısır: Dâru'l-Maârif bi-Mısır, 1964.
- Tözluyurt, Mehmet. *Kur'an Gelenek İlişkisi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.
- Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb Arnavut. 23 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-İber li-haberi men ğaber*. thk. Ebû Hacir Muhammed es-Saîd b. Beysûnî Zağlûl. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdusselam Temurî. 52 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1991.
- Zübeyr b. Bekkâr, Ebû Abdullah el-Kureşî el-Esedî ez-Zübeyrî. *Cemheratu nesebi Kureys ve ahbâruhû*. thk. Abbas Hanî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Zübeyr b. Bekkâr, Ebû Abdullah el-Kureşî el-Esedî ez-Zübeyrî. *el-Ahbâru'l-muvaffakiyyât*. thk. Sami Mekkî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Zübeyrî, Ebû Abdullah Mus'ab b. Abdullah b. Mus'ab. *Kitâbu Nesebi Kureys*. 3. Baskı. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1953.

Summary

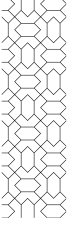
While the Umayyad State which entered the process of disintegration after the death of Yazīd b. Mu‘āwiya was trying to recover after the Marwān b. al-Hakam came to power, ‘Abdallāh b. al-Zubayr who declared his caliphate in Mecca was getting stronger and stronger. As a matter of fact, almost all Islamic lands, except the Damascus region, recognized his sovereignty. One of the most important actors of his nine-year rule was his brother is Mus‘ab b. al-Zubayr. After his father’s death, he was always loyal to his older brother, under whose tutelage he grew up. So much so that, for the prosperity of his brother’s power, he did not refrain from fighting against his sincere friend ‘Abd al-Malik b. Marwān. Even when he was betrayed and left alone in the Battle of Dayr al-Jāthaliq, he never accepted ‘Abd al-Malik’s act of grace. Mus‘ab b. al-Zubayr who orphaned at a young age but was educated by Asmā’ bint Abī Bakr and grew up in a family with strong scientific knowledge also became a person who made a name for himself with his devotion to worship and piety, in addition to his physical attractiveness. Mus‘ab b. al-Zubayr found himself in these events under the influence of the political conjuncture of the period in which he grew up and he fulfilled the role that fate had assigned to him. Thus, he took his place among the distinguished figures of Islamic history with the right or wrong decisions he made.

Mus‘ab b. al-Zubayr who spent his childhood and youth in the most turbulent periods of Islamic history is a prominent personality in terms of both his personal life and his activities. Mus‘ab b. al-Zubayr who has a handsome appearance with his physical characteristics grew up as an individual with good morals, thanks to the influence of his family environment. Being a person of worship, loving the ascetic life, generosity, being brave, not avoiding responsibility, and loyalty are just some of his good morals. He also added scientific direction to these features. Growing up under the care and protection of ‘Abdallāh b. al-Zubayr also let him to develop scientifically. He stood out in his time as a competent person especially in the fields of hadith and fiqh.

Mus'ab b. al-Zubayr took his place in history especially by taking part in the events that occurred during his brother's rule. He started his service by commanding the troops sent by 'Abdallāh b. al-Zubayr and later continued by serving as governor. Seeing that his mental faculty was strong, that he could establish good relationships with people, and that he was brave, 'Abdallāh b. al-Zubayr first appointed him governor of Medina. After the Mukhtār b. Abû Ubayda al-Thakāfî rebelled in Kufa and became increasingly powerful, matters became complicated in the Iraqi region. Mus'ab b. al-Zubayr was immediately appointed as the governor of Basra. Thanks to the methods and actions he implemented since the day he took control, he established his authority and restored order and security. Meanwhile, he took steps to increase the welfare level of the people. However, both the Kharijite threat and the Mukhtār b. Abû Ubayda al-Thakāfî threat made it necessary for him to focus all his energy on these. He thought that it was time to eliminate the Mukhtār, especially after the stories of many people who came to Basra from Kufa. He and his army first defeated Mukhtār in Harura and then besieged him in the governor's mansion in Kufa. After the murder of Mukhtār, who was unsuccessful in the sortie he attempted, Mus'ab, who took control of Kufa, was appointed as the governor general of Iraq as the administrator of both Basra and Kufa, with the appointment of his brother.

Abd al-Malik, who silently watched the fight between Mukhtār and Mus'ab, decided to march on Iraq after establishing control over the Umayyad state and fully establishing the security of the Damascus region. Abd al-Malik, who was very similar to Mu'āwiya in terms of his political understanding and management style and was therefore called Mu'āwiya II, tried to complete his military preparations while also trying to persuade the people of Basra and Kufa to oppose Mus'ab. In addition, he pulled Mus'ab's trusted commanders to his side with positions and property and forced them to betray him. The inevitable end has come for Mus'ab, who could not take any precautions against the preparations of a political genius like Abd al-Malik, did not listen

to the warnings to be alert against the betrayal of his men, and came to the battlefield without his important commanders. As a matter of fact, he was defeated in Dayr al-Jāthalīq as a result of the betrayal of his men, and he continued the war by not accepting the trust given to him by his old friend Abd al-Malik and was ultimately killed. The death of Mus'ab and the loss of the Iraqi region means the beginning of the end for 'Abdallāh b. al-Zubayr. As a matter of fact, just a year after this loss, he was killed after failing to break the siege of Hajjaj, thus ending his nine-year rule.



EŞLER ARASINDA ALGILANAN MANEVİ DOYUM ÖLÇEĞİ (EŞMDÖ)

The Scale of Perceived Spiritual Satisfaction Between Spouses

Muammer CENGİL

Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Çorum, Türkiye.
Prof., Hitit University, Faculty of Theology, Department of Religious Psychology, Çorum, Türkiye.
muammercengil@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5449-5251.

Ahmet KOÇ

Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye.
Assoc. Prof., İstanbul University, Faculty of Theology, Department of Religious Education, İstanbul, Türkiye.
ahmetkoc@istanbul.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6165-4401.

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 02 Ağustos / August 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 05 Eylül / September 2023

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2023

Cilt / Volume: 24 **Sayfa / Pages:** 87-115

Atrf / Citation: Cengil, Muammer – Koç, Ahmet. "Eşler Arasında Algılanan Manevi Doyum Ölçeği (EŞMDÖ) [The Scale of Perceived Spiritual Satisfaction Between Spouses]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 24 (Aralık / December 2023): 87-115

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1336842>

Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Muammer CENGİL, Ahmet KOÇ**).

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Öz

Bu çalışmanın amacı, aile içerisinde eşler tarafından algılanan manevi doyumu belirlemek için bir ölçek geliştirmektir. Bu ölçekle, ailelerle yapılacak olan manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin daha verimli ve amacına uygun bir şekilde yapılandırılmasına katkı sunmak amaçlanmaktadır. Ölçek çalışmasına literatür çalışması ile başlanmış, ardından araştırmacılar tarafından bir soru havuzu oluşturulmuş ve aday ölçek formu elde edilmiştir. Nicel araştırma yöntemiyle 2023 yılında gerçekleştirilen bu araştırmanın çalışma grubunu, evli ailelerdeki eşler oluşturmuştur. Açıklayıcı faktör analizi sonucunda ölçeğin 29 maddeden oluşan beş faktörlü bir yapı arz ettiği görülmüştür. Faktörlere olumlu kişilik özellikleri, duygusal yakınlık, sadakat, diğerkâmlık, din ve maneviyat isimleri verilmiştir. Uyum indeksleri doğrulayıcı faktör analizinde mükemmel sonuç vermiştir. Ölçeğin iç tutarlık katsayılarının yüksek düzeyde olduğu belirlenmiştir. Korelasyon analizinde, faktörler arası anlamlı ve pozitif bir ilişki olduğu belirlenmiştir. Yapılan analiz sonuçları bizi “Eşler Arasında Algılanan Manevi Doyum Ölçeği”nin (EŞMDÖ) amacına uygun, geçerliliği ve güvenilirliği olan bir ölçme aracı olduğu sonucuna ulaştırmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Manevi Danışmanlık, Aile, Manevi Doyum, Ölçek Geliştirme.

Abstract

This study aims to develop a scale to measure the spiritual satisfaction perceived by the spouses in the family. With this scale, it seeks to contribute to structuring spiritual counseling and guidance services to be made with families more efficiently and purposefully. The scale study started with a literature study, then the researchers created a question pool, and the candidate scale form was obtained. The study was carried out in 2023 with the quantitative research method, and group of this research consisting of spouses from married families. As a result of the exploratory factor analysis, it was determined that the scale had a five-factor structure composed of 29 items. The factors were named as positive personality traits, emotional intimacy, loyalty, altruism, religion and spirituality. The fit indices gave excellent results in confirmatory factor analysis. It was determined that the internal consistency coefficients of the scale were high. In the correlation analysis, it was determined that there was a positive and significant relationship between the factors. The analysis results have led us to the conclusion that the “Scale of Perceived Spiritual Satisfaction Between Spouses” is a measurement tool suitable for its purpose and has validity and reliability.

Keywords: Psychology of Religion, Spiritual Counseling, Family, Spiritual Satisfaction, Scale Development.

Giriş

Ailenin Türkçe sözlükteki tanımı “evlilik ve kan bağına dayanan, karı, koca, çocuklar, kardeşler arasındaki ilişkilerin oluşturduğu toplum içindeki en küçük birlik” şeklindedir.¹ Aile kurumu, bireyin içinde do-

¹ *Güncel Türkçe Sözlük*, “Aile” (Erişim 27 Haziran 2023).

ğup büyüdüğü ve toplumsallaşmanın kazanıldığı ilk ve temel kurum olması açısından gerek birey gerekse toplum için son derece önemlidir. Sağlıklı bir evlilik toplumu ayakta tutan en önemli dinamiklerden birisidir.

Ailenin biyolojik, psikolojik, sosyal ve ekonomik olmak üzere dört temel işlevi vardır. Bu dört temel işlev bağlamında sağlıklı ailenin fonksiyonlarını şu şekilde sıralayabiliriz: duyguların paylaşılması, duyguların anlaşılması, bireysel farklılıkların kabullenilmesi, ilgi ve sevgi duygularının gelişmiş olması, iş birliği, mizah, yaşamı devam ettirmek ve güvenlik için gerekli ihtiyaçların giderilmesi, problem çözme, kapsamlı bir felsefi düşünme becerisi, takdir duygularının ifade edilmesi, etkili iletişim, kaliteli zaman geçirme, maneviyat ve zorlu yaşam olaylarıyla başa çıkma becerisine sahip olma. Bu fonksiyonların birkaçının ya da tamamının yerine getirilemediği aileler ise sağlıklı ailelerdir.

Bu çalışmanın amacı, aile içerisinde eşler tarafından algılanan manevi doyumunu belirlemek için bir ölçek geliştirmek, bu ölçekle ailelerle yapılacak olan manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin daha verimli ve amacına uygun bir şekilde yapılandırılmasına katkı sunmaktır.

Çiftlerle yürütülen manevi danışmanlık hizmetinin sağlıklı yürütülebilmesi için ailede yaşanan problemin kaynağının ne olduğunun tespit edilebilmesi ve ona göre müdahale edilmesi önemlidir. Danışman ancak bu şekilde bir özgürlük ve güven ortamı kurarak çiftlerin sadece kendilerine karşı değil birbirlerine karşı da açık olmalarını sağlar.² Ülkemizde eşler arasında algılanan manevi doyum ile ilgili bir ölçek bulunmadığı için ölçeğimiz bu yönüyle önemli bir çalışmadır ve manevi temelli aile danışmanlığı sürecinde önemli bir boşluğu dolduracaktır.

Eşler arasında yaşanan sorunların temelinde manevi ihtiyaçların bir veya birkaçının karşılanmamış olması yatabilir. Ailelerin bu manevi ihtiyaçlarını şu şekilde ifade edebiliriz: sevgi ihtiyacı, sadakat ihtiyacı, sabır ihtiyacı, şükür ihtiyacı, affetme/affedilme ihtiyacı, iyimserlik ihtiyacı, diğerkâmlık ihtiyacı, adalet ihtiyacı, ailede ölüm olgusuyla baş

² Zuhal Ağilkaya Şahin, *Manevi Bakım ve Danışmanlık* (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2017), 373.

edebilme ihtiyacı, zorlu yaşam olaylarını anlamlandırma ihtiyacı ve yalnızlıkla baş edebilme ihtiyacı.³ Ölçek maddeleri oluşturulurken de bu ihtiyaçlar temel alınmıştır.

1. Yöntem

1.1. Ölçek Geliştirme Süreci

Ölçek çalışmasına literatür taraması ile başlanmıştır. Bu bağlamda evlilikte doyum,⁴ çift uyumu,⁵ evlilikte uyum⁶ şeklindeki önceki ölçek çalışmaları ile konu hakkında yapılmış bilimsel çalışmalar⁷ incelenmiştir. Nitekim ölçek geliştirme çalışmaları, var olan bir ölçeğin uyarlanması şeklinde olabileceği gibi yeni bir ölçeğin geliştirilmesi şeklinde de olabilir.⁸ Literatür taramasının ardından mevcut ölçeklerin, özellikle eşler arasındaki manevi doyum ölçmede yeterli olmadığı ve eşler arasında algılanan manevi doyum ölçeğinin geliştirilmesinin alanda bir boşluğu dolduracağı kanısına varılmıştır. Genel olarak ölçek geliştirme süreci şu şekilde ilerlemektedir: Öncelikle alan uzmanlarının görüşlerine başvurularak aday ölçek formu oluşturulur.⁹ Taslak form bu şekilde

³ Sema Karagöz – Emine Gümüş Böke, *Aile ve Dini Rehberlik Merkezlerinde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmeti*, ed. Sevd e Düzgüner – Ali Ayten (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 60-68.

⁴ Metehan Çelik – Banu İnanç Yazgan, “Evlilik Doyum Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışmaları”, *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 18/2 (Eylül 2009), 247-269; Esin Tezer, “Evlilik İlişkisinde Sağlanan Doyum: Evlilik Yaşamı Ölçeği”, *Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 2/7 (1996), 1-7.

⁵ Hürol Fıçıoğlu – Ayhan Demir, “Türk Çiftlerde Evlilik Kalitesinin Ölçülmesinde Çift Uyumu Ölçeğinin Uygulanabilirliği”, *Avrupa Psikolojik Değerlendirme Dergisi* 16/3 (2000), 214-218.

⁶ Şennur Tutarel-Kışlak, “Evlilikte Uyum Ölçeğinin Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması, 3P Psikoloji, Psikiyatri ve Psikoloji Dergisi 7/1 (1999), 50-57.

⁷ Pınar Çağ – İbrahim Yıldırım, “Evlilik Doyumunu Yordayan İlişkisel ve Kişisel Değişkenler”, *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 4/39 (2013), 13-23; Özlem Tolan Çelik, *Evlilik Uyumunun Kişilik Özellikleri, İlişkiye Dair İnançlar ve Çatışma Çözüm Stilleri Bağlamında Yordanması (Diyarbakır İli Örneği)* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015); Zeynep Hamamcı, “Dysfunctional Relationship Beliefs in Marital Satisfaction and Adjustment”, *Social Behavior and Personality: An International Journal* 33/4 (2005), 313-328; Gül Şendil – Yeşim Korkut, “Evli Çiftlerdeki Çift Uyumu ve Evlilik Çatışmasının Demografik Özellikler Açısından İncelenmesi”, *Psikoloji Çalışmaları* 28 (Mart 2012), 15-34.

⁸ Fatma Yeşim Karakoç – Levent Dönmez, “Ölçek Geliştirme Çalışmalarında Temel İlkeler”, *Tıp Eğitimi Dünyası* 13/40 (2014), 39-49.

⁹ Halil Yurdugül, “Ölçek Geliştirme Çalışmalarında Kapsam Geçerliği İçin Kapsam Geçerlik İndekslerinin Kullanılması”, *XIV. Ulusal Eğitim Bilimleri Kongresi 1* (2005), 771.

belirlendikten sonra ön deneme ve deneme çalışmalarıyla analiz aşamasına geçilir.¹⁰

Bu çalışmada, literatür taramasından sonra araştırmacılar tarafından 30 sorudan oluşan madde havuzu hazırlanmıştır. Daha sonra ise psikoloji ve ölçek geliştirme konusunda yetkin dört bilim insanından “açıklık, gereklilik ve özgünlük” bakımından maddeleri değerlendirmeleri istenmiştir. Alınan görüşler doğrultusunda çıkarılmasına gerek duyulan bir madde olmadığına karar verilmiş ancak on iki madde üzerinde düzeltmeler yapılmıştır. Akabinde öneriler doğrultusunda düzenlemeler yapılan taslak formun ön deneme çalışması ilişkisel tarama modelinde gerçekleştirilmiştir. Ön deneme aşamasında taslak form, evli ailelerdeki eşlerden oluşan 64 kişilik bir gruba uygulanmıştır. Ön deneme sonrası uygulanan analizlerde katılımcılar tarafından anlaşılmayan ve diğer maddelerle uyumsuz herhangi bir madde olmadığı belirlenmiş ve araştırmanın deneme aşamasına geçilmiştir.

Araştırmanın ilk deneme uygulaması 319 eş ile yürütülmüştür. 30 maddeden meydana gelen form, farklı demografik özelliklere sahip katılımcılara ulaştırılmıştır. Uygulamadan elde edilen verilerle yapılan Açıklayıcı Faktör Analizinde (AFA) Promax eğik döndürme yöntemi tercih edilmiştir. Promax eğik döndürme yönteminin tercih edilme sebebi ise faktörlerin birbirleriyle ilişkili olduğu düşüncesidir. Çünkü faktörlerin birbiriyle ilişkili olduğu düşünüldüğünde Promax’ın tercih edilmesi önerilmektedir.¹¹ Uygulanan faktör analizi sonucunda, yük değerleri 0,40’tan düşük olan, değeri negatif olan ve değişik faktörlerde aynı anda değer alan bir madde görülmemiştir. Bu sebeple ön deneme uygulamasının analizi neticesinde analize alınan tüm maddelerin faktörlere uyumlu şekilde dağıldığı belirlenmiş ve 5 faktörlü bir yapıya ulaşılmıştır.

Son aşamada ise başka örneklem grubuyla tekrar ana deneme yapılmıştır. Zira ölçek geliştirmede iyi modele ancak farklı örneklem grup-

¹⁰ Adnan Erkuş, *Psikolojide Ölçme ve Ölçek Geliştirme I: Temel Kavramlar ve İşlemler* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2021), 25-64.

¹¹ Şener Büyüköztürk, “Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Geliştirmede Kullanımı”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 32/32 (2002), 476-477.

larıyla çalışılarak ve farklı faktör yapıları denenerek ulaşılabileceği ifade edilmektedir.¹² Bu aşamada taslak form, birinci deneme uygulamasındaki katılımcılardan farklı olan 292 kişilik bir gruba sunulmuştur. Elde edilen verilere yapılan faktör analizi sonucunda, faktör yük değerleri 0,40'tan düşük olan bir madde görülmemiş ancak hem değeri negatif olan hem de değişik faktörlerde aynı anda değer alan bir madde tespit edilerek analiz dışı bırakılmıştır. Çünkü “binişik maddelerin ayrı faktörlerde ortaya koydukları ilişki düzey aralığının 0,10'dan düşük olması halinde maddenin analizden çıkartılması” önerilmektedir.¹³ Bu sebeple iki deneme çalışmasının analizi sonucunda 29 madde ve 5 faktörden oluşan ölçeğe son hali verilmiştir. Ardından veriler Doğrulayıcı Faktör Analizine (DFA) tabi tutulmuştur. Bulgular bölümünde detaylı biçimde anlatıldığı üzere DFA sonuçlarına göre ölçeğin bu son halinin mükemmel bir şekilde çalıştığı görülmüştür.

1.2. Çalışma Grubu

Çalışma grubu, evli ailelerdeki eşlerden oluşan toplam 675 katılımcıdan meydana gelmektedir. 675 katılımcıdan elde ettiğimiz verilerden 64'ü ön denemede, 319'u açılımlı faktör analizinin yapıldığı ilk denemede, 292'si ise doğrulayıcı faktör analizinin yapıldığı son denemede kullanılmıştır. Her iki deneme çalışmasında da 300 civarındaki katılımcıyla çalışılmasının nedeni, taslak formdaki maddelerin yaklaşık olarak en az on katı örneklem grubunun amaçlanmasıdır. Çünkü ölçeğin geliştirilmesi aşamasında ve sonrasında ortaya çıkabilecek hataların farkına varılabilmesi için belli sayıda kişiye uygulanması önem arz etmektedir. Bu sebeple katılımcı sayısının formda bulunan madde sayısının beş-on katı arasında olması önerilmektedir.¹⁴ AFA ve DFA için verilerin elde edildiği katılımcıların demografik özellikleri Tablo 1'de sunulmuştur:

¹² Duygu Güngör, “Psikolojide Ölçme Araçlarının Geliştirilmesi ve Uyarlanması Kılavuzu”, *Türk Psikoloji Yazıları* 19/38 (2016), 108.

¹³ Şener Büyükoztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2020), 135.

¹⁴ Abdullah Can, *SPSS ile Bilimsel Araştırma Süresince Nicel Veri Analizi* (Ankara: Pegem Akademi, 2016), 319; Robert F. Devellis, *Ölçek Geliştirme Kuram ve Uygulamalar*, ed. Tarık Totan (Ankara: Nobel Yayınları, 2014), 157.

Demografik Özellikler		AFA		DFA	
		N	%	N	%
Cinsiyet	Kadın	178	55,8	165	56,5
	Erkek	141	44,2	127	43,5
Yaş	18-29 yaş arası	59	18,5	54	18,4
	30-44 yaş arası	153	48,0	123	42,2
	45-64 yaş arası	98	30,7	96	32,8
	65 ve üstü	9	2,8	19	6,6
Evlilik süresi	0-2 yıl	37	11,6	46	15,8
	3-5 yıl	34	10,7	58	19,9
	6-10 yıl	38	11,9	42	14,3
	11-15 yıl	43	13,5	41	14,1
	16 yıl ve üstü	167	52,3	105	35,9
Öğrenim durumu	İlkokul	49	15,4	43	14,7
	Ortaokul	33	10,3	28	9,6
	Lise	70	21,9	96	32,8
	Lisans	132	41,4	92	31,5
	Lisansüstü	35	11,0	33	11,4
Maddi durum	Düşük	26	8,2	21	7,1
	Orta	267	83,6	242	82,9
	Yüksek	26	8,2	29	10,0
Çocuk sahibi olma durumu	Çocuğumuz yok	37	11,6	30	10,2
	Tek çocuğumuz var	52	16,3	56	19,1
	İki çocuğumuz var	118	37,0	98	33,5
	Üç ve daha fazla çocuğumuz var	112	35,1	108	37,2
Aile yapısı	Evli çift (çocuksuz)	32	10,0	35	12,0
	Çocuklu aile	255	79,9	221	75,6
	Geniş aile (Aile büyükleriyle beraber)	24	7,6	28	9,6
	Diğer	8	2,5	8	2,8
	TOPLAM	319	%100	292	%100

Tablo 1. Katılımcıların Demografik Özellikleri

Çalışma grubunun özelliklerine bakıldığında, araştırmanın eşler arasındaki uyum ve doyum durumunu ortaya koyabilecek bir katılımcı

grubuyla gerçekleştirildiği görülmektedir. Zira kadın ve erkek katılımcıların sayılarının birbirine yakın oranlarda olduğu, yaş gruplarının 30-64 arasında yoğunlaştığı, öğrenim durumu bakımından lise ve lisans gruplarında katılımcı sayılarının artış gösterdiği, maddi durumların ise orta düzey olarak kabul edildiği belirlenmiştir. Bu özelliklerdeki çalışma grubunun evli ailelerdeki eşlerin manevi doyum durumunu ortaya koyabilecek bir profili temsil ettiği söylenebilir. Katılımcıların demografik özelliklerine aile yapısı açısından bakıldığında, evlilik sürelerinin nispeten dengeli bir dağılım gösterdiği, iki ve daha fazla çocuk sahibi ailelerin yoğun olduğu ve genellikle çekirdek aile olarak da ifade edilen çocuklu aile olarak yaşamlarını devam ettirdikleri tespit edilmiştir. Bu özellikler, geliştirilen ölçeğin evli ailelerdeki eşlerin görüşlerine göre eşler arasındaki manevi doyumu ortaya koymak amacıyla uygulanabileceğini ortaya koymaktadır. Ölçek geliştirmede deneme uygulaması aşamasında ölçeğin performansının güçlü olması için örneklemin hedef kitleyi temsil etmesi son derece önemlidir. Bu sebeple araştırmanın AFA sürecinde maksimum çeşitlilik örnekleme, katılımcıların farklı demografik özellikleri bağlamında kullanılmıştır. Bir önceki evrede elde ettiğimiz sonucun farklı katılımcı grubuna uyumlu olup olmadığını tespit etmek için ise DFA sürecinde benzeşik örnekleme kullanılmıştır. Dağılımlar incelendiğinde, çalışmada maksimum çeşitliliğin sağlanabilmesi için örneklem grubunun farklı özellikler taşıyan demografik gruplardan seçilmesine özen gösterildiğini söyleyebiliriz.

1.3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmanın ilk deneme çalışması 2023 yılı Şubat ayında, ikinci deneme uygulaması ise aynı yılın mart ayında çevrim içi yöntemle yürütülmüştür. Araştırma etik izin alındıktan sonra çalışmaya katılma konusunda gönüllü olan toplam 675 kadın ve erkek ile araştırma yürütülmüştür. Ölçeğin geçerliğini belirlemek için AFA ve DFA yapılmıştır. Güvenilirliği tespit etmek için bize iç tutarlığı verecek olan Cronbach'ın Alfa değerine bakılmıştır. Faktörler arasında yer alan ilişkiyi ortaya koymak için de Pearson korelasyonu katsayısı incelenmiştir.

Güvenilirlik ve AFA analizleri için SPSS-26 paket programı, DFA'ya bakmak için ise AMOS-22 paket programı kullanılmıştır. Veri setinin faktör analizine uygunluğunu tespit etmek için ölçeğin faktör analizinde korelasyon matrisi uygulanmış olup, Barlett ve KMO (Kaiser-Meyer-Olkin) testleri uygulanmıştır. Yamaç grafiği ve özdeğer istatistiğinden ise faktörlerin oluşturulmasında yararlanılmıştır ve toplam varyansın her bir faktörce açıklanan yüzdesine bakılmış, ters görüntü korelasyon matrisi incelenmiştir. Faktörleri yorumlama, anlamlandırma ve isimlendirmede kolaylık sağlamak amacıyla Promax eğik döndürme tekniğine başvurulmuştur. Faktör sayısı belirlenirken açıklanan varyans oranının yüksek olmasına, yamaç grafiğine ve özdeğerin'in 1'den büyük olması durumuna bakılmıştır. Ölçeğin güvenilirliğini tespit etmek için Cronbach'ın Alfa (iç tutarlılık) değerine; ölçtükleri özellikler açısından maddelerin ayırt ediciliğini ortaya koymak amacıyla ise madde toplam korelasyonlarına ve faktörler arasındaki korelasyonlara bakılmıştır.

1.4. Ölçeğin Derecelendirme Sistemi

Katılımcılara evli ailelerdeki eşlerin algıladığı manevi doyumun niteliğini ortaya çıkarmak amacıyla kendilerine 5'li Likert tipinde sunulan maddelere ne düzeyde katıldıklarını belirtmeleri istenmiştir. Örneğin "Eşimin bana sadakatle bağlı olduğunu düşünürüm.", maddesi için "Hiç katılmıyorum." (1), "Nadiren katılıyorum." (2), "Kısmen katılıyorum." (3), "Çoğunlukla katılıyorum." (4), "Tamamen katılıyorum." (5) seçenekleri katılımcılara sunulmuştur. Ölçekteki beş madde olumsuz olarak yazılmış olup, gelecek araştırmalarda bu maddeler analiz öncesinde ters madde biçiminde kodlanmalıdır. 24 olumlu ve 5 olumsuz maddenin yer aldığı ölçekten alınabilecek en düşük puan 29 iken en yüksek puan ise 145'tir. Bu durumda ölçekten alınacak 29 puanın eşler arasındaki manevi doyumun niteliğinin "Hiç katılmıyorum."; 145 puanın ise "Tamamen katılıyorum." düzeyine karşılık geldiği söylenebilir.

2. Bulgular

Çalışmamızın bu bölümünde ölçeğimizin geçerlilik ve güvenilirlik analizine ait teknik detaylar ile elde edilen bulgulara yer verilmiştir.

2.1. Geçerlilik Analizi

Geçerlilik analizinde birinci aşama, çalışmada elde edilen verilerin faktör analizine uygunluğunu tespit etmek amacıyla KMO Örneklem Yeterlik Testi ve Bartlett Küresellik Testinin yapılmasıdır. “KMO Örneklem Yeterlik Testi’nden elde edilen değerler 0,80 ve yukarısında ise mükemmel; 0,70–0,80 arasında ise iyi; 0,60–0,70 arasında ise orta; 0,50–0,60 arasında ise kötü; 0,50’den aşağıda ise kabul edilemez düzey” olarak değerlendirilmektedir.¹⁵ Bu çalışmada ulaşılan verilere uygulanan KMO testi sonucunda değer 0,95 olduğu; Bartlett testi sonucunda X^2 değerinin ise anlamlı olduğu belirlenmiştir [$X^2=7893,47$; $p=0,00$]. Ulaşılan bu sonuç çalışmada yararlanılan örneklemin büyüklüğünün faktör analizine uygunluk açısından mükemmel düzeyde olduğunu ortaya koymaktadır.

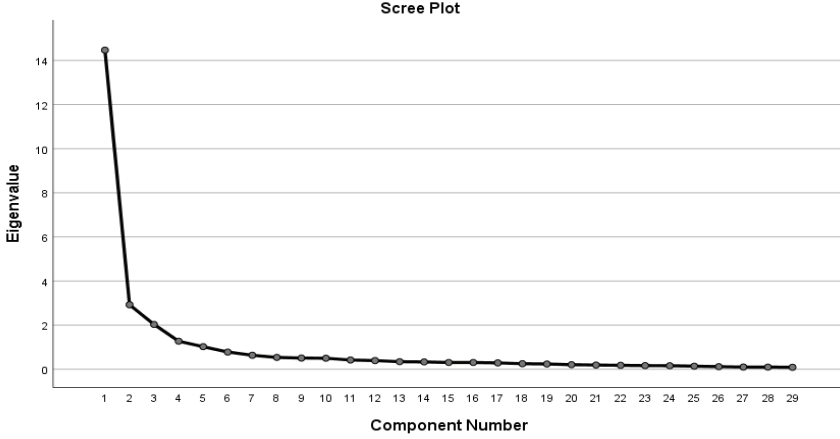
2.2. Açıklayıcı Faktör Analizi

Örneklem büyüklüğünün faktör analizine uygun olduğunun tespit edilmesinden sonra verilerin analizi için “temel bileşenler analizi tekniği” uygulanmıştır. “Temel bileşenler analizi bir değişken azaltma ve anlamlı kavramsal yapılara ulaşmayı amaçlayan, uygulamada en sık ve yaygın olarak kullanılan, okunması kolay bir istatistiksel tekniktir”.¹⁶ Bu aşamada ölçeğin faktör sayısını belirlemek amacıyla yamaç grafiğine bakılmış, öz değerler ve açıklanan varyans oranları incelenmiştir. Şekil 1’deki yamaç grafiğine bakıldığında, eğimin önce düşüş gösterdiği ve 6. noktadan itibaren düzleştiği; ayrıca nokta aralıklarında da özdeğeri 1’den büyük beş faktörlü olduğu görülmektedir. Yamaç grafiği paralel analizle beraber değerlendirildiğinde, anlamlı bulunan faktör sayısının 5 olarak tamam-

¹⁵ E. Serra Yurtkoru vd., *Sosyal Bilimlerde SPSS’le Veri Analizi* (İstanbul: Beta Basım Yayın, 2018), 80.

¹⁶ Büyükköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, 135; İsmail Seçer, *Psikolojik Test Geliştirme ve Uyarlama SPSS ve LISREL Uygulamaları* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2018), 13-14.

landığı ve beşinci faktörden sonraki faktörlerin paralellik arz ettiği ifade edilebilir.¹⁷ Yamaç grafiği ile ilgili görsel Şekil 1’de verilmiştir:



Şekil 1. Eşler Arasında Algılanan Manevi Doyum Ölçeği Yamaç Grafiği

Yamaç grafiğine bakıldıktan sonra faktör yük değerini belirlemek için “Component Matrix” tablosu incelenmiş ve ölçeğin çok boyutlu olduğu tespit edildiğinden rotasyon işlemi yapılmıştır. Rotasyon işleminde promax rotation (eğik döndürme) tekniği tercih edilmiştir. Rotasyon işlemi neticesinde ulaşılan özdeğerler, faktör yükleri, açıklanan varyans ve toplam varyans değerleri tablo 2’de verilmiştir:

Bileşen	Başlangıç Özdeğer			Yüklenen Faktörlerin Karelerinin Dağılımı			Rotasyon Sonrası Dağılım
	Toplam	Varyans %	Birikimli %	Toplam	Varyans %	Birikimli %	Toplam
1	14,46	49,88	49,88	14,46	49,88	49,88	12,28
2	2,92	10,08	59,97	2,92	10,08	59,97	10,87
3	2,03	6,99	66,97	2,03	6,99	66,97	7,57

¹⁷ Duygu Koçak vd., “Faktör Sayısının Belirlenmesinde Map Testi, Paralel Analiz, K1 ve Yamaç Birikinti Grafiği Yöntemlerinin Karşılaştırılması”, *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 13/1 (2016), 345.

4	1,27	4,38	71,35	1,27	4,38	71,35	9,53
5	1,02	3,52	74,88	1,02	3,52	74,88	5,46
6	0,77	2,68	77,57				
7	0,63	2,18	79,75				
8	0,53	1,85	81,61				
9	0,50	1,75	83,36				
10	0,50	1,72	85,09				
11	0,41	1,44	86,53				
12	0,39	1,35	87,89				
13	0,34	1,18	89,08				
14	0,33	1,14	90,22				
15	0,30	1,06	91,28				
16	0,30	1,05	92,33				
17	0,28	0,99	93,33				
18	0,25	0,86	94,20				
19	0,24	0,82	95,02				
20	0,20	0,71	95,74				
21	0,19	0,66	96,40				
22	0,17	0,61	97,01				
23	0,16	0,56	97,58				
24	0,15	0,54	98,12				
25	0,14	0,48	98,61				
26	0,11	0,40	99,01				
27	0,09	0,34	99,36				
28	0,09	0,33	99,69				
29	0,08	0,30	100,00				

Tablo 2. Açıklanan Toplam Varyans Tablosu

Birinci ana uygulamada elde edilen verilere yapılan AFA analizinde yük değeri 0,40'tan aşağıda, negatif ve diğer faktörlerle birlikte değer alan bir madde görülmemiştir. İkinci deneme uygulamasında ise

hem değeri negatif olan hem de değişik faktörlerde ilişki düzey aralığı 0,10'un altında kalacak şekilde birden fazla faktörde yer alan bir madde ölçekten çıkarılmıştır. Tekrar edilen döndürme işlemleri neticesinde 29 maddenin öz değeri 1'in üzerindeki beş faktörde kümелendiği ve bunların da ölçeğin toplam varyansının %74,88'ini açıkladığı tespit edilmiştir. Her ne kadar birinci faktör özdeğerinin ikinci faktörününün 2-3 katından çok olması halinde yapının tek faktörlü olarak kabul edilebileceği ifade edilse de¹⁸ faktörün açıkladığı varyansın toplam varyansa oranının %50'yi geçmemiş olması sebebiyle¹⁹ ve faktörlerin tek başına birer boyutlu oluşunun ölçeğin kuramsal yapısına daha elverişli olması nedeniyle çok faktörlü bir yapı tercih edilmiştir. Zira eşlerin algıladığı manevi doyumun sevgi, saygı, dayanışma, sadakat, güven gibi pek çok boyutu bulunmaktadır. Bir ölçeğin yapı geçerliliğinin sağlanmasında faktör analizi ve analiz neticesinde farklı boyutların oluşması anlamlıdır.²⁰ Nitekim tek faktörlü bir yapının tercih edildiği bir ölçek kullanılarak yapılacak araştırmada eşler arasındaki doyumun hangi yönünün yüksek/olumlu şekilde değerlendirildiği hangi yönünün ise düşük/olumsuz şekilde değerlendirildiğinin tespiti tam olarak yapılamayacaktır. Bu bağlamda elde edilen varyans oranında toplamın 2/3'lük oranda elde edilen faktör sayısının önemli olduğu, teorik mânâda faktörlere isim verilmesinde ve aralarında ilişki kurulmasında zorluk çekilmiyorsa tercihin çoklu faktörden oluşan bir yapıda olması tavsiye edilmektedir.²¹ Ayrıca faktörlerin varyansa bulunduğu katkı ile ilgili olarak "Varyansın yüzdesi her bir faktörün toplam varyansa ne kadar katkıda bulunduğunu ortaya koyar ve açıklanan varyansın %40 ile %60 arasında olması ideal olarak kabul edilir. Ayrıca varyans oranlarının yüksek çıkması ise ölçeğin faktör yapısının da güçlü olduğunu gösterir" şeklinde konu açıklanmaktadır.²² Bu çalışmada açıklanan varyansın %74,88 çıkması

¹⁸ Erkuş, *Psikolojide Ölçme ve Ölçek Geliştirme I: Temel Kavramlar ve İşlemler*, 95.

¹⁹ M. Murat Yaşlıoğlu, "Sosyal Bilimlerde Faktör Analizi ve Geçerlilik: Keşfedici ve Doğrulamalı Faktör Analizlerinin Kullanılması", *İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi* 46 (2017), 77.

²⁰ Seval Erden İmamoğlu – Betül Aydın, "Kişilerarası İlişki Boyutları Ölçeğinin Geliştirilmesi", *Psikoloji Çalışmaları* 29 (2009), 47.

²¹ Büyüköztürk, "Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Geliştirmede Kullanımı", 479.

²² Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi* (Ankara: Nobel Akademik

faktör yapısının gücünü göstermektedir. Bu açıklamalar doğrultusunda çoklu faktör yapısının Eşler Arasında Manevi Doyum Ölçeği (EŞM-DÖ) için kullanışlı olduğuna karar verilmiştir.

Faktör analizinin ardından elde edilen “Döndürülmüş Bileşen Matrisi (Rotated Component Matrix)” dağılımları Tablo 3’te verilmiştir. Bu değerler beş faktörden oluşan ölçeğin geçerli bir yapıda olduğunu göstermektedir.

Madde No	Madde	1	2	3	4	5
1	Eşimle birlikte kaliteli zaman geçiririz.	1,04				
2	Aile içi yaşadığımız sorunlarda eşim çözüm için sabırlı davranır.	1,00				
3	Eşim ailemize yaptığım katkılardan dolayı bana teşekkür eder.	0,98				
4	Eşim hayata karamsar bakar.	0,98				
5	Eşim kendisine sunduklarımdan dolayı bana teşekkür eder.	0,88				
6	Eşim aile içi sorunlarda adil davranır.	0,87				
7	Eşim ailecek yaşadığımız zorlukların geçici olduğuna inanır.	0,85				
8	Bana karşı affedici olması eşimin güçlü yönlerinden biridir.	0,65				
9	Kendisini kırdığımda eşim beni affeder.	0,59				
10	Karşılıklı yaşadığımız sorunlarda eşim çözüm için sabırlı davranır.	0,56				
11	Eşimle aramızdaki aile bağının zayıf olduğunu hissederim.		0,98			
12	Evliliğimde kendimi yalnız hissederim.		0,95			
13	Eşimin bana değer verdiğini hissederim.		0,92			
14	Eşimle karşılıklı dayanışma içindeyiz.		0,84			
15	Eşimin beni koşulsuz sevdiğini hissederim.		0,83			

Yayıncılık, 2014), 45.

16	Yaşadığım zorlukları aşmamda eşim her zaman destek olur.	0,74
17	Eksikliklerim olsa da eşimin beni sevdiğini hissedirim.	0,67
18	Eşimin bana sadakatle bağlı olduğunu düşünürüm.	0,91
19	Eşimin varlığı bana güven verir.	0,78
20	Evliliğimizde kendimi güvende hissediyorum.	0,78
21	Her ihtiyaç duyduğumda eşim yanımdadır.	0,74
22	En yakınımıdaki kişinin eşim olduğunu hissedirim.	0,72
23	Eşim kendi ihtiyaçlarını benim ihtiyaçlarımdan daha önde tutar.	0,88
24	Eşim kendi ihtiyaçlarını ailemizin ihtiyaçlarından önde tutar.	0,85
25	Eşim ailemizin maddi ihtiyaçlarını karşılar.	0,82
26	Eşim ailedeki tüm sorumluluklarını yerine getirir.	0,64
27	Eşimin ibadet hayatıma saygı duyduğunu düşünürüm.	0,85
28	Eşimin dini inançlarıma saygı duyduğunu düşünürüm.	0,82
29	Eşimin manevi değerlerime saygı duyduğunu düşünürüm.	0,72

Ekstraksiyon Yöntemi olarak; Temel Bileşen Analizi.

Döndürme Metodu olarak; Kaiser Normalizasyonu ile Promax.

a. Döndürme 6 yinelenmede birleşti.

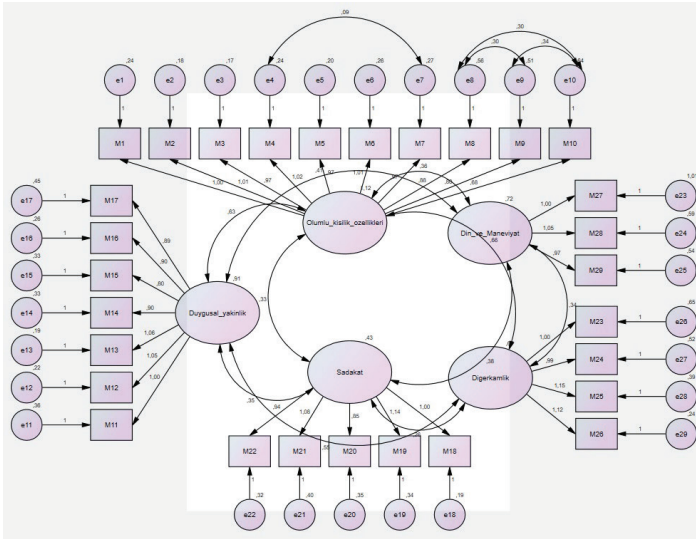
Tablo 3. Bileşenler Matrisi (Component Matrix)

Yapılan faktör analizinin ardından birinci faktörün 10 maddeden oluştuğu ve yük değerlerinin 1,04 ile 0,56 arasında değiştiği, ikinci faktörün 7 maddeden oluştuğu ve yük değerlerinin 0,98 ile 0,67 arasında değiştiği,

üçüncü faktörün 5 maddeden oluştuğu ve yük değerlerinin 0,91 ile 0,72 arasında değiştiği, dördüncü faktörün 4 maddeden oluştuğu ve yük değerlerinin 0,88 ile 0,64 arasında değiştiği ve beşinci faktörün 3 maddeden oluştuğu ve yük değerlerinin 0,85 ile 0,72 arasında değiştiği belirlenmiştir. Maddelerin içerikleri değerlendirilerek birinci faktöre “olumlu kişilik özellikleri”, ikinci faktöre “duygusal yakınlık”, üçüncü faktöre “sadakat”, dördüncü faktöre “diğerkâmlık”, beşinci faktöre ise “din ve maneviyat” başlığının verilmesine karar verilmiştir. Araştırmada faktör yük değerlerinin 1,04-0,64 arasında çıkmış olması, geliştirilen bu ölçeğin yüksek düzeyde ilişkili maddelerden oluşan yapı geçerliliğini sağlamış bir ölçme aracı olduğu şeklinde yorumlanabilir. Nitekim “Bir analizde faktör yük değerlerinin 0,45’in üstünde olması, ölçeğin aralarında yüksek düzeyde ilişkiye sahip maddelerden meydana geldiği ve yapı geçerliliğini temin edebilecek özellikte bir ölçek olduğu şeklinde kabul edilmektedir.”²³

2.3. Doğrulayıcı Faktör Analizi

Çalışmanın ikinci denemesini yaptıktan sonra ulaşılan verilerin DFA’sını gösteren yol şeması Şekil 2’de verilmiştir:



Şekil 2. Doğrulayıcı Faktör Analizi Yol Şeması

²³ Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, 134.

Yeni örneklem grubundan elde edilen verilerin AFA'da beliren çoklu faktör yapısına uygunluğu, AMOS programı kullanılarak yapılan DFA ile incelenmiştir. Şekil 2'de gösterildiği şekilde DFA ile elde edilen bütün değerlerin 0,40'tan büyük olduğu, dolayısıyla ölçekten çıkartılması gerekli bir maddenin olmadığı belirlenmiştir. Bununla birlikte faktörler arası ilişkinin 0,37 ile 0,71 arasında değer aldığı ve faktörlerin orta/yüksek seviyede birbirini açıkladığı görülmüştür. Analiz raporunda program tarafından önerilen bazı modifikasyonlar yapılarak yapı daha uyumlu hale getirilmiştir. Modifikasyon işlemi uygunluğu düşüren değişkenler tespit edilmiş, arta kalan değerler arasındaki yüksek kovaryansı olanlar için yeni kovaryanslar belirlenmiştir. Nitekim "Model analizi neticesinde uyum indeksleri beklenen sonucu vermediyse, teorik yapıya bağlı kalmak koşulu ile, modelin uyumunu geliştirmek için modifikasyona ihtiyaç duyulabilir, böylece değişkenler arasındaki ilişki daha uyumlu hale getirilebilir."²⁴ Bu kapsamda olumlu kişilik özellikleri faktöründeki Şekil 2'de görüldüğü üzere program tarafından maddeler arasında önerilen modifikasyonlar sayesinde ölçekte beklenen uyum daha iyi bir şekilde elde edilmiştir. Modifikasyona tabi tutulan maddelerin boyutun farklı yönlerini açıkladığından, yapılan bu değişiklikten sonra değişkenler arasındaki ilişkinin daha uyumlu hale geldiği görülmüştür.

Modifikasyonun ardından elde edilen modele ait değerlerin kabul edilebilir limitler içinde yer aldığı, ölçeğin beş faktörlü yapısının bu analiz sonucunda doğrulandığı görülmüştür. DFA ile elde edilen uyum indeksleri Tablo 4'te sunulmuştur:

Uyum İndeksi	Mükemmel Düzey	Kabul Edilebilir Düzey	Araştırma Sonucu	Değer
X ² /sd	0 ≤ X ² /df ≤ 2	2 ≤ X ² /sd ≤ 3	1,93	Mükemmel
RMSEA	0,00 ≤ RMSEA ≤ 0,05	0,05 ≤ RMSEA ≤ 0,08	0,05	Mükemmel

²⁴ Mustafa Aytac – Burcu Öngen, "Doğrulayıcı Faktör Analizi ile Yeni Çevresel Paradigma Ölçeğinin Yapı Geçerliliğinin İncelenmesi", *İstatistikçiler Dergisi: İstatistik ve Aktüerya* 5/1 (2012), 17.

SRMR	$0,00 \leq \text{SRMR} \leq 0,05$	$0,05 \leq \text{SRMR} \leq 0,10$	0,07	Kabul edilebilir
NFI	$0,95 \leq \text{NFI} \leq 1,00$	$0,90 \leq \text{NFI} \leq 0,95$	0,91	Kabul edilebilir
RFI	$0,95 \leq \text{RFI} \leq 1,00$	$0,90 \leq \text{RFI} \leq 0,95$	0,90	Kabul edilebilir
CFI	$0,95 \leq \text{CFI} \leq 1,00$	$0,90 \leq \text{CFI} \leq 0,95$	0,95	Mükemmel
IFI	$0,95 \leq \text{IFI} \leq 1,00$	$0,90 \leq \text{IFI} \leq 0,95$	0,95	Mükemmel
TLI / NNFI	$0,95 \leq \text{TLI} \leq 1,00$	$0,90 \leq \text{TLI} \leq 0,95$	0,95	Mükemmel
PGFI	$0,95 \leq \text{PGFI} \leq 1,00$	$0,50 \leq \text{PGFI} \leq 0,95$	0,71	Kabul edilebilir
PNFI	$0,95 \leq \text{PNFI} \leq 1,00$	$0,50 \leq \text{PNFI} \leq 0,95$	0,81	Kabul edilebilir

Tablo 4. Doğrulayıcı Faktör Analizi Uyum İndeksi Sonuçları

Tablo 4'te görüldüğü üzere, Ki kare değeri $X^2=702,33$, Serbestlik Derecesi (sd)=363, Anlamlılık değeri (p)=0,00; $(X^2/\text{sd})=1,93$, Tahmin Hatalarının Ortalamasının Karekökü (RMSEA)=0,05, Standartlaştırılmış Hata Kareleri Ortalamasının Karekökü (SRMR)=0,07, Normlaştırılmış Uyum İndeksi (NFI)=0,91, Görelî Uyum İndeksi (RFI) = 0,90, Karşılaştırmalı Uyum İndeksi (CFI)=0,95, Fazlalık Uyum İndeksi (IFI)=0,95, Turker-Lewis İndeksi veya Normlaştırılmamış Uyum İndeksi (TLI/NNFI)=0,95, Sıkı İyilik Uyum İndeksi (PGFI)=0,71 ve Sıkı Normlaştırılmış Uyum İndeksi (PNFI)=0,81 şeklindedir. Elde ettiğimiz bu değerler, AFA'da ortaya çıkan 5 faktör ve 29 maddeli yapının mükemmel düzeyde uyum sağladığını göstermektedir. Özellikle DFA'da ilk bakılması gereken X^2 'nin $(702,33/363=1,93)$ ve RMSEA=0,05 oluşu, ilgili değerlerin mükemmel uyumlu olduğuna işaret etmektedir. Nitekim " X^2 değerinin 2'nin altında olması²⁵ ile RMSEA değerinin 0,00

²⁵ Theresa J. B. Kline, *Psychological Testing A practical Approach to Design and Evaluation* (CA: Sage Publications, 2005).

ile 0,05 arasında olması"²⁶ mükemmel bir uyum sağlandığını; ölçekteki diğer değerlerin de genel olarak 0,90 ile 0,95 arasında yer alması, yapısal olarak ölçeğin iyi bir uyum gösterdiğini ifade etmektedir.²⁷

2.4. Güvenilirlik Analizi

AFA ve DFA analizleri neticesinde uyum düzeyi yüksek olan 5 faktörden ve 29 maddeden oluşan ölçeğimiz için güvenilirlik analizi uygulanmıştır. Güvenilirlik analizinde ölçeğin iç tutarlılığını ortaya koyan Cronbach'ın Alfa değerlerinin ne düzeyde olduğuna yani ölçek maddelerinin homojen bir yapı arz edip etmediğine bakılmıştır. Tablo 5'te ölçeğin beş alt faktörüyle birlikte tamamının Cronbach'ın Alfa değerleri ile maddelerin toplam korelasyonları görülmektedir:

Faktör	Madde Sayısı	Cronbach'nın Alfa	Madde Toplam Korelasyonu
Olumlu kişilik özellikleri	10	0,96	0,89-0,71 arası
Duygusal yakınlık	7	0,94	0,88-0,75 arası
Sadakat	5	0,86	0,76-0,63 arası
Diğerkâmlık	4	0,87	0,78-0,66 arası
Din ve maneviyat	3	0,75	0,72-0,55 arası
Eşler Arasında Manevi Doyum Ölçeği (Tüm maddeler)	29	0,96	0,80-0,40 arası

Tablo 5. Faktörlerin Güvenilirlik Analizi

Tablo 5'te de görüleceği üzere Cronbach'ın Alfa güvenilirlik katsayıları ölçeğin tamamı için 0,96, olumlu kişilik özellikleri faktörü için 0,96, duygusal yakınlık faktörü için 0,94, sadakat faktörü için 0,86, diğerkâmlık faktörü için 0,87, din ve maneviyat faktörü için 0,75 olarak bulunmuştur. Bu değerler ölçek maddeleri arasında iç tutarlılığın yük-

²⁶ Michael W. Browne – Robert Cudeck, "Alternative Ways of Assessing Model Fit", *Testing Structural Equation Models*, ed. K. A. Bollen – J. S. Long (Beverly Hills, CA: Sage, 1993).

²⁷ Barbara G. Tabachnick – Linda S. Fidell, *Using Multivariate Statistics* (New York: Allyn and Bacon, 2007).

sek düzeyde olduğunu, yani ölçeğin maddeleri aralarında güçlü ilişki bulunduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim “sosyal bilimler alanında uygulanacak bir testin güvenilirlik katsayısının 0,70 ve daha yüksek olması, test puanlarının güvenilirliği için yeterli” biçiminde yorumlanmaktadır.²⁸ Ayrıca maddelerin kendi aralarında ne derece tutarlılık arz ettiğini ortaya koymak için yaptığımız madde analizi sonucunda, maddelerin total korelasyonlarının 0,40-0,89 arasında belirlenmesi, ölçeğin maddelerinin tutarlı ve ayırt edici nitelikte olduğunu ifade etmektedir. Çünkü “bir araştırmada madde toplam korelasyonu 0,30’un üzerinde olan maddelerin iç tutarlılığının bir göstergesi” olarak görülmektedir.²⁹ Bu sonuçlar, araştırmada geliştirilmiş olan ölçeğin beş faktörüyle birlikte tümünün güvenilir olduğunu göstermektedir.

2.5. Korelasyon Analizi

Ölçeğin korelasyon analizi değerleri Tablo 6’da görülmektedir. Bu tablo bize ölçekte yer alan beş faktör arasında yer alan ilişkinin yönünü ve seviyesini göstermektedir.

		Olumlu Kişilik Özellikleri	Duygusal Yakınlık	Sadakat	Diğerkâmlık	Din ve Maneviyat
Olumlu Kişilik Özellikleri	Pearson Korelasyonu	1	0,64**	0,46**	0,71**	0,37**
	Anlamlılık		0,00	0,00	0,00	0,00
Duygusal Yakınlık	Pearson Korelasyonu	0,64**	1	0,52**	0,64**	0,43**
	Anlamlılık	0,00		0,00	0,00	0,00
Sadakat	Pearson Korelasyonu	0,46**	0,52**	1	0,43**	0,56**
	Anlamlılık	0,00	0,00		0,00	0,00
Diğerkâmlık	Pearson Korelasyonu	0,71**	0,64**	0,43**	1	0,40**
	Anlamlılık	0,00	0,00	0,00		0,00

²⁸ Yurtkoru vd., *Sosyal Bilimlerde SPSS’le Veri Analizi*, 89.

²⁹ Büyükoztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, 183.

Din ve Maneviyat	Pearson Korelasyonu	0,37**	0,43**	0,56**	0,40**	1
	Anlamlılık	0,00	0,00	0,00	0,00	
	N	292	292	292	292	292

** . Korelasyon 0,01 düzeyinde anlamlıdır. ($p<0,01$)

Tablo 6. Faktörler Arası İlişkiyi Gösteren Korelasyon Analizi

Tablo 6 incelendiğinde, ölçekte yer alan bütün faktörler arasında orta seviyede, pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir. Çünkü “korelasyon katsayısının, mutlak değer olarak 0,50’nin altında olması düşük düzeyde, 0,50 ile 0,70 arasında olması orta düzeyde, 0,70’in üstünde olması ise yüksek düzeyde bir ilişki olduğu” şeklinde kabul edilmektedir.³⁰ Ölçeği oluşturan faktörler arasındaki ilişkinin yönü ve düzeyine detaylı şekilde bakıldığında elde ettiğimiz sonuçlar şu şekildedir:

Birinci faktör olan olumlu kişilik özellikleri faktörüyle diğer faktörler arasında pozitif yönlü yüksek/orta/düşük düzeyde ilişkiler ($r=64$, $r=46$, $r=71$; $r=37$; $p<0,01$) bulunmuştur. İkinci faktörümüz olan duygusal yakınlık faktörüyle diğer faktörler arasında pozitif yönlü düşük/orta seviyede ilişkiler ($r=64$, $r=52$, $r=43$, $r=56$; $p<0,01$) bulunmuştur. Üçüncü faktörümüz olan sadakat faktörü ile diğer faktörler arasında pozitif yönde düşük/orta düzeyde ilişkiler ($r=46$, $r=52$, $r=43$, $r=40$; $P<0,01$) bulunmuştur. Dördüncü faktörümüz olan diğerkâmlık faktörü ile diğer faktörler arasında da pozitif yönlü yüksek/orta/düşük düzeyde ilişkiler ($r=71$, $r=64$, $r=43$, $r=40$; $p<0,01$) bulunmuştur. Beşinci faktörümüz olan din ve maneviyat faktörüyle diğer faktörler arasında da pozitif yönlü orta/düşük düzeyde ilişkiler ($r=37$, $r=43$, $r=56$, $r=40$; $p<0,01$) bulunmuştur. Faktörler arasındaki pozitif ve anlamlı seviyede bir ilişkinin ortaya çıkması, bu faktörlerin ölçeğin oluşumu açısından uyumlu olduğu şeklinde ifade edilebilir.

Sonuç

Bu çalışmada toplumumuza özgü eşler arası manevi doyum düzeyini belirlemek amacıyla Eşler Arasında Algılanan Manevi Doyum Ölçeği

³⁰ Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, 32.

(EŞMDÖ) geliştirilmiştir ve yaptığımız analizlerde geçerlilik ve güvenilirliğe sahip bir ölçek olduğu ortaya konmuştur.

Ölçek çalışmasına literatür taraması yapılarak başlanmış ve evlilikte doyum, çift uyumu, evlilik uyumu vb. ölçek çalışmaları incelenmiştir. Bu aşamadan sonra araştırmacılar tarafından 30 sorudan oluşan bir soru kümesi oluşturulmuş ve alanda uzman dört akademisyenin görüşlerine başvurulmuştur. Uzman görüşleri doğrultusunda 12 madde üzerinde düzeltme yapılmış olup herhangi bir soru havuzdan çıkarılmamıştır. Taslak form ön deneme aşamasında evli bireylerden müteşekkil 64 kişilik bir grupla uygulanmıştır. Bu uygulamada katılımcılar tarafından anlaşılamayan ve diğer maddelerle uyumsuz herhangi bir madde olmadığı belirlenmiş ve araştırmanın deneme aşamasına geçilmiştir.

Çalışmanın ilk deneme uygulaması, farklı demografik özelliklere sahip 319 eş ile yapılmıştır. Uygulamadan sağlanan verilerle yapılan Açıklayıcı Faktör Analizi'nde (AFA) Promax eğik döndürme yöntemi tercih edilmiştir. Faktör analizi uygulaması sonucunda, yük değeri 0,40'tan düşük, değeri negatif ve farklı faktörlerde birlikte değer alan bir madde görülmemiş olup, analize alınan tüm maddelerin faktörlere uyumlu şekilde dağıldığı belirlenmiş ve 5 faktörden oluşan bir yapıya ulaşılmıştır. Nihai olarak farklı demografik özelliklere sahip 292 eşten oluşan farklı örneklem grubuyla tekrar deneme gerçekleştirilmiştir. Elde edilen veriler ışığında gerçekleştirilen faktör analizi sonucunda, faktör yük değeri 0,40'tan düşük olan bir madde görülmemiş ancak hem değeri negatif olan hem de değişik faktörlerde aynı anda değer alan bir madde tespit edilerek analiz dışı bırakılmıştır. Bu sebeple iki deneme uygulamasının analizi neticesinde ölçeğin 29 maddeli ve 5 faktörlü yapısının mükemmel bir şekilde uyumlu olduğu belirlenmiştir.

Geçerlilik analizi için araştırmada elde edilen verilerin faktör analizine uygunluğunu tespit etmek amacıyla Bartlett Küresellik Testi ve KMO Örneklem Yeterlilik Testi yapılmıştır. Ulaşılan verilere uygulanan KMO testinde sonucun 0,95 olduğu; Bartlett testi sonucunda X^2 değerinin anlamlı olduğu belirlenmiştir [$X^2=7893,47$; $p=0,00$]. Bu sonuçlar, araştırmanın örneklem sayısının faktör analizine uygunluk açı-

sından mükemmel düzeyde olduğunu ortaya koymaktadır. Örneklem büyüklüğünün faktör analizine uygun olduğunun tespit edilmesinin ardından verilerin analizinde “temel bileşenler analizi” tekniği uygulanmıştır. Bu aşamada ölçeğin faktör sayısını belirlemek amacıyla yamaç grafiğine (Şekil 1) bakılmış, öz değerler ve açıklanan varyans oranları incelenmiştir. Yamaç grafiği paralel analiz ile beraber değerlendirildiğinde, beşinci faktörden sonra diğer faktörler paralel bir görünüm vermekte ve anlamlı faktör sayısı beş olarak tamamlanmaktadır. Yamaç grafiğine bakıldıktan sonra faktör yük değerlerini belirlemek için “Component Matrix” tablosu incelenmiş ve ölçeğin birden fazla boyutunun olduğu tespit edildiğinden eğik döndürme (Promax rotation) tekniği kullanılarak rotasyon işleminin yapılmasına karar verilmiştir (Tablo 2). Faktör analizinin ardından elde edilen “Döndürülmüş Bileşen Matrisi” (Rotated Component Matrix) değerlerine göre (Tablo 3) ölçeğin beş faktörden oluştuğu ve geçerli bir yapıda olduğu sonucu elde edilmiştir.

Çalışmanın ikinci denemesi yapıldıktan sonra ulaşılan verilerin Doğrulayıcı Faktör Analizi’ni (DFA) gösteren yol şemasında (Şekil 2) görünen çoklu faktör yapısına uygunluğu AMOS programı kullanılarak elde edilen DFA ile incelenmiştir. Şekil 2’de gösterildiği üzere DFA ile elde edilen bütün değerlerin 0,40’tan büyük çıktığı, dolayısıyla ölçekten çıkarılacak bir madde olmadığı belirlenmiştir. Diğer taraftan faktörler arası ilişki düzeyinin 0,37 ile 0,71 arasında değer aldığı ve faktörlerin orta-yüksek seviyede birbirlerini açıkladığı görülmüştür. Elde edilen bu istatistiksel sonuçlar neticesinde maddelerin içeriklerine bakılarak birinci faktöre “olumlu kişilik özellikleri”, ikinci faktöre “duygusal yakınlık”, üçüncü faktöre “sadakat”, dördüncü faktöre “diğerkâmlık” ve beşinci faktöre “din ve maneviyat” isminin verilmesi uygun görülmüştür.

DFA ve AFA analizleri neticesinde uyum gösteren 29 madde ve 5 faktörden oluşan ölçeğe güvenilirlik analizi uygulanmıştır. Tablo 5’te görüleceği üzere Cronbach’ın Alfa güvenilirlik katsayıları ölçeğin toplamı için 0,96, olumlu kişilik özellikleri faktörü için 0,96, duygusal yakınlık faktörü için 0,94, sadakat faktörü için 0,86, diğerkâmlık faktör-

rü için 0,87, din ve maneviyat faktörü için 0,75 olarak elde edilmiş olup bu sonuçlar ölçeği meydana getiren maddeler arasında ileri düzeyde iç tutarlılığın olduğunu, yani ölçeğin aralarında güçlü ilişki bulunan maddelerden oluştuğunu ortaya koymaktadır. Ölçeğin beş faktörü arasında ilişkinin seviyesini ve yönünü belirlemek amacıyla gerçekleştirilen korelasyon analizi değerlerinin yer aldığı Tablo 6'da görüldüğü üzere, elde ettiğimiz korelasyon ölçeğin tüm faktörleri arasında orta düzeyde, pozitif yönde ve anlamlı düzeyde bir ilişki olduğunu göstermektedir.

Geliştirilen “Eşler Arasında Algılanan Manevi Doyum Ölçeği (EŞMDÖ)” 18 yaş ve üzeri evli grubu için oldukça tatminkâr sonuçlar vermiştir. Bu örneklem grubuyla gerçekleştirilen analiz sonuçlarının daha sonraki çalışmalarda farklı gruplarla incelenmesi faydalı olacaktır. Netice olarak kültürel yapıyı merkeze alarak oluşturduğumuz ölçeğin, tarama türü araştırmalarda bireylere ve gruplara uygulanabilecek geçerli ve güvenilir bir ölçek olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Ağlıkaya Şahin, Zuhâl. *Manevi Bakım ve Danışmanlık*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2017.
- Aytaç, Mustafa – Öngen, Burcu. “Doğrulayıcı Faktör Analizi ile Yeni Çevresel Paradigma Ölçeğinin Yapı Geçerliliğinin İncelenmesi”. *İstatistikçiler Dergisi: İstatistik ve Aktüerya* 5/1 (2012), 14-22.
- Browne, Michael W. – Cudeck, Robert. “Alternative Ways of Assessing Model Fit”. *Testing Structural Equation Models*. ed. K. A. Bollen – J. S. Long. 136-162. Beverly Hills, CA: Sage, 1993.
- Büyüköztürk, Şener. “Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Geliştirmede Kullanımı”. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 32/32 (2002), 470-483.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 27. Basım, 2020.
- Can, Abdullah. *SPSS ile Bilimsel Araştırma Süresince Nicel Veri Analizi*. Ankara: Pegem Akademi, 4. Basım, 2016.
- Çağ, Pınar – Yıldırım, İbrahim. “Evlilik Doyumunu Yordayan İlişkisel ve

- Kişisel Değişkenler”. *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 4/39 (2013), 13–23.
- Çelik, Metehan – İnanç Yazgan, Banu. “Evlilik Doyum Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışmaları”. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 18/2 (Eylül 2009), 247–269.
- Devellis, Robert F. *Ölçek Geliştirme Kuram ve Uygulamalar*. ed. Tarık Totan. Ankara: Nobel Yayınları, 2014.
- Erkuş, Adnan. *Psikolojide Ölçme ve Ölçek Geliştirme I: Temel Kavramlar ve İşlemler*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2021.
- Fışıloğlu, Hürol – Demir, Ayhan. “Türk Çiftlerde Evlilik Kalitesinin Ölçülmesinde Çift Uyumu Ölçeğinin Uygulanabilirliği”. *Avrupa Psikolojik Değerlendirme Dergisi* 16/3 (2000) 214–218. <https://doi.org/10.1027/1015-5759.16.3.214>
- Güncel *Türkçe Sözlük*. Erişim 27 Haziran 2023. <http://sozluk.gov.tr>
- Güngör, Duygu. “Psikolojide Ölçme Araçlarının Geliştirilmesi ve Uyarlanması Kılavuzu”. *Türk Psikoloji Yazıları* 19/38 (2016), 104–112.
- Hamamcı, Zeynep. “Dysfunctional Relationship Beliefs in Marital Satisfaction and Adjustment”. *Social Behavior and Personality: An International Journal* 33/4 (2005), 313–328. <https://doi.org/10.2224/sbp.2005.33.4.313>
- İmamoğlu, Seval Erden – Aydın, Betül. “Kişilerarası İlişki Boyutları Ölçeğinin Geliştirilmesi”. *Psikoloji Çalışmaları* 29 (2009), 39–64.
- Karagöz, Sema – Gümüş Böke, Emine. *Aile ve Dini Rehberlik Merkezlerinde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmeti*. ed. Sevdü Düzgüner – Ali Ayten. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Karakoç, Fatma Yeşim – Dönmez, Levent. “Ölçek Geliştirme Çalışmalarında Temel İlkeler”. *Tıp Eğitimi Dünyası* 13/40 (2014), 39–49.
- Kline, Theresa J. B. *Psychological Testing A practical Approach to Design and Evaluation*. CA: Sage Publications, 2005.
- Koçak, Duygu vd. “Faktör Sayısının Belirlenmesinde Map Testi, Paralel Analiz, K1 ve Yamaç Birikinti Grafiği Yöntemlerinin Karşılaştırılması”. *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 13/1 (2016), 330–359.
- Tabachnick, Barbara G. – Linda S. Fidell. *Using Multivariate Statistics*. New York: Allyn and Bacon, 2007.
- Tavşancıl, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014.

- Tezer, Esin. “Evlilik İlişkisinde Sağlanan Doyum: Evlilik Yaşamı Ölçeği”. *Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 2/7 (1996), 1-7.
- Tolan Çelik, Özlem. “Evlilik Uyumunun Kişilik Özellikleri, İlişkiye Dair İnançlar ve Çatışma Çözüm Stilleri Bağlamında Yordanması (Diyarbakır İli Örneği)”. Malatya: İnönü Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Tutarel Kışlak, Şennur. “Evlilikte Uyum Ölçeğinin Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması”. *3P Psikoloji, Psikiyatri ve Psikoloji Dergisi* 7/1 (1999), 50-57.
- Seçer, İsmail. *Psikolojik Test Geliştirme ve Uyarlama SPSS ve LISREL Uygulamaları*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2. Basım, 2018.
- Şendil, Gül – Korkut, Yeşim. “Evli Çiftlerdeki Çift Uyumu ve Evlilik Çatışmasının Demografik Özellikler Açısından İncelenmesi”. *Psikoloji Çalışmaları* 28 (Mart 2012), 15-34.
- Yaşlıoğlu, M. Murat. “Sosyal Bilimlerde Faktör Analizi ve Geçerlilik: Keşfedici ve Doğrulamalı Faktör Analizlerinin Kullanılması”. *İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi* 46 (2017), 74-85.
- Yurdugül, Halil. “Ölçek Geliştirme Çalışmalarında Kapsam Geçerliği İçin Kapsam Geçerlik İndekslerinin Kullanılması”. *XIV. Ulusal Eğitim Bilimleri Kongresi* 1 (2005), 771-774.
- Yurtkoru, E. Serra vd. *Sosyal Bilimlerde SPSS’le Veri Analizi*. İstanbul: Beta Basım Yayın, 7. Basım, 2018.

Summary

For the spiritual counseling service carried out with spouses to be conducted properly, it is essential to determine the source of the problem in the family and intervene accordingly. Only in this way the counselor can establish an environment of freedom and trust, allowing spouses to be open to themselves and each other. This study aims to develop a scale to determine the spiritual satisfaction perceived by spouses within the family and to contribute to structuring spiritual counseling and guidance services to families more efficiently and purposefully. Since there is no scale on perceived spiritual satisfaction between spouses in our country, our scale is an essential study. It will fill a significant gap in the spiritual-based family counseling process.

The scale study started by conducting a literature review and examined topics such as marital satisfaction, couple harmony, marital harmony, etc. scale studies were examined. After this stage, the researchers created a questionnaire set consisting of 30 questions, and the opinions of four academics who are experts in the field were consulted. In line with expert opinions, 12 items were corrected and no questions were removed from the pool. The first trial application of the study was conducted with 319 spouses with different demographic characteristics. Promax oblique rotation method was preferred in the Exploratory Factor Analysis (EFA) conducted with the data provided by the application. It was determined that the factors distributed all the items included in the analysis, and a structure consisting of 5 factors was reached. Finally, a repeat experiment was conducted with a different sample group of 292 spouses with other demographic characteristics. As a result of the factor analysis performed on the data obtained, no item was found with factor loading values lower than 0.40. However, an item with both a negative value and a value that took different factors simultaneously was detected and excluded from the analysis. For this reason, as a result of the study of two trial applications, it was determined that the 29-item and 5-factor structure of the scale was perfectly compatible, according to the Confirmatory Factor Analysis (CFA) results.

For validity analysis, the Bartlett Sphericity Test and KMO Sampling Adequacy Test were performed to determine the suitability of the data obtained in the study for factor analysis. In the KMO test applied to the data obtained, the result was 0.95; As a result of the Bartlett test, it was determined that the X^2 value was significant [$X^2=7893.47$; $p=.00$]. These results reveal that the study's sample size is at an excellent level in terms of suitability for factor analysis. After determining that the sample size was suitable for factor analysis, the "principal component analysis" technique was applied to analyze the data. At this stage, the scree plot (Figure 1) was examined to determine the scale's factor number and the eigenvalues and explained variance rates. When the scree plot is evaluated with parallel analysis, it is seen that after the fifth factor, the

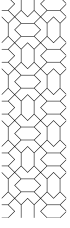
other factors are interconnected and the number of significant factors is completed as five. After looking at the slope graph, the “Component Matrix” table was examined to determine the factor load values. Since it was determined that the scale had more than one dimension, it was decided to perform the rotation using the Promax rotation technique (Table 2). According to the “Rotated Component Matrix” values obtained after the factor analysis (Table 3), it was concluded that the scale consists of five factors and has a valid structure.

After the second attempt of the study, the suitability of the data obtained to the multi-factor structure seen in the path diagram (Figure 2) showing the Confirmatory Factor Analysis (CFA) was examined with the CFA received using the AMOS program. As shown in Figure 2, it was determined that all values obtained by CFA were more significant than 0.40. Therefore, there was no item to be removed from the scale. On the other hand, it was observed that the relationship level between the factors was between 0.37 and 0.71 and the factors explained each other at a medium-high level. As a result of these statistical results, looking at the contents of the items, it was deemed appropriate to name the first factor “positive personality traits”, the second factor “emotional closeness”, the third-factor “loyalty”, the fourth-factor “altruism” and the fifth-factor “religion and spirituality”.

Reliability analysis was applied to the scale consisting of 29 items and five factors, which were compatible due to CFA and EFA analyses. As can be seen in Table 5, Cronbach’s Alpha reliability coefficients are 0.96 for the total scale, 0.96 for the positive personality traits factor, 0.94 for the emotional closeness factor, 0.86 for the loyalty factor, and 0.87 for the altruism factor. It was obtained as 0.75 for the religion and spirituality factor, and these results reveal a high level of internal consistency among the items that make up the scale; that is, the scale consists of items with a strong relationship between them. As seen in Table 6, which includes the correlation analysis values performed to determine the level and direction of the relationship between the five factors of

the scale, the correlation we obtained shows a moderate, positive, and significant relationship between all factors of the scale.

The developed “The Scale of Perceived Spiritual Satisfaction Between Spouses” gave very satisfactory results for the married group aged 18 and over. Examining the analysis results with this sample group with different groups in future studies would be helpful. As a result, it can be said that the scale we created by focusing on cultural structure is valid and reliable and can be applied to individuals and groups in survey-type research.



ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNDE DİNDARLIK (AĞRI ÖRNEĞİ)

Religiousness In University Students (Example of Ağrı)

Muhammed KIZILGEÇİT

Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı,
Erzurum, Türkiye.

Prof., Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Religious Psychology, Erzurum, Turkey.
mkizilgecit@atauni.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8914-5681.

Fahri GÜZEL

Dr. Öğr. Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı,
Ağrı, Türkiye.

*Asst. Prof., Ağrı İbrahim Çeçen University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Religious Psychology,
Ağrı, Turkey.*

fguzel@agri.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9550-8485.

Muhammed Berat GECİT

Psikolog, Yeşilay Danışmanlık Merkezi (YEDAM), Ağrı, Türkiye.
Psychologist, Green Crescent Counseling Center (YEDAM), Ağrı, Turkey.
beraatgecit@gmail.com, ORCID: 0000-0001-8961-0419.

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 15 Ağustos / August 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 08 Kasım / November 2023

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2023

Cilt / Volume: 24 Sayfa / Pages: 117-144

Atrf / Citation: Kızılgeçit, Muhammed – Güzel, Fahri – Gecit, Muhammed Berat. "Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık (Ağrı Örneği) [Religiousness In University Students (Example Of Ağrı)]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 24 (Aralık / December 2023): 117-144

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1343602>

Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Muhammed KIZILGEÇİT, Fahri GÜZEL, Muhammed Berat GECİT**).

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNDE DINDARLIK (AĞRI ÖRNEĞİ)*

Öz

Yapılan araştırmanın amacı üniversite öğrencilerinin sosyodemografik değişkenlere göre dindarlık düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık olup olmadığını Ağrı ili örneğinde incelemektir. Araştırmanın evrenini Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi öğrencileri; örneklemini ise 2022-2023 eğitim öğretim yılında altı farklı fakültede öğrenim gören 64'er kişi ve %50'si erkek %50'si kadın olmak üzere toplam 384 üniversite öğrencisi oluşturmaktadır. Tüm öğrencilere, sosyodemografik değişkenlerin yer aldığı kişisel bilgi formu ile birlikte Dindarlık Ölçeği uygulanmıştır. Yapılan T-testi ve ANOVA testi sonuçlarına göre üniversite öğrencilerinin dindarlık düzeyleri ortalamalarının yüksek seviyede olduğu; medeni durum ve cinsiyete göre dindarlık düzeyleri arasında anlamlı bir farklılığın olmadığı, doğum yeri, ailenin gelir durumu ve öğrenim görülen fakülterlere göre ise dindarlık düzeyleri arasında anlamlı bir farklılığın olduğu tespit edilmiştir. Dindarlık düzeyleri ortalamaları incelendiğinde; kadınların az bir farkla erkeklerden, evlilerin bekarlardan, doğum yeri köy olanların doğum yeri il olanlardan, ailenin gelir durumu 2500-5500 arasında olan öğrencilerin ailenin gelir durumu 5500-10000 arasında olan öğrencilerden daha fazla dindarlık ortalamalarına sahip olduğu belirlenmiştir. Bu çalışma ile literatüre katkıda bulunmanın yanında, alanda çalışan uzmanların üniversite öğrencileriyle kuracağı iletişimde mevcut dini durumu daha doğru belirlemesi amaçlanmıştır. Ayrıca öğrencinin dindarlık düzeyine göre daha sağlıklı iletişim kurarak değişim yönünde adım atıp motivasyon düzeyini desteklemek adına dindarlık ile değişim döngüsü kavramları harmanlanarak motivasyonel görüşme tekniklerini içeren yapılabilecek yeni çalışmalara ön ayak olabileceği ve katkı sağlayabileceği düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Dindarlık Düzeyi, Üniversite Öğrencileri, Dindarlık Boyutları, Sosyodemografik Değişkenler, Ağrı.

Abstract

The aim of the research is to examine whether there is a significant difference between the religiosity levels of university students according to socio-demographic variables in the example of Ağrı. The population of the research consists of the students of Ağrı İbrahim Çeçen University; The research consists of 64 students in six different faculties and a total of 384 university students, 50% male and 50% female, who were studying in 2022-2023. The Religiosity Scale was applied to all students and along with a personal information form including socio-demographic variables. According to the T-test and ANOVA test, university students have a high level of religiosity; It has been determined that there is no difference between the existence of religiosity according to marital status and gender, but there is a difference between the existence of religiosity according to the place of birth, income status of the family and there is a significant difference between the levels of religiosity according to the faculties studied. When the averages of religiosity levels are examined; it has been determined that women have a slightly higher average of religiosity than men, married people are higher than single, those whose place of birth is in a village are higher than those whose place of birth is a province, and students whose family income is between 2500-5500 have a higher average of religiosity than students whose family income is between 5500-10000. In

* Makalenin nicel verileri "ISMANA 7th International Symposium on Mount Ararat and Noah's Ark" sempozyumunda, "Religiosity in University Students (Example of Ağrı)" başlığı altında sunulmuştur.

addition to contributing to the literature with this study, it is aimed to determine the current religious situation more accurately in the communication of experts, working in this field, with university students. Moreover, by communicating healthier according to the student's level of religiousness, and so taking steps towards change, it may be a forefoot to new studies that can be done with motivational interview techniques by blending the concepts of religiousness and change cycle to support the level of motivation and promote the level of motivation It is thought to provide.

Keywords: Psychology of Religion, Level of Religiosity, University Students, Dimensions of Religiosity, Sociodemographic Variables, Ağrı.

Giriş

İnsan, biyopsikososyal ve manevi bir varlıktır. İnsanların birçok açıdan sağlıklı olabilmesi için bu faktörlerin dengeli bir şekilde uyum içinde olması gerekmektedir (Bahçekapılı, 2016). Bu faktörlerden farklı birçok tanımı olan maneviyatın ve dinin ruh sağlığı üzerinde etkili olduğuna dair literatürde birçok çalışma bulunmaktadır (Horozcu, 2010; Cohen - Koenig, 2016; Yücer - Erol, 2019). Bu anlamda dinin insan üzerindeki etki düzeyini gözlemek adına bireyin; dinin inanç, davranış ve değerlerini benimseme düzeyinin yüksekliğine ise dindarlık denilebilir. Dindarlık kavramı birçok kişi tarafından farklı biçimlerde tanımlandığı için dindarlık ve din terimlerinin ne şekilde tanımlanacağı konusunda tam bir ortak görüş mevcut değildir (Kızılgeçit vd., 2015). Nitekim Kızılgeçit dindarlığı, “dinin insan hayatına nüfuz derecesi” olarak tanımlamıştır (Kızılgeçit, 2011, 86). Dindarlık, bir kişinin belli bir dini geleneğe bağlı olarak sergilediği gözlemlenebilir davranışlarıdır (Yapıcı, 2013). Bir başka tanıma göre ise dindarlık, dini ilkelerin bireysel ve toplumsal yaşantıya aktarılmasıdır (Gencer - Cengil, 2020). Birey, inandığı dinin pratiklerini ve değerlerini benimsediği ölçüde dindar olarak tanımlanabilmektedir.

Mevcut dindarlık düzeyinin, bireyi birçok boyutta etkileyeceği düşünüldüğünden literatürde dindarlık ile farklı değişkenler arasındaki ilişki konularında pek çok çalışma bulunmaktadır. Din psikolojisi alanındaki çalışmalar incelendiğinde dindarlık ile stres, kaygı, depresyon, umutsuzluk, yalnızlık, intihar, obsesif kompulsif bozukluk, şizofreni, bağımlılık, psikolojik dayanıklılık ve psikolojik iyi oluş gibi birçok değişken arasındaki ilişkinin incelendiği çalışmalar yapılmıştır (Koç

vd., 2023). Aynı zamanda dindarlığın; ruh sağlığını etkileyen önemli bir faktör olduğu da düşünüldüğünden bu konulara yoğunlaşmakla beraber tevekkül, tefekkür, sabır, dua, şükür gibi dini pratiklerin zor durumlar karşısındaki etkisi de incelenmiştir (Gencer - Cengil, 2022). Dindar birey, psikolojik iyi oluşunu etkileyen bu dini pratikleri hayatına tatbik edip uygulaması sonucu zor durumlarla daha sağlıklı bir şekilde başa çıkabilmektedir (Karlı, 2019). Diğer bir ifadeyle dindar birey, yaşadığı olumsuz yaşantıları zihninde dini süzgecinden geçirerek anlamlandırması bireyin ruh sağlığına olumlu katkı sağlayabilmektedir. Bu anlamlandırma süreci gözlemlendiğinde üniversite öğrencilerinin olumlu ve olumsuz dini başa çıkma metotlarını kullanması, maneviyat temelini, dindarlık seviyesini, hedeflerini, yaşam doyumunu, yaşam amacını ve hayatın anlamını belirleme noktasında problemler yaşadığı görülmektedir (Aydiner, 2011; Uysal vd., 2017; Karlı, 2020).

Yapılan birçok çalışmada dindarlığın bireyin psikolojik iyi oluşuna, hayat memnuniyetine ve ruh sağlığına olumlu yönde etki ettiği (Şengül, 2007; Horozcu, 2010; Ayten, 2013; Gürsu, 2015; Atak - Ataman, 2022), bazı kaynaklarda ise olumsuz yönde etki ettiği gözlemlenmiştir (Ellis, 1960; Freud, 2012). Dindarlığın olumsuz etkisi konusunda olumlu dini başa çıkma yöntemleri yerine olumsuz dini başa çıkma yöntemlerinin daha çok kullanılmasının olumsuz yönde etkileyebileceği düşünülmektedir (Ayten - Sağır, 2015).

Ayrıca ruh sağlığı ve dindarlık arasındaki olumsuz ilişkinin nedenleri incelendiğinde bilişsel katılık modeli, sıkı ahlaki kurallar, her kişinin kaderine müdahale eden Tanrı inancı, sosyal baskı, sosyal dışlanma, Allah'ın cezasına maruz kalma, günahkarlık ve azap gibi negatif duygular içeren teorilere rastlanılmıştır (Apaydın, 2010). Ek olarak dindarlık kavramıyla sadece bir dinin değil, farklı dinlere ait çalışmaların da yapılmasından kaynaklı olumlu veya olumsuz etkinin incelendiği çalışmalarda farklı sonuçlar da ortaya çıkabilmektedir. Hristiyan nüfusun yoğun olduğu ülkelerde bu alanda daha fazla çalışmaların yapılmasının da bu durumun nedenlerinden biri olabileceği düşünülmektedir.

Dindarlığın olumlu etkileri konusunda ise Türkiye'de yapılan birçok

çalışmada dindarlık ile depresyon, kaygı, stres, özsaygı gibi ruh sağlığı konularını içeren değişkenler arasında olumlu yönde etkileşimin var olduğu gözlemlenmiştir (Yapıcı - Kayıklık, 2005; Yapıcı, 2013; Altun, 2015; Gencer - Cengil, 2022). Ruh sağlığı ve dindarlık arasındaki olumlu ilişkinin nedenleri incelendiğinde birçok teoriye rastlanılmaktadır. Bu teoriler davranış düzenleme teorisi, olumlu duygular teorisi, Tanrısal eylem düşüncesi teorisi, bilişsel yönelim teorisi, alternatif değerler teorisi ve sosyal destek teorisi olarak sınıflandırılabilir (Apaydın, 2010). Davranış düzenleme teorisine göre din; bireyi alkol, kumar ve madde bağımlılıklarından uzak tutup oruç, namaz, hac, tevekkül, dua, sabır, şükür ve tövbe gibi dini pratiklerin uygulanması yönünde adım atmasını sağlamaktadır. İslami literatürde “Emr-i bi’l-maruf nehy-i ani’l-münker” olarak geçen, iyiliği emredip kötülükten vazgeçirmeye çalışma yönündeki faaliyetler için kullanılan dini, ahlaki ve hukuki bir tabir olan bu kavramla da davranış düzenleme teorisi açıklanabilmektedir.

Olumlu duygular teorisi bağlanma teorisine benzemektedir. İnanan dindar insanda yaratıcısına dair sevgi ve saygı oluşmaktadır. Oluşan bu duygular sonrasında kişi, gözetildiğini ve korunduğunu düşünmektedir. İslami literatüre bakıldığında ihsan kavramı olumlu duygular teorisine örnek olarak verilebilir. İhsan sözcüğü Buhârî’nin naklettiği bir hadis-i şerifte “Allah’a O’nu görüyormuşsun gibi kulluk etmendir. Sen O’nu görmüyorsan da O seni mutlaka görüyor” olarak tanımlanmıştır (Buhârî, “Îmân”, 37). Tanrısal eylem düşüncesi teorisinde kişi yaşadığı sorunlar karşısında Tanrı’nın her şeye gücünün yettiğini, dualar ve bazı dini pratikler sonucu güvenle kaderinin olumlu anlamda değişebileceğini düşünebilir. Bilişsel yönelim teorisine göre din, bireyin anlamlandırma sürecine olumlu katkı sağlamaktadır. Yaşadığı problemlere ve hayatın anlamı gibi konularda tutarlı cevaplar vermektedir. Tefekkür kavramıyla da birey sağlıklı bir sorgulama ve anlamlandırma sürecine girmiş olur. Alternatif değerler teorisinde bazı değerler kişiyi olumsuz etkileyebilmektedir. Örneğin sürekli başarılı olmak isteyen birey başarılı olamadığında depresif belirtiler gösterirken bu süreci sabır, şükür ve tevekkül gibi dini pratiklerle olumlu şekilde anlamlandırabilir. Sosyal destek teorisinde ise kişi güven bağı kurduğu birbirini destekleyen bir oluşum veya çevre edinebilir. Bu çevre sayesinde hem yalnız

olmadığını hem de zor zamanlarda yanında olan ve benzer dini başa çıkma yöntemlerini uygulayan kişilerin varlığı bireyi olumlu manada güçlendirmektedir. Ruh sağlığı ve dindarlık arasındaki olumlu ilişkinin nedenlerinin açıklandığı tüm bu teorilere göre dindarlık, kişinin anlamlandırma sürecine olumlu katkı sağlamaktadır.

Örneğimizizin yer aldığı Doğu Karadeniz’de dindarlık üzerine yapılan meta-analitik bir çalışmaya göre bölgedeki kişilerin kurumsal din ile olan ilişkisinin kuvvetli bir biçimde devam ettiği, bölge sakinlerinin 2002 ve 2015 yılları arasında ibadetlerle ilgili daha da dindarlaştıkları belirtilmiştir (Kızılgeçit, 2016).

Üniversite öğrencileri üzerinde yapılan dindarlık hakkında yapılan bazı araştırmalar incelendiğinde dindarlık eğilimi ile varoluşsal bir kaygı olarak anlam duygusu arasındaki ilişki (Kıraç, 2013), dinin; bireyin hayatında olumlu durumların yaşanacağına dair inanç (iyimserlik) düzeyine etkisi (Öztürk, 2017), psikolojik iyi oluş ile dindarlık arasındaki ilişki (Pür, 2022) gibi birçok konuda farklı değişkenlere ait çalışmaların yapıldığı gözlemlenmiştir. Yapılan bu çalışmalarda da görüleceği üzere üniversite öğrencilerinde dindarlık ile farklı birçok değişken arasındaki ilişki ve etki incelenmiştir.

Üniversite öğrencilerinin sosyodemografik verileri ile dindarlık düzeyleri arasındaki ilişki üzerine yapılan bazı çalışmalara göre ise cinsiyetin dindarlığın ibadet alt boyutunda anlamlı bir farklılığa yol açtığı (Az - Acar, 2020), annesi ilkökul mezunu olan ve köyde yaşayan öğrencilerin dindarlık değerine atfettikleri önemin anlamlı bir şekilde daha yüksek olduğu (Özcan - Erol, 2017), okul fakülte/yüksekokul/meslek yüksekokulu, daha çok yaşanan yer, anne ve baba eğitim durumu değişkenleri arasında dindarlık eğilim puanları açısından anlamlı bir ilişki olduğu (Altun, 2015), öğrenim görülen fakülte bölümü ile dindarlık arasında anlamlı bir farklılığa ulaşıldığı ve ilahiyat fakültesinde öğrenim gören öğrencilerin diğer fakültelerde öğrenim gören öğrencilere göre daha dindar olduğu (Dağcı, 2020), kadınların dindarlık düzeylerinin erkeklerinkinden daha fazla olduğu (Karlı, 2020) gibi birçok araştırma sonucuna ulaşılmıştır.

Konuyla benzerlik gösteren araştırmalar incelendiğinde sosyodemografik veriler ile dindarlık arasındaki ilişki hakkında farklı birçok sonuca ulaşılmıştır. Bunun sebebinin dindarlığı ölçmede kullanılan öl-

çek, bireylerin dindarlık düzeyleri, dindarlığın tanımlanan farklı alt boyutları, hazır bulunuşluk, sosyodemografik verilerin farklılığı, araştırma yapılan evren ve örneklem gibi birçok faktörün sonucu farklı etkileyebileceği düşünülmektedir.

Yapılan benzer çalışmalar incelendiğinde dindarlık ile sosyodemografik verilerin ve Ağrı ilinde dindarlığın beraber ölçüldüğü bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Araştırmanın Ağrı'da öğrenim gören üniversite öğrencilerinin dindarlık düzeylerinin öğrenilmesine ve bu bilginin alanda çalışan ruh sağlığı görevlileri ve diyanet personellerine ön bilgi sağlayacağı düşünülmektedir. Edinilen bilginin literatüre sağlayacağı katkı dışında alanda çalışan uzmanların üniversite öğrencileriyle kuracağı iletişimde mevcut dini durumu daha doğru gözlemlemesi, öğrencinin dindarlık düzeyine göre adım atıp bağ kurması ve motivasyonel görüşme teknikleri ile daha sağlıklı iletişim kurabileceği düşünülmektedir.

Bu betimsel tarama çalışmasının amacı üniversite öğrencilerinin sosyodemografik verilerine göre dindarlık düzeyleri arasında anlamlı bir farklılığın olup olmadığını Ağrı ili örneğinde incelemektir. Bu kapsamda araştırmada şu sorulara cevap aranmıştır.

Üniversite öğrencilerinin dindarlık ortalamaları ne düzeydedir?

Üniversite öğrencilerinin cinsiyete göre dindarlık düzeyleri arasında anlamlı farklılaşma var mıdır?

Üniversite öğrencilerinin medeni durumlarına göre dindarlık düzeyleri arasında anlamlı farklılaşma var mıdır?

Üniversite öğrencilerinin doğum yerine göre dindarlık düzeyleri arasında anlamlı farklılaşma var mıdır?

Üniversite öğrencilerinin ailenin gelir durumuna göre dindarlık düzeyleri arasında anlamlı farklılaşma var mıdır?

Üniversite öğrencilerinin okuduğu fakülteye göre dindarlık düzeyleri arasında anlamlı farklılaşma var mıdır?

Bu sorularla irtibatlı olarak araştırmanın hipotezleri şu şekildedir:

H1: Üniversite öğrencilerinin dindarlık düzeyleri yüksektir.

H2: Dindarlık düzeyleri açısından cinsiyete göre anlamlı bir farklılık yoktur.

H3: Dindarlık düzeyleri açısından medeni duruma göre anlamlı bir farklılık vardır.

H4: Dindarlık düzeyleri açısından doğum yerine göre anlamlı bir farklılık yoktur.

H5: Dindarlık düzeyleri açısından ailenin gelir durumuna göre anlamlı bir farklılık yoktur.

H6: Dindarlık düzeyleri açısından okunulan fakülteye göre anlamlı bir farklılık vardır.

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi dışında öğrenim gören üniversite öğrencileri çalışma kapsamı dışında tutulmuştur. Ayrıca üniversite öğrencilerini incelerken aile ve toplum dışında dindarlık seviyesinin yükselmesine etki eden dini cemaat ve kuruluşlarda yetişme durumu ele alınmamıştır. Bunun sebebi üniversite öğrencileri üzerindeki dindarlık etkisini toplumsal düzeyde ele alma gayretimizdir. Dolayısıyla cemaat ve kuruluşların durumu genelin dışında özel bir durum arz etmekte ve bunun da kendi alanı açısından değerlendirilmesi gerekmektedir.

1. Yöntem

1.1. Araştırmanın Deseni

Bu çalışmada üniversite öğrencilerinin sosyodemografik verilerine göre dindarlık düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık olup olmadığı belirlenmek istendiğinden çalışma, nicel araştırma yöntemlerinden betimsel araştırma modeline göre gerçekleştirilmiştir.

1.2. Araştırmanın Evren ve Örneklemi

Araştırmanın evrenini Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesinde öğrenim gören öğrenciler oluşturmaktadır. Yükseköğretim Kurulunun (YÖK) yok.gov.tr sitesindeki verilere göre Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesinde toplam 13.470 öğrenci bulunmaktadır. Birçok istatistiksel hesaplamaların bulunduğu <https://www.surveysystem.com/sscalc.htm> sitesinde yapılan gerekli örneklem büyüklüğü testi sonucunda 13.470 kişilik bir evren için en az 374 kişilik örneklem gerekmektedir. Dolayısıyla araştırmanın örnekleme, altı farklı fakültede öğrenim gören 64'er kişi ve %50'si erkek %50'si kadın olmak üzere toplam 384 üniversite öğrencisinden oluşması nedeniyle araştırma, tabakalı örnekleme ilkelerine göre yapılmıştır.

1.3. Veri Toplama Aracı

Bu çalışmada veri toplama aracı olarak “Kişisel Bilgi Formu” ve Uysal tarafından geliştirilen “İslami Dindarlık Ölçeği” kullanılmıştır (Uysal, 1998). “İslami Dindarlık Ölçeği” üniversite öğrencilerinin dindarlık düzeyleri belirlenmek istenildiği için kullanılmıştır. İslami dindarlık ölçeği inanç, ibadet, sosyal, etki ve bilgi olmak üzere 5 boyutlu olup toplam 27 maddeden oluşmaktadır. Araştırmacı tarafından oluşturulan Kişisel Bilgi Formunda ise cinsiyet, ailenin gelir durumu, medeni durum, doğum yeri ve okunulan fakülte bağımsız değişkenlerini içeren; araştırma problemi ile ilişkili olduğu düşünülen sorular yöneltilmiştir.

1.4. Verilerin Analizi

Veri toplama süreci başlamadan önce 21.11.2022 tarihli ve E-48553601-000-2200383275 sayılı belge ile Atatürk Üniversitesi etik onayı izni alınmıştır. Veriler; kullanılan ölçek ve kişisel bilgi formu ile birlikte internette Google form aracılığı ve basılı halde dağıtılarak araştırmacı tarafından toplanmıştır. Elde edilen veriler önce Microsoft Excel dosyası olarak kaydedilmiş olup çalışmaya uygun şekilde kodlandıktan sonra SPSS 27 İstatistik Analiz Programına aktarılmış ve ilgili analizler yapılmıştır. Ölçeğin cronbach alfa güvenirlik katsayısı 0,937 olup likert tipli 4'lü derecelidir. İnançla ilgili ölçeklerde bazı sorulara yığılma olabilmektedir. Bu durum normallik analizine etki edebilmektedir. Dolayısıyla yaklaşık 250-300 kişinin üzerinde olan örneklerde normallik analizine bakılmaksızın parametrik testleri kullanmak daha uygun görülmektedir (Norman - Streiner, 2008; Ayten, 2022).

2. Bulgular

2.1. Katılımcıların Dindarlığın Boyutlarına Dair İstatistikleri

Aşağıdaki tabloda üniversite öğrencilerinin dindarlık düzeylerinin; ibadet, inanç, sosyal, etki ve bilgi boyutlarına ilişkin veriler sunulmuştur.

	Ort. (M)	Standart Sapma (SD)	Ranj	Min.	Max.	Skew.	Kurt.
Dindarlık (Genel)	3,17	0,516	2,9	1,1	4	-1,512	2,63
İnanç (Dindarlık)	3,7642	0,64126	3	1	4	-3,044	8,435
İbadet (Dindarlık)	2,7559	0,66828	3	1	4	-0,47	0,005
Sosyal (Dindarlık)	2,7977	0,65606	3	1	4	-0,011	-0,376
Etki (Dindarlık)	3,0322	0,56531	2,75	1,25	4	-0,8	0,616
Bilgi (Dindarlık)	2,7969	0,74815	3	1	4	-0,192	-0,82

Tablo 1: Katılımcıların Araştırma Değişkenlerine İlişkin Betimsel İstatistikleri

Tablo-1’de yer alan betimsel analize yönelik istatistiki değerlere bakıldığında katılımcıların genel dindarlık ve alt boyutlarına ilişkin puanlarının, ortalamanın üzerinde yüksek sayılabilecek bir seviyede olduğu göze çarpmaktadır. Buna göre örneklemin, 1-4 arasında puanlanan ölçekten aldıkları dindarlık ortalamaları sırasıyla dindarlık genel için $M=3,17$ ($SD=,516$); inanç alt boyutu için $M=3,7642$ ($SD=,64126$); ibadet alt boyutu için $M=2,7559$ ($SD=,66828$); sosyal alt boyutu için $M=2,7977$ ($SD=,65606$); etki alt boyutu için $M=3,0322$ ($SD=,56531$); bilgi alt boyutu için $M=2,7969$ ($SD=,74815$)’tür. Bu bulgular ışığında örneklemin dindarlık düzeylerinin yüksek sayılabilecek bir düzeyde olduğu belirtilebilir.

2.2. Katılımcıların Ait Demografik Değişkenlere Göre Dağılımı

Aşağıdaki tabloda üniversite öğrencilerinin cinsiyet, medeni durum, doğum yeri, ailenin gelir durumu ve öğrenim görülen fakülte değişkenlerine ilişkin demografik değişkenlerine ait veriler sunulmuştur.

	Değişken Grubu	Sayı (N)	Yüzde (%)
Cinsiyet	Kadın	192	50
	Erkek	192	50
	Toplam	384	100
Medeni Durum	Bekar	349	90,9
	Evli	35	9,1
	Toplam	384	100
Doğum Yeri	Köy	81	21,1
	İlçe	140	36,5
	İl	163	42,4
	Toplam	384	100
Ailenin Gelir Durumu (TL)	2500 altı	63	16,4
	2500-5500	125	32,6
	5500-10000	113	29,4
	10000-20000	71	18,5
	20000 üzeri	12	3,1
	Toplam	384	100
Okunulan Fakülte	İslami İlimler	64	16,7
	Eczacılık	64	16,7
	Spor Bilimleri	64	16,7
	Fen Edebiyat	64	16,7
	Eğitim	64	16,7
	Sağlık Bilimleri	64	16,7
	Toplam	384	100

Tablo 2: Katılımcıların Demografik Değişkenlere Göre Dağılımı

Yukarıda ki tabloda yer alan bulgulara bakıldığında araştırmaya katılan 384 katılımcının yarısının kadın (%50), yüksek oranda çoğunluğun

bekar (%90,9); doğum yerinin en çok il (%42,4); ailenin gelir durumunun çoğunlukla 2550 ile 10000 civarında olduğu (%62); altı fakültedeki öğrencilerin eşit şekilde 64 kişiden oluştuğu anlaşılmaktadır.

2.3. Cinsiyete Göre Dindarlık ve Alt Boyutları

Dindarlık düzeyleri ortalama puanlarının katılımcıların cinsiyetlerine göre anlamlı düzeyde farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek amacıyla yapılan t testi analiz sonuçları tablo-3'te sunulmuştur.

Faktörler	Cinsiyet	N	M	SD	T	P
Dindarlık (Genel)	Erkek	192	3,150	,5766	-,754	,451
	Kadın	192	3,190	,4479		
İnanç Boyutu	Erkek	192	3,7130	,74334	-1,568	,118
	Kadın	192	3,8154	,51649		
İbadet Boyutu	Erkek	192	2,7669	,70156	,324	,746
	Kadın	192	2,7448	,63491		
Sosyal Boyutu	Erkek	192	2,7830	,70054	-,440	,660
	Kadın	192	2,8125	,60981		
Etki Boyutu	Erkek	192	3,0286	,61303	-,124	,901
	Kadın	192	3,0358	,51477		
Bilgi Boyutu	Erkek	192	2,7986	,76268	,045	,964
	Kadın	192	2,7951	,73533		

Tablo 3: Cinsiyete Göre Dindarlık ve Alt Boyutları

Yapılan iki bağımsız örneklem testi sonucunda yukarıdaki tabloda verilen bulgulara bakıldığında, dindarlığın inanç, ibadet, sosyal, etki, bilgi alt boyutları ve dindarlık (genel) boyutu ile cinsiyet arasında anlamlı bir ilişki olmadığı gözlemlenmiştir ($p>0,05$). Ortalama puanlarına bakıldığında ise kadınların ($M=3,19$) erkeklere ($M=3,15$) kıyasla dindarlık genelinde daha yüksek bir ortalamaya sahip olduğu görülmüştür. Ayrıca erkeklerin kadınlara kıyasla bilgi ve ibadet alt boyutunda; kadınların erkeklere kıyasla ise inanç, sosyal ve etki alt boyutunda daha yüksek bir ortalamaya sahip oldukları görülmüştür.

2.4. Medeni Duruma Göre Dindarlık ve Alt Boyutları

Dindarlık düzeyi ortalama puanlarında, medeni duruma göre anlamlı farklılaşma olup olmadığını belirlemek amacıyla yapılan t testi analiz sonuçları tablo-4'te sunulmuştur.

Faktörler	Cinsiyet	N	M	SD	T	P
Dindarlık (Genel)	Bekar	349	3,155	,5275	-1,743	,082*
	Evli	35	3,314	,3569		
İnanç Boyutu	Bekar	349	3,7526	,65255	-1,366	,179*
	Evli	35	3,8794	,50873		
İbadet Boyutu	Bekar	349	2,7400	,67719	-1,473	,141*
	Evli	35	2,9143	,55553		
Sosyal Boyutu	Bekar	349	2,7937	,66000	-,381	,703*
	Evli	35	2,8381	,62294		
Etki Boyutu	Bekar	349	3,0193	,57749	-1,864	,068*
	Evli	35	3,1607	,40964		
Bilgi Boyutu	Bekar	349	2,7622	,73833	-2,897	,004**
	Evli	35	3,1429	,76818		

Tablo 4: Medeni Duruma Göre Dindarlık ve Alt Boyutları

Yapılan iki bağımsız örneklem testi sonucunda yukarıda verilen bulgulara bakıldığında dindarlığın inanç, ibadet, sosyal, etki alt boyutları ve dindarlık (genel) boyutu ile medeni durum arasında anlamlı bir ilişki olmadığı ($p>0,05$)* ancak bilgi alt boyutu ile medeni durum arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu gözlemlenmiştir ($p<0,05$).** Ortalama puanlarına bakıldığında ise evlilerin ($M=3,314$) bekarlara ($M=3,155$) kıyasla dindarlık genelinde daha yüksek ortalamaya sahip olduğu görülmüştür. Ayrıca evliler, bekarlara kıyasla dindarlığın tüm alt boyutlarında daha yüksek ortalamalar almışlardır.

2.5. Doğum Yerine Göre Dindarlık Ortalamaları Karşılaştırılması

Dindarlık düzeyi ortalama puanlarında, doğum yerine göre anlamlı farklılaşma olup olmadığını belirlemek amacıyla yapılan tek faktörlü ANOVA testi analiz sonuçları tablo-5'te sunulmuştur.

Faktör	Bölüm	N	M	SD	F	p	Farklar (Games- Howell)
Dindarlık	a. Köy	81	3,306	,4166	3,752	,024	c-a
	b. İlçe	140	3,148	,5123			
	c. İl	163	3,121	,5536			
Toplam		384	3,170	,5160			

Tablo 5: Doğum Yerine Göre Dindarlık Ortalamaları Karşılaştırılması (One-Way ANOVA, Gabriel)

Tablo 5'te yer alan bulgulara göre, üniversite öğrencilerinin doğum yerlerine göre dindarlık ortalamaları anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır ($p=,024$). Söz konusu anlamlılığın hangi yerler arasında gerçekleştiğini belirlemek için çoklu karşılaştırma (post-hoc) analizlerine başvurulmuştur. Çoklu karşılaştırmada varyansların homojen olması nedeniyle gabriel testi uygulanmıştır. Gabriel testi ile elde edilen sonuçlar Tablo 5'te farklar sütununda gösterilmiştir. Buna göre doğum yeri il (c) olan öğrencilerinin dindarlık düzeyleri ile doğum yeri köy (a) olan öğrencilerinin dindarlık düzeyleri arasında anlamlı bir farklılaşma söz konusudur. Grupların ortalamaları (M) göz önüne alındığında, "Doğum yeri il olan öğrencilerinin dindarlık ortalamaları doğum yeri köy olan öğrencilerinin dindarlık ortalamalarından daha düşüktür" denilebilir.

2.6. Ailenin Gelir Durumuna Göre Dindarlık Ortalamaları Karşılaştırılması

Dindarlık düzeyi ortalama puanlarında, doğum yerine göre anlamlı farklılaşma olup olmadığını belirlemek amacıyla yapılan tek faktörlü ANOVA testi analiz sonuçları tablo-6'da sunulmuştur.

Faktör	Bölüm	N	M	SD	F	p	Farklar (Games- Howell)
Dindarlık	a. 2500 altı	63	3,149	,5261	2,790	,026	<u>c-b</u>
	b. 2500- 5500	125	3,272	,4864			
	c. 5500- 10000	113	3,057	,5165			
	d. 10000- 20000	71	3,168	,5150			
	e. 20000 üzeri	12	3,278	,6117			
	Toplam	384	3,170	,5160			

Tablo 6: Ailenin Gelir Durumuna Göre Dindarlık Ortalamaları Karşılaştırılması (One-Way ANOVA, Gabriel)

Tablo 6'da yer alan bulgulara göre, üniversite öğrencilerinin ailenin gelir durumuna göre dindarlık ortalamaları anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır ($p=,026$). Söz konusu anlamlılığın hangi bölümler arasında gerçekleştiğini belirlemek için çoklu karşılaştırma (post-hoc) analizlerine başvurulmuştur. Çoklu karşılaştırmada varyansların homojen olup örneklem sayısının eşit olmaması nedeniyle Gabriel testi uygulanmıştır. Gabriel testi ile elde edilen sonuçlar Tablo 6'da farklar sütununda gösterilmiştir. Buna göre ailenin gelir durumu 5500-10000 (c) arasında olan öğrencilerin dindarlık düzeyleri ile ailenin gelir durumu 2500-5500 (b) arasında olan öğrencilerinin dindarlık düzeyleri arasında

anlamli bir farklılaşma söz konusudur. Grupların ortalamaları (M) göz önüne alındığında, “Ailenin gelir durumu 5500–10000 arasında olan öğrencilerinin dindarlık ortalamaları ailenin gelir durumu 2500–5500 arasında olan öğrencilerinin dindarlık ortalamalarından daha düşüktür” denilebilir.

2.7. Fakültelele Göre Dindarlık Ortalamaları Karşılaştırılması

Dindarlık düzeyi ortalama puanlarında, fakültelele göre anlamli farklılaşma olup olmadığını belirlemek amacıyla yapılan tek faktörlü ANOVA testi analiz sonuçları tablo-7’de sunulmuştur.

Faktör	Bölüm	N	M	SD	F	p	Farklar (Games- Howell)
Dindarlık	a. İslami İlimler	64	3,472	,2683	16,781	<,001	
	b.Eczacılık	64	3,142	,4545			
	c. Spor Bilimleri	64	2,749	,6820			a-b,c,d,e,f
	d. Fen Edebiyat	64	3,313	,3195			b-a,c
	e. Eğitim	64	3,179	,4196			c-a,b,d,e,f
	f. Sağlık Bilimleri	64	3,163	,5503			d-a,c
Toplam		384	3,170	,5160		f-a,c	

Tablo 7: Fakültelele Göre Dindarlık Ortalamaları Karşılaştırılması (One-Way ANOVA, Games-Howell)

Tablo 7’de yer alan bulgulara göre, üniversite öğrencilerinin okudukları fakültelele göre dindarlık ortalamaları ileri düzeyde anlamli bir şekilde farklılaşmaktadır ($p<,001$). Söz konusu anlamliliğin hangi fakültelele arasında gerçekleştiğini belirlemek için çoklu karşılaştırma (post-hoc) analizlerine başvurulmuştur. Çoklu karşılaştırmada varyans-

ların homojen olmaması sebebiyle Games-Howell testi uygulanmıştır. Games-Howell testi ile elde edilen sonuçlar Tablo 7’de farklar sütununda gösterilmiştir. Buna göre İslami İlimler (a) fakültesi öğrencilerinin dindarlık düzeyleri ile eczacılık (b), spor bilimleri (c), fen edebiyat (d), eğitim (e) ve sağlık bilimleri (f) öğrencilerinin dindarlık düzeyleri arasında anlamlı bir farklılaşma söz konusudur. Grupların ortalamaları göz önüne alındığında, “İlahiyat öğrencilerinin dindarlık ortalamaları eczacılık, spor bilimleri, fen edebiyat, eğitim ve sağlık bilimleri bölümü öğrencilerinin dindarlık ortalamalarından daha yüksektir” denilebilir.

Ayrıca eczacılık fakültesi öğrencilerinin dindarlık düzeyleri ile İslami ilimler (a) ve spor bilimleri (c) öğrencilerinin dindarlık düzeyleri arasında; spor bilimleri (c) fakültesi öğrencilerinin dindarlık düzeyleri ile diğer tüm bölümlerin dindarlık düzeyleri arasında; fen edebiyat (d) fakültesi öğrencilerinin dindarlık düzeyleri ile İslami ilimler (a) ve spor bilimleri (c) öğrencilerinin dindarlık düzeyleri arasında; eğitim fakültesi (e) öğrencilerinin dindarlık düzeyleri ile İslami ilimler (a) ve spor bilimleri (c) öğrencilerinin dindarlık düzeyleri arasında ve sağlık bilimleri (f) fakültesi öğrencilerinin dindarlık düzeyleri ile İslami ilimler (a) ve spor bilimleri (c) öğrencilerinin dindarlık düzeyleri arasında anlamlı bir farklılaşma söz konusudur.

Sonuç

Üniversite öğrencilerinin dindarlık düzeylerini etkileyen bazı faktörler bulunmaktadır. Toplam 384 kişi olmak üzere altı farklı fakülte-de yapılan bu çalışmada, Ağrı ili örneğinde üniversite öğrencilerinin sosyodemografik özelliklerine göre dindarlık düzeylerine ilişkin bazı bulgular elde edilmiştir. Elde edilen bulgular sonucunda üniversite öğrencilerinin dindarlık düzeyi ortalamalarının yüksek seviyede olduğu; medeni durum ve cinsiyete göre dindarlık düzeyleri arasında anlamlı bir farklılaşmanın olmadığı, doğum yeri, ailenin gelir durumu ve okunulan fakültele göre ise dindarlık düzeyleri arasında anlamlı bir farklılığın olduğu tespit edilmiştir. Bu bulgulara göre araştırmanın H1,

H2 ve H6 hipotezleri desteklenmiş olup H3, H4 ve H5 hipotezleri ise desteklenmemiştir.

Cinsiyet değişkeninde anlamlı bir fark olmamasına rağmen ortalamalara bakıldığında, kadınların dindarlık düzeylerinin az bir farkla erkeklerden daha fazla olduğu belirlenmiştir. Bunun nedeninin kadınların inanç, sosyal ve etki gibi boyutlarda ortalamalarının daha yüksek olduğu; dindarlık düzeyini etkileyen başka faktörlerin de etkili olabileceği ve bu faktörlerden bazılarının sosyodemografik veriler dışında dini sosyal çevre, ibadet düzeni, İslami bilgi düzeyi, İslami bilgiyi öğrenip uygulama isteği, diğer bir ifadeyle İslami literatürdeki ilim, amel ve ihlas gibi faktörlerin de dindarlık düzeyleri konusunda daha çok etkili olabileceği düşünülmektedir. Ayrıca az bir farkla erkeklerin kadınlara kıyasla bilgi ve ibadet alt boyutunda; kadınların erkeklere kıyasla ise inanç, sosyal ve etki alt boyutunda daha yüksek bir ortalamaya sahip oldukları görülmüştür. Bunun sebebinin ise bazı erkeklerin camiye gitme, sosyal dini grup ve aktivitelere katılma gibi toplu yapılan davranışların bilgi ve ibadet boyutunda ortalamayı arttırdığı; bazı kadınların ise dini bilgiyi sosyal hayatına uyguladığında inanç ve sosyal boyutlarında ortalamasının artış sağladığı düşünülmektedir. Yapılan bir meta analiz çalışmasında nicel veriler incelenmiş olup dindarlığın bazı boyutlarında erkeklerin, bazı boyutlarında ise kadınların yüksek değer aldığı fakat erkek ve kadınların dindarlık düzeyleri arasında %2 ile %15 arasında bir farklılık olduğu, bu sonuca göre ise cinsiyete göre dindarlık farklılaşmasının anlamlı olmadığı sonucuna ulaşılmıştır (Yapıcı, 2016).

Medeni durum değişkeninde de anlamlı bir fark olmamasına rağmen ortalamalara bakıldığında evlilerin bekarlara kıyasla dindarlık düzeyi ve tüm alt boyutlarında daha yüksek seviyede olduğu belirlenmiştir. Ayrıca dindarlığın inanç, ibadet, sosyal, etki alt boyutları ve genel dindarlık boyutu ile medeni durum arasında anlamlı bir ilişki olmadığı ancak bilgi alt boyutu ile medeni durum arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığı tespit edilmiş olup bunun sebebinin ise üniversite örneğinde evli bireylerin az olması, mevcut sayının araştırma sonucunu etkileyebileceği ve evlilikte eşlerin birbirleri arasında yaptığı sohbet-

ler içerisinde dini bilgiler hakkında da konuşup doğru bilgiyi öğrenme çabalarının etkili olabileceği düşünülmektedir. Literatürde medeni duruma göre dindarlık düzeyleri arasında anlamlı farklılaşmanın olduğu veya olmadığı konusunda farklı sonuçlar bulunmaktadır. Bir çalışmada farklılaşmanın olmasının sebebinin evliliğin bireylere kazandırdığı sorumluluk, yardımseverlik ve olgunluğun etkili olabileceği belirtilmiştir (Karşlı, 2022).

Doğum yeri değişkeni incelendiğinde doğum yeri il olan öğrencilerinin dindarlık düzeyleri ile doğum yeri köy olan öğrencilerinin dindarlık düzeyleri arasında anlamlı bir farklılaşma olduğu, bu farklılaşmada doğum yeri köy olanların doğum yeri il olanlara kıyasla dindarlık ortalamalarının daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Bunun nedeninin köy yaşamında sosyal yakınlığın daha fazla olması, daha az insanın yaşamasından da kaynaklı imamın halkla samimi ilişki ve iletişim kurma olanaklarının daha fazla olması, doğduktan belli bir süre sonra kişilik gelişimi geliştiği esnada köy civarında dini kimliği olan bireylerle daha sık vakit geçirme, toplumsal ve kültürel yapı farklılıkları, eğitim seviyesi ve toplumsal roller gibi etkenlerin de rol aldığı düşünülmektedir.

Ailenin gelir durumu değişkenine göre dindarlık düzeyleri arasında anlamlı bir farklılığın olduğu, söz konusu farklılığın ailenin gelir durumu 2500-5500 arasında olan öğrencilerinin dindarlık düzeyleri ortalamalarının ailenin gelir durumu 5500-10000 arasında olan öğrencilerin dindarlık ortalamalarından daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Bunun nedeninin 2500-5500 arasında düşük gelir düzeyine sahip aileler zorlu geçim koşulları ile mücadele ederken bu süreçle manevi ve psikolojik olarak başa çıkmak için dinden yararlanıp yaşamlarını sürdürmeye çalıştıkları söylenebilir. Bu bulgulardan yeterli sonuçlar elde edilemeyebilir. Çünkü ailenin gelir durumuna göre dindarlık düzeyleri arasındaki farklılaşmayı etkileyen sosyokültürel konum, bağlı olunan dini gruplar, çevre, yaşam standartları gibi başka birçok faktör bulunabilir. Ayrıca ailenin gelir düzeyinin yüksekliğine göre dindarlık seviyeleri düşük veya yüksek birçok farklı aile de olabilir. Bu konuda net bir ayırım yapmanın

güç olduğu ve alanda farklı çalışmalara ihtiyaç olduğu düşünülmektedir.

Üniversite öğrencilerinin okudukları fakültelere göre dindarlık ortalamalarının ileri düzeyde anlamlı bir şekilde farklılaştığı, İslami ilimler ve spor bilimleri fakülteleri öğrencileri ile diğer tüm fakülteler arasında anlamlı bir farklılığın olduğu tespit edilmiştir. Beklenildiği gibi bölümler arasındaki en yüksek dindarlık düzeyi İslami ilimler öğrencilerinde gözlemlenirken, en düşüğü spor bilimleri fakültesinde gözlemlenmiştir. Eğitim görülen fakültelerde dindarlık düzeyine göre en yüksekten en düşüğe doğru sıralama yapıldığında İslami ilimlerden sonra sırasıyla fen edebiyat, eğitim, sağlık bilimleri, eczacılık ve spor bilimleri fakülteleri yer almaktadır. Bu bulgulardan hareketle; eğitim görülen fakülteye göre dindarlık düzeylerini etkileyen faktörlerin bölümü seçme motivasyonları, ideolojik tercihler, eğitim seviyesi, fakültede görülen dersler, toplumsal ve kültürel etkenler gibi değişkenlerin etkili olabileceği söylenebilir. Örneğin İslami ilimler ve bazı sosyal bilim ağırlıklı fakültelerde; din, felsefe ve sosyoloji gibi konulara daha fazla maruz kalınabilir ve bu da öğrencilerin dindarlık düzeylerini etkileyebilir. Doğal olarak İslami ilimler fakültesi öğrencilerinin dindarlık düzeyi ortalamaları en yüksek bulunmuştur. Nitekim üniversite öğrencilerinin bölümlerine göre dini tutum düzeylerinin incelendiğini bir araştırmada ilahiyat öğrencilerinin dindarlık düzeylerinin diğer bölümlerden daha yüksek çıkmasının sebeplerinin alınan din eğitiminin etkisi ile zaten dini hassasiyetleri olan öğrencilerin ilahiyat fakültesini tercih etmesi olabileceği belirtilmiştir (Düzgüner - Sevinç, 2020).

Bu çalışmada Ağrı ili örneğinde üniversite öğrencilerinin sosyodemografik verileri ile dindarlık düzeyleri arasındaki farklılaşmalar incelenmiş olup bu sonuçlardan hareketle çalışmada Ağrı'da öğrenim gören üniversite öğrencilerinin dindarlık düzeylerinin betimsel olarak öğrenilmesine ve bu bilginin alanda çalışan ruh sağlığı uzmanları ve diyanet personellerine ön bilgi sağlaması düşünülmektedir. Edinilen bilginin önceden de belirtildiği üzere literatüre sağlayacağı katkının yanında; alanda çalışan uzmanların üniversite öğrencileriyle kuracağı iletişimde

mevcut durumu daha doğru gözlemlenmeleri, öğrencinin dindarlık düzeyine göre adım atıp bağ kurmaları ve motivasyonel görüşme teknikleri ile daha sağlıklı iletişim sağlayabilecekleri düşünülmektedir. Ayrıca edinilen bilgiyle dindarlık düzeyine göre üniversite öğrencilerine yönelik maneviyat temelli danışmanlık uygulamaları geliştirilebilir.

Ek olarak manevi danışmanların ve din görevlilerinin üniversite öğrencilerinin dindarlık düzeylerini öğrendikten sonra onlarla daha sağlıklı bağ kurup değişim yönünde motive edebilmeleri adına değişim döngüsüne göre yaklaşım sergilemeleri sağlanabilir. Din görevlileri haram ve günah kavramları ile ilgili konuları açıklarken bireyin değişim döngüsündeki konumuna göre davranış sergileyebilir. Örneğin bağımlılıklarda değişim döngüsü kavramı sık kullanılmaktadır. Daha detaylı açıklamak gerekirse eğer kişi maddenin zararlarının olmadığını belirtip bırakmak istemiyorsa farkındalık öncesi, maddenin zararlarını bildiği halde bırakmak istemiyorsa farkındalık evresi, sürekli maddeyi bir şekilde bırakacağını söyleyip bırakma yönünde adım atmıyorsa hazırlık evresi, artık değişim yönünde adım atıp maddeyi bıraktıysa eylem evresi ve aylarca, yıllarca belli bir süre madde kullanmayı bırakmaya başlamadıysa da sürdürme evresinde olduğu söylenmektedir. Bunun gibi İslami literatürde haram ve günah olarak geçen, kişinin inancı gereği yapmaması gerektiği şeyler olduğunda değişim döngüsü ekseninde düşünülürse eğer kişi yaptığı günahın, haramın, yanlışın veya yapmaması gereken bir eylemin kendisine zarar vermediğini belirtip o eylemi durdurmak istemiyorsa farkındalık öncesi, yaptığı haram, günah veya yanlış olduğunu, uygun olmadığını bildiği halde yine de yapmaya devam etmek istiyorsa farkındalık evresi, inancı gereği o olumsuz eylemi uygun bulmayı fakat bırakmak istediği eylem için sürekli artık yapmayacağım dediği halde bir adım atmıyorsa ve erteliyorsa hazırlık evresi, bıraktıysa eylem evresi ve inancı gereği uygun bulmadığı bu eylemi aylarca, yıllarca uzun bir süre tekrar yapmadığında ve bir daha da yapmayı düşünmediğinde ise sürdürme evresinde olduğu söylenebilir. Örneğin bazı din görevlileri; bir şeyin yapılmamasını veya haram olduğunu muhatabına direkt söyleyebilir. Muhatabı ise

değişime hazır olmayıp direkt bilgiye maruz kaldığında ise iletişimde direnç oluşabilir. Bahsedilen değişim döngüsü kavramı dini kavramlarla ilişkilendirilirse eğer kişi farkındalık öncesi evresindeyse, diğer bir ifadeyle kişinin hazır bulunuşluk hali bu bilgiyi almaya uygun değilse din görevlisinin tekrar tekrar aynı bilgiyi belirtmesi durumunda bile sağlıklı iletişim kurulamayabilir. İstenilen amaç gerçekleşmeyebilir fakat din görevlisi değişim döngüsüne göre müdahalede bulunduğu anda daha sağlıklı iletişim kurması sağlanmış, kişi o an hazır değilse bile adım adım kişiyi farkındalık öncesinden sürdürme evresine doğru adım atmasını sağlamış olabilir. Değişim döngüsündeki evrelere göre yapılabilecek müdahaleler bulunmaktadır. Örneğin eğer birey farkındalık öncesi dönemde ise ilk amaç bilgi vermekten ziyade bağ kurmak, kişinin farkında olmasını sağlamak, durumun işlevselliğini ne kadar etkilediğini değerlendirmek, yarar-zarar dengesi tekniğindeki yönetime göre hareket etmesini sağlamak, yansıtma yapmak, desteklemek, özetlemek gibi motivasyonel görüşme teknikleri ile ilerleme sağlanabilir.

Bu çalışmanın konusuna binaen uygulama yönünde ek bir araştırma konusu sunulmuştur. Özetle manevi danışmanlar ve din görevlileri, kişinin dindarlık düzeyine yönelik betimsel bilgilere sahip olduktan sonra bireyle sağlıklı iletişim kurarak kişiyi eyleme geçirmek ve değişim yönünde motive olmalarını sağlamak için değişim döngüsüne göre hareket edip motivasyonel görüşme teknikleri ile destek sağlayabilir. Değişim döngüsü, motivasyonel görüşme ve dindarlığın incelendiği bu çalışma konusuyla alakalı daha detaylı araştırmaların yapılabileceği düşünülmektedir.

Kaynakça

- Altun, Rıza. “Dindarlık ve Depresyon İlişkisi”. *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi* 1/1 (Nisan 2015), 0-2.
- Apaydın, Halil. “Ruh Sağlığı - Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (Nisan 2010), 59-77.
- Atak, Mustafa - Ataman, Ashlhan. “Ruh Sağlığı ve Dindarlık İlişkisi”. *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi* 7/2 (Eylül 2022), 201-216. <https://doi.org/10.36657/ihcd.2022.98>

- Aydiner, Berent Burcu. *Üniversite Öğrencilerinin Yaşam Amaçlarının Alt Boyutlarının Genel Öz- Yeterlik Yaşam Doyumu ve Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011. <https://acikerisim.sakarya.edu.tr/handle/20.500.12619/74643>
- Ayten, Ali (ed.). *Din Bilimlerinde Nicel Yöntem Teorik Temel, Analiz, Yorumlama ve Raporlama*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022.
- Ayten, Ali. “Din ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (Şubat 2013), 7-31.
- Ayten, Ali - Sağır, Zeynep. “Dindarlık, Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/47 (Ocak 2015), 5-18. <https://doi.org/10.15370/muifd.86222>
- Az, Mehmet Sait - Acar, Muhammet Cevat. “Dindarlık İle Özgecilik Arasındaki İlişki: Üniversite Öğrencileri İle Yapılan Bir Araştırma”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2020), 742-773.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi’u’ş-şâhîh*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Cohen, Adam B. - Koenig, Harold G. “Din ve Ruh Sağlığı”. *Bahkesir İlahiyat Dergisi* 2/1 (Haziran 2016), 153-160.
- Dağcı, Abdullah. “Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık ve Umut Durumlarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi”. *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 2 (Aralık 2020), 9-38.
- Düzgüner, Sevide - Sevinç, Kenan. “Farklı Bölümlerde Okuyan Üniversite Öğrencilerinde Özgecilik ve Dini Tutum İlişkisi”. *Theosophia* 1 (Aralık 2020), 53-59.
- Ellis, Albert. “There is No Place for the Concept of Sin in Psychotherapy”. *Journal of Counseling Psychology* 7/3 (1960), 188-192. <https://doi.org/10.1037/h0048184>
- Freud, Sigmund. *Bir Yanılsamanın Geleceği*. çev. Hasan İlhan. Alter Yayıncılık, 2012.
- Gencer, Nevzat - Cengil, Muammer. *Birey, Toplum ve Din*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 1. Basım, 2022.

- Gencer, Nevzat - Muammer Cengil (ed.). *Dindarlık, Kişilik ve Ruh Sağlığı*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Gürsu, Orhan. "Ergenlik Dönemi Dindarlığı ile Ruh Sağlığı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/34 (Aralık 2015), 49-75.
- Horozcu, Ümit. "Tecrübî Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Maneviyat ile Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki". *Milel ve Nihal* 7/1 (Mart 2010), 209-240.
- Karşlı, Necmi. "Genç ve Yetişkinlerde Yardımseverlik ve Dindarlık". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (Haziran 2022), 60-84. <https://doi.org/10.32950/rteuifd.1063989>
- Karşlı, Necmi. "Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık İlişkisi: Trabzon İlahiyat Örneği". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (Haziran 2019), 173-205. <https://doi.org/10.32950/rteuifd.549409>
- Karşlı, Necmi. "Üniversite Öğrencilerinde Hayatın Anlamı ve Dindarlık İlişkisi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (Haziran 2020), 169-201. <https://doi.org/10.17120/omuifd.718108>
- Kızılgeçit, Muhammed. "Dindarlık Üzerine Meta-Analitik Bir Çalışma Doğu Karadeniz Örneği". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (2016), 1143-1163.
- Kızılgeçit, Muhammed vd. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (Rize Örneği)". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (01 Aralık 2015), 43-84.
- Kızılgeçit, Muhammed. *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Kıraç, Ferdi. "Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık Eğilimi ve Anlam Duygusu". *Mukaddime* 7 (Temmuz 2013), 165-178. <https://doi.org/10.19059/mukaddime.39321>
- Koç, Mustafa vd. (ed.). *Ruh Sağlığı ve Din*. İstanbul: Ertem Kafkars Eğitim Yayınları, 2023.
- Norman, Geoffrey - Streiner, David. *Biostatistics: The Bare Essentials*. PMPH USA (BC Decker), 3. Basım, 2008.
- Özcan, Zeynep - Erol, Haticeül Kübra. "Üniversite Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (Karabük Örneği)". *Journal of*

- History Culture and Art Research* 6/4 (Eylül 2017), 913-947. <https://doi.org/10.7596/taksad.v6i4.1091>
- Öztürk, Eyüp Ensar. “Üniversite Öğrencilerinde İyimserlik, Dindarlık ve Dini Yönelim İlişkisi”. *İslami İlimler Dergisi* 12/3 (2017), 165-190.
- Pür, İlyas. “Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2022), 327-353. <https://doi.org/10.46353/k7auifd.1090203>
- Şengül, Fatma. *Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2007. <https://www.proquest.com/docview/2566024698/abstract/5CD54F96224145FCPQ/1>
- Uysal, Veysel vd. “Dinî Başa Çıkma ile Umut, Hayat Memnuniyeti ve Psikolojik Sağlık Arasındaki Etkileşim Üzerine Bir Araştırma”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/52 (Haziran 2017), 139-160. <https://doi.org/10.15370/maruifd.333535>
- Uysal, Veysel. “İslami Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 8/3-4 (1998), 263-271.
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din / Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Ankara: Karahan Kitabevi, 2013.
- Yapıcı, Asım - Kayıklık, Hasan. “Ruh Sağlığı Bağlamında Dindarlığın Öz Saygı ve Kaygı ile İlişkisi: Çukurova Üniversitesi Örneği”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 3/9 (Ocak 2005), 177-206.
- Yapıcı, Asım. “Cinsiyete Göre Farklılaşan Dindarlıklar ve Kadınlarda Dinsel Yaşamın Farklı Görüntüleri”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 19/49 (24 Kasım 2016), 131-161. <https://doi.org/10.15745/da.268813>
- Yücer, Hür Mahmut - Erol, Hatice Tül Kübra. “Maneviyat Psikolojisi”. *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 3/1 (Mart 2019), 83-88.

Summary

Research Problem: The aim of this study is to examine whether there is a significant difference between the religiosity levels of university students according to sociodemographic variables in the province of Ağrı.

Research Questions: In this context, answers to the following questions were sought in the research: What is the average level of religiosity of university students? Is there a significant difference between the religiosity levels of university students according to gender? Is there a significant difference between the religiosity levels of university students according to their marital status? Is there a significant difference between university students' religiosity levels according to place of birth? Is there a significant difference between the religiosity levels of university students according to the income status of their families? Is there a significant difference between the religiosity levels of university students according to the faculty they study?

Method: The study was conducted according to the descriptive research model, one of the quantitative research methods. The population of the study consisted of Ağrı İbrahim Çeçen University students; the sample consisted of a total of 384 university students studying in 2022–2023, 64 students each from six different faculties, 50% male and 50% female. “Personal Information Form” and “Islamic Religiosity Scale” developed by Uysal were used as data collection tools (Uysal, 1998). This scale was used because the level of religiosity of university students was wanted to be determined. The Islamic religiosity scale has 5 dimensions: belief, worship, social, influence and knowledge and consists of 27 items in total. In the Personal Information Form created by the researcher, questions that are thought to be related to the research problem, including the independent variables of gender, family income, marital status, place of birth and faculty of study, were asked. The data were collected by the researcher by distributing the scale and the personal information form together with the Google form from the internet and in printed form. The data obtained were first saved as a Microsoft Excel file and after being coded in accordance with the study, they were transferred to the SPSS 27 Statistical Analysis Program and the relevant analyzes were made. The Cronbach alpha reliability coefficient of the scale is 0.937 and it is a Likert-type 4-point scale. In scales related to belief, some questions may be clustered. This may affect

the normality analysis. Therefore, it is considered more appropriate to use parametric tests regardless of normality analysis in samples with approximately 250-300 people (Norman – Streiner, 2008; Ayten, 2022).

Results and Conclusions: This study, encompassing six different sections and involving a total of 384 participants, delves into the religiosity levels of university students in Ağrı province, shedding light on various sociodemographic aspects. The key findings reveal a notably high average level of religiosity among university students. While no significant disparities were observed in religiosity concerning marital status and gender, substantial differences emerged based on place of birth, family income status, and the faculty of study.

Examining gender-related averages indicated a slight elevation in the religiosity levels of women compared to men. This disparity is attributed to women's higher averages in belief, social, and influence dimensions. The study suggests that factors beyond sociodemographic variables, such as the religious social environment, worship practices, and Islamic knowledge levels, contribute significantly to variations in religiosity. These nuanced aspects, including the desire to learn and apply Islamic knowledge, appear to influence religiosity independently of sociodemographic factors.

Contrary to the absence of a significant difference in the marital status variable, a closer analysis of averages revealed that married individuals exhibited higher religiosity levels, including all sub-dimensions, in comparison to their single counterparts. The study acknowledged the limited number of married individuals in the university sample, emphasizing the potential impact of marital conversations on the acquisition of religious information.

A noteworthy divergence in religiosity levels was identified concerning the birthplace variable. Students born in villages exhibited significantly higher average religiosity than those born in provinces. This distinction is attributed to the heightened social closeness in village life, providing greater opportunities for imams to establish sincere connections. Additionally, spending more time with individuals with a strong

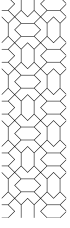
religious identity in villages contributes to the development of religious beliefs. Social and cultural structure differences, education levels, and social roles were identified as influencing factors in this regard.

The study also revealed a significant difference in religiosity levels based on family income status. Students with a family income between 2500–5500 demonstrated higher mean religiosity levels compared to those with an income between 5500–10000. This finding suggests that religion serves as a coping mechanism for families facing difficult living conditions in the lower income bracket, providing spiritual and psychological support.

However, the study emphasizes caution in interpreting these results, acknowledging the potential influence of various other factors, including socio-cultural position, affiliated religious groups, environment, and living standards. It underscores the need for additional research to provide a more nuanced understanding of the relationship between religiosity and family income.

The investigation into religiosity levels according to the faculty of study unveiled a significant difference, with the Faculties of Islamic Sciences and Sports Sciences standing out from all other faculties. As anticipated, Islamic Sciences students exhibited the highest levels of religiosity, while the Faculty of Sports Sciences displayed the lowest. The study suggests that motivations for choosing a department, ideological preferences, level of education, specific courses, and social-cultural factors contribute to the varying religiosity levels across faculties.

In conclusion, this study not only highlights the high average level of religiosity among university students in Ağrı but also underscores the nuanced influences that extend beyond traditional sociodemographic variables. The findings emphasize the multifaceted nature of religiosity and call for continued exploration of these dynamics in future research efforts.



BİKÂÎ'NİN HURÛF-I MUKATTAAYI MAHREÇ VE SIFATLARINA GÖRE YORUMLAMASI

Al-Biqā'īs Interpretation of al-Hurūf al-Muqatta'a According to its Makhraj and Attributes

Abdullah AYGÜN

Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Rize/Türkiye.
Assoc. Dr., Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Department of Tafseer, Rize/Turkey.
abdullahaygun@yahoo.com, ORCID: 0000-0002-9952-0414

Ahmet Yaşar GÜNEŞ

Milli Eğitim Bakanlığı, Trabzon, Türkiye.
Ministry of National Education, Trabzon, Turkey.
ahmetyasar_gunes15@erdogan.edu.tr, ORCID: 0009-0009-1185-6043

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 8 Eylül / September 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 8 Kasım / November 2023

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2023

Cilt / Volume: 24 Sayfa / Pages: 145-177

Atrf / Citation: Aygün, Abdullah - Güneş, Ahmet Yaşar. "Bikâî'nin Hurûf-ı Mukattaayı Mahreç ve Sıfatlarına Göre Yorumlaması [Al-Biqā'īs Interpretation of Al-hurūf al-muqatta'a According to its Makhraj and Attributes]. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 24 (Aralık / December 2023): 145-177

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1357337>

Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Abdullah AYGÜN, Ahmet Yaşar GÜNEŞ**).

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

BİKÂÎ'NİN HURÛF-I MUKATTAAYI MAHREÇ VE SIFATLARINA GÖRE YORUMLAMASI¹

Öz

Kur'an'ın üslubuna has bir kullanım olan, yirmi dokuz sûrenin başında bulunan ve geçmiş müfessirleri bir hayli meşgul eden hurûf-ı mukattaa, Kur'an ilimlerinden biridir. Muhkem veya müteşâbih olması, manalarının bilinmesi, i'rabı vb. yönüyle hakkında bir hayli söz söylenmiştir. Hurûf-ı mukattaa'nın Kur'an'ın sırlarından bir sır olduğu ve hakkında tevakkuf edilip susulması gerektiğini söyleyenlerin yanında, âlimlerin çoğu bu harflerin bilinmesinin nass ve akıl yönünden zorunlu olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hurûf-ı mukattaa'nın bilinebileceğini savunan ve bu hususta çaba sarf eden âlimlerden biri de Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî'dir. O, bu harflerin bilinebileceğini, aynı zamanda mahreç ve sıfatlarından yola çıkarak birçok olaya ve hakikate ışık tutabileceğini savunmakta, bu yönde farklı açıklamalarda bulunmaktadır. Bikâî, hurûf-ı mukattaa'yı genel kabul gören anlayışa göre değerlendirmekle birlikte, bu harflerin mahreç ve sıfatlarını da dikkate almakta ve bunları kendi kanaatine yorumlamaktadır. Harflerin çıkışı esnasında dilin yukarı aşağı hareketinden, nefesin akıp hapsedilmesinden yola çıkarak gerek Hz. Peygamber'in ve gerekse diğer peygamberlerin hayatlarıyla veya farklı meselelerle bağlantı kurmakta ve yorumlarını bu minvalde yapmaktadır. Bikâî'nin meseleye bu şekilde yaklaşması kendine mahsus bir bakış açısı olup, görebildiğimiz kadarıyla bu tarz yorumlamaya başka müfessirlerde rastlanmamaktadır. Müfessir bu uygulamayı Meryem sûresinden sonraki bazı sûrelerde yapmakta, bu metodu sadece hurûf-ı mukattaa'ya uygulamakla yetinmemekte, bazı kelimelerde de aynı usûlünü devam ettirmektedir. Çalışmamız özgün ve orijinal bir çalışmadır. Çalışmamızın Bikâî'nin görüşleriyle kıyaslanabilmesi için öncelikle hurûf-ı mukattaa'nın mahiyeti hakkında bilgi verilmekte, sonrasında ise Bikâî'nin tefsirinde bu harfleri nasıl ele aldığı, özellikle de hurûf-ı mukattaa'nın mahreç ve sıfatlarından yola çıkarak farklı bir şekilde yorumlaması üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Bikâî, Nazmü'd-dürer, Hurûf-ı Mukattaa, Mahreç, Sifat.

Abstract

Al-hurûf al-muqatta'a, which is unique to the style of the Qur'ân, is at the beginning of twenty-nine surahs and has kept busy the commentators in the past. It is one of the Qur'anic Sciences. Besides those saying that al-hurûf al-muqatta'a is one of the secrets of the Qur'ân and that it should be kept silent, many scholars have argued that knowing these letters is necessary in terms of nass and reason. Burhân al-Dîn Ibrâhîm b. 'Umar al-Biqâî is one of the scholars who argues that al-hurûf al-muqatta'a can be known and endeavours about it. He argues that, just as these letters can be known, they can also shed light on many events and truths by considering their makhrâj and attributes, and he provides various explanations in this regard. While evaluating the al-hurûf al-muqatta'a in accordance with the generally accepted understanding, al-Biqâî also takes into consideration the articulation and attributes of these letters, interpreting them according to his own judgment. He derives connections from the upward and downward movement of the tongue and the flow and containment of breath during the pronunciation of the letters, and he interprets them in relation to the lives of Prophet Muhammad and other prophets, or other different matters. Biqâî's approach to this matter is a

¹ Bu makale hazırlanmakta olan, "Bikâî'nin Nazmü'd-Dürer İsimli Tefsirinde Kur'an İlimleri" konulu doktora tez çalışmamızın bir bölümünden üretilmiştir.

unique perspective of his own, and as far as we can see, this style of interpretation is not found in other commentators. In this context, our study is an original and innovative work. The commentator employs this approach in certain chapters following Surah Maryam. Not confining this method solely to al-hurûf al-muqatta'a, the commentator extends the same technique to some words in addition to these specific letters. In our study, information is provided about the nature of al-hurûf al-muqatta'a in order to facilitate a comparison with Biqā'î's views. Particularly, emphasis is placed on how Biqā'î addresses these letters in his commentary, highlighting his distinct interpretation by deriving from the articulation and attributes of the disjointed letters.

Keywords: Qirā'ah, Biqā'î, *Naẓm al-Durar*, al-Hurûf al-Muqatta'a, Makhraj, Attribute.

Giriş

Hurûf-ı mukattaa, Kur'an'da yirmi dokuz sûrenin başlangıcında yer alan ve kendi isimleriyle tilâvet edilen harflerdir. Özellikle Mekkî sûrelerin başlangıçlarında bu harfler daha çok yer almaktadır. Yirmi yedisi Mekkî, ikisi ise Medenî sûrelerde bulunmaktadır. Bu harflerin mahiyeti hakkında nass bulunmaması birçok ihtilafa sebebiyet vermiştir. Örneğin, bu harflerin anlaşılması mümkün müdür? Bu harfler âyet midir, yoksa âyetin birer parçası mıdır? Yine bu harflerin i'rab yönüyle farklı bir durumları var mıdır vb. türünden bir hayli sorular sorulmuş ve cevapları aranmıştır.

Hicri 9. asır müfessirlerinden olan Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbevî el-Bikâî (ö. 885/1480), tefsirinde hurûf-ı mukattaa konusuna kendine özgü bir şekilde yaklaşmakta ve bazı sûrelerin başında bulunan bu harflerin mahreç ve sıfatlarından hareketle farklı çıkarımlarda bulunmaktadır. Çalışmamızda bu konu üzerinde durulacak ve tefsirinden verilecek örneklerle konu detaylı olarak ele alınacaktır. Yaptığımız araştırmalarda Bikâî'nin hurûf-ı mukattaayı mahreç ve sıfatlarına göre yorumlaması hakkında herhangi bir makaleye rastlayamadık. Bu çalışmayla Bikâî'nin hurûf-ı mukattaaya bakışı ve hurûf-ı mukattaanın mahreç ve sıfatlarından hareketle bazı tarihî olayları yorumlaması işlenecektir. Özellikle onun Meryem sûresinden sonra hurûf-ı mukattaanın mahreç ve sıfatları hakkında yorumlamalarda bulunması araştırılması gereken bir konu olup, bu çalışma ile Bikâî'nin yukarıda bahsedilen yönünün ortaya çıkarılmasına katkı sağlanması hedeflenmektedir.

Hurûf-ı Mukattaa

1. Mahiyeti

Kesik kesik (örneğin elif-lâm-mîm gibi) okunduğu için mukattaa diye isimlendirilen bu harfler, Kur'an-ı Kerim'de yirmi dokuz sûre başında bulunmaktadır.² Harf sayısına göre Kur'an-ı Kerim'de hurûf-ı mukattaa şöyle geçmektedir:

ص	1	Sâd
ق	1	Kâf
ن	1	Kalem
حم	6	Mü'min, Fussilet, Zuhruf, Duhân, Câsiye, Ahkâf
طس	1	Neml
طه	1	Tâhâ
يس	1	Yâsîn
الر	5	Yûnus, Hûd, Yûsuf, İbrâhîm, Hicr
الم	6	Bakara, Âl-i İmrân, Ankebût, Rûm, Lokmân, Secde
طسم	2	Şuarâ, Kasas
المر	1	Ra'd
المص	1	A'râf
حم عسق	1	Şûrâ
كهيعص	1	Meryem

² Bedrüdîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Lübnan: Dârü'l-Ma'rife, 1410), 1/255; Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Riyad: Vezâretü'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, ts.), 3/21. Bu harflere aynı zamanda hurûf-ı teheccî, evâilü's-süver, fevâtihu's-süver ve hurûf-ı mübheme de denmektedir. M. Zeki Duman - Mustafa Altundağ, "Hurûf-ı Mukattaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/401; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beirut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1968), 236; Mesut Okumuş vd., *Tefsir El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 345; Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *Dirâsât fi ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1992), 438; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 136; Muhsin Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2012), 153.

Hurûf-ı mukattaa diye isimlendirilen bu harfler Basralı âlimlerce âyet olarak kabul edilmezken; Kûfeli âlimler ن - ق - الر - طس - ص - المر harflerini, başlarında yer aldıkları âyetin bir parçası olarak kabul etmişler, diğer sûrelerdeki mukattaa harflerini ise müstakil birer âyet olarak değerlendirmişlerdir.³

Hurûf-ı mukattaa hakkında yapılan tartışmaların bir diğer başlığı ise bu harflerin i'rabıdır. Konu hakkında iki görüş bulunmaktadır. Birincisi bunların i'rabta herhangi bir durumu söz konusu değildir, yani i'rabta mahalli yoktur. Diğer görüş ise, bu harflerin i'rabının olduğu- dur. Şöyle ki, bu harfler; mübtedâsı hazfedilmiş haber veya haberi hazfedilmiş mübtedâ diye merfû; takdir edilen bir اقرا veya اقسام şeklindeki fiilin mef'ûlü konumunda mensub olarak i'rablanmışlardır.⁴

Hurûf-ı mukattaa'nın en çok tartışılan ve farklı görüşlerin ileri sürüldüğü diğer yönü de Kur'an'da hangi amaçla kullanıldığıdır. Bu husus detaylı olarak araştırılmış ve sonuçta farklı iki görüş ortaya çıkmıştır. Birinci görüş, bu harflerin müteşâbihâtta olduğu, yani bu harflerin Cenâb-ı Hak tarafından Kur'an'da bir sır olarak zikredildiği ve bunlar hakkında kimseye bilgi verilmediğine dair görüştür. Örneğin Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634), Hz. Ali (ö. 40/660) ve İbn Abbas'tan (ö. 68/687-88) hurûf-ı mukattaa'nın bilinemeyeceği ve bunların birer sır olduğu rivayet edilmektedir.⁵ Süyûtî (ö. 911/1505) de, hurûf-ı mukattaa konusunu müteşâbih ilmini işlerken ele almış ve bu harflerin müteşâbihâtta olduğunu belirtmiştir.⁶

Hurûf-ı mukattaa'nın bilinebileceğini savunan diğer görüş sahiple-

³ Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/259 vd.; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 136; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 184; Duman - Altundağ, "Hurûf-ı Mukattaa", 18/401; Abdullah Önder, "Hurûf-u Mukatta'a 1", *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 5 (Nisan 2019), 97-116.

⁴ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, thk. Abdülmün'im Halil İbrahim (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421); Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Etfîş (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye, 1994); Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/260; Nesrişah Saylan, "Hurûf-ı Mukattaa'nın Kıraatler Açısından İncelenmesi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 29/1 (Ocak 2019), 326. Bu makalede hurûf-ı mukattaa, kıraatler yönünden detaylı olarak ele alınmakta, ayrıca i'rab yönüne de değinilmektedir.

⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, 3/21.

⁶ Bu görüşü savunanlar için bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 3/21; Sâlih, *Mebâhis fi ulûmî'l-Kur'ân*, 236; Okumuş vd., *Tefsir El Kitabı*, 345; Fehd er-Rûmî, *Dirâsât fi ulûmî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 438; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 136; Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, 153; Duman - Altundağ, "Hurûf-ı Mukattaa", 18/401.

ri -örneğin kelimacılar ve müteahhirûn âlimleri-, “Kur’an-ı Kerim’de her şey insanların bilmesi için indirilmiştir, binaenaleyh bu harflerin de bilinmesi gerekmektedir.”⁷ şeklinde fikir beyan etmektedirler. Bu görüşü savunanlar bu iddialarını ispat edebilmek için birçok görüş (âyet, hadis ve aklî delil) ileri sürerek bu harflerin ne olduğuna dair yaklaşık yirmi küsur tahmini fikir yürütmüşlerdir.⁸ Örneğin, kimileri bu harflerin Allah Teâlâ’nın isim, sıfat veya fiillerine, kimileri ise bu harflerin bazıları Allah Teâlâ’ya, bazıları ise onun dışındaki varlıklara işaret ettiğini savunmaktadırlar. Yine bu harflerin Kur’an’ın, sûrelerin isimleri olduğunu, bu harflerle Allah Teâlâ kâfirlere meydan okuduğunu, onların susup dinlemeleri için dikkat çekme gayesiyle sûrelerin başında kullandığını iddia etmektedirler. Hatta bu harflerden hareketle kimi milletlerin ayakta kalma müddetleri bile tayin edilebilmektedir. Bu görüşlerin yanında bu harflerin yeni bir sözün başladığını gösterdiğini, bu harflerle yemin edildiğini, Kur’an’ın kadim olduğuna dikkat çekmek için bu harflerin zikredildiğini belirten görüşler de vardır.⁹

Hurûf-ı mukattaanın bilinmesi hakkında Ebû Bekir İbnü’l-Arabî (ö. 543/1148) farklı bir bakış açısı öne sürmekte, bu harflerin cahiliye döneminde ve vahyin indiği ortamda Araplar tarafından manalarının bilindiğini iddia etmektedir. Çünkü onlar bu harflerin manalarını bildikleri için Hz. Peygamber onlara örneğin ح veya ص gibi harfleri okuduğunda, Hz. Peygamber’e ve Kur’an’a itiraz etmedikleri gibi aksine

⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 136; Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, 154; Okumuş vd., *Tefsir El Kitabı*, 345.

⁸ Bu tür tahmini görüşler zan ifade etmekte olup doğruluklarıyla ilgili herhangi bir delil de yoktur. Bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 3/21; Sâlih, *Mebâhis fi ulûmi’l-Kur’an*, 237; Okumuş vd., *Tefsir El Kitabı*, 345; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 137 vd.; Ahmet Polat vd., *Tefsir Tarihi ve Usûlü* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010), 190.

⁹ Görüşler için bk. Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’ü’l-beyân fi te’vîli’l-Kur’an* (Beyrut: Müessesetü’l-Risâle, 2000), 1/205; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, *Me’âtilhü’l-gayb* (Kahire: Müessesetü’l-Matbuâtü’l-İslâmî, ts.), 2/3, 250 vd.; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, hurûf-ı mukattaayı tam olarak anlayan kimseye rastlayamadığını ve bu hususta yirmiyeye yakın görüşe ulaştığını ifade etmektedir. Bk. Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbnü’l-Arabî, *Kânûnü’t-te’vîl*, thk. Muhammed Süleymanî (Cidde: Dâru’l-Kible, ts.), 527-528; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/262; Âdil b. Ali eş-Şuddî, *el-Elhufü’l-mukatta’a fi evâilî’s-süver* (Riyâd: Medâri’l-Vatan li’n-Neşr, ts.), 13 vd.; Hâmid b. Abdillâh el-Ali, *Tevcihü’n-nazar ilâ me’âni’l-hurufi’l-mukatta’a fi evâilî’s-süver* (b.y.: Dirâsâtü’l-Kur’âniyye, ts.), 4 vd.; Tuncer Namlı, “Dil ve Vahiy Tarihine Işık Tutan Çarpıcı Sure Başlıkları: Mukattaa Harfleri”, *Eskişen: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 30 (2015), 87 vd. Bu son makalede hurûf-ı mukattaa tarihi bakış açısıyla ele alınmakta, geçmişteki kullanımlarıyla bağlantı kurulmaya çalışılmaktadır.

Kur'an'ın bu fesahat ve belagatini açıkça itiraf etmek zorunda kaldıklarını ifade etmektedir.¹⁰

Bir konuda âyet veya hadis olmayınca ihtilaflar ve farklı görüşler çoğaldığı gibi, görüşlerin nerede duracağıyla ilgili bir sınır koymak da mümkün olmamaktadır. Örneğin tasavvufi gelenekte bu harflerin sırrını çözmek için hayli çaba sarf edenler olmuş, hatta bu harflerle Kur'an'ın asırlar sonra kendisini işaret ettiğini iddia edenler dahi çıkabilmiştir.¹¹

İslâm âlimlerinin belki bir yere kadar haklı iddialarını ispat için gayretleri hoşgörü ile karşılanabilirse de bu sahada niyetleri pek de iyi olmayan müsteşrikler, hurûf-ı mukattaa konusunda çoğu anlamsız ve tutarsız bir hayli fikir beyan etmişlerdir.¹²

Yukarıda görüldüğü gibi İslâm âlimleri, hurûf-ı mukattaa'nın tanımı hususunda farklı görüş belirtmemişlerdir. Bu harflerin âyet olup olmaması ve i'rabı hususunda ise iki ayrı görüş olduğu müşahede edilmektedir. Yine bu harflerin anlamlarının bilinmesiyle ilgili de yine iki ayrı görüş olduğu görülmektedir. Bu giriş bilgilerinden sonra asıl konumuz olan Bikâî'nin hurûf-ı mukattaa'ya bakışını ve mahreç ve sıfatlarına göre konuyu nasıl yorumladığını ele alalım.

2. Bikâî'nin Hurûf-ı Mukattaa'ya Yaklaşımı

2.1. Hurûf-ı Mukattaa Tanımlaması, Önemini Belirtmesi

Bikâî, cahillerin bu harflerden dolayı Kur'an'ın Allah kelamı olamayacağını iddia ettiklerini ifade etmektedir. Azınlıkta kalan bu görüşün aksine -Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) İbnü'l-Arabî'den naklettiği gibi- bu harfler kesin bir nass olup, Allah Teâlâ'nın sır olarak gizlediği ifadelerdir. Bikâî, Hz. Ebû Bekir'in, "Her kitabın bir sırrı vardır, Kur'an'ın sırrı

¹⁰ İbnü'l-Arabî, *Kâminü't-te'vil*, 527-528; Süyûtî, *el-İtkân*, 3/27. Bk. Namlı, "Dil ve Vahiy Tarihine Işık Tutan Çarpıcı Sure Başlıkları", 87.

¹¹ Örneğin Said Nursî, ebced hesabıyla Kur'an-ı Kerim'de otuz üç âyetin kendisini işaret ettiğini söylemektedir. Bk. Abdullah Tekhafızoğlu, *Nur Risaleleri'ne Eleştirel Bir Yaklaşım (Risale-i Nur'un İçyüzü)* (Erişim 31 Temmuz 2023) (müellif 70. sayfadan sonra her bir âyetle bağlantıyı ve ilgili müellifin kitabındaki metni aynen aktarmaktadır. 70 vd.); diğer sûfiyenin görüşlerinden örnekler için ayrıca bk. Sâlih, *Mebâhis fi ulûmî'l-Kur'an*, 239; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 137; Duman - Altundağ, "Hurûf-ı Mukattaa", 18/405.

¹² Görüşler ve tenkitleri için bk. Duman - Altundağ, "Hurûf-ı Mukattaa", 18/405; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 145 vd.

da bu sûrelerin başındaki harflerdir.”¹³ sözü ile Hz. Ali’nin, “Her kitabın bir zirvesi vardır. Kur’an’ın zirvesi de bu hece harfleridir.”¹⁴ sözlerini naklederek hurûf-ı mukattaanın önemine işaret etmektedir.

Bikâî, hurûf-ı mukattaaya dair yaptığı açıklamalarını “yedi harf” konusunu izah ederken de ele almaktadır. Müellif, yedi harf için “Kur’an’da İşlenen Ana Başlıklar” tabirini kullanmaktadır. Ona göre bu harflerden dördünü teşkil eden helal, haram, emir, nehiy (diğerleri muhkem, müteşâbih ve meseldir) konularının kullara açık bir şekilde belirtildiğini, beşinciyi oluşturan müteşâbihin ise kullara açıklanmayıp üzerinde tevakkuf edildiğini ifade etmektedir. Bu arada Bikâî, müteşâbih kavramına “hurûf-ı mukattaa”yı da dâhil etmektedir.¹⁵

Bikâî, yukarıda hurûf-ı mukattaa hakkında “tevakkuf edilip susulması gerektiğine dair” görüşlerin yanında, farklı görüşlerin de olduğunu ifade etmektedir. Örneğin bu harflerin, bazen Allah’ın isimleriyle, bazen meleklerin, peygamberlerin, bazı eşyaların, mevcûdâtın isimleriyle de tefsir edildiğini belirtmektedir.¹⁶ Bazen de bu harflerle yemin edildiğini, bunlarla sûrelerin isimlendirildiğini söylemektedir. Yine bu harflerden ebced¹⁷ hesabıyla elde edilen sayılarla bazı hadiselerle, örneğin, “Hz. Peygamber’in hayatının bazı zamanlarına, halifelerin, sultanların hayatla-

¹³ Burhânüddîn Ebü’l-Hasan İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî, *Nazmü’l-dürer fî tenâsübi’l âyâtî ve’s-süver*, thk. Abdurrezzâk Gâlib el-Mehdî (Beyrut: Dârü’l-Kütübîl-İlmiyye, 1995), 1/130.

¹⁴ Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 1/130.

¹⁵ Bikâî, hurûf-ı mukattaa hakkında Âl-i İmrân sûresinin başındaki الم harfleriyle alakalı açıklamaları yaparken bu malumat hakkında hocası Ebü’l-Hasen Ali b. Ahmed el-Harallî’ye (ö. 637/1240) ait olan *Urvetü’l-miftâh* isimli eserinden faydalandığını belirtmektedir. Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 2/6. Ayrıca bk. Murat Sülün, “Harâllî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/96-97.

¹⁶ Bikâî, hurûf-ı mukattaayı oluşturan harflerin aynı zamanda farklı şahıslara vs. işaret ettiğine dair tefsirinde çeşitli açıklamaları bulunmaktadır. Örneğin Ankebût sûresinin başında bulunan الم harfleri için; “elif” Allah Teâlâ’nın, el-Kâim, el-A’lâ ve el-Muhît isimlerine, “lâm” harfinin vuslata, “mîm” harfinin ise tamama işaret etmekte olduğunu söylemektedir. Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 5/533. Diğer örnekler için bk. Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 6/42. Diğer örnekler için bk. Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 1/131; 5/582, 344, 582, 405, 460; 6/3, 42. Taberî, tefsirinde bu harfler hakkında geniş açıklamalar yapmaktadır. Örneğin İbn Abbâs’ın الم harflerini انا الله اعلم diye yorumladığı rivayet edilmektedir. Bk. Taberî, *Câmi’ü’l-be’yân fî te’vîli’l-Kur’ân*, 1/208 vd.

¹⁷ Ebced, Arap alfabesindeki harflerin akılda tutulmasının kolaylaştırılması için geliştirilmiştir. Buna göre kelimeler şunlardır: ebced (ا ب ج د), hevvez (ه و ز), hutti (ح ط ي), kelemen (ك ل م ن), sa’fes (س ع ف ص), karaşet (ق ر ش ت), sehaz (ث ذ ح ذ), dazağ (ظ). Ebced tertibinde bulunan harflerin ilk üçü birler (âhâd: 1-10), ortadaki ikisi onlar (aşerât: 20-90) ve son üçü de yüzler (miât: 100-1000) basamağında bulunan rakamları gruplandırır. Bk. Mustafa İsmet Uzun, “Ebced”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/68.

rında önemli dönüm noktalarına işaret ettiğini tespit edebiliyoruz.”¹⁸ diye açıklamalarda bulunmaktadır. Yine ona göre bu harfler Kur'an'ın i'câzına da delalet etmektedir. Örneğin, Yûnus sûresinin başında geçmekte olan اَلْ harfleri için “Hurûf-ı mukattaa, Kur'an'ın Allah kelamı olduğuna işaret etmektedir. Aksi takdirde insanlar bu harflerin benzerini telaffuz etmekten âciz olamazlardı.”¹⁹ demek suretiyle bu harflerin Kur'an'ın i'câzına, dolayısıyla da taklit edilememesi yönüne işaret etmektedir.

Bikâî, tefsirinde hurûf-ı mukattaanın âyet olması veya sûrenin bir parçası olarak sayılıp sayılmaması hakkında bilgi vermemektedir. Ancak tefsiriyle bağlantılı olan ve bazı meseleleri detaylı olarak ele aldığını söylediği, *Mesâ'idü'n-nazar li'l-işrâfi 'alâ makâsidü's-süver* isimli eserinde sûrelerin âyet sayıları hakkında detaylı bilgi vermektedir. Örneğin عسق ve حم harfleri, Kûfeliler tarafından âyet sayıldığı için Şûrâ sûresi elli üç âyettir. Kûfelilerin dışındakiler ise bunları âyet saymadıklarını ifade etmektedir.²⁰ Yine Mer-yem sûresi için de, كهيصص harflerini Kûfelilerin âyet olarak kabul ettiklerini, diğerlerinin ise âyetin bir bölümü olarak gördüklerini ifade etmektedir.²¹

Konuyla ilgili verilen örneklerden anlaşılacağı üzere müellif, hurûf-ı mukattaanın mahiyetine temas etmekte, te'vil veya tevakkuf edilmesi hususunda görüşlerin olduğunu söylemekle birlikte kendisi hurûf-ı mukattaayı te'vil etmeyi benimsemektedir. Bu harflerin Cenâb-ı Hakk'ın, Kur'an'ın, meleklerin, peygamberlerin veya bazı eşyaların isimlerine delalet ettiği, yemin için kullanıldığı, sûrelerin isimlendirildiği, hatta ebced hesabıyla bazı hadiselerle ipucu olabileceğini beyan etmektedir. Aynı zamanda bu harflerin Kur'an'ın i'câzına da delil olduğunu savunmaktadır. Bikâî'nin buraya kadar ele alınan görüşlerinde umum âlimlerin dile getirdiği genel görüşlerden farklı bir tavır sergilemediği müşahede edilmektedir. Asıl fark hurûf-ı mukattaayı mahreç ve sıfatlarına göre yorumlamasında görülmektedir.

¹⁸ Bikâî, *Nazmü'd-düer*, 8/94.

¹⁹ Bikâî, *Nazmü'd-düer*, 3/412.

²⁰ Ebü'l-Hasan Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî, *Mesâ'idü'n-nazar li'l-işrâfi alâ makâsidü's-süver* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1987), 2/249-250.

²¹ Bikâî, *Mesâ'idü'n-nazar*, 2/256.

2.2. Hurûf-ı Mukattaayı Mahreç ve Sıfatlarına Göre Yorumlaması

Bikâî, kendine has bir yöntemle hurûf-ı mukattaayı harflerin çıkış yerlerinden (mahreç) veya sıfatlarından hareketle te'vil etmektedir. Bazı müfessirler örneğin, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer el-Beyzâvî (ö. 685/1286), Ebüssuûd (ö. 982/1574), hurûf-ı mukattaanın mahreç ve sıfatları hakkında az da olsa söz etmişlerse de;²² Bikâî, bu müfessirlerden farklı olarak ilgili harfleri mahreç ve sıfatlarına göre te'vil ederek çok farklı bir uygulama yapmakta -araştırdığımız kadarıyla- bu faaliyeti başka bir tefsirde rastlanmamaktadır.²³ Müellif, harflerin mahreç ve sıfatlarından hareketle hurûf-ı mukattaanın te'viline Meryem sûresine geldikten sonra başlamakla birlikte, bu uygulamayı tüm sûrelerde değil de, çalışmamızda ele aldığımız yerlerde yapmaktadır.

2.2.1. Meryem Sûresi

Bikâî, Meryem sûresinin başında bulunan كَهْص harflerinin ilk önce mahreçlerini, ardından sıfatlarını açıklamayla işe koyulmaktadır. O, “ذ” harfinin mahrecinin, dil kökü ile onun karşısında bulunan üst damaktan çıktığını ifade etmekte, bu harfin sıfatlarının hems, şiddet, infitâh ve istifâle olduğunu belirtmektedir. “ه”²⁴ harfinin mahrecinin boğazın kökünden, hemzenin biraz üstünden dile doğru olan kısmından çıktığına, sıfatlarının

²² Örnekler için bk. Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-tenzîl* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 3/3, 298, 346; Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer el-Beyzâvî, *Emvârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdürrahmân el-Mar'aşlî (Beyrut: Dârü l'İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.), 1/33 (Harflerin sıfatlarını topluca anlatmaktadır); 4/5, 133; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-aklî's-selîm ilâ mezâya'l-kitâbi'l-kerîm* (Beyrut: Dârü l'İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.), 5/252; 6/2; krş. Ahmed b. Muhammed er-Râzî, *el-Hurûf li'r-Râzî*, thk. Ramazan Adbü't-Tevvâb (*Selâsetü kütüb fî'l-hurûf li'l-Halîl b. Ahmed ve l'İbn Sikkîn ve'r-Râzî*) (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1982), 134, 185. Bu yerlerde harflerin sıfatları ve mahreçleri hakkında bilgi verilmekte, ayrıca hurûf-ı mukattaayı gruplara ayrılmaktadır.

²³ Bikâî'nin hurûf-ı mukattaanın mahreç ve sıfatlarına göre ele almasına benzer birkaç cümle, Zerkeşî'nin *el-Burhân* isimli eserinde de geçmektedir. Zerkeşî, hurûf-ı mukattaanın sıfatları ve mahreçleri hakkında kısa bilgi vermekte, harflerin tefsiriyle ilgili olarak da “Elif bidayete, lam tavassuta (orta) ve mim nihayete işaretir” şeklinde bir yorumlamada bulunmaktadır. Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/256-257. Bikâî, hocası Ebû'l-Hasen el-Harâllî'den hurûf-i seb'a hakkında bilgiler almış olsa da bu tür izahlara rastlanmamaktadır. Bk. Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Harâllî, *Miftâhü'l-bâbi'l-mukaffel 'alâ fehmi'l-Kur'âni'l-münezzel* (Tatvân: ed-Dârü'l-Beydâ, 1978), 24 vd.; krş. Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Harâllî, *Kütübü'l-'urve li miftâhü'l-fâtih li bâbi'l-mukaffel 'alâ fehmi'l-Kur'âni'l-münezzel* (Tatvân: ed-Dârü'l-Beydâ, 1978), 56 vd.

²⁴ *DİA*'da ح ve ه harfleri hâ şeklinde ortak bir yazıyla gösterildiği için karışma ihtimalinden dolayı ه harfi, Arapça yazı ile yazılması tercih edildi. Bk. İsmail Durmuş, “Hâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/333-334, 336-338.

hems, rihvet, infitâh, istifâle ve hafâ olduğuna değinmektedir.²⁵ Yine “yâ” harfinin mahrecinin, dilin ortası üst damağın orta bölgesinden çıktığını, sıfatlarının cehr, rihvet, infitâh ve istifâle olduğunu, istifâle sıfatının

²⁵ Bikâî, harflerin mahreç ve sıfatları hakkında tefsiri açıklamalar yaparken harflerin sıfatlarını gündem yapmakta ancak bunlar hakkında açıklama yapmamaktadır. Konunun anlaşılabilmesi için kısaca kullandığı sıfatlara değinmekte fayda vardır.

1) Hems: Hems harfleri on harften (ح، خ، س، ش، ص، ف، ك، ه) oluşmaktadır. İlgili harf okunurken harfin zayıflığından mahrecin tam kapanmayıp nefesin akarak okunmasıdır. Mahreçteki zayıflık sebebiyle bu sığta “hems” (gizli ve hafif ses, fısıltı) denmiştir. Kısaca Kur’an okurken nefesin akması demektir. Bk. Ebû Amr Osman b. Sa’id el-Ümevî ed-Dâni, *et-Tahdîd fi’l-itkân ve’l-tecvîd* (Ummân: Dârü Ammâr, 2000), 105; Ebü’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd fi’l-ilmî’l-tecvîd* (Riyâd: Mektebetü’l-Me’ârif, 1985), 86; Abdurrahman Çetin, *Kur’an Okuma Esasları* (Bursa: Emin Yayınları, ts.), 115; İsmail Karaçam, *Kur’an-ı Kerim’in Faziletleri ve Okunma Kaideleri* (İstanbul: MÜ. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 201.

2) Cehr: Cehr harfleri hems harflerinin dışında kalan on dokuz harftir. Harfin telaffuz edilirken nefesin akıcılığının hapsedilmesidir. Çünkü harfin dayanağı kuvvetli olduğu için nefes mecburen kesilmektedir. Kısaca nefesin tamamının veya çoğunun hapsolmesi demektir. Dâni, *et-Tahdîd*, 105; İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd*, 86; Çetin, *Kur’an Okuma Esasları*, 115; Karaçam, *Kur’an-ı Kerim’in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 202.

3) Şiddet: Şiddet, harfleri sekiz harften (ا، ب، ت، ج، د، ط، ق، ك) ibarettir. Bu sekiz harften her biri sükûn ile okunurken mahreç şiddetle kapanır, ses ve nefes akmaz. Bu kapalılık, harfte ayrıca mevcut olan hems veya kalkale sıfatı gereği sürâte açılır. Şiddet harflerinin beşi (ق، د، ط، ج، ب) kalkale harfidir. Kısaca nefesin hapsolüp akmaması demektir. Dâni, *et-Tahdîd*, 105; İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd*, 87; Çetin, *Kur’an Okuma Esasları*, 116; Karaçam, *Kur’an-ı Kerim’in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 202.

4) Rihvet: Rihvet harfleri, şiddet harflerinin zıddı olan harflerdir (ا، ب، ج، د، ز، س، ش، ص، ض، ظ، غ، ف، و، ه، ي). Bu sıfatı taşıyan harfler sükûn ile telaffuz edilirken mahreçten ses ve nefesin beraberce akmasıdır. Rihve (gevşeklik, yumuşaklık), mahreçten akan ses veya nefesin duyulması halidir. Kısaca sesin akmasıdır. Dâni, *et-Tahdîd*, 106; İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd*, 88; Çetin, *Kur’an Okuma Esasları*, 117; Karaçam, *Kur’an-ı Kerim’in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 203.

5) İsti’lâ: İsti’lâ harfleri alfabenin en kalın harfleri olan ق، غ، ط، ظ، ض، ص harflerdir. Bu harfler telaffuz edilirken dilin kökü ile birlikte üst damağa yükselmesidir. Bu yedi harfe kalın okunmaları sebebiyle “hurûf-ı mufahhame” de denir. Kısaca dilin üst damağa yükselmesidir. Dâni, *et-Tahdîd*, 106; İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd*, 90; Çetin, *Kur’an Okuma Esasları*, 118; Karaçam, *Kur’an-ı Kerim’in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 206.

6) İstifâle: İsti’lâ sıfatının zıddı olan istifâl (açılma), dilin damağa yükselmeyip aşağıda kalması halidir. İstifâle harfleri, isti’lâ harfleri dışında kalan harflerdir. Bu harfler kalın olmadıkları için okunurken ince (terkik ile, “a-e” arası bir sesle) okunur. Kısaca dilin aşağıda kalmasıdır. Dâni, *et-Tahdîd*, 106; Çetin, *Kur’an Okuma Esasları*, 118; Karaçam, *Kur’an-ı Kerim’in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 207.

7) İtbâk: İtbâk (yapışma, uyuşma), dil kökünün ve ortasının, yukarı damağa yükselmesiyle birlikte, damağın dil ortası üzerine itibâk etmesidir. İtbâk sıfatı, isti’lâ sıfatından daha mübalağalıdır. İtbâk harfleri (ا، ب، ج، د، ز، س، ش، ص، ض، ظ) harflerdir. Kısaca dilin üst damağa yapışmasıdır. Dâni, *et-Tahdîd*, 106; İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd*, 90; Çetin, *Kur’an Okuma Esasları*, 118; Karaçam, *Kur’an-ı Kerim’in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 208.

8) İnfitâh: İnfitâh (açılma) itbâkın zıddıdır. Kendilerinde infitâh sıfatı bulunan harfler telaffuz edilirken, dil ile yukarı damak arasının ayrılmasına denir. İtbâk harflerinin dışındaki yirmi dört harf bu gruba girer. Kısaca dilin damaktan ayrılmasıdır. İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd*, 90; Çetin, *Kur’an Okuma Esasları*, 119; Karaçam, *Kur’an-ı Kerim’in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 208.

9) Safir: Safir (س، ص، ض، ظ) harflerinde rihve sıfatının yaygın olması sebebiyle bu harfler mahreçten çıkarken ısığa benzer bir sesin duyulması halidir. Kısaca harfi okurken ılık sesine benzer bir sesin çıkmasıdır. Dâni, *et-Tahdîd*, 107; İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd*, 91; Çetin, *Kur’an Okuma Esasları*, 121; Karaçam, *Kur’an-ı Kerim’in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 210.

10) Hafâ: Hafâ, lügatte gizlenmek anlamındadır. İstilahta ise, hafâ harflerini (bu harfler med harfleri ا، ب، ج، د، ز، س، ش، ص، ض، ظ، غ، ف، و، ه، ي ile) okurken kendisinden önceki harfe katıldığı zaman, harfin sesinin gizli okunmasına denir. Kısaca harfin sesinin gizli olmasıdır. Hafâ sıfatının tanımı için bk. İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd*, 93; Karaçam, *Kur’an-ı Kerim’in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 219.

ise “yâ” harfinin en öne çıkan sıfatı olduğunu vurgulamaktadır. “Ayn” harfinin mahrecinin boğazın ortasından çıktığını, sıfatlarının cehr, şiddet ve rihvet arası, infitâh ve istifâle olduğunu; “sâd” harfinin mahrecinin ise dil ucunun ön alt dişlerin kökünden çıktığını, sıfatlarının hems, rihvet, itbâk, isti’lâ ve safir olduğunu söyleyerek harflerin mahreçlerini, ardından sıfatlarını belirterek açıklamalarını tamamlamaktadır.²⁶ Bikâî, hurûf-ı mukattaanın mahreç ve sıfatlarını yorumlarken “şu harfin işaret ettiği gibi”²⁷ tabirini çokça kullanmaktadır.

Bikâî, peygamberlerin ümmetlerini davete ilk başladıklarında karşı tarafın sürekli güçlü, kendilerinin ise zayıf olduğuna değinmekte ve buna sûrenin başlangıcında bulunan “ا” harfinin işaret ettiğini belirtmektedir. Aynı durumun Hz. Peygamber’in tebliğ'e ilk başladığında da gözlemlendiğini belirtmektedir. Yine müellif “س” harfinin de işaret ettiği gibi mücadelenin başında istifâle/alçalma hali ortaya çıkınca, mü'minlerin zayıf hallerinden dolayı davet işini gizli tutmalarına rağmen müşriklerin baskısının artmaya başladığını söylemektedir. Bu harfin imâle ile okunmasının buna işaret ettiğini vurgulamaktadır. Hz. Peygamber, onların ilahlarını reddedip, babalarının dalalette olduğunu söyleyince müşriklerin onun karşısına tek vücut olarak dikildiklerini, bu sebeple “س” harfinin infitâh/açılmak sıfatının da işaret ettiği gibi sahabenin birçoğunun Habeşistan'a hicret ettiğini belirtmektedir. Zira “س” harfinin kıraatinin fetha ile yapılması buna işaret etmektedir. “Yâ” harfinin işaret ettiği gibi Kureyş'in bu hicretten tedirgin olsa da mü'minlerin rihvet (akıcılık, süreklilik) sıfatının ortaya çıkıp, istifâle durumunun belirgin hale geldiğini vurgulamaktadır. Harfin imâle ile okunmasından da anlaşıldığı gibi bu dönemde mü'minlerin daha galip, kâfirlerin ise manen daha zelîl olduğuna vurgu yapmaktadır.²⁸

Müellif, Hz. Hatice ve Ebû Tâlib'in vefatlarına değinmekte ardından Hz. Peygamber'in Tâîf'e bir umut olarak gitmesini ve orada umduğunu bulamadan dönmesini anlatmaktadır. Bu anlattıklarının zaaf hali olsa da bir zaman sonra mü'minlerin güçlendiğini buna da “ayn”

²⁶ Bikâî, *Nazmü'd-düer*, 4/514.

²⁷ Bikâî, *Nazmü'd-düer*, 4/165, 515 (dört ayrı yerde tekrarlamaktadır), 5/3.

²⁸ Bikâî, *Nazmü'd-düer*, 4/515.

harfinin şiddet ve rihvet arasındaki sıfatına denk geldiğini belirtmektedir. Rıdvân biatının gerçekleştirilmesi ile infitâhın/açılma-genişleme ortaya çıktığını ve yükselmenin bu dönemde daha belirgin hale geldiğini vurgulamaktadır. Ona göre işin sonuna doğru biraz zayıflık oluşup gevşeme meydana geldiyse de (Huneyn ve Tâif gazvelerinde olduğu gibi) ardından Müslümanların güçlendiğini, itbâk sıfatının gösterdiği gibi yükselme ve yayılmanın (isti'lâ) ileri seviyede gerçekleştiğini, safir sıfatının işaret ettiği gibi tüm ufukları doldurduğunu beyan etmektedir. Bikâî, Allah dostlarının hallerinin hem bu sûrede hem de diğer sûrelerde aynen böyle cereyan ettiğini ifade etmektedir.²⁹

Bikâî, bu boğaz harflerinin sıfatlarıyla şeriat sahibi peygamberlerin sıfatları arasında bir bağlantı olduğunu iddia etmektedir. Ona göre Hz. Mûsa'nın, "ع" harfi ile bağlantılı olduğunu, dilin kökünden çıkan bu harfin sıfatıyla onun hayatının akışının kesiştiğini, örneğin bu harfin sıfatlarından olan cehr, şiddet, infitâh, isti'lâ, kalkale sıfatlarıyla Hz. Mûsa'nın hayatının paralellik arz ettiğini belirtmektedir. Mesela, onun yüzünden İsrailoğulları'nın çocuklarının katledilmesi, onun da bu katl senesinde doğması, Kıbtî'nin ölümüne sebep olduğu için hicret etmesi ve Rabb'e doğru yönelip ona yaklaşması gibi durumların bu harflerin sıfatlarıyla benzeştiğini belirtip konuya açıklık getirmektedir.³¹ Müfessir, Hz. Mûsa'nın "ع" harfiyle olan bağlantısı gibi Hz. Dâvûd'un "hemze" ile bağlantısını da izah etmektedir. Bu harfin sıfat ve mahreçlerine değindikten sonra Hz. Dâvûd'un peygamberlik ile devlet yönetimini birleştirmesini istifâle (alçalma, yani peygamberlik makamından dünyevî olan hükümdarlığa inmek) sıfatı ile bağlantı kurmaktadır.³²

Bikâî, harflerin sıfatlarının peygamberlerin hayatlarındaki yansımalarına Hz. İsâ'yı da katmakta ve Hz. İsâ'nın da "ع" harfinin sıfatı ile bağlantılı olduğunu söylemektedir. O, şeriat sahibi peygamber olup, aynı

²⁹ Bikâî, *Nazmü'd-düer*, 4/514-517.

³⁰ Müellif burada كعصص harflerinden olmadığı halde ع harfinin sıfatıyla bağlantı kurmaktadır. Baskı hatası olabilir diye diğer tahkikli baskısı ile de karşılaştırdık orada da ع harfi olarak ifade edilmektedir. Bk. Burhânüddîn Ebü'l-Hasan İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî, *Nazmü'd-düer fi tenâsibi'l-âyâti ve's-süver* (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, ts.), 12/157.

³¹ Bikâî, *Nazmü'd-düer*, 4/516.

³² Bikâî, *Nazmü'd-düer*, 4/516.

zamanda “س” ve “sâd” harflerinin sıfatları ile de onun sîretinin bağlantılı olduğunu vurgulamaktadır. Hz. Îsâ’nın da peygamberlik görevini yerine getirirken bu harfin mahreci olan itbâk sıfatı gibi görevini tatbik ettiğine, isti’lâ sıfatı gibi yükseldiğine, safîr sıfatı gibi risaletinin yayıldığına ve genişlediğine işaret etmektedir. Müfessire göre Hz. Peygamber’de olduğu gibi Hz. Îsâ’nın tebliğe başladığı ilk dönemlerde onun ve ona tabi olanlarının zayıf olduklarını, “ذ” harfinin mahrecinden yola çıkarak şiddet gördüklerini, “س” harfinin sıfatı gibi gizlendiklerini, istifâle sıfatının da işaret ettiği gibi yükselmenin gerçekleşip tekrar aşağı inmenin meydana geleceğini belirtmektedir. İnfitâh/açılma ve rihvet/sesin akmaya devam etmesi sıfatlarından hareketle -bu sıfatların zayıflığına rağmen harfin çıkarken akmaya devam etmesi gibi- onun yeryüzüne inmesinden önce mü’minlerin Deccâl’in belalarına maruz kalacaklarını söylemektedir. Ye’cûc ve Me’cûc’ün yükselişi ve yeryüzüne dağılıp fesat çıkarmalarının da onun döneminde olacağını hatırlatmakta ve bu fitne zamanında Allah’ın seçkin kullarını Hz. Îsâ’nın Tûr’a götüreceğini, “ayn” harfinin de delalet ettiği gibi onları Ye’cûc Me’cûc muhasara etse de o seçkin kullara düşmanın zarar veremeyeceğini belirtmektedir. Beyniyye ve isti’lâ sıfatlarının işaret ettiği gibi tüm uğraşılara rağmen başaramayacaklarını ve güzel akıbetin inananların olacağını ve en sonunda infitâh sıfatının da işaret ettiği gibi artık son fethin gerçekleşeceğini, bu fetihden sonra fetih olmayacağını vurgulamaktadır. “Sâd” harfinin mahreci ve hems ve rihvet sıfatlarında olduğu gibi gücün fazlasıyla mü’minlerin elinde olacağını, karşı konulamayacak bir kuvvet ile taçlanacaklarını, nihayetinde “sâd” harfinin itbâk ve isti’lâ sıfatlarının işaret ettiği gibi, dinin bütün insanlara yayılıp, safîr sıfatının da işaret ettiği gibi bu yayılmanın sûra üfleninceye kadar süreceğini ifade etmektedir. Bikâî son olarak artık bu sûr ile bütün mevcudatın helak olacağını, ardından kabirden dirilmenin gerçekleşip kalplerde olanların ortaya çıkarılmasının vâki olacağını ifade etmektedir.³³

Yukarıda Bikâî’nin yaptığı açıklamalarda, Meryem sûresinin başındaki beş harften oluşan كَيْعَصْ harfleri için ilk olarak harflerin mahreçleri,

³³ Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 4/514-517.

ardından sıfatları hakkında bilgi verilmiştir. Beş harfin tekrarlı olarak 23 sıfatı bulunmakla birlikte, bu sıfatlar tekrarsız olarak; hems, şiddet, infitâh, istifâle, rihvet, hafâ, cehr, beyniyye, itbâk, isti'lâ ve safir şeklinde 11 sıfatı haizdir. Söz konusu sıfatlar ise gizlilik, hapsolup hemen ortaya çıkamamak, yavaş yavaş harekete geçmek ama yükselmemek, yayılmaya devam etmek ama gizliliğin de devam etmesi, durağanlık ardından genişleme, yükselmek ve zirveye çıkmak ve son olarak yayılmak ve her tarafı kuşatmak şeklinde anlamlara işaret etmektedir. Bu harflerin Hz. Peygamber ve diğer üç peygamberin hayatlarına yansımaları da Bikâî aynı tarz üzere yapmakta, söz konusu bu harflerle peygamberlerin sîretlerini özdeşleştirmektedir.

2.2.2. Tâhâ Sûresi

Bikâî, bu sûrenin başında bulunan hurûf-ı mukattaadan (ط) yola çıkarak Hz. Peygamber'in ümmetinin helak olmasından korkulduğu sırada Hz. İsmâ'nın ikinci kez davetinin yaygınlaşmasına işaretle bu sûrenin ط harfleri ile başladığını ifade etmektedir. Müfessir bu sûrede de hurûf-ı mukattaanın ilk önce mahrecini, ardından sıfatlarını ve bu sıfatlar ışığında yorumlarını yapmaktadır. Şöyle ki: “ط” harfinin mahrecinin dilin ucu olduğunu, bu harf çıkarken dilin ucu üst ön dişlerin arka kısmına kuvvetli olarak değdiğini belirtmektedir. “ط” harfinin cehr, itbâk, isti'lâ ve kalkale³⁴ sıfatları bulunmaktadır. Bikâî, Hz. İsmâ'nın icraatlarını Mer-yem sûresindeki açıklamalarına benzer beyanlarla yorumlamaktadır.³⁵ Aynı şekilde “س” harfinin mahreci hakkında da bilgi vermekte ve bu harfin boğazın göğse bittiği yerden çıktığını belirtmektedir. “س” harfinin sıfatları ise; hems, infitâh, istifâle ve hafâdır. Bikâî, bu harflerin sıfatlarından hareketle, başlangıçta korku ile beraber büyük za'f, sessizlik ve gizlilik, ekâbirin şiddetlerine katlanma, her şeye rağmen yayılmanın devam etmesi sonucunun çıkarılabileceğini ifade etmektedir. Bu harfin imâle ile okunması zayıflığın şiddetine; tefhîm ile okunması ise -ki ek-

³⁴ Müellifimiz bu harfin şiddet ve tefhim sıfatlarından bahsetmemektedir. Bk. Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 123.

³⁵ Bikâî, *Nazmü'd-dürrer*, 5/3.

seri kurrâ böyle okumaktadır³⁶ kuvvetin gücüne (çünkü onun infitâh sıfatı vardır) işaret etmektedir.³⁷

Bikâî, Meryem sûresinde yaptığı yorumlara benzer açıklamaları burada da tekrar etmekte ve harflerin mahreç ve sıfatlarından hareketle çıkarsamalarda bulunmaktadır. Davetin başlangıcında gizliliğin zorunluluğuna değinmekte, faaliyetin açığa çıkması durumunda karşı tarafın da harekete geçip baskıları arttırdığına vurgu yapmaktadır. Zaman zaman yükselme ve alçalmalar olsa da sonunda yayılma ve galip gelme ile işin nihayete ereceğine değinmektedir.

2.2.3. Yâsîn Sûresi

Bikâî, yukarıda temas edilen uygulamayı “yâsîn” harfleri için de yapmaktadır. “Yâ” harfinin sıfatlarının cehr, beyniye, isti'lâ, infitâh, terkîk; “sîn” harfinin sıfatlarının ise hems, rihvet, istifâle, infitâh, terkîk ve safîrdir. Ona göre bu iki harfin birinde cehr, diğesinde hems sıfatı vardır. Harf birinde cehr sıfatıyla söylenirken ses yükselmekte, diğesinde hems sıfatıyla telaffuz edilirken ses akmamakta, gizlenmektedir. Müellif, bu harflerin sıfatlarıyla kalp arasında bir bağ kurmaktadır. Şöyle ki; kalbin iki halinin olduğunu, kalp sahih olursa saf duru su gibi aşırı derecede şeffaf olabileceğini; kalp sahih değilse taş gibi katı olabileceğini söylemektedir.³⁸

Bikâî, “yâ” harfinin cehr sıfatından dolayı “yâsîn”de ilk önce “yâ” harfinin kullanıldığını, “yâ” ve “sîn” harflerinde infitâh, rihvet ve istifâle sıfatlarının ortak olduğunu söylemektedir. Bikâî, harflerin mahreçlerinin dudak, dil ve boğazdan³⁹ çıktığını ve dil ortada olduğu için bütün mahreçlerin kalbi olduğunu, bu sebeple tüm mahreçlere faydasının dokunduğunu vurgulamaktadır. O, “yâsîn”i kalbe benzettiği için “yâsîn”in sıfatlarının kalbe kıyasla, sertliğin kalbe uygun bir sıfat olmadığını ifade etmekte-

³⁶ Krş. Ebû Amr Osmân b. Sa'îd ed-Dânî, *et-Teyisîr fi'l-kurâ'âtî's-seb'*, thk. Halef Mahmûd Sâlim (Hâil: y.y., 2015), 150.

³⁷ Bikâî, *Nazmü'd-düer*, 5/4.

³⁸ Bikâî, *Nazmü'd-düer*, 6/241.

³⁹ Yâsîn kelimesini oluşturan ye harfi, med harfi olan elif ile okunduğu için yâ şeklinde boğaz boşluğundan çıkmaktadır. Yoksa sadece ye harfi dil ortası ve üst damaktan çıkmakta, dolayısıyla boğazdan çıkmamaktadır.

dir. “Yâsîn”deki “yâ” harfindeki cehr sıfatından dolayı dil alçaldığı zaman onda hems sıfatının gerçekleştiğini ifade etmektedir. Kalbin de aynı şekilde sertlikten rihvete inince, artık onun sert taş gibi değil de faydalı olmak için inifâtîh sıfatına yönelmesi yani incilmesi gerektiğini belirtmektedir. Yine Rabb’ine vasıl olabilmek için tevâzuya yönelmesi (istifâl) gerektiğini vurgular. Aynı zamanda “yâ” harfine “sîn” harfinin eklendiğini ve onun da safîr sıfatına sahip olduğunu, bu yüzden ondan şiddetli yayılma; “yâ” harfinden daha zayıf olsa da kuvvet özelliği bulunduğunu belirtmektedir. Ama ikisi de hems yönüyle eşit olmaktadır. Müellif, harflerin sıfatları hakkında açıklamalarına devam etmekte ve “yâ” harfinin nidâ harfi olduğunu, nidâ esnasında bu harfin safîr özelliğinden harf şiddetli olarak telaffuz edildiği için harfin sedâsı etrafa yayıldığını beyan etmektedir. Aynı şekilde müellif, bu sûrede sûra üfleneceğine ve bununla tüm kâinata kıyametin meydana geleceğine değinmektedir. Bu harfin sıfatıyla kıyametin etkisini buluşturmakta ve sûrun etkisinin yayılmasıyla bütün diyarların boşalacağını ve küçük büyük herkesin öleceğini ve en sonunda Vâhid, Kahrân olan Cenâb-ı Hakk’ın emrine boyun eğeceğini hatırlatmaktadır.⁴⁰

Bikâî, yaptığı açıklamalarıyla “yâ” ve “sîn” harflerinin sıfatlarıyla kalbin sıfatlarının birbirine benzediğini, kalbe katılığın hiç yakışmadığını, ona incelik ve sâfiliğin daha uygun olduğunu söylemektedir. Müellif, Meryem ve Tâhâ sûrelerinde yaptığı yorumlarında genellikle Hz. Peygamber’in davetinin açığa çıkması, yayılması, baskıların artması vb. şeklinde çıkarsamalarda bulunmaktadır. Burada ise farklı bir bakış ile “ye” harfinin sıfatlarını kalbin sıfatları ile ilişkilendirmekte, aynı şekilde “yâ” şeklinde bu harf nidâ edildiğinde ses nasıl yayılıyorsa, aynı şekilde sûra üflendiğinde de kıyameti koparacak sesin yayılacağını belirtmektedir. Ve nihayetinde her şeyin helak olup, Vâhid ve Kahrân olan Allah Teâlâ’nın bâkî kalacağını vurgulamaktadır.

2.2.4. Sâd Sûresi

Bikâî, “sâd” harfinin mahreci ve sıfatları hakkında da bilgi vermektedir, ardından Hz. Peygamber’in hayatıyla bu harflerin sıfatlarının yansı-

⁴⁰ Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 6/242.

masını tespit etmeye gayret etmektedir. İlk önce bu harfin mahrecinin dilin ön tarafından alt dişlerin arkasına temasla çıktığını belirtmekte, harfin sıfatlarının hems, rihvet, itbâk, isti'lâ ve safîr olduğunu ifade etmektedir. Bu harfin mahreci dilin ucudur. Dil ucunun farklı yerlere temas etmesiyle farklı harfler çıktığı için bu harfin geniş kapsamlı bir harf olduğunu açıklamaktadır.⁴¹

Bikâî, İbn Abbas'tan rivayet ettiği, "Sâd'ın manası; Allah sâdıktır, vaat ettiklerinde de sâdıktır. Aynı zamanda Hz. Muhammed de sâdıktır. Hz. Muhammed bütün mahlûkatın kalplerini kuşattı ve onların gönülünü kazandı demektir"⁴² sözü ile "sâd" harfinin yorumunu yapmaktadır. Müfessir, "sâd" harfinin okunuşuyla ilgili şaz bir kıraatten bahseder. Buna göre Ebû Amr, fiili mâzi olarak "sayd" mastarından mazi fiil olarak صَادَ diye okur.⁴³ Hasan ve başkaları ise "sâd" harfinin sonunu kesra olarak okuduğunu, bu durumda الْمُصَادَاة mastarından emir olduğunu yani "muhalefet et, diren"⁴⁴ demek olduğunu ifade etmektedir. Bikâî "sâd" harfinin işaret ettiği doğruluğun bütün doğrulukları içerdiğini belirtmektedir. Buna en güzel delil de Zümer sûresi 33. âyettir (والذي جاء بالصدق والذي جاء بالصدق به "Dosdoğru Kur'an'ı getiren ile onu tasdik edenler var ya, işte onlar Allah'a karşı gelmekten sakınanlardır"⁴⁵) diye vurgu yapmaktadır. Bu sûrede zikredilen peygamberler rabbânî âlimlerin görüşüne göre "sâd" harfinin manasına şâhitlik etmektedirler diye sözünü tamamlamaktadır.⁴⁶

Kısacası Bikâî, "sâd" harfinin mahreç ve sıfatlarına değindikten sonra bu harfte öne çıkan sıdk/doğruluk anlamı üzerinde durmakta, Allah Teâlâ'nın doğru söylediği gibi onun resûlü olan Hz. Peygamber'in de

⁴¹ Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 6/356.

⁴² Krş. Taberî, *Câmi'ül-beyân*, 21/137-138.

⁴³ Krş. Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 5/598; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi teşîri'l-kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422), 5/535.

⁴⁴ Krş. Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 4/70.

⁴⁵ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), ez-Zümer 39/33.

⁴⁶ Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 6/356. Ayrıca bk. Taberî, *el-Câmi'ül-beyân*, 21/137-138. Meryem sûresinde "sâd" harfinin mahreç ve sıfatları anlatılırken isti'lâ ve itbâk sıfatlarından bunların yansımaları olarak yükselmek ve şiddet ön plana çıkarılmıştı. Bk. Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 4/514-517.

doğruluk üzerine hayat sürdüğünü vurgulamaktadır. Bu sûrede zikredilen tüm peygamberlerin de şiarlarının doğruluk olduğunu ifade etmektedir.

2.2.5. Şûrâ Sûresi

Bikâî, bu harflerin (حم عسق) üç mahreç yerinden yani boğaz, dil ve dudaktan çıktığını ifade ederek sözüne başlamaktadır. Bu harflerin bazıları noktalı, bazıları noktasız; kiminde cehr sıfatı, kiminde hems sıfatı var diye zıtlıkların bir arada bulunduğuna değinmektedir. Meryem sûresinin başında geçen hurûf-ı mukattaa gibi beş harften oluştuğunu ve bu harflerden حِكْمَةُ مُحَمَّدٍ عَلَّتْ وَعَمَّتْ فَغَفَّتْ سِقَامَ الْقُلُوبِ (Muhammedî hikmet çok yüce oldu ve her şeyi kuşattı. Ve böylelikle kalplerin hastalıklarını iyileştirdi) şeklinde bir cümle de kurulabileceğine değinmektedir. Bu حم عسق harfleri iki âyeti oluştururken, böyle bir durumun Kur'an'da sadece burada bulunduğunu ifade etmektedir. Bikâî ilk önce “ه” harfinin boğazın dile doğru kısmından elif harfinden sonra, “mîm”in ise dilin ucundan çıktığını belirtir. Sonra “ayn” harfi boğazın ortasından, “sîn” harfi ise dudakların arkasından, dilin ucundan, “kâf” harfi dilin kökünden boğaza yakın yerden dilin bitiş yerinin yukarı kalkmasıyla çıktığını ifade etmektedir. Bu harflerle, sûrenin ana konusunun bağlantılı olduğunu ve “dinin esas olan imanda içtima etmek” şeklinde bir cümle ile ifade edilebileceğini söylemektedir.⁴⁷

Bikâî, bu harflerin sıralamasının da başlangıca uygun olduğunu belirtmektedir. Ona göre harflerin sıfatlarında ilk önce yükselme, ardından alçalma gerçekleştiği gibi, Hz. Peygamber ve arkadaşlarında da başlangıçta İslâmî yönde yükselme gerçekleştiyse de, müşrikler bu yükselişin önünü kesmek için Müslümanları ablukaya aldıklarını ve birçok sıkıntı yaşatıp hareketin hızını kesmeye çalıştıklarını belirtmektedir. Bikâî, zâhirde yaşanan bu hallerin tasavvufî hayatta da gerçekleştiğini yani ilk önce zâhirin, ardından bâtının süslenmesi gerektiğini belirtmektedir.⁴⁸

Müfessir, bu giriş bilgilerinden sonra harflerin sıfatlarını şöyle sı-

⁴⁷ Bikâî, *Nazmü'd-düer*, 6/593-594.

⁴⁸ Bikâî, *Nazmü'd-düer*, 6/590.

ralamaktadır: “س” harfi hems, rihvet, istifâle, infitâh; “mîm” harfi cehr, istifâle ve şiddet ile rihvet arası sıfatlara sahiptir. “Ayn” harfinin sıfatı ile “mîm”in sıfatı aynı; “sîn” harfinin sıfatı da “س” harfi gibidir. Sadece “sîn” harfinin, fazladan safîr ve şiddet sıfatları olduğuna değinmektedir. “Kâf” harfinin cehr, şiddet, infitâh, isti’lâ, kalkale sıfatları bulunmaktadır. Bikâî ilk harfin (ح) öne çıkan sıfatının zafiyet olduğunu, kurrânın çoğunun bu harfi imâle ile okuduklarını ve bu okuyuşun harfin sıfatının zayıflığa işaret ettiğini vurgulamaktadır. İkinci ve üçüncü harflerin de durumunun aynı olduğunu, ancak bunların kuvvetinin tercih edildiğini söylemektedir. Bikâî, Meryem ve Tâhâ sûrelerinde detaylı olarak anlattığı Hz. Peygamber’in tebliği esnasında geçirdiği aşamaları burada da genişçe tekrar etmektedir. Tebliğin başlangıcında zayıflık halinin hâkim olduğunu, yavaş da olsa istikrarlı bir şekilde yükselişin devam ettiğini, bazen inişler olsa da yükselmenin sürdüğünü ve nihayetinde davanın zirvelere yükselip her tarafa yayılmasıyla neticelendiğini ifade etmektedir.⁴⁹

Bikâî, حم عسق harflerinin ebced hesabıyla 278’e tekabül etmesini de yorumlamakta ve “Bu tarih, benim doğum tarihimdir”⁵⁰ demektedir. *Nazmü’l-dürer*’i yazmaya başlamasının altmış bir tarihinde (861?) olduğunu, Şaban ayında yaşının elli dört⁵¹ olup bunun da د harflerine denk geldiğini, yine bu sûrenin maksudunun “din” olduğunu ve الدين kelimesindeki د harfleriyle yaşının harflerinin buluştuğunu belirtmektedir. Bikâî, bu sûreye başlamasının yetmiş bir senesinde (871), Şaban ayında olduğunu ve yaşının da altmış dört⁵² olup bunun da bu sûrenin maksudu olan الدين kelimesine tekabül ettiğini söyleyerek çok farklı bir çıkarımda bulunmaktadır.⁵³ Bikâî, tefsirini yazarken manevi yardımlar

⁴⁹ Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 6/590.

⁵⁰ Bikâî, hicri 809 tarihinde doğmuş 885’te vefat etmiştir. (Miladi 1406-1480). Evet, حم عسق ebced hesabıyla rakamların toplamı 278 tutmaktadır ama 278’i hangi tarihe göre söylemektedir bilemiyoruz. Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 6/596.

⁵¹ Bikâî, eğer h. 809 tarihinde doğduysa, elli dört yaşında olduğu tarih h. 863 etmektedir. Oysaki burada 61 tarihi, anladığımız kadarıyla h. 861 olduğunu söylemektedir.

⁵² Bikâî, burada da tekrar bir hesap yapmaktadır. Yine aynı mantıkla 809’da doğmuşsa, altmış dört yaşında 873 tarihinde olması gerekir. Bu iki hesabı düzeltmek için acaba Bikâî’nin doğum tarihi 807 olabilir mi?

⁵³ Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 6/593-595.

gördüğünü⁵⁴ söylemektedir. Bu sebeple bazı harflerin ebced hesabıyla kendisini işaret etmesi Bikâî'ye göre yadırganacak bir durum değildir.

Bikâî, حم عسق harflerinin mahreç ve sıfatlarından hareketle Hz. Peygamber ve ashabının hayatlarıyla bağlantı kurmaktadır. Bu harflerin sıfatlarının zayıflık içermelerinden yola çıkarak, Hz. Peygamber'in ilk döneminin de zayıflıkla başladığını zamanla güce kavuştuğuna vurgu yapmaktadır. Güce ulaşan mü'minler Hz. Peygamber'in vefatından sonra da bu gücü muhafaza ettiklerine temas etmektedir. Yalnız bu harflerin kendi doğum tarihine işaret etmesi, sûrenin maksudu ile yaşını ve bu sûrenin tefsirine başlama tarihini çakıştırması şahsına münhasır bir izahtır.

2.2.6. Kâf Sûresi

Bikâî, sûrenin başındaki “ق” harfinin mahreci hakkında bilgi vermekte ve harfin mahrecinin dil kökü ile onun karşısında bulunan üst damaktan çıktığını belirtmektedir. Daha sonra bu harfin sıfatlarının cehr, şiddet, infitâh, isti'lâ ve kalkale olduğunu ifade etmektedir. Bir önceki Hucurât sûresinde, Allah'ın ilmiyle her şeyi ihata ettiğinden bahsetmekte ve bu sûrede Cenâb-ı Hakk'ın, ilmiyle her şeyi ihata edip, kudret yönüyle tek olduğunu belirtmektedir. Bikâî, Allah Teâlâ'da yücelik, şiddet, kuvvet, kayyûmiyet, kahr, kazasını infaz etme ve kapalı şeyleri açığa çıkarmanın tam ve mükemmel bir şekilde toplandığını (cem') ifade etmektedir. Müfessir, “ق” harfi telaffuz edilirken üç mahreç yeri olan boğaz, dil ve dudaktan çıktığını, “ق” harfinin de bu üç mahreci cem' ettiğini söyleyerek, Hucurât sûresinin ve bu harfin cem' etme özelliği benzeşmektedir diye bağlantı kurmaktadır.⁵⁵

Müellif, Kâf sûresinin başlangıcında bulunan “ق” harfinin mahreci ve sıfatları hakkında bilgi verdikten sonra, önceki sûrelerde yaptığı gibi belirli bir olayla veya kavramla bağlantı kurmamaktadır. Bir önceki

⁵⁴ Bikâî, on yaşlarındayken rüyasında, Peygamberimizi ve Cebrâil'i doğuya doğru yönelmiş oldukları halde iki beyaz ata binmiş olarak gördüğünü aktarmaktadır. Hatta Peygamberimizin ona bir elma verdiğinden bahsetmekte, bunu ileriki hayatında manevi yardım/ilham olarak telakki etmektedir. Bk. Bikâî, *Nazmü'd-düerer*, 1/5.

⁵⁵ Bikâî, *Nazmü'd-düerer*, 7/244.

sûre olan Hucurât sûresi ile bağlantı kurmakta, Allah Teâlâ'da bazı özelliklerin cem' olması gibi, bu harfin de üç mahreci cem' etmesi yönüyle birbirleriyle benzeştiklerine değinmektedir.

2.2.7. Kalem Sûresi

Bikâî, bu sûrenin başında bulunan “ن” harfi ile bir önceki sûre arasında bağlantı kurmakta ve bir önceki sûrenin “nûn” harfi ile bittiğini, bu sûrenin de “nûn” harfi ile başladığını belirtmektedir. Ona göre bu “nûn” harfi özel bir harf olup, bu harfle başlayan kelimeler özellikle eşyanın açığa çıkmasına delalet eden kelimeler olduğunu söylemektedir.⁵⁶ Müfessir, “nûn” harfinin mürekkep, balık, kılıç ve şifre gibi sözlük anlamları olduğunu belirtmektedir.⁵⁷ Ona göre bu harfin mahreci, mahreçlerin en kolayı, hafifi ve genişidir. Dilin ucundan üst dişlerin üst kısmından “lâm” harfinin çıktığı bölgeden çıkmakta, başladığı ses ile tekrar son bulmaktadır.⁵⁸

Nûn harfinin sıfatları cehr, şiddet ile rihvet arası, infitâh, istifâle ve gunnedir. Bikâî, bu sıfatlardan genişleme, yayılma, bâtın şeylere sızma şeklinde bir sonuç çıkarılabileceğini belirtir. Ona göre gunnede ortaya çıkma özelliği vardır. “Mîm” harfinde gunnelik varsa da asıl gunnelik “nûn” harfinde daha belirgindir. “Nûn” harfinde titreme, değişkenlik ve gittikçe artma özelliği vardır. Bu sıfatların emsali, ilimde de ortaya çıkmaktadır diye açıklama yapmaktadır. Şöyle ki, “İlme olan iştiyak artarsa ilim de artar; terk edilirse ilim zamanla yok olur.”⁵⁹ Müellife göre, “nûn” harfi tecvid kurallarına göre başka harfe dönüşme özelliğine sahiptir. “Nûn” harfi, başka harfe dönüşse de (ibdâl); aynı şekilde başka harf “nûn” harfine dönüşmez. Örneğin tecvitteki iklâpta “nûn” harfi, “mîm” harfine dönüşür. “Nûn” harfinin bu özelliği başka bir harfte bulunmamaktadır. Bikâî, başka bir harfin “nûn” harfine dönüşmediği gibi, ilmin de başka bir şeye dönüşmediğini vurgulamaktadır. Aynı şekilde

⁵⁶ Örneğin النور والتار والتيل والنمو والنباهة والنقاء والصح والنبأ والتجاة والتجاة والنحت والندم kelimeleri gibi.

⁵⁷ Elmalılı Hamdi Yazır “ن” harfi hakkında detaylı açıklamalarda bulunmakta, muhtemel anlamlarını aktarmaktadır. Bk. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. İsmail Karaçam - Emin Işık - Nusrettin Bolelli (İstanbul: Zehraveyn Yayınları, ts.), 8/254-261.

⁵⁸ Bikâî, *Nazmü'd-dürrer*, 8/90.

⁵⁹ Bikâî, *Nazmü'd-dürrer*, 8/91.

“nûn” sahih harftir, illetli harf değildir. İlimde de sahih harfler bir araya gelince anlamlı cümleler ortaya çıkmaktadır diye kıyaslama yapmaktadır.⁶⁰

Bikâî, ilmin levâzımâtından olan kalem ve mürekkebin ilimdeki fonksiyonuna temas etmektedir. İlimle her şeyin ortaya çıkabildiğini ama bunun için de mürekkebe ihtiyaç olduğuna değinmektedir. Bikâî, ilimle “nûn” harfini kıyaslamaya devam etmekte ve “nûn” harfinin bütün harflerde bulunduğunu, kelime tenvinle okunduğunda her harfe arkadaşlık ettiğini eklemektedir. Yine Allah’ın en-Nûr ismi de her şeyi aydınlattığı gibi, ilimle her şeyin ortaya çıktığını, nurun gözlere ışık olduğunu, göz onun sayesinde her şeyi gördüğünü ifade etmektedir. Son olarak “nûn” harfi “ن” harfi ile bir araya geldiğinde كُن (kün/ol) “*Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece, ona, ‘ol’ dememizdir. O da hemen olur*”⁶¹ emrinin ortaya çıktığını, yaratma fiilinin gerçekleştiğini söylemektedir.⁶²

Bikâî “nûn” harfi hakkında yaptığı açıklamalarda, harfin mahreci ve sıfatları üzerinde durmamakta, bu harf ile ilmin birçok yönden birbirine benzediğine değinmektedir.

Bikâî’nin *Nazmü’l-dürer* tefsirinde hurûf-ı mukattaanın mahreç ve sıfatlarından hareketle yaptığı çıkarsamalar, -ele aldığımız bu çalışmada geçerse de- son dokuz sûrede⁶³ uyguladığı âyetlerin kelime sayıları ve bu sayılara besmeleyi veya zamirleri eklemesiyle elde ettiği sayıların belirli şahıslara ve tarihlere denk geldiğini söylemesinin ve tefsirinde sadece bir yerde âyetleri harf sayısına ve ebced hesabına dayanarak manalandırmasının hurûfîlik, bâtinîlik ve işârî tefsir yönüyle de değerlendirilmesinde fayda vardır.

Geçmiş dönemlerde harflerin gizemler içerdiğini ve bu harflerle geleceğe yönelik sırların ortaya çıkarılabileceğine inanılmıştır. Bu anlayışın etkisiyle, kutsal metinleri oluşturan harflerin rakamsal değerleri toplandığında, çıkarıldığında, bazen bir biri ile çarpıldığında, tarihte

⁶⁰ Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 8/91.

⁶¹ en-Nahl 16/40.

⁶² Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 8/92.

⁶³ Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 8/537 vd.

önemli gün ve olaylara, ya da belirli dönemlerde iz bırakmış iyi ve kötü karakterli insanlara işaret ettiği iddia edilmiştir.⁶⁴ Hurûflük diye isimlendirilen bu faaliyet ile örneğin Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), harflerin sırlarına vâkıf olan birinin, gelecekte meydana gelecek bütün olayları keşfedebileceğini savunmuştur.⁶⁵ Tevrat ve İncil'deki sırları bu yöntemle ortaya çıkarma girişimlerinin aynısı, Kur'an için de uygulanmış ve birçok müfessir bu yöntemlerle geleceğe yönelik çıkarsamalarda bulunmuştur.

Kur'an'ın zâhiriyle yetinmeyip arka plandaki gizli manaları elde etme faaliyetinden biri de bâtînlîktir. Zâhir manayı bırakıp bâtînî mana ile meşgul oldukları için işârî tefsir için de bu kavram kullanılsa da bâtînlîk, her zâhirin bir bâtını ve her nassın bir te'vili bulunduğunu; bunu da sadece Allah tarafından belirlenmiş veya onunla temasa geçmiş masum bir imamın bilebileceğini iddia eden ve ekseriyetini aşırı Şîîlerin oluşturduğu gruplar diye tarif edilmektedir.⁶⁶ Bu bağlamda bâtînî tefsir, ağırlıklı olarak Şîî bir iddiadır ve âyetler sürekli olarak zâhir manadan çok uzak yorumlarla te'vil edilmektedir. Örneğin, onlara göre Kur'an'da geçen namaz, imam ve yardımcılara itaat etmek; oruç, imamın sırrını korumak; zekât, mezheb mensuplarına bilgi dağıtmak; hac ise, imamı ziyaret etmektir.⁶⁷ Mezhebî yorumların yapıldığı ve zâhirin dikkate alınmadığı bu tefsir yöntemi, özellikle Şîa tarafından dillendirilmekte ve kendilerini haklı göstermek için Kur'an'ı kendi zanlarına göre te'vil etmektedirler.

⁶⁴ Hüsamettin Aksu, "Hurûflük", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/408-412; Ahmet Öz, "Hurûflük Akımının Kur'an Ayetlerini İstismarı", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (Ocak - Haziran 2016), 184 vd.; Abdülcelil Candan, *Kur'an Tefsirinde Sapma ve Nedenleri* (İstanbul: Denge Yayınları, 2000), 170 vd.

⁶⁵ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 1/179- 227; krş. Tekhafızoğlu, *Nur Risaleleri'ne Eleştirel Bir Yaklaşım*, 70 vd.; Ömer Çelakal, *Kur'an-ı Kerim'in Şifresi* (İstanbul, Sınır Ötesi Yayınları, 2002), 21-36.

⁶⁶ Yunus Emre Gördük, "İşârî Tefsirin Mahiyeti, Meşruiyeti ve Bâtînî Yorumdan Farkı", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 11/2 (Ağustos 2011), 36 vd.; Muhammed Vehbi Dereli, *Tefsirde Yanlıgı Sebepleri* (İstanbul: Fecr Yayınları, 2009), 111 vd.; M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Esra Yayınları, 1995), 137, 151.

⁶⁷ Gördük, *İşârî Tefsirin Mahiyeti*, 38; krş. Abdülcelil Şelebi, "Bâtînî Tefsirin Doğuşu ve Nedenleri", çev. Gıyasettin Arslan, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2004), 100 vd.

Uzun mücâhede ve riyâzetler ile elde ettikleri manevi mertebeleri ve zevkleri tefsirlerinde derûnî bir yaklaşımla ele alan tefsir faaliyetine ise işârî tefsir veya tasavvufî tefsir denmektedir.⁶⁸ Kur'an'ın zâhiri anlamlarını dikkate almakla birlikte, okuyucularına elde ettikleri ledünnî ilmi çeşitli remizlerle/işaretlerle anlattıkları için bu tefsire işârî tefsir denmiştir. Örneğin, “*Karada ve denizde fesat ortaya çıktı*”⁶⁹ âyetindeki “*kara*” kelimesinin “insanın dış organlarına”, “*deniz*” kelimesinin ise “kalbe ve ruha” işaret ettiğini, zâhir anlamın yanında buna benzer anlamların da verilebileceğini iddia etmektedirler. Şartlarına uyulması halinde⁷⁰ ulemânın çoğu, bu tefsir türünü kabul etmiş ve bu alanda birçok eser yazılmıştır.⁷¹

Bikâî'nin hurûf-ı mukattaanın mahreç ve sıfatlarından hareketle yaptığı çıkarsamaları, âyetlerin kelime sayıları ve buna besmeleyi veya zamirleri eklemesiyle elde ettiği sayının belirli şahıslara ve tarihlere denk geldiğini söylemesi ve âyetleri harf sayısına ve ebced hesabına dayanarak yorumlaması, yukarıda kısaca tanımlanan faaliyetlerden sadece hurûfliğe benzemektedir. Hurûflik başlangıçta belki de iyi niyetle ortaya çıkmış olsa bile zamanla iş çıkırından çıkmış ve Kur'an'ın üstünlüğünü ispat etme gayretinin yanında farklı amaçlara da hizmet etmiştir. Yapılan bu tefsir faaliyetleriyle âyetlerin vermek istediği mesaj ikinci plana itilmiş ve asıl hedef olarak âyetin işaret ettiği meseleye yoğunlaşmıştır. Yine bu harfler sayesinde gelecekte haber vermeye kalkışmak da bu eğilimin farklı bir zararı olagelmıştır. Bikâî de, yukarıda temas edilen hurûfliğe benzer çeşitli te'villerde bulunmuştur. Bu yaptığı çıkarsamaların birer zandan ibaret olduğu ve bunların bağlayıcılığının olmadığı hesaba katılarak, müellifin yaptığı bu faaliyetin bir zenginlik olarak görülmesinde fayda vardır denebilir.

Sonuç

⁶⁸ Gördük, *İşârî Tefsirin Mahiyeti*, 12 vd.; Celal Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler* (İstanbul: Tuğra Neşriyat, ts.), 89, 131, 257.

⁶⁹ er-Rûm 30/41.

⁷⁰ Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Küttâbi'l-Arabî, 2003), 2/68.

⁷¹ İşârî tefsir yazarın müfessirler için bk. Gördük, *İşârî Tefsirin Mahiyeti*, 17 vd.

Hurûf-ı mukattaa, Kur'an-ı Kerim'de yirmi dokuz sûrenin başında bulunan ve kendi isimleriyle tilâvet edilen harfler olup, anlamlarının bilinmesi hakkında genel kabul gören iki görüş bulunmaktadır. Birinci görüşe göre bu harfler Cenâb-ı Hakk'ın sırlarından olup, ümmete açmadığı bir hazinedir. Diğer görüş ise bunların derin araştırmalar ile bilinebilecek türden rumuzlar olduğudur. Bu rumuzların yorumuyla alakalı yirmiden fazla görüş ileri sürülmektedir.

Bikâî, genel olarak bu harflerin müteşâbihâtta olduğunu ve hakkında tevakkuf edilmesi gerektiğini söylese de ikinci görüş sahipleri gibi davranmış ve onları te'vil etmiştir. O, genel olarak geçmiş âlimlerin yaptığı gibi bu harflerin kime, neye işaret ettiği hususundaki rivayetleri aktarmaktadır. Bikâî, sûrelerin başlarında bulunan bu harflerin bazen Allah'ın isimleriyle, bazen de meleklerin, peygamberlerin, bazı eşyaların, mevcûdâtın isimleriyle tefsir edildiğini belirtmekte, yine bazen bu harflerle yemin edildiğini ve sûrelerin isimlendirildiğini söylemektedir.

Bikâî, hurûf-ı mukattaa'yı diğer müfessirler gibi açıklarken, Meryem sûresine gelince bu sûreden sonra yukarıda ele alınan sûrelerde harflerin mahreç ve sıfatlarına göre farklı bir uygulamaya yönelmekte ve mahreç ve sıfatları birçok tarihî olayla bağdaştırmaktadır. Böyle bir uygulamaya niçin meylettiği, bir esere veya âlime denk gelip ilham alıp almadığı bilinmemektedir. Özellikle peygamberlerin tebliğinin başlaması, yayılması ve işin zaferle sonuçlanmasını, bu harflerin mahreci esnasında dilin hareketi, yükselip alçalmasıyla bağlantı kurarak açıklamaktadır. Yine "nûn" harfiyle ilmi; "kâf" harfiyle Kâfdağı ve kudreti; "sâd" harfiyle sadakati bağdaştırması Bikâî'nin meseleye farklı bakışının göstergesi olarak yorumlanabilir.

Bikâî'nin hurûf-ı mukattaa'yı oluşturan harflerin ebced hesabıyla belli sayılara tekabül etmesiyle veya bazı zorlamalarla tekabül ettirilmesiyle elde edilen sonucun gerek Hz. Peygamber'in ve gerekse diğer peygamberlerin hayatlarının davet aşamalarıyla ilişkilendirmesi herhangi bir nassa dayanmamaktadır. Aynı şekilde harflerin telaffuz edilmesi esnasında dilin yukarı, aşağı hareket etmesi veya nefesin akması veya kesilmesi sonucunda oluşan sıfatlarından hareketle peygamberle-

rin davetleriyle bağlantı kurması da yine kendi yorumları ve tahminleridir. Bikâî'nin yaptığı bu uygulamada gelecektek haber verme gibi bir davranış bulunmamakta, sadece yaşanmış olan davet aşamaları harflerin sıfatlarıyla ilişkilendirilmekte veya bu harflerin sıfatları kalbe, doğruluğa veya ilme benzetilmektedir. Bu bağlamda Bikâî'nin yaptığı yorumlar hurûfilik kapsamına girse de, yaptıkları gaybtan haber vermek, akla mantığa aykırı çıkarsamalarda bulunmak veya dinin temellerine aykırı fikirleri savunmak kabilinden olmadığı için, bunların zan ifade ettiğini unutmamak şartıyla, tefsir yaparken birer zenginlik veya çeşitlilik ifade ettiği söylenebilir. Bikâî de, bunların kesin olmadığını belirtmek için “işaret etmektedir” diyerek görüşünün kesinlik ifade etmediğini, bu görüşünün tahminden ibaret olduğunu bir nevi ima etmektedir.

Bikâî, yazdığı *Nazmü'd-dürer* isimli tefsiriyle Kur'an'a hizmet etmek istemiş, özellikle âyetler ve sûreler arasındaki münâsebeti tefsiriyle göstermeye çalışmıştır. Bunu ifa ederken, farklı konulara da değinmiş, hurûf-ı mukattaayı mahreç ve sıfatları yönüyle ele almış ve bunları tarihî olaylar veya farklı kavramlarla ilişkilendirmiştir.

Kaynakça

- Aksu, Hüsamettin. “Hurûfilik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/408-412. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Ali, Hâmid b. Abdillâh. *Tevcîhü'n-nazar ilâ me'âni'l-hurûfi'l-mukatta'a fi evâilî's-süver*. b.y.: Dirâsâtü'l-Kur'âniyye, ts.
- Bikâî, Burhânüddîn Ebü'l-Hasan İbrâhîm b. Ömer. *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyâti ve's-süver*. thk. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Bikâî, Burhânüddîn Ebü'l-Hasan İbrâhîm b. Ömer. *Mesâ'idü'n-nazar li'l-işrâf alâ makâsidi's-süver*. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1987.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdürrahmân el-Mar'aşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Candan, Abdülcelil. *Kur'an Tefsirinde Sapma ve Nedenleri*. İstanbul: Denge Yayınları, 2000.

- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- Çelakıl, Ömer. *Kur'an-ı Kerim'in Şifresi*. İstanbul: Sınır Ötesi Yayınları, 2002.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an Okuma Esasları (Tecvid)*. Bursa: Emin Yayınları, ts.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd el-Ümevî. *et-Tefsîr fi'l-kırâ'âti's-seb'*. thk. Halef Mahmûd Sâlim. Hâil: y.y., 2015.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd el-Ümevî. *et-Tahdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd*. Umman: Dârü Ammâr, 2000.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.
- Demirci, Muhsin. *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Dereli, Muhammed Vehbi. *Tefsirde Yanlgı Sebepleri*. İstanbul: Fecr Yayınları, 2009.
- Duman, M. Zeki - Altundağ, Mustafa. "Hurûf-ı Mukattaa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/401-408. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Durmuş, İsmail. "Hâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/333-334. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Durmuş, İsmail. "Hâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/336-338. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife ve'l-mevzû'a ve eseruha's-seyyi' fi'l-ümm*. 15 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2000.
- Ebüsuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-kitâbi'l-kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't- Tûrâsi'l-Arabî, ts.
- Gördük, Yunus Emre. "İşârî Tefsirin Mahiyeti, Meşruiyeti ve Bâtînî Yorumdan Farkı". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 11/2 (Ağustos 2011), 9 - 47.
- Harâllî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed et-Tücîbî. *Miftâhü'l-bâbi'l-mukaffel 'alâ fehmi'l-Kur'âni'l-münezzel*. Tatvân: Dârü'l-Beydâ, 1978.
- Harâllî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed et-Tücîbî. *Kitâbü'l-ürve li miftâhi'l-fâtih li bâbi'l-mukaffel 'alâ fehmi'l-Kur'âni'l-münezzel*. Tatvân: Dârü'l-Beydâ, 1978.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.

- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh. *Kâmûnü't-te'vîl*. thk. Muhammed Süleymanî. Cidde: Dârü'l-Kible, ts.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *et-Temhîd fî ilmi't-tecvîd*. Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârif, 1985.
- İlhan, Avni. "Bâtınıyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/190-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Karaçam, İsmail. *Kur'an-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Kırca, Celal. *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*. İstanbul: Tuğra Neşriyat, ts.
- Kur'an-ı Kerîm Meâlî*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1994.
- Namlı, Tuncer. "Dil ve Vahiy Tarihine Işık Tutan Çarpıcı Sure Başlıkları: Mukattaa Harfleri". *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 30 (2015), 85-131.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *İ'râbü'l-Kur'an*. thk. Abdülmün'im Halil İbrahim. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421.
- Önder, Abdullah. "Hurûf-u Mukatta'a I". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 5 (Nisan 2019), 97-116.
- Okumuş, Mesut vd. *Tefsir El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Öz, Ahmet. "Hurûfilik Akımının Kur'an Ayetlerini İstismarı". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (Ocak - Haziran 2016) 183 - 219.
- Polat, Ahmet vd. *Tefsir Tarihi ve Usûlü*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Râzî, Ahmed b. Muhammed. *el-Hurûf li'r-Râzî*. thk. Ramazan Adbüttevâb (*Selâsetü kütüb fi'l-hurûf li'l-Halîl b. Ahmed ve İbn Sikkîn ve'r-Râzî*). Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1982.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihü'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.

- Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman. *Dirâsât fi ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1992.
- Sâlih, Subhî. *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1968.
- Saylan, Nesrişah. "Hurûf-ı Mukattaa'nın Kıraatler Açısından İncelenmesi". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 29/1 (Ocak 2019), 323-334.
- Sülün, Murat. "Harâllî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/96-97. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Riyad: Vezâretü'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, ts.
- Şelebî, Abdülcelîl. "Bâtinî Tefsirin Doğuşu ve Nedenleri". çev. Gıyasettin Arslan. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2004), 99-108.
- Şimşek, M. Said. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Esra Yayınları, 1995.
- Şüddî, Âdil b. Ali. *el-Ehrûfî'l-mukatta'atü fi evâli's-süver*. Riyad: Medârü'l-Vatan li'n-Neşr, ts.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *el-Câmi'ü'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tekhafızoğlu, Abdullah. *Nur Risaleleri'ne Eleştirel Bir Yaklaşım* (Risale-i Nur'un İcyüzü), (Erişim, 31 Temmuz 2023) <http://www.islah.de/menhec/men00015.pdf>
- Uzun, Mustafa İsmet. "Ebced". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/68-70. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. sad. İsmail Karaçam - Emin Işık - Nusrettin Boilelli. 10 Cilt. İstanbul: Zehreveyn Yayınları, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Lübnan: Dârü'l-Ma'rife, 1410.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Şemsüddin. Beyrut: Dârü'l-Küttâbi'l-Arabî, 2003.

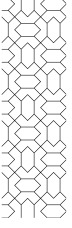
Summary

The al-hurûf al-muqatta'a, found at the beginning of twenty-nine chapters and characterized by a distinctive style in the Qur'ân, is a subject of discussion in the field of Qur'anic sciences. Past scholars have de-

voted considerable attention to these al-hurûf al-muqatta'a , exploring aspects such as their being either clear or ambiguous, understanding their meanings, and their grammatical features (i'rab). There has been much debate about whether one should maintain silence and refrain from delving into the secrets of these letters, considering them as a mystery of the Qur'ân. However, many scholars argue that it is essential to understand these letters from both textual and rational perspectives. Among those who advocate for the possibility of understanding the al-hurûf al-muqatta'a and actively engage in deciphering them is Burhân al-Dîn Ibrâhîm b. 'Umar al-Biqâ'î (d. 885/1480). According to him, not only can these letters be comprehended, but by examining their points of makhraj and attributes, they can also shed light on various events and truths. He puts forth different explanations in this regard, emphasizing the potential of these letters to illuminate various aspects when their makhraj and attributes are taken into consideration. Biqâ'î evaluates the al-hurûf al-muqatta'a in accordance with the generally accepted understanding. However, he goes beyond this by considering the points of makhraj and attributes of these letters, interpreting them according to his own convictions. He draws connections between the upward and downward movements of the tongue and the flow and confinement of breath during the pronunciation of these letters. Based on these observations, he establishes links with the lives of Prophet Muhammad and other prophets or various issues, providing interpretations in this context. Before delving into the interpretation of a chapter (surah), Biqâ'î first determines the intended meaning of the surah. Accordingly, he interprets the other verses of the surah. Just as he interprets the Basmala in accordance with the surah's purpose, he interprets the other verses based on a single purpose. The author adopts an approach of evaluating al-hurûf al-muqatta'a according to their points of makhraj and attributes from the beginning of the Qur'ân up to Surah Maryam. However, this practice is unique to the surahs that come after Maryam, namely Tâ Hâ, Yâ Sîn, Sâd, Al-Shûrâ, Qâf, and Al-Qalam. Initially, he begins by providing information about the points of makhraj of the letters that

make up *al-hurūf al-muqatta'a* at the beginning of this surah. Subsequently, he specifies the attributes associated with each letter, offering insights into these attributes. Biqā'ī establishes connections between the historical events and the attributes related to the movement of the tongue and the flow or cessation of breath during the *makhraj* of the letters. He particularly associates the gradual upward movement of the tongue, starting from below, with the commencement of the prophets' proclamation and the gradual spread of their religions. Occasionally, he correlates the downward movement of the tongue with the variations in the delivery of the message, linking it to the believers' suffering and their commitment to the cause, based on the movement of the tongue and the flow of breath. Finally, he draws conclusions about the triumph of the prophet and the widespread dissemination of the message, connecting these outcomes to the *makhraj* of these letters and the flow of breath. The commentator not only relates these attributes to the lives of the prophets but sometimes also associates them with different entities. For instance, he likens the letter "nūn" to knowledge, "Yā Sīn" to the heart, and "Sād" to charity. Certainly, Biqā'ī's approach to the matter is unique, and as far as we can discern, similar interpretations are not found among other commentators. In our research, we have not come across such practices in the works of the scholars from whom Biqā'ī acquired knowledge and who influenced him, even though he claims to have received enlightening original information from Abū al-Hasan al-Harāllī (d. 637/1240). Despite Biqā'ī's assertion, no such practices are evident in the surviving works of al-Harāllī that have reached today. In the past, there was a belief that the letters held mysteries, and it was thought that by manipulating the numerical values of the letters constituting sacred texts – through addition, subtraction, multiplication, or other methods – insights into future secrets could be revealed. This belief, influenced by the concept of "hurufism" claimed that the numerical values of letters hinted at significant historical events, marked specific periods, or pointed to individuals, both virtuous and malevolent, who left their mark on certain eras. While Biqā'ī's interpretations

may bear some resemblance to hurufism, it is essential to note that his approach does not involve making claims about the unseen, proposing illogical or contradictory deductions, or advocating ideas contrary to the foundations of religion. Therefore, even if these interpretations might be speculative, they can be seen as enriching or diversifying the field of exegesis. Biqā'ī, in indicating that his views are not definitive by using phrases like “it is suggested” implies that his perspective is speculative rather than certain. This study is an original and unique work, as no similar research has been conducted to date. The beginning of the study provides information about the nature of al-hurūf al-muqatta'a for comparison with Biqā'ī's views. The focus is on how Biqā'ī approaches these letters in his exegesis, particularly in interpreting them based on their points of makhraj and attributes. The aim is to fully elucidate Biqā'ī's stance on this matter through the provided examples.



TASAVVUFÎ DÜŞÜNCENİN PANTEİZM'İN, ATEİZM'İN, DEİZM'İN, AGNOSTİSİZM'İN ÜRETTİĞİ İNANÇ PROBLEMLERİNE KARŞI ALTERNATİF ANLAYIŞ TARZLARI

Alternative Understanding Styles Offered by Sufi Thought Against The Faith Problems Generated by Pantheism, Atheism, Deism, Agnosticism

Esmâ SAYIN

Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, Balıkesir, Türkiye.
Assoc. Prof., Balıkesir University, Faculty of Theology, Department of Sufism, Balıkesir, Turkey.
esmasayin16@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9420-700X.

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 05 Eylül / September 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 04 Ekim / October 2023

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / PubDateSeason: Aralık / December 2023

Cilt / Volume: 24 **Sayfa / Pages:** 179-204

Atrf / Citation: Sayın, Esmâ. "Tasavvufî Düşüncenin Panteizm'in, Ateizm'in, Deizm'in, Agnostisizm'in Ürettiği İnanç Problemlerine Karşı Alternatif Anlayış Tarzları [Alternative Understanding Styles Offered By Sufi Thought Against The Faith Problems Generated By Pantheism, Atheism, Deism, Agnosticism]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 24 (Aralık / December 2023): 179-204

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1355679>

Etik Beyan/ Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Esmâ SAYIN**).

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Öz

Panteizm, Tanrı-âlem ikiliğini/dualizmini ya da çokluğunu/plüralizmini ortadan kaldıran ve Tanrı'nın her şeyi kapsadığını ortaya koyarak O'nun varlıklar âlemi içerisinde 'her şey' olduğunu ifade eder. Panteizm'i eleştirenler, söz konusu Tanrı anlayışının aşkınlık fikrini reddetmek suretiyle, Ateizm'e yardımcı olduğunu söylemişlerdir. Yine Panteizm, 'Tanrı, her şeydedir.' demesi nedeniyle, varlık dereceleri arasındaki ayırımı ortadan kaldırdığı, örneğin taşla insanı ve en kötüsü Allah Teâlâ'yı eşit tuttuğu gerekçeyle eleştirilmiştir. Oysa ki Mutasavvıflara göre âlem her an değişerek yok olmakta olan birtakım suret ve şekillerden meydana gelmiştir. Yani kâinat, Allah Teâlâ'nın isim ve sıfatlarının bir yansımasından ibarettir. Vahdet-i vücûd, vahdet ve vücûd kelimelerinin birleşiminden meydana gelen bir tamlamadır.

İnançsız veya inkârcı insan modeli ortaya koyan 'Tanrısızlık' düşüncesi olan Ateizm yerine Tasavvuf, ilahî aşkla ve muhabbetle Allah'a bağlanmayı insanın hayatının merkezine yerleştirir. Dinlere, peygamberlere, ibadetlere gerek olmayan akli bir Tanrı inancı-na dayanan Deizm'e karşı tasavvufî düşüncede insan, Takvâ ve Verâ anlayışıyla Allah'a karşı sorumluluk duygusuyla, derin bir saygıyla, emir ve yasaklara uyma hassasiyetiyle davranışlarını şekillendirir. Tanrı'nın varlığı konusunda yargıda bulunmaktan kaçınan ve Allah'a karşı bir tür şüphecilik veya kararsızlık içerisinde bulunan Agnostizm'e karşı tasavvufî düşüncede insan, her durum ve şartta Rabbin'den razı olarak O'ndan memnundur ve yakîn anlayışıyla şüphesiz bir imanla O'na inanır. Bu bağlamda araştırmamızda hem Panteizm, Ateizm, Deizm, Agnostisizm ile ilgili güncel kaynak, kitap ve makâlelere hem de Tasavvuf'un temel klasiklerine ulaşılarak konumuz kapsamında bu kaynaklar arasında karşılaştırma ve değerlendirme noktaları amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Panteizm, Ateizm, Deizm, Agnostisizm.

Abstract

Pantheism abolishes the God universe dualism or multiplicity/pluralism and states that God is "everything" in the realm of beings, hence it states that He covers everything. Critics of pantheism advocate that this understanding of God aids atheism by rejecting the idea of transcendence. Again, pantheism has been criticized on the grounds that the phrase "God is in everything" eliminates the distinction between the degrees of existence by, for instance, equating stone and man, and worst of all, Allah. But Sufis advocate that the universe consists of various forms and shapes that constantly change and dissolve. In other words, the universe is nothing but a manifestation of Allah's names and titles. Wahdat al-Wujûd is a noun-phrase that includes the words unity (wahdat) and existence (wujûd).

Atheism is the idea of "Godlessness" that presents an unbeliever or denial model of man. Sufism, on the other hand, places connecting to Allah with divine love and affection at the center of human life. Deism is based on a rational belief in God that does not need religions, prophets or worship. In Sufism, on the other hand, human beings shape their behaviours with the understanding of Taqwâ and Warâ', with a sense of responsibility towards Allah, with deep respect and sensitivity to obey orders and prohibitions. Agnosticism is an understanding that avoids making judgments about the existence of God and is in a kind of skepticism or indecision towards God. In Sufism, on the other hand, humanbeing is pleased with his Lord in every situation and circumstance and believes in Him with an undoubted faith with a certain understanding. In this context, in our research, it is aimed to reach current sources, books and articles about Pantheism,

Atheism, Deism, Agnosticism, as well as the basic classics of Sufism, and compare and evaluate points between these sources within the scope of our subject.

Keywords: Sufism, Pantheism, Atheism, Deism, Agnosticism.

Giriş

Tasavvuf; manevî merkezli bir yaşam tarzıdır. “Gerçekte tasavvuf, insan-hayat ve dünyaya ilişkin kavrayışımızın derinleşmesinde bize çok önemli imkânlar sağlar. Tasavvufî anlayış, varoluşsal ve kalıcı değerlerin ne olduğunu anlamanın ve kendimizi keşfetmenin son derece önemli bir yoludur. Kendini keşfeden insan, tasavvuf sayesinde ‘Kendini’ ve ‘Rabbini’ tanır. Ahlakî ve manevî değerlerin güzelliğinin somut bir şekilde hissedilmesinde de, tasavvuf çok önemli katkılarda bulunur. Tasavvuf’un insanda bir yandan var oluşa ilişkin en derin hissedişleri, öte yandan da en yüce duyguları ve en asil düşünceleri uyandıran bir yaşamın dışı vurumu olduğunu anlamak da büyük önem taşır.”¹

Tasavvuf, ilahî aşk ve muhabbetle Allah Teâlâ’ya bağlanmaktır. Allah’a aşk ve sevgiyle bağlanan ve O’nun rızâsı ve sevgisi dışındaki her şeyin esirliğinden kurtulan bir insan için, kalbini gerçek sevgiye ve ilahî aşka odaklamak mümkündür.² “Muhabbet, tercihi sevgili lehine yapmaktır. Sevgilinin arzusunu, kendi arzusunun önüne geçirmektir.”³

Araştırmamızın yönteminden bahsedecek olursak; Panteizm, Ateizm, Deizm, Agnostisizm ile ilgili bütün kitap, makâle ve çalışmalar incelenip bu çalışmalardaki ana konular ve düşünce sistemleri tespit edilmiş; daha sonra bu düşünce sistemlerinin oluşturduğu inanç problemlerine tasavvuf ilminin bulduğu çözümler değerlendirilmiştir.

Bu çalışmada bilgi toplama konusunda, literatür tarama yöntemine; düşünce sistemleri ve kavram tanımlamaları arasında karşılaştırma tekniğine başvurulmuştur. Bu bağlamda kavramlar ve düşünce sistemleri arasındaki farklılıklar ya da benzerlikler tespit edilerek Panteizm, Ate-

¹ Esmâ Sayın, *Tasavvuf Terapisi* (İstanbul: Hayy Kitap 2020), 7.

² Esmâ Sayın, *Tasavvuf Eğitimi Hafıza Teknikleriyle Tasavvuf Kavramları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 25.

³ Ebû Bekir Muhammed Kelâbâzî, *Taarruf li mezhebi ehli’t-tasavvuf* (Kâhire: Mektebetü’l-Külliyâti’l-Ezheriyye, 1980), 130.

izm, Deizm, Agnostisizm'den kaynaklanan inanç problemlerine, tasavvuf ilminin öngördüğü çözümlerle ve alternatif düşünce sistemleriyle açıklık getirilmiştir.

Böylece Panteizm, Ateizm, Deizm, Agnostisizm ile ilgili araştırmalardan çıkan temel sonuçlarla tasavvuf klasiklerindeki temel yaklaşımlar yorumlanarak karşılaştırılmış ve günümüzün inanç problemlerine tasavvufî bakış açısıyla çözümler sunulmuştur.

1. Günümüzün İnanç Problemlerine Karşı Kulluk Bilinci

“Panteizm’e göre, her şey Tanrı’dır ve Tanrı’nın her şeyi kapsadığı düşüncesine rağmen Panteizm, Tanrı’yı bütün varlıklar seviyesine indirir.”⁴ Buna karşılık tasavvufî düşüncede her şey, Allah Teâlâ’dandır ve O’na bağlıdır. Her şey, O’ndan gelmiş ve O’na gidecektir. Tasavvufî düşüncede Allah Teâlâ, eşi benzeri olmayan ve kusursuz olan mükemmel tek Yaratıcıdır.

Vahdet-i vücûd anlayışı, tevhid ve tenzih anlayışına dayanır. Tevhid, Allah’ın birliğine ve eşsizliğine dayanır. Tenzih ise, Allah’ın yaratılmışlar gibi kusurlu olmadığına, O’nun eşsiz ve mükemmel olduğuna inanmaktır.

Tanrı’nın varlıklar âlemi içerisinde her şey olduğuna inanarak yada yaratılmış her şeyin Tanrı olduğunu ifade ederek Allah Teâlâ’yı yaratılmışlar seviyesine düşüren Panteizm anlayışı yerine tasavvufî düşüncede insan, tevhid ve kulluk anlayışıyla Rabbine bağlıdır. Bu anlamda kulluk itibarıyla güçlü olan kullar, kendilerini Allah’a ayırmış ve O’nun sevgisiyle meşgul olmuşlardır. Dolayısıyla şeytan, onlara ulaşacak yol bulamamıştır. Çünkü onlar, dünya sevgisini kalplerinden çıkarmışlardır.⁵

İbadetle yücelen bir kul, nefesine şöyle seslenebilir: “Nefsinin esiri isen, nefsinin kulusun. Dünyanın esiri isen, dünyanın kulusun.”⁶ “Nefsine değil Rabbine kul olan bir kişi, kulluğun zevkine, ancak dört

⁴ Musa Kazım Arıcan, *Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza’nın Tanrı Anlayışı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 65.

⁵ Hâris Muhâsibî, *Riâye li hukûkillâh* (Kâhire: Dâru’l-Kütübü’l-Hadîseti, 1970), 223.

⁶ Abdülkerim Kuşeyrî, *Risâletü’l-Kuşeyrî* (Beyrût: Dâru’l-Hayr, 2003), 325.

şeyle erişebilir: Bunun ilki, Allah'ı tanımaktır. İkincisi, nefsi tanımadır. Üçüncüsü, ölümü tanımadır. Dördüncüsü ise, ölümden sonraki mükâfat ve cezayı tanımadır.”⁷

Ateizm'in aksine tasavvufî düşüncede insan, kulluk ve hürriyet anlayışıyla Rabbine bağlıdır. Nefsi tanıyan, onu hesaba çekmeye ve onunla mücadele etmeye hazırlanır. Ölümü tanıyan, Allah'ın hesap günündeki hesabına hazırlanır. Mükâfat ve cezayı tanıyan, Allah'a vereceği hesabı düşünerek davranışlarını belirler.

Bu hayatta insan için en anlamlı ve en özel onur, kul olmaktır. Allah'ın huzurunda eğilip, kulluğun sadece O'na layık olması gerektiğini bilenler, başkalarının önünde eğilmezler. “Bir tek kapıya, yani yalnızca Allah'a kul olmasını bilenler, insana, paraya, mevkiye, şöhrete kul olmak gibi başka kulluklardan kendilerini kurtarmış olacaklardır.”⁸

Bu noktada hürriyet, Allah'tan başkasının kulu ve kölesi olmamaktır. “Bir başka deyişle insanın hem zihin hem de kalp açısından Allah dışındaki hiçbir varlığa bağlanmamasıdır.”⁹ Böylece insan, ilahî aşka ve gerçek hürriyete kavuşmak istiyorsa; şehvetinden, nefsinin-şeytanın tuzaklarından ve Allah'ın rızâsı haricindeki arzularından hür olmak durumundadır.¹⁰

Kutsal ya da aşkın Tanrı düşüncesine yer vermesine rağmen, O'nu aşkın olmasından dolayı evrenden ve insandan bir bakıma elini çekmiş bir Yüce Yaratıcı olarak gören ve buna karşılık din, peygamber, vahiy anlayışına sahip olmayan Deizm'in aksine tasavvufî düşüncede insan, yine kulluk ve hürriyet anlayışıyla Rabbini hayatının merkezine alır.

Tasavvufî anlayışa göre kulluk ve hürriyet, insanın dünyevî menfaat ve uhrevî karşılık da dâhil olmak üzere hiçbir varlık karşısında boyun eğmemesi ve hiçbir şeyin esareti altında bulunmaması demektir. “Hürriyet, kişinin ne dünyada hemen verilecek bir mala ve ulaşılabilecek olan

⁷ Serrâc Tûsî, *Lümâ fî târihi't-tasavvufî'l-İslâmîyyi* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyyeti, 2001), 63.

⁸ Mehmet Bayraktar, *İslâm İbadet Fenomenolojisi* (Ankara: Doğuş Matbaacılık, 1987), 86.

⁹ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 289.

¹⁰ Esma Sayın, *Tasavvuf Terapisi* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2014), 92.

bir makama, ne de uzun vadede ahiretteki bir ihtiyaca ve hazza kul olmaması durumudur.”¹¹

Hürriyet, başkalarının kulu ve kölesi olmamak, bunun aksine serbest ve hür olmaktır. “En yüksek seviyede Allah’a kul olma haline, hürriyet denir. Hakk’a tam kul olan, tam hür olur.”¹² Aslında insanın hayatı boyunca Allah dışında hiç kimsesi yoktur. İnsan, ölüm anında da yaşamda da yalnızdır. Belki de insanın en büyük gücü, yalnızlıkla ve kullukla gelen özgürlüğüdür. Çünkü yalnızlığı ve kulluğu, insanı gerçek anlamda Rabbine bağlar.

Agnostizm’e karşı tasavvufî düşüncede insan, kulluk ve hürriyet anlayışı içerisinde Rabbine şüphesiz bir imanla bağlanır. Bu noktada insanın üzerinde, kulluktan bir iz bulunmadıkça, o, gerçek hürriyete ulaşmaz. “Kulluk, olgunlaşmadıkça hürriyet olgunluğa kavuşamaz; kulluk olgunlaşınca, buna hürriyet adı verilir. O zaman hürriyeti anlamak ve Allah’a kul olmak isteyen, Allah Teâlâ ile arasında bulunan gizli hâlleri temiz tutmalıdır.”¹³ Bu gizli haller, Allah ile kul arasında yaşanan en mahrem dualardan ve en samimi ibadetlerden doğan hallerdir.

Gerçekte hürriyet, benlikten özgürleşerek nefsin esiri olmaktan kurtulmaktır.¹⁴ “Bu bağlamda ibadetler, ego veya benliğin, içinde bulunduğu mekanizmadan kurtulup gerçek hürriyete sığınmasıdır.”¹⁵

2. Tasavvufî Düşüncenin Panteizm’in, Ateizm’in, Deizm’in, Agnostisizm’in Ürettiği İnanç Problemlerine Karşı Alternatif Anlayış Tarzları

Tasavvufî düşünce, kendine has düşünce sistemiyle Panteizm, Ateizm, Deizm ve Agnostisizm’in meydana çıkardığı inanç problemlerine karşı çözüm önerileri sunmuş ve bu düşünce akımlarına karşı alternatif anlayış tarzları ortaya koymuştur.

¹¹ Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyrî*, 353.

¹² Tûsî, *Lüma fî târihi't-tasavvufî'l-İslâmiyyi*, 67.

¹³ Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyrî*, 354.

¹⁴ İsmail Ankaravî, *Minhâcü'l-fukarâ*, haz. Saadettin Ekici, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 248.

¹⁵ İsa Çelik, *Muhammed İkbâl'in Tasavvufî Düşüncesi* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004), 279.

2.1. Panteizm'e Karşı Vahdet-i Vücûd Anlayışı

Tanrı-âlem ilişkisinde, aşkın ve Yaratıcı Tanrı anlayışlarının karşısında içkin Tanrı anlayışı olan Panteizm yer almaktadır. “Bu anlayış, varlığın Yaratıcı ve yaratılmış gibi ikiliğini ortadan kaldırmaktadır ve varlığın birliğini, Tanrı ile tabiatın bir bütünlük içerisinde aynı şey olduğunu ileri sürmektedir.”¹⁶

Hâlbuki Vahdet-i vücûd'a göre Allah, yaratılmışların hiçbirine benzememektedir. Zâtı da yaratılmışlar tarafından kavranamaz. “Panteistler; ilâhî dine, ibadetlere, dinî merasimlere, ahirete, emir ve yasaklara önem vermezken; vahdet-i vücûd anlayışında bunlar çok önemlidir.”¹⁷

“Panteizm algılayışına göre Tanrı, her şeydir ve her şey, Tanrı'dır. Tanrı-evren-insan ayrımı yoktur, böyle bir ayrım aklın yanılmasıdır.”¹⁸ Panteizm'i eleştirenler, söz konusu Tanrı anlayışının aşkınlık fikrini reddetmek suretiyle, Ateizm'e yardımcı olduğunu söylemişlerdir.

Panteizm'i kabul edenler, yaratan ile yaratılmışı, müessir ile eseri aynı kabul etmektedir. Hâlbuki bunlar yaratılmışların sıfatları olup Allah, bu gibi sıfatlardan uzaktır. Panteistler, evrende ortaya çıkışı zorunlu kabul ederken; Allah'ın irade sıfatını inkâr ederler ve ibadetlere de ihtiyaç duymazlar.¹⁹

Oysa ki Mutasavvıflara göre âlem, her an değişerek yok olmaktadır. Yani evren, Yüce Allah'ın isim ve sıfatlarının yansımasından ibarettir. Buna karşılık tasavvufî düşüncede, Allah Teâlâ; eşsiz, benzersiz ve mükemmel bir Yaratıcıdır; O, yaratılmışlar seviyesine indirgenemez. O, Yaratıcıdır; O'nun dışındaki bütün varlıklar, yaratılmıştır. Bu noktada Vahdet-i vücûd, bir tenzih düşüncesidir.

Panteizm anlayışı, Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında, aşkınlık fikrini kabul etmediği için Tanrı'nın varlığını reddeden Ateizm'in bir takım argümanlarını doğrular niteliktedir. Panteizm'de, âlemde aşkın bir

¹⁶ Hüsamettin Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri* (Konya: Hüner Yayınları, 2009), 224.

¹⁷ Hüsamettin Erdem, *Bir Tanrı Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1990), 123.

¹⁸ Musa Kazım Arıcan, *Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 65.

¹⁹ Mustafa Ateş, “Baha Tevfiğ'in Tanrı Problemine Yaklaşımı”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2017), 261

Tanrı anlayışı olmadığı için yaratma fikri de yoktur. Oysa Teizm’de iradesi olan hür bir Yaratıcı fikri vardır. Panteizm’de Tanrı’dan ayrı bir âlem düşünülmediği için yaratma söz konusu değildir.²⁰ “Vahdet, tevhit kelimesinden türemiş bir kavramdır. Vahdet kavramı, teklik ve bir olma anlamlarına gelmektedir. Kesretin yani çokluğun zıddıdır.”²¹

Vahdet-i vücûd anlayışında Allah Teâlâ’nın bölünemeyen ve parçalanamayan birlik oluşu, vahdet kelimesi ile ifade edilmiştir.²² “Vahdet-i vücûd düşüncesinde varlık, zorunlu ve mümkün varlık diye ikiye ayrılır. Zorunlu varlık, Yüce Allah’tır. Hak Teâlâ’nın iradesi, güçlü ve küllî bir iradedir.”²³ “Panteizm’in, kötülük problemini de daha karmaşık hale getirdiği ifade edilmiştir. Bundan dolayı da, onun günâhı, ahlakî sorumluluğu ve kötülükle mücadelenin gereğini açıklayamadığı söylenmiştir.”²⁴

Panteizm’de ibadet, dua ve kulluk gibi kavramlar da anlamını yitirmektedir. “Panteizm; yaratmaya, insan hürriyetine ve dinî tecrübeye imkân tanımadığı için son derece karamsar bir öğretilerdir.”²⁵ Panteizm’de küllî iradenin gücü, insanın iradesinin önemi ortadan kaldırıldığı için onun sorumluluk duygusu pasifleştirilmiştir.

Panteizm’de, Yaratıcı-yaratılan ayrımı ortadan kalktığı için, Tanrı eşya ile aynı kabul edilir. Vahdet-i vücûd’da ise eşya, bizzat Allah Teâlâ’nın kendisi değildir; hakikatini Tanrı’da bulan gölge varlıktır. Panteizm’de, Tanrı-insan özdeş kabul edildiğinden ilahî emir ve yasaklara, zühd ve ibadet hayatına, ahiret hayatı gibi unsurlara yer verilmemiştir.²⁶

²⁰ Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafizigi: Miftahu'l-Gayb*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2010), 22.

²¹ Muhammed Ali Yıldız, “Elmalılı Hamdi Efendi’nin Bazı Tasavvufi Görüşleri”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2019), 126.

²² Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1996), 552.

²³ Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42/432.

²⁴ Aydın Topaloğlu, *Tanrı Tanıma Zihniyetinin Felsefi Boyutları Teizm ya da Ateizm* (İstanbul: Kaktüs Yayınları, 2001), 87.

²⁵ Musa Kazım Arıcan, *Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza’nın Tanrı Anlayışı* (İstanbul: İz Yayınları, 2004), 36.

²⁶ Muhyiddin İbn Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiyye fî ma’rifeti’l-esrâri’l-mâlikiyye ve’l-mülkiyye* (Beyrût: Dâru’s-Sâdir, 1994), 89.

“Panteizm’de oluş, zorunlu kabul edildiğinden Allah Teâlâ’nın küllî iradesine ve yaratma sıfatına yer yoktur. Vahdet-i vücûd’da ise, Allah fiillerinde irade sahibidir, zorunluluk söz konusu değildir. Vahdet-i vücûd, inzivaya çekinilmesi sonucu manevî açılımların gerçekleşmesiyle edilen ledünni bilgilere dayanmaktadır. Bu ilmin hakikatinin kavranılabilmesi için, insan-ı kâmilin gözetimi altında yetişmek şart koşulmuştur. Panteizm’in anlaşılabilmesi için, böyle bir şart ortaya konulmamış, akıl ve zeka yeterli görülmüştür.”²⁷

2.2. Ateizm’e Karşı Muhabbet ve İlahî Aşk Anlayışı

Ateizm terimi, Tanrı’nın ya da Tanrı’ların var olmadığı düşüncesine inanan felsefî bir akımdır.²⁸ “Ateizm kavramının tanımlanabilmesi, Teizm’in anlaşılmasına bağlıdır. Zira Ateizm, bir anlamda Teizm’e tepki olarak ortaya çıkmıştır. Semavî dinlerin tamamı, Teizm inancını benimsemiş olmasına rağmen kendi inançlarını ön plana çıkartıp diğerlerinin Teizm yorumunu reddetmiştir.”²⁹

“Türkçe’de Ateizm kavramını tam olarak karşılayan bir kelime olmasına rağmen ‘Tanrı tanımaz’ terimi yaygın olarak kullanılmaktadır. Ateizm kavramının genel olarak ‘Tanrı inancına sahip olmayan’ şeklinde yapılan tanımının dışında ayrıntılı olarak incelenmesi ve değerlendirilmesi gerekir. Bazı Ateistler’e göre Ateizm; Tanrı’yı reddetmekten ziyade, zihinde Tanrı fikrine sahip olmamak anlamına gelir.”³⁰

Tasavvufî düşünce, Tanrı inancına sahip olmayan Ateizm yerine ilahî aşkı ve muhabbeti merkeze alır. Aşk da, muhabbetin en yoğun olduğu noktada ortaya çıkar. Bu manada aşk, doyum olmayan bir duygudur. İçildikçe, susuzluk artar. Susuzluk arttıkça, daha çok içilir.³¹ Deniz suyuna girilirse serinliği ve huzuru eşsiz olan bir tat hissedilir; ama bir türlü denizin tuzlu suyu, susuzluğunuzu azaltmaz. “Aşırı derecede

²⁷ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî-i mânevî*, haz. A. Nicholson (Tahrân: İntişârât-ı Hermes, 2003), 67.

²⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 82.

²⁹ Aydın Topaloğlu, *Teizm ya da Ateizm: Tanrıtanımazlığın Felsefî Boyutları* (İstanbul: Furkan Yayınları, 2001), 13.

³⁰ Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu* (İstanbul: Şehir Yayınları, 2000), 156.

³¹ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 175.

sevgi anlamına gelen aşk, muhabbetin seveni kavraması, bütün vücuduna yayılmasıdır.”³² Aşk ve muhabbetin eşsiz tadına baktıkça, ondan daha da çok içersiniz; ama susuzluğunuzun daha da arttığını hissedersiniz. Böylece insan, Allah Teâlâ’ya muhabbetle ve aşkla bağlandıkça Ateizm fikrinden uzaklaşır.

Ateizm, Teizm’in iddialarının karşısında yer alan bir tanrısızlık düşüncesidir.³³ “Ateizm kavramı, ‘inançsız’ veya ‘inkârcı’ gibi kelimelerle ifade edilir. Ayrıca bu kelime, dinî literatürümüzdeki ‘kâfir, müşrik, zındık’ gibi sözcüklerle de vurgulanır.”³⁴ Ateizm düşüncesi; pratik, teorik, duygusal veya entelektüel olup olmadığına bakılmaksızın ister monoteist ister politeist olsun en genel ifadesi ile her türlü Tanrı inancının reddedilmesi, dar anlamda ise, İbrahimî dinlerin teistik inanışlarına karşı ontolojik ve epistemolojik düzeydeki inançsızlık düşüncesi olarak anlaşılır.³⁵

İnançsız veya inkârcı insan modeli ortaya koyan Tanrısızlık düşüncesi olan Ateizm yerine tasavvuf, ilahî aşkla ve muhabbetle Allah’a bağlanmayı kişinin hayatının merkezine yerleştirir. Zaten Allah Teâlâ, bir kulunu sevdiği zaman, O’nun muhabbeti kulunu bütün yaratılmışlara sevdirebilir.³⁶ Bütün yaratılmışlar tarafından sevilen insan, hem Rabbini hem bütün varlıkları Allah için sever.

Allah sevgisi ve O’na şüpheşiz iman anlamına gelen yakîn iman, bütün Ateizm türlerine dair alınmış bir önlemdir. Bu bağlamda Teorik Ateizm, Tanrı’nın var oluşunu inkâr eden düşünce sistemidir.³⁷

“Metodolojik Ateizm ise, insanın bilgi süreçlerinde başvurduğu tecrübe etme ve sistematik düşünme yetilerinin tanrıtanımsızlık ideolojisi ile istila edilmesi sonucunda üretilmiş bir tanımlama biçimidir. Çocukları

³² Muhammed Ali Yıldız, “Hüdayi ve Bazı Tasavvufî Görüşleri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 62 (2019), 186.

³³ Paul Draper, *Atheism and Agnosticism* (New York: The Stanford of Philosophy Publishing, 2017), 43.

³⁴ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987), 162.

³⁵ Michael Martin, *Atheism: A Philosophical Justification* (Philadelphia: Temple Publishing, 1990), 465.

³⁶ Şah Veliyyullah Dihlevî, *Huccetullâhî'l-bâliğa* (Kâhire: Dârü't-Türâs, 1985), 82.

³⁷ Gavin Hyman, *Atheism in Modern History, The Cambridge Companion of Atheism*. ed. Michael Martin (New York: Cabridge University Press, 2007), 30.

doğuştan Ateist gören, bilinçsiz Ateizm türüne 'Mutlak Ateizm' denir."³⁸
"Pratik Ateizm, Tanrı yokmuş gibi yaşayanların tutumudur. Tanrı yokmuş gibi yaşamak, genellikle Tanrı'nın olmadığı bir değerler sistemine göre yaşamaktır."³⁹

Tasavvufî düşüncede, bütün Ateizm türlerindeki Tanrı tanımazlığa ve Tanrı yokmuş gibi yaşama anlayışına karşı ilahî aşkla ve muhabbetle Allah Teâlâ'ya bağlanma fikri vardır. Bu nedenle Mevlânâ, "Aşkı, her ne şekilde açıklasam da, anlatsam da onu tarifte insan, dilsiz kalır. Kalem, gerçi her şeyi yazar ama aşka gelince başı döner. Akıl, aşkı anlatmada çamura saplanan bir merkep gibidir. Aşkı ve âşıklığı yine aşk açıklar. Güneşe delil, yine güneştir. Sana delil lâzımsa, güneşten yüzünü çevirme."⁴⁰ demiştir. Böylece aşkla ve ilahî delillerle Allah Teâlâ'ya bağlanan insan, Ateizm fikrinin kökünü yüreğinden çıkarır ve yakîn anlayışıyla şüphesiz imanı yakalar.

"Felsefi veya Teorik Ateizm ise, Tanrı'nın varlığını tartışmaya açarak Teistik inançlara sistematik cevaplar vermekte, onları delillerle bilinçli bir şekilde çürütmeye çalışmaktadır."⁴¹ "Pratik Ateizm'de insan, daha ziyade günlük yaşamındaki tavır ve davranışlarıyla, hayat tarzı, ilke ve alışkanlıklarıyla, Tanrı'sız bir dünya ve Tanrı'sız bir yaşam kurmayı istemektedir."⁴²

Tasavvufî düşünce; ilahî aşk ve muhabbeti kişinin hayatının merkezine yerleştirerek, Ateizm düşüncesini reddeder. Kalbi beşerî sıfatlardan temizlenen ve Allah dışındaki bütün aşklardan tamamen hür olan inanan kulun kalbine, Hak Teâlâ yerleşir.⁴³

Muhabet, nefsi sevgiliye feda etme ve kalbi sevgiliden başkasına yönelmekten engelleme anlamındadır. Bu durum ise, âşığın bütünüy-

³⁸ George H. Smith, *Atheism: The Case Against God* (New York: Prometheus Book, 2003), 13.

³⁹ Jules Girardi, "Çağdaş Ateizmin Problemi", çev. Murtaza Korlaelçi, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2000), 394.

⁴⁰ Mevlânâ Celâleddîn Rumî, *Mesnevî-i mânevî*. thk. Reynold A. Nicholson (Tahrân: İntişârât-ı Hermes, 2003), 117.

⁴¹ George Smith, *Atheism The Case Against God* (New York: Godness Press, 1989), 20; Stewart Sutherland, *Atheism and The Rejection of God* (Oxford: Gramecery Books, 1977), 5.

⁴² David Berman, *A History of Atheism* (London: Oxford University Publishing, 1988), 2.

⁴³ Abdülkadir Geylânî, *Sırru'l-Esrâr, Sırların Sırrı*, çev. Mehmet Eren (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2006), 63.

le sevgilisine yönelmesi ve başkasından yüz çevirmesiyle gerçekleşir. Âşık, sevdiğinin güzelliklerini hatırlarken kendi niteliklerini unuttuğu anda, başkalarından yüz çevirmiş demektir. Böylece ikilik fikri, ortadan kalkar.⁴⁴

2.3. Deizm'e Karşı Takvâ ve Verâ Anlayışı

Deizm, Tanrı'nın varlığını, birliğini ve âlemin ilk sebebi olduğunu kabul etmekle beraber salt akla dayalı doğal bir din anlayışı çerçevesinde nübüvveti ve vahyi inkâr eden felsefî bir akım olarak tarif edilebilir. "Deizm, terim olarak, Tanrı'nın varlığını kabul etmekle birlikte dinî doktrinleri reddeden bir anlayışın adıdır."⁴⁵

"Deizm, kutsal ya da aşkın Tanrı düşüncesine yer vermesine rağmen, O'nun aşkınlığından dolayı evrenden ve insandan bir bakıma elini çekmiş yüce bir yaratıcı olarak görür. Dolayısıyla genel itibarıyla bakıldığında, Deizm'in 'kutsal' anlayışı, ne Peygamber, ne de Tanrı'ya ait bir din içerir. Oysa Allah Teâlâ, başta semavî dinler olmak üzere, birçok dinde yaratıcı bir güç olmanın yanında evreni ve insanı yöneten ve yönlendiren üstün bir varlık olarak düşünülür. Bu bağlamda Deizm'de vahiy ve peygamberlik inançlarına yer verilmez."⁴⁶

Deist düşünürler, 'doğal din' olarak nitelendirilen salt felsefeye dayalı bir din anlayışını kendilerine temel alarak, sadece akılla temellendirilip kavranan Tanrı'nın varlığını kabul ederler. Dolayısıyla bu anlayışı benimseyenlere göre dinlere, peygamberlere ve ibadetlere gerek yoktur.⁴⁷

Deizm'e göre dinlere, peygamberlere, ibadetlere gerek olmadığı gibi Allah'a karşı sorumluluk duygusuyla, derin bir saygıyla, emir ve yasaklara uyma hassasiyetiyle ve aşkla bağlanmak olan Takvâ anlayışına da gerek yoktur. "Hâlbuki Takvâ kavramı ile ifade edilen korku, gerçekte vahşi bir hayvan görünce hissettiğimiz korku veya ne yapacağı hiç belli olmayan zalim bir idareciden duyulan bir korku değildir. Takvâ anlayışının içerisinde ifade edilen korku, hassas bir sorumluluk bilinci ve çok

⁴⁴ Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 488.

⁴⁵ Gustav Mensching, *Dinî Sosyoloji*, çev. Mehmet Aydın (Konya: Tekin Kitabevi, 1994), 176.

⁴⁶ Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Tanrıyı Tasavvur Etmek* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2001), 48.

⁴⁷ İsmail Killoğlu, "Deizm", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi* (İstanbul: Risale Yayınları, 1990), 311.

derin bir sevgi hissinden meydana gelen bir korkudur.”⁴⁸ Sorumluluk bilinci ve sevgi hissi, Allah Teâlâ'ya bağlılığı arttırırken ‘korkuya dayalı itaat’ yerine ‘sevgiye dayalı itaat’ duygusunu merkeze koyar.

Deizm anlayışının aksine insan, takvâ ve verâ anlayışıyla Rabbi'nin emirlerine uyar; yasaklarından kaçınır; bir göz açıp kapamalık sürede Allah'ın sevgisini kaybetmekten korkarak O'na aşkla bağlanır; Allah'a karşı kendini sorumlu hissederek O'na ibadet eder; davranışlarını sorumlulukları çerçevesinde şekillendirir. “Bu bağlamda takvâ ve verâ ise, göz açıp kapayınca kadar kısa bir sürede bile olsa, kalbin Allah'a olan ilgisini dağıtan her şeyden uzaklaşmasıdır.”⁴⁹

Bu noktada takvâ ve verâ, kulun kalbinin bir an olsun Allah Teâlâ'dan ayrılmamasına dikkat etmesidir. Böylece kulun rızâ yahut öfke halinde ancak hak olan sözü söylemesi ve bütün düşüncesini Allah Teâlâ'nın razı olacağı şeye yöneltmesidir.⁵⁰

Teizm, Tanrı'ya ve dine bir bütün olarak inananların zihniyetini, Deizm ise, Tanrı'ya inanıp da dine inanmayanların, en çok da vahiy/peygamber vasıtasıyla iletilen dinin kurumsal boyutuna karşı çıkanların zihniyetini ifade etmek için kullanılır. Dolayısıyla sözü edilen Tanrı, esasında dinin Tanrısı ya da dinî olan Tanrı değil, akıl ile idrâk edilen bir Tanrı'dır.⁵¹

Deizm, Tanrı'yı insanlardan ve evrenden uzak görür. “Deizm'e göre; Tanrı'nın, evreni ve evrenin içerisinde var olanları yarattıktan sonra evrene ve insana herhangi bir müdahalesi olmamaktadır.”⁵² O'na göre dinin kutsal kitabı, aklın ışığında analiz edilmeli ve mistik öğelere ve mucizelere yer vermemelidir.⁵³ “Deistler, her türlü irrasyonelliğe karşıdırlar. Tanrı'nın aşkın olduğunu, değişmezliğini, tekliğini ve yüceliğini savunurlar. Deistler, duaya karşı mesafelidirler; çünkü dua-

⁴⁸ Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 108.

⁴⁹ Tûsî, *Lüma fi târihi't-tasavvufi'l-İslâmiyyi*, 43.

⁵⁰ Ebû Hafs Sühreverdi, *Avârifü'l-maârif* (Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1966), 92.

⁵¹ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1990), 87.

⁵² Flew Antony, “Deism”, *A Dictionary of Philosophy* (New York: Gramecery Books, 1999), 43.

⁵³ Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 209.

da uygun olmayan bir samimiyetsizlik sezerler ve ibadet etmezler ama yüce bir Tanrı'nın varlığını kabul ederler.”⁵⁴

Tanrı'nın, evreni ve evrenin içerisinde var olanları yarattıktan sonra evrene ve insana herhangi bir müdahalesi olmadığı görüşüne dayanan Deizm anlayışına karşı takvâ ve verâ anlayışıyla insan, Allah'ın emir ve yasaklarına karşı sorumludur ve Hak Teâlâ'ya yoğun bir aşkla ve saygıyla bağlıdır.

Bu bağlamda takvâ ve verâ, kulun kalbinin bir an olsun Allah Teâlâ'dan ayrılmamasına dikkat etmesidir. Bu nedenle Allah katında soy, mal, şöhret gibi üstünlükler hiçbir şey ifade etmez.⁵⁵ Allah için en büyük üstünlük ölçüsü, Takvâ'dır. Bu bağlamda Takvâ, O'nun azabının korkusundan O'na isyan etmeyi terk etmektir. O'nun hoşuna gitmeyen şeylerden vazgeçmektir.

İnsan iradesini şekillendiren ve yönlendiren bir güç olan Takvâ, Allah ile kul arasında sevgi merkezli bir korku anlayışı oluşturur. Allah'ın emir ve yasakları hususunda sınırları önemsemeyerek aşma, ya da onların zıtlarına yönelme dürtüsüne karşı koyma yeteneğine de, 'Takvâ' denir.⁵⁶ İnsan ruhunda onu sürekli iyiliklere yönlendiren bir iyilik dürtüsü vardır ki, bu dürtü, insanı sürekli iyiliklerle beraber eder ve onu kötülüklerden uzak kılar.

Deizm'de âlemi bir defa yaratan ve sonrasında herhangi bir müdahalede bulunmayan aşkın bir Tanrı anlayışı vardır. Yaratıcı bir Tanrı tasavvurunu kabul etmesi dolayısıyla Deizm, Teistik anlayışlar içerisinde sayılabilir. Ancak âleme müdahale etmeyen, bir anlamda âlemi kendi haline bırakan bir Tanrı anlayışı, Teistik dinlerin Tanrı anlayışıyla çelişmektedir.⁵⁷

“Deistler; peygamberlik, vahiy ve mucize gibi durumları benimsemeyen, bunun yerine akıl dini denilen tamamıyla felsefî ve akli olan bir din kabul etmişlerdir. Tanrı'nın yarattığı bu âleme herhangi bir mü-

⁵⁴ Gilles Deleuze, *Spinoza: Pratical Philosophy*, çev. Robert Hurley (San Francisco: City Lights Books, 1998), 87.

⁵⁵ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 89.

⁵⁶ Dihlevî, *Huccetullâhi'l-bâliğa*, 265.

⁵⁷ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: Selçuk Yayınları, 1994), 179.

dahalesine gerek kalmadığı için vahiy, peygamber ve dine de gerek kalmamaktadır.”⁵⁸

Deizm anlayışı yerine peygamberliği, hesap gününü, ahirete imanı ve sorumluluğu benimseyen insan, takvâ ve verâ anlayışıyla davranışlarını düzenler. Bu bağlamda takvâ ve verâ, Allah'tan gelen bir nur ile O'nun sevabını ümit ederek O'na itaat etmek olduğu için, insana hem vicdan merkezli bir bakış açısı, hem de sorumluluk bilinci kazandırır.⁵⁹

Allah Teâlâ'ya vicdan merkezli bir bakış açısıyla bağlanarak sorumluluklarının farkındalığını yakalayan bir kul için, inanç ve sevgi duygusu en üst düzeyde yaşanabilir. Takvâ, Allah'a kulluk yolunun en önemli derecesidir. Kullar, onunla bir üst dereceyi fark ederler ve onunla ürettikleri işleri temizlerler. Çünkü Allah, onunla rızâ ve sevgisi istenilmeyen hiçbir işi kabul etmez.

2.4. Agnostisizm'e Karşı Rızâ ve Yakîn Anlayışı

Agnostisizm kelimesi, etimolojik olarak Yunancada 'bilinmeyen' veya 'bilememek' anlamlarına gelir.⁶⁰ “Popüler anlamda Tanrı'ya inananmayan kişiye Ateist denirken Tanrı'ya ne inanan ne de inananmayan kişiye 'Agnostik' denir. Ancak daha teknik anlamda Agnostisizm, Tanrı'nın var olduğunu ya da yok olduğunu gerekçelendirmede insan aklının yeterli rasyonel zemine sahip olma kapasitesinin bulunmadığını ileri süren görüştür.”⁶¹

Agnostisizm'i, Tanrı'nın varlığı konusunda yargıda bulunmaktan kaçınmak, bir tür şüphecilik veya kararsızlık olarak değerlendirmek mümkün iken ikinci çeşit Agnostisizm'i, hakkında yeterli delil olmadığı için Tanrı'nın varlığını kabul etmemek şeklinde ifade etmek uygundur.⁶²

⁵⁸ Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, 224.

⁵⁹ Muhâsibî, *Riâye li hukûkîllâh*, 65.

⁶⁰ Peter Saint-Andre, *Agnosticism* (New York: The Ism Book, 2012), 86.

⁶¹ Alvin Plantinga, *Agnosticism, A Companion to Epistemology: Blackwell Companions to Philosophy*, ed. Jonathan Dancy, Ernest Sosa, Matthias Steup (Hong Kong: Blackwell Publishing, 2010), 223.

⁶² Thomas Huxley, *Agnosticism, Collected Essays: Volume V: Science And Christian Tradition* (New York: D. Appleton and Company Press, 1902), 239.

“Agnostik, Tanrı’nın ne varlığına ne de yokluğuna inanan, her iki konuda da ciddi kuşku içinde olan, ‘yargısı olamayan’ veya ‘yargısını askıya almış’ olan kişidir. Tanrı’nın varlığı ya da yokluğunu bilmeyi insanî kapasitenin üstünde yani imkânsız görerek ve asla bilinemeyeceğini iddia ederek Tanrı’nın varlığına inanmama durumuna Güçlü Agnostisizm denir ki; bu tutumu benimseyen Agnostikler, bilgisi olmayan şeylere inanmayı uygun bir epistemolojik duruş olarak görmediği için Tanrı’ya inanmazlar.”⁶³

Agnostizm anlayışına karşın tasavvufî anlayışta insan, Rabbi’ne teslim olmuştur ve O’nun varlığından şüphesiz bir şekilde razı ve memnundur. Bu bağlamda hakiki rızâ, kulun Allah’tan ‘Rab’ olarak memnun olması olduğu kadar, aynı zamanda Rabbi’nin de kendisinden memnun olduğunu fark etmesidir. İşte bu teslimiyet ve Rabbin takdirinden hoşnutluk, ‘doğru bir duruştur’. “Başka bir ifadeyle Allah Teâlâ’nın iradesi karşısında hiçbir şüpheye kapılmadan gerçek anlamda ‘doğru durmak’ demektir.”⁶⁴

Agnostizm’e karşı tasavvufî düşüncede insan, içerisinde şüphe bulunmayan iman anlayışı olan yakîn fikriyle Rabbine bağlıdır. Bu noktada içerisinde hiç şüphe bulunmayan iman olan yakîn’in en küçük parçası bile kalbe ulaşıncı, onun içini nur ile doldurur; orada bulunan şüpheleri dağıtır.⁶⁵

Yakîn imanı tecrübe eden bir kul, Allah’ın hiçbir emir ve yasağına ya da hükmüne karşı herhangibir şüphe ve tereddüt taşımaz. Rızâ ve yakîn anlayışı sayesinde, Rabbi’ni seven aynı zamanda O’nun verdiği her nimetten ve imtihandan razı ve memnun olan bir kul, o nimetin ve acının büyüklüğünü zihninde, algısında ve gönlünde küçültür.

“Agnostisizm’in güçlü formunu savunan insan, Tanrı’nın varlığı hakkında sadece kanıtlara sahip olmadığını ileri sürmekle kalmaz; aynı zamanda bu tür kanıtların hiç kimse için bulunmadığını, hiç kimsenin Tanrı’nın var olduğunu bilme imkânının bulunmadığını dolayısıyla

⁶³ Plantinga, *Agnosticism, A Companion to Epistemology: Blackwell Companions to Philosophy*, 223.

⁶⁴ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 267.

⁶⁵ Kuşeyrî, *Risâletü’l-Kuşeyrî*, 301.

Teizm'in rasyonel olarak gerekçelendirilmesinin mümkün olmadığını da ileri sürer.⁶⁶

Epistemolojik duruşları farklı olsa da Tanrı'ya inanmama noktasında Ateistler ile Güçlü Agnostiklerin vardığı sonuç aynıdır. Ateizm ile Agnostisizm arasında tercihte bulunarak bilim adına konuşan, tutarlı bir bilim adamının gideceği nokta, Ateizm değil, Agnostisizm olmalıdır.⁶⁷

Ateizm'in aksine Agnostisizm, dua için kapıyı aralıklı bırakmaktadır. Agnostik olmak, dua edememek anlamına gelmemektedir. Ancak Tanrı'nın varlığı konusunda şüphesi bulunan kimsenin, başka konularda olduğu gibi, bu tür konularda dua etmemesinin hiçbir sebebi yoktur.⁶⁸

Agnostizm'e karşın tasavvufî düşüncede insan, şüphesiz iman denilen yakîn anlayışıyla Rabbi'ne bağlanır. Bu bağlamda yakîn, kuşkunun ortadan kalkması ve oluşan inanç nedeniyle bilinmeyen hakkındaki sakinlik ve tatmin duygusudur.⁶⁹ “Tasavvuf geleneğinde önemli bir merete olan ariflik makamı için ‘ehl-i yakîn’ ifadesi de kullanılmaktadır.”⁷⁰

Rızâ'yı anlamlı kılan duygu ise, yakîn duygusudur. “Bu bağlamda Habîbî Acemî'ye (ö. 130/747) sordular: ‘Allah'ın rızası nerededir?’ Bu soruya cevaben o da: ‘Münafıklık tozu olmayan gönüldedir.’ dedi.”⁷¹ Kalp, eğer Rabbine karşı dürüstse, o kalpte Allah'a karşı duyulan sevgi ve memnuniyet duygusu vardır.

Allah'a karşı dürüst olan kalp, Rabbinden memnun; Rabbi de o kuldandan memnundur. Bu hususta Rabbimiz, “Ey imanın huzuruna kavuşmuş insan, Sen Rabbi'nden memnun, Rabbi'n senden memnun ola-

⁶⁶ Plantinga, *Agnosticism, A Companion to Epistemology: Blackwell Companions to Philosophy*, 10.

⁶⁷ Kasım Küçükkalp - Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi: Felsefî Temeller* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 25.

⁶⁸ Anthony Kenny, “Agnosticism and Atheism, Philosophers and God: At the Frontiers of Faith and Reason”, çev. Yaşar Türkbek, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2012), 167.

⁶⁹ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 597.

⁷⁰ Muhammed Ali Yıldız, *Akşemseddin'de Allah, Kâinat ve İnsan* (Ankara: Kalem Neşriyat, 2017), 234.

⁷¹ Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, haz. Mehmet Zahit Kotku (İstanbul: Dilek Matbaası, 1982), 217.

rak Rabbi'ne dön. Böylece seçkin kullarımın arasına sen de katıl. Gir cennetime.”⁷² buyurmaktadır.

Tanrı'nın varlığı konusunda yargıda bulunmaktan kaçınan ve Allah'a karşı bir tür şüphecilik veya kararsızlık içerisinde bulunan Agnostizm'e karşı tasavvufî düşüncede Rabbe her durum ve şartta teslim olmak ve Hak Teâlâ'dan razı olmak gereklidir. Bu noktada rızâ, kaderin acı tecellileri karşısında kalbin huzur içerisinde bulunmasıdır. O, Allah Teâlâ'nın ezeli tercihini fark eden kulun, Rabbi'nin kendisi hakkındaki tercihinin kendisi için yaptığı tercihten daha iyi olduğunu kavrayarak sızlanmayı ve şikâyeti bırakmasıdır. “Yakîn ise, şüphesiz imanın temelidir. Allah Teâlâ, yakîn denilen şüphesiz iman sayesinde tanınır.”⁷³

Agnostisizm, Tanrı'nın bilinemezliğini temellendirmeye çalışırken Tanrı'nın tarifsizliği fikrinden hareket eder. Agnostikler, Tanrı hakkında konuşmanın oldukça imkânsız olduğunu ifade ederler.⁷⁴ “Evrensel Agnostisizm, belirli bir konuyla sınırlı değildir. Onlar, sadece duyuların güvenilirliğine değil, aklın da güvenilirmez ve zayıf olduğuna işaret etmiştir.”⁷⁵

Agnostikliğin felsefi konumunu kabul eden kişi, Tanrı'nın var olduğuna olan inancın ya da Tanrı'nın var olmadığı inancının rasyonel olmadığını savunur.⁷⁶ “Teolojik veya Dinî Agnostisizm ise, Tanrı'nın var olup olmaması konusunda bir agnostisizmden ziyade, Tanrı'nın varlığının mahiyetine veya nasıl olduğuna dair bir agnostisizmi içerir.”⁷⁷

Tanrı'nın bilinemezliğini temellendirmeye çalışırken Tanrı'nın tarifsizliği fikrinden hareket eden ve Tanrı hakkında konuşmanın oldukça imkânsız olduğunu ifade eden Agnostisizm'e karşı tasavvufî düşüncede insan, şüphesiz iman inancı olan yakîn anlayışıyla Rabbi'ne bağlıdır. Bu noktada yakîn, şüphe ve tereddüde meydan bırakmayan doğru

⁷² el-Fecr 89/28-30.

⁷³ Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyrî*, 305.

⁷⁴ Anthony Kenny, *The Unknown God: Agnostic Essays* (London: Continuum Press, 2005), 2-3.

⁷⁵ Robin Poidevin, *Agnosticism: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 10.

⁷⁶ William Rowe, “Agnosticism” *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (London: Routledge Press, 2015), 72.

⁷⁷ Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkân ve Mahiyeti* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004), 42.

bilgidir. Delillerle değil, iman gücüyle apaçık Rab Teâlâ'ya inanmaktır. Bir şeyin gerçekliği konusunda kalbin tatmin olmasıdır.⁷⁸

Yakîn'in sonu, sevinçtir. Yakîn, imanın ruhudur. Rızâ ise, kalbin açılıp genişlemesinden meydana gelir. Kalbin açılması ise, yakîn nûrundan kaynaklanır.⁷⁹ Bu manada Rızâ, her konuda kaderin akışına teslim olmak, her hali güzel ve hoş karşılayıp Allah'ın kaza ve takdirini başkasına şikâyetten vazgeçmektir.⁸⁰ "Tasavvuf erbabının önde gelen şahsiyetlerinden Akşemseddin, rızâ halinin devamlılığının kişiyi sıddıkiyyet makamına çıkaracağını ifade etmektedir."⁸¹

Sonuç

Tanrı'nın varlıklar âlemi içerisinde her şey olduğuna inanarak yada yaratılmış her şeyin Tanrı olduğunu ifade ederek Allah Teâlâ'yı yaratılmışlar seviyesine düşüren Panteizm anlayışı yerine tasavvufî düşüncede insan, tevhid ve kulluk anlayışıyla Rabbi'ne bağlıdır. Zihinde Tanrı fikrine sahip olmamak anlamına gelen Ateizm'in aksine tasavvufî düşüncede insan, kulluk ve hürriyet anlayışıyla Rabbi'ne bağlıdır.

Aklî bir Tanrı anlayışını benimseyen ve buna karşılık din, peygamber, vahiy anlayışına sahip olmayan Deizm'in aksine tasavvufî düşüncede insan, yine kulluk ve hürriyet anlayışıyla Rabbi'ni hayatının merkezine alır. Agnostizm'e karşı tasavvufî düşüncede insan, kulluk ve hürriyet anlayışı içerisinde Rabbi'ne şüphesiz bir imanla bağlanır.

Tasavvufî düşünce, Tanrı inancına sahip olmayan Ateizm yerine ilahî aşkı ve muhabbeti merkeze alır. Panteizm, yaratan ile yaratılanı bir bütün ve aynı şeyler olarak kabul eder. Bu anlayış, varlığın birliğini, Tanrı ile tabiatın bir bütünlük içerisinde aynı şey olduğunu ileri sürmektedir.

Peygamberlik, vahiy ve mucize gibi durumları benimsemeyen ve âleme müdahale etmeyen Deizm anlayışı yerine peygamberliğe, hesap

⁷⁸ Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002), 222.

⁷⁹ Sühreverdî, *Avârîfî'l-maârif*, 78.

⁸⁰ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 176.

⁸¹ Muhammed Ali Yıldız, *Osmanlı'nın Bilgeleri Akşemseddin -8-* (İstanbul: İlke Yayınevi, 2017), 115.

gününe, ahirete imana ve sorumluluğa inanan insan, takvâ ve verâ anlayışıyla davranışlarını şekillendirir. Agnostizm'e karşın insan, tasavvufî anlayışta Rabbi'ne teslim olmuştur ve O'nun varlığından şüphesiz bir şekilde razı ve memnundur.

Kaynakça

- Andre, Peter Saint. *Agnosticism*. New York: The Ism Book, 2012.
- Ankaravî, İsmail. *Minhâcü'l-fıkârâ*. haz. Saadettin Ekici. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Antony, Flew. "Deism". *A Dictionary of Philosophy*. 38-47. New York: Gramercy Books, 1999.
- Arıcan, Musa Kazım. *Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*. İstanbul: İz Yayınları, 2004.
- Ateş, Mustafa. "Baha Tevfik'in Tanrı Problemine Yaklaşımı". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2017), 259-280.
- Attâr, Feridüddîn. *Tezkiretü'l-evliyâ*. haz. Mehmet Zahit Kotku. İstanbul: Dilek Matbaası, 1982.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: Selçuk Yayınları, 1994.
- Bayrakdar, Mehmet. *İslâm İbadet Fenomenolojisi*. Ankara: Doğu Matbaacılık, 1987.
- Berman, David. *A History of Atheism*. London: Oxford University Publishing, 1988.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2004.
- Celâleddîn Rumî, Mevlânâ. *Mesnevî-i mânevî*. thk. Reynold A. Nicholson. Tahrân: İntişârât-ı Hermes, 2003.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Çelik, İsa. *Muhammed İkbal'in Tasavvufî Düşüncesi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004.
- Delueze, Gilles. *Spinoza: Pratikel Philosophy*. çev. Robert Hurley. San Francisco: City Lights Books, 1998.

- Demirli, Ekrem. “Vahdet-i Vücûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/431-435. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *Huccetullâhi'l-bâliğa*. Kâhire: Dârü't-Türâs, 1985.
- Draper, Paul. *Atheism and Agnosticism*. New York: The Stanford of Philosophy Publishing, 2017.
- Erdem, Hüsamettin. *Bazı Felsefe Meseleleri*. Konya: Hüner Yayınları, 2009.
- Erdem, Hüsamettin. *Bir Tanrı Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Geylânî, Abdülkadir. *Sırru'l-Esrâr, Sırların Sırrı*. çev. Mehmet Eren, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2006.
- Girardi, Jules. “Çağdaş Ateizmin Problemi”. çev. Murtaza Korlaelçi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2000), 365-398.
- Hökekleli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Huxley, Thomas. *Agnosticism, Collected Essays: Volume V: Science And Christian Tradition*. New York: D. Appleton and Company Press, 1902.
- Hyman, Gavin. *Atheism in Modern History, The Cambridge Companion of Atheism*. ed. Michael Martin. New York: Cambridge University Press, 2007.
- İbn Arabî, Muhyiddîn. *Futûhâtü'l-Mekkiyye fî ma'rifeti'l-esrârî'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye*. Beyrût: Dâru's-Sâdir, 1994.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed. *Tarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1980.
- Kenny, Anthony. “Agnosticism and Atheism, Philosophers and God: At the Frontiers of Faith and Reason”. çev. Yaşar Türkben. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, 11/158-172.
- Kenny, Anthony. *The Unknown God: Agnostic Essays*. London: Continuum Press, 2005.
- Killoğlu, İsmail. “Deizm”. *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*. 308-314. İstanbul: Risale Yayınları, 1990.
- Konevî, Sadreddin. *Tasavvuf Metafiziği: Miftahu'l-Gayb*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2010.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Risâletü'l-Kuşeyrî*. Beyrût: Dâru'l-Hayr, 2003.

- Küçükalp, Kasım - Cevizci, Ahmet. *Batı Düşüncesi: Felsefî Temeller*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Martin, Michael. *Atheism: A Philosophical Justification*. Philadelphia: Temple Publishing, 1990.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Tanrıyı Tasavvur Etmek*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2001.
- Mensching, Gustav. *Dinî Sosyoloji*. çev. Mehmet Aydın. Konya: Tekin Kitabevi, 1994.
- Muhâsibî, Hâris. *Riâye li hukûkillâh*. Kâhire: Dâru'l-Kütübü'l-Hadîseti, 1970.
- Plantinga, Alvin. *Agnosticism, A Companion to Epistemology: Blackwell Companions to Philosophy*. ed. Jonathan Dancy, Ernest Sosa, Matthias Steup, Hong Kong: Blackwell Publishing, 2010.
- Plantinga, Alvin. *Agnosticism, A Companion to Epistemology: Blackwell Companions to Philosophy*. Hong Kong: Publisling, 2010.
- Poidevin, Robin. *Agnosticism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Reçber, Mehmet Sait. *Tanrı'yı Bilmenin İmkâm ve Mahiyeti*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004.
- Rowe, William. "Agnosticism". *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. 68-76. London: Routledge Press, 2015.
- Sayın, Esmâ. *Tasavvuf Eğitimi Hafıza Teknikleriyle Tasavvuf Kavramları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Sayın, Esmâ. *Tasavvuf Terapisi*. İstanbul: Hayy Kitap, 2020.
- Sayın, Esmâ. *Tasavvuf Terapisi*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2014.
- Smith, George H. *Atheism: The Case Against God*. New York: Prometheus Book, 2003.
- Smith, George. *Atheism The Case Against God*. New York: Godness Press, 1989.
- Sutherland, Stewert. *Atheism and The Rejection of God*. Oxford: Gramecery Books, 1977.
- Sühreverdî, Ebû Hafs. *Avârifü'l-maârif*. Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1966.
- Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*. İstanbul: Şehir Yayınları, 2000.
- Topaloğlu, Aydın. *Tanrı Tammazlığın Felsefî Boyutları Teizm Ya Da Ateizm*. İstanbul: Kaktüs Yayınları, 2001.

- Topaloğlu, Aydın. *Teizm ya da Ateizm: Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*. İstanbul: Furkan Yayınları, 2001.
- Tûsî, Serrâc. *Lümâ fi târihi't-tasavvufi'l-İslâmiyyi*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyyeti, 2001.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1996.
- Yıldız, Muhammed Ali. "Elmalılı Hamdi Efendi'nin Bazı Tasavvufi Görüşleri". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2019), 118-132.
- Yıldız, Muhammed Ali. "Hüdayi ve Bazı Tasavvufi Görüşleri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 62 (2019), 176-193.
- Yıldız, Muhammed Ali. *Akşemseddin'de Allah, Kâinat ve İnsan*. Ankara: Kalem Neşriyat, 2017.
- Yıldız, Muhammed Ali. *Osmanlı'nın Bilgeleri Akşemseddin -8-*. İstanbul: İlke Yayınevi, 2017.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.

Summary

Sufism is a spiritually oriented lifestyle. Sufism, indeed, provides us with very important opportunities to deepen our understanding of human beings, life and the world. Sufi understanding is an extremely important way to understand what existential and permanent values are and to discover ourselves. A person who succeeds in discovering himself gets to know his 'Self' and his 'Lord' thanks to Sufism. Sufism is connecting to Allah Almighty with divine love and affection.

In the Sufi approach, it is advocated that everything comes from Allah Almighty and depends on Him. In the understanding of pantheism, it is believed that God is in everything in the world of beings or that everything created is God, and Allah Almighty is reduced to the level of creatures. In Sufi thought, humanbeing is dependent on his Lord with the understanding of monotheism and servitude.

Atheism reveals an unbelieving or denying human model. In short, it defends the idea of 'Godlessness'. In Sufi thought, on the contrary,

humanbeing is dependent on his Lord with the understanding of servitude and freedom. Deism includes the idea of a holy or transcendent God. However, it sees Him as a supreme creator who has, in a sense, withdrawn from the universe and humanity due to His transcendence, and does not have an understanding of religion, prophets or revelation. In Sufi thought, in contrast, humanbeing puts his Lord at the center of his life, again with the understanding of servitude and freedom.

Contrary to Agnosticism, which avoids making judgments about the existence of God and has a kind of scepticism or indecision towards God, in Sufi thought, humanbeing connects to his Lord with an undoubted faith within the understanding of servitude and freedom.

In the God-universe relationship, Pantheism, which is the immanent understanding of God, stands against the transcendental and Creator God concepts. This understanding eliminates the duality of existence, such as the Creator and the created, and asserts the unity of existence, advocating that God and nature are the same and integrated thing.

However, according to Unity of Existence, Allah is not at all similar to any of the created beings in any way. His essence cannot be comprehended by created beings. While pantheists do not attach importance to divine religion, worship, religious ceremonies, the afterlife, orders and prohibitions, these are very important concepts in the understanding of Unity of Existence.

According to the perception of pantheism, God is everything and everything is God. According to this understanding, there is no distinction between God-universe-human, and such a distinction is an illusion of the mind. Those who accept pantheism regard the creator and the created, the agent and the work, as the same. However, these are the attributes of created things and Allah is far from such attributes.

However, according to Sufis, the universe changes and disappears every moment. In other words, the universe is just a reflection of the names and attributes of Almighty Allah. In Sufi thought, Allah Almighty is a unique, unique and perfect Creator. He cannot be reduced

to the level of creatures. He is the Creator, all beings other than Him are created. At this point, Unity of Existence is a thought of exclusivity.

The term atheism is a philosophical movement that believes that God or gods do not exist. The concept of atheism needs to be examined and evaluated in detail, beyond the general definition of 'not believing in God'.

According to some Atheists, Atheism is not just about rejecting God, it means not having the idea of God in the mind. Sufi thought focuses on divine love and affection instead of Atheism, which does not have a belief in God.

In this sense, humanbeing connects to Allah Almighty with affection and love, and as a direct result of this, he begins to move away from the idea of Atheism. God Almighty settles in the heart of a believer whose heart is cleansed from human attributes and who is completely free from all loves other than Allah. Sufi thought centres on divine love and affection. Atheism, on the contrary, does not have belief in God.

Although Deism includes the idea of a holy or transcendent God, it sees Him as a supreme creator who has, in a sense, withdrawn from the universe and humanity due to His transcendence. Therefore, in general terms, Deism's understanding of the 'sacred' includes neither a Prophet nor a religion of God.

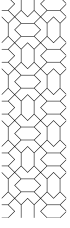
People with deistic thoughts base themselves on an understanding of religion based solely on philosophy, which is described as 'natural religion'. In this way, they accept the existence of God, which can only be grounded and grasped by reason. Therefore, according to those who embrace this understanding, there is no need for religions, prophets and worship.

In the deist approach, there is no belief in religions, prophets or worship. In addition, there is no need for the understanding of Taqwa, which is to be bound to God with a sense of responsibility, deep respect, sensitivity to obey orders and prohibitions, and love. Thus, Sufi thought centres on the understanding of piety and wara, as opposed to the deist understanding.

Agnosticism can be defined as refraining from making judgments about the existence of God, scepticism or indecision. The second type of Agnosticism can be expressed as not accepting the existence of God because there is not enough evidence about it.

An agnostic is a person who believes neither in the existence nor in the non-existence of God, who is in serious doubt about both issues, and who is 'unable to judge' or has a 'suspended judgment'. Contrary to the understanding of agnosticism, in the Sufi understanding, humanbeing has surrendered to his Lord and is undoubtedly content and pleased with His existence. In this context, true consent is not only the servant's satisfaction with Allah as 'Lord', but also his realization that his Lord is also pleased with him.

Agnosticism refrains from making judgments about the existence of God and maintains a kind of scepticism or ambivalence towards God. On the contrary, in Sufi thought, it is necessary to surrender to the Lord in every situation and condition and to be pleased with God Almighty. At this point, consent is the peace of the heart in the face of the painful manifestations of fate. Consent is when the servant, who realizes the eternal choice of Allah Almighty, stops whining and complaining, realizing that his Lord's choice for him is better than the choice he made for himself.



MÜCÂHİD B. CEBR VE MUKÂTİL B. SÜLEYMÂN'IN TEFSİRLERİNİN KAYNAK AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Evaluation of Mujâhid b. Jabr and Muqâtil b. Sulaymân's Commentaries in Terms
of Source

Mehmet ALTUNTAŞ

Doç. Dr., Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim
Dalı, Yozgat, Türkiye.

*Assoc. Prof., Yozgat Bozok University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences Department
of Tafsir, Yozgat, Turkey.*

mehmet.altuntas@yobu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3702-2126

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 06 Eylül / September 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 03 Ekim / October 2023

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2023

Cilt / Volume: 24 Sayfa / Pages: 205-226

Atrf / Citation: Altuntaş, Mehmet. "Mücâhid b. Cebr ve Mukâtil b. Süleymân'ın Tefsirlerinin Kaynak Açısından Değerlendirilmesi [Evaluation of Mujâhid b. Jabr and Muqâtil b. Sulaymân's Commentaries in Terms of Source]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 24 (Aralık / December 2023): 205-226

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1356306>

Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Mehmet ALTUNTAŞ**).

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Öz

İslâm ilimlerinde bilginin kaynağı son derece önemlidir. Öyle ki konu, dünyevî ve uhrevî sonuçları olan hukukî bir meseledir. Günümüzde intihal konusunda yapılan çalışmalar bu konunun önemini hala koruduğunu ortaya koymaktadır. Bu durum, özünde ilim adamının ortaya koyduğu emeğe gösterilen saygının bir gereğidir. Kur'ân'ın yorumlanması söz konusu olduğunda bilginin kime ait olduğunun ifade edilmesi öteden beri üzerinde hassasiyetle durulan konuların başında gelmektedir. İlk tefsîr kaynaklarıyla beraber hadis, fıkıh, kelâm, İslâm tarihi eserlerine bakıldığında müfessir, muhaddis, fıkıhçı, kelâmcı ve tarihçilerin bu konuya özel bir önem verdikleri ve bilgiyi senediyle birlikte eserlerine kaydettikleri görülmektedir. Hatta ilk dönemlerde şahsi görüşlere dayanarak yapılan tefsirler hoş görülmemiş bu sebeple ilk müfessirlerin eserleri genel olarak sahâbe ve tâbi'inden gelen rivâyetlerden oluşmuştur. Hicrî ikinci asrın başlarında bilginin senedle beraber aktarılması bir gelenek haline gelmesine rağmen Mukâtil b. Süleymân, tefsîrinde çoğunlukla kullandığı bilginin kaynağına işaret etmemiştir. Buna karşın öğrencileri tarafından derlenen Mücâhid b. Cebr'in tefsîrinde bilgi, hadisler ve sahâbe görüşleri kullanılarak senediyle beraber verilmiştir. Bu çalışmada Mücâhid b. Cebr ve Mukâtil b. Süleymân'ın eserleri Taberî özelinde kaynak açısından ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsîr, Kur'ân, Mücâhid b. Cebr, Mukâtil b. Süleymân, Yorum.

Abstract

In Islamic sciences, the source of knowledge is an extremely important issue, and therewithal, it is a legal issue with earthly and otherworldly consequences. Today's plagiarism studies reveal that this issue still maintains its importance. This situation is essentially a requirement of respect for the efforts put in by scientists. When it comes to the interpretation of the Qur'ân, expressing who the information belongs to is one of the issues that have been emphasized sensitively for a long time. When we look at the hadith, fiqh, kalam and Islamic history works along with the first tafsîr sources, it is seen that commentators, muhaddis, jurists, mutakallimûn and historians gave special importance to this subject and recorded the information in their works together with its document/sanad. In fact, in the early periods, interpretations based on personal opinions were not tolerated, and for this reason, the works of the first commentators generally consisted of narrations from companions and followers. Although it became a tradition to convey information with a document/sanad in the early second century after Hijrah, Muqâtil b. Sulaymân did not indicate the source of the information he mostly used in his commentary. On the other hand, in the tafsîr of Mujâhid b. Jabr compiled by his students, the information was given together with its document/sanad using hadiths and the opinions of the companions. In this study, the works of Mujâhid b. Jabr and Muqâtil b. Sulaymân's works will be discussed in terms of sources, specifically Tabarî.

Keywords: Tafsîr, Qur'ân, Mujâhid b. Jabr, Muqâtil b. Sulaymân, Commentary.

Giriş

S-n-d kökü sözlüklerde dayanmak, dayandırmak, yaslamak, yaslanmak, desteklemek, bir haberi veya sözü ilk söyleyen kişiye nispet etmek

gibi manalara gelmektedir.¹ Terim olarak sünûd kökünden türeyen isnâd, özel anlamda Hz. Peygamber'in hadîslerini, genel olarak bir sözü lafzıyla beraber sırasıyla ilgili râvi/râvilerin adlarını zikrederek ilk söyleyenine nispet etme manasında kullanılmaktadır.²

İslâm dîninin ana kaynaklarından birinin hadîs olduğu dikkate alındığında hadîsler bağlamında bilginin kaynağının başta itikat olmak üzere amelî, hukukî, dünyevî ve uhrevî sonuçları bulunmaktadır. Bu yüzden sahâbe ve muhaddisler bilginin kaynağına aşırı derecede önem vermişlerdir. Nitekim Hz. 'Ömer'in, bazı sahâbîlere, naklettikleri hadîsi kimden duyduklarını sorup bunu başkalarının da duyup duymadığını araştırmaması,³ Hz. 'Alî'nin ise birinin kendisine bir hadîs naklettiğinde bunu Hz. Peygamber'den duyduğuna dair o kişiye yemin ettirmesi⁴ sahâbenin bilginin kaynağına gösterdiği önemi açıkça ortaya koymaktadır.⁵ Ayrıca Müslim (öl. 261/875), İbn Sîrîn'den (öl. 110/729) hadîs ilminin dinle özdeşleştirildiğini ve hadîsin/dînin kimden alındığına

¹ Ebû 'Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. 'Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. 'Abdulhamîd Hindâvî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2003), "snd", 2/283; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî, *Cemheratu'l-luğa*, thk. Remzî Munîr Be'albekî (Beirut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1987), "snd", 2/649; Ebû'l-Kâsım İsmâ'il b. 'Abbâd b. el-Abbâs et-Tâlekânî, *el-Muhît fi'l-luğa*, thk. eş-Şeyh Muhammed Hasan Âli Yâsîn (Beirut: 'Âlemu'l-Kütüb, 1994), "snd", 8/285; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1979), "snd", 3/105; Ebû Nasr İsmâ'il b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Ahmed 'Abdulğafûr 'Attâr (Beirut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1987), "snd", 2/489; Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâ'il ed-Darîr el-Mürsî, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*, thk. 'Abdulhamîd Hindâvî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2000), "snd", 8/453; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğâ*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998) "snd", 1/477; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. 'Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânu'l-'Arab*, thk. 'Abdullâh 'Aliyyu'l-Kebîr vd., (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), "snd", 3/2114; Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-muhît*, thk. Mektebetü Tahkiği't-Turâs fî Müesseseti'r-Risâle (Beirut: Müessesetu'r-Risâle, 2005), "snd", 290; Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. 'Abdirrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, thk. 'Abdussettâr Ahmed Ferrâc vd., (Kuveyt: Matba'atu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1965), "snd", 8/215-216.

² İbn Düreyd, "snd", 2/649; İbn Fâris, "snd", 3/105; Cevherî, "snd", 2/489; Zemahşerî, "snd", 1/477; İbn Manzûr, "snd", 3/2114; Fîrûzâbâdî, "snd", 290; Zebîdî, "snd", 8/217.

³ Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünen* (İstanbul: Dâru Sahnûn - Çağrı Yayınları, 1992), "İsti'zân", 3 (No. 2690).

⁴ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen* (İstanbul: Dâru Sahnûn - Çağrı Yayınları, 1992), "Vitr", 26 (No.1521).

⁵ Raşit Küçük, "İsnad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/155.

bakılmasını, bir başka ifadeyle güvenilir kişiler dışındaki kimselerden hadîs rivâyetinde bulunulmaması gerektiğini nakletmektedir.⁶ Yine İbn Sîrîn, fitne öncesi dönemlerde isnâdın pek sorulmadığını ancak fitne olayları vuku bulunca Ehl-i sünnete mensup kişilerin hadîslerini kabul edip bidat ehlinin hadîslerini reddettiklerini ifade etmektedir.⁷ Isnâdın hadîs kitaplarındaki kullanımını hicrî birinci asrın sonunda gelenek haline gelip yaygınlaşınca İslâm dîninin bir rüknü olarak kabul edilmiş ve böylece diğer bilim dallarında da kullanımına özen gösterilmiştir.⁸

Muhaddisler tarafından üzerinde önemle durulan bu hususun tefsîr ilminde de aynı şekilde önemsendiği görülmektedir. Nitekim Mücâhid b. Cebr'in (öl. 103/721) öğrencileri⁹ tarafından kaleme alındığı düşünülen *Tefsîru Mücâhid* adlı eserde âyetlerin açıklamalarına dair verilen bilgilerin senedle beraber aktarıldığı ve başta Mücâhid b. Cebr'in hocası İbn 'Abbâs'ın (öl. 68/687-88)¹⁰ yanında Hz. 'Alî (öl. 40/661),¹¹ Hz. 'Âişe (öl. 58/678),¹² Ebû Hüreyre (öl. 58/678),¹³ İbn Mes'ûd (öl. 32/652-53),¹⁴ Berâ' b. 'Âzib (öl. 71/690 [?]),¹⁵ Enes b. Mâlik (öl. 93/711-12),¹⁶ Ebû Sa'îd el-Hudrî (öl. 74/693-94),¹⁷ Mu'âz b. Cebel (öl. 17/638),¹⁸ Ebû Mûsâ el-

⁶ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları - Dâru Sahnûn, 1992), "Mukaddime", 5.

⁷ Müslim, "Mukaddime", 5.

⁸ Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, çev. Recep Çetintaş (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 59-60.

⁹ Nitekim Yunus 88 ve başka âyetlerde Mücâhid'den sonra vefât eden Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî'nin (öl. 108/726 [?]) görüşlerine yer verilmesi bu tefsîrin Mücâhid'in öğrencileri tarafından yazıldığı görüşünü desteklemektedir. Bk. Ebû'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekki el-Mahzûmî, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed 'Abduselâm Ebu'n-Nîl (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1989), 2/296, 320; 3/383, 4/440; 8/748, 756, 760.

¹⁰ Bk. Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 1/213, 220, 222, 226, 246, 267-268, 271, 275-276; 2/292, 305-306, 329, 346, 353; 3/395-396, 402, 408, 412; 4/457, 465, 467, 474, 476, 479, 498; 5/516, 528, 535, 545, 554, 557; 6/569, 573, 589, 600, 616-617, 625; 7/645-646, 668-669, 673, 679, 686, 692, 696; 8/703-704, 715, 723, 726-727, 729-730, 734, 737, 743, 755-758, 762.

¹¹ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 2/294; 4/475; 6/623; 7/637, 651, 684, 691; 8/708, 717, 730, 746.

¹² Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 4/486, 491; 5/550; 6/604, 626; 8/714, 716, 756.

¹³ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 2/313, 317; 3/411; 4/467; 5/552; 7/647, 695; 8/722, 731.

¹⁴ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 1/21, 254; 2/330; 3/424; 4/475; 5/510, 555; 6/625-626; 7/665, 691; 8/716, 730, 743, 753-755.

¹⁵ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 3/403; 4/455; 7/689.

¹⁶ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 3/411; 6/622, 626; 8/756.

¹⁷ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 6/571; 7/666, 669.

¹⁸ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 5/544.

Eş'arî (öl. 42/662-63),¹⁹ 'Abdullâh b. 'Ömer (öl. 73/693),²⁰ 'Abdullâh b. 'Amr b. el-'Âs (öl. 65/684-85)²¹ gibi sahâbîlerden alıntı yapıldığı görülmektedir. Buna karşın Mukâtil b. Süleymân'ın (öl. 150/767), Mücâhid b. Cebr'den yaklaşık yarım asır sonra yazdığı *et-Tefsîrül-kebir* ve *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* adlarıyla bilinen eserinde kullandığı hadislerin senedlerini bazen verip²² bazen vermediği²³ görülmektedir. Bu durum isnâdın kullanımının hicrî ikinci asrın ortalarında tefsîr alanında tam oturmadığını veya bunun Mukâtil'in tercihi olduğunu göstermektedir. Ancak hicrî ikinci asrın başında Mücâhid b. Cebr'in ve hicrî ikinci asrın ortalarında Süfyân es-Sevrî'nin (öl. 161/778) *Tefsîru's-Sevrî* adlı eserindeki sened kullanımını dikkate alındığında bu iki müfessir arasında tefsîr yazan Mukâtil'in eserinde bazı yerlerde senede yer vermemesi ve kullandığı bilgilerin kaynağına atıfta bulunmaması bunun onun bir tercihi olduğunu göstermektedir. Çalışmamızın bundan sonraki bölümlerinde iki müfessirin bazı görüşlerine yer verilecektir. Bu konuda Taberî'nin iki müfessirin kullandığı rivâyetlerin senedleri hakkındaki tespitleri takdire şayandır. Taberî'nin bu önemli tespitlerinin bir kısmı çalışmamızın metninde, bir kısmı da dipnot bölümünde yer almaktadır.

1. Hurûf-u Mukattaa'

Âlimler, öteden beri hurûf-u mukattaa' konusunda farklı görüşleri sürmüş ve bu harfleri değişik şekillerde tefsîr etmişlerdir.²⁴ Günümüzde de bu konuda fikir birliği bulunmamaktadır. Nitekim Sait Şimşek ve Süleyman Ateş bu harfleri Kur'ân'ın i'cazını ortaya koyma

¹⁹ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 1/255; 7/649, 672.

²⁰ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 2/322; 8/756.

²¹ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 4/474; 6/622; 7/650, 675-676; 8/711.

²² Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdi el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Ahmed Ferîd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1/24, 55; 3/503.

²³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/348. Mukâtil'in hadis ve kelâmî görüşleri için bk. Orhan Yılmaz, "Mukâtil b. Süleymân'ın Hadis Anlayışı", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Bozifder)* 14/14 (Aralık 2018), 335-361; Mehmet Tözluyurt, "Mukâtil b. Süleymân'ın Zeydi Ve Mürcii Oluşu Meselesi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Bozifder)* 14/14 (Aralık 2018), 275-299.

²⁴ Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu vd., (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010), 1/27-30.

ve önceki ilâhî kitaplara işaret etme şeklinde açıklamıştır.²⁵ Mücâhid b. Cebr, İbn ‘Abbâs’tan nakille Meryem sûresinin başındaki كِهَمِصْ harflerinden ك’in Yüce Allah’ın كَرِيمِ, هَادِ’nin هَادِ’nin حَكِيمِ, ع’nin عَلِيمِ ve ص’nin صَادِقِ isimlerine işaret ettiğini söylerken;²⁶ Mukâtil b. Süleymân herhangi birine atıfta bulunmadan bu harflerin Yüce Allah’ın كَافٍ, هَادِ, عَالِمٍ ve صَادِقِ isimlerine delâlet ettiğini ifade etmiştir.²⁷ Her iki müfessirin açıklamaları dikkate alındığında Mukâtil’in هَادِ, عَالِمٍ ve صَادِقِ isimleri konusundaki yorumunun Mücâhid b. Cebr’in yorumuyla aynı olduğu ve Taberî’nin belirttiğine göre bunun İbn ‘Abbâs’a dayandığı görülmektedir.²⁸ Diğer taraftan her iki müfessir, Tâhâ sûresinin başındaki طه harflerinin Süryânîcede يَ رَجُلٌ “ey adam” anlamına geldiğini söylemektedir.²⁹ Ancak Taberî (öl. 310/923) ve Mâverdî’nin (öl. 450/1058) belirttiğine göre bu görüş iki müfessire ait olmayıp İbn ‘Abbâs’a dayanmaktadır.³⁰ Bununla beraber her iki müfessir Kalem 1. âyetteki و hakkında da benzer açıklamalarda bulunmuşlardır. Mücâhid, İbn ‘Abbâs’tan nakille bu harfi divit ve balık, Mukâtil ise yerin en altındaki denizde bulunan balık şeklinde açıklamıştır.³¹

2. Müteşâbihât Konusu

Hurûf-u mukattaa‘ gibi müteşâbihât konusu da âlimlerin uzlaşmadığı ve farklı görüşlerin serdedildiği konuların başında gelmektedir. Bununla beraber Mücâhid b. Cebr’in, Âl-i ‘İmrân sûresi 6. âyetteki “müteşâbihât” ifadesini يُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا “âyetlerin birbirini tasdik etmesi/

²⁵ Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 1/97; M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 1/23.

²⁶ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 4/453.

²⁷ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/306.

²⁸ Bk. Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmiu’l-beyân*, thk. Sıdkı Cemil el-Attâr (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2001), 9/5776-5778.

²⁹ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 4/460 (bk. birinci dipnot); Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/324.

³⁰ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 9/5878; Ebü’l-Hasen ‘Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, thk. es-Seyyid b. ‘Abdülmaksûd b. ‘Abdurrahîm (Beyrut: Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, 2012), 3/392. Taberî, İbn ‘Abbâs’ın طه harflerinin Süryânîcede olduğu gibi Nebâtî dilinde de “ey adam” manasına geldiğini söylediğini belirtmektedir. Bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 9/5878.

³¹ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 7/668; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/387.

desteklemesi” şeklinde açıklaması oldukça sade ve anlaşılır görünmektedir.³² Buna karşın Mukâtil b. Süleymân herhangi birisine atıf yapmadan “müteşâbihât’ın” ebced hesabına göre Yahudilerin Hz. Muhammed’in ümmetinin ne kadar yaşayacağını ifade eden الم, المص, المر, الر harfleri olduğunu söylemektedir.³³ Mukâtil’in bu görüşü Mücâhid b. Cebr’in görüşünden oldukça farklıdır. Diğer taraftan Mücâhid b. Cebr, Zümer 23. âyetteki “müteşâbihen” kelimesini فِي الْقُرْآنِ كُلِّهِ şeklinde açıklarken;³⁴ Mukâtil bu ifadeyi يُشْبِهُ بَعْضُهُ بَعْضًا cümlesiyle izah etmiştir.³⁵ Her iki müfessirin görüşü, âyetin tamamı dikkate alındığında âyetler arasında tezat bulunmadığı, âyetlerin birbirini açıklayıp bazen aynı bazen de benzer ifadelerle tekrar edildiği noktalarında birleştiği görülmektedir.

3. Âyetlerin Muhâtapları, Kelime ve Terkiplerin Açıklanması

Mücâhid b. Cebr ve Mukâtil b. Süleymân’ın, âyetlerin muhâtaplarının kimler olduğuna, kelime ve terkiplerin ne manaya geldiğine dair açıklamalarına bakıldığında pek çok yerde aynı ve benzer³⁶ izahlar yaptıkları görülmektedir. Buna rağmen her iki müfessirin birbirinden farklı yorumları da bulunmaktadır.³⁷ Nitekim Mücâhid b. Cebr, Bakara

³² Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 1/248.

³³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/31, 157-158.

³⁴ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 6/578 (bk. üçüncü dipnot).

³⁵ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/131. Mukâtil’in bu görüşü Sa’id b. Cübeyr, Katâde ve Süddî’nin görüşüyle benzerlik arz etmektedir. Bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 12/7423.

³⁶ Mücâhid, Rûm 46. âyetteki “rahmet” kelimesini damla anlamına gelen مَطْرُ ile; Mukâtil bu kelimeyi yağmur anlamına gelen مَطَرُ kelimesi ile açıklamıştır. Bk. Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 5/540; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/14.

³⁷ Mücâhid, Rûm 4. âyetteki “bid” kelimesinin 3-10 arasındaki sayılar için; Mukâtil bu kelimenin 5 veya 7-9 arasındaki sayılar için kullanıldığını söylemektedir. Mücâhid, Sâffât 101. âyetteki “biğulâmin halîm” ve Zâriyât 28. âyetteki “biğulâmin ‘alîm” tabirini Hz. İsmâ’il; Mukâtil, Hz. İshâk şeklinde açıklamıştır. Bununla beraber Mücâhid, İbn ‘Abbâs’tan nakille kurbanı konu edilen kişinin Hz. İshâk olduğunu söylemektedir. Mücâhid, Sâffât 48. âyet bağlamında ailesi ve kavmi arasında adalete hükmettiği için Zülkifl adını alan kişinin nebî olmadığını söylerken, Mukâtil onun da nebî olduğunu; Mücâhid, Tûr 1. âyetteki “tûr” kelimesinin Süryânicede dağ, Mukâtil ise Nebârîcede dağ; Mücâhid, Nâzi’ât 1-3. âyetlerdeki “nâzi’ât”, “nâşidât” ve “sâbihât” kelimelerinin yıldız; Mukâtil bu kelimeleri ölüm meleği/Azrâ’il; Mücâhid Fecr 3. âyetteki “şef” kelimesini Kurban bayramının birinci günü ve Yüce Allah’ın yarattığı her şey, “vetr”i ‘Arefe günü ve tek olan Yüce Allah; Mukâtil ise “şef” kelimesini Hz. Adem ve Havvâ, “vetr”i ise Yüce Allah şeklinde açıklamıştır. Bk. Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 5/538; 6/569, 576, 619, 622; 8/701, 726; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/5, 104, 121, 278, 282, 445, 481. “Vetr” kelimesine verilen manalar için bk. Ali Binol, *Kur’ân-ı Kerim’in İcâzı* (İstanbul: Kitap

sûresinin ilk dört âyetinin mü'minlerin, sonraki iki âyetinin kâfirlerin ve sonraki on üç âyetinin ise Medîne veya Ehl-i kitâp ayrımı yapmadan, münâfikların özelliklerinden bahsettiğini söylemektedir.³⁸ Mukâtil ise ilk iki âyetin muhâcir ve ensârla, sonraki iki âyetin müşrik Araplarla, sonraki on üç âyetin ise Ehl-i kitâp münâfiklarıyla ilgili olduğunu belirtmektedir.³⁹ Bu bağlamda Mücâhid Bakara 14. âyetteki “şeyâtîn” kelimesini münâfik ve müşriklerle ilişkilendirerek *أَصْحَابُهُمُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُشْرِكِينَ* şeklinde;⁴⁰ Mukâtil ise bu kelimeyi Ehl-i kitâpla ilişkilendirerek *رُؤْسَاءُ الْيَهُودِ* ifadesiyle açıklamıştır.⁴¹ Mâverdî, İbn Mes'ûd'un (öl. 32/652-53) “şeyâtîn” kelimesiyle Yahudilerin, İbn 'Abbâs'ın ise küfür konusunda önde gidenlerin kastedildiğini söylediğini nakletmektedir.⁴² Mücâhid, Bakara 142. âyetteki “süfehâ” kelimesini Yahudiler; Mukâtil ise Mekkeli müşrikleri şeklinde açıklamıştır.⁴³ Yine Mücâhid, Âl-i İmrân 118. âyetteki “Kendi dışınızdakileri sırdaş edinmeyin” ifadelerinin Medîne münâfiklarıyla; Mukâtil ise Yahudilerle ilgili olduğunu söylemektedir.⁴⁴ Yine Mücâhid, Hz. 'Ömer'den (öl. 23/644) nakille Nisâ 51. âyetteki “cibt” ile sihrin, “tâğût” ile şeytânın;⁴⁵ Mukâtil ise herhangi birine atıf yapmadan “cibt” ile Yahudi Huyey b. Ahtab'ın, “tâğût” ile Ka'b b. el-Eşref'in kastedildiğini söylemektedir.⁴⁶ Taberî'nin bildirdiğine göre Mukâtil'in bu açıklaması İbn 'Abbâs'a dayanmaktadır.⁴⁷ Yine her iki

³⁸ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 1/195.

³⁹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/31.

⁴⁰ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 1/196.

⁴¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/34. Bu görüş İbn 'Abbâs'a aittir. Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/173.

⁴² Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1/76.

⁴³ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 1/215; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/83.

⁴⁴ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 1/258; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/188. Mukâtil'in bu görüşü Muhammed b. Ebî Muhammed'e aittir. Bk. Ebû Muhammed 'Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419), 3/743. Âyetlerin muhâtapları için ayrıca bk. Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 1/276, 283; 2/322; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/229, 233, 348.

⁴⁵ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 1/284.

⁴⁶ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/234.

⁴⁷ *Dâbirâs. Cümriylab*, 2022/297499.

müfessirin Nisâ 60. âyetteki “tâğût” kelimesini Yahudi Ka'b b. el-Eşref⁴⁸ şeklinde açıkladıkları ve bu görüşün de İbn ‘Abbâs’a dayandığı görülmektedir.⁴⁹ Birinci örnekte görüldüğü üzere Mücâhid’in atıfta bulunarak Hz. ‘Ömer’in, Mukâtil’in atıfta bulunmadan İbn ‘Abbâs’ın, ikinci örnekte ise her iki müfessirin İbn ‘Abbâs’ın görüşünü tercih ettikleri anlaşılmaktadır.

Mücâhid b. Cebr ve Mukâtil b. Süleymân’ın bazı kelimeleri izah ederken mürâdifleriyle bazen de aynı kelimeyle izah ettikleri görülmektedir. Bu konuda her iki müfessirin eserinde pek çok örnek bulunmaktadır. Biz Bakara, Nisâ ve Mâide sûrelerinden bazı örnekler vermekle yetineceğiz. Mücâhid, Bakara 25. âyetteki “ezvâcun mutahheratun” ifadesini *طَهْرَانَ مِنَ الْحَيْضِ وَالْغَائِطِ وَالْبَوْلِ وَالْبُرَاقِ وَالتَّخَامَةِ وَالْمَيْيِّ وَالْوَلْدِ* şeklinde açıklarken;⁵⁰ Mukâtil bu terkibi *مُطَهَّرَةٌ مِنَ الْحَيْضِ وَالْغَائِطِ وَالْبَوْلِ وَالْأَفْدَارِ كُلِّهَا* ifadeleriyle tefsir etmiştir.⁵¹

Günümüzde Yüce Allah’ın Bakara 31. âyette Hz. Âdem’i yaratıp ona mahlûkâtın isimlerini öğretmesi “yetenek” kavramıyla ilişkilendirilerek anlatılmasına karşın⁵² Mücâhid b. Cebr ve Mukâtil b. Süleymân bunun vahiy yoluyla gerçekleştiğini söylemektedir. Mücâhid âyeti *مَا خَلَقَ اللَّهُ كُلَّهُ* şeklinde izah ederken;⁵³ Mukâtil tüm canlıları kapsayacak bir şekilde *حَشَرَ حَشَرَ الطَّيْرِ وَالذَّوَابِّ وَهَوَامِ الْأَرْضِ كُلِّهَا* cümlesiyle izah etmiştir.⁵⁴ Mücâhid, Bakara 68. âyetteki yarım anlamına geldiğini söylediği “avân” kelimesini *الْعَوَانُ*: *بِالْعَوَانِ بَيْنَ الْكَبِيرَةِ وَالشَّابَّةِ* şeklinde açıklamıştır.⁵⁵ Mukâtil ise *بِالْعَوَانِ بَيْنَ الْكَبِيرَةِ وَالشَّابَّةِ*; *الْبَصْفُ: لَا كَبِيرَةٌ وَلَا صَغِيرَةٌ* tür.⁵⁶ Her iki müfessir Bakara 180. âyetteki “hayr” kelimesini mal;⁵⁷ 187.

⁴⁸ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 1/285; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/238.

⁴⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/2537.

⁵⁰ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 1/198.

⁵¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/38. Atâ b. Ebî Rebâh’a ait benzer görüş için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/234.

⁵² Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’an Tefsiri*, 1/59.

⁵³ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 1/199.

⁵⁴ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/41. Bu görüş İbn ‘Abbâs’ın *عَلَّمَهُ إِسْمَ كُلِّ شَيْءٍ* görüşüyle benzerlik arz etmektedir. Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/283.

⁵⁵ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 1/206.

⁵⁶ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/56. Mücâhid ve Mukâtil’in bu açıklaması İbn ‘Abbâs’ın görüşüyle benzerlik arz etmektedir. Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/444.

⁵⁷ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 1/220; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/95. İbn ‘Abbâs’a ait bu görüş için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/885.

âyetteki “rafes” kelimesini cima;⁵⁸ 195. âyetteki “Ellerinizi kendinizi tehlikeye atmayın!” cümlesini Allah yolunda sadaka vermeme;⁵⁹ 196. âyetteki “siyâm”ı üç gün oruç tutma, “sadaka”yı altı fakiri doyurma, “nüsük”ü Mekke’de bir koyun kesme;⁶⁰ 208. âyetteki “silm” kelimesini İslâm dîni;⁶¹ 217. âyetteki “fitne” kelimesini şirk;⁶² 219. âyetteki “meysir” kelimesini kumar;⁶³ 228. âyetteki “selâsete kurû” tabirini üç hayız dönemi;⁶⁴ 238. âyetteki “kânitîn” kelimesini emirlere itaat etme;⁶⁵ 256. âyetteki “urvetü’l-vuskâ” tabirini Mücâhid kelime-i tevhîd/îmân,⁶⁶ Mukâtil ise İslâm;⁶⁷ 265. âyetteki “rabve” kelimesini Mücâhid الْمَكَانَ الظَّاهِرُ الْمُكَاتِلِ فِي مَكَانٍ مُرْتَفِعٍ مُسْتَوٍ الشَّاهِدِ فِي الْمُسْتَوِيِّ, Mukâtil مُسْتَوٍ فِي مَكَانٍ مُرْتَفِعٍ مُسْتَوٍ şeklinde;⁶⁸ her iki müfessir Mâide 41. âyetteki “Kelimelerin yerlerini değiştirirler” ifadesini Yahudilerin Tevrât’taki recmi gizlemeleri;⁶⁹ 42. âyetteki “suht” kelimesini rüşvet⁷⁰ şeklinde açıklamıştır. Bunların dışında diğer sûrelerde de her iki mü-

⁵⁸ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 1/221; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/98. İbn ‘Abbâs’a ait bu görüş için bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 2/934.

⁵⁹ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 1/224; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/102-103. İbn ‘Abbâs’a ait bu görüş için bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 2/983.

⁶⁰ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 1/226; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/104. Sahâbî Kâ’b b. ‘Ucre’ye ait bu görüş için bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 2/1021-1022. Her iki müfessir En’âm 162. âyetteki نُسُكٍ, Hacc 34. âyetteki مَسَكًا ve 67. âyetteki نَسَكًا kelimelerini kurban kesme şeklinde açıklamıştır. Bk. Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 2/332; 4/481, 483; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/381; 2/383, 389.

⁶¹ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 1/231; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/109. İbn ‘Abbâs’a ait bu görüş için bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 2/1134.

⁶² Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 1/232; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/115. Sahâbî Ebû Saïd Semüre b. Cündeb’e ait bu görüş için bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 2/1167.

⁶³ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 1/233; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/116. İbn ‘Ömer’e ait bu görüş için bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 2/1178.

⁶⁴ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 1/235; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/120. İbn ‘Abbâs’a ait bu görüş için bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 2/1275.

⁶⁵ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 1/239; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/126. İbn ‘Abbâs’a ait bu görüş için bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 2/1434.

⁶⁶ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 1/243. Bu görüş İbn ‘Abbâs’ın لا إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ cümlesiyle benzerlik arz etmektedir. Bk. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 2/496.

⁶⁷ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/137.

⁶⁸ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 1/244; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/143. İbn ‘Abbâs’ın benzer açıklaması için bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 3/1611.

⁶⁹ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 2/308; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/299. Ebû Hüreyre’ye ait bu görüş için bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 4/3055.

⁷⁰ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 2/308-309; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/299, 301. İbn ‘Abbâs ve İbn ‘Ömer’e ait bu görüş için bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 4/3058, 3060.

fessirin bazı kelimeleri/ifadeleri aynı ve benzer kelimelerle açıkladıkları görülmektedir.⁷¹

4. Esbâb-ı Nüzûl Konusunda Bilgi Verilmesi

Mücâhid b. Cebr'in tefsirinde, Kur'an'ın bir kısmını tefsîr etmesi dikkate alındığında, az da olsa âyetlerin nüzûl sebebi hakkında bilgiler verdiği görülmektedir. Buna karşın Mukâtil, Kur'an'ın tamamını tefsîr ettiği için onun eserinde bu yöndeki rivâyetlerin daha çok olduğu görülmektedir. Her iki müfessir Bakara 62. âyette geçen "sâbiîn" kelimesini açıklarken bu âyetin iniş sebebi hakkında benzer bir rivâyet nakletmişlerdir. Buna göre Selmân-ı Fârisî (öl. 36/656 [?]) Müslüman olunca Hz. Peygamber'e dinlerine göre namaz kılıp oruç tutan arkadaşlarının durumunu sordu. Hz. Peygamber'in Müslüman olmadan öldükleri için bu kişilerin cehennemde olduklarını söylemesi üzerine Yüce Allah bu âyeti indirdi.⁷² İbn Ebî Hâtim (öl. 327/938) de İbn 'Abbâs'tan nakille

⁷¹ Bu konuda her iki tefsîrde pek çok örnek bulunmaktadır. Nitekim her iki müfessir, Nisâ 1. âyetdeki "sizi tek bir nefisten yaratan" ifadesinden hareketle Hz. Havvâ'nın Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığı; 15. âyetdeki "fâhişe" ve 27. âyetdeki "şehevât" kelimelerinin zina; En'am 98. âyetdeki "mustekar ve mustevda" kelimelerinin anne rahmi ve babanın sulbü; Tevbe 112. âyetdeki "sâihûn" kelimesinin oruç tutanlar; Hûd 114. âyetdeki "zulefen mine'l-leyl" ifadesinin akşam ve yatsı namazı; Ra'd 11. âyetdeki "mu'akkibât" kelimesinin melekler; 31. âyetdeki "va'dullâh" tabirinin Mekke'nin fethi; 43. âyetdeki "ve men 'indehü 'ilmu'l-kitâb" ifadesiyle 'Abdullâh b. Selâm'ın kastedildiğini; Hicr 16. âyetdeki "burûc" kelimesiyle yıldızların; İsrâ 79. âyetdeki "makâmen mahmûden" ifadesiyle şefaatin; Enbiyâ 30. âyetdeki "ratk" ifadesinin bitişik olan göklerin ve yerin ayrılıp göklerin yedi kat olarak yaratılması; 101. âyetdeki "husnâ" kelimesinin cenner; Hacc 11. âyetdeki "alâ harf" tabirinin şüphe; Nûr 11. âyetdeki "vellezî tevellâ kibrahû" ifadesiyle münâfikların başı 'Abdullâh b. Übey b. Selûl'un; Sâffât 1-3. âyetlerdeki "sâffât", "zâcirât" ve "tâliyât" kelimeleriyle meleklerin; 158. âyetdeki "cennet" kelimesiyle meleklerin; Zümer 6. âyetdeki "fî zulumâtin selâs" tabiriyle karın, rahim ve çocuğun içinde bulunduğu karanlık/meşime; Fetih 26. âyetdeki "kelimetu't-takvâ" tabiriyle lâ ilâhe illellâh cümlesi; Kâf 40. âyetdeki "edbâra's-sucûd" tabirinin akşam namazından sonra kılınan iki rekat namaz; Zâriyât 1-4. âyetlerdeki "zâriyât", "hâmilât", "câriyat" ve "mukassimât" kelimelerinin rüzgâr, bulut, gemi ve melekler; Müddessir 8. âyetdeki "nâkûr" kelimesinin sûr; Nebe' 2. âyetdeki "ani'n-nebei'l-azim" tabirinin Kur'an; İnfîtâr 9. âyetdeki "dîn" kelimesini hesap; Beled 10. âyetdeki "necdeyn" kelimesinin hayır ve şer yolu; 'Âdiyât 6. âyetdeki "kenûd" kelimesinin küfür manasına geldiğini söylemişlerdir. Bk. Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 1/265, 269, 273; 2/326; 3/374, 391, 405, 407, 409, 415; 4/441, 470, 475, 477, 490; 6/566, 571, 577, 608, 616, 617; 7/683, 694; 8/710, 730, 744; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/213, 220, 225, 362; 2/74, 134, 170, 178, 181, 200, 269, 356, 370, 378, 411; 3/94, 109, 127, 253, 273, 275, 414, 439, 458, 486, 510.

⁷² Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 1/204 (bk. ikinci dipnot); Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/53.

Selmân-ı Fârisî'nin arkadaşlarının durumunu Hz. Peygamber'e sorması üzerine bu âyetin indiğini söylemektedir.⁷³ Yine her iki müfessir, Bakara 217. âyetin Hz. Peygamber'in Benî Temîm kabilesinden 'Ubeyde b. el-Hâris'i bir seriyyede görevlendirmesi, 'Ubeyde'nin haram aylar olmasına rağmen Hz. Peygamber ile aralarında saldırmazlık antlaşması olan müşrik 'Ömer b. el-Hadramî el-Kuraşî'yi öldürmesi ve müşriklerin bu olaya itiraz etmeleri üzerine indiğini söylemektedir.⁷⁴ Bunların dışında her iki müfessir, âyetin/âyetlerin hangi olay üzerine indiği konusunda bilgi vermektedir.⁷⁵

5. Mesh Konusu

Ehl-i kitâbın işledikleri günahlar sebebiyle şekilsel olarak maymuna dönüştürülüp dönüştürülmedikleri/mesh, âlimler arasında tartışmalı bir konudur. Ancak Mücâhid ve Mukâtil'in, "mesh" konusunda aynı görüşte oldukları görülmektedir. Nitekim Mücâhid, Bakara 65. âyetteki "Aşağılık maymunlar olun" ifadesini لَمْ يُمْسِكُوا وَرَدَّةً şeklinde açıkladıktan sonra Cum'a 5. âyetteki "Kitaplar taşıyan merkebin örneği gibidir" cümlesini delil getirerek mesh'in ahlâkî anlamda olduğunu söylemektedir.⁷⁶ Mukâtil de bu ifadeyi "sâğîrîn" kelimesiyle tefsir ederek "mesh'in" ahlâkî anlamda olduğunu ifade etmektedir.⁷⁷ Taberî'nin naklettiğine göre her iki müfessirin görüşü İbn 'Abbâs'ın bu ifadeyi "zelîlen" şeklinde açıklamasıyla benzerlik arz etmektedir.⁷⁸ Bununla beraber Mücâhid ve Mukâtil'in, A'râf 166. âyetteki "Aşağılık maymunlar olun" ifadesini fiziksel anlamda yorumladıkları ve mesh'in fiziksel olarak gerçekleşti-

⁷³ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/126-127. Ayrıca bk. Ebû Muhammed 'Abdülhak b. Gâlib b. 'Abdirrahmân el-Endelüsî, *el-Muharreru'l-vecîz*, thk. 'Abdusselâm 'Abduşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422), 1/156.

⁷⁴ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 1/231-232; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/113-114. 'Urve b. ez-Zübeyr'den gelen rivâyet için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/1164-1165.

⁷⁵ Bk. Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 1/237, 274; 2/299, 313, 352-360; 3/363-374, 3/377, 407, 426, 428; 4/442, 482, 492-493; 5/515, 542, 546; 6/610-612; 7/650, 658; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/122, 227, 278, 312; 2/9-11, 15-36, 47-48, 54, 56, 60-63, 69, 77, 177, 239, 250, 270, 385, 418, 467; 3/25, 34-35, 259-260, 264, 331-332, 356-357.

⁷⁶ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 1/205.

⁷⁷ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/54.

⁷⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/432.

ğini söyledikleri görülmektedir.⁷⁹ Bu bağlamda Mücâhid, *إِلَّا طَائِفَةٌ مِنْهُمْ لَمْ يَغْتَدُوا وَنَهَوهُمْ* açıklamasını yaparken;⁸⁰ Mukâtil uzun süre cumartesi avlanma yasasını çiğneyenlerin yedi gün maymuna dönüştürüldüklerini ve sekizinci gün öldüklerini ifade etmektedir.⁸¹ Taberî'nin naklettiğine göre her iki müfessirin görüşü, İbn 'Abbâs'ın mesh'in gerçek anlamda maymuna ve domuza dönüştürülme görüşüyle benzerlik arz etmektedir.⁸² Ayrıca Mücâhid, Enbiyâ 107. âyet bağlamında Hz. Muhammed'in âlemlere rahmet olarak gönderilmesinden hareketle İbn 'Abbâs'tan nakille ona îmân edenlerin dünya ve âhirette rahmete erişeceklerini; îmân etmeyenlerin ise önceki inkarcı kavimlerde olduğu gibi dünyada yerin dibine batırılma, başka varlıklara dönüştürülme/mesh gibi felaketlere uğratılmayacaklarını aktarmaktadır.⁸³ Mukâtil de bu âyet bağlamında mesh kelimesini kullanmamakla beraber benzer bir yorum yapmıştır.⁸⁴

6. Nesh Konusu

Nesh konusu da âlimlerin uzlaşmadığı konular arasında yer almaktadır. Ancak her iki müfessirin Kur'ân'da nesh'in gerçekleştiğini kabul ettikleri görülmektedir. Nitekim Mücâhid, Bakara 106. âyetteki neshi *نَشَرُهَا، نَزَعَهَا مِنْ عِنْدِكُمْ* ifadeleriyle;⁸⁵ Mukâtil de herhangi bir atıfta bu-

⁷⁹ Her iki müfessir Mâide 60. âyet bağlamında mesh'in gerçek anlamda olduğunu söylemektedir. Bk. Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 2/312; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/309.

⁸⁰ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 1/245.

⁸¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/421.

⁸² Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/3931. Ayrıca bk. Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, *Me'âni'l-Kur'ân ve 'irâbihî* (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1988), 2/387; Ebü İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Salebî en-Nisâbüri, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Ebî Muhammed b. 'Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002), 4/298; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâdü'l-mesîr*, thk. 'Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1422), 1/74-75; Ebü 'Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. 'Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Me'âtilu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420), 15/393; Beyzâvî, *Envâru'l-tenzîl*, thk. Muhammed 'Abdurrahmân el-Maraşlı (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418), 3/40.

⁸³ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 4/476.

⁸⁴ Bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/372. İbn 'Abbâs'a ait bu görüş için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/6119-6120. Mesh konusuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Abdurrahim Kaplan, "Klasik Ve Çağdaş Tefsirlerde Yahudilerin Maymuna Çevrildikleri ile İlgili İfadelerin Yorulanması", *Atlas Journal* 7/41 (2021), 1868-1880.

⁸⁵ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 1/211.

lunmadan benzer şekilde açıklamıştır.⁸⁶ Bununla beraber Mücâhid bu konuda İbn Mes‘ûd’un *وَتُبَدِّلُ حُكْمَهَا*, *وَتُبَدِّلُ حُكْمَهَا* görüşünü de nakletmektedir.⁸⁷ Mücâhid’in, İbn Mes‘ûd’dan yaptığı bu alıntı Kur‘ân’da hükmen neshedilen âyetlerin olduğunu, bir başka ifadeyle onun, bazı âyetlerin bazı âyetleri neshettiği görüşünü benimsediğini göstermektedir.

Mukâtil’in belirttiğine göre “İçinizdekileri açığa vursanız da gizleseniz de Allah bunlardan dolayı sizi hesaba çekecektir”⁸⁸ âyeti inince Müslümanlar Hz. Peygamber’e “Ey Allah’ın Rasûlü! İçimizden (bazen) şirk ve ma’siyet geçirdiğimiz oluyor. Bu günahları işlemediğimiz halde Allah bunlardan dolayı bizi hesaba çekecek mi?” diye sorunca Yüce Allah’ın “Allah hiç kimseyi gücünün yetmeyeceği şeyle sorumlu tutmaz”⁸⁹ âyetini indirerek bu âyeti nesh ettiğini söylemektedir.⁹⁰ Mücâhid de Bakara 284. âyetin 286. âyet tarafından nesh edildiğini söylemektedir.⁹¹ Yine her iki müfessir, Nûr 2. âyetiyle celde/had cezası getirilince bu âyetin Nisâ 16. âyette geçen evlerde hapsedme cezasını,⁹² Müzzemmil 20. âyetin yine Müzzemmil 2. âyeti nesh ettiğini söylemiştir.⁹³

7. İsrâiliyyâta Yer Vermeleri

Her iki müfessir, eserlerinde isrâilî bilgilere yer vermiştir. Ancak Mücâhid’in eserinde bu konuda genelde İbn ‘Abbâs’tan nakille az sayıda örnek bulunurken Mukâtil’in tefsîrinde pek çok isrâilî rivâyet bulunmaktadır. Nitekim her iki müfessir, Bakara 242-252. âyetleri açıklarken isrâilî bilgilere atıfta bulunmuştur.⁹⁴ Mücâhid 247. âyetin açıklama-

⁸⁶ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/70.

⁸⁷ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 1/211.

⁸⁸ el-Bakara 2/284.

⁸⁹ el-Bakara 2/286.

⁹⁰ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/153. Ebû Hüreyre, İbn ‘Abbâs, İbn Mes‘ûd ve İbn ‘Ömer’e ait benzer açıklamalar için bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 3/1696-1701.

⁹¹ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 1/246.

⁹² Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 1/270; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/220. İbn ‘Abbâs’a ait bu görüş için bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 3/2310.

⁹³ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 7/681; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/411. Hz. ‘Aişe ve İbn ‘Abbâs’a ait benzer bir görüş için bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 14/8645.

⁹⁴ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 1/240-241; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/128, 131-132.

masında şöyle demektedir: Allah, İsrâiloğullarına Tâlût'u melik olarak gönderince ordunun başına geçti ve Hz. Dâvûd'dan Câlût'u öldürmesini istedi. Hz. Dâvûd bunun karşılığında kendisine ne verileceğini söyleyince Tâlût eğer Câlût'u öldürürse kendisine mülkünün üçte birini verip onu kızıyla evlendireceğini söyledi. Bunun üzerine Hz. Dâvûd, torbasına İbrâhîm, İshâk ve Ya'kûb olarak isimlendirdiği üç taş koydu. Hz. Dâvûd, Câlût ile karşılaşınca torbasından İbrâhîm isimli taşı çıkarıp Câlût'a attı ve miğferinde otuz üç delik açarak onu öldürdü.⁹⁵ Mukâtil de 242-252. âyetler bağlamında bu konuda daha ayrıntılı isrâîlî bilgilere yer vermiştir.⁹⁶ Yine her iki müfessir 248. âyetteki "sekîne" kelimesini "iki kanadı olan ve (kedi) başına benzeyen bir baş" şeklinde açıklamıştır.⁹⁷ Bunların dışında her iki müfessirin eserlerinde isrâîlî bilgilere yer verdiği görülmektedir.⁹⁸

8. Şefaât Konusu

Şefaât konusu, öteden beri âlimler arasında tartışılan konuların başında gelmektedir. Şefaati kabul eden ve etmeyen âlimler görüşlerini desteklemek için bazı âyet ve hadisleri delil olarak kullanmışlardır. Mücâhid tefsirinde şefaât konusuna iki âyet bağlamında temas etmiştir. Buna göre o, Zümer 44 ve Zuhruf 86. âyetler bağlamında Yüce Allah'ın izin vermesi durumunda şefaatin olacağını ifade etmektedir.⁹⁹ Mukâtil b. Süleymân da bu âyetler bağlamında benzer bir görüş be-

⁹⁵ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 1/241.

⁹⁶ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/131-134.

⁹⁷ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 1/242; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/131. Mücâhid, Fetih 4. âyetteki "sekîne" kelimesini "rüzgâr şeklinde iki kanadı olan ve (kedi) başına benzeyen bir baş"; Mukâtil bunun Hudeybiye günü Yüce Allah'ın mü'minlerin gönlüne indirdiği güven duygusu olduğunu söylemiştir. Bk. Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 6/607; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/245. Sekîne konusunda Hz. 'Alî'ye ait benzer bir yorum için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/1486-1487.

⁹⁸ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 2/303-306, 341, 343, 347; 3/400-401; 4/462, 465; 4/471, 474; 5/510-511, 513, 516-517, 522-524, 526-528, 532-534, 554-555; 6/574-575; 8/718; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/286-296, 410, 424, 428; 2/338-339, 358, 489, 505-507, 3/62, 119-120, 469.

⁹⁹ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 6/579, 596.

lirtmiştir.¹⁰⁰ Sonuç olarak her iki müfessirin şefaatin hak olduğuna dair görüşleri aynıdır.

Bu konuların dışında her iki müfessirin hemfikir oldukları başka konular da bulunmaktadır. Nitekim her iki müfessir, Kamer 1. âyet bağlamında Hz. Peygamber'in bir mu'cizesi olarak ayın ikiye yarılması olayının vuku bulduğunu ifade etmişlerdir.¹⁰¹ Abdestsiz Kur'an'a el sürülüp sürülmeyeceği meselesi günümüzde de tartışılan konular arasında yer almasına rağmen Mücâhid ve Mukâtil, Vâkıa' 79. âyetteki "mutahherûn" kelimesiyle abdestin değil meleklerin kastedildiğini söylemişlerdir.¹⁰² Ayrıca her iki müfessirin, Kıyâme 23. âyet bağlamındaki açıklamaları dikkate alındığında Yüce Allah'ın gözle görüleceği görüşünü benimsedikleri anlaşılmaktadır.¹⁰³

Sonuç

Mücâhid b. Cebr ve Mukâtil b. Süleymân'ın başta kelime ve terkiplerin açıklamaları olmak üzere hurûf-u mukattaa', müteşâbihât, sebebi-nüzûl, mesh, nesh, isrâiliyyât, şefaât gibi konularda benzer açıklamalarda buldukları görülmektedir. Mücâhid b. Cebr'in tefsîrinde kullanılan bilgilerin kaynağı öğrencileri tarafından bazen sahâbe isimleri zikredilerek senedle beraber verilirken Mukâtil b. Süleymân'ın, bazı hadisler dışında, herhangi bir atıfta bulunmadığı ve eserinde kullandığı bilgilerin senedine yer vermediği görülmektedir.

Bununla beraber her iki müfessirin atıf yapmadan başta sahâbe olmak üzere kendilerinden önceki kişilerin yorumlarını senedsiz kullandıkları tespit edilmiştir. Nitekim Taberî'nin belirttiğine göre İbn 'Abbâs, Bakara 180. âyetteki "hayr" kelimesini mal, 187. âyetteki "rafes" kelimesini cima'; Ebû Hüreyre Mâide 41. âyetteki "Kelimelerin yerlerini değiştirirler" cümlesini Yahudilerin Tevrât'taki recmi gizlemeleri

¹⁰⁰ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/135, 199-200.

¹⁰¹ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 7/633; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/296.

¹⁰² Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 7/646; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/318.

¹⁰³ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 7/687; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/423.

ve yine İbn ‘Abbâs ve İbn ‘Ömer Mâide 42. âyetteki “suht” kelimesini rüşvet şeklinde açıklamışlardır. Ancak Mücâhid’in eserinde bu açıklamalar öğrencileri tarafından ilgili sahâbîlere değil ona nispet edilmiştir.

Yine her iki müfessirin ط harflerinin açıklamasında görüldüğü üzere farklı lehçelerden yararlanıp buna göre aynı yorumda buldukları görülmektedir. Ancak Taberî, İbn ‘Abbâs’ın ط harflerinin hem Süryânî hem de Nebâtî dilinde “ey adam” manasına geldiğini söylediğini belirtmektedir. Mücâhid’in, bu konuda İbn ‘Abbâs’a atıfta bulunmadan onun Süryânî dilindeki “ey adam” görüşünü tercih edip Nebâtî dilindeki “ey adam” görüşüne itibar etmediği görülmektedir.

Her iki müfessir, âyetlerin muhâtaplarının kimler olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak Mücâhid b. Cebr ve Mukâtil b. Süleymân’ın bu konuda farklı açıklamaları da bulunmaktadır. Nitekim Mücâhid Bakara 8–20. âyetlerini münâfıklarla ilişkilendirip buna göre yorumlarken; Mukâtil bu âyetleri Ehl-i kitâpla ilişkilendirip Mücâhid’den farklı şekilde açıklamıştır.

Kaynakça

- A‘zamî, Muhammed Mustafa. *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*. çev. Recep Çeçintaş. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Sa‘îd ‘Abdullâh b. ‘Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî. *Envâru’t-tenzîl*. thk. Muhammed ‘Abdurrahmân el-Maraşlı. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1418.
- Binol, Ali. *Kur’an-ı Kerîm’in İcâzı*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâ‘îl b. Hammâd el-Fârâbî. *es-Sihâh tâcü’l-luğa ve sıhâhu’l-‘Arabiyye*. thk. Ahmed ‘Abdulğafûr ‘Attâr. Beyrut: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 1987.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘as. *Sünen*. İstanbul: Dâru Sahnûn - Çağrı Yayınları, 1992.
- Fîrûzâbâdî, Ebu’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya‘kûb b. Muhammed. *Kâmûsu’l-muhît*. thk. Mektebetü Tahkîki’t-Türâs fî Müesseseti’r-Risâle. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2005.

- Halîl b. Ahmed, Ebû ‘Abdirrahmân ‘Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbu’l-‘ayn*. thk. ‘Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2003.
- İbn ‘Atiyye, Ebû Muhammed ‘Abdülhak b. Gâlib b. ‘Abdirrahmân. *el-Muharreru’l-vecîz*. thk. ‘Abdusselâm ‘Abduşşâfî Muhammed. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1422.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî. *Cemheratu’l-luġa*. thk. Remzî Munîr Be‘albekî. Beyrut: Dâru’l-‘İlmi li’l-Melâyîn, 1987.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed ‘Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîru’l-Kur‘ânî’l-‘azîm*. thk. Es‘ad Muhammed et-Tayyib. Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419.
- İbn Fâris, Ebu’l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Hemedânî. *Mu‘cemu mekâyisi’l-luġa*. thk. ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn. Dîmeşk: Dâru’l-Fikr, 1979.
- İbn Manzûr, Ebu’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. ‘Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu’l-‘Arab*. thk. ‘Abdullâh ‘Aliyyu’l-Kebîr vd. Kahire: Dâru’l-Me‘ârif, ts.
- İbn Sîde, Ebu’l-Hasen ‘Alî b. İsmâ‘îl ed-Darîr el-Mürsî. *el-Muhkem ve’l-muhîtu’l-‘azam*. thk. ‘Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2000.
- İbnü’l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebü’l-Ferec ‘Abdurrahmân b. ‘Alî b. Muhammed. *Zâdü’l-mesîr*. thk. ‘Abdurrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1422.
- Kaplan, Abdurrahim. “Klasik Ve Çağdaş Tefsirlerde Yahudilerin Maymuna Çevrildikleri ile İlgili İfadelerin Yorumlanması”. *Atlas Journal* 7/41 (2021), 1868-1880.
- Küçük, Raşit. “İsnad”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/154-159. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Tevîlâtü’l-‘Kur‘ân*. thk. Ahmed Vanlıoġlu. Murâcaa‘. Bekir Topaloġlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010.
- Mâverdî, Ebu’l-Hasen ‘Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve’l-‘uyûn*. thk. es-Seyyid b. ‘Abdülmaksûd b. ‘Abdurrahîm. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2012.

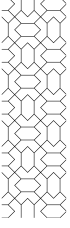
- Mukâtil b. Süleymân, Ebu'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Ahmed Ferîd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Mücâhid b. Cebr, Ebu'l-Haccâc el-Mekkî el-Mahzûmî. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Muhammed 'Abdusselâm Ebu'n-Nîl. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1989.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları - Dâru Sahnûn, 1992.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Ömer Fahrüddîn. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbü'rî. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ebî Muhammed b. 'Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002.
- Sâhib b. 'Abbâd, Ebu'l-Kâsım İsmâ'îl b. el-'Abbâs et-Tâlekânî. *el-Muhtâf fi'l-luğa*. thk. eş-Şeyh Muhammed Hasan Âlî Yâsîn. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Sıdkı Cemîl el-'Attâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001.
- Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ b. Sevre. *Sünen*. İstanbul: Dâru Sahnûn - Çağrı Yayınları, 1992.
- Tözluyurt, Mehmet. "Mukâtil b. Süleymân'ın Zeydî Ve Mürcîî Oluşu Meselesi". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Bozifder)* 14/14 (Aralık 2018), 275-299.
- Yılmaz, Orhan. "Mukâtil b. Süleymân'ın Hadis Anlayışı". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Bozifder)*, 14/14 (Aralık 2018), 335-361.
- Zebîdî, Ebu'l-'Abbâs Zeynüddîn (Şihâbüddîn) Ahmed b. Ahmed b. 'Abdillatîf eş-Şercî. *Tâcu'l-'arûs*. thk. 'Abdusettâr Ahmed Ferrâc vd., Kuveyt: Matba'atu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1965.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *Me'âni'l-Kur'ân ve irâbihî*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemaşşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. 'Ömer b. Muhammed. *Esâsü'l-belâğ*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.

Summary

In Islamic sciences, the source of knowledge is an excessively important issue. Today's plagiarism studies reveal that this issue still maintains its importance. When it comes to the interpretation of the Qur'an, stating who the information belongs to is one of the most important issues. It is seen that the early commentators, hadith scholars, jurists, mutakallimūn and historians gave importance to this subject and recorded the information together with its document/sanad in their works. Since tafsīr based on personal opinions was not tolerated in the early periods, the works of commentators generally consisted of narrations from companions and followers. The information used in the commentary of Mujāhid b. Jabr, compiled by his students, is given along with the document/sanad. Although it became a tradition to convey information with document/sanad in the early second century after Hijrah, Muqātil b. Sulaymān did not point out the source of the information he used in his commentary, except for some hadiths. Considering the use of sanad in the commentaries of Mujāhid b. Jabr at the beginning of the second century after Hijrah and Sufyān es-Sevrī in the middle of the second century after Hijrah, shows that this was a choice of Muqātil, who wrote a commentary between these two commentators, that he did not include the document/sanad in his work nor did he refer to the source of the information he used. Mujāhid b. Jabr and Muqātil b. Sulaymān made similar explanations on subjects such as hurūf-u mukattaa', mute-shābihāt, reason for revelation, mesh/مسح, nesh/نسخ, isrāiliyyāt, intercession, especially the explanations of words and compositions. However, both commentators also used the comments of the scholars before them, especially the companions, without citing them. As a matter of fact, according to Tabarī, Ibn Abbās explained the word "hayr/خير" in the verse 180 of Baqarah as property/mulk; and the word "rafes/رفث" in the verse 187 as having sexual intercourse with one's spouse. Again, according to Tabarī, Ibn Abbās and Ibn 'Umar explained the word "suht/سحت" in the verse 42 of Māidah as bribery, and Abū Hurayra explained the sentence "they change the places of words" in the verse 41 of Māidah as Jews

hiding the stoning in the Torah. However, in Mujāhid's tafsīr, these explanations were attributed by his students to Mujāhid, not to the relevant people. Both commentators sometimes preferred one of the views of the companions on the same subject. As a matter of fact, according to Tabarī, Ibn Abbas says that the letters طه mean "oh man" in Syriac and Nebātī languages. However, Mujāhid and Muqātil preferred the "oh man" view in the Syriac language and did not respect the "oh man" view in the Nebātī language. Both commentators stated in some places who the addressees of the verses were. However, while Mujāhid and Muqātil have similar statements on this issue, they also have different interpretations. While Mujāhid interprets the verses of 8-20 in Baqarah by associating them with hypocrites; Muqātil explained these verses differently way by associating them with the People of the Book. In addition, Mujāhid explained the expression "muteshābihāt" in the verse 6 of Āl-i 'Imrān surah as "the verses supporting each other". Muqātil, on the other hand, without referring to anyone, said that the word "muteshābihāt" are the letters المر, المص, ألم which express how long the ummah of Muhammad will live. Because, according to him, the Jews were assigning some numerical numbers to these letters. While there are few narrations about the reason for the revelation of the verses in Mujāhid's commentary, it is seen that there are more narrations in this direction in Muqātil's work since he interpreted the entire Qur'ān. While explaining the word "sābiīn/صَابِئِينَ" in the verse 62 of Baqarah, both commentators conveyed a similar narration about the reason for the revelation of this verse. When Salmān-ı Fārisī became a Muslim, he asked the Prophet about the situation of his friends who prayed and fasted according to their religion, and the Prophet said that these people who died without becoming Muslims were in hell, so Almighty Allah sent down this verse. It seems that Mujāhid and Muqātil are agree same opinion that humans are transformed into other beings/مسخ. As a matter of fact, Mujāhid stated that transforming into other beings/مسخ has a moral meaning by citing the expression "be despicable monkeys" in the verse 65 verse of Baqarah and the sentence "like a donkey car-

rying books” in the verse 5 of the Jumu‘a surah as evidence. Muqātil also interpreted this expression with the word “sāghirīn” and stated that transforming into other beings/مسخ has a moral meaning. According to Tabarī, the opinion of both commentators is similar to Ibn Abbās “dhelīl” explanation of this expression. However, Mujāhid and Muqātil interpreted the phrase “be despicable monkeys” in the verse 166 of A‘rāf in a physical sense. In his tafsīr, Mujāhid talked about the issue of intercession in the context of two verses and stated in the context of verses 44th of Zumar and 86th of Zukhruf that intercession will occur if Almighty Allah allows it. Muqātil also expressed a similar opinion in the context of these verses. Apart from these issues, there are other issues on which both commentators agree. In fact, both commentators stated that the splitting of the moon into two occurred as a miracle of the Prophet in the context of Qamar’s 1st verse. In addition, both commentators use the word “mutahherūn/مطهرون” in the 79th verse Wāqi‘a not for ablution; they said that angels were meant.



EBÜ'L-KÂSİM ÖMER B. MUHAMMED EZ-ZEMAHŞERÎ'NİN GÜNAH ALGISI

Abu al-Qâsim 'Umar b. Muhammad al-Zamakhsharî's Perception of Sin

Mehmet TÖZLUYURT

Doç. Dr., Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kalam ve İslam Mezhepleri Anabilim Dalı, Yozgat, Türkiye.

Assoc. Prof., Yozgat Bozok University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Kalam and Islamic Sects, Yozgat, Turkey.

mehmet.tozluhurt@bozok.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4422-9010.

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 05 Eylül / September 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 13 Ekim / October 2023

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2023

Cilt / Volume: 24 Sayfa / Pages: 227-260

Atıf / Citation: Tözluyurt, Mehmet. "Ebü'l-Kâsım Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî'nin Günah Algısı [Abu al-Qâsim 'Umar b. Muhammad al-Zamakhsharî's Perception of Sin]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 24 (Aralık / December 2023): 227-260

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1355359>

Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Mehmet TÖZLUYURT**).

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Öz

Evrende akıl ve iradeye sahip tek varlık insandır. Kimi zaman o, bu iki özelliğiyle bilerek ya da bilmeyerek Allah'ın koyduğu kurallara aykırı hareket etmektedir. Allah Kur'an'da, samimi bir kalp ile kendisine yönelenleri bağışladığını, günahında ısrar edenleri ise cezalandırdığını haber vermektedir. Hz. Peygamber sonrasında inananlar arasında kan dökmeye kadar varan birçok siyasî ve toplumsal olaylar meydana gelmiştir. Son birkaç asırda ise dünyevileşmenin de hız kazanmasıyla Müslümanların günahlara karşı duyarlılıklarının azaldığı gözlenmektedir. Bu durum insanın işlediği günahların çeşidi, hangi günahların tövbesiz affedileceği, ahirette şefaatin günahkâra etkisi gibi konuların yeniden ele alınmasını gerekli kılmıştır. Günah konusu Mu'tezile, Şîa ve Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından ele alınmış ve tartışılmıştır. Bu âlimlerden birisi de Ebü'l-Kâsım Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî'dir (ö. 538/1144). O, günah konusunu ele almış ve özgün değerlendirmelerde bulunmuştur. O, günah konusunu açıklarken naklin yanında akla önem vermiş, ayrıca kendi dönemine kadar olan sürede konunun nasıl anlaşıldığına temas etmiştir. Zemahşerî günahı büyük ve küçük şeklinde ikiye ayırmış, ardından günah-tövbe ilişkisine değinmiş, tövbe etmeden ölenler için şefaatin vaki olup olmayacağına temas etmiştir. Bu makalede Zemahşerî'nin günah konusunu ele alış tarzı, bu konuda hassas davranmasının nedenleri ortaya konmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Mu'tezile, Zemahşerî, İnsan, Günah.

Abstract

Human is the only being in the universe that has reason and will. Sometimes, with these two features, he deliberately or unknowingly acts against the rules set by Allah. Almighty Allah informs in the Qur'an that He forgives those who turn to Him with a sincere heart, and punishes those who persist in their sins. After the Prophet, many political and social events, up to bloodshed, took place among the believers. In the last few centuries, it can be said that the sensitivity of Muslims towards sins has decreased along with the acceleration of secularisation. This situation necessitated reconsidering the issues such as the types of sins committed by people, which sins will be forgiven without repentance, and the effect of intercession on the sinful in the Hereafter. The subject of sin has been discussed by Mu'tazilah, Shi'ah and Ahl al-Sunnah scholars. One of these scholars is Abu al-Qâsim 'Umar b. Muhammad al-Zamakhsharî (d. 538/1144). He discussed the issue of sin and made original evaluations. While explaining the subject of sin, he gave importance to reason besides the transmission, and also touched on how the subject was understood in the period up to his own time. Al-Zamakhsharî divided sin into two as major and minor, then touched on the relationship between sin and repentance, and whether intercession will occur for those who die without repentance. In this article, al-Zamakhsharî's approach to the subject of sin will be evaluated, and the reason for his sensitive behaviour on this issue will be tried to be revealed.

Keywords: Kalam, Mu'tazilah, Al-Zamakhsharî, Human, Sin.

Giriş

Hz. Peygamber ve tebliği sayesinde başta Arap Yarımadası olmak üzere pek çok bölgede huzur ve güven iklimi hâkim olmuştur. Onun

vefatı üzerinden daha yüzyıl bile geçmeden inananlar arasında kin ve nefret egemen olmaya başlamış hatta birbirinin kanını dökmeye kadar varan birçok toplumsal ve siyasî olaylar meydana gelmiştir. Son yüzyıllarda ise maddî imkânlar ve sosyal medyanın gelişimiyle dünyaya bağlılık hız kazanmıştır. Bunun sonucunda Müslümanların iman ve ibadetlere ilgisinde azalma görüldüğü, günahlara karşı duyarsızlıklarının ise arttığı söylenebilir. Bu durum insanın işlediği günahların çeşidi, hangi günahların tövbesiz affedileceği, ahirette şefaatin günahkâra etkisi gibi konuların yeniden ele alınmasını gündeme getirmiştir.

Müslüman tarihinde günahla ilgili geniş bir literatür oluşmuştur. Bunula birlikte İslâmî ekoller arasında günahın tanım, kısım ve kişi üzerindeki etkileri hakkında bir bütünlükten söz etmek mümkün değildir. Bunda en önemli etkenin günah kavramının Kur'an'da farklı kelimelerle ifade edilmiş olduğu söylenebilir. "Günah" kavramı Arapçada daha çok "zenb", "vizir", "hûb", "isyan", "hıyânet" ve "ism" kelimeleriyle ifade edilmektedir.¹

Kur'an'da günah, Allah'ın koyduğu yasalara karşı işlenen bir cinayet; kişinin şahsî/toplumsal yaşamını derinden yaralayan bir etken olarak konu edilmektedir.² Günah, Allah'ın emirlerinin göz ardı edilmesi/yasaklarından kaçınılmaması, kulun kendi ve çevresindeki insanların haklarına karşı işlediği zulümler olarak ifade edilmektedir. Ayrıca günah, ahlâkî ve toplumsal boyutu yönünden kulun kendisine çizilen sınırları aşması, toplumların fitneye sebep olabilecek eylemlerde aşırıya gitmesi ve dünyada fitnenin/bozgunculuğun hüküm sürmesi manalarına gelmektedir.³ Hadislerde günah, gönlü daraltan, kişinin saygınlığını düşürdüğü için başkalarının bilmesini istemediği fiildir.⁴

Günah kelimesinin tariflerinden birkaçı şöyledir: İnsanın İblis'e boyun eğmesi nedeniyle işlediği, Allah'a bağlılıkla bağdaşmayan, toplum

¹ Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beirut: y.y., ts.), 697-698.

² en-Nisâ 4/111; el-Mâide 5/38; İsrâ 17/33; en-Nûr 24/2-3; er-Rûm 30/47.

³ Bk. el-Bakara 2/147; Âl-i İmrân 3/60; Hûd 11/17, 109.

⁴ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahih*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), "Birr", 5; Ebü İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), "Zühhd", 52.

hayatına zarar veren, her iki âlemde cezayı gerektiren fiillerdir.⁵ Din-en kötü sayılan, ilâhî ve ahlâkî hukuku iptal/ihlal eden, hem dünyada hem de ahirette büyük bir azapla cezalandırılmaya müstahak her türlü eylemdir.⁶ Yapılan tarifler de göstermektedir ki günah, genel olarak Allah'ın emirlerine aykırı olan ilâhî, beşerî ve doğal düzenin bozulması olarak değerlendirilmiş, içeriği hem kelimelerdeki ulûhiyet hem de insanın günahla ilişkisi bağlamında ele alınmıştır.

Günah kavramına Mu'tezilî âlimler kendi düşünce sitemlerine göre anlam yüklemişlerdir. Bu âlimlerden birisi de günah kavramına özel bir önem atfeden Zemahşerî'dir. 467/1075 yılında Türkmenistan'ın Taşavuz şehri Zemahşer köyünde doğan Zemahşerî, iyi eğitilmiş ve dindar bir aileye sahiptir. İlmî birikimini döneminin önemli Mu'tezilî âlimlerden edinmiştir. *Keşşâf* gibi önemli eserler ortaya koyan Zemahşerî 538/1144 yılında Cürcâniye'de vefat etmiştir.⁷ Araştırmada fikirleri yaşadığı dönem sonrasına da ilham kaynağı olan Zemahşerî'nin günah kavramını ele alış tarzı objektif bir biçimde ortaya konmaya çalışılacaktır.

1. Zemahşerî'ye Göre Günah Kavramının Anlamı

Kur'an, hangi günahların büyük hangi günahların küçük olduğu noktasında bir sınıflandırmada bulunmamıştır. Günahların türüyle ilgili bilgi hadisler ile âlimlerin ortaya koyduğu kriterlerden öğrenilmektedir. Şöyle ki Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî (ö. 478/1085) Allah'a karşı çıkmayı ifade eden her bir günahı büyük olarak kabul eder. Bunun sebebinin bazı şeylerin kendi durumundakilere kıyasla küçük sayılması olarak açıklar. Ona göre bir kısım günahların diğerlerinden büyük olmasının sebebi günahların derecelerinin farklı olmasıdır.⁸

⁵ Şah Veliyullah ed-Dihlevî, *Huccetullâhî'l-bâliğa* (Kahire, Dâru'l-Cil, 2005), 1/114, 144.

⁶ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 317.

⁷ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), 6/2687-2691.

⁸ Abdülmelik b. Abdullah İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950), 391. Ayrıca bk. Nureddin es-Sâbûnî, *Mâtürüdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yayınları, 1991), 167.

Zemahşerî “günah”ı (غُنَاهُ), insanın bilerek yaptığı yanlış davranışlar olarak tarif eder. Günahı “yük” (حَمْلٌ) olarak değerlendiren Zemahşerî, “yük” ile büyük günahın kastedildiğini belirtir. Günahın yük olarak isimlendirilmesinin sebebini: “Azap görececek kişiye verdiği yüklenme zorluğu nedeniyle beli bükerek taşıyanını perişan eden ağır yüke benzetilmiş olması” olarak açıklar.⁹ Zemahşerî, hata ile yapılan fiiller sebebiyle insanlara günah yükünün yüklenemeyeceğini “Unutarak, hata- en ya da ikrah altında yapılan eylemlerin sorumluluğu ümmetinden kaldırılmıştır”¹⁰ hadisine dayandırmaktadır.¹¹

Ebü Alî Muhammed b. Abdilvehhâb el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebü'l-Hüzeyl Muhammed b. el-Hüzeyl b. Abdillâh el-Allâf² (ö. 235/849-50) gibi Mu'tezilî âlimlerin yanında Zemahşerî de insanlar tarafından işlenen günahları “büyük ve küçük” olarak ikiye ayırır. Ona göre sevaplarına rağmen sahibinin az ceza çekmesine neden olanlar küçük günahdır. Sevapları yok eden ve sahibinin ceza çekmesine yol açan her tür masiyet ise büyük günahdır.¹³ Zemahşerî'ye göre bir günahın büyük olduğunu bilmenin kriteri vahiydir.¹⁴ Allah, küçük günahı kesin bir şekilde tarif etmemiş ve belirsiz bırakmıştır. Günahın küçük ya da büyük olduğunu gösteren delil bulunmaz ise her iki günah türüne de dâhil olma ihtimali söz konusudur.¹⁵ Ancak Zemahşerî'nin bu sözlerinin büyük günahlardan sadece vahiyle haberdar olunabileceğine dair düşüncesiyle çeliştiğini ifade etmek mümkündür. Zira Hz. Peygamber

⁹ Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2003), 1-2/717.

¹⁰ Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvinî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (b.y.: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1975), “Talâk”, 16.

¹¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3-4/938-939.

¹² Ebü'l-Hasan Alî b. İsmâ'il el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve'htilâfü'l-musallin*, thk. M. Muhiddîn Abdülhamîd (Kahire: Mektebetü Nehdati'l-Mısırî, 1950), 1/305.

¹³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1-2/230; Zemahşerî, *Kitâbü'l-minhâc fi usûli'd-dîn*, thk. Sabine Shmidtke (Beirut: y.y., 2007), 55-57. Krş. Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed Mahmud el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Ankara: İSAM Yayınları, 2003), 520-521; Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. H. Peter Linss (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003), 147.

¹⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1-2/465.

¹⁵ Zemahşerî, *el-Minhâc*, 57. Ayrıca bk. Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr, *el-Muhtasar fi Usûli'd-dîn*, çev. Hulusi Arslan (İstanbul: Endülü's Yayınları, 2017), 117. Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 1/305.

vefat ettiğinden yeni bir nass gelmeyecektir. Ayrıca günahın büyüklüğü ve küçüklüğü izafi olup, bir günah kendisinden büyük olana göre küçük; küçük olana nispetle büyük olacaktır.

Zemahşerî'ye göre günah anlamına gelen kavramlardan ilki “hatie”dir. Bu kavram her ne kadar Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) tarafından “Allah’ın yasakladığı ve yaparı cehenneme sokacak olan her husus” olarak tarif edilse de¹⁶ ona göre “küçük günah” anlamına gelen bir kavramdır.¹⁷ Küçük günahları ifade eden bir diğer kavram ise “seyyie”dir.¹⁸ “Lemem” ise Zemahşerî'ye göre küçük günahları ifade eden bir başka kavramdır.¹⁹ Zemahşerî'nin aktardığına göre “lemem”, Ebû Sa’îd el-Hudrî'ye (ö. 74/694) göre, harama bakmak, dokunmak, haram olanı öpmek; Süddî'ye (ö. 127/745) göre, günah işlemeyi akıldan geçirmek; Kelbî'ye (ö. 146/763) göre hakkında ceza ve azaba yer verilmeyen her tür günah; Atâ b. Ebî Rebâh'a (ö. 114/732) göre ise normal zamanlarda bireyin işlemekten uzak durmadığı günahlardır. Zemahşerî'nin “lemem”i dünyada had cezası, ahirette de cehennem azabı gerektirmeyen işler şeklindeki tanımı Mâtürîdî'nin tanımıyla benzerlik arz etmektedir.²⁰

Zemahşerî büyük günah anlamına gelen kavramların “ism, kebâir, fevâhiş, el-hûb, hınsî'l-azîm” olduğunu belirtir. “Kötülük/ism”, kişi tarafından işlendiğinde bir düşman gibi onu kuşatıp esir eder. Günahların insanı kuşatması ise, sevaplara galip gelmesidir.²¹ “Kebâir”, cezası sadece tövbe ile düşen, sahibinin alacağı mükâfata göre cezası da ağırlaşan

¹⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1-2/72.

¹⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1-2/258; Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/254.

¹⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1-2/209; Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, 1/480. Zemahşerî, Zâriyât 40. ayetin yorumunda “seyyie” kelimesinin hem büyük hem de küçük günahları ifade eden bir kavram olduğunu belirtir. Zemahşerî, *Keşşâf*, 3-4/1188.

¹⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3-4/1197. Ayrıca bk. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 454.

²⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3-4/1197. Krş. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, thk. Mücdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 9/429; Celâluddîn es-Suyûtî - Celâluddîn el-Mâhâllî, *Tefsîru'l-celâleyn* (Beyrut: Dâru'l-Kebîr, 1999), 527.

²¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1-2/72; Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, 1/21. Krş. Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ İbn Fâris (ö. 395/1004), *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Fîkr, 1979), 1/60. Seyyid Şerîf Cürçânî, *Kitâbü't-ta'rifât* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1985), 7, 107.

günahlardır.²² “Fevâhiş”, büyük günahların yüz kızartıcı olanlarıdır.²³ “el-Hûb” büyük günahlardan olup boşanmayı hak etmeyen bir kadını boşamak ya da yetim malı yemek gibi günahları ifade eder.²⁴ “el-Hıns” ise çocuğun büyüyüp, işlediği suçlara karşılık cezalandırılabilmesi için ulaşmasıdır.²⁵

Zemaşerî'ye göre büyük günahlar; şirk koşturmak, insanları Allah'ın yolundan, beytullahtan alıkoymak;²⁶ yalancı şahitlik ve şahitliği gizlemek;²⁷ suçsuz birine iftira atmak,²⁸ şatafatlı elbiseleriyle insanları küçümsemektir.²⁹ O, büyük günahların “şirk, adam öldürmek, zina etmek, zina iftirası atmak, yetim malı yemek, savaştan kaçmak, hicret sonrasında eski inancına dönmek” şeklinde yedi tane olduğu konusunda Hz. Ali'den (ö. 40/661) gelen rivayete değinir. Abdullah b. Ömer'in (ö. 73/692) bunlara “Sihir yapmak, Beyt-i Haram'ın saygınlığını çiğnemek”i ilave ettiğini zikreder. Abdullah b. Abbâs'ın (ö. 68/688) görüşünün ise büyük günahların yediden ziyade yedi yüze yakın olduğunu belirtir. Çünkü işlenmesinde süreklilik arz eden küçük günahların her biri büyük günaha, tövbe edilen büyük günahlar da küçük günaha dönüşmektedir³⁰ dediği nakledilmiştir.³¹

İbn Abbâs'a göre, günahların en büyüğü cennetin kendilerine haram kılınmasına³² yol açan şirktir. Zemaşerî, İsrâiloğullarından bazılarının buzağıya tapınma ve ru'yetü'llâhı caiz görmelerini de büyük iki günah

²² Zemaşerî, *Esâsu'l-Belâğâ*, 2/119.

²³ Zemaşerî, *Keşşâf*, 3-4/946; Zemaşerî, *Esâsu'l-belâğâ*, 2/9. Krş. İbn Fâris (ö. 395/1004), *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, 4/478.

²⁴ Zemaşerî, *Keşşâf*, 1-2/225; 3-4/1197; Zemaşerî, *Esâsu'l-belâğâ*, 1/219-220.

²⁵ Zemaşerî, *Keşşâf*, 3-4/1214; Zemaşerî, *Esâsu'l-belâğâ*, 1/217. Ayrıca bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 579-580. Ayrıca bk. M. Faik Kırtay, “Kur'an'da Günah Anlamına Gelen Kelimelerin Anlam Fark (Nezâir Bağlamında Bir İnceleme)”, *Hikmet Yurdu* 14/27 (2021), 155-181.

²⁶ Zemaşerî, *Keşşâf*, 1-2/118.

²⁷ Zemaşerî, *Keşşâf*, 1-2/148.

²⁸ Zemaşerî, *Keşşâf*, 1-2/258. Konu hakkındaki hadisler için bk. Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), “Şehâdât”, 10; “Vesâyâ”, 24.

²⁹ Said Zihni, *Tercüme-i etvâku'z-zehab fi'l-mevâ'iz ve'l-hutab* (b.y.: y.y., 1290 h.), 15 (4. Makale).

³⁰ Ebü Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer el-Kudâî, *Müsnedü's-şihâb*, thk. Hamdi Abdülmecîd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 2/44-45. Krş. Ebü Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ el-Ensârî, *Gâyetü'l-vusûl şerhi Lübbü'l-usûl* (Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, ts.), 109.

³¹ Zemaşerî, *Keşşâf*, 1-2/230. Krş. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 146-147.

³² el-Mâide 5/72. Ayrıca bk. el-En'âm 6/88; el-Enbiyâ 21/29; ez-Zümer 39/65.

olarak değerlendirir.³³ Hz. İsa'nın bir nasihatinde “Sakın günahkârlarla aynı yerde bulunmayın!”³⁴ dediğini nakleden Zemahşerî'nin, nice günaha sebebiyet verebileceğinden dolayı günahkârlarla birlikte oturulmamasını şiddetle tavsiye ettiğini söylemek mümkündür. Büyük ve küçük günahların sayısı konusunda net bir bilgi bulunmamakla birlikte Zemahşerî'nin ashabın görüşlerinden delil getirmek suretiyle büyük günahların sayısının yedi yüze çıkabileceği hatta daha fazla olabileceği yönünde söyleme sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Zemahşerî, Allah ve Hz. Peygamber'in yasakladığı masiyetlerin büyük olanından kaçınan insanların tüm zamanlarda işledikleri küçük günahlardan dolayı hak etmiş oldukları cezaların kaldırılacağını belirtir. Zira büyük günahlardan sakınmak ve onlara karşı sabretmekten dolayı hak edilen sevap, küçük günahlar sonucu hak edilen cezadan kat kat fazladır.³⁵ O, küçük günahların örtülmesi noktasında iki ihtimalden söz eder. Birincisi “Büyük günahlardan kaçınıldığı takdirde iki vakit namaz, aradaki günahlara kefarete olur”³⁶ hadisinde belirtildiği üzere tâatler sayesinde örtülür. İkincisi ise, kişinin hasenatının seyyiâtını gidermesidir.³⁷ Ayrıca o, büyük ve küçük günahların affedilmesini Sâd suresinin okunmasıyla irtibatlandırmış ve bu konuda Hz. Peygamber'in Sâd suresini okuyanın küçük-büyük günahları işlemekte ısrar etmekten korunacağına dair rivayeti aktarmıştır.³⁸

2. Zemahşerî'ye Göre Günah Kalp İlişkisi

Zemahşerî'ye göre kişinin günah işlemesine sebep olan hususlar, içinde bulunduğu gurur/kibir ve cahiliye taassubudur. Gurur/kibir duygusunun bir diğer özelliği, kalbi etkisi altına aldığı anda kendisine

³³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1-2/392; 3-4/1104. Krş. (*Kutsal Kitap*, 2014, Çıkış 32/8).

³⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3-4/1146.

³⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1-2/230, 562; 3-4/1102, 1197. Eş'arî kelimcisi Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38), farzları terk ve haddi gerektiren fiillerin dışında olsa bile kelimcilerin küçük günah olarak ifade ettikleri fiillere ashabın “küçük günah” adını vermediğini belirtir. Bu tür günahlar hakkındaki hüküm, Allah'a bırakılır. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 292.

³⁶ Müslim, “Tahâret”, 14.

³⁷ el-Ankebût 29/45. Zemahşerî, *Keşşâf*, 1-2/519. Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/306.

³⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3-4/1044.

nasihat edenin sözünü reddetmeye ve günah işlemeye motive edici bir unsura dönüşmesidir.³⁹ Zemaşşerî'ye göre kişinin büyük günah işlemekten çekinmemesi ve tövbeyi ertelemesi sebebiyle kalp anbean mühürlenir ve doğru yola yönelemez bir hale dönüşür. Konu hakkında Hasan-ı Basrî'nin “Günah üstüne günah! Sonunda kalp simsiyah”⁴⁰ sözünü aktaran Zemaşşerî de günahın kalbi ifsat ettiğine yönelik olarak “Günah kalbi tümüyle paslandırdı” ve “Günah kalbi bulutlandırdı” denildiğini nakleder.⁴¹

Zemaşşerî, Bakara 283. ayetteki “*Onun kalbi günahkârdır*” ibaresinden hareketle günah işleme fiilinin kalple ilişkilendirildiğini belirtir. Zira işlendikleri uzuvlara fiillerin isnat edilmesi etkili bir ifade tarzıdır. Ayrıca kalp vücuttaki tüm uzuvların yöneticisi olup, bedenın sağlıklı ya da fasit olması onun sağlık durumuna bağlıdır.⁴² Ayetteki ifadeyle sanki günah bedenın derinliklerine kadar inmiş ve en önemli yeri işgal etmiş denilmek istenmiştir. Ayrıca günahın işlenmesinde asıl unsur kalp, dil de dâhil bütün uzuvlar sadece onun tercümanıdır. Kalp yarılıp içerisine bakılmadığından dili ile iman ettiğini söyleyen münafıklar Müslüman muamelesi görmektedirler.⁴³

Nisâ 56. ayette “*Derileri pişip dökülünce, onları başka derilerle değiştireceğiz*” ifadesine “Günah işlemeyen derilere günah işlemiş gibi nasıl azap edilir?” şeklinde bir itiraz yöneltilmiştir. Zemaşşerî'ye göre günah kalp de dâhil insanın bütünü ile ilgili olduğu gibi azap da kişinin bütünü içindir. O, günah işleyenin deri değil insanın bütünü olduğunu belirtir. Onun bu konudaki delilleri Hz. Peygamber'den nakledilen, “Cehennemliklerin derileri günde yedi kez değiştirilir” sözü; Fudayl b. ‘İyaz’dan (ö. 187/803) nakledilen “Yanmış deriler tekraren yanmamış hale dönüşürülecektir” ifadesidir.⁴⁴

Sonuç olarak Zemaşşerî'nin, kalbini günahlardan arındırmayan ve

³⁹ Zemaşşerî, *Keşşâf*, 1-2/115.

⁴⁰ “ez-Zenbu ba'de'z-zenb hattâ yesvedde'l-kalbu.”

⁴¹ Zemaşşerî, *Keşşâf*, 3-4/1338. Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 1/297.

⁴² Bk. Buhârî, “İmân”, 39; Müslim, “Müsâkât”, 107-108.

⁴³ Zemaşşerî, *Keşşâf*, 1-2/148-149. Benzer açıklama için bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/288.

⁴⁴ Zemaşşerî, *Keşşâf*, 1-2/239.

haramlara karşı temizlemeyen mağrur kimsenin, Allah katında temize çıkamayacağı⁴⁵ görüşüne sahip olduğu söylenebilir.

3. Zemaşerî'ye Göre Tövbe-Günah İlişkisi

Tövbe, kötü fiili yaptığına pişman olup benzer bir kötülüğü yapmama azmetmektir.⁴⁶ Tövbe olmaksızın büyük günahlar bağışlanabilir mi, küçük günahtan dolayı azap edilir mi? Zemaşerî konu hakkında Hasan-ı Basrî ve Atâ'nın görüşlerini aktarır. Hasan-ı Basrî'ye göre; "Allah yalnızca tövbe edenleri bağışlamayı ve azabı hak edenlere azap etmeyi diler."⁴⁷; Atâ'ya göre, "Allah edilen tövbeyi kabul eder; zalim olarak haşredilene ise azap eder." Zemaşerî'ye göre ise Allah zalimler dışındaki insanların tövbesini kabul eder. Ona göre Allah'ın ayetlerini görmezden gelerek cahilce davranan bid'atçı ve heva ehli, İbn Abbâs'ın, "Allah kimilerinin büyük günahını bağışlarken; kimilerine ise küçük günahı sebebiyle azap eder" dediğini iddia ederek içlerini ferahlatmaktadır.⁴⁸ İnkâr uluları ve şirk direkleri 'Âd'lılar gibi olanların tövbe etmeye ve bağışlanma dilemeye akıl tutulması ve delilik demelerinde şaşılacak bir durum olmadığını ifade eden Zemaşerî, asıl şaşılacak olanın, Müslümanlardan bazılarının tövbe edenleri "deli"; Rablerine iltica edenleri "aklını yitirmiş" olarak vasıflandırmaları olduğunu belirtir.⁴⁹

3.1. Günahın Bağışlanmasında Tövbenin Rolü

İşlenen günahtan dolayı tövbe etmenin hükmü nedir? Günahın bağışlanmasında tövbenin etkisi ne kadardır? Zemaşerî'ye göre Allah'ın günahları bağışlamasında tövbe önemli bir etkidir. Çünkü Allah Kur'an'ın pek çok yerinde tekrarlanan tövbe şartıyla bütün günahları bağışlayabilir.⁵⁰ Kur'an bir bütün olup onda çelişki olması düşünüle-

⁴⁵ Said Zihni, *Tercüme-i etvâku'z-zeheb*, 83-84 (84. Makale).

⁴⁶ Zemaşerî, *Esâsu'l-belâğa*, 1/98. Ayrıca bk. Kâdi Abdülcabbâr, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, 117.

⁴⁷ Bk. Mehmet Kubat, *Hasan el-Basrî Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2008), 154.

⁴⁸ Zemaşerî, *Keşşâf*, 1-2/188. İbn Abbâs'ın ilgili ayet yorumu şöyledir: Allah bağışlanmaya ehil olanları bağışlar, azaba ehil olanlara ise azap eder. Tövbe edenleri bağışlar, tövbe ederek ölenlere karşı ise son derece merhametlidir. Ali b. Ebi Talhâ, *Tewiru'l-mikbâs min tefsiri İbn Abbâs* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 73.

⁴⁹ Zemaşerî, *Keşşâf*, 1-2/507.

⁵⁰ Zemaşerî, *el-Minhâc*, 56. Ayrıca bk. Ebû Ali el-Cübbâî, *Kitâbü'l-makâlât*, çev. Ö. Şimşek, A. İ.

mez. Bu itibarla tövbe hem zikredildiği hem de zikredilmediği yerler için geçerlidir. Zemahşerî'nin naklettiğine göre İbn Abbâs ve Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/653) ayetin ilgili kısmına “Dilediği kimselerin tamamı için günahları bağışlar” şeklinde anlam vermişlerdir.⁵¹ Burada “dilediği kimse”den maksadın tövbe eden olduğu açıktır; çünkü Allah'ın dilemesi, merhametsizliğine değil adalet ve hikmetine tabidir. Zemahşerî, Hz. Peygamber ve Hz. Fâtıma'nın kıraatlerinin manasının “Allah günahların tamamını bağışlar ve hiç aldırış etmez” şeklinde olduğunu, Allah'ın aldırılmazlığının ise korkusuzluk⁵² anlamına geldiğini belirtir.⁵³

Günaha batarak nefesine zulmeden kimseler/mü'minlerin tövbeye yönelmelerinde iki etken söz konusudur. Birincisi Allah'ın azap tehdidi, ikincisi Allah'ın hayâ etmeyi gerektiren azametini hatırlamaktır. Zemahşerî'ye göre Allah'tan başka günahları bağışlayabilen kimsenin olmaması, kulları tövbeye teşvik etmekte ve ümitsizliğe düşmelerine mâni olmaktadır. Zemahşerî konu hakkında Hz. Peygamber'den gelen “Bağışlanma dileyen kimse aynı çirkin fiili günde yetmiş kez işlese de günahı ısrar etmiş olmaz”⁵⁴ rivayetini aktarır. Zemahşerî ayrıca Süfyân-ı Sevrî'den (ö. 161/778) nakledilen “Günahları terk Allah'a duanın ta kendisidir” sözünü nakletmiştir.⁵⁵

Allah'ın tövbe eden günahkâra karşı iki rahmetinin bulunduğunu belirten Zemahşerî, bunlardan ilkinin Allah'ın kulun tövbesini kabul edip bu tövbeyi kul adına itaat davranışı olarak yazması olarak, ikincisini ise yapılan tevbe fiilini kulun günahlarını tamamen yok eden bir vesileye dönüştürmesi olarak belirtir.⁵⁶ Ayrıca Allah günahlardan arındıran tövbe ile insanlara lütufta bulunmasaydı, günah kirinden ebediyen hiçbir

Sarıca, Y. Ankaner (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 55-57; Kâdi Abdülcabbâr, *el-Muhtasar fi usûli'd-dîn*, 116. Tövbenin vücübüyeti konusunda ihtilaf olduğunu dile getiren Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil el-Eş'arî (ö. 324/935-36), günahlardan tövbe etmenin farz olduğunu söyleyenler gibi bunu doğru bulmayanların da bulunduğunu ifade eder. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/151.

⁵¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3-4/953. Krş. Ali b. Ebî Talhâ, *Tenvîru'l-mikbâs*, 491.

⁵² eş-Şems 91/15.

⁵³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3-4/953, 1057.

⁵⁴ Tirmizî, “De'avât”, 107. Zemahşerî, *Keşşâf*, 1-2/189-190.

⁵⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3-4/1078.

⁵⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3-4/1065.

temizlenemezdi.⁵⁷ Allah onları din ve dünya işlerinde başarılı kılarak, desteğiyle dünyayı ellerine vermektedir.⁵⁸

Zemahşerî, “Müslüman olmakla tövbe gerçekleşmiş ve İslam geçmiş silmiştir. Bu durumda tövbe etmeye gerek yoktur” görüşüne sahip kimselerin olduğunu belirtir. O, bu kimselerin tövbenin anlamını bilmediğini dile getirdikten sonra tövbe ile ne kastedildiğini âlimlerin de görüşlerinden yararlanarak şu şekilde açıklar: Günah işleyen kimse, o günahından dolayı tövbe ederse, aynı günah aklına geldikçe tövbesini yenilemesi şarttır. Zira onun, Rabb’inin huzuruna varıncaya kadar pişmanlık duygusunu içerisinde taşıması gerekir.⁵⁹ Zemahşerî’ye göre kişi bir günahtan tövbe ederken, başka bir günahı işlemeyi sürdürüyorsa, önceki günahtan da sakınmamış ve tövbe etmemiştir.⁶⁰ Onun bu söyleminden ölünceye kadar günah ve tövbe konusunda hassas davranılması gerektiğini vurguladığı sonucu çıkarılabilir.

Allah’ın yapılan tövbeyi kabul etmesi için herhangi bir zaman sınırlaması var mıdır? Zemahşerî, Allah’ın tövbeyi her zaman kabul edeceği kanaatindedir. Fâtır 2. ayetteki “rahmet” kelimesine “tövbe” anlamı verildiği ve bunun da İbn Abbâs’a dayandırıldığı iddiasına değinen Zemahşerî, İbn Abbâs’ın tövbe ile tövbeye hidayet edilmeyi, bu konuda muvaffak kılınmayı kastettiğini ve yapılan yorumun da makbul olduğunu zikreder. Ona göre, İbn Abbâs şayet “rahmet” kelimesine

⁵⁷ Zemahşerî, *el-Minhâc*, 56; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3-4/787. Büyük günah işleyen kimsenin, ahirette kâfir olarak muamele görmekten kurtulması tevbeye bağlıdır. Bu konuda Mu’tezile âlimlerinin ittifak ettikleri bilinmektedir. Bk. Ebü’l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi’t-tevhid ve’l-adl* (el-aslah, istihkâku’z-zemm, et-tevbe), thk. Mustafa es-Sekka (b.y.: Dârü’l-Kütüb, 1965), 14/393. Krş. Kâdi Abdülcebbar, *el-Muhtasar fi usûli’l-din*, 118.

⁵⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3-4/1067; 3-4/1146. Ayrıca bk. Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (İstanbul: Yazma Eserler, 1996), 2/56.

⁵⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3-4/790-791. Kişi kendisini ve Allah’ı bulana kadar tevbe etmelidir. Jürgen Habermas, *İnsan Doğasının Geleceği*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Everest Yayınları, 2003), 15.

⁶⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1-2/214. Ayrıca bk. 116. Kâdi Abdülcebbar, *el-Muhtasar fi usûli’l-din*, 116. Mu’tezile, bir günahtan tevbe etikten sonra o günaha dönen kimsenin, bu günahtan sorumlu tutulup tutulmayacağı konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bazılarına göre kişi tevbe sonrasında tekrar dönüş yaptığı günahtan sorumlu tutulur. Bazılarına göre ise tevbe ettiği için, geçmişte işlediği günahlardan sorumlu tutulmaz. Eş’ari, *Makâlâtü’l-İslâmiyyin*, 1/307. Ebü’l-Yüsr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî’ye (ö. 493/1100) göre ise günahlarından bazıları için tövbe ederken başka günah işlemeye devam eden kimsenin tövbe ettiği günahtan tövbesi geçerlidir. Pezdevî, *Usûlü’l-din*, 235.

“Günahkâr kimsenin tövbesini kabul etmek veya reddetmek Allah’a kalmıştır” manasını yüklemişse bu kabul edilemez. Zira Allah’ın tövbeleri geri çevirdiği herhangi bir zaman dilimi yoktur.⁶¹

Zemahşerî tövbe haricinde günahların Allah tarafından bağışlanmasının bir diğer yolunun Hz. Peygamber ve ailesine sevgi beslemek olduğunu belirtir. O, bu konuda Hz. Peygamber’in, “Muhammed ailesine sevgi besleyerek ölen kimse şehit olmuş, günahları bağışlanmış; tövbesi kabul olmuş şekilde ölmüştür” dediğini aktarır.⁶² Sonuç olarak tövbe, nefse hâkim olmanın ve yüce gönüllülüğün sembolüdür. Kim ki işlediği günahın bilincinde ise, kendinin bilincinde demektir. Ayrıca tövbe, günah işlediği zaman affedileceğine umut beslemektir. Zira tövbeyle kişi, kendisini bağışlayacak ve boyun eğilecek bir varlık olduğunun farkına varmaktadır.⁶³

3.2. Tövbe Etmeye Engel Olan Hususlar

Zemahşerî’ye göre insanı işlemiş olduğu günahtan tövbe etmeye engel olan hususların başında günahı küçük görmek gelmektedir. Müslümanlar önemsemeyerek Allah katında vebali büyük olabilecek bir günahı işlememeye dikkat etmelidirler. Ayrıca kişinin günahlarından herhangi bir şeyin küçük olduğunu söylemekten çekinmesi gerekir. Zira ona göre günah çekirdekteki küçük bir çizik gibi olabilir, fakat Allah indinde belki de bir ağaç kadar büyüktür. Çünkü Allah Teâlâ, iftira günahını işleyenlere büyük azabın dokunacağını, bunun sebebinin de onun küçük görülmesi olduğunu belirtir.⁶⁴

İnsanı tövbe etmekten alıkoyan ikinci husus Allah’ın bağışlayıcı oluşuyla kendilerini kandırarak affedileceklerini ümit etmektir. Oysa günahların affedilmesi tövbe ile mümkün olup, ısrarla günaha devam eden

⁶¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3-4/978. Fâtır 2. ayetteki “rahmet” kelimesine İbn Abbâs tefsirinde verilen anlam “yağmur, rızık ve afiyet”tir. Ali b. Ebî Talhâ, *Tenvîru’l-mikbâs*, 458. Pezdevî’ye göre Allah Teâlâ arada fasıla olmaksızın tövbenin kabulünü vademiştir. Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 235.

⁶² Zemahşerî, *Keşşâf*, 3-4/110.

⁶³ Habermas, *İnsan Doğasının Geleceği*, 11.

⁶⁴ “Siz onu önemsiz/küçük bir şey sanıyordunuz, oysa o, Allah katında büyük bir vebaldi.” en-Nûr 24/15. Zemahşerî, *Keşşâf*, 3-4/785; Ebü’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Makâmât* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004), 78.

için bağışlanma mümkün değildir. Zemahşerî'ye göre, “*Peki, onlardan doğru söyleyeceklerine dair kitapta söz alınmamış mıydı?*”⁶⁵ ifadesinde kastedilen, Tevrat'taki büyük günah işleyenlerin, tövbe etmedikçe affedilmeyecekleri; “Onlar kitaptaki bu cümleyi okumamışlar mıydı?” ibaresinin anlamı ise günahın sorumluluğundan kurtulmak için tövbenin zorunlu olduğu hükmüdür. Zemahşerî, Mücbire'nin tövbe şartı olmaksızın günahkârların bağışlanabileceği görüşünün, Yahudi görüşüyle aynı olduğu kanaatindedir. Zemahşerî bu iddiasını Mâlik b. Dînâr'dan (ö. 131/748) nakledilen şu rivayetle delillendirir: “Bir zaman gelecek ki insanlar kendilerinden yapmaları istenen işlerde lakayt davranacaklar ve ‘Nasıl olsa bağışlanırsınız! Çünkü Allah'a hiç ortak koşmadık.’ diyeceklerdir. Yaptıkları iyi şey bağışlanacaklarını ümit etmek; gözlerinde en hayırlıları taviz verenleri olacaktır.”⁶⁶ Ona göre kendilerinin çocuklar gibi günahsız/temiz olduklarını ve işledikleri günahların silineceğini iddia edenler Yahudiler ve Hristiyanlardır.⁶⁷ Zemahşerî, kalbinin temiz ve amellerinin çok olduğunu iddia ederek kendini temize çıkartan herkesin Mücbire gibi bu ayetin kapsamına girdiğini belirtir.⁶⁸ Halbuki insanların yaptıklarına karşı Allah'ın sözü sevap ya da ceza ile karşılık vermektir. Allah insanları ahireti bırakıp dünya hayatının süsüne aldanmamaları konusunda uyarılmaktadır.⁶⁹

İnsanları tövbe etmekten alıkoyan üçüncü husus İblis tarafından kendilerine sunulan asılsız, yalan vaatlere kanmaktır. Aldatmak en temel özelliği olan İblis “*Nasıl olsa Allah bağışlayıcıdır; hata ve günahın her türlüünü affeder*”⁷⁰ diyerek insanları tövbe etmekten uzaklaştırmakta ve günah işlemeyi kolaylaştırmaktadır. Zemahşerî, Allah'ın, insanlara musallat olup onları Allah'ın yolundan alıkoyması için İblis'e imkân vermesinde anlaşılacak bir durum olmadığını belirtir ve gerekçesini şöyle izah eder: Bu durumun benzeri günahkârlara “*Dilediğinizi yapın.*”⁷¹

⁶⁵ el-A'râf 7/169. Ayrıca bk. Lokmân 31/33; Fâtır 35/6; el-Hadîd 57/14.

⁶⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1-2/396.

⁶⁷ el-Bakara 2/111; el-Mâide 5/18.

⁶⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1-2/238,639; 3-4/980.

⁶⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3-4/980. Krş. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/469.

⁷⁰ Bk. Fâtır 35/5.

⁷¹ el-Fussilet 41/40.

emri gibi olup kişiyi imtihanın bir gereği olarak özgür bir şekilde kendi haline bırakma anlamındaki emirlerdendir.⁷²

Zemahşerî, Ali el-Cübbâî'yi takip ederek Allah'ın bazı günahkârların cezasını eksiksiz vereceği, aynı günahı işleyenlerden bazılarını affede-
bileceği kanaatindedir. Bunun yanında hiç günahı olmayan elçilerin, çocuk ve akıl sağlığı yerinde olmayanların maruz kaldığı ıstıraplar, ahirette karşılığı verilmek ya da bir maslahat gereği başlarına gelmiştir. Bu konuda Zemahşerî, Hz. Peygamber'den, "Kişinin damarının seğirmesi, ağaç dalının, vücudundan bir yeri çizmesi, ayağının taşa takılması hep günahı sebebiyledir. Allah'ın bağışladıkları ise çok daha fazladır" rivayetini aktarmıştır. Zemahşerî'nin konu hakkında aktardığı bir diğer alıntı Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den naklettiği şu cümledir: "Günahının cezasını dünyada çeken ahiretteki cezasından da kurtulmuştur. Dünyada cezalandırılan, ahirette bir kez daha cezalandırılmayacaktır."⁷³

3.3. Tövbe Etmeden Bağışlanmayacak Günahlar

Zemahşerî işlenen bazı günahların tövbe etmeden sadece iman etmekle silinmeyeceği görüşündedir. O, Ayetteki "günahlarınızın bir kısmını" ibaresinde niçin "bir kısmının affedileceğini" söylediler?" itirazına şöyle karşılık verir: Nûh suresi 3-4. ayetlerde olduğu gibi iman etmekle affedilmeyen zulüm gibi günahlar vardır.⁷⁴ Tövbe etmeksizin bağışlanmayacak diğer günah ise inkârdır. Kimi insanlar inkârcılığı ve günahkârlığı kendilerinde birleştirmektedirler. Başka bir açıdan insanların bazıları kâfir iken, bazıları da büyük günah işleyen zalimler olabilmektedir. Zira tövbesiz bağışlanmamaları konusunda iki grup arasında

⁷² Zemahşerî, *Keşşâf*, 1-2/639; 3-4/980, 1152.

⁷³ Ahmed b. Hanbel, *Musned*, thk. Şu'ayb el-Arnaûti, Adil Murşid (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2001), 2/165. Zemahşerî, *Keşşâf*, 3-4/1103. Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 1/309.

⁷⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3-4/1104. Bağdâdî haddi ve ta'ziri gerektiren büyük günahlar olduğunu belirtir. Bununla birlikte kişi tövbe olmasa bile adalet, tevhid, va'd, va'id, nübüvvet ve keramete dair dini esasları ve İslam dininin rükünlerini bilerek ölürse mü'mindir. Allah azap etmeden onu bağışlayabilir. Şayet ona azap ederse, bu azap ebedî olmaz. Bağdâdî, *Usûlü'd-din*, 291. Ayrıca bk. Ebü'l-Mu'in Meymun b. Muhammed en-Neseî, *Kitâbü't-temhid li kavâidit-tevhid*, nşr. Habibullah Hasan Ahmed (Kahire: Dâru't-Tabâati'l-Muhammediyye, 1986), 359-360.

herhangi bir fark yoktur. Allah onlara lütufla muamele etmeyecek ve bu kişiler cehenneme girecektir.⁷⁵

Tövbe etmeden Allah'ın bağışlamayacağı günahlardan biri de şirk-tir.⁷⁶ Zemahşerî, kendi görüşüne aykırı gibi görünen, “*Allah kendisine ortak koşulmasını kesinlikle bağışlamaz, bunun dışındakileri ise dilediğine bağışlar*” şeklindeki Nisâ 48. ayetini şöyle yorumlar: İşin hakikati, olumlu ve olumsuz her iki fiilin de “dilediğine” kelimesiyle irtibatlı olduğudur. Birincisiyle “tövbe etmeyen”, ikincisiyle “tövbe eden” kastedilmektedir. Bu durumda ayetin manası “Allah kendisine ortak koşulmasını/şirki bağışlamaz, onun dışındakileri dilediğine bağışlar” şeklinde olmaktadır.⁷⁷

Tövbesiz kabul edilmeyecek günahlardan bir diğeri ise kasten bir mü'mini öldürmektir. “*Kim de bir mü'mini bilinçli olarak/kasten öldürürse*” şeklindeki Nisâ 93. ayette hem tehdit hem de uyarma anlamında sert bir hitap vardır. Zemahşerî, bu hitabı dikkate alan İbn Abbâs'ın bir mü'mini kasten öldürenin tövbesinin kabul edilmeyeceği görüşünde olduğunu; Süfyân'ın ise konunun ehl-i ilme sorulduğu ve böyle kimse-lerin tövbelerinin kabulünün söz konusu olmadığını dile getirdiklerini aktardığını nakleder. Zemahşerî, İbn Abbâs gibi ashabın işi böylesine sıkı tutmalarını, onların Allah'ın işi sıkı tutmasındaki yasına uymalarıyla açıklamaktadır.⁷⁸

4. Zemahşerî'ye Göre Peygamber ve Zelle/Hata İlişkisi

Peygamberler günah işlemişler midir? Şayet günah işlemişlerse iş-ledikleri bu günah büyük müdür, küçük müdür gibi sorular kelimâ âlimleri tarafından tartışılmıştır.⁷⁹ Mu'tezilî âlimler peygamberlerin günahlarının küçük olacağı hususunda görüş birliği halindedirler. Bununla birlikte peygamberlerin günah işlerken, onun günah olduğunu bi-

⁷⁵ Bk. en-Nisâ 4/167; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1-2/272.

⁷⁶ Furat Akdemir, *Vahyin Allah Tasavvuru* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 25-29.

⁷⁷ “Inne'l-emîra lâ yebzulu'd-dînâra ve yebzulu'l-kintâra li-men yeşâ.” Zemahşerî, *Keşşâf*, 1-2/238.

⁷⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1-2/251-252. İbn Abbâs'ın günah ne kadar büyük olursa olsun yapılan tövbenin kabul edilmeyeceği yönünde bir fikre sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. Bk. Ali b. Ebî Talhâ, *Tenvîru'l-mikbâs*, 102.

⁷⁹ Bağdâdî, *Usûlü'd-din*, 188-189; Pezdevî, *Usûlü'd-din*, 172-176.

lincinde olup olmadığı konusunda ikiye ayrılmışlardır. Bazılarına göre elçiler günah işlerken, onun günah fiili olduğunu kasti/bilinçli yapmaz. Diğerlerine göre ise günahlardan küçük olanları, kasten yapabilir.⁸⁰

Zemahşerî'ye göre elçilerden herhangi birinin kendisine vahiy gelmeden önce vahyin nasıl bir şey olduğunu bilmemesi son derece insanî bir durumdur. Kimilerince ayetteki “*İman nedir bilmiyordun*”⁸¹ cümlesinin ne olduğunun tam anlaşlamadığı belirtilmiştir. Onlara göre peygamberlerin akletme, fikir yürütme ve delillendirme yapabilme melekeleri sağlam ise Allah’a imandan kaçınmaları ve O’nu birlememeleri söz konusu değildir. Ayrıca peygamberlik öncesi ve sonrası hem büyük günahlardan hem de insanların dinden uzaklaşmalarına vesile olacak küçük günahlardan korunmuş olmaları gerekirken inkâr halinden nasıl korunmamış olabilirler? Zemahşerî bu itiraza şöyle cevap verir: İman, bir kısmına aklî bir kısmına ise vahyî bilgiyle ulaşılan, bu nedenle farklı şeyleri kapsayan bir kavramdır. Ayette imanın aklî bilgiden ziyade vahyî bilgiyle ulaşılan kısmı kastedilmektedir. Bu kısım ise “*Allah imanınızı zayıf edecek değildir*”⁸² ayetindeki imandan maksadın “namaz” olması gibi elçinin vahiy almaksızın hakkında bilgi sahibi olamayacağı kısımdır.⁸³

Zemahşerî peygamberlerin günah işleyip işlemediği hususunu peygamberlerden örnekler vererek açıklamaya çalışır.

4.1. Hz. Âdem ve Zelle/Hata

Zemahşerî, öncelikle Hz. Âdem’den örnek vererek Hz. Âdem’in cennetten çıkarılmasına temas eder. Ona göre Hz. Âdem ve eşinin işledikleri ifade edilen günah büyük değildir. O, “İşlenen bu günah küçük ise, Hz. Âdem küçük bir günah karşılığında neden İblis’in gördüğü muameleye tabi tutulmuş, cennetten çıkarılıp yeryüzüne indirilmiş, isyankâr olduğu, Allah’a verdiği sözü unuttuğu, kararlı davranmadığı

⁸⁰ Eş’arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 1/272.

⁸¹ eş-Şûrâ 42/52.

⁸² Zemahşerî, *Keşşâf*, 1-2/91.

⁸³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3-4/1108. Ayrıca bk. İsmail Pırlanta, “Müşriklerin Hz. Peygamber’e Karşı Takındıkları Tavırlar -Ebû Süfyan Örneği”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (2018), 75-102.

ve tövbeye ihtiyaç duyduğu ifade edilmiştir?” gibi bir sorulabileceğini dile getirir ve bu soruya şöyle cevap verir: Hz. Âdem’in işlediği günah, onun kalbindeki ihlaslı ameller arasında yer edinmiş küçücük bir günahdır. Hz. Âdem’in bu günah sebebiyle karşı karşıya kaldığı muamele ise, işlenen günahın çok kötü olduğunun insanlara bildirilmesine yöneliktir. Ayrıca günahtan sakınma hususunda kendisine ve nesline yönelik bir lütuf söz konusudur. Burada insanlara küçücük bir günahtan dolayı Allah’ın elçisi cennetten çıkarılırken; büyük günah işleyenlerin cennete girmelerinin mümkün olmadığı mesajının verilmesi hedeflenmiştir.⁸⁴

İbn Abbâs’a göre Hz. Âdem’in günah işlediği, isyan ederek Allah’ın emrini çiğnediği ve itaat sınırının dışına çıktığı kesindir. Hz. Âdem isyan edince davranışı hayır olmaktan çıkıp, gıyâ/şaşkınlık olmuştur. Zemahşerî ise Allah’ın “Âdem hata etti, ayağı kaydı (zelle)” gibi küçük hataları ifade eden kelimeler yerine “*Hz. Âdem, Rabbine karşı gelmiş ve ne yapacağımı şaşırmişti*”⁸⁵ tarzında ağır bir ifade kullandığını belirtir. Yine bu ifadede de mü’minlere ibret alıp cüret ederek işledikleri küçük günahları hafife almamaları⁸⁶ yönünde açık bir öğüt ve bir uyarı söz konusudur.

4.2. Hz. İbrahim ve Zelle/Hata

Zemahşerî, Hz. İbrahim’den nadiren de olsa bazı küçük hataların sâdır olduğunu ifade etmiştir.⁸⁷ Hz. İbrahim’in işlediğini ifade ettiği hatalar ise “*Ben yarın kesin hastayım!*”⁸⁸, “*Aksine, şu büyükleri yapmıştır*”⁸⁹ ve eşi Sâre’nin kız kardeşi olduğu şeklindeki sözleridir. Zemahşerî, bu sözlerin ta’rizli ifadeler⁹⁰ olup onlarla kâfirlerin aklına farklı anlamlar

⁸⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1-2/59, 359.

⁸⁵ Tâhâ 20/121.

⁸⁶ Ali b. Ebî Talhâ, *Tenvîr’ul-mikbâs*, 336; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1-2/720; Furat Akdemir, *Fetânet Sıfatı Bağlamında Hz. Peygamber’in Örnekliliği Meselesi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2018), 217-218.

⁸⁷ Onun kullandığı “hatamı” ifadesi “hatâyâye/hatalarımı” şeklinde de okunmuştur.

⁸⁸ es-Sâffât 37/89.

⁸⁹ el-Enbiyâ 21/63.

⁹⁰ Ta’riz: “Manaya mefhum yoluyla delalet etmek”tir. Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi’l-Kur’ân* (Kahire: Dâru’t-Türâs, 1984), 2/311. En ince ve en güzel kinaye türlerinden olan ta’riz, ortaya veya belli birine söylenen bir sözün başkasına ima/işaret yöntemiyle dokundurulmasıdır.

getirmek istendiğini ve bunların istiğfar gerektiren günahlardan olmadığını belirtir. “Elçilerden yalnızca affedilen türden küçük günahlar meydana gelir. O halde kendisinin bazı günahları işlediğini itiraf etmesi ve affolunmayı umut etmesi ne anlama geliyor?” tarzında bir eleştiriyse Zemahşerî şöyle cevap verir: Elçilik görevi süresince benliklerini yok edip Rabb’lerine karşı kendilerini alçaltmaları peygamberlerin istiğfarıdır. Nitekim ayetteki “umduğum” kelimesi de buna işaret eder. Ayrıca Hz. İbrahim affa mazhar olacağına kesin gözüyle bakmamaktadır. Bunda da mü’minlere haddi aşıklarında af dilemeleri gerektiğini öğretmek bakımından büyük bir ders bulunmaktadır. Bu konudaki bir diğer eleştiri, af, dünyada dilenirken Hz. İbrahim’in günahlarının affını neden hesap günü ile ilişkilendirdiğidir. Zemahşerî bu eleştiriyeye, günahın sonucunun dünyada iken gizli bir durum olup hesap günü ortaya çıktığı şeklinde izah getirir.⁹¹

4.3. Hz. Şu‘ayb ve Zelle/Hata

İnkârcılar, Allah’ın peygamberi olan Hz. Şu‘ayb’ı, “*Ya da mutlaka bizim dinimize döneceksiniz*”⁹² diyerek inkârcılığa dönmeye çağırmışlardır. Hz. Şu‘ayb’ın onlara cevabı, “*Allah bizi dininizden kurtardıktan sonra yine ona dönersek doğrusu, Allah’a karşı yalan uydurmuş oluruz*” olmuştur. Hz. Şu‘ayb’ın bu cevabından hareketle “Peygamberlerin, küfre dönmeleri, büyük günah işlemeleri, hatta insanların kendilerinden nefret etmelerine sebep olanların dışında küçük günahları işlemeleri bile caiz değildir”⁹³ şeklinde itirazda bulunanlara Zemahşerî şu şekilde cevap verir: İnkârcılar önceleri kâfir iken sonradan mü’min olan kimseleri kastetmek üzere kullandıkları çoğul sıygasındaki zamiri, tekil sıygasına tercih edip tağlib⁹⁴ yoluyla “Ya da dinimize dönersiniz” diyerek Hz. Şu‘ayb için de kullanmışlar ve sanki bütün inananların dinlerinden

Ebû Muhammed İbn Kuteybe, *Te’vilü müşkili’l-Kur’ân* (Kahire: Dâru’t-Türâs, 1973), 263-264.

⁹¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3-4/835.

⁹² el-A’râf 7/88.

⁹³ Sâbüni, *Mâtüridiyye Akâidi*, 115.

⁹⁴ Tağlib: Sözlük anlamı “üstün getirmek, çoğunluğa göre hükmetmek” manasına gelen tağlib, aralarındaki bir ilgiden dolayı bir lafzı diğer lafzı ve anlamını kapsayacak şekilde kullanmak demektir. Abdülfettâh Besyûni, *İlmü’l-me’âni* (Kahire: y.y., 1987), 1/290-292.

dönmelerini istemiş gibi konuşmuşlardır. Hz. Şu'ayb da cevabını bu kullanıma uygun olarak vermiş ve bununla kendisinin değil kavminin sonradan inananlarının dinden dönmelerini kastetmiş, küfre dönmesi mümkün değilken kendisini de söze dâhil etmiştir.⁹⁵ Benzer şekilde Zemahşerî'ye göre, büyük günah işlemekten masum olan peygamberlerin “Bizden sâdır olan küçük günahlar için yaptığımız tövbemizi kabul et” tarzındaki dualarıyla, nesillerinin yapacakları tövbelerin kabul olunmasını Allah'tan istemiş olabilirler.⁹⁶

4.4. Hz. Yûnus ve Zelle/Hata

Hz. Yûnus, Yüce Allah'ın emrini beklemeden görev mahallini terk etmiştir. Yaptığı bu hata neticesinde denize atılmış ve kınanmış bir haldeyken balık onu yutmuştur.⁹⁷ “Nasıl oluyor da zikri geçen ayette, Firavun gibi ‘kınanmış’ şeklinde nitelenmiş?”⁹⁸ denilmesine Zemahşerî şöyle cevap verir: Kınamayı gerektiren nedenler çeşitli olduğundan, kınanmanın miktarı bu değişikliğe göre değişkenlik gösterir. Örneğin, küçük günah işleyen kendi ölçüsünde, büyük günah işleyen de kendi ölçüsünde kınanır. Ayrıca, “*Onlar peygamberlerine karşı geldiler*”⁹⁹ ve “*Âdem Rabbine karşı geldi*”¹⁰⁰ buyrulmaktadır.¹⁰¹

Sonuç olarak Mu'tezilî âlimler gibi Zemahşerî de peygamberlerin günahlarının küçük olacağı kanaatindedir. Zira ona göre peygamberlerin büyük günah işlemesi caiz değildir.¹⁰² Peygamber hata yaparken, bunun bir günah olduğunu bilerek yapamaz.¹⁰³ Bu anlayış, Zemahşerî'nin Allah'ın elçilerine aşırı hürmette bulunduğu, onlarla

⁹⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1-2/374.

⁹⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1-2/86.

⁹⁷ es-Saffât 37/142. Ayrıca bk. el-Enbiyâ 21/87-88; el-Kalem 68/48-50.

⁹⁸ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Ahmed Ferid (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 3/108.

⁹⁹ Hûd, 11/59.

¹⁰⁰ Tâhâ 20/121.

¹⁰¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3-4/1188. Bağdâdî, isyanların, sırf küfür; büyük günahları işlemek veya mazeretsiz olarak farzları terk etmek; bazı kelimelerin küçük günah dediği hususlar olmak üzere üç kısım olduğunu belirtir. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 292.

¹⁰² Zemahşerî, *Keşşâf*, 1-2/59. Krş. Kâdî Abdülcabbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, 2/302.

¹⁰³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 1/272.

günah kavramını bir arada kullanmamaya son derece özen gösterdiğine işaret etmesi bakımından önemlidir.

5. Zemaşerî'ye Göre Günah Karşısında Mü'min ile İnkârcının Tavrı

5.1. Günah Karşısında Mü'minin Tavrı

Kınanmayı gerektiren sebepler çeşitli olduğundan, kınanmanın miktarı bu değişikliğe göre farklılık arz eder. İnsanın değeri, mükâfat ve cezanın artmasında önemli rol oynamaktadır. İsrâ 74. ayette Hz. Peygamber'le ilgili “neredeysel” ve “az da olsa” ifadesiyle müşriklere meylin varlığı dile getirilmiştir. Buna karşın sonraki ayette her iki âlemde azap uyarısı yapılmıştır. Bu ise çirkin fiili daha çirkin hale getiren hususun onu işleyen kimsenin değerinin yüksek olduğuna işaret etmektedir. Buradan hareketle Zemaşerî mezhep öncülerinin, Mücbire'nin çirkin fiilleri çirkin fiillerden münezzeh olan Allah'a isnat ettiklerini bunun ise büyük bir günah olduğu değerlendirmesini yaptıklarını söylemiştir. Ona göre zikri geçen ifadede, Allah düşmanlarına karşı gösterilebilecek en ufak bir yakınlaşmanın, Allah'ın dostluğundan uzaklaşmak olduğu ve gazabını gerektirdiğine delil bulunmaktadır. Dolayısıyla mü'min bu ayeti iyice düşünmelidir. Zira ayet hakkında tefekkür eden kimsenin haşyet/endişe hissetmesi, İslam'a olan bağlılığının artması demektir. Hz. Peygamber'in de bu ayet nazil olunca, “Allah'ım! Beni bir göz açıp kapama süresince dahi nefsimle/kendimle baş başa bırakma!”¹⁰⁴ diye dua ettiği nakledilmiştir.¹⁰⁵

Mü'minlerin, Allah'ın istemediği birtakım fiilleri işledikleri bir gerçekliktir ve günah işlediklerinde içlerinde günaha karşı büyük bir nefret duygusu ortaya çıkar. Kur'an bu duyguyu “kılâ”¹⁰⁶ kelimesiyle ifade eder. “el-Kılâ” insanın yüreğini yakıp kavuran güçlü bir nefrettir. Burada tiksinden maksat, din bakımından olanıdır. Mü'minin, Allah'ın dini konusundaki duyarlılığı güçlü olup günahlardan nefreti fitrata yakındır. Mü'min günaha rıza göstermediği gibi insanları günah

¹⁰⁴ Süleymân b. Eş'as Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), “Edeb”, 110.

¹⁰⁵ Zemaşerî, *Keşşâf*, 1-2/643.

¹⁰⁶ Şuarâ, 26/168; Zemaşerî, *Esâsu'l-belâğa*, 2/110.

işlemeye tahrik etmekten kaçınır. Zira isyana rıza gösteren, isyan eden hükmündedir.¹⁰⁷

Zemahşerî mü'minin günahlar konusunda iki tavrının olabileceğinden bahseder. Birincisi; imanlı kişi amellerini boşa çıkaracak günahlar işlediğini bilir ve ona göre davranır. İkincisi iman sahibi kimi zaman, davranışlarından hangisinin amellerini boşa çıkaracağını bilmediği, oysa Allah katında bu tür günahlarının bulunabileceğini aklından çıkarmaz. Bu durumda mü'mine düşen, tehlikeli/dikenli bir yolda sakınarak yürüyen kimse gibi olmaktadır.¹⁰⁸

Zemahşerî'ye göre mü'minin amelini boşa çıkaranlar büyük günahlardır. Ashab, şirk unsurunun olduğu yerde amellerin fayda vermeyeceği, imanla beraber de günahın zararının olmayacağı fikrine sahipti. “*Amellerinizi iptal etmeyin!*”¹⁰⁹ ayeti nazil olunca onlar Allah'a olan ibadetlerinin ahirette bir paçavra gibi yüzlerine çalınmaması için büyük günahlardan çekinmeye başlamışlardır. Şirk dışındaki günahların Allah tarafından bağışlanabileceğine dair ayet¹¹⁰ inince büyük günah işleyenler hakkında korkmuş, ondan uzak duranlar için de ümit beslemişlerdir.¹¹¹

İnsanlar günahlardan korunmaları durumunda “müttakî” sıfatıyla vasıflanacaklardır. Zemahşerî, “ittikâ”yı kişinin ceza çekmesine vesile olacak fiillerden sakınması olarak tarif eder. Küçük günahların buna dâhil olup olmadığı hususunda ihtilaf edildiğini belirten Zemahşerî, takvanın küçük günahlardan sakınmayı içermediği, zira günahın yüklerinden kaçınanın küçük günahlarının örtüldüğü görüşünün doğru olduğunu kabul eder. İnsana, zahirine göre mü'min deneceğini ifade eden Zemahşerî, “âdil” sıfatının ancak adaletli olup olmadığı denenmiş kimseye verilmesinde olduğu gibi, müttakî isminin de kişiye denemeden geçmesinden sonra verileceği kanaatine sahiptir.¹¹²

¹⁰⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1-2/841; Said Zihni, *Tercüme-i etvâku'z-zehab*, 173-175 (100. Makale).

¹⁰⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3-4/1164-1165.

¹⁰⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3-4/1153.

¹¹⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1-2/259.

¹¹¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3-4/1153. Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/305.

¹¹² Zemahşerî, *Keşşâf*, 1-2/20, 90.

26. 5.2. Günah Karşısında Günahkâr ve İnkârcının Tavrı

Günahkâr ile inkârcılar günah işledikleri gibi inananları da günah işlemeye davet etmektedirler. Mü'minler, bu tür insanlara uymamaları konusunda uyarılmışlardır. Zira günahkâr ile inkârcılar, mü'mini günah ve inkârcılık olan bir işe çağırırken, bunun dışındaki eylemlere yardım etmeye çağırmazlar.¹¹³

Zemahşerî'ye göre “başlarına bir fenalık gelse”¹¹⁴ ayetinde “insan” kelimesi tekil kullanılsa da çoğul anlamında olup bununla bütün insanlar kastedilmiştir. Elleriyle işledikleri sebebiyle başlarına hastalık, fakirlik ve korku gelmesi ancak günahkârlara uygun bir hal olduğu için bu insanlarla da sadece günahkâr olanlar kastedilmektedir. Allah inkâr eden/kefûr insanların nimete nankörlük ettiklerini kayıt altına almak için, “insan” kelimesi yerine zamir kullanarak “Şüphesiz o nankördür” demek yerine “Şüphesiz nankördür insanoğlu!” demiştir.¹¹⁵ Günahkâr insanın nimeti unutan ve küçümseyen kimse olduğu ortaya çıkmaktadır.¹¹⁶ Yahyâ b. Mu'âz er-Râzî'ye (ö. 258/872) göre günahkâr insanın özelliği ise, günahlarını hiçbir şeyin kendisine gizli kalmadığı Yaratıcı karşısında günahı açıktan işlerken insanlardan gizlemek, Allah'ı kendisine bakanların en değersizleri olarak görmektir.¹¹⁷

“Azap etmek Yüce Allah'ın iradesine bağlıdır. O halde Allah inkârcıların can çekişe çekişe ölmelerini nasıl istemiş olabiliyor?” diyerek Allah'ın bu konudaki iradesine itiraz edenlere Zemahşerî şöyle karşılık verir: Burada kastedilen, kendilerine verilen nimetlerle inkârcıların yavaş yavaş azaba uğramalarıdır. Âl-i İmrân 178. ayette de ifade edildiği üzere Allah, nimet bolluğundan dolayı ahiretini unutan birer kâfir olarak can verecekleri ana kadar bunlara rızkını vermeyi sürdürmektedir.¹¹⁸

¹¹³ Zemahşerî, “günahkâr”ın günaha dalmış ve fiskın her çeşidini yapan Utbe (ö. 2/624); inkârcının ise inkârcılıkta haddi aşmış, küstahlıkta sınır tanımayan Velid (ö. 1/622) olduğunun söylendiğini aktarmıştır. Zemahşerî, *Keşşâf*, 3-4/1316. Krş. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/370. İnkârcı insanların özellikleri için bk. Halil Öztürk, “Kur'an'da İnkârcı Bir İnsan Tipolojisi: Mücrim”, *International Social Sciences Studies Journal* 9/113 (2023), 7703-7718.

¹¹⁴ eş-Şûrâ 42/48.

¹¹⁵ Bk. İbrâhîm 14/34; el-Âdiyât 100/6.

¹¹⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3-4/1106.

¹¹⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3-4/1121.

¹¹⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1-2/448, 564.

Zemahşerî'ye göre konumu kâfir ile mü'min (el-menzile beyne'l-menziileteyn) arasında olan fâsık kimseler bulunmaktadır.¹¹⁹ Ona göre bu kimseler, günahın büyüklerini işleyerek Allah'ın emrinden çıkanlardır. O, fâsık kavramını bu şekilde tarif eden ilk kişinin Ebû Huzeyfe Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) olduğunun söylendiğini nakleder. Zemahşerî, kişinin bu iki konum arasında bulunmasının anlamını şöyle açıklar: Bu kimse nikâh, miras ve cenaze işlemlerinde mü'min kabul edilir. Kendisinden ve inancından uzak durulması, şahitliğinin reddedilmesi gibi hususlarda kâfir muamelesi görür. Zemahşerî, Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) mezhebinin ve Zeydiyye'nin böyle kimselerin imamlığında kılınan namazların geçersiz olduğunu savunduklarını belirtir. Ayrıca Zemahşerî inatçı kâfirlere de fâsık denildiğini, Kur'an'da bu iki kullanımın yer aldığını dile getirir.¹²⁰ Sonuç olarak mü'minler, kimi günahları sevaplarıyla örtülüp müjdelenirken inkâr edenler amelleri geçersiz kılınmakla ve işlediği her tür günahtan dolayı cezalandırılmakla uyarılmaktadırlar.¹²¹

5.3. Başkasının Günahını Yüklenmek

İnkârcılar, mü'minleri kendi dinlerine döndürmek istemekte; birbirlerine de mü'minlerin günahlarını taşımalarını emretmektedirler. Bir bakıma mü'minlerin günahlarını üstlenmeyi dinlerine uyma şartına bağlamaktadırlar. Kureyş ileri gelenleri, iman edenlere; kâfir olanlar iman edenlere, “*Bizim yolumuza uyun, sizin günahlarınızı da biz yüklenelim!*”¹²² demişlerdir. Zemahşerî kendi dönemindeki bazı Müslümanların, günahkârların dinlerine uyup arkadaşını büyük günahlardan bazılarını işlemeye cesaretlendirerek “Sen bunu yap; günahı benim boynuma” dediklerini ifade etmektedir. Ona göre böyle bir kefalet aldananlar daha çok avam tabakasında olup iman ve iradesi zayıf olanlardır. Halbuki Allah aynı ayette, “*Oysa onların günahlarından hiçbirini*

¹¹⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1-2/77. Ayrıca bk. Kâdî Abdülcabbâr, *Şerhu usûi'l-hamse*, 2/614.

¹²⁰ “*Gerçekten münafiklar, fâsığın ta kendisidir.*” et-Tevbe 9/67; “*İmandan sonra fâsıklık ne kötü bir yafıdır.*” el-Hucurât 49/11. Zemahşerî, *Keşşâf*, 1-2/51.

¹²¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1-2/48; 3-4/967.

¹²² el-Ankebût 29/12. Benzer ayetler için bk. el-Bakara 2/123; İsrâ 17/15; Lokmân 31/33; el-Mümtehine 60/3.

yüklenecek değiller” sözüyle bu tür vaatte bulunanları yalanlamaktadır. Konu hakkında Zemahşerî, ihtiyaçları Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr (ö. 158-775) tarafından karşılanmış olan Haşviyye'den birinin halifeden kıyamet günü kendisine şefaati etmesini istediğini; 'Amr b. 'Ubeyd'in (ö. 144/761) ise halifeye böylelerinden uzak durmasını, bunların gündüz adam soymaya çalışan eşkıyalar olduğunu; halifenin mü'minlere kefil olmak suretiyle üstlendikleri günahlardan başka, dinden uzaklaşmalarına neden oldukları kimselerin günahlarını da yükleneceğini dediğini nakleder.¹²³ Sonuç olarak Zemahşerî'ye göre ahirette hiçbir nefsin bir başkasının günahını yüklenmesi ve bu günahı hesaba çekilmesi söz konusu değildir.¹²⁴

6. Zemahşerî'ye Göre Şefaati-Günah İlişkisi

Genel olarak kelamcılar, şefaatin varlığı konusunda ittifak içinde iken bunun nasıl olacağı noktasında ihtilaf etmişlerdir. Onların bu şekilde bir tutum sergilemelerinin nedeni, ağırlıklı olarak şefaati ve günah kavramlarını algılayış biçimlerinden kaynaklanmaktadır. Ancak başta Ehl-i Sünnet çevreleri olmak üzere büyük günah sahibi kimseler için şefaatin olacağı konusunda bir uzlaşma olduğu görülmektedir.¹²⁵

İnsanların yaptıkları her tür eylem melekler tarafından amel defterine kaydedilmektedir. Kur'an'da “amel defteri”, Kehf 49. ayette geçen ve cins ifade olan “el-kitâb” kelimesiyle karşılanmaktadır.¹²⁶ Ayette ifadesini bulan “Eyvahlar olsun!” sözünü söylemiş olanlar, başlarına gelen helâk hallerinden dolayı “Vay başımıza gelen helâk!” şeklinde çığlık atmışlardır. “Küçük-büyük hiçbir şey bırakmamış” sözü ise kötü hasletlerin tamamını kapsayan bir ifadedir. Amel defterlerine büyük günahlardan kaçınmayanların küçük günahları da kaydedilecektir. Fudayl b.

¹²³ el-Ankebût 29/13. Ayrıca bk. en-Nisâ 4/85.

¹²⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3-4/898, 983.

¹²⁵ Detaylı bilgi için bakılabilir. Harun Çağlayan, *Etik Açısından Mâtürîdî'nin Hidayet Anlayışı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 148-154.

¹²⁶ Sühuf kelimesi için bk. Mehmet Altuntaş, “Kur'an'da Peygamberlere Gönderilen 'Sühuf' Kitaplar Üzerine Bir Değerlendirme”, *Turkish Studies* 11/12 (2016), 14-18.

İyâz (ö. 187/803) da bu ayeti dinlediğinde feryat edenlerin büyük günahlardan ziyade küçük günahlar için feryat ettiklerini ifade etmiştir.¹²⁷

İnkârcıların/günahkârların dini reddetmelerinin gerekçesi, onların; “*Sayılı günler haricinde bize asla ateş dokunmayacak*”¹²⁸ söylemleridir.¹²⁹ Zemahşerî hesap gününde işlerinin zor olmayacağı kanaatine sahip olan inkârcılar ile Mücbire ve Haşeviyye mensuplarının aynı görüşte olduğunu belirtir. Zira ona göre Mücbire ve Haşeviyye mensupları şefaata sayesinde kısa bir azabın ardından cehennemden çıkacaklarını ummaktadırlar.¹³⁰

Zemahşerî, akla göre cezanın bağışlanması ya da şefaata¹³¹ ile düşmesi mümkün iken nassların buna mâni olduğunu söyler. Günahkârlar için ahirette şefaatin olmayacağını Zemahşerî, Bakara 48. ayetle temellendirir.¹³² Ona göre ayette genel bir olumsuzlama vardır ki, bu da bir kimsenin başkası adına herhangi bir fiil işleyemeyeceği, hiç kimseden herhangi bir şefaatin kabul edilmeyeceği anlamını gerektirir.¹³³

Zemahşerî, “*Rabbinin dilediği müstesna*”¹³⁴ ayetindeki istisnayı Mücbire’nin büyük günah sahiplerinin şefaate cehennemden çıkarılacakları şeklinde yorumladıkları ancak bu yorumun aldatici olduğunu belirtir. Ona göre ayetteki “gökler ve yer durdukça” ibaresi onların görüşünü yalanlamaktadır. Zemahşerî, Abdullah b. Amr’dan gelen Hz. Peygamber’in devirlerce süre geçtikten sonra cehennem kapılarının açılacağı ve orada kimsenin kalmayacağı rivayetine dayanarak Kur’an’ı arkalarına atanlardan bir beklenti içerisinde olmanın hatalı olduğunu ifade eder. Zemahşerî bu rivayete aldanıp kâfirlerin bile cehennemde ebediyen kalmayacağına inananların olduğunu zikreder. Ona göre bu ve benzeri görüşler apaçık bir hızlandır. Zemahşerî, “Bu rivayet sahih

¹²⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1-2/664. Bk. Ali b. Ebî Talhâ, *Tevvîru’l-mikbâs*, 313.

¹²⁸ Âl-i İmrân 3/24.

¹²⁹ Mehmet Altuntaş, *Medeni Surelerde Sayılar* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022), 223-226.

¹³⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1-2/158. Ayrıca bk. Cübbâî, *Kitâbü’l-makâlât*, 102. Buna karşın büyük günah işleyen için mağfireti caiz gören Neseî, onlara nebî ve resullerin hatta hayırlı kulların şefaata edeceğini belirtir. Neseî, *Kitâbü’l-temhîd*, 373-374.

¹³¹ Zemahşerî, *Esâsu’l-belâğa*, 1/513.

¹³² Benzer mesajlar için bk. el-Bakara 2/254; eş-Şuarâ 26/100; Lokmân 31/33.

¹³³ Zemahşerî, *Kitâbü’l-minhâc*, 53; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1-2/62.

¹³⁴ Hûd 11/107.

ise ifade, “Cehennemdekiler bir azaptan başka bir azaba girerler” anlamındadır.¹³⁵

7. Zemaşerî'ye Göre Büyük Günah İşleyenlerin Cehennemdeki Durumu

Zemaşerî, Allah'a kulluk yapmadan amelsiz cenneti uman kimseler bulunduğunu ve bunların utanma duygularının az olduğunu belirtir. O, Allah'a itaat hususunda cimrilik eden birine Allah'ın rahmetiyle cömertlik yapmayacağı kanaatindedir. O, Şehr b. Havşeb (ö. 112/730) ve Hasan-ı Basrî'den, yapılan amellerle Allah'ın rahmetine ve cennete ulaşılacağı yönünde nakilde bulunur.¹³⁶

Zemaşerî, bazı insanların da günahlarından dolayı cezalandırılmayacağı kanaatine sahip olduğunu ifade eder. Zemaşerî onları bu tür kanaate sevk eden hususun önceki imanlarının kendilerini imtihandan uzak tutacağını düşüncesi olduğunu söyler. Halbuki “*Ne kötü hüküm veriyorlar*”¹³⁷ ayetiyle onların verdiği hükmün yanlış olduğu vurgulanmaktadır.¹³⁸ Zemaşerî konu ile ilgili İkrime'den (ö. 105/723) gelen rivayeti aktarır: Hâriciyye'nin önemli ismi Nâfi b. Ezrak (ö. 65/685), İbn Abbâs'a, “Allah Teâlâ ‘cehennemden çıkacak değillerdir’¹³⁹ buyururken, iddian büyük günah işleyen bir topluluğun cehennemden çıkartılacakları mıdır?” dedi. İbn Abbâs, “Öncesine de baksana! Bu, inkârcılar içindir” dedi. Zemaşerî anlatılanın, Mücbire'nin düzmecelelerinden olduğu, bunun onların ilk iftiraları olmadığını belirtir. Ona göre bu anlatılanın iftira olduğuna delil, Nâfi'nin Kureyşli akraba ve dostları arasında bulunurken İbn Abbâs ile cesaret gerektiren bir üslupla karşı karşıya getirilmesidir.¹⁴⁰

Zemaşerî'ye göre büyük günah işleyip tövbe etmeyenin ebediyen cehennemde kalacağına dair delil Nisâ 93. ayettir. “Kim öldürürse” ifadesi, inanan-kâfir, tövbe eden-etmeyen tüm katilleri kapsamaktadır.

¹³⁵ Zemaşerî, *Keşşâf*, 1-2/520.

¹³⁶ Zemaşerî, *Keşşâf*, 1-2/189.

¹³⁷ el-Ankebût 29/4; el-Câsiye 45/21.

¹³⁸ Zemaşerî, *Keşşâf*, 3-4/896.

¹³⁹ el-İnfîtâr 82/16.

¹⁴⁰ Zemaşerî, *Keşşâf*, 1-2/288.

Ancak, tövbe edeni kapsam dışı bırakan başka deliller vardır. Zemaşerî, tövbe etmeyen günahkârın cehennemden çıkarılacağını iddia eden kimselerden bu delile denk bir delil getirmesini istemektedir.¹⁴¹ Ancak Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî (ö. 333/944) Zemaşerî'den yıllar önce konu hakkında şu yorumu yapmıştır: İlähî lütuf çerçevesinde Kur'an ve hadislerin açıkladığı pek çok af müjdeleri vardır. Şayet şefaât kabul edilmezse insanların Allah'ın rahmetine yönelik ümitleri tükenmekte, ayrıca ümmeti olmaları hasebiyle Hz. Peygamber'in şefaatine güvenen Müslümanların duası işlevsiz hale gelmektedir.¹⁴²

Zemaşerî'ye göre cehenneme gidenlerin orada ebediyen kalacaklarının bir diğer delili Hûd 107. Ayetteki, "*Rabbinin dilediği müstesna*" ifadesidir. O buradaki istisnayı, cehennem azabının sonsuzluğundan istisna olarak yorumlar. Zira cehennemdekiler ateşle azap edilmelerine ek olarak zemherir¹⁴³ ve benzeri ceza çeşitleriyle de azap edilirler. Bu azap türlerinin en aşırısı, Allah'ın onları huzurundan kovmasıdır.¹⁴⁴ Onun tövbe yönünde en ufak bir gayret olmadığı sürece Allah'ın bağışlamayacağı, tövbe edildiği takdirde tövbenin kabul olacağı fikri, Yararı'nın iradesinin kısıtlanmasını akla getirmektedir.

Sonuç

Önemini her dönemde koruyan günah konusu pek çok âlim gibi Zemaşerî tarafından da değerlendirilmiştir. O, günah konusunu açıklarken naklin yanında akla/Mu'tezilî görüşe önem vermiş, ayrıca kendi dönemine kadar olan sürede konunun nasıl anlaşıldığına temas etmiştir. Zemaşerî "yük" olarak kabul ettiği günahı büyük ve küçük şeklinde ikiye ayırmış, günahın kalbin mühürlenmesindeki etkisine değinmiş, günahın affedilmesi için tövbenin şart olduğunu belirtmiştir. Sonrasında Allah'ın elçilerinin yaptığı hataların "günah" olarak değerlendirilmeyeceğini dile getirmiş, günah karşısında mü'min ile inkârcının tav-

¹⁴¹ Zemaşerî, *Kitâbü'l-minhâc*, 59-60; Zemaşerî, *Keşşâf*, 1-2/251.

¹⁴² Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 588.

¹⁴³ Cehennemden bir bölümüne Zemherir (Zemheri) denir. Çok soğuk Cehennem'dir.

¹⁴⁴ Zemaşerî, *Keşşâf*, 1-2/520.

rının farkından söz etmiş, tövbe etmeden ölen kimseler için “şefaatin” vaki olmayacağına değinmiştir. Son olarak günahkâr ile inkârcıların cehennemden çıkamayacağını savunmuştur.

Zemaşerî objektif fikirleri olmakla birlikte günah konusunda kendi görüşünü destekleyen ayet, hadis ve rivayetlere daha çok yer vermiştir. Bunun örneği büyük günahların sayısı hususudur. Büyük günahların vahiy ile bilinebileceğini söyledikten sonra sayılarının yedi yüze kadar çıkabileceğini ifade eden rivayeti kullanmıştır. Ayrıca surelerin fazileleriyle ilgili rivayetlerin sıhhati konusunda muhaddisler arasında bile bir birlikten söz etmek mümkün değilken akılcılığı ile tanınan Zemaşerî tövbe etmeyi devre dışı bırakarak günahların affedilmesini bu tarz rivayetlere dayandırmıştır.

Mü'mini hiç günah işlemeyen ya da işlediği büyük günahtan dolayı tövbe eden olarak tanımlayan Zemaşerî, inkârcıyı ise dinin temel ilkelerini reddeden olarak vasıflandırır. Onun günahkâr ile inkârcıyı aynı seviyede görmesi iki açıdan eleştirilebilir. Birincisi Yaratıcı'dan ümit kesilmemesini bildiren ayetler günahkârın Allah'a olan bağlılığını canlı tutmaktadır. İkincisi yapılan zerre miktarı iyiliklerin bile ahirette hesaba katılacağını ifade eden ayetler, günahkâr hakkında son kararın Allah'a ait olduğuna işaret etmektedir. İnkârcı ise dünyada Allah'a meydan okumasının karşılığı olarak ahirette Allah'ın affından mahrum kalacaktır.

Zemaşerî, günah konusunda esnek davranan Mücbire ve Haşviyye'yi eleştirmiş, onların tavırlarının Müslümanları günahtan uzak tutmadığı gibi günaha yönelmeye cesaretlendirdiğini belirtmiştir. Onun günah konusunda hassas davranmasının nedeninin İslam ümmetini oluşturan bireylerin Allah'a ve mahlukata karşı ahlaklı olmalarını ve büyük günahtan kaçınmalarını sağlamak olduğu ifade edilebilir. Ayrıca onun, günümüzde de geçerliliğini koruyan günahından dolayı cezalandırılmayacağı ve başkasının günahını yüklenme algısının yanlışlığı konusunda akılcı çözümler ortaya koyduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnaûtî, Adil Murşid. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2001.
- Ali b. Ebî Talhâ. *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîri İbn Abbâs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- Akdemir, Furat. *Fetânet Sıfatı Bağlamında Hz. Peygamber'in Örnekliği Meselesi*. Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2018.
- Akdemir, Furat. *Vahyin Allah Tasavvuru*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.
- Altuntaş, Mehmet. *Medenî Surelerde Sayılar*. Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2022.
- Altuntaş, Mehmet. "Kur'an'da Peygamberlere Gönderilen 'Suhuf/Kitaplar' Üzerine Bir Değerlendirme". *Turkish Studies* 11/12 (2016), 1-24.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûlü'd-dîn*. thk. Ahmed Şemseddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Besyûnî, Abdülfettâh. *İlmü'l-me'ânî*. Kahire: y.y., 1987.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-sahîh*. İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Cübbâî, Ebû Ali. *Kitâbü'l-makâlât*. çev. Ö. Şimşek, A. İ. Sarıca, Y. Arıkaner. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbu't-târifât*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1985.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *Hucetullâhi'l-Bâliğa*. Kahire: Dâru'l-Cil, 2005.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbü'l-irşâd*. thk. Muhammed Yusuf Musa. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950.
- Çağlayan, Harun. *Etik Açından Mâtürîdî'nin Hidayet Anlayışı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as. *es-Sünen*. İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ. *Gâyetu'l-vusûl şerhi Lübbü'l-usûl*. Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, ts.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Alî b. İsmâ'îl. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*. thk. M. Muhiddîn Abdülhamîd. Kahire: Mektebetü Nehdati'l-Mısrî, 1950.
- Habermas, Jürgen. *İnsan Doğasının Geleceği*. çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Everest Yayınları, 2003.
- Hamevî, Yâkût. *Mu'cemü'l-üdebâ'*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993.

- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pinar Yayınları, 1991.
- İbn Fâris, Ebü'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ. *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed. *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakar. Kahire: Dâru't-Türâs, 1973.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1975.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Kâdî Abdülcabbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*. çev. Hulusi Arslan. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Kâdî Abdülcabbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl (el-aslah, istihkâku'z-zemm, et-tövbe)*. thk. Mustafa es-Sekka. b.y.: Dâru'l-Kütüb, 1965.
- Kırtay, M. Faik. "Kur'an'da Günah Anlamına Gelen Kelimelerin Anlam Fark (Nezâir Bağlamında Bir İnceleme)". *Hikmet Yurdu* 14/27 (2021), 155-181.
- Kubat, Mehmet. *Hasan el-Basrî Hayatı, İlmî Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2008.
- Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer. *Müsnedü's-şihâb*. thk. Hamdi Abdülmecîd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Kutsal Kitap*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2014.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü Ehli's-sünne*. thk. Mücdî Bâsellûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2003.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Ahmed Ferîd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Müslim, Ebü'l-Huseyn b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Nesefî, Ebü'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed. *Kitâbü't-tevhîd li kavâidi't-tevhîd*. nşr. Habibullah Hasan Ahmed. Kahire: Dâru't-Tabaâti'l-Muhammediyye, 1986.

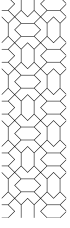
- Öztürk, Halil. "Kur'ân'da İnkârcı Bir İnsan Tipolojisi: Mücrim". *International Social Sciences Studies Journal* 9/113 (2023), 7703-7718.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. thk. H. Peter Linss. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003.
- Pırlanta, İsmail. "Müşriklerin Hz. Peygamber'e Karşı Takındıkları Tavırlar -Ebû Süfyân Örneği". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (2018), 75-102.
- Sâbûnî, Nureddîn. *Mâtürîdiyye Akâidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 1991.
- Said Zihni. *Tercüme-i etvâku'z-zeheb fi'l-mevâ'iz ve'l-hutab*. b.y.: y.y., 1290 h.
- Suyûtî, Celâluddîn - Mâhâllî, Celâluddîn. *Tefsîru'l-celâleyn*. Beyrut: Dâru'l-Kebîr, 1999.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünen*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Zemaşşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer. *Esâsu'l-belâğa*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Zemaşşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer. *Kitâbü'l-minhâc fi usûli'd-dîn*. thk. Sabine Schmidtke. Beyrut: y.y., 2007.
- Zemaşşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2003.
- Zemaşşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer. *Makâmât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Zerkeşî, Bedreddîn. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Fazl İbrahim. Kahire: Dâru't-Türâs, 1984.

Summary

Owing to the Prophet, a climate of peace and security prevailed in many regions, especially in the Arabian Peninsula. Less than a century after his death, grudge and hatred began to dominate among believers. Many social and political events took place, even leading to shedding each other's blood. In recent centuries, commitment to the world has accelerated with the development of financial means and social media. As a result, it can be said that Muslims' interest in faith and worship has

decreased, and their insensitivity towards sins has increased. This situation has brought to the agenda again the reconsideration of issues such as the type of sins a person has committed, which sins can be forgiven without repentance, and the effect of intercession on the sinner in the afterlife. Al-Zamakhsharī defines “sin” as wrong actions committed by a person knowingly. Evaluating sin as a “burden”, al-Zamakhsharī states that a major sin is meant by “burden”. For him, the criterion for knowing that a sin is serious is revelation. God did not define venial sin precisely and left it vague. If there is no evidence showing whether the sin is minor or major, there is a possibility that it is included in both types of sin. Al-Zamakhsharī states that punishments for minor sins committed by people who avoid the major sins prohibited by Allah and the Prophet will be abolished. Because the reward deserved for avoiding major sins and being patient with them is many times greater than the punishment deserved for minor sins. According to al-Zamakhsharī, the factors that cause a person to sin are his arrogance and ignorant bigotry. Another feature of the feeling of arrogance is that, when it takes hold of the heart, it turns into a motivating factor to reject the words of those who advise him and to commit sins. According to al-Zamakhsharī, repentance is an important factor in God’s forgiveness of sins, because Allah can forgive all sins on the condition of repentance, which is repeated in many places in the Qur’ān. The Qur’ān is a whole and it is unthinkable to have contradictions in it. In this respect, repentance is valid both for places where it is mentioned and where it is not mentioned. There are two factors that make believers who oppress themselves by committing sins turn to repentance. The first is the threat of Allah’s punishment, the second is to remember the majesty of Allah that requires modesty. According to al-Zamakhsharī, the fact that there is no one who can forgive sins other than Allah encourages servants to repent and prevents them from falling into despair. According to him, the main thing that prevents a person from repenting of the sin he has committed is to belittle the sin. The second thing that prevents people from repenting is hoping that they will be forgiven

by deceiving themselves with God's forgiveness. The third thing that prevents people from repenting is being deceived by the false promises offered to them by Satan. Al-Zamakhsharī is of the opinion that some sins committed cannot be erased by simply believing without repenting. Other sins that cannot be forgiven without repentance are denial, polytheism and deliberately killing a believer. He also is of the opinion that the sins of the prophets will be minor, because according to him, it is not permissible for prophets to commit major sins. When the Prophet makes a mistake, he does not make it knowing that it is a sin. This understanding is important as it indicates that al-Zamakhsharī showed extreme respect to the messengers of Allah and was extremely careful not to use the concept of sin together with them. He defines a believer as one who has never committed a sin or one who repents for a major sin he has committed, and describes a denier as one who rejects the basic principles of religion. His view of the sinner and the unbeliever on the same level can be criticized from two perspectives. Firstly, the verses that tell us not to lose hope in the Creator keep the sinner's devotion to God alive. Secondly, the verses stating that even the smallest good deeds will be taken into account in the afterlife indicate that the final decision about the sinner belongs to Allah. The unbeliever will be deprived of God's forgiveness in the afterlife as a result of defying God in this world. Al-Zamakhsharī criticized Mujbirah and Hashwiyya, who were flexible about sin, and stated that their attitudes did not keep Muslims away from sin, but rather encouraged them to turn to sin. It can be stated that the reason why he was sensitive about sin was to ensure that the individuals who make up the Islamic Ummah are moral towards Allah and the creatures and avoid major sins.



NEŞET ERTAŞ TÜRKÜLERİNDE ALGI VE YAŞAYIŞ BAKIMINDAN DİN

Religion in Terms of Perception and Way of Living in Neşet Ertaş's Folk Songs

Zeynep ÖZCAN

Doç. Dr., Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Bilimleri
Anabilim Dalı, Karabük, Türkiye.
*Assoc. Prof., Karabük University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy and Religious Studies,
Religious Studies, Karabük, Turkey.*
zeynepozcan@karabuk.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0160-6955.

Enes ÖZKAN

Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı, Karabük, Türkiye.
Presidency of the Republic of Türkiye Presidency of Religious Affairs, Karabük, Turkey.
enesozkan1967@gmail.com.tr, ORCID: 0009-0003-8797-4165.

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 30 Eylül / September 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 13 Aralık / December 2023

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2023

Cilt / Volume: 24 Sayfa / Pages: 261-296

Atıf / Citation: Özcan, Zeynep - Özkan, Enes. "Neşet Ertaş Türkülerinde Algı ve Yaşayış Bakımından Din [Religion in Terms of Perception and Way of Living in Neşet Ertaş's Folk Songs]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 24 (Aralık / December 2023): 261-296

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1368963>

Etik Beyan/ Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Zeynep ÖZCAN, Enes ÖZKAN**).

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

NEŞET ERTAŞ TÜRKÜLERİNDE ALGI VE YAŞAYIŞ BAKIMINDAN DİN¹

Öz

Bu araştırma, Anadolu topraklarında büyük bir hayran kitesine sahip olan halk ozanı Neşet Ertaş'ın hayatından ve eserlerinden hareketle onun din algısının ortaya konulmasını amaçlamıştır. Nitel bir yaklaşımla ele alınan çalışmada dokümantasyon tekniği ile elde edilen veriler içerik analizine tabi tutulmuştur. Araştırmanın en önemli bulgularından biri Ertaş'ın genel olarak din ile pozitif, derin ve çok yönlü bir ilişki içerisinde olduğunu tespit edilmiş olmasıdır. Ozanın inanç konularına ilişkin söylemlerinden ve eserlerinden yola çıkılarak onun bu konulardaki görüşlerinin kitabi bilgidan ziyade kendi dünya görüşü ve tecrübesine dayandığı söylenebilir. Bu nedenle zaman zaman heterodoksi bir içerik dikkat çekmektedir. Neşet Ertaş'ın eserlerinde ve söylemlerinde, dinî öğelere yoğun vurgu yapıldığı görülmektedir. Bu bulgudan hareketle Ertaş'ın dinî duygu aktarımı konusunda çok önemli bir misyonu yerine getirdiği söylenebilir. Sonuç olarak Neşet Ertaş'ın, inancının temeline Allah'ı, ibadetinin temeline kendinde olanı infak etmeyi ve inancının üzerine inşa ettiği ahlakının temeline ise sevgi, saygı, vefa, adalet gibi değerleri yerleştirdiğini söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Din, Halk Müziği, Ozan, Abdallık, Neşet Ertaş.

Abstract

This research aims to reveal the perception of religion of folk poet Neşet Ertaş, who has a large fan base in Anatolia, based on his life and works. In the research, which was handled with a qualitative approach, the data obtained with the documentation technique were subjected to content analysis. One of the most important findings of the research is that Ertaş has a positive, deep and multifaceted relationship with religion in general. Based on the poet's discourses on faith issues and his works, it can be said that his views on these issues are based on his own worldview and experience rather than the reading. Therefore, from time to time, a heterodox content draws attention. There is an intense emphasis on religious elements in Neşet Ertaş's works and discourses. Based on this finding, it can be said that Ertaş fulfils a very important mission in transferring the religious emotion. As a result, it is possible to say that Neşet Ertaş placed Allah as the basis of his faith, giving what he has as the basis of his worship, and values such as love, respect, fidelity and justice as the basis of the morality that he built on his belief.

Keywords: Religious Psychology, Religion, Folksong, Bard, Abdalism, Neşet Ertaş.

Giriş

Din aktarımı konusunda ön plana çıkan birtakım kaynaklar vardır. Bu kaynakların başında ise hiç şüphesiz ki müzik gelmektedir. Zira gerek melodik gerekse ezgisel yönden insanlığın başlangıcından bu yana hep var olan müziğin, dinî duygu ve değer aktarımında etkili bir unsur olduğu bilinmektedir. Özellikle dinî mesajlarını türküler yoluyla dile

¹ Bu makale *Neşet Ertaş Türkülerinde Algı ve Yaşayış Bakımından Din ve Değerler* isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

getiren Anadolu halk ozanlarının bu konudaki gücü inkâr edilemez. Bu ozanların başında gelen Neşet Ertaş'ın eserleri, her dönem kitleleri etkilemesi bakımından tüm yönleriyle incelenmeye değerdir. Bu nedenle bu çalışmada, Türk Halk Müziğinin ve Abdallık geleneğinin en büyük temsilcilerinden biri olan Neşet Ertaş'ın türkülerinde ön plana çıkan dinî unsurlar konu edinilmiştir.

Bu çalışmanın temel amacı Neşet Ertaş'ın inanç, ibadet, yaratılış, dünya, ölüm, kader, cennet ve cehennem vb. dinî konular hakkındaki görüşlerini ortaya koymaktır. Bütün bunlardan hareketle Neşet Ertaş gibi halka ve tarihe mal olmuş ve ortaya koyduğu özgün eserler ve benimsediği dinî-ahlaki tutum ile toplumun gönlünde yer etmiş bir ozanı daha yakından tanımaya imkân vermesi bakımından bu çalışma önem arz etmektedir. Bu bağlamda çalışmada, Neşet Ertaş'ın inanç ve ibadet noktasındaki görüşlerinin ne olduğu ve onun, eserlerinde özellikle hangi dinî unsurları ön plana çıkarttığı sorusunun cevabı aranmıştır. Yapılan literatür taramasında ozanın farklı yönleriyle çalışmalara konu yapıldığı, ancak dinî unsurlar bakımından incelemeye tabi tutulmadığı anlaşılmaktadır.² Çalışmanın bu yönüyle de özgün olduğu söylenebilir.

Nitel bir yaklaşımla ele alınan çalışmada dokümantasyon tekniği ile elde edilen veriler içerik analizine tabi tutulmuştur. Çalışmada sözleri Neşet Ertaş'a ait 256 türkü incelenmiş ve bu türkülerin 56'sında dinî unsurların ön plana çıktığı tespit edilmiştir. Bazı türkülerde hem din hem de değer unsurlarının yer aldığı görülmüştür. Bu türkü sözlerine Erol Parlak'ın *Garip Bülbül Neşet Ertaş*³ isimli kitabının ikinci cildinden ulaşılmıştır. Ertaş'ın kendisine ait türkü sözleri psikolojik bir yaklaşımla

² Seyit Yöre, "Kırşehir Yöresi Halk Müziği Kültürünün Kodları ve Temsiliyeti", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 9/1 (2012), 563-584; Hakkı Aktaş - Eylem Şimşek, "Pozitif Psikoloji Bağlamında Türk Kültüründe Yaşamın Anlamı ve Yaşam Doyumunun Analizi", *Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı* 208 (2014), 449-480; Mustafa Tanç, "Dil-Kültür Bağlamında Neşet Ertaş Türküleri", *Uluslararası Bozkırın Tezenesi Neşet Ertaş Sempozyumu*, haz. Salahaddin Bekki (Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, 2013); Ahmet Özhan Sucu, "Neşet Ertaş'ın Şiirlerinde Tasavvufî Manada İnsan-ı Kamil Modeli ve Geleneksel Değerler", *Uluslararası Bozkırın Tezenesi Neşet Ertaş Sempozyumu*, haz. Salahaddin Bekki (Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, 2013); Ayfer Şahin, "Neşet Ertaş Türkülerinin Türkçe Dersi Kök Değerleri Bağlamında İncelenmesi", *Anadolu Kültürel Araştırmalar Dergisi* 6/1 (2022), 1-15.

³ Erol Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş: Hayatı-Sanatı-Eserleri* (İzmir: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2019).

tahlil edilirken “dinî esaslara dayalı psikolojik açıklamalar”⁴ yapılmış ve dinî duygu, düşünce, tutum ve davranışlar bu minvalde anlaşılmaya ve yorumlanmaya çalışılmıştır.

1. Neşet Ertaş’ta Dinî Anlayış

1.1. Allah İnancı ve Tasavvuru

Bir sanatçının dinî anlayışı hakkında fikir sahibi olmanın yollarından biri de eserlerini incelemektir. Neşet Ertaş’ın da gerek verdiği demeçlerde gerekse türkülerinde özellikle Allah inancı ve tasavvuru başta olmak üzere dinî anlayışına dair önemli ipuçlarına rastlamak mümkündür. Neşet Ertaş’ın maneviyatına yön veren en önemli unsur Allah inancıdır. Allah’ın varlığı, birliği ve kâinatın tek hâkimi olduğu inancını benimsediği hissedilen Ertaş; bunu gerek söyleşilerinde gerek şiirlerinde her fırsatta dile getirmiştir. Yaratıcıyı ifade ederken Tanrı sözcüğü yerine çoğunlukla “Allah”, “Hakk” bazen de “Mevla” ifadesini kullanan Ertaş, sanatının kaynağını da Hakk aşkına dayandırır:

Tüm canların Hakk olduğun bilmese

Hakk’ın aşkı yüreğine dolmasa

O güzel cemale âşık olmasa

*Kul Garib’im bu sazımı çalmazdı.*⁵

Ertaş, benliğinde var olan Allah inancını, kendini bilme anlayışı içerisinde özgün bir yoruma kavuşturmuştur. Anadolu Alevî-Bektaşî anlayışının temelini teşkil eden yaratılmışlar olarak canlı cansız tüm varlıkları “Hakk”ın bir parçası ve “Hakk”tan gelip “Hakk”a gittiğine dayanan Vahdet-i Vücûd (insan-Tanrı birliği), Vahdet-i Mevcûd (insan-Tanrı-doğa birliği) ve Devriye (ruhun ölümden sonra yeniden can bularak dirileceği) inancı, Neşet Ertaş’ta da aynı şekilde anlam bulur. Ona göre elin tutup gözün gördüğü her şey Hakk’tır ve aslı topraktır. Ertaş’a göre Hakk birdir ve her yeredir.⁶ O, bu inancını türküsünde şöyle dillendirir:

⁴ Kerim Yavuz, “Din Psikolojisinde Metod Meselesi ve Yeni Gelişmeler”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1986), 153-185.

⁵ Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş*, 2/227.

⁶ Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş*, 2/19.

*O Hakk gökte, güneş yerde yâr olmuş
Şüphesiz ki her canlıda var olmuş
Neden kimse bilmez; çünkü sır olmuş
İrenk ayrı ayrı, dil ayrı ayrı.⁷*

Neşet Ertaş'ın Allah inancındaki bir başka dikkat çeken husus ise Allah'ın büyüklüğü ile ilgilidir. Konserlerinde kendisine gösterilen sevgi seline, “Geldiğiniz yollarda yüzüm var. Ayaklarınızın türabı, gönüllerinizin hizmetçisi, dertlerinizin ortakçısıyım” diyerek mütevazı bir yaklaşım sergileyen Ertaş; “Büyüksün Babaa!..” diye bağırarlara her seferinde, “Hâşâ! Büyük Allah” şeklinde karşılık vererek Allah'ın zihnindeki büyüklüğünü dile dökmüştür. “Üstat” sözüne “Usta Allah'tır” diyerek karşı çıkmıştır. Allah'ı bir sevgi kaynağı olarak gören Ertaş; Yunus'un “Yaradan'dan ötürü” diye gerekçelendirdiği bu duyguyu, o kendi diliyle “Allah sevmediğini yaratmaz” şeklinde ifade etmiştir.⁸ Allah'ın bütün insanları sevdiğini, eşit yarattığını vurgulayan Ertaş, ayrılıkların ve ikiliklerin kişilerden kaynaklandığını ustalıkla ifade etmiştir. O, bu durumu bir türküsünde şöyle dile getirir:

*Bir yaratmış Allah tüm insanları
Ayrılık insanın sözünden olur
Ayrı görme gel şu insanoğlunu
Her niyet kişinin özünden olur.⁹*

Allah'ı sevginin ve merhametin kaynağı olarak gören Ertaş'ın; yarattıklarını seven, onları bağışlayan olumlu bir Allah algısı olduğu söylenebilir. Bunu “Helal Et Hakkını” isimli türküsünün bir bölümünde görmek mümkündür:

*Ben de bir garibim gözümde yaşlar
Cahildim başıma geldi bu işler
Kul kusur işler Sultan bağışlar
Helal et hakkım canım helal et.¹⁰*

⁷ Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş*, 2/238.

⁸ Bayram Bilge Tokel, *Neşet Ertaş Kitabı* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2021), 10.

⁹ Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş*, 2/189.

¹⁰ Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş*, 2/180.

Ertaş'ın Allah ile bağının son derece kuvvetli olduğu söylenebilir. O, Allah'tan başka hiç kimseye minnet edilmemesi gerektiği inancındadır. Ona göre; Allah ile kul arasına kimse giremez. İradesi elinde olan insan da bunun şuurunda olarak Allah'tan başka hiçbir kişi ve kudrete (imam, hoca, dede, şeyh, tekke, türbe, yatır... vb.) minnet etmemelidir.¹¹ Bu anlayış onda şöyle dizeleşmiştir:

*Temizlenmiş ruhu ak olmuş iken,
Allah'ın katında pak olmuş iken,
Ruh can ile can Hak olmuş iken,
Neden başkasına minnette insan.¹²*

Allah'ı tek hâkim güç olarak gören Ertaş,¹³ “Ey Garip Gönüllüm Kara Kaderlim” isimli türküsünde, adeta Allah'ı tanıtmaktadır:

*Ben de bir Garib'im kuluyum Hakk'ın
Seyreder âlemi o bize yakın
O ölmez, yitmezi unutmaya sakın
Umudunu kesip kesip ağlama.¹⁴*

Yukarıdaki mısralardan da anlaşıldığı üzere Neşet Ertaş'ın Allah tasavvurunun genel olarak olumlu olduğunu söylemek mümkündür. Zira onun zihninde Allah vardır, birdir ve her şeye gücü yetendir. O, insandır; insan O'ndadır. Mevla'ya her konuda ihtiyaç duyan ve dünyada O'nu bulmayı amaçlayan Ertaş; Mevla'yı bulanın kendi özünü bulacağını ifade ederek, insanın Allah ile bütünleşebileceğini düşünmüştür. Neşet Ertaş'ın Allah inancı ve tasavvurunun büyük bir kısmına Alevîlik-Bektaşîlik-Abdallık üçlemesinin kaynaklık ettiği görülmektedir. Bunun dışında engin gönül ile Hakk'a niyazı öğrendiği babası Muharrem Ertaş'ın da bu tasavvurun şekillenmesinde etkisi olduğu söylenebilir. Ertaş'ın türkülerinde en sık kullanılan kelimeler listesinde “Hakk” ve “Allah” kelimelerinin ilk beşte yer alması (184 kez) onun Allah ile bağını kanıtlar niteliktedir.¹⁵ Allah'a ilişkin düşüncelerini söy-

¹¹ Musa Öksüz, “Bir Nasihatçi Olarak Neşet Ertaş”, *Uluslararası Bozkırın Tezenesi Neşet Ertaş Sempozyumu*, haz. Salahaddin Bekki (Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, 2013), 2/651.

¹² Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş*, 2/218.

¹³ Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş*, 2/202.

¹⁴ Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş*, 2/205.

¹⁵ Dursun Şahin, “Nurettin Topçu'nun Hareket Felsefesi ve Neşet Ertaş Türkülerinde Söz Varlığı”,

leşilerine de yansıtan Ertaş,¹⁶ Allah'ın yaratma ve hükmetmede kusursuz bir varlık olduğuna inanmaktadır.

1.2. Peygamber Anlayışı

Neşet Ertaş'ın şiirlerine ve hayatına bakıldığında belki de hakkında en az bilgi sahibi olunacak konulardan biri onun peygamber anlayışıdır. Ertaş'ın peygamber vurgusuna ilk olarak “Bilebilseydi” isimli türküsünde rastlanmaktadır. Nitekim Hz. Âdem kıssasına atıf yaptığı türküsünde o şöyle söylemektedir:

*Hayvanlar yabanda sürüsüyüen
Geçinemez biri birisiyinen
İnsan cennetinin hurisiyinen
Sevişseydi Hak yabana salmazdı.¹⁷*

Ertaş'ın bu dizeleri peygamber anlayışını tam olarak yansıtmaya da onun, türkülerinde peygamber kıssalarına değindiğinin ve peygamberlerin kıssalarını konu edindiğinin göstergesi olarak kabul edilebilir. Ayrıca türkünün dörtlüğünün ilk iki dizesi ile son iki dizesi kolektif düşünüldüğünde Ertaş'ın, insanın cennetten çıkarılmasının onun için bir ceza olduğu görüşünde olduğu anlaşılabilir. Ertaş'ın diğer eserleri dikkate alındığında özellikle Eyüp peygamber ile Yunus peygamberin kıssaları üzerinde durduğu görülmektedir.¹⁸ Bu peygamberlerin kıssalarını tasavvufi bir bakış açısı ile yorumlayan ozan, kendi dertlerini bu peygamberlerin durumu ile özdeşleştirerek şiirlerinde zengin bir anlam dünyası meydana getirmiştir. Aşağıdaki dizeler buna örnek olarak gösterilebilir.

*Gizli yarelerim Eyüp misali
Şu benim sevdiğim kayıp misali*

TEFM 2019 Bildiri Tam Metinler Kitabı (b.y.: y.y., 2019), 142.

¹⁶ Yunus Ülger, *Neşet Ertaş Kentin Tezenesi Denemeler ve Söyleşiler* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2021), 112; Muammer Yılmaz, *Bozkırın Tezenesi Neşet Ertaş'ın Gömül Dünyası* (Konya: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2017), 84; Adem Balkaya, “Neşet Ertaş'ta Hayatın Bilgisi”, *Uluslararası Bozkırın Tezenesi Neşet Ertaş Sempozyumu*, haz. Salahaddin Bekki (Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, 2013), 1/125.

¹⁷ Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş*, 2/227.

¹⁸ Türker Eroğlu - Nagihan Çetin, “Neşet Ertaş'ın Şiirlerinin Halkbilimsel Açısından İncelemesi”, *Uluslararası Bozkırın Tezenesi Neşet Ertaş Sempozyumu*, haz. Salahaddin Bekki (Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, 2013), 1/398-399.

*Deryanın içinde Yunus misali
Derdin deryasına dalan ben oldum.¹⁹*

Ertaş'ın bu konuda yazılmış “Aşkın Beni Del' Eyledi”, “Gine mi Gur-bete Düştü Yolumuz”, “Dostlara Selamı Saldıktan Keri” ve “Hele Bakın Şu Feleğin İşine” isimli türkülerinde de yine Eyüp (a.s.), Yunus (a.s.) gibi peygamberlerin isimlerinin geçtiğini görmek mümkündür.²⁰ Bu türkülerde peygamberlerin yanı sıra Leyla ile Mecnun, Kerem ile Ashı, Ferhat ile Şirin, Nesimi ve Peygamberimiz Hz. Muhammed'in (s.a.v.) torunlarından olan Hz. Hüseyin (r.a.) gibi tarihe mal olmuş karakterlerin de isimlerinin geçtiği görülmektedir. Ertaş söz konusu türkülerde temsil edilen karakterleri ilahî aşk, beşerî aşk, sevgi ve muhabbet bağlamında konu edinmiştir.

Bektaşîliğin kendisi için ifade ettiği anlamı anlattığı bir söyleşide Neşet Ertaş, Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v.) ve amcasının oğlu Hz. Ali (r.a.) hakkında şu sözleri dile getirmiştir:

“Hz. Ali ile Hz. Muhammed zamanında tarikat dedikleri bir yol kurmuşlar. Bu da ana haklarının eşit olduğunu ta o zaman okeylemişler. Bir meclise bütün erkekler gelirmiş. demişler ki, ‘Herkes kendi eşiyile beraber gelecek.’ demişler. Tarikatın kuruluşunun temeli budur. Eşiyile beraber gelecek deyince, bunun adı nedir tarikat, bu da Ali'nin evinde başlamış. Nerede bu tarikatın kuruluşu, Ali'nin evinde. Ekseriyet karısıyla beraber gelmek istememiş oraya. Ekseriyet dışarıda kalınca, iki emmi uşağı fikirleşmişler: Ne olacak bu insanların yönetilmesi? Nasıl olacak? Bu yönetim kılıç devri. Bunları bir yönetmek lazım. Bir yönetmek nasıl olacaksa o şekilde. Bunları düşünmüşler. Ben öbür tarafa değil de tarikat yönünde, bu ana hatlar üzerinde durayım. Ana haklarını tarikatta o zamandan eşit kılmış. Ama ekseriyet dışarıda kalmış, Bunun adı nedir? Tarikattır. Tarikatı kuran kimdir? Ali'dir. Bu defa Muhammed şeriatı düşünmüş, insanları yönetmek için. Oraya geçmeyim. Biz Hz. Ali'den bu yana tarikat çocuklarıyız, Bektaşiler olarak.”²¹

Aktarılan bu ifadeler Ertaş'ın dinî bilgisinin kitabî olmaktan çok ku-

¹⁹ Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş*, 2/270.

²⁰ Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş*, 2/174, 211, 202, 224.

²¹ Ülger, *Neşet Ertaş Kentin Tezenesi*, 100-101.

laktan dolma bilgilere dayandığına dair ipucu vermektedir. Nitekim resmî ve gayr-i resmî bir şekilde din eğitimi almadığı anlaşılan Ertaş'ın sözlü kültürden etkilenecek dinî bilgi alanını inşa ettiği söylenebilir.

1.3. Melek İnancı

Neşet Ertaş'ın türkülerinde melek inancına ilişkin bilgilerin peygamber inancına nispeten daha geniş yer aldığı söylenebilir. Ertaş'ın türkülerinde melek motifinin özellikle de ölüm meleği olan Azrail'in sık sık geçtiği görülmektedir. Bunda Bektaşî kültürünün etkili olduğu düşünülse de hayatı yoksulluk ve çile ile geçmiş, Abdal olduğu için her ortamdan dışlanmış ve garipliği benimsemiş bir ozanın şiirlerinde ölüm ile özdeşleşen Azrail'in sık geçmesi sürpriz değildir.

Onun özellikle sevdasına seslenirken Azrail'e gönderme yapması dikkat çekicidir. Azrail'in yaptığı işi sevdiğinin yapması ile kıyaslayan ozan, bu durumu sevdiğine bir sitem aracı olarak kullanmaktadır. "Açma Zülüflerin" isimli türküsünde o bu durumu şöyle dillendirir:

Sallama saçların sen de bulursun

Ezrail misali canım alırsın

Etme bu cefayı kanlım olursun

*Bu kul senin kulun değil mi?*²²

"Hay Çekip de Gülme Ey Gafil İnsan" adlı türküsünün muhtelif yerlerinde ölümden kaçışın ve Azrail'den kurtuluşun olmadığını çok çarpıcı bir biçimde dile getirir:

Bir gün olur götürürler seni evinden

Koyma Hakk'ın kelamın dilinden

Kurtuluş mu var Azrail'in elinden

*Korkarım Garib'im sen kurtulaman.*²³

Neşet Ertaş'ın melek inancını yansıtan türkülerinde sadece Azrail değil diğer meleklerle de atıf yaptığı görülür. Örneğin, "Gönül Bir Noktaya Bağlandı Şükür" türküsü, Ertaş'ın dört büyük meleği andığı bir türküdür. Türkünün ilgili dörtlüğü şöyledir:

²² Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş*, 2/165, 269.

²³ Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş*, 2/223.

*Hak buyurdu Cebrail'e bir kelam
Mikail vasıta yazıyor kalem
Azrail dünyaya koydu bir alem
İsrafil'in bağı nardan sayılır.²⁴*

Neşet Ertaş'ın zihnindeki melek profilinin en önemli özelliği günahsız olmasıdır. Ona göre günahsız insanlar da bir melektir. Bu dünyada can yakmak, kalp kırmak gibi diğer insanlara zarar verecek davranışlar insanın fitratında olmayan davranışlardandır. Öz itibarıyla meleklerle eşdeğerde yaratılmış olan “insan” zamanla birtakım kötü hasletler kazanmaktadır.²⁵ Öte yandan günahı dökülen insanlar da melekleşmiştir. Sazına dört elle sarılan ve çalarken kendinden geçtiğini ifade eden Ertaş için çalıp-söyleme başlı başına bir olgudur. Nitekim kendi ifadesi ile türkü söyleme, ruhun kemlikten arınarak melekleşmesidir.²⁶ Bu ifade pozitif psikolojideki akış hâlini hatırlatmaktadır. Nitekim akış deneyimi, yapılan bir aktiviteye insanın kendini unutacak derecede kapılmasını ifade eder.²⁷ Ertaş'ın konserlerinde ve söyleşilerinde sık sık bu ruh hâline büründüğünü söylemek yanlış olmayacaktır.

1.4. Kutsal Kitap Anlayışı

Neşet Ertaş'ın türküleri incelendiğinde kutsal kitap anlayışına dair herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Her ne kadar bazı kişiler tarafından “Cahildim Dünyanın Rengine Kandım” türküsünün sözleri Kur'an ayetleri bağlamında yorumlansa da²⁸ öznelliğe dayandığından Ertaş'ın bu dizeyi Kur'an bağlamında kaleme aldığı söylenmesi zordur. Ertaş'ın her anlamda beslendiği kaynak olan Bektaşîlikte saza “Telli Kur'an” denmiş olsa da²⁹ bu durumun da aynı şekilde Ertaş'ın kutsal kitap anlayışıyla ilişkilendirilmesi zorlama bir yorum olacaktır. Dola-

²⁴ Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş*, 2/280.

²⁵ Ahmet Özhan Sucu, “Neşet Ertaş'ın Şiirlerinde Tasavvufî Manada İnsan-ı Kamil Modeli ve Geleneksel Değerler”, 2/835.

²⁶ Erol Parlak, “Anadolu Türkmen Müzik Sanatında Bir Abdal Deha: Neşet Ertaş”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 61 (2012), 309.

²⁷ Elif Çimşir, “Akış”, *Pozitif Psikoloji*, ed. Sefa Bulut (Ankara: Nobel Yayınları, 2020), 78.

²⁸ A. Ali Ural, “Saz ve Orkestra”, *Bozkırın Tezenesi Neşet Ertaş'a Armağan*, ed. Fahri Tuna (İstanbul: Kırşehir Valiliği Yayınları, 2014), 86-88.

²⁹ Sinan Yağmur, *Aşkın Son Ozamı Neşet Ertaş* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2021), 100.

yısıyla ne Neşet Ertaş'ın türkülerinde ne de söyleşilerinde kutsal kitap anlayışına dair herhangi bir bulguya rastlanmamıştır.

1.5. Kader-Felek Algısı

Neşet Ertaş'ın türkülerinin ana temalarından biri de felek, baht ve kötü kaderdir.³⁰ Onun en çok atıfta bulunduğu hususların başında kader-felek gelmektedir. Eserlerinden yola çıkılarak Ertaş'ın kader-feleğe yaklaşımının olumsuz olduğu söylenebilir. Neşet Ertaş felek, baht ya da kaderi mutsuzluğun sebebi olarak nitelendirmektedir. Neşet Ertaş “felek” kavramını insanoğlu, dünya ve onun kötülükleri olarak düşünmektedir. Ozanın, feleğin insanoğlu ve dünya olduğuna ilişkin anlayışa sahip olması, kaderci bir anlayışın aksine kaderciliği dolaylı olarak eleştirdiğini gösterir.³¹ Ertaş kadere inanmadığını çünkü kaderin teslimiyet olduğunu savunur. Fakat hayatının her safhasındaki olumsuz ve aciz kaldığı durumları da kader bağlamında değerlendirir. “Hoyrat-ı Âlemde” türküsü onun kader ve felek anlayışına dair en güzel örneklerdendir. Bu türküde Neşet Ertaş kader ile feleği aynı kefeye koymuş ve feleğin dünyada yüzünü güldürmediğini, muradını aldırmadığını ve sürekli bir yük teşkil ettiğini dile getirmiştir. Türkü şöyledir:

*Garibim dünyada gülmedi yüzüm
Kahretti ağladı her iki gözüm
Kadere talihe feleğe sözüm
Ölmeden kefenim diktirdi bana.³²*

Ozanın, “Ey Garip Gönüllüm Kara Kaderlim” türküsünde ilk başlarda kaderi ve feleği eleştirdikten sonra türkünün son kısımlarında Allah'ın sıfatlarını sıralaması, onun kader-feleği yaratıcıdan ayrı bir unsur olarak algıladığını gösterir. Türkünün her nakaratının sonunda “Feleğe gönül bağlama” dedikten sonra Yaratana ile alakalı, “O ölmez yitmez unutma sakın, umudunu kesip kesip ağlama” demesi umut bağlanacak, iyilik

³⁰ Hakkı Aktaş - Eylem Şimşek, “Kültürel Bir İletişim Biçimi Olarak Türkülerimizde Mutluluk ve Üzüntü Temasının Analizi: Bozkırda Bir Garip Neşet Ertaş Türküleri Örneği”, *Uluslararası Bozkırın Tezenesi Neşet Ertaş Sempozyumu*, haz. Salahaddin Bekki (Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, 2013), 12-13.

³¹ Aktaş - Şimşek, “Türkülerimizde Mutluluk ve Üzüntü Temasının Analizi”, 22.

³² Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş*, 2/225.

beklenecek tek şeyin kader-felek değil Yaratan olması gerektiği mesajını içermektedir. Söz konusu türkünün sözleri şu şekildedir:

*Ağlama anam ağlama
Yüreğimi dağlama
Ben de çektim felekten
Feleğe gönül bağlama.*³³

Aynı şekilde babasının Leyla ile evliliğine karşı çıkması ve Leyla'ya aslı bozuk demesi üzerine "Aslı Bozuk Deme" türküsünü kaleme alan Ertaş, ayrıldığı eşi ile durumunu açıklarken yine kötü olan felek ile iyi olan Allah arasındaki belirgin çizgiyi net bir şekilde ortaya koymuştur. Türkünün ilgili kısmı şu şekildedir:

*Yazımızı felek yazdı Mevla'dan değil...
Her hata suç günah benden Leyla'dan değil...
Senin dediklerin a dost evladan değil...
Aslı bozuk deme gel şu insana.*³⁴

Başına gelen türlü halleri kadere dayandıran ozanın kaderle açıkladığı bir diğer durum ise yârdan ayrılmadır. Eşi Leyla Ertaş'tan ayrıldıktan sonra kaleme aldığı "Yazımı Kışa Çevirdin" türküsü, bu duruma örnek teşkil etmektedir:

*Yârdan ayrı kalmak ölüm
Söyle, ne olacak halim?
Böyle kader, böyle zulüm
Gelir garip başa, Leyla'm.*³⁵

Şair, ayrılığın zulüm olduğunu ve yalnızca gariplerin başına gelecek bir kader olduğunu vurgulamaktadır.³⁶

Ertaş için felek, Allah tarafından bize sınanmamız ve arınmamız amacıyla musallat edilen bir varlıktır. Dolayısıyla başımıza gelen her kötü şey ondan kaynaklanır. Onunla başa çıkabilenler Hakk'a erişeceklerdir. Tabiri caiz ise, kul bu yaşamında Hakk'a ulaşabilmek için

³³ Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş*, 2/205.

³⁴ Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş*, 2/173.

³⁵ Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş*, 2/261.

³⁶ Sabri Yılmaz, "Duygu ve Düşüncelerin Dili Türküler Üzerinden Anadolu Halkının Kader Algısı", *Journal of International Social Research* 11/60 (Aralık 2018), 1335; Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş*, 2/261.

bu feleği yenmek zorundadır.³⁷ Türkülerinde dünyadan sıkça şikâyet eden Ertaş'a göre dünya; âşığı, her zaman ağlatan ve onu güldürmeyen bir zalimdir. Başkalarına mutluluk ve huzur verirken âşığa sıkıntı, çile ve ıstırap veren bir vefasızdır. Birilerinin yüzüne gülerken fakire mutluluk vermeyen türlü türlü kaderidir.³⁸ Ertaş, kendisini kadere boyun eğdirenin de yokluğun yükünü sırtına sarıp çekilmez çileler çektirenin de felek olduğuna vurgu yapmıştır. Bu nedenledir ki, hayatının daha sonraki dönemlerinde para kazanıp hayatını bir nebze rahatlattığında, kendisiyle aynı kaderi paylaşan, yoksulluk çarkında ömür tüketen kimselere hep maddi katkıda bulunmuştur.³⁹

Sonuç olarak Neşet Ertaş'ta “felek, kader” düşüncesi, gerek onun “Yaşam Şiiri”nde sıkça tekrar ettiği “dediler” ifadesi, gerekse “Yazımızı felek yazdı Mevla'dan değil” sözlerinin gösterdiği üzere insan yapısı bir düzene, insanların yarattığı çevreye ve o çevrenin koşullarına işaret etmektedir.

1.6. Dünyanın Geçiciliği ve Ölüm

Neşet Ertaş hayatı boyunca zahitliği ilke edinmiş ve dünya malına hiç değer vermemiş bir şairdir. Abdallıktan aldığı kültürel kodlar neticesinde dünyanın fâni olduğuna inanmış ve bunun neticesinde mal biriktirmemiş, kazandıklarını kendisi gibi garip, ihtiyaç sahibi insanlarla paylaşmıştır. Türkülerinde dünyanın geçiciliğine vurgu yapmış ve insan olarak bu dünyada benimsenmesi gereken temel viziye dair önemli noktalara değinmiştir. Bu konuda yazılmış onlarca eseri vardır. Bunların içerisinde ise en bilineni ve dikkat çekeni “Yolcu” türküsüdür. Yolcu türküsünde tüm insanların yaratıcısının Allah olduğu düşüncesi ve insanın dünyada sadece bir yolcu olduğu ve bunu unutmaması ge-

³⁷ Ahmet Keleş, “Abdal Geleneğindeki Halk Türkülerinin Beslendiği Manevi Kaynaklar”, *Uluslararası Bozkırın Tezenesi Neşet Ertaş Sempozyumu*, haz. Salahaddin Bekki (Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, 2013), 2/523-532.

³⁸ Münir Cerrahoğlu, “20. Yüzyıl Âşıklık Geleneğinin Önemli Temsilcilerinden Neşet Ertaş ve Türkülerinde İşlediği Konular”, *Uluslararası Bozkırın Tezenesi Neşet Ertaş Sempozyumu*, haz. Salahaddin Bekki (Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, 2013), 1/189-190.

³⁹ Sebahat Deniz, “Şiirlerine Göre Neşet Ertaş'ın Felekten Çektikleri”, *Uluslararası Bozkırın Tezenesi Neşet Ertaş Sempozyumu*, haz. Salahaddin Bekki (Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, 2013), 1/295-298; Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş*, 2/272.

rektiği görüşü tasavvufi bir yaklaşımla ele alınmış ve türkünün sonunda “Dünya senin vatanın mı yurdun mu?” sorusuyla bu görüş açıkça dile getirilmiştir. Türkünün dörtlüğü şu şekildedir:

*Garip bülbül gibi feryad ederiz
Cehalet elinde küs mü kederiz
Hep yolcu yuz böyle gelir gideriz
Dünya senin vatanın mı yurdun mu?*⁴⁰

Neşet Ertaş’ın dünyanın geçiciliğine olan bakışı kadar ölüme bakışı da kendine has ve Abdalcadır. Babası Muharrem Ertaş vefat ettiğinde “Yoruldu gitti” diyen ozan, “Ben ne zaman ölürsem Neşet yoruldu desinler” diyerek ölümün yorulmaktan ibaret olduğunu belirtir ve hayatın ve varlığın sadece bu dünyadan ibaret olmadığına da vurgu yapar.⁴¹ Neşet Ertaş’ın, en kadim dostlarından Bayram Bilge Tokel’e kendi ölümüyle alakalı söylediği sözler onun ölümle ne kadar barışık ve ölüme bakışının ne kadar tasavvufi olduğunu göstermektedir. Tokel, kitabında bu olayı şöyle dile getirmiştir: “Son bir yıl içinde ne zaman bir araya gelsek, sohbetin koyulaştığı demlerde çok sevdiği birinin davetinden söz eder gibi hep şunu söylüyordu: ‘Ne zaman çağırırsa o zaman giderim Bayram gardaş. Hazırım, O çağırınca bekletmek olmaz...’”⁴²

Ertaş’ın ölümle ilgili düşünceleri gayet açık ve olumludur. Yılmaz’a göre Mevlâna ve Yunus Emre’nin kaynaklarından beslenen Ertaş’ın ölüme yaklaşımı da yine bu erenlerin yaklaşımları gibidir. Nitekim Ertaş; “Kim suçluysa ölümden o korksun. İnsanı ölümden korkutan yaptıklarıdır” diyerek ölümün kötüler için bir ceza olduğunu ve iyilerin ölümden korkmaması gerektiğini vurgulamıştır.⁴³ Neşet Usta’nın hayatında ve eserlerinde doğumdan ölüme, sevinçten kedere yaşamın her rengi mevcuttur.⁴⁴ Yaşamın her rengi hayatında mevcut olan ozan, annesi Döne Hanım’ın ölümü neticesinde henüz 12 yaşında iken ölüm gerçeği ile tanışır. Dolayısıyla sanatçı ölüme çok da yabancı değildir.

⁴⁰ Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş*, 2/186.

⁴¹ Dursun Çiçek, *Neşet Ertaş Türkünün Ötesi* (İstanbul: Muhit Kitap, 2021), 219.

⁴² Tokel, *Neşet Ertaş Kitabı*, 9.

⁴³ Yılmaz, *Neşet Ertaş’ın Gönül Dünyası*, 93.

⁴⁴ Savaş Ş. Barkçin, *Gönül Dağı* (İstanbul: Erdem Yayınları, 2015), 18.

Ertaş'ın dünyayı “yalan” olarak tanımlaması onun dünyaya bakışını ortaya koymaktadır. “Yalan Dünya” isimli bir türküsü de olan ozanın aynı türkünün sonlarına doğru “Ben gidip ellere kalan dünyada” demesi İslam'ın, “bu dünyanın seyahat esnasında konaklanılan bir yer olması” düşüncesine atıf olarak kabul edilebilir.

Neşet Ertaş, dünyanın geçici olduğu ve ölümün her canlı için var olduğu bilincindedir. Ölüme tam bir teslimiyet içinde yaklaşan Ertaş'a göre geçici ve kimseye kalmayan dünya için gönül kırmamalı, hiçbir canı incitmemelidir.⁴⁵

Neşet Ertaş verdiği çeşitli demeçlerde dünyanın geçiciliğine vurgu yapmış ve dünyanın güzelliklerini yaşatan şeyin sevgi olduğunu dile getirmiştir.⁴⁶ “Bozkırın Tezenesi” dünyaya ve dünya malına değer vermemiş ve “Güneş Gözlüm” türküsünde “Ahmak aldatırmış dünyanın malı çoğunu isteyen delidir deli” diyerek dünya malına meyletmenin ahmaklık olduğu düşüncesini benimsemiştir. İslam kültüründe hâkim olan bu anlayışın Neşet Ertaş tarafından benimsendiği görülmektedir. “Dünya malı ile gönül eğlenmez gönülden bilecek yâr olmayınca” diyerek gönül dünyasının maddi dünyadan daha önemli olduğuna vurgu yapmıştır.⁴⁷ Dünyada kimsenin murat alamadığını, gönlünden kalemine oradan da sazına müthiş ifadelerle dökmeyi başaran Ertaş'ın bunu en güzel ifade ettiği türkülerden biri “Yalan Dünya”dır:

Hep sen mi ağıladın hep sen mi yandın?

Ben de gülmedim yalan dünyada

Sen beni gönlünce mutlu mu sandın?

Ömrümü boş yere çalan dünyada.⁴⁸

Dünyanın geçici olduğunu hem söylemlerine hem de eylemlerine yansıtan Ertaş bu anlamda da ölümü Rabbine kavuşma olarak görmüş ve ölümle barışık bir hayat yaşamıştır.

⁴⁵ Öksüz, “Bir Nasihatçi Olarak Neşet Ertaş”, 2/656, 664; Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş*, 2/195, 223, 251.

⁴⁶ Ülger, *Neşet Ertaş Kentin Tezenesi*, 124.

⁴⁷ Yılmaz, *Neşet Ertaş'ın Gönül Dünyası*, 35-36.

⁴⁸ Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş*, 2/224.

1.7. Ahiret, Cennet, Cehennem İnancı

Neşet Ertaş'ın ahiret, cennet, cehennem anlayışı da yine kendine has bir özelliğe sahiptir. Ahiretin varlığından en ufak bir şüphe duymayan Ertaş, "Helal Et Hakkını" isimli türküsünde bunu dile getirmiştir. Aynı şekilde hakların ahirete kalmamasını ve bu dünyada helalleşmeyi önemseyen Ertaş, bu düşüncesini de aynı türküsünde şöyle dile getirmiştir:

*O ahiret günü bir gün gelecek
Hâkimler hâkimi Allah olacak
Haklı olan orda hakkın alacak
Helal et hakkını nolur helal et.⁴⁹*

Ertaş'ın şiirlerinde, ahiret argümanlarına da güçlü vurgu yapıldığı görülmektedir. Mizan, hesap, cennet, cehennem, amel defteri bunlardan bazılarıdır. Onun, insanları gaflet uykusundan uyandırmaya çalışan "Hay Çekip Gülme de Ey Gafil İnsan" isimli eserinde bu argümanlara atıf vardır. Şiirin ilgili dizeleri şu şekildedir:

*Olur mahşer günü Hakk geldi razıye
Dest-i kudretinle nizam teraziye
Yarın mahşer günü tartarlar bizi
Mağfiret olmazsa halas olama'n.⁵⁰*

Neşet Ertaş, dünyadayken Hakk'ın rızasına uygun bir şekilde yaşamayıp günaha dalan, özellikle de kul hakkına giren insanların ahiret günü af dilemelerinin ve günahlarının bağışlanacağını düşünmelerinin anlamsız olduğunu dile getirir. Ahiret gününü, bağışlanma günü değil ahların reddedileceği "ah-ı ret" şeklinde kavramsallaştırarak kendi bakış açısını söz zenginliği ile birleştirip mükemmel bir tasvir ortaya koyan Ertaş, bu konu ile ilgili düşüncesini şöyle ifade eder: "Hata yapan hiç kimse, gidip de Allah'tan af dilemesin, Allah affetmez. Kim kime hata yaptıysa, bu dünyada yaşarken gidip onu bularak yalvarması, ondan af dilemesi, ondan özür dilemesi, kendini ona affettirmesi lâzım."⁵¹

Ertaş'ın cennet ve cehennem algısının da yine özgün bir anlayış ve anlatımla işlendiği görülmektedir. Ertaş'a göre cennet de cehennem de

⁴⁹ Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş*, 2/180.

⁵⁰ Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş*, 2/223.

⁵¹ Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş*, 2/23.

bu dünyadadır. Ertaş, iyilik yapmayı tercih edenler için bu dünyanın cennet olduğunu savunmaktadır. Aynı şekilde kötülük yapmayı tercih edenlerin de suret olarak insan olduklarını fakat hayvanlaşarak bu dünyayı kendilerine cehenneme çevirdiklerini birçok şiirinde açık yüreklilikle ifade etmiştir.⁵²

Söyleşilerinde de bu hususa dikkat çeken Ertaş şunları anlatmaktadır: “İnsanlar dünyaya insan olarak geldikleri için şükretmeliler. Eğer bana sorarsanız, insan sıfatı taşıyan ruhlar için dünya cennettir. Huzurunuzdan irak, hayvan sıfatı taşıyan canlılar için de cehennemdir.”⁵³

Yeniden doğuş inancına sahip olan Ertaş’a göre kötü insanlar, yeryüzüne hayvan olarak geleceklerdir. Ona göre bu durum, onlara Allah’ın bir cezasıdır, bu nedenle o hayvanlar dünyasını cehennem olarak nitelenmiştir.⁵⁴ Ona göre dünya yaratılış itibarıyla cennetin temsilcisidir. Dünyanın yaratılış amacı insana cenneti hatırlatmasıdır. Fakat insanın davranışlarına göre dünya aynı zamanda cehennemin de temsili olabilir.⁵⁵ O, bir dörtlükte bu düşüncesini şöyle ifade etmiştir:

*Cennettir bu dünya, insan olana
Cehennem de burada, hayvan olana
Gönül Hakk’tır, kıymetini bilene
Onu saygı ile almakta insan.*⁵⁶

Ertaş’ın şiirlerinde bahsettiği iyi veya kötü hasletlerin ahiret, hesap, cennet ve cehennem inanışlarıyla doğrudan ilgisi vardır.⁵⁷ Sevginin, saygının, incitmemenin, kendini beğenmenin, hırsızlığın, gıybetin ve daha birçok iyi veya kötü davranışın karşılığı cennet veya cehennemdir. Ertaş’a göre varlık için en büyük ödül insan olmak veya en büyük ceza hayvan olmaktır. Bunların örneği çeşitli şiirlerinde fazlasıyla mevcuttur. Bu anlayışına dair örnekler şiirlerinde şöyle geçmektedir:

*Go gaybet eylerdi, yalan söylerdi,
Çalardı, rızasız lokmayı yerdi,*

⁵² Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş*, 2/218.

⁵³ Tokel, *Neşet Ertaş Kitabı*, 236.

⁵⁴ Ülger, *Neşet Ertaş Kentin Tezenesi*, 13.

⁵⁵ Çiçek, *Türkünün Ötesi*, 133-134.

⁵⁶ Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş*, 2/218.

⁵⁷ Öksüz, “Bir Nasihatçı Olarak Neşet Ertaş”, 2/657.

*Gönülleri yıkar, kalp incitirdi,
Onun için hayvan oldu hayvanlar.*⁵⁸

Ertaş için dünyanın cennet olmasının iki şartı vardır. Bunlardan birincisi sevmesini bilmek ikincisi ise hakka hukuka riayet etmektir.⁵⁹

“İnsan cennetinin hurisiyinen, sevişseydi Hakk yabana salmazdı.” diyen Neşet Ertaş’ın şiirlerinden anlaşıldığı üzere o, ahiretin varlığına inanan, haklının haksızdan ayrılacağını ve herkesin bir gün hesap vereceğini savunan bir ozandır. Bu sebeple Ertaş, dünyada helalleşmeye de önem vermektedir.

1.8. İbadet Anlayışı

Neşet Ertaş’ın türkülerindeki ortak temalardan birisi de ibadetlerdir.⁶⁰ Bektaşî kültüründen olan ozan, kendini bilen bir kişi olarak inançların ve ibadetlerin de bilincindedir.⁶¹ Neşet Ertaş’ın ibadet anlayışında Abdallığın esintilerini görmek mümkündür. Abdallar her konuda olduğu gibi ibadet konusunda da ihlas ve samimiyete özen göstermişlerdir. Abdallar, ibadeti formalden ziyade informal olarak değerlendirmiş, iyi niyetli olmayı, kalp temizliğini, elindekini başkasıyla paylaşmayı, sevgi, şefkat, iyi niyet gibi güzel huyları, şeklî ibadete nazaran daha fazla önemsemişlerdir. Fudayl b. İyâz’ın şu sözü Abdalların temel prensibi hâline gelmiştir: “Bize göre ermiş kişi, çok oruç ve namazla değil, ancak gönül zenginliği, kalp temizliği ve insanların iyiliğine çalışmakla ermiştir.”⁶² Ertaş’ta da aynı düşünce geçerlidir. Ertaş kendi felsefesini insan gönlünü esas alan bir temele oturtmuştur. Abdal derviş yolunun örnek davranışları, (az söylemek, az yemek, az uyumak, kulak verip dört köşeyi dinlemek, korunmaya muhtaç, perişan ve düşkün olanlara yardım elini uzatmak), onun için kemale ermenin gerekleridir. Ona

⁵⁸ Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş*, 2/195, 288; Sucu, “Neşet Ertaş’ın Şiirlerinde Tasavvufî Manada İnsan-ı Kâmil Modeli”, 2/835-836.

⁵⁹ Yılmaz, *Neşet Ertaş’ın Gönül Dünyası*, 41.

⁶⁰ Aktaş - Şimşek, “Türkülerimizde Mutluluk ve Üzüntü Temasının Analizi”, 12-13.

⁶¹ İsmet Zeren, *Neşet Ertaş Yürü Bre Fani Dünya Medya Antolojisi* (İstanbul: Göküzü Yayınları, 2012), 55.

⁶² Süleyman Uludağ, “Abdal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/59.

göre bu mertebeye ise namazla, oruçla, sadaka ile değil, iyilikle, cömertlikle, nasihatle erişilir. Onun bu anlayışı Abdal dervişlik yolunun köklü felsefesinden neşet etmiştir.⁶³ Yunus Emre'yi atası olarak gören Ertaş'ın onun ruh ve düşünce dünyasından beslendiği söylenebilir. Yunus Emre'ye göre: "Bir kez gönül yıktınsa, bu kıldığın namaz değil, yetmiş iki millet dahi, elin yüzün yumaz değil."⁶⁴ Yunus'a göre, gönlü kıranın namazı namaz değildir. Gönül yıkan kimsenin namazının kabul olmaması kılınan namazla değil kılan kişinin gafletinden ötürüdür. Yunus Emre, ibadetlerin amacının insan kalabilmek ve kulluğu kaybetmemek olduğunu savunur. Neşet Ertaş'ı da bu doğrultuda değerlendirerek mümkündür.

Neşet Ertaş müziği informal bir ibadet olarak görmüştür. Abdallar için müzik varlığın ve yaşamın kimlik ifadesinin ötesindeki ibadettir. Abdalların Orta Asya'dan Anadolu'ya uzanan göç serüvenlerinde geleneklerinin ve kültürlerinin aktarımında müziğin önemli bir işlevinin olması, onun "kutsal" olarak algılanmasına neden olmuştur. Neşet Ertaş'ta da müziğin ibadet olarak görülmesinin bundan kaynaklandığı ileri sürülmektedir.⁶⁵ İnançta olduğu gibi ibadette de Alevî-Bektaşîliği benimseyen Orta Anadolu Abdalları, kutsal saydıkları ve ibadet olarak gördükleri sanatlarıyla, insan hizmetine aşk ile koşmuşlardır.⁶⁶ Örneğin Neşet Ertaş'a göre çalışıp helalinden kazanmak bir ibadet, boş durmak ise günahdır. Ona göre rızasız lokma da hak edilmemiş lokma da haramdır. Kendisinin bu anlamda İslami bir düşünce yapısına sahip olduğu söylenebilir.⁶⁷ Bu anlayışını çeşitli türkülerinde şöyle ifade etmiştir:

*Boş durmak günahdır çalışmak sevap,
Çalış ne duruyon, sen de bir şey yap.
Çoğalır yoldaşın, gör nice ahbap.*

⁶³ Parlak, "Anadolu Türkmen Müzik Sanatında Bir Abdal Deha", 293-294.

⁶⁴ Cahit Öztelli, *Yunus Emre/Bütün Şiirleri*, (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1971), 111.

⁶⁵ Ahmet Keskin, "Geleneksel Abdal Müziğinin Temsili ve Neşet Ertaş", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/34 (2015), 99-112.

⁶⁶ Orhan Fatih Kuşdemir, "Anadolu Abdalları'nda Melamilik ve Alevilik Yansımaları -Kırşehir/ Neşet Ertaş Bağlamında-", *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu*, ed. Mehmet Yazıcı (Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2013), 2/314.

⁶⁷ Öksüz, "Bir Nasihatçı Olarak Neşet Ertaş", 2/656.

*Zengin isen ya bey derler ya paşa
Fukara isen ya abdal derler ya cingan haşa.⁶⁸*

Aşkî varlığın özü, sevgiyi kâinatın düzeni ve insanın inancı olarak niteleyen Ertaş için sevişmek aynı zamanda informal bir ibadettir. Sevgiyi bir iman ve sevişmeyi de imanın aynası olarak ibadet gören Ertaş kadının suretinde Hakk'ı görmüş ve o suretten Hakk'a ulaşmayı amaç edinmiştir. İmanı ve ibadeti sevgi ve sevişmek üzerinden yola çıkarak algılama, onun insanı merkeze alan yaklaşımını ortaya koymaktadır. Sevgi olmadan imana erişilemeyeceğini dile getiren ozan, bunu bir türküsünde çok arı bir şekilde şöyle işlemiştir:

*Gece gündüz baharında yazımda
Arıyodum onu hayli zamandır
Şu benim özümde benim gözümde
Sevişmek ibadettir sevgi imandır.⁶⁹*

Yukarıdaki şiirinden hareketle şair, karşılıklı sevgiyi ibadetle bir tutmuş ve ibadet kadar değerli bulmuştur. Abdalların tarihinde ibadet anlayışlarına bakıldığında formal ibadetlerden ziyade informal ibadetleri daha çok önemsediklerine daha önce değinilmişti. Elbette bütün Abdal toplulukları için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Bir kısım Abdal topluluklarında formal ibadetlere de rastlanmaktadır.⁷⁰ Neşet Ertaş'ın kendi söyleşilerinden veya çevresindeki insanların aktardıklarından yola çıkılarak informal ibadetlerin yanında formal ibadetleri de yaptığı görülmektedir. Namaz ve oruç bunlardan bazılarıdır. Garip insanlarla elindekini paylaştığına dair çok fazla örnek mevcuttur. Neşet Ertaş'ın oruç tuttuğuna dair en kesin ifadeler yine kendi dilinden aktarılanlardır. Bayram Bilge Tokel ile yaptığı söyleşide TRT Ankara Radyosunda çalmaya başladığı dönemleri aktarırken oruç tuttuğuna dair şunları söylemiştir: "... O günlerde benim kendi inancım, duygumla senenin

⁶⁸ Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş*, 2/205, 226.

⁶⁹ Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş*, 2/207.

⁷⁰ Saim Ayata, "Kırşehir Abdallarında İbadetler", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (Şubat 2011), 105-122; Ejder Okumuş, "Türkiye'de Marjinal Bir Grup Olarak Abdallar", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 6 (Eylül 2005), 594-622.

on iki ayında cuma günleri oruç tutardım. Bunu ailemden başka da hiç kimse bilmezdi.”⁷¹

Ertaş’ın namaz kıldığını dair onun yakınlarından, dostlarından aktarılan rivayetler de mevcuttur. Bu rivayetlere göre Neşet Usta, Kırşehir’e her geldiğinde sessizce Ahi Evran-ı Veli Camii’ne giderdi. Dostları bundan sonrasını şöyle anlatıyor:

“Neşet Ertaş, Kırşehir’e geldiğinde sessizce Ahi Evran Veli Camii’ne giderdi. Caminin içerisinde yer alan Ahi Evran-ı Veli’nin türbesini ziyaret eden Ertaş, burada namazı kılar ve dua etmeyi ihmal etmezdi. Görevlilere devamlı caminin ve türbenin bir ihtiyacının olup olmadığını sorar, ihtiyacı varsa gidermeye çalışırdı. Ayrıca herhangi bir ihtiyaç olduğu zaman kendisine haber verilmesini de tembihlerdi.”⁷²

Hayatı incelendiğinde, Neşet Ertaş’ta sadaka ibadetinin de ne kadar önemli olduğu dikkat çekicidir. Dünya malına önem vermemiş ve dünyayı kendi gözünde en aşağı noktaya indirgemiş olan Ertaş, konserlerden elde ettiği gelirlerin büyük bir kısmını ihtiyaç sahibi fakir fukaraya dağıtmıştır. Kendisi de fakirliğin içinden gelmiş bir ozan olan Neşet Ertaş, fakirin fukaranın hâinden anlamış ve onları gözetmiştir. Ertaş’ın sadakaya verdiği öneme dair onun hayatında ve söylemlerinde çok fazla örnek vardır. “Sigara paramla uçak param kalsın yeter, aç kalacak değiliz ya” diyerek tüm parasını ihtiyaç sahiplerine dağıtan Ertaş’ın bunu yaparken kimliğini asla belli etmediği anlatılanlar arasındadır.⁷³ Ertaş, Abdallık ve Bektaşılık düsturu ile Allah’ın verdiği kullara dağıtmayı hayatında düstur edinmiştir.

1.9. Vahdet-i Vücûd Görüşü

Neşet Ertaş’ın türküleri incelendiğinde Vahdet-i Vücûd konusunun yoğun bir şekilde işlendiği görülür. Özellikle Melamî-Kalenderî sufilerinde panteizmi andıran Vahdet-i Mevcûd düşüncesinin tenasüh (insanın öldükten sonra başka bir bedende yeniden dünyaya gelmesi) ve hulul (Tanrı’nın insan bedeninde görülebilmesi) inancına dönüşmüş

⁷¹ Tokel, *Neşet Ertaş Kitabı*, 182-183.

⁷² “Neşet Ertaş’ın Hiç Bilinmeyen Yönü”, (Erişim 17 Mayıs 2022).

⁷³ Tokel, *Neşet Ertaş Kitabı*, 11-12.

bir Vahdet-i Vücûd anlayışının Anadolu Abdallarında varlığı bilinmektedir.⁷⁴ Anadolu Alevî-Bektaşî Abdallarından Neşet Ertaş'ın da inancını ve felsefesini bu anlayış üzerine inşa ettiği söylenebilir. Yâr kavramını türkülerinde, şiirlerinde geniş bir anlamda ele alan ve Hakk'ı yâr ile özdeşleştiren Ertaş yâri çoğu zaman Allah olarak ifade etmiştir. Şiirlerinde hem birlik hem de yâr aşkını sıklıkla dile getirmiştir. O, bu anlayışı türkülerde şöyle dillendirilir:

*Hoş muhabbet güzel olur yârinen
Gâhi bâtın gâhi zâhir görünen
Türlü türlü irenlere bürünen
Kendin bin bir donda sır eden vardır.⁷⁵*

Hakk aşkı ile varılan birlik (tevhit) ve Hakk'ın insanda bulunduğu anlayışı Neşet Ertaş'ta; insanda örtülü bir biçimde gizli olanın Hakk, perdeyi kaldıranın ise ancak sevgi olduğu şeklinde tezahür etmiştir. Bunu bir deyişinde o şöyle ifade eder:

*Sevgi dünyasına yalan giremez
Sevgiyi bilmeyen Hakk'a eremez
Bakar ama perdelidir göremez
Perdeyi kaldıran sevgidir, sevgi.⁷⁶*

Cemin içinde yer alan semah, birliğin insandaki tecellisinin bir temsiliyeti olarak algılanır. Hakk aşkına semah dönen Alevî-Bektaşîler bu şekilde Hakk'ın birliğine vardıklarına inanırlar.⁷⁷ Neşet Ertaş ise cem ritüelinin barındırdığı ve kaynağının Hakk'ın birliği, Hakk'ın rızası ve Hakk aşkına dayandığı bütün insani olguları Abdal müziği içerisinde kendine has tabiriyle “havalandırdığı” semahta şöyle ifade eder:

*Ey erenler Hak aşkına
Kalkın semaha dönelim*

⁷⁴ Ezgi Tekin Arıcı - Cenk Güray, “Anadolu’da Abdallık Geleneğinin Ortaya Çıkmasında Etkili Olan Tasavvufi ve Dini Yapılanmalar ile Abdalların Müzikle İlişkisinde Bu Yapıların Etkisi”, *Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Çalışmaları* (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018), 276.

⁷⁵ Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş*, 2/224-226; Parlak, “Anadolu Türkmen Müzik Sanatında Bir Abdal Deha”, 296.

⁷⁶ Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş*, 2/201.

⁷⁷ Parlak, “Anadolu Türkmen Müzik Sanatında Bir Abdal Deha”, 304.

*Gönüldeki dost aşkına
Kalkın semaha dönelim.*⁷⁸

Vahdet-i Vücûd anlayışı doğrultusunda insanı Hakk'ın bir parçası olarak gören Neşet Ertaş için insanı sevmek Allah'ı sevmek, Tanrı'yı sevmek için de önce insanı sevmek icap eder. Bu düşünce, atası olarak gördüğü Yunus Emre'nin "Yaratılanı severiz Yaratan'dan ötürü" sözü ile aynı doğrultudadır. İtikadi birliği toplumsal birlikte gören Ertaş, ne olursa olsun canlar arasında herhangi bir ayrımı reddetmiş, her canın bir olduğunu savunmuş ve toplumsal birliği bozacak her türlü gruplaşmaya karşı çıkmıştır.⁷⁹ Her bir canı bir olan Yaratıcı'dan gören Ertaş, varlık birliğinin yansıması olan Vahdet-i Vücûd öğretisini, daha önce değinilen ve ismi ile manasının kolayca anlaşılabilceği "Bir Yaratmış Allah" türküsünde kendine has üslubu dile getirmiştir. Ertaş, İslam'da var olan "Kendini bilen Rabbini bilir" düşüncesi doğrultusunda Yaratıcı'yı insanın kendi gönlünde araması gerektiğini dile getirmiştir.⁸⁰ Ertaş, Vahdet-i Vücûd öğretisini bir başka türküsünde insanların duygu-düşünce dünyasına şu şekilde kodlamıştır:

*Tanyabildin mi sendeki seni
Bütün vücudunu bu nazık teni
Allah şahit etmiş ruha bedeni
Kimseyi kimseden sormamak için.*⁸¹

Her şeyi "bir"den gören Ertaş, bir olan yerde "ikiliğin" barınamayacağı savunur. Onun türkülerinde esas aldığı insan birliğini hem toplumsal anlamda kardeşçe yaşamak hem de vahdet düşüncesi nazarında değerlendirmek mümkündür. Ona göre insanlar hem yaratılış olarak hem de yaşam olarak birdir.⁸² Ertaş'a göre, gözün gördüğü ve elin tuttuğu her şey Hakk'ın parçası olup aslı topraktan gelerek tüm varlıklara paylaştırılmıştır.⁸³ Ertaş'ın sahne ritüelleri arasında hiç ihmal etmediği davranışlarından birisi olan elini yere (toprak) sürüp öptükten sonra

⁷⁸ Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş*, 2/204.

⁷⁹ Öksüz, "Bir Nasihatçi Olarak Neşet Ertaş", 2/652-653.

⁸⁰ Solmaz, "Neşet Ertaş'ın Türkülerinde Mistik Unsurlar", 2/823.

⁸¹ Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş*, 2/239.

⁸² Sucu, "Neşet Ertaş'ın Şiirlerinde Tasavvufî Manada İnsan-ı Kamil Modeli", 2/836.

⁸³ Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş*, 2/20-21.

kalbinin üzerine koyması bu sebeptedir. Bunun anlamı canlı cansız her şeyin aslı topraktır, toprak Hakk'tır ve ondan olan her şey de Hakk'ın bir parçasıdır, Hakk'ın özünü taşır.⁸⁴ Ona göre bir olan Tanrı bütün insanları da her yönden bir ve eşit yaratmıştır.⁸⁵ Ertaş'ın bu konuyla alakalı deyişlerinden anlaşıldığı üzere bir olan Allah'ın izlerini taşıyan her şey bir ve eşit konumdadır. Ertaş'a göre, Allah kendi birliğini mahlûkatın birliğinde ispatlamıştır.

1.10. Devriye ve Tenasüh Anlayışı

Alevî-Bektaşî inancında tenin, ölümünden sonra başka tenler ile yaşam bularak yeniden dünyaya döneceğine inanılır. Ruh göçü olarak isimlendirilen bu olguya tasavvufta devriye adı verilmektedir. İnsan ruhunun kaynağı olan Hakk'tan ayrılıp yine O'na dönünceye değin geçirdiği olaylar bir devirdir. Bu deveranda; insan nasıl ki gerçek (mutlak) varlıktan çıkarak bu toprağa indi ise, buradan da çıkarak aslına varır. Hakk'ı kendinde görüp benliğini bilerek, dünyada iken Hakk'ı bulma anlayışı da devriye olgusunun farklı bir yönü olarak Alevî-Bektaşî inancı içerisinde yer almaktadır. İnanca göre; kişi kendini bilip tanınmalı ve Hakk'ı yaşarken bulmalıdır.⁸⁶ Ruh göçü inancının, Uzak Doğu dinlerinin düşünce geleneği ve Şamanizm'den Abdallığa geçtiği düşünülmektedir. Beslendiği kaynakların çeşitliliği ve zenginliğini Abdallığın her türlü inanç ve felsefeden yararlanmasını sağlamıştır. Köklü bir geçmişe sahip reenkarnasyon (ruh göçü) inancı, Neşet Ertaş türkülerinde de baskın bir tema olarak işlenmiştir. Abdallık geleneğine ve türkülerine girmiş olan ruh göçü inancı tamamen ahlaki ders verme amaçlıdır.⁸⁷ Neşet Ertaş ise bu köklü düşünceyi şöyle ifade etmiştir:

*Bir gün olup öleceksin
Ettiğinden bulacaksın
Tekrar geri geleceksin*

⁸⁴ Bayram Bilge Tokel, "Ertaş, Neşet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), EK 1/421.

⁸⁵ Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş*, 2/20-21.

⁸⁶ Parlak, "Anadolu Türkmen Müzik Sanatında Bir Abdal Deha", 301.

⁸⁷ Keleş, "Abdal Geleneğindeki Halk Türkülerinin Beslendiği Manevi Kaynaklar", 2/530.

*İncitme camı incitme.*⁸⁸

Ertaş'ın bu şiirinden de anlaşılacağı gibi ruhun farklı bir bedende yeniden dünyaya geleceği vurgulanmaktadır. Bu türküde de devriye inancının tıpkı Abdallıkta olduğu gibi ders verme amaçlı olarak “kişinin ettiğini bulması” anlayışı üzerine inşa edilmiştir. Ertaş bu düşüncesini sadece, gençlikte kaleme aldığı bu türküde değil olgunluk ve kemale erdiği yaşlarda bestelediği türkülerinde de sürdürmüştür. “Bilebilseydi” türküsü bu anlamda çok güzel bir örnektir.⁸⁹ Türkünün ilgili kısmı şöyledir:

*İnsanlar kendini bilebilseydi,
Dünyada haksızlık kavga olmazdı.
İnsan doğan yine insan olsaydı,
Belki de dünyada hayvan kalmazdı.*⁹⁰

Ertaş'ın ders odaklı devriye anlayışını anlattığı en güzel eserlerinden birisi de “Güneş Gibi Ayan Olan” türküsüdür. Türküde hakikatin bir güneş gibi ayan beyan ortada olduğu fakat bu hakikati görmezden gelip yalana, yanlış sapanların rezil rüsva olup sürüneceği ve bu karakterdeki insanların hayvanlar âleminde çeşitli hayvanların bedenine bürüneceği ve cehenneme gireceği anlayışına değinilmiştir. Türkünün sözleri şöyledir:

*Kimi böyü, kimi böcek
Onlar da insan olacak
Azap çeker ölenecek
Ondan ibret almıyoruz.*⁹¹

Neşet Usta'nın ruh göçü konusunda felsefi temellere oturtularak koyu bir tenasüh savunucusu olduğunu söylemek iddialı bir söylem niteliğindedir. O, beslendiği ana damarlar olan Abdallık-Alevîlik-Bektaşîlik yolundan giderek kendi duygu, düşünce ve ruh dünyasını bu şekilde inşa etmiş ve devir düşüncesini basit bir denklem olarak “Eden bulur, dünya fâni” dersi verme amacıyla oluşturduğu söylenebilir.

⁸⁸ Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş*, 2/244.

⁸⁹ Keleş, “Abdal Geleneğindeki Halk Türkülerinin Beslendiği Manevi Kaynaklar”, 2/530-531.

⁹⁰ Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş*, 2/227.

⁹¹ Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş*, 2/284.

Yunus Ülger'in Neşet Ertaş ile yaptığı soru-cevap şeklindeki söyleşisi onun yeniden doğuş hakkındaki düşünceleri konusunda daha ayrıntılı bilgiler içermektedir. Söyleşinin kitaptaki orijinal kısmı şöyledir:

“Ülger: Deyişlerinizden anladığım kadarıyla yeniden doğuşa inanan birisiniz.

Ertaş: Evet. Herkes ettiğini çekiyor, insan dünyası cennettir benim gözümde, huzurdan irak hayvan dünyası cehennemdir. Yani, vücut ölür, ama ruh ölmediğine göre bu dünyada sıfatını değiştiriyor Allah, kimisini yılan, kimisini akrep, kimisini domuz, kimisini it, say sayabildiğin kadar hayvan dünyasını. Herkes kendi ettiğini çekiyor. Allah, herkese ettiğini çektiriyor.

Ülger: Bu idrake nasıl vardınız?

Ertaş: Efendim, arife tarife hacet ne? Hakk meydanda gördüysen. Her şey meydanda.

Ülger: Ama herkes görmüyor, sizin gördüğünüzü.

Ertaş: Herkes bildiğini söyler, bu benim kendi gördüklerim. Ben mektebe de gidemedim, kitap da okuyamadım.

Ülger: Kur'an-ı Kerim'de, 'Kötüleri dünyaya hayvan olarak göndereceğim.' diye bir şey yok.

Ertaş: Başka yere karışmam, bu benim kendi görüşüm. İnsan, aklını, fikrini, beynini kullanırsa mantığıyla bakarsa doğruyu yanlış görür. Bunun illası da yok.

Ülger: İncancımız, iyiler tekrar insan olarak geri dönecekler öldükten sonra, kötülerin cezası da hayvanlar dünyası.

Ertaş: Evet.

Ülger: Peki, yeniden dirilme nasıl olacak?

Ertaş: İnsandan doğanlar insan olurlar, hayvandan doğanlar hayvan olurlar. Bunları görüyoruz, öyle değil mi? Böyle oluyor.

Ülger: Ama her insandan doğan da insan gibi yaşamıyor.

Ertaş: Ruhü hayvanlaştıysa kendine, sıfatı değişecek, Allah sıfatını değiştirecek.”⁹²

Yeniden doğuşun Alevî-Bektaşî inancında var olmasına rağmen, Ne-

⁹² Ülger, Neşet Ertaş Kentin Tezenesi, 104-106.

şet Ertaş dışında bu konuya eserlerinde geniş yer veren başka bir ozan bulunmamaktadır. Babasının türkülerinde dahi bu konuların yer alması Neşet Ertaş'ın bu düşüncelerinin kaynağı olarak “Kendi görüşüm, duygum, gördüklerim” demesi durumu daha da ilginç kılmaktadır. Bu düşüncesi, ozanın Tanrı inancını da etkilemiştir. Bu konuya Neşet Ertaş ile alakalı yazılan kitaplar, makaleler ve bilimsel çalışmalarda da pek değinilmemiş ya da yüzeysel değinilmiştir. Ozanın bu konuda kitap okuyup okumadığı sorulduğunda “arife tarif gerekmediği” biçiminde yanıtlar vermesi⁹³ onun bu idrakinin kitabî bilgiye dayanmadığı ve tamamen manevi tecrübe ile elde edildiği ihtimalini güçlendirmektedir. Bu çelişkinin de bu sebeple ortaya çıktığı düşünülebilir. Neşet Ertaş'ta devir nazariyesi bîatını bir paradigmada insan-ı kâmil etrafında şekillenmiştir. Abdallarda da devir nazariyesine ait çok sayıda inanç öğeleri mevcuttur. Neşet Ertaş'ta olduğu gibi Abdallarda da bu düşünceler, kendini tanımak ve bilmek, kendini aramak ve bulmak, dünyada iken Hakk'ı tanımak ve O'na ulaşmak, insan-ı kâmil olma yolunda çaba göstermek etrafında yoğunlaşmıştır. Neşet Ertaş'ın pek çok şiirinde devriye inancına rastlanmaktadır. O, şiirinin bazen bir kısmında devir nazariyesini ifade etmiş bazen de bütün bir şiirde devir anlayışını dile getirmiştir. Buna örnek olarak “Âdem Olup” isimli eser örnek verilebilir. Bütününde devir anlayışının anlatıldığı eserin bazı sözleri şu şekildedir:

*Hayvandan doğanlar hayvan olurlar
İnsandan doğanlar insan olurlar
Hepisi de bu dünyaya gelirler
Anaların kıymetini bilmeli.*⁹⁴

Ertaş'ın devir teorisini yoğun olarak işlediği bir başka eseri ise “Yolcu” türküsüdür. Bazı sözlerinin “Âdem Olup” türküsüyle biçim olarak yakınlık gösterdiği “Yolcu” türküsünde insanın dünya yolculuğu ve yaşadığı devir şöyle işlenmiştir:

*Bir anadan dünyaya gelen yolcu
Görünce dünyaya gönül verdin mi?*

⁹³ Ülger, *Neşet Ertaş Kentin Tezenesi*, 11-13.

⁹⁴ Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş*, 2/166.

*Kimi böyü, kimi böcek, kimi kul
Merak edip hiçbirini sordun mu?*⁹⁵

Ozanın “İncitme Canı İncitme” türküsünde ise canın Hakk olduğu ve incitilmemesi gerektiği, ancak bu durumda insan olarak ölenin tekrar insan olarak geri gelebileceği düşüncesi aktarılmıştır. Alevî-Bektaşî inancının ana öğretisi olan “İncinsen de incitme” anlayışı Neşet Ertaş’ın şiirlerinde de aynı duygu ile hayat bulmuştur. Bahsedilen şiirin son kısmında ise devir nazariyesi algısı şu şekilde ortaya konulmuştur:

*Bir gün olup öleceksen
Eğer geri geleceksen
Tekrar insan olacaksan
İncitme canı incitme.*⁹⁶

“Aradım Şeytanı Buldum” adlı eser ise şairin şeytana olan bakışını ve kötü insan-şeytan bağdaştırmasını yansıtmaya açısından ilginçtir. Bu eserde Ertaş, şeytan diye müstakil bir varlığın olmadığını, şeytan sıfatının insanlıktan uzaklaşmış ve aslını yitirmiş insanlar için kullanılan bir sıfat olduğunu ifade ederek kendine has bir bakış açısı geliştirmiştir. Yani buna göre; devrini tamamlayamamış ve hayvanlaşmış varlıkların bir kısmı şeytan sıfatını almıştır. Ertaş, bu düşüncesini devir bağlamında şöyle yorumlamıştır:

*Şeytan dediğimiz yalanmış
Ne yazık ki insanlar kanmış
Yalam benimseyen nâra yanmış
Devri sıfat, hayvanmış şeytan.*⁹⁷

Ertaş’ın “Güneş Gibi Ayan Olan” isimli eserinde ise insanın bu âlemdeki yolculuğundan bahsedilirken aynı zamanda devrini tamamlayamayan varlıkların da devirlerini tamamlamaları hâlinde insan olacakları vurgulanmış ve tekâmülün özü ifade edilmiştir. Eser şu şekildedir:

*Kimi tazı, kimi tavşan
Kimi kedi, kimi sıçan
Hep insandı, uçan kaçan
Ondan ibret almıyoruz.*⁹⁸

⁹⁵ Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş*, 2/186.

⁹⁶ Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş*, 2/244.

⁹⁷ Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş*, 2/268.

⁹⁸ Parlak, *Garip Bülbül Neşet Ertaş*, 2/284.

Neşet Ertaş'ın yaratılış konusundaki görüşlerini eserlerinde açıkça dile getirmesi onun bu konu hakkındaki düşüncelerine ulaşma noktasında kolaylık sağlamıştır.

Sonuç ve Öneriler

Neşet Ertaş Anadolu'nun yetiştirdiği en büyük ozanlardan biridir. Abdallık geleneğinin en büyük temsilcilerinden biri olan Ertaş, aynı zamanda Alevî-Bektaşî terbiyesiyle yetişmiş bir halk ozanıdır. Abdallık, dünya ilgilerinden kurtularak kendisini Allah yoluna adayan tasavvufi zümrenin adıdır. Ertaş'ın mensup olduğu Abdallık, tarih boyunca dinî-tasavvufi özelliklerini nesilden nesile aktararak günümüze kadar gelmiştir. Ertaş bu geleneğin içine doğmuş bir ozan olarak dinî anlayışını bu noktada şekillendirmiştir.

Alevîlik-Bektaşîlik de Neşet Ertaş'ın dinî anlayışına etki eden bir diğer unsurdur. Alevîlikten aldığı Ehl-i Beyt sevgisi ve Bektaşîlikten aldığı insan sevgisi merkezli öğretisi, onun dinî düşüncesinin temelini oluşturmaktadır. Neşet Ertaş'ın hayattaki en büyük amacı Bektaşîliğin de temel amacı olan ve "İnsan-ı kâmil" olarak tanımlanan olgun, yani yetkin insana ulaşmaktır. Bu ise belirli bir eğitim sürecine dayanmaktadır.

Ertaş'ın dinî düşüncesinin şekillenmesinde babası Muharrem Ertaş'ın da etkisi bulunmaktadır. O, babasının yanında küçük yaştan itibaren düğünlerde saz çalıp türkü söylemiştir. Küçük yaşta annesini kaybeden Neşet Ertaş, babası ile uzun süre vakit geçirme imkânı bulmuş ve babasının sanatsal birikimini, dinî birikimini ve geçmişten gelen ahlak ve terbiyesini gözlemleyerek içselleştirme imkânı bulmuştur. Bu anlamda babasını kendine model alan Ertaş'ın, onunla adeta özdeşleşerek onun kimliğini ve yaşam algısını şekillendirdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Neşet Ertaş'ın eserleri incelendiğinde, onun inanç, ibadet, yaratılış, ruh, cennet, cehennem ve kader gibi konulardaki görüşleri hakkında bilgi sahibi olmak mümkündür. Ertaş'ın dinî düşüncesinin temelinde sahih bir Allah inancı bulunmaktadır. Onun diğer bütün görüşlerini bu inanç etrafında şekillendirdiği söylenebilir. Nitekim onun

düşüncesinde Yaratıcı olan Allah, bütün iyiliklerin ve güzelliklerin kaynağıdır. Dolayısıyla Allah'tan kötü bir şey sâdir olmaz.

Yaratılış noktasında da Neşet Ertaş'ın kendine has bazı düşünceleri bulunmaktadır. Eserlerinde yoğun bir Vahdet-i Vücûd anlayışı bulunan Ertaş, insanı Hakk'ın bir parçası olarak görmektedir. İnsandan örtülü bir biçimde gizli olanın Hakk olduğu, örtüyü kaldıranın ise ancak sevgi olduğu düşüncesinden hareketle Ertaş, insanı sevmenin yolunun Allah'ı sevmekten geçtiğini, Allah'ı sevmek için de önce insanı sevmek gerektiğini savunmaktadır. Bu paradigmasını “birlik” düşüncesi ile açıklayan Ertaş, âlemdaki her şeyin bir olan Allah'tan sudûr ettiğini ifade ederek toplumsal birliğe vurgu yapmıştır. Diğer bir ifadeyle Neşet Ertaş, itikadi birliği toplumsal birlikle eşdeğer kılmıştır. Ona göre tek varlık “Vâcibü'l-Vücûd” olan Allah'tır ve diğer varlıklar ise O'nun tecellisidir. Ertaş'ın yaratılışla alakalı bir başka görüşü de yeniden doğuş hakkındadır. Onun, ruhun süreci ve durumu hakkındaki görüşlerinin tenasühü mü ifade ettiği veya devir anlayışını mı yansıttığı muallakta kalan bir konudur. Ertaş'ın bir röportajında yeniden doğuş hakkında, “Ruhu hayvanlaştıysa kendine, sıfatı değişecek, Allah sıfatını değiştirecek” ifadeleri onun yeniden doğuşu tenasüh şeklinde anladığını hissettirmektedir. Diğer yandan yapı ve işleyiş itibarıyla birbirinden çok farklı anlamlar ifade eden devriye ve tenasüh inancının Bektaşîler başta olmak üzere bazı mutasavvıflar tarafından da birleştirilerek kabul edildiği bir gerçektir. Neşet Ertaş düşüncesinde böyle bir ihtimalin bulunması da göz ardı edilmemelidir. Hiç okula gitmediğini ifade eden Ertaş'ın bu konudaki görüşleri, onun, “Bütün hakikat meydanda. Bu benim kendi görüşüm. İnsan, aklını, fikrini, beynini kullanırsa mantığıyla bakarsa doğruyu, yanlış görür. Bunun illası da yok.” ifadelerinden hareketle kitabî bir bilgiden ziyade şahsi görüşlerine ve öznel değerlendirmelerine dayanmaktadır. Bütün bu bilgiler doğrultusunda Abdallık geleneğine ve türkülerine girmiş olan ruh göçü inancının tamamen ahlaki ders verme amaçlı olduğu kanaatine varılmıştır. Neşet Ertaş, ölüm, ahiret, cennet cehennem gibi konuları toplumun ekseriyetinden farklı bir şekilde değerlendirmiştir. O, bu konudaki görüşlerini

yeniden doğuş temelinde ortaya koymuştur. Ertaş'a göre kötü insanlar, yeryüzüne hayvan olarak geleceklerdir. Ona göre bu durum, onlara Allah'ın bir cezasıdır, bu nedenle hayvanlar dünyasını cehennem olarak nitelemiştir.

Araştırma bulgularına göre inancının temelinde Allah'ı yerleştiren Ertaş'ın, ibadetinin temelinde kendinde olanı infak etmeyi, ahlakının temelinde ise sevgi, saygı ve hoşgörü gibi değerleri yerleştirdiğini söylemek mümkündür. Bu çalışma Anadolu'yu temsil kabiliyetine sahip Neşet Ertaş'ın dinî anlayışının incelenmesi yönüyle önemli olmakla birlikte bu tür çalışmaların sayısının artmasının alana değer katması ve Ertaş'ın Türk toplumunun bütünü tarafından daha iyi tanınması ve anlaşılması açısından önemli olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Aktaş, Hakkı - Eylem Şimşek. "Kültürel Bir İletişim Biçimi Olarak Türkülerimizde Mutluluk ve Üzüntü Temasının Analizi: Bozkırda Bir Garip Neşet Ertaş Türküleri Örneği". *Uluslararası Bozkırın Tezenesi Neşet Ertaş Sempozyumu*. haz. Salahaddin Bekki. 1/3-31. Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Aktaş, Hakkı - Eylem Şimşek. "Pozitif Psikoloji Bağlamında Türk Kültüründe Yaşamın Anlamı ve Yaşam Doyumunun Analizi". *Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı* 208 (Şubat 2014), 449-480.
- Arıcı, Ezgi Tekin - Cenk Güray. "Anadolu'da Abdallık Geleneğinin Ortaya Çıkmasında Etkili Olan Tasavvufi ve Dini Yapılanmalar ile Abdalların Müzikle İlişkisinde Bu Yapıların Etkisi". *Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması*. 3/273-292. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018.
- Ayata, Salim. "Kırşehir Abdallarında İbadetler". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (Şubat 2011), 105-122.
- Balkaya, Adem. "Neşet Ertaş'ta Hayatın Bilgisi". *Uluslararası Bozkırın Tezenesi Neşet Ertaş Sempozyumu*. haz. Salahaddin Bekki. 1/121-130. Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Barkçin, Savaş Ş. *Gönül Dağı*. İstanbul: Erdem Yayınları, 2015.
- Cerrahoğlu, Münir. "20. Yüzyıl Âşıklık Geleneğinin Önemli Temsilcilerin-

- den Neşet Ertaş ve Türkülerinde İşlediği Konular”. *Uluslararası Bozkırın Tezenesi Neşet Ertaş Sempozyumu*. haz. Salahaddin Bekki. 1/179-195. Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Çiçek, Dursun. *Neşet Ertaş Türkünün Ötesi*. İstanbul: Muhit Kitap, 2. Basım, 2021.
- Çimşir, Elif. “Akış”. *Pozitif Psikoloji*. ed. Sefa Bulut. 75-96. Ankara: Nobel Yayınları, 2020.
- Deniz, Sebahat. “Şiirlerine Göre Neşet Ertaş’ın Felekten Çektikleri”. *Uluslararası Bozkırın Tezenesi Neşet Ertaş Sempozyumu*. haz. Salahaddin Bekki. 1/291-302. Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Eroğlu, Türker - Nagihan Çetin. “Neşet Ertaş’ın Şiirlerinin Halkbilimsel Açısından İncelemesi”. *Uluslararası Bozkırın Tezenesi Neşet Ertaş Sempozyumu*. haz. Salahaddin Bekki. 1/393-402. Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Göçmen, Doğan. “Kendini Bill’ Neşet Ertaş, Rousseau ve Felsefi Bir Emrin Anlam ve İçermeleri Üzerine”. *Yeniden İmece Dergisi* 52 (2017), 1-8.
- Keleş, Ahmet. “Abdal Geleneğindeki Halk Türkülerinin Beslendiği Manevi Kaynaklar”. *Uluslararası Bozkırın Tezenesi Neşet Ertaş Sempozyumu*. haz. Salahaddin Bekki. 2/519-533. Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Keskin, Ahmet. “Geleneksel Abdal Müziğinin Temsili ve Neşet Ertaş”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/34 (2015), 99-112.
- Kuşdemir, Orhan Fatih. “Anadolu Abdalları’nda Melamîlik ve Alevîlik Yanımları Kırşehir/Neşet Ertaş Bağlamında”. *Geçmişten Günümüze Alevîlik I. Uluslararası Sempozyumu*. ed. Mehmet Yazıcı. 2/308-318. Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2013.
- “Neşet Ertaş’ın Hiç Bilinmeyen Yönü”. Erişim 17 Mayıs 2022. <https://www.trthaber.com/haber/kultur-sanat/neset-ertasin-hic-bilinmeyen-yonu-57292.html>.
- Okumuş, Ejder. “Türkiye’de Marjinal Bir Grup Olarak Abdallar”. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 6 (2005), 593-626.
- Öksüz, Musa. “Bir Nasihatçi Olarak Neşet Ertaş”. *Uluslararası Bozkırın Tezenesi Neşet Ertaş Sempozyumu*. haz. Salahaddin Bekki. 2/645-671. Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Öztelli, Cahit. *Yunus Emre/Bütün Şiirleri*. İstanbul: Milliyet Yayınları, 1971.

- Parlak, Erol. “Anadolu Türkmen Müzik Sanatında Bir Abdal Deha: Neşet Ertaş”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 61 (2012), 289-312.
- Parlak, Erol. *Garip Bülbül Neşet Ertaş: Hayatı-Sanatı-Eserleri*. 2 Cilt. İzmir: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2019.
- Solmaz, Süleyman. “Neşet Ertaş’ın Türkülerinde Mistik Unsurlar ve Bunların Kültürel Bellekteki Yansımaları”. *Uluslararası Bozkırın Tezenesi Neşet Ertaş Sempozyumu*. haz. Salahaddin Bekki. 2/819-829. Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Sucu, Ahmet Özhan. “Neşet Ertaş’ın Şiirlerinde Tasavvufî Manada İnsan-ı Kamil Modeli ve Geleneksel Değerler”. *Uluslararası Bozkırın Tezenesi Neşet Ertaş Sempozyumu*. haz. Salahaddin Bekki. 2/831-841. Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Şahin, Ayfer. “Neşet Ertaş Türkülerinin Türkçe Dersi Kök Değerleri Bağlamında İncelenmesi”. *Anadolu Kültürel Araştırmalar Dergisi* 6/1 (2022), 1-15.
- Şahin, Dursun. “Nurettin Topçu’nun Hareket Felsefesi ve Neşet Ertaş Türkülerinde Söz Varlığı”. *TEFM 2019 Bildiri Tam Metinler Kitabı*. 137-147. b.y.: y.y., 2019.
- Tanç, Mustafa. “Dil-Kültür Bağlamında Neşet Ertaş Türküleri”. *Uluslararası Bozkırın Tezenesi Neşet Ertaş Sempozyumu*. haz. Salahaddin Bekki. 2/923-929. Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Tokel, Bayram Bilge. “Ertaş, Neşet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK 1/420-421. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Tokel, Bayram Bilge. *Neşet Ertaş Kitabı*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2021.
- Uludağ, Süleyman. “Abdal”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/61-62. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Ural, A. Ali. “Saz ve Orkestra”. *Bozkırın Tezenesi Neşet Ertaş’a Armağan*. ed. Fahri Tuna. 13-18. İstanbul: Kırşehir Valiliği Yayınları, 2014.
- Ülger, Yunus. *Neşet Ertaş Kentin Tezenesi Denemeler ve Söyleşiler*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2021.
- Yağmur, Sinan. *Aşkın Son Ozam Neşet Ertaş*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2021.
- Yavuz, Kerim. “Din Psikolojisinde Metod Meselesi ve Yeni Gelişmeler”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1986), 153-185.
- Yılmaz, Muammer. *Bozkırın Tezenesi Neşet Ertaş’ın Gönül Dünyası*. Konya: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2017.
- Yılmaz, Sabri. “Duygu ve Düşüncelerin Dili Türküler Üzerinden Anadolu

- Halkının Kader Algısı”. *Journal of International Social Research* 11/60 (Aralık 2018), 1328-1338.
- Yöre, Seyit. “Kırşehir Yöresi Halk Müziği Kültürünün Kodları ve Temsiliyeti”. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 9/1 (2012), 563-584.
- Zeren, İsmet. *Neşet Ertaş Yürü Bre Fani Dünya Medya Antolojisi*. İstanbul: Gök-yüzü Yayıncılık, 2012.

Summary

The main purpose of this research is to reveal Neşet Ertaş’s views on religious issues such as belief, worship, creation, world, death, destiny, heaven and hell. Based on all these, this research is important in that it allows us to get to know a poet like Neşet Ertaş, who became known to the public and history and has a place in the hearts of the society with his original works and the religious-moral attitude he adopted more closely. In this context, the research sought the answer to the question of what Neşet Ertaş’s views on faith and worship were and which religious elements he particularly highlighted in his works. In the literature review, it is understood that the bard has been subject to research on different aspects but has not been examined in terms of religious elements. It can be said that the research is unique in this aspect.

In the research, which was conducted with a qualitative approach, the data obtained through the documentation technique was subjected to content analysis. In the research, 256 folksongs whose lyrics belonged to Neşet Ertaş were examined and it was determined that religious elements came to the fore in 56 of these folksongs. It has been observed that some folksongs contain both religious and value elements. The lyrics of these folksongs were obtained from the second volume of Erol Parlak’s book titled “Garip Bülbül Neşet Ertaş”. While Ertaş’s own folksong lyrics were analyzed with a psychological approach, “psychological explanations based on religious principles” were made, and religious feelings, thoughts, attitudes, and behaviors were tried to be understood and interpreted in this manner.

It is possible to say that Neşet Ertaş’s vision of God is generally positive. Because in his mind there is Allah, He is one and all-powerful. It

is in man; man is in Him. Ertaş, who needs God in everything and aims to find him in the world; He thought that man could unite with God, stating that whoever finds God will find his own essence. It is seen that the Alavism–Baktashism–Abdalism trilogy is the source of a large part of Neşet Ertaş’s belief and imagination in God. Apart from this, it can be said that his father, Muharrem Ertaş, from whom he learned to pray to God with a deep heart, also had an influence on the shaping of this vision.

Considering Ertaş’s other works, it is seen that he especially focuses on the stories of Prophet Job and Prophet Jonah. The poet, who interpreted the stories of these prophets from a Sufi perspective, created a rich world of meaning in his poems by identifying his own troubles with the situation of these prophets. Some of Ertaş’s words about Prophet Muhammad give a clue that his religious knowledge was based on hearsay rather than reading. As a matter of fact, it can be said that Ertaş, who apparently did not receive formal or informal religious education, built his field of religious knowledge by being influenced by oral culture.

When Neşet Ertaş’s folk songs were examined, no information was found regarding his understanding of the Holy Book. Although the lyrics of the folksong “Cahildim Dünyanın Rengine Kandım” are interpreted by some people in the context of the Qur’ānic verses, it is difficult to say that Ertaş wrote this verse in the context of the Qur’ān, since it is based on subjectivity. Although the instrument is called “Stringed Qur’ān”⁹⁹ in Baktashism, which is the source from which Ertaş was nourished in every sense, it would be a forced interpretation to associate this situation with Ertaş’s understanding of the Holy Book. Therefore, no evidence of his understanding of the Holy Book was found in Neşet Ertaş’s folksongs or in his interviews.

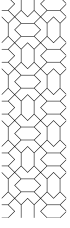
For Ertaş, the fate is an entity that is haunted by God to test and purify us. Therefore, everything bad that happens to us is caused by it. Those who can deal with it will reach God. So to speak, the servant must overcome this fate to reach God in this life. As can be understood from Neşet Ertaş’s poems, he is a poet who believes in the existence of

⁹⁹ Sinan Yağmur, *Aşkım Son Ozam Neşet Ertaş* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2021), 100.

the afterlife, who argues that the right will be separated from the wrong and that everyone will be held accountable one day. According to Ertaş, who believes in rebirth, bad people will come to the earth as animals. For him, this situation is a punishment from Allah to them, which is why he described the animal world as hell. According to him, the world is the representative of heaven in terms of creation. The purpose of the creation of the world is to remind people of heaven. But depending on a person's behavior, the world can also be a representation of hell.

Based on Neşet Ertaş's own interviews or what people around him have told, it is seen that he performs formal worship as well as informal worship. Prayer and fasting are some of them. There are many examples of him sharing what he has with poor people. For Neşet Ertaş, who sees humans as a part of God in line with the understanding of Unity of Existence, loving humans requires loving God, and to love God, it is necessary to love humans first. This thought is in line with the saying of Yunus Emre, whom he sees as his ancestor, "We love the created for the Creator's sake." According to Ertaş, everything that the eye sees, and the hand holds is a part of God and its origin comes from the earth and is shared among all beings.

In some of Ertaş's poems, it is emphasized that the soul will be reborn in a different body. However, it would be an assertive statement to say that Ertaş is a devout reincarnationist based on philosophical foundations regarding the transmigration of souls. It can be said that he built his own world of feelings, thoughts and spirit in this way by following the path of Abdalism-Alavism- Baktashism, which are the main veins that he was fed by, and he created the idea of era as a simple equation with the aim of teaching the lesson "the biter is bit, the world is mortal". Finally, it is possible to say that Ertaş, who put God as the basis of his faith, placed the giving of what he had as the basis of his worship, and values such as love, respect and tolerance as the basis of his morality.



İSPIR'İN AHŞAP SÜSLEMELİ TARİHÎ YAPISI: BAŞYURT CAMİİ VE MEDRESESİ

Historical Building of Ispir with Wooden Decorations: Başyurt Mosque

Burak Muhammet GÖKLER

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, Türk İslam Sanatları
Anabilim Dalı, Erzurum, Turkey.

*Asst. Prof., Atatürk University, Faculty of Literature, Department of Art History, Department of Turkish Islamic
Art, Turkey.*

burak.gokler@atauni.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5035-6756.

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 28 Eylül / September 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 28 Kasım / November 2023

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2023

Cilt / Volume: 24 **Sayfa / Pages:** 297-334

Atrf / Citation: Gökler, Burak Muhammet. "İspir'in Ahşap Süslemeli Tarihi Yapısı: Başyurt Camii ve Medresesi [Historical Building of Ispir with Wooden Decorations: Başyurt Mosque]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 24 (Aralık / December 2023): 297-334

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1367746>

Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Burak Muhammet GÖKLER**).

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Öz

Tarihî, kültürel varlıkları ve coğrafyası ile Erzurum'u Karadeniz bölgesine bağlayan İspir'in Çamlıkaya Mahallesi'ne bağlı Başyurt'ta bulunan, süslemeleri ve mimarisi ile ön plana çıkan Başyurt Camii ve Medresesi çalışmanın temelini oluşturmaktadır. Bölgenin ilk cami ve medresesi olması özelliğini sergileyen ve bugüne kadar kayıtlara geçmeyen cami ve medresenin tarihî yapı üzerindeki yazıtlardan ve bilgilerden 1833-1834'te Mahmut Ağa ve ailesi tarafından inşa edildiği anlaşılmaktadır. Caminin alt katını oluşturan ve iki odadan müteşekkil medrese sade bir anlayış sergilemektedir. Bununla birlikte caminin giriş kapı kanatlarından başlayan ahşap süsleme kompozisyonları; minber, mahfil, korkuluk, ahşap sütun ve tavan üzerinde kendini göstermektedir. Ayrıca mihrap tasarımı ve bezemelerde kullanılan motifler caminin karakteristik özelliklerini ortaya çıkartmaktadır. Yapının fevkani tasarımı, medresesi ve harimdeki mimari öğelerle birlikte tezyinatta kullanılan motifler değerlendirilerek eserin hangi bölgeden ve kültürden beslendiğinin tespiti ile birlikte eserin kültürel mirası olarak kayıt altına alınması amaçlanmıştır. Yapının mimarisi ve süsleme kompozisyonları hem Erzurum hem de Doğu Karadeniz Bölgesi'ndeki camiler ile karşılaştırıldığında, Karadeniz camileri ile yakın bir özellik ortaya koyduğu görülmektedir. Bu da İspir'i iki bölge arasındaki kültürel bir köprü konumuna getirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Türk-İslam Sanatları Tarihi, İspir, Erzurum, Başyurt Camii, Ahşap Bezeme.

Abstract

Başyurt Mosque and Madrasah, where is in Başyurt in Çamlıkaya Neighborhood of Ispir, which connects Erzurum to the Black Sea Region with its historical, cultural assets and geography, and stands out with its decorations and architecture, constitutes the basis of the study. It is understood from the inscriptions and information on the historical building that Başyurt Mosque and Madrasah are the first mosque and madrasah of the region and has not been recorded until today, which was built by Mahmut Ağa and his family in 1833-1834. The madrasah, which comprises of the lower floor of the mosque and consists of two rooms, demonstrates a simple understanding. In addition to this, wooden ornament compositions starting from the entrance door wings of the mosque show themselves on the minbar, gallery, balustrade, wooden columns and ceiling. In addition, the mihrab design and the motifs used in the decorations reveal the characteristic features of the mosque. By evaluating the building's fawqānī (heightened) design, the architectural elements in madrasah and prayer hall, as well as the motifs used in the ornamentation, it is aimed to determine from which region and culture the work is influenced and to register the work as cultural heritage. When the architecture and ornamental compositions of the building are compared with the mosques in both Erzurum and the Eastern Black Sea Region, it is seen that it has a similar characteristic with the Black Sea mosques. This makes İspir a cultural bridge between the two regions.

Keywords: Turkish-Islamic Art History, Ispir, Erzurum, Başyurt Mosque, Wood Decoration.

Giriş

Erzurum'un kuzey ilçelerinden birisi olan İspir, Karadeniz'e olan sınırı ile önemli bir yerleşim merkezidir. Ticari ve askerî geçiş alanında bulunan İspir'in kuzeyinde Rize, doğusunda Artvin, batısında Pazaryolu, güneyinde ise Aziziye ve Tortum yer almaktadır. Bölge, topografik, iklim ve kültürel olarak Doğu Karadeniz ile büyük bir benzerlik ortaya koymaktadır.

Çoruh Vadisi'nin kıyısındaki İspir'in adı Urartu çivi yazılarında "Kulka (Qulha)",¹ Herodotos tarihinde "Saspeir",² Ksenophon'da "Hesperit",³ Bizanslı Faustus'ta ise "Sber/Sper" şeklinde geçmektedir.⁴ Son Kalkolitik ve özellikle de Eski Tunç Çağı'ndan itibaren devletlere ev sahipliği yapan bölgede⁵ Hurriler, Urartular, İskitler, Medler, Persler, Partlar, Romalılar, Bizanslılar, Sasaniler, Araplar, Emeviler, Abbasiler, Selçuklular, İlhanlılar, Karakoyunlular, Timurlular, Akkoyunlular, Gürcü Krallığı gibi pek çok devlet hâkimiyet kurmuştur.⁶ İspir, 1514'te Çaldıran Savaşı ile Osmanlı hâkimiyetine geçmiş,⁷ 1515'te sancak yapılmıştır.⁸

Erzurum'a 161 km mesafede bulunan ve tarihî yapılarıyla dikkat çeken İspir'deki Kale Mescidi (12. yüzyıl), Sultan Melik Mescidi (1200-1202), Tuğrul Şah Camii (1200-1225) ve Kadioğlu Medresesi (1725-26)⁹ ile birçok köy camisi bölgenin önemli tarihî geçmişini kanıtlar niteliktedir.

İspir ile ilgili ortaya konulan çalışmalarda şehir merkezindeki cami-

¹ Ali Murat Aktemur - İ. Umut Kukaracı, *Kültür Varlıkları ile İspir* (Erzurum: Ofset Matbaacılık, 2004), 6.

² *Herodot Tarihi*, çev. Müntekim Ökmen (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1973), 78.

³ Ksenophon Anabasis, *Onbinlerin Yürüyüşü*, çev. Tanju Gökçöl (İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1974), 262.

⁴ İspir Kaymakamlığı (İK), "Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı" (Erişim 25 Ağustos 2023).

⁵ Veli Ünsal, *Eskiçağ'da İspir ve Çevresi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 76.

⁶ Mustafa Yılmaz Çağlayan, *Şu Bizim İspir* (İstanbul: İspir Turizm Kültür ve Kalkındırma Derneği, 1987), 11.

⁷ Çağlayan, *Şu Bizim İspir*, 31-32.

⁸ M. Fahrettin Kırzioğlu, *Osmanlılar'ın Kafkas Ellerini Fethi (1451-1590)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1998), 115.

⁹ Aktemur - Kukaracı, *Kültür Varlıkları ile İspir*, 56-83; İbrahim Hakkı Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleri ile Erzurum Tarihi* (İstanbul: Ercan Matbaası, 1960), 501-510.

ler başta olmak üzere bölgede az sayıda olan kiliseler değerlendirmeye alınmış, bununla birlikte zorlu topografik yapısından dolayı birçok köy camisi değerlendirilmemiştir. Bunlardan birisi de fevkani mimarisi ve süsleme kompozisyonları ile bölgenin en sanatsal yapısı olan Başyurt (Başmezra) Camii gelmektedir. Erzurum camileri ve medreseleri göz önüne alındığında altı üstlü olarak tasarlanan medrese cami birleşimini ve ahşap işçiliğini ön plana çıkaran ibadet yapılarının sınırlı olması eseri önemli kılmaktadır. Ayrıca cami ve medreseyi mimari, süsleme ve malzeme açısından detaylı inceleyerek hangi bölgenin özelliklerini sergilediğinin tespiti amaçlanmıştır.

Doğu Karadeniz mimarisinin bir yansıması olan Başyurt Camii ve Medresesi öncelikle yerinde incelenmiş, koordinatları alınmış, medrese ve caminin ölçüleri alınarak plan şeması çıkartılmıştır. Hava ve detaylı fotoğrafları çekilen caminin içindeki mimari unsurlar ve bölgedeki diğer yapılardan ayrılan ahşap oyma süsleme kompozisyonları fotoğraflanarak çizime aktarılmıştır.

Yapının inşasını gerçekleştiren ve aynı aile soyundan gelen kişilerden bilgiler toplanarak yapının tarihî geçmişi değerlendirilmiştir. Yapının mimarisi ve süsleme anlayışı hem bölge yapıları hem de Doğu Karadeniz'dekilerle karşılaştırılıp sanat tarihi içerisindeki yeri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

1. Başyurt (Başmezra) Camii ve Medresesi¹⁰

Cami, İspir'in kuzeydoğusundadır ve şehir merkezine 42,3 km'dir. Eski adı Hunud¹¹ olan Çamlıkaya Mahallesi'ne bağlı Başyurt'ta (Başmezra), 40.717172-41.111287 koordinatlarında bir yamaç üzerinde 246/1 ada parsel ve G46-D-03-D-1-C pafta üzerinde yer almaktadır. Caminin bulunduğu alanın batısında Kuzugölü, doğusunda ise Bağ Deresi Başyurt'un önünde birleşerek Hunut Çayı'nı meydana getirmekte ve vadi boyunca güneye doğru akmaktadır (Harita 1-2).

¹⁰ Mahmut Ağa'nın soyundan olan ve cami ile ilgili detaylı bilgiler veren Ümit Yaşar Gözüm'e katkı ve desteklerinden dolayı teşekkür ederiz.

¹¹ Yunus Özger, "XIX. Yüzyılın İlk Yarısında İspir ve Köylerinin Nüfusu", *Atatürk Üniversitesi Türikiyat Araştırma Enstitüsü Dergisi* 34 (Şubat 2007), 289.



Harita 1: Yapının Merkeze olan Uzaklığı ve Bölgenin Topografyası¹²



Harita 2: Yapının Konumu, Kuzugözü ve Bağ Deresi¹³

1.1. Tarihçe

Caminin muhtelif yerlerinde eserin inşası ve tarihi ile ilgili üç kayda rastlanmaktadır. Birincisi giriş kapısında olup burada mermer üzerine Y.T 1833 (yapım tarihi) tarihi işlenmiştir. İkincisi harim mekânındaki

¹² Google Earth (GE), "Google Labs" (Erişim 25 Ağustos 2023).

¹³ Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü (TKGM), "Türkiye Cumhuriyeti Çevre, Şehircilik ve İklim Değişikliği Bakanlığı" (Erişim 25 Ağustos 2023).

ahşap sütun üzerine “1833 inşası” ibaresi kazınmıştır. Üçüncüsü ise duvar üzerine asılan, yapılış ve onarımlarla ilgili bilgi veren metindir. Yazıtlardan yapının H 1249, M 1833-1834 tarihinde dönemin ileri gelen Gözüm ailesinden olan Mahmut Ağa, Osman Ağa ve Hüseyin Ağa tarafından yaptırıldığı anlaşılmaktadır. Köyün ilk cami ve medresesi olma özelliğini taşıyan yapıyı yaptıran Mahmut Ağa ve ailesinin baniliğinin dışında usta olarak da yapıda görev aldığı düşünülmektedir.

Yapının inşası bittikten sonra Karadeniz Bölgesi eserlerinde de sıkça karşılaşıldığı üzere camideki imametlik görevini öncelikle Mahmut Ağa ve ailesi sonra Hoca Ali Efendi ve Poyraz ailesindeki kişiler yürütmüştür.

Uzun yıllar hizmet veren yapının zamanla çatısında ve beden duvarlarında yıpranmalar meydana gelmiştir. Bu vesile ile 1969 yılında Mahmut Ağa'nın ailesinden olan Mehmet Gözüm tarafından onarımı gerçekleştirilmiştir. Caminin kuzeybatısında, yapı içerisinden yükselen ahşap minaresi de Dursun Gözüm tarafından yapıya sonradan eklenmiştir (Görsel 1-2).

Doğum ve ölüm tarihi hakkında bilgi bulunmayan Mahmut Ağa'nın yaptırdığı bu cami ile ilgili yapılmış çalışmalar¹⁴ ışığında ve araştırmalarda vakıf kaydı veya arşiv belgesi tespit edilememiştir.



Görsel 1: Yapının İnşa Tarihini Gösteren Yazıtlar

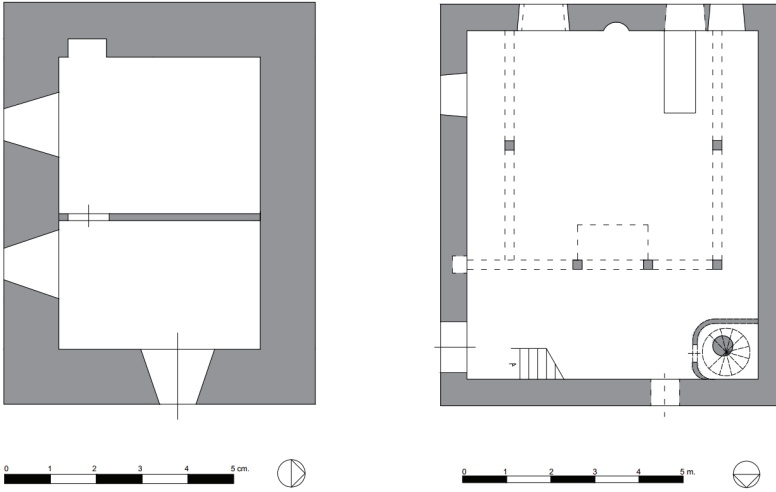
¹⁴ Yunus Özger, “XIX. Yüzyıl Ortalarında İspir Kazasında Vakıflar (Evkâf Nezâreti Defterlerine Göre)”, *Karadeniz Araştırmaları* 6/21 (Ocak 2009), 31-47.



Görsel 2: Yapının İnşası, Banileri ve Onarımına Dair Bilgi

1.2. Plan, Mimari ve Süsleme

Eğimli bir topografya üzerine yerleştirilen yapının medresesi dik-dörtgen planda 6,39 x 4,40 m ölçülerinde, 1,20 cm duvar kalınlığında bir düzenleme gösterirken cami derinlemesine dikdörtgen planlı olup 7,91 x 6,52 m ebatlarında 64 cm duvar kalınlığında ele alınmıştır (Görsel 3).



Görsel 3: Medrese ve Cami Plan Şeması

Fevkani düzendeki yapının cephe tasarımları birbirini yineler niteliktedir. Caminin batı cephesiyle bitişik olarak verilen imam evi bu ciheti tamamen kapattığı gibi tarihî yapının duvarlarına da zarar vermektedir. Tali yol ile bitişik kuzey cephesinin mahfil seviyesindeki dik-

dörtgen söveli ve ahşap kanatlı bir penceresi dikkat çekerken çatının üçgen alınlığı ahşap ile kaplanarak farklı bir kurgu sağlanmıştır.

Yapının güneyi en hareketli cephesidir. Medrese de açılan pencereler ile birlikte üç katlı bir cephe düzeni ile karşılaşılmaktadır. Dikdörtgen söveli altı pencere mazgal bir biçimde ele alınmıştır. Cephenin üstünde bulunan çatının üçgen alınlığı ahşap malzemeyle kapatılarak alana hareketlilik kazandırılmıştır.

Doğu cephe, hem medresenin hem de caminin giriş kapılarının yer aldığı cihettir. Medrese kapısı ve harimi aydınlatan dikdörtgen söveli bir pencere söz konusu cepheyi iki katlı bir görünüme kavuşturmuştur. Cephenin kuzeydoğusuna konumlandırılan ıslak mekânların yapı duvarıyla birleştirilmiş olması esere zarar vermektedir (Görsel 4-7).



Görsel 4. Yapının Güney Cephesi



Görsel 5. Yapının Kuzeydoğu Cephesi



Görsel 6. Yapının Kuzey Cephesi



Görsel 7. Yapının Doğu Cephesi

Cephenin güneyine yerleştirilen dikdörtgen söveli ve tek kanattan oluşan düz lentolu kapı ile medreseye girilmektedir. Bugün kullanılamaz

halde olan ve bölgenin ilk eğitim kurumu olması ile ön plana çıkan mekânın iç kısmı ahşap bir bölme ile iki odaya ayrılmıştır. Doğudaki odanın duvarına açılan niş, iki kapaklı ve raf düzeni ile dolap olarak kullanıldığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte zemini ahşap döşemeli olan medresenin üst örtüsündeki ahşap kirişler çürümeye yüz tutmuştur (Görsel 8-13).



Görsel 8. Medrese Giriş Kapısı



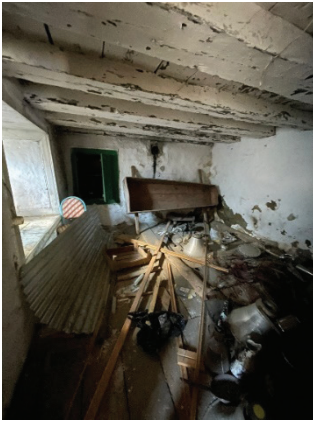
Görsel 9. Medrese Penceresi



Görsel 10. Medresenin İçi



Görsel 11. Medresenin İçi



Görsel 12. Medresenin İçi



Görsel 13. Medresenin İçi

Medrese kapısının kuzeyinden başlayan merdivenlerle son cemaat yeri olmayan cami giriş kapısına ulaşılmaktadır. Dikdörtgen söveli ahşap kapı, yuvarlak kemerli ve tek kanattan müteşekkildir. Sövelerdeki çatlaklar ve ahşaptaki eskimeler kapıdaki ilk dikkat çeken detaylar arasındadır.

Kapının yuvarlak kemeri halat örgü ile belirginleştirilmiş, kemerin köşe boşlukları ve kenarları da Karadeniz camilerinin klasik süslemesi olan lale motifleri ile kompoze edilmiştir. Bu kompozisyon dıştan halat örgü ile çevrilerek sınırlandırılmıştır. Kapı kanadı üzerinde ise altıgen geçmeler sonzuluk prensibinde verilmiş olsa da zamanla aşınarak büyük bir bölümü silinmiştir.

Ahşap kapıdan doğrudan harim mekânına ulaşılmaktadır. İç mekândaki özgün ahşap oymacılığının ve sanatının yansımaları yapıyı değerli kılarken beden duvarlarının sıvanmış olması dikkat çeken ayrıntıların başında gelmektedir.

Harimin güney duvarına, iki pencere arasına konumlandırılan taş mihrabı aşağıdan yukarıya doğru daralan bir niş düzeni sergilmektedir. Bu daralma yatay çizgisel hatlarla daha belirgin hale getirilmiştir. Mihrap krem renge boyanarak üst bölümündeki yeşil renkle bir kontrast oluşturulmuş, mimari öge böylelikle hareketlendirilmiştir.

Mihrabın batısına yerleştirilen ve desen kurgusu ile dikkat çeken ahşap minberde süpürgelik bölümüne yer verilmemiş, bu bölüm yamuk dikdörtgen olarak nitelendirilen bir form biçiminde tasarlanmıştır.

Minberin uzun dikdörtgen söveli giriş kapısı, halat örgü ile zenginleştirilmiş, yuvarlak kemerli olarak düzenlenmiştir. Kemerin hemen üzerinden yükselen kapı tacı dama tahtası tezyinine sahip olup tac, üstte “S-C” kıvrımlarından oluşturulan bir lale kompozisyonu ile tamamlanmıştır. Kapıyı ve tacı iki yandan sınırlandıran söveler üzerinde çok kollu yıldız motiflerine, üçgenler içerisindeki ışınsal çubuklar eşlik etmektedir. Bu sövelerden batıdaki üstte, hilal ve lale geçmelerle, doğudaki ise çentik, “C” kıvrımları ve hilal motifi ile sonlandırılmıştır.

Ahşap minbere cepheden bakıldığında geometrik bezeme an-

layışının yoğun olarak tercih edildiği görülmektedir. Minberin genelinde yayılan bu kurguda, halat örgülü eşkenar dörtgenlerin içerisinde kareye alınmış çok kollu yıldızlar yer almaktadır. Eşkenar dörtgenlerin araları ise prizmal üçgen ve sekiz kollu yıldızlarla dekora edilerek kompozisyonlar arası geçişler daha estetik hale getirilmiştir.

Aynalıği kuzeyde sınırlandıran kapı sövesinin üzeri ikili geçme (giyoş) ile tezyin edilmiştir. Kapı sövesinden kıvrımlı bir köşebentle geçilen korkuluk, köşke kadar uzanarak köşkü, köşk altından ayırmaktadır. Korkuluğu oluşturan profilli tornalar altta ve üstte birer bordür ile sınırlandırılmıştır. Alt bordüre ikili geçme, üste ise stilize kıvrımlı bir dal nakşedilmiştir.

Köşk altı bölümünde, çok kollu yıldız ve aynalıktaki motifler tekrarlanırken geçit kısmı, karşılıklı yerleştirilmiş “C” kıvrımlarıyla şekillendirilmiştir. Köşk bölümünde çok kollu yıldız, balıksırtı, ahşap tornalar, stilize kıvrımlı dallar bu alanı tezyin etmekte, külah üzerindeki halat örgü, hayat ağacı, S-C kıvrımlar ve lale motifleri dikkat çekmektedir.

Harimin güneybatı köşesine yerleştirilen dikdörtgen gövdeli vaaz kürsüsü, form ve tezyinat açısından bir farklılık ortaya koymamaktadır. İbadet mekânının kuzeyini kaplayan kadınlar mahfili, doğu ve batı koldan güney duvara kadar uzanarak “U” biçimini almaktadır. Mahfili taşıyan kare kesitli beş ahşap sütundan dördü özgün olup geometrik bezemeleri ile harime farklılık katmaktadır.

Mahfilin batı kolunu taşıyan ahşap sütun kare kesitli olarak başlayıp, gövde bölümünde pahlanarak sekizgene dönüşmekte, üstte ise tekrar kare olarak devam etmektedir. Gövdenin üst bölümünde sütun askıları dikkat çeken detaylardan birisidir. Süsleme açısından taşıyıcı, bordürler halinde geometrik desen kurgularına taksim edilmiştir. Balıksırtı örgü, sekiz kollu yıldız, prizmal üçgen, üçgen içerisinde ışımsal çubuklar ve “X” motifleri oyma olarak nakşedilmiştir.

Kuzeydeki birinci ahşap sütun, diğer taşıyıcılarda olduğu gibi altı ve üstü kare kesitli, gövdesi sekizgen formdadır. Gövdesindeki sütun askı ve sarkıtları taşıyıcı hareketlendiren etmenlerdendir. Taşıyıcının

bezemelerinde çok kollu yıldız, ışınsal çubuklar ve balıksırtı motiflerine rastlanmaktadır.

Batı ve kuzeydeki ikinci ahşap sütun da form ve süsleme açısından farklı bir özellik ortaya koymamakta aynı motifler tekrarlanmaktadır.

Ahşap sütunların üstüne oturan mahfil giriş ve korkuluklarında süsleme kompozisyonları devam ettirilmiştir. Caminin dört yönünü dolağan ahşap giriş üzerine dörtlü sarmal geçme (giyoş) ve geçmeler arasında ışınsal çubuklar ile “X (dört kollu yıldız)” işlenmiştir. Girişin hemen üstünü balıksırtı, içerisi yıldız ve ışınsal çubukların yerleştirildiği birbirine yakınlaşıp uzaklaşan kıvrımlı hat, alanı tezyin ederken torna korkuluk ve papyon geçmeler mahfil korkuluğunu tamamlayan tezyinatlar olmuştur.

Mahfilin kuzeydeki dikdörtgen köşkü süslemesi ile caminin genel kompozisyon anlayışının devamı niteliğindedir. Mahfil köşkünün altına, minber aynalığında karşılaşılan halat örgülü eşkenar dörtgenler içerisindeki yıldız motifleri nakşedilmiştir. Bu kompozisyonlar arası prizmal üçgen ve yarım yıldızlarla dolgulanırken kompozisyon alttan ve üstten balıksırtı, üçgen tasarımlar ve ışınsal çubuklarla çevrelenmiştir. Köşkün yan cephesine yıldız, “X”, ışınsal çubuklar, torna korkuluk ve papyon geçmeler uygulanmıştır.

Harim giriş kapısının karşısına yerleştirilen ahşap bir merdivenle mahfile çıkış sağlanmaktadır. Mahfilde iki önemli husus dikkate değerdir. Bunlardan birincisi mahfil üzerinden yükselip ahşap tavanın ağırlığını destekleyen ahşap sütunlardır. Mahfil sütunlarıyla benzer tasarımda olan taşıyıcılar da geometrik desen anlayışları kapsamında balıksırtı, çok kollu yıldızlar, halat örgü, “X”, prizmal üçgenler ve ışınsal çubuk motifleri kendini göstermektedir. ikincisi ise mahfilin kuzeybatısındaki minare çıkışıdır. Ahşaptan yapılan minareye sac giydirilmiştir. Çatı üzerinden yükselen minarenin seren¹⁵ direği ve gövdesinin bir bölümü yapı içerisinde olmasıyla önem arz etmektedir.

İbadet alanındaki son bezemesel detay ahşap tavandaki Mühr-i Süleyman motif ayrıntısıdır.

¹⁵ Hüseyin Yurttaş - Burak Muhammet Gökler, “Bir Minare İki Usta”, *Doğu Esintileri Dergisi* 13 (Ağustos 2020), 140.

Yapı içten ahşap tavan, dıştan ise beşik çatı ile kapatılmıştır. Çatının iç kısmı incelendiğinde merkezdeki dikmelerle birlikte kirişler ve toprak örtü dikkat çeken unsurlardır (Görsel 14-32).



Görsel 14. Merdivenler ve Harim Giriş Kapısı



Görsel 15. Harim



Görsel 16. Harim



Görsel 17. Harim



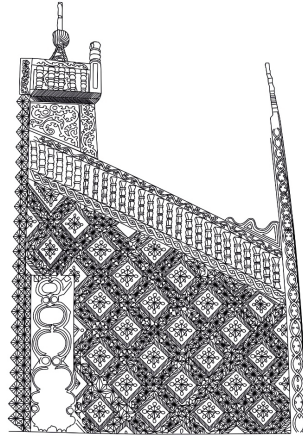
Görsel 18. Harim



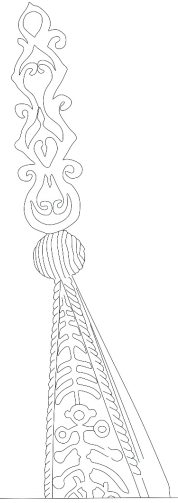
Görsel 19. Caminin Mihrabı ve Minberi



Görsel 20. Caminin Minber Kapısı



Görsel 21. Minberin Cepheden Görünümü



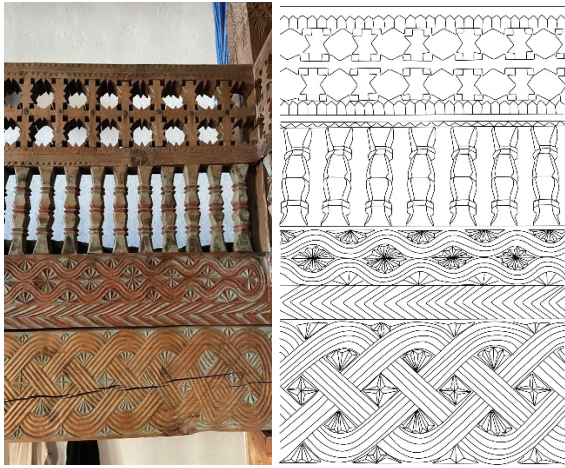
Görsel 22. Minberin Kühahı ve Süslemesi



Görsel 23. Vaaz Kürsüsü ve U Biçimli Kadınlar Mahfili



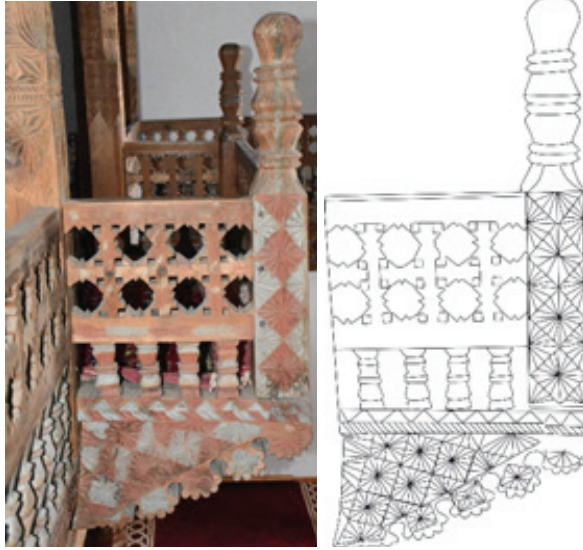
Görsel 24. Mahfil Ahşap Sütunlar



Görsel 25. Kiriş ve Korkuluk Bezemeleri



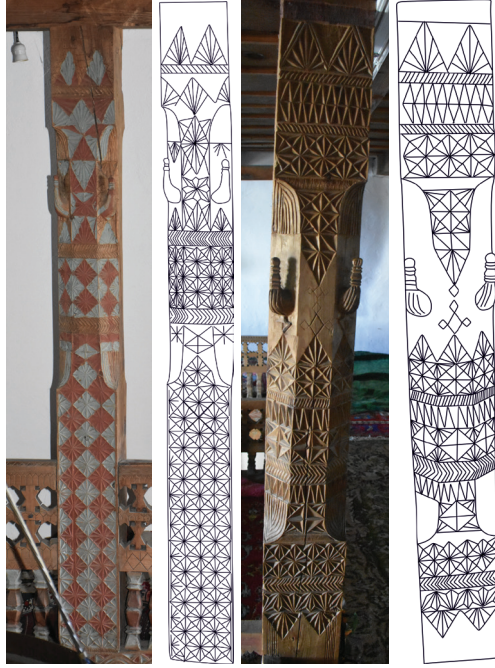
Görsel 26. Mahfil Köşk Altı



Görsel 27. Mahfil Köşkünün Yan Cephesi



Görsel 28. Mahfilden Görünüm



Görsel 29. Mahfil Üstünden Tavanı Destekleyen Ahşap Sütunlar



Görsel 30. Ahşap Tavan ve Mühr-i Süleyman Motifi



Görsel 31. Minarenin Seren Direği, Giriş Kapısı, Merdivenleri ve Dıştan Görünümü



Görsel 32. Yapının Üst Örtüsü

1.3. Malzeme ve Teknik

Yapıyı meydana getiren beden duvarları yonu taşı ve ahşap hatıllar ile örülürken köşelerde kesme taş malzeme kullanılmıştır. Taş üzerine atılan mozaik derz oldukça belirgindir. Dış mimaride taşın üstünde çatı alınlıklarında ahşap malzeme tercih edilmiştir. Caminin iç mekânında mihrap kesme taş malzemesidir. Ahşaptan olan minber, vaaz kürsüsü, mahfil ve taşıyıcılarda ajur ve oyma kabartma tekniğinde süslemelerin nakşedildiği görülmektedir.

2. Karşılaştırma ve Değerlendirme

Başyurt Camii ve Medresesi üzerinde inşa tarihini belirten kitabe var olmasına karşılık banisini ortaya koyacak bir yazıt söz konusu değildir. Fakat 1833-1834 tarihinde inşa edilen yapının bölgenin önemli ailelerinden olan Gözüm ailesinden Mahmut Ağa tarafından inşa edildiği hem bölge halkı hem de Mahmut Ağa'nın aile soyundan olan Ümit Yaşar Gözüm tarafından ifade edilmektedir. Ayrıca arşiv çalışmalarında camiye dair bir veri olmamasına karşılık H 17.7.1265 (M 8 Haziran 1849) tarihli belgede "Erzurum'un kazalarından İspir'e Mahmud Ağa'nın müdür"¹⁶ olarak tayin edildiği geçmektedir. H 19.11.1272 (M 19 Temmuz 1856) tarihli bir diğer belgede ise Mahmut Ağa'nın belirtilen görevden istifa ettiği¹⁷ anlaşılmaktadır (EK 1-2). İki belge Mahmut

¹⁶ Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Bâb-ı Âsafi Âmedi Kalemi [A.AMD]*, No. 8, Gömlek No. 63, 1.

¹⁷ Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Perakende Evrakı Arzuhal Jurnal [Y.PRK.A]*, No. 1, Gömlek No. 8, 1.

Ağa'nın bölge de ne kadar etkin ve önemli kişi olduğunu göstermektedir. Bu minvalde belgelerin tarihleri de göz önüne alındığında İspir'deki camiyi inşa ettiren Mahmut Ağa'nın belgelerde ismi geçen kişi olduğu düşünülmektedir.

Cami plan ve mimari olarak başta Doğu Karadeniz Bölgesi olmak üzere Anadolu'nun köy camileriyle benzerlik arz etmektedir. Derinlemesine dikdörtgen planlı yapı ahşap tavanlı olarak düzenlenmiştir ki ahşap tavanlı veya destekli camiler Osmanlı'nın cami mimarisinde sıkça tercih edilen yapı gruplarının birini oluşturmaktadır. Yapıyı özgün ve önemli kılan husus ise medresesi ve harim mekânında bulunan mimari öğeleri ve süsleme kompozisyonlarıdır.

Medrese olarak kullanılan alt kat, Erzurum'daki cami mimarisinde sıkça karşılaşılan bir uygulama olmayıp özellikle İspir gibi Karadeniz'e sınırı olan veya coğrafi olarak dağlık yerlerde karşılaşılmaktadır. Benzer örnekleri arasında Rize Ardeşen'de Doğanay Köyü Camii (1830), Çamlıhemşin'de Şenyuva Köyü Camii (1885), Çayeli İncesu Köyü Camii (1856), Fındıklı'da Meyvalı Köyü Camii (1871), Hemşin'de Bilenköy Merkez Camii (18. yüzyıl),¹⁸ Trabzon'da Araklı Merkez Büyük Camii (1905), Çaykara Uzungöl Filak Camii (1813), Dernekpazarı Kondu Mahallesi Camii (1809), Ormancık Mahallesi Merkez Camii (1892),¹⁹ Taşçılar Köyü Merkez Camii (1804),²⁰ Artvin'de Oruçlu Camii (1907),²¹ Orta Camii (18-19. yüzyıl), Salih Bey Camii (1792) ve Dikyamaç Köyü Camii (1894)²² gösterilebilir. Bunun dışında mimarisi ile Karadeniz camilerinin devamı niteliğinde olan Gürcistan'daki Tshmorisi Camii (1890-91), Begleti Camii (1925), Kveda Thilvana

¹⁸ Burak Muhammet Gökler, *Rize'de Osmanlı Dönemi Camileri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 1589-1590.

¹⁹ Yavuz Sarı, *Trabzon ve İlçelerinde Camiler* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 230, 576, 726, 812.

²⁰ Ogün Küçük, *Trabzon'un Çaykara, Dernekpazarı, Hayrat ve Of İlçelerindeki Osmanlı Dönemine Ait Bazı Ahşap Camiler (18-19. Yy.)* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2017), 56.

²¹ Karadeniz Kültür Envanteri (KKE), "Doğu Karadeniz Projesi Bölge Kalkınma İdaresi Başkanlığı" (Erişim 02 Eylül 2023).

²² Osman Aytekin, *Artvin'deki Mimari Eserler* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996), 119-130.

Camii (1880-90) ve Hihadziri Camii'nin de (1863)²³ alt katları medrese olarak hizmet vermiştir (Görsel 33-37).



Görsel 33. Başyurt Camii Medresesi



Görsel 34. Hemşin Bilenköy Camii Medresesi²⁴



Görsel 35. Trabzon Taşçılar Köyü Merkez Camii Medrese Giriş Kapısı²⁵



Görsel 36. Artvin Oruçlu Camii Medrese Katı²⁶



Görsel 37. Gürcistan Thilvana Camii Medresesi²⁷
Yapının, yuvarlak kemerli tek kanatlı ahşap harim giriş kapısı tezyi-

²³ Mustafa Kaya, *Acara (Gürcistan) Bölgesi'nde Osmanlı Dönemi ve Sonrası Geleneksel Ahşap Cami Mimarisi* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 135, 161, 191, 197.

²⁴ Gökler, *Rize'de Osmanlı Dönemi Camileri*, 828.

²⁵ Küçük, *Trabzon'un Çaykara, Dernekpazarı, Hayrat ve Of İlçelerindeki Osmanlı Dönemine Ait Bazı Ahşap Camiler (18-19. Yy.)*, 229.

²⁶ KKE, "Doğu Karadeniz Projesi Bölge Kalkınma İdaresi Başkanlığı" (02 Eylül 2023).

²⁷ Kaya, *Acara (Gürcistan) Bölgesi'nde Osmanlı Dönemi ve Sonrası Geleneksel Ahşap Cami Mimarisi*, 913.

natı ve özgünlüğü ile dikkat çekmektedir. Karadeniz camilerinin kapılarında sıkça rastlanan süsleme kompozisyonlarının Erzurum'da da örneklerine Narman'daki Karadenizli ustalar tarafından inşa edilen Narman Güvenlik Köyü Camii bölgedeki en yakın örneklerden biri olarak ön plana çıkmaktadır.²⁸ Erzurum dışında Rize'de Kalkandere Kayabaşı Köyü Camii (1893),²⁹ Trabzon'da Uzungöl Filak Camii (1819), Derelyurt Merkez Camii (1832),³⁰ Yukarı Kondu Mahallesi Camii (1809),³¹ Artvin'de Muratlı Camii (1842),³² Gürcistan'da Mahalakidzebi Camii (1842)³³ örneklerden birkaçıdır (Görsel 38-43).



Görsel 38. Başyurt Camii Kapı Kanadı



Görsel 39. Erzurum Narman Güvenlik Köyü Camii Kapı Kanadı³⁴



Görsel 40. Rize Kalkandere Kayabaşı Köyü Camii³⁵

²⁸ Burak Muhammet Gökler - Muhammed Emin Doğan, "Arşiv Belgelerine Dayanarak Narman Güvenlik Köyü Camii Üzerine Bir Değerlendirme", *Art Sanat* 16 (Temmuz 2021), 197.

²⁹ Gökler, *Rize'de Osmanlı Dönemi Camileri*, 1563.

³⁰ Sarı, *Trabzon ve İlçelerinde Camiler*, 579, 880.

³¹ Mehmet Yavuz, *Çaykara ve Dernekpazarı'nda Geleneksel Köy Camileri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 87.

³² Ruslan Baramidze, *İslami Dini Yapılar Artvin İli* (Batum: y.y., 2017), 37.

³³ Kaya, *Acara (Gürcistan) Bölgesi'nde Osmanlı Dönemi ve Sonrası Geleneksel Ahşap Cami Mimarisi*, 1017.

³⁴ Gökler - Doğan, "Arşiv Belgelerine Dayanarak Narman Güvenlik Köyü Camii Üzerine Bir Değerlendirme", 197.

³⁵ Gökler, *Rize'de Osmanlı Dönemi Camileri*, 1192.



Görsel 41.
Trabzon Dereyurt
Merkez Camii³⁶



Görsel 42. Artvin
Muratlı Camii³⁷



Görsel 43.
Gürcistan
Mahalakidzebi
Camii³⁸

Caminin aşağıdan yukarıya doğru daralan taş mihrabı, en sık Karadeniz camilerinde görülmektedir. Ancak Erzurum'da Aziziye Aşağı Canören Camii'nde de (1935-39)³⁹ benzer mihrap tipi ile karşılaşmaktadır. Rize'de Gülbahar Hatun Camii (1659), Ardeşen'de Tunca Köyü Camii (1902),⁴⁰ Trabzon'da Aksaklı Mh. Camii (1875), Vakfikebir Merkez Eski Camii (1794), Yomra Kayabaşı Mh. Camii (1869), Dernekpazarı Kondu Mahallesi Camii (1809),⁴¹ Taşkiran Merkez Camii (1896-97),⁴² Kuşluca Camii (1893),⁴³ Artvin'de Esendal Köyü Camii (1814), Damar Köy Camii, Düzköy Camii,⁴⁴ Esenkıy Köyü Camii (19. yüzyıl),⁴⁵ Bayburt'ta Konursu Ulu Camii (1812)⁴⁶ ve Gürcistan'da Çutuneti Camii'nin (18. yüzyıl)⁴⁷ mihrabı bu tipi yansıtanlardan bazılarıdır (Görsel 44-49).

³⁶ Sarı, *Trabzon ve İlçelerinde Camiler*, 270.

³⁷ Baramidze, *İslami Dini Yapılar Artvin İli*, 37.

³⁸ Kaya, *Acara (Gürcistan) Bölgesi'nde Osmanlı Dönemi ve Sonrası Geleneksel Ahşap Cami Mimarisi*, 1017.

³⁹ Burak Muhammet Gökler, "Karadeniz Geleneğinde Erzurum/İlica Aşağı Canören Köyü Camii", *Sanat Tarihi Yıllığı* 32 (Haziran 2023), 254.

⁴⁰ Gökler, *Rize'de Osmanlı Dönemi Camileri*, 1644.

⁴¹ Sarı, *Trabzon ve İlçelerinde Camiler*, 1853-54.

⁴² Yavuz, *Çaykara ve Dernekpazarı'nda Geleneksel Köy Camileri*, 56.

⁴³ KKE, "Doğu Karadeniz Projesi Bölge Kalkınma İdaresi Başkanlığı" (02 Eylül 2023).

⁴⁴ Baramidze, *İslami Dini Yapılar Artvin İli*, 17, 23, 27.

⁴⁵ KKE, "Doğu Karadeniz Projesi Bölge Kalkınma İdaresi Başkanlığı" (02 Eylül 2023).

⁴⁶ Süleyman Çiğdem vd., *Tarihi ve Kültürel Varlıklarıyla Bayburt* (Erzurum: Bakütam, 2020), 237.

⁴⁷ Kaya, *Acara (Gürcistan) Bölgesi'nde Osmanlı Dönemi ve Sonrası Geleneksel Ahşap Cami Mimarisi*,



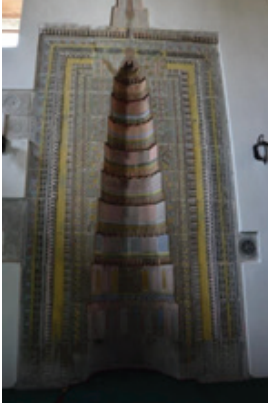
Görsel 44. Başyurt Camii Mihrabı



Görsel 45. Erzurum Aşağı Canören Camii⁴⁸



Görsel 46. Rize Ardeşen Tunca Kövü Camii⁴⁹



Görsel 47. Trabzon Dernekpazarı Kondu Mh. Camii⁵⁰



Görsel 48. Artvin Esenkıyı Köyü Camii⁵¹



Görsel 49. Bayburt Konursu Ulu Camii⁵²

Caminin ahşap minberinin süpürgelik bölümü olmayıp korkuluk kısmı, köşk ve köşk altını birbirinden ayırarak farklı bir detay olarak görülmektedir. Minberler sınıflandırılırken genellikle aynalık ve süpürgelik bölümüne göre tasnif edilmektedir. Bu tasnife göre dikey üç-

790.

⁴⁸ Gökler, "Karadeniz Geleneğinde Erzurum/İlca Aşağı Canören Köyü Camii", 259.

⁴⁹ Gökler, *Rize'de Osmanlı Dönemi Camileri*, 285.

⁵⁰ Sarı, *Trabzon ve İlçelerinde Camiler*, 223.

⁵¹ KKE, "Doğu Karadeniz Projesi Bölge Kalkınma İdaresi Başkanlığı" (02 Eylül 2023).

⁵² KKE, "Doğu Karadeniz Projesi Bölge Kalkınma İdaresi Başkanlığı" (02 Eylül 2023).

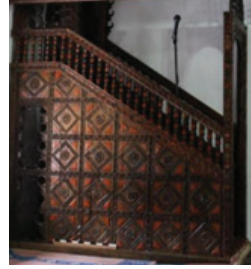
gen ve yamuk dikdörtgen denilen formlar benimsenmiştir.⁵³ Başyurt Camii'nin minber aynalığı süpürgelik bölümünü de kapsamasından dolayı yamuk dikdörtgen formludur. Benzer örneklerine Erzurum Narman Güvenlik Köyü Camii (1861),⁵⁴ Rize Ardeşen Doğanay Köyü Camii (1830), Çayeli İncesu Köyü Camii (1856), Hemşin Nurluca Köyü Camii (1898),⁵⁵ Trabzon'da Keçikaya Köyü Camii (1830), Uzunlarla Köyü Camii (1837), Dernekpazarı Güneykondu Mahallesi Camii (1819), Ormancık Köyü Camii (1886),⁵⁶ Artvin'de Petekköy Sultan Uğurköy Camii, Şalcı Köyü Camii,⁵⁷ Gürcistan'da Çutuneti Camii (18. yüzyıl), Kvirike Camii (1859), Aho Camii (18. yüzyıl), Kveda Agara Camii'nde (1904)⁵⁸ rastlanmaktadır (Görsel 50-54).



Görsel 50. Başyurt Camii Minberi



Görsel 51. Erzurum Narman Güvenlik Köyü Camii⁵⁹



Görsel 52. Trabzon Uzunlarla Köyü Camii Minberi⁶⁰

⁵³ Gökler, *Rize'de Osmanlı Dönemi Camileri*, 1659, 1662.

⁵⁴ Gökler-Doğan, "Arşiv Belgelerine Dayanarak Narman Güvenlik Köyü Camii Üzerine Bir Değerlendirme", 198.

⁵⁵ Gökler, *Rize'de Osmanlı Dönemi Camileri*, 1662.

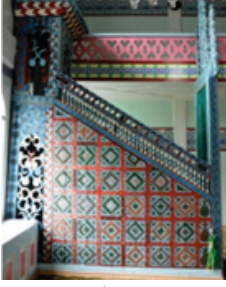
⁵⁶ Demet Taşkan, *Trabzon İli Camilerinde Ahşap Minberler* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 44, 126, 241, 256.

⁵⁷ Baramidze, *İslami Dini Yapılar Artvin İli*, 41, 48.

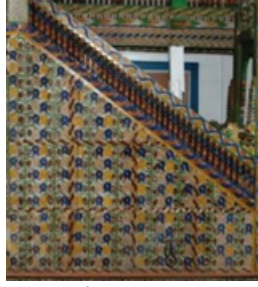
⁵⁸ Kaya, *Acara (Gürcistan) Bölgesi'nde Osmanlı Dönemi ve Sonrası Geleneksel Ahşap Cami Mimarisi*, 791, 801, 823, 835.

⁵⁹ Gökler - Doğan, "Arşiv Belgelerine Dayanarak Narman Güvenlik Köyü Camii Üzerine Bir Değerlendirme", 198.

⁶⁰ Taşkan, *Trabzon İli Camilerinde Ahşap Minberler*, 199.



Görsel 53. Artvin Uğurköy Camii⁶¹



Görsel 54. Gürcistan Çütuneti Camii⁶²

Caminin mimari özellikleriyle birlikte bölgeler arasındaki etkileşimi ortaya koyacak bir diğer unsur süsleme programlarıdır. Kapı kanadı, minber, sütun ve mahfile işlenen bezeme kompozisyonlarında lale, halat örgü, balıksırtı, geçmeler (örgü), yıldız, “X”, papyon geçme, hayat ağacı, ışınal çubuklar, “S ve C” kıvrımlar, Mühr-i Süleyman ve prizmal üçgenler ön plana çıkan tezyini unsurlardır.

Anadolu'nun birçok camisinde karşılaşılan ancak ahşaba işleniş stili ile Karadeniz camilerinin devamı olan lale motifi Başyurt Camii'nde kapı kanadı ve minber üzerine işlenmiştir. Erzurum'daki camilerde sıkça karşılaşılmayan lale motiflerine daha çok Rize'de İkizdere Güneyce Köyü Hacı Şeyh Camii (1886), Çayeli İncesu Köyü Camii (1856), Kalkandere Hüseyin Hoca Köyü Camii (1834), Kayabaşı Köyü Camii (1893),⁶³ Trabzon'da Çaykara Akdoğan Mahallesi Merkez Camii (1825), Arsin Karaca Mahallesi Camii (1955), Çaykara Taşören Mahallesi Camii (1841), Günebakan Mahallesi Camii (1869),⁶⁴ Artvin'de Aşağı Maden Köyü Camii, Esendal Köyü Camii (1814), Maral Köyü Camii (1924), Uğur Köyü Camii (1860),⁶⁵ Ordu'da Kaynartaş Merkez Eski Camii (1886),⁶⁶ İkizce Laleli Camii (1522),⁶⁷ Samsun'da Porsuk Köyü Camii (1859-60), Koca-

⁶¹ Baramidze, *İslami Dini Yapılar Artvin İli*, 41.

⁶² Kaya, *Acara (Gürcistan) Bölgesi'nde Osmanlı Dönemi ve Sonrası Geleneksel Ahşap Cami Mimarisi*, 791.

⁶³ Gökler, *Rize'de Osmanlı Dönemi Camileri*, 1731-32.

⁶⁴ Sarı, *Trabzon ve İlçelerinde Camiler*, 1990.

⁶⁵ Baramidze, *İslami Dini Yapılar Artvin İli*, 15, 27, 33, 41.

⁶⁶ Ahmet Ali Bayhan, *Geçmişten Günümüze Ordu'nun Geleneksel Ahşap Camileri* (Ordu: Kültür Yayınları, 2019), 202-206.

⁶⁷ Ahmet Ali Bayhan, “Ordu/İkizce'den Bir Ahşap Camii: Laleli (Eski) Camii”, *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 14 (Mart 2005), 1-22.

kavak Köyü Camii (17-18. yüzyıl),⁶⁸ Gürcistan'da Aho Camii (18. yüzyıl), Kvirike Camii (1859), Çutuneti Camii (1854) ve Satsihuri Camii'nde (1776)⁶⁹ rastlanmaktadır (Görsel 55-61).



Görsel 55. Başyurt Camii'ndeki Lale Motifleri



Görsel 56. Rize Hüseyin Hoca Köyü Camii⁷⁰



Görsel 57. Trabzon Günebakan Mh. Camii⁷¹



Görsel 58. Artvin Maral Köyü Camii⁷²



Görsel 59. Ordu İkizce Laleli Camii⁷³



Görsel 60. Samsun Porsuk Köyü Camii⁷⁴



Görsel 61. Gürcistan Çutuneti Camii⁷⁵

Camide en çok kullanılan motif ise yıldız motifidir. Ahşaba oyulan sekiz kollu, yarım, dört ve çok kollu yıldızlar, minber, mahfil, ahşap sütunlarda sürekli yinelenmiştir. Ahşap bezeme ile özdeşleşen yıldız, Karadeniz camilerinin de vazgeçilmez geometrik bezemesidir. Trabzon'da Çaykara Kabataş Mahallesi Camii (1870), Of Uğurlu Mahallesi Molla Ömerli Camii,⁷⁶ Çambaşı Ömerli Mahallesi Camii (1845), Dernekpazarı Taşçılar

⁶⁸ Şenler Yıldız (ed.), *Samsun Ahşap Camileri* (Ankara: Sincan Matbaası, 2011), 56, 93-94.

⁶⁹ Kaya, *Acara (Gürcistan) Bölgesi'nde Osmanlı Dönemi ve Sonrası Geleneksel Ahşap Cami Mimarisi*, 546.

⁷⁰ Gökler, *Rize'de Osmanlı Dönemi Camileri*, 1732.

⁷¹ Sarı, *Trabzon ve İlçelerinde Camiler*, 260.

⁷² Baramidze, *İslami Dini Yapılar Artvin İli*, 33.

⁷³ Ordu İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü (ÖİKTİM), "Türkiye Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı" (Erişim 10 Eylül 2023).

⁷⁴ Yıldız, *Samsun Ahşap Camileri*, 97.

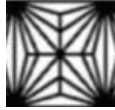
⁷⁵ Kaya, *Acara (Gürcistan) Bölgesi'nde Osmanlı Dönemi ve Sonrası Geleneksel Ahşap Cami Mimarisi*, 791.

⁷⁶ Taşkan, *Trabzon İli Camilerinde Ahşap Minberler*, 773-744.

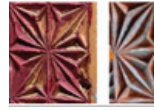
Mahallesi Merkez Camii (1804), Arsin Gölgelik Mahallesi Camii (1904),⁷⁷ Rize’de Çamlıhemşin Sıraköy Camii (1847), Konaklar Mahallesi Camii (1835), Çayeli Yenice Köyü Camii (1806),⁷⁸ Artvin’de Uğurköy Camii (1860),⁷⁹ Borçka Aşağı Camii,⁸⁰ Giresun’da Tahtalı Camii (18. yüzyıl),⁸¹ Bayburt’ta Dağçatı Köyü Camii (1806)⁸² ve Gürcistan’da Hohna Camii (1899),⁸³ ahşap üzerine işlenen yıldızlarıyla dikkat çekmektedir (Görsel 62-68).



Görsel 62.
Başyurt Camii
Yıldız Motifi



Görsel 63.
Trabzon Of
Uğurlu Molla
Ömerli Camii⁸⁴



Görsel 64. Rize
Çamlıhemşin
Sıraköy Camii⁸⁵



Görsel 65.
Artvin Uğurköy
Camii⁸⁶



Görsel 66.
Giresun Tahtalı
Camii⁸⁷



Görsel 67.
Bayburt Dağçatı
Köyü Camii⁸⁸



Görsel 68.
Gürcistan Hohna
Camii⁸⁹

Başyurt Camii’nde ahşap sütun, kiriş ve “U” mahfil korkuluğunda

⁷⁷ Raziye Çiğdem Önal, *Trabzon Mihrapları* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 942.

⁷⁸ Gökler, *Rize’de Osmanlı Dönemi Camileri*, 1851-52.

⁷⁹ Baramidze, *İslami Dini Yapılar Artvin İli*, 40.

⁸⁰ KKE, “Doğu Karadeniz Projesi Bölge Kalkınma İdaresi Başkanlığı” (Erişim 06 Eylül 2023).

⁸¹ Eyüp Nefes, “Giresun’da Yeni Tespit Edilen Bir Ahşap Camii; Çaldağ Beldesi Melikli Mahallesi Tahtalı Camii”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/2 (Mart 2009), 207.

⁸² Haldun Özkan, “Bayburt Dağçatı Köyü Camii ve Çeşmesi”, *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 31 (Mayıs 2013), 131.

⁸³ Kaya, *Acara (Gürcistan) Bölgesi’nde Osmanlı Dönemi ve Sonrası Geleneksel Ahşap Cami Mimarisi*, 862.

⁸⁴ Taşkan, *Trabzon İli Camilerinde Ahşap Minberler*, 509.

⁸⁵ Gökler, *Rize’de Osmanlı Dönemi Camileri*, 1851.

⁸⁶ Baramidze, *İslami Dini Yapılar Artvin İli*, 40.

⁸⁷ Nefes, “Giresun’da Yeni Tespit Edilen Bir Ahşap Camii; Çaldağ Beldesi Melikli Mahallesi Tahtalı Camii”, 207.

⁸⁸ Özkan, “Bayburt Dağçatı Köyü Camii ve Çeşmesi”, 13.

⁸⁹ Kaya, *Acara (Gürcistan) Bölgesi’nde Osmanlı Dönemi ve Sonrası Geleneksel Ahşap Cami Mimarisi*, 862.

karşılaşılan balıksırtı, halat örgü ve papyon geçme motifi geometrik desenlerden en sık kullanılanlar arasındadır. Özellikle mahfil korkuluğundaki papyon geçme, Karadeniz bölgesi ile özdeşleşen bir tezyinat olup camilerin ahşap pencere şebekelerinde, minber, vaaz kürsüsü ve mahfil korkuluklarında tercih edilmektedir. Bu bezeme ile Erzurum'da Narman Güvenlik Köyü Camii'nde,⁹⁰ Rize'de Çamlıhemşin Sıraköy Camii (1847), Fındıklı Meyvalı Köyü Camii (1871), Kalkandere Hüseyin Hoca Köyü Camii (1834),⁹¹ Trabzon'da Araklı Keçikaya Köyü Camii (1830), Dernekpazarı Yukarı Kondu Mahallesi Camii (1809), Güneykondu Mahallesi Camii (1819),⁹² Artvin'de Düzköy Camii, Aşağı Maden Köyü Camii, Ardanuç Çerkez İskender Paşa Camii (1864), Uğur Köyü Camii (1860),⁹³ Samsun'da Ordu Köyü Camii (1424),⁹⁴ Porsuk Köyü Camii (1859),⁹⁵ Giresun'da Tahtalı Camii (18. yy),⁹⁶ Gürcistan'da Şubani Camii (1887), Pirveli Camii (18. yüzyıl), Aho Camii (18. yüzyıl) ve Begleti Camii'nde (1925)⁹⁷ karşılaşılmaktadır (Görsel 69-76).



Görsel 69.
Başyurt Camii



Görsel 70.
Güvenlik Köyü Camii⁹⁸



Görsel 71. Rize Kalkandere Hüseyin Hoca Köyü Camii⁹⁹



Görsel 72. Trabzon Araklı Keçikaya Köyü Camii¹⁰⁰

⁹⁰ Gökler-Doğan, "Arşiv Belgelerine Dayanarak Narman Güvenlik Köyü Camii Üzerine Bir Değerlendirme", 206.

⁹¹ Gökler, *Rize'de Osmanlı Dönemi Camileri*, 1793-94.

⁹² Taşkan, *Trabzon İli Camilerinde Ahşap Minberler*, 45, 243, 258.

⁹³ Baramidze, *İslami Dini Yapılar Artvin İli*, 13, 15, 23, 40.

⁹⁴ E. E. Naza Dönmez, *Wooden Mosques of the Samsun Region, Turkey* (Oxfordshire: Bar International Series, 2008), 23, 28.

⁹⁵ Yıldız, *Samsun Ahşap Camileri*, 98.

⁹⁶ Nefes, "Giresun'da Yeni Tespit Edilen Bir Ahşap Camii; Çaldağ Beldesi Melikli Mahallesi Tahtalı Camii", 205.

⁹⁷ Kaya, *Acara (Gürcistan) Bölgesi'nde Osmanlı Dönemi ve Sonrası Geleneksel Ahşap Cami Mimarisi*, 811, 823, 893, 1071.

⁹⁸ Gökler-Doğan, "Arşiv Belgelerine Dayanarak Narman Güvenlik Köyü Camii Üzerine Bir Değerlendirme", 206.

⁹⁹ Gökler, *Rize'de Osmanlı Dönemi Camileri*, 1794.

¹⁰⁰ Taşkan, *Trabzon İli Camilerinde Ahşap Minberler*, 50.



Görsel 73.
Artvin Düzköy
Camii¹⁰¹



Görsel 74.
Samsun Porsuk
Köyü Camii¹⁰²



Görsel 75.
Giresun
Tahtalı Camii¹⁰³



Görsel 76.
Gürcistan
Şubani Camii¹⁰⁴

Sonuç

Erzurum'dan Karadeniz'e geçişte bir köprü konumunda bulunan, İspir'in tarihî, kültürel varlıklarından birisi olan Başyurt Camii ve Medresesi, bölgenin tekil örneklerinden birisini oluşturmaktadır. İncelenen kitabe ve bilgilerden cami ve medresenin Mahmud Ağa ve ailesi tarafından inşa ettirildiği açıktır.

Bölgenin ilk cami ve medresesi olması özelliği sergileyen yapıyla ilgili yerinde yapılan incelemeler ve değerlendirmeler sonucunda eserin fevkanı düzende inşa edilmiş olması, alt katının medrese olarak hizmet vermesi, dış mimarisinin gösterişten uzak bir anlayış sergilemesi taşra yapılarının özellikleri arasındadır. Ancak harimdeki mihrap tasarımı, ahşap malzeme üzerine gerçekleştirilen süslemeler özelinde papyon geçme, yıldız tasarımları, lale motifleri ve örgü geçmeler Doğu Karadeniz'in etkisinde şekillendiğini göstermektedir. Bu da iki bölge arasındaki kültürel etkileşimi ortaya çıkartmaktadır ki, karşılaştırma eserleriyle de desteklenmiştir. Ayrıca söz konusu unsurlar eserin Karadenizli ustalar tarafından inşa edildiğini de ortaya çıkartmaktadır.

Bu çalışma ile bugüne kadar araştırmaya konu olmayan yapı, kayıt altına alınmış, bütün detayları incelenerek bölgeler arası bağlantı kurulmuştur. Bundan sonraki Gürcistan, Karadeniz ve Doğu Anadolu Bölgesi özelinde Erzurum ile ilgili yapılacak cami, medrese ve süsleme araştırmaları için örnek kaynak teşkil edecektir.

¹⁰¹ KKE, "Doğu Karadeniz Projesi Bölge Kalkınma İdaresi Başkanlığı" (Erişim 06 Eylül 2023).

¹⁰² Yıldız, *Samsun Ahşap Camileri*, 98.

¹⁰³ Nefes, "Giresun'da Yeni Tespit Edilen Bir Ahşap Camii; Çaldağ Beldesi Melikli Mahallesi Tahtalı Camii", 205.

¹⁰⁴ Kaya, *Acara (Gürcistan) Bölgesi'nde Osmanlı Dönemi ve Sonrası Geleneksel Ahşap Cami Mimarisi*, 1071.

Kaynakça

- Aktemur, Ali Murat –Kukaracı, İshak Umut. *Kültür Varlıkları ile İspir*. Erzurum: Ofset Matbaacılık, 2004.
- Anabasis, Ksenophon. *Onbinlerin Yürüyüşü*. çev. Tanju Gökçöl. İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1974.
- Aytekin, Osman. *Artvin'deki Mimari Eserler*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- Baramidze, Ruslan. *İslami Dini Yapılar Artvin İli*. Batum: y.y., 2017.
- Bayhan, Ahmet Ali. “Ordu/İkizce’den Bir Ahşap Camii: Laleli (Eski) Camii”. *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 14 (Mart 2005), 1-22.
- Bayhan, Ahmet Ali. *Geçmişten Günümüze Ordu’nun Geleneksel Ahşap Camileri*. Ordu: Kültür Yayınları, 2019.
- BOA, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. *Bâb-ı Âsafî Âmedi Kalemî [A.AMD]*. No. 8, Gömlek No. 63, 1.
- BOA, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Evrakı Arzuhal Journal [Y.(PRK).A]*. No. 1, Gömlek No. 8, 1.
- Çağlayan, Mustafa Yılmaz. *Şu Bizim İspir*. İstanbul: Turizm Kültür ve Kalkındırma Derneği, 1987.
- Çiğdem, Süleyman vd. *Tarihi ve Kültürel Varlıklarıyla Bayburt*. Erzurum: Bakütam, 2020.
- GE, Google Earth, “Google Labs”, Erişim 25 Ağustos 2023. <https://earth.google.com>
- Gökler, Burak Muhammet – Doğan, Muhammed Emin. “Arşiv Belgelerine Dayanarak Narman Güvenlik Köyü Camii Üzerine Bir Değerlendirme”. *Art Sanat* 16 (Temmuz 2021), 181-219. 10.26650/artsanat.2021.16.0007
- Gökler, Burak Muhammet. “Karadeniz Geleneğinde Erzurum/İllica Aşağı Canören Köyü Camii”. *Sanat Tarihi Yıllığı* 32 (Haziran 2023), 249-274. <https://doi.org/10.26650/sty.2023.1234084>
- Gökler, Burak Muhammet. *Rize’de Osmanlı Dönemi Camileri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Heredot Tarihi*. çev. Müntekim Ökmen. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1973.
- İK, İspir Kaymakamlığı. “Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı”, Erişim 25 Ağustos 2023. <http://www.ispir.gov.tr/>
- Kaya, Mustafa. *Acara (Gürcistan) Bölgesi’nde Osmanlı Dönemi ve Sonrası Ge-*

- leneksel Ahşap Cami Mimarisi*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Kırzioğlu, M. Fahrettin. *Osmanlılar'ın Kafkas Ellerini Fethi (1451-1590)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1998.
- KKE, Karadeniz Kültür Envanteri, “Doğu Karadeniz Projesi Bölge Kalkınma İdaresi Başkanlığı”, Erişim 02 Ağustos 2023. <http://karadeniz.gov.tr/kusluca-camii/>
- KKE, Karadeniz Kültür Envanteri, “Doğu Karadeniz Projesi Bölge Kalkınma İdaresi Başkanlığı” Erişim 06 Eylül 2023. <https://karadeniz.gov.tr/asagi-cami/#prettyPhoto>
- KKE, Karadeniz Kültür Envanteri, “Doğu Karadeniz Projesi Bölge Kalkınma İdaresi Başkanlığı”, Erişim 02 Eylül 2023. <https://karadeniz.gov.tr/esen-kiyi-koyu-camii/>
- KKE, Karadeniz Kültür Envanteri, “Doğu Karadeniz Projesi Bölge Kalkınma İdaresi Başkanlığı”, Erişim 02 Eylül 2023. <https://karadeniz.gov.tr/oruclu-koyu-camii/#prettyPhoto>
- Konyalı, İbrahim Hakkı. *Abideleri ve Kitabeleri ile Erzurum Tarihi*. İstanbul: Ercan Matbaası, 1960.
- Küçük, Ogün. *Trabzon'un Çaykara, Dernekpazarı, Hayrat ve Of İlçelerindeki Osmanlı Dönemine Ait Bazı Ahşap Camiler (18-19. Yy.)*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Naza Dönmez, E. E. *Wooden Mosques of the Samsun Region, Turkey*. Oxfordshire /England: Bar International Series, 2008.
- Nefes, Eyüp. “Giresun’da Yeni Tespit Edilen Bir Ahşap Camii; Çaldağ Beldesi Melikli Mahallesi Tahtalı Camii”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/2 (Mart 2009), 187-210.
- OİKTM, Ordu İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, “Türkiye Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı”. (Erişim 10 Eylül 2023. <https://ordu.ktb.gov.tr/TR-130723/laleli-cami-ikizceordu.html>
- Önal, Raziye Çiğdem. *Trabzon Mihrapları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Özger, Yunus. “XIX. Yüzyıl Ortalarında İspir Kazasında Vakıflar (Evkâf Nezâreti Defterlerine Göre)”. *Karadeniz Araştırmalar* 6/21 (Ocak 2009), 31-47.
- Özger, Yunus. “XIX. Yüzyılın İlk Yarısında İspir ve Köylerinin Nüfusu”. *Ata-*

- türk Üniversitesi Türkiyat Araştırma Enstitüsü Dergisi* 34 (Şubat 2007), 275-294.
- Özkan, Haldun. “Bayburt Dağçatı Köyü Camii ve Çeşmesi”. *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 31 (Mayıs 2013), 119-135.
- Yıldız, Şenler (ed.) *Samsun Ahşap Camileri*. Ankara: Sincan Matbaası, 2011.
- Sarı, Yavuz. *Trabzon ve İlçelerinde Camiler*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İslam Tarihi ve Sanatları, Doktora Tezi, 2021.
- Taşkan, Demet. *Trabzon İli Camilerinde Ahşap Minberler*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- TKGM, Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü, “Türkiye Cumhuriyeti Çevre, Şehircilik ve İklim Değişikliği Bakanlığı” Erişim 25 Ağustos 2023. <https://parselsorgu.tkgm.gov.tr/>
- Ünsal, Veli. *Eskiçağ'da İspir ve Çevresi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Yavuz, Mehmet. *Çaykara ve Dernekpazarı'nda Geleneksel Köy Camileri*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Yurtaş, Hüseyin - Gökler, Burak Muhammet. “Bir Minare İki Usta”. *Doğu Esintileri Dergisi* 13 (Ağustos 2020), 117-158.

Summary

İspir, connecting Erzurum to the Eastern Black Sea Region and serving as a bridge between the two regions, draws attention for its history, geography, and cultural assets. The region, which has been hosting different states since the Late Chalcolithic and especially the Early Bronze Age, came under the rule of the Ottoman Empire in 1514.

It can be seen in the literature that studies carried out on İspir focus primarily on churches and examples of civil architecture, particularly mosques in the city center. Many village mosques highlighting local architecture could not be examined in detail due to the challenging topographic structure of the region. One of those structures is the Başyurt Mosque and Madrasah are in Çamlıkaya - İspir. Located on the border of Çamlıhemşin district of Rize province, this structure is important since it has not been previously evaluated and it has significant architectural structure and wooden ornamentation compositions. Inspected

on-site, coordinates and dimensions of this structure were determined, and the layout plan was established. Then, aerial photographs and ornament composition details were recorded and transferred to drawings.

The structure, which has a *fawqānī* (heightened) design, has the lower floor used as a madrasah and an upper floor used as a mosque. The information given on the mosque's entrance door, wooden columns in the prayer hall, and the signboard indicate that the structure was constructed in 1833 by Mahmut Ağa and his family. Mehmet Gözüm, who is a member of the same family, repaired the structure in the year 1969 and Dursun Gözüm added a wooden minaret. The review of archival documents revealed that a person named Mahmut Ağa was appointed as director in İspir in 1849 and there is another document dated 1856 showing that he resigned from his position. It is assumed that Mahmut Ağa, an important figure in the region, was the person who had the mosque built. However, no data directly supporting this opinion could be found.

The rectangular lintel windows illuminating the madrasah and prayer hall of the structure, which has a very simple approach in external architecture, are the only elements that animate the façade. The madrasah and mosque are arranged with wooden ceilings in a rectangular plan. The madrasah, which is not in use at this moment, is entered through a rectangular door facing east. A wooden partition divides the madrasah into two rooms.

The prayer hall of the mosque is accessed through a wooden door on the east facade, which has wings decorated with tulip motifs. The interior, with plastered main walls, draws attention to other architectural elements. The stone mihrab placed to the south of the prayer hall gradually widens from top to bottom, a feature commonly preferred in Black Sea mosques. The unique wooden minbar, placed just west of the mihrab, draws attention with its geometric ornamentation compositions. The damask motif on the minbar door constitutes a unique example in the region, whereas prismatic triangles on the facades, floral

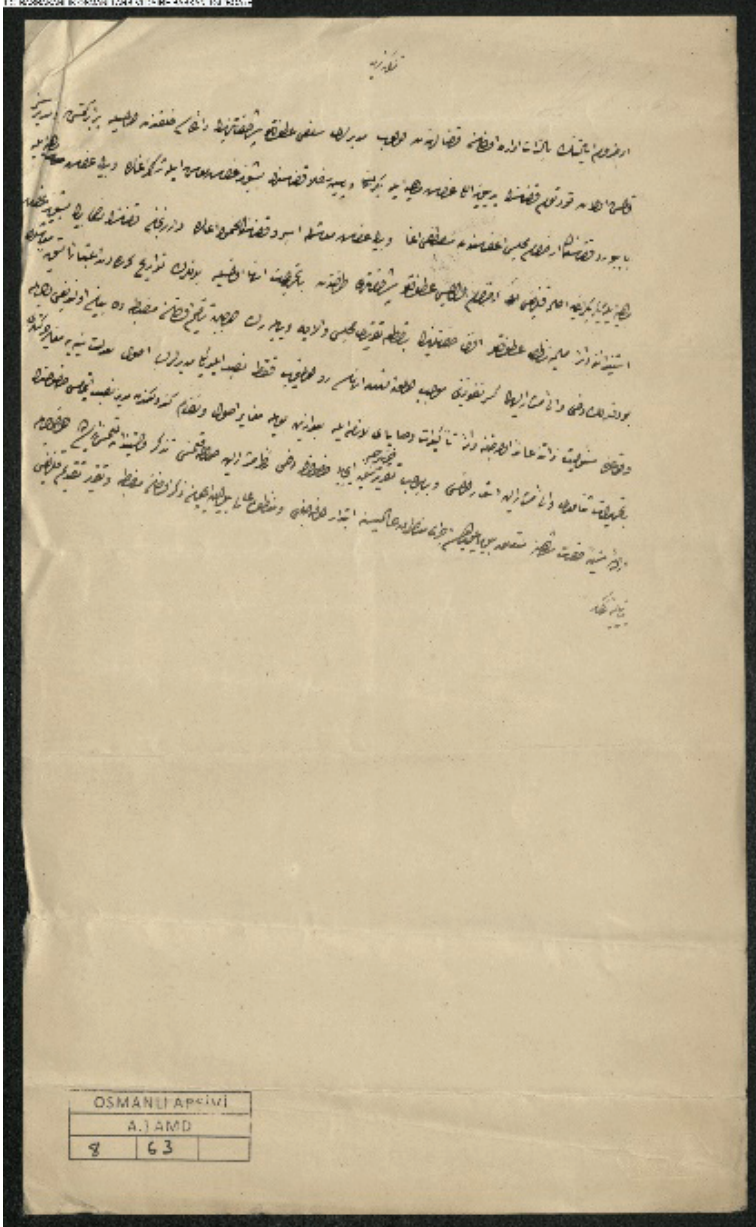
designs, double intersections, rope braids, the tree of life, and tulips in the celestial realm are some of the decorative details.

Geometric ornamentation bands on the wooden columns supporting the balcony of the prayer hall are repeated intensively. Although prismatic triangles used in the minbar are repeated there, the other embellishments include radial rods, star motifs, column pendants, and herringbone motifs. The wooden ornamentation band is continued on the beam, railing, balcony corner, and ceiling too. Bowtie intersections, woven intersections, rope braids, herringbone, stars, and the Seal of Solomon motif reiterate the general decorative approach.

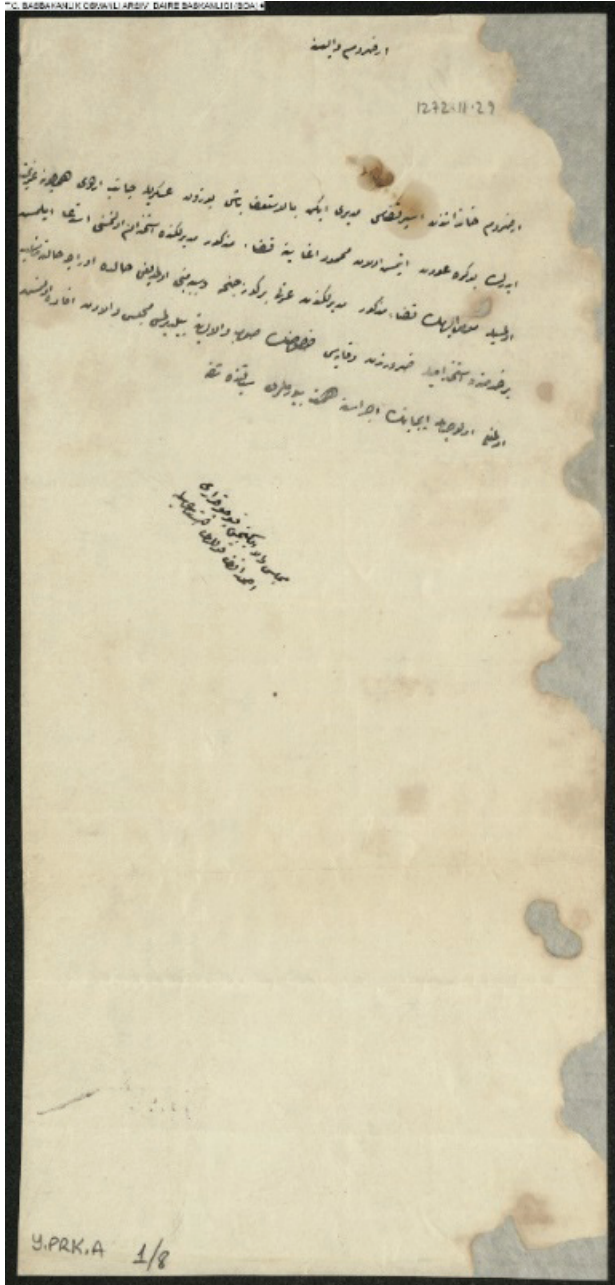
Considering the architectural features, decorative compositions, and *fawqānī* design of the structure from a general perspective, a close similarity with Black Sea mosques draws attention. Examining together with the mosques used for comparison, it can be seen that buildings in the Black Sea region are generally designed as two-story due to topography. However, motifs engraved on wooden materials are more commonly encountered in the Black Sea Region than in Erzurum. The motifs, including tulip, bow tie intersections, rope braids, double intersections, prismatic triangles, stars, and radial rods, echo the characteristics of the Black Sea.

In conclusion, this type of practice can be seen in many architectural works in İspir, serving as a cultural bridge between the two regions. As it reveals the intercultural interaction, interregional migration also paves the way for the transfer of traditions, knowledge, and accumulation to different geographies. It is very important to document Başıyurt Mosque and Madrasah as a shared cultural heritage of the two regions. Furthermore, it will serve as a source for future studies related to the Eastern Black Sea and Erzurum.

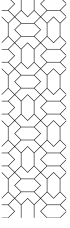
EKLER



Ek-1. Erzurum'un kazalarından Tortum'a Bekir Ağa, Aşağı Pasin'e Şakir Ağa, Bayburt'a Mustafa Ağa, İspir'e Mahmud Ağa, Erzincan'a diğer Bekir Ağa'nın müdür tayini.



Ek 2. Erzurum İspir kazası müdürü iken istifa eden Mahmud Ağa'nın istihdamı isteğinin kabulü



ARAPÇA GRAMERDE ÖLÇME-DEĞERLENDİRME ARACI OLARAK ÇOKTAN SEÇMELİ TESTLER-İSİM CÜMLESİ ÖRNEĞİ

Multiple Choice Tests as an Assessment-Evaluation Tool in Arabic Grammar-Noun
Phrase Example

Yusuf BİLDİK

Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, Konya, Türkiye.
Asst. Prof., Selçuk University, Faculty of Literature, Department of Arabic Language and Literature,
Konya, Turkey.

ysfbildik@gmail.com, ORCID: 0000-0003-4518-9137.

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 30 Eylül / September 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 14 Aralık / December 2023

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2023

Cilt / Volume: 24 Sayfa / Pages: 335-359

Atrf / Citation: Bildik, Yusuf. "Arapça Gramerde Ölçme-Değerlendirme Aracı Olarak Çoktan Seçmeli Testler-İsim Cümlesi Örneği [Multiple Choice Tests as an Assessment-Evaluation Tool in Arabic Grammar-Noun Phrase Example]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 24 (Aralık / December 2023): 335-359

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1369027>

Etik Beyan/ Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Yusuf BİLDİK**).

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Öz

Ölçme ve değerlendirme eğitim-öğretim sisteminin en önemli parçalarından birisidir. Verilen eğitimin, kazandırılmak istenen davranışın ne derecede etkili olduğunu görmek için sağlıklı bir ölçme ve değerlendirme yapılmalıdır. Bu yöntem yalnızca öğrenciler değil; aynı zamanda öğretim elemanları ve öğretim araçları için de bir ölçme-değerlendirme mekanizmasıdır. Bu doğrultuda daha avantajlı olması nedeniyle en çok tercih edilen ölçme ve değerlendirme aracının çoktan seçmeli testler olduğu söylenebilir. Değerlendirmede kişisel görüşlere yer verilmeden tamamen objektif davranılabilmesi bu aracın en önemli özelliğidir. Soru kökü ve seçeneklerin dikkatli ve kapsamlı hazırlanmasıyla bu testin tek dezavantajı olan şans faktörü de en aza indirilebilir. Çoktan seçmeli testlerin objektifliğini en üst seviyeye taşıyan faktörlerden biri de gramer sorularıdır. Ölçülmek istenen bilginin kapsamının net bir şekilde bilinmesi ve yoruma kapalı olması nedeniyle, gramer konuları çoktan seçmeli testlerle sağlıklı bir şekilde ölçülebilir. Gramer dışındaki konularda doğrudan bilgi sorusu sorulduğunda öğrenci ezberlemişse cevabı doğrudan bulma olasılığı yüksektir. Bununla birlikte, yoruma kapalı bir soru hazırlayıp öğrencilerin analitik düşünmeleri istendiğinde gramer sorularının daha uygun olduğu görülecektir. Ölçülen kelimenin cümlede birden fazla görev üstlendiği durumlarda sorunun ayırt ediciliği daha da artacaktır. Bu çalışmada gramer alanında hazırlanacak çoktan seçmeli testlerle ilgili bir algoritma modeli sunulmuş; Arapça gramer konularından isim cümlesinin çoktan seçmeli test üzerinden ölçme ve değerlendirilmesi üzerine bir değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Ölçme ve Değerlendirme, Çoktan Seçmeli Test, Arapça Gramer, İsim Cümlesi.

Abstract

Assessment and evaluation are some of the most important parts of the education and training system. A proper assessment and evaluation should be made to see how effective the education given, and the behavior desired to be gained are. This method is a assessment and evaluation mechanism not only for students but also for instructors and teaching aids. In this direction, it can be said that the most preferred assessment and evaluation tool is multiple-choice tests because they are more advantageous. The most important feature of this tool is that it is possible to be completely objective in the evaluation without personal opinions. The only disadvantage of these tests, the chance factor, can be minimized by careful and comprehensive preparation of the question stem and options. One of the factors that maximize the objectivity of multiple-choice tests is grammar questions. Since the scope of the information to be measured is clearly known and is closed to interpretation, grammar topics can be assessed in a proper way with multiple-choice tests. When a direct knowledge question is asked in subjects other than grammar, the student is likely to find the answer directly if he/she has memorized it. However, it will be seen that grammar questions are more appropriate when students are asked to think analytically by preparing a closed-ended question. In cases where the word being assessed has more than one task in a sentence, the distinctiveness of the question will increase even more. In this study, an algorithm model for multiple-choice tests to be prepared in the field of grammar was presented and an evaluation was made on the assessment and evaluation of the noun clause, one of the Arabic grammar topics, through a multiple-choice test.

Keywords: Arabic Language and Literature, Assessment and Evaluation, Multiple Choice Test, Arabic Grammar, Noun Phrase.

Giriş

Bu çalışma en çok tercih edilen ölçme-değerlendirme araçlarından biri olan çoktan seçmeli testlerin Arapça isim cümlesi konusu bağlamında uygulama esaslarını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmada ölçme-değerlendirme kavramlarından, bu kavramların bir alt başlığı olan çoktan seçmeli testler ve taşıması gereken özellikler ele alınmıştır. Ardından çoktan seçmeli test aracının uygulanacağı Arapçadaki isim cümlesi konusu incelenmiştir. Ana bölümde ise isim cümlesi konusunun çoktan seçmeli test aracıyla ölçümü yapılabilecek başlıklar üzerinden soru hazırlama önerileri sunulmuştur. Bu çalışma, bütün dillerde sınırlılıklar bağlamında çerçevesi en belirgin konu gramer olduğundan, bu konuda hazırlanacak test sorularının bir algoritması olduğu düşünülerek ortaya koyulmuştur. Çalışmanın ana hatlarını oluştururken Durmuş Özçelik'in *Okullarda Ölçme ve Değerlendirme*, Hasan Yılmaz'ın *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme* ve Halil Tekin'in *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme* isimli kitaplarından; ayrıca Süleyman Yaman'ın *Çoktan Seçmeli Madde Tipleri ve Fen Eğitiminde Kullanılan Örnekleri* isimli makalesinden yararlanılmıştır.¹

1. Ölçme ve Değerlendirme

Ölçme bir nesnenin ya da bireyin belirli vasıflara sahip olup olmadığı, sahipse ne derece sahip olduğunun gözlemlenip sembollerle ifade edilmesidir. Ölçmeye muhatap olan şeyin durumu, içinde bulunduğu şartlara göre değişkenlik gösterebilir. Bu değişkenlik de ölçmenin temelini oluşturur. Ölçülen nesnelere ya da bireylerin tamamı eşit seviyede olsaydı ölçmenin bir anlamı olmazdı.² Değerlendirme ise ölçüm sonuçlarını yorumlamak, ölçülen şeyler hakkında bir yargıya varma işlemidir.³ Değerlendirme sonucunda ölçülen nesnenin belirli bir gruba

¹ Durmuş Ali Özçelik, *Okullarda Ölçme ve Değerlendirme* (Ankara: Pegem Akademi, 2010); Hasan Yılmaz, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2002); Halil Tekin, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme* (Ankara: Mars Matbaası, 1977); Süleyman Yaman, "Çoktan Seçmeli Madde Tipleri ve Fen Eğitiminde Kullanılan Örnekleri", *Gazi Eğitim Bilimleri Dergisi* 2/2 (2016), 151-170.

² Tekin, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, 15-16.

³ Tekin, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, 23.

katılıp katılmayacağı, belirlenen hedefe ulaşip ulaşamadığı ya da belirli bir vasa sahip olup olmadığı saptanır.⁴ Özet olarak ifade edilecek olursa ölçme tanımlama, değerlendirme ise hüküm bildirme işlemidir.

Ölçme ve değerlendirme eğitim-öğretim sürecinin en önemli parçalarından biridir. Eğitim ve öğretimde ölçme ve değerlendirme, uygulanan programın hedeflerinin neler olduğu ve ne kadarına ulaşılabilirdiği, konuların ne kadarının öğrenildiğinin ve hangilerinin eksik kaldığının belirlenmesi için yapılmaktadır. Bu işlem, öğrenci grubunun aldığı eğitim-öğretimin bir geri dönütüdür. Ortaya çıkan sonuçlara göre programın devamında eksik olan bilgiler tamamlanır ve yanlış öğrenilen bilgiler düzeltilir.⁵ Eğitim-öğretimin merkezi olan okullarda öğrenciler çeşitli sınavlar yapılarak ölçülür ve sonuçlar yönetmeliklerde belirtilen başarı kriterlerine göre değerlendirilir.⁶ Bu değerlendirme öğrencilerin başarıları, ilgi ve yeteneklerinin belirlenmesi, onların daha sonraki süreçlerde hangi alanda daha başarılı olacaklarına dair bir yol gösterecektir.⁷ Ölçme ve değerlendirme sadece öğrenciler hakkında değil; aynı zamanda öğretim programı, öğretimin etkinliği ve eksikleri, değerlendirme araçları ve ölçütü hakkında da fikir vermesi açısından önemlidir.⁸

Ölçme ve değerlendirme sürecinde temelde üç farklı yaklaşım uygulanmaktadır. Bunlar, *öğrencileri tanıma amaçlı, ünitelerdeki öğrenmeleri izleme amaçlı ve dersteki öğrenme düzeylerini belirleme amaçlı* ölçme ve değerlendirmelerdir.⁹ Eğitim-öğretim programlarında yapılan uygulamalar öğrenci başarısı odaklı olduğundan yapılan ölçme ve değerlendirmelerin de bu amaca yönelik olması beklenir. Öğrencilerin doğru yönlendirilmesi ve hedefe ulaşip ulaşmadıklarının tespiti için de ölçüm

⁴ Özçelik, *Okullarda Ölçme ve Değerlendirme*, 1.

⁵ Yılmaz, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, 32.

⁶ M. Fuat Turgut - Yaşar Baykul, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme* (Ankara: Pegem Akademi, 2014), 67.

⁷ Metin Yaşar, "Ölçme ve Değerlendirmenin Önemi", *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, ed. Satılmış Tekindal (Ankara: Pegem Akademi, 2010), 6.

⁸ Turgut - Baykul, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, 72-73.

⁹ Özçelik, *Okullarda Ölçme ve Değerlendirme*, 2-3; Erol Karaca, "Ölçme ve Değerlendirmede Temel Kavramlar", *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, ed. Müfit Gömlüksiz - Serdar Erkan (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010), 23-25.

araçlarının güvenli ve amaca hizmet eder nitelikte olması gerekir. Zira ölçme aracından elde edilen bulgular, ölçme aracının nitelikli, kapsamlı ve güvenilir olmasıyla bağlantılı olarak doğru sonuçlar verebilir.¹⁰

Ölçme, farklılıkların saptanması için kullanılan bir yöntemdir. Farklı özelliklerin ölçülmesi için tek bir ölçütün kullanılması söz konusu değildir. Hangi özelliği ölçeceğimize bağlı olarak ölçme aracı da değişecektir.¹¹ Bu doğrultuda en yaygın kullanılan ölçme araçlarından birisi de çoktan seçmeli testlerdir. Çoktan seçmeli testler, kapsamı içerisindeki sorulara verilen cevaplar ya da gösterilen tepkilere bakılarak, teste tabi tutulan bireylerin değişik özellikleri arasındaki benzerlik ya da farkları ortaya çıkarma işlemidir.¹² Cevap anahtarı önceden belli olan, kolay ve hatasız puanlanan ölçme araçlarına objektif, tam tersi özelliklere sahip testlere ise subjektif testler denilmektedir.¹³ Ölçme ve değerlendirme yapılan bireyler hakkında sağlıklı sonuçlar alınabilmesi için objektif testlerin tercih edilmesi gerekmektedir.

2. Çoktan Seçmeli Testler

Eğitim-öğretimde öğrencilerin başarı düzeylerinin belirlenmesinde farklı ölçme araçları kullanılmaktadır. Bu araçlardan en yaygın olarak tercih edileni ise çoktan seçmeli testlerdir.¹⁴ Çoktan seçmeli test, cevaplayıcı grubun yanıtlarını belirli sayıdaki cevap arasından seçerek vermesini gerektiren soruların oluşturduğu ölçme araçlarıdır. Çoktan seçmeli testler genellikle dört ya da beş seçenek içermektedir. Öğrencilerin yapması gereken yöneltilen soruyu okuması, düşünüp bulması ve seçenekler arasından işaretlemesidir.¹⁵ Her test grubunda olduğu gibi

¹⁰ Emine Burcu Pehlivan, *Çoktan Seçmeli Türkçe Test Maddelerinde Yanıtlama Davranışlarının Belirlenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 6-7.

¹¹ Mehtap Çakan, "Eğitim Sistemimizde Yaygın Olarak Kullanılan Test Türleri", *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, ed. Satılmış Tekindal (Ankara: Pegem Akademi, 2010), 92.

¹² Tekin, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, 66-67.

¹³ Nuri Doğan, "Ölçme Araçlarını Sınıflama Çabaları", *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, ed. Hakan Atılğan (Ankara: Anı Yayıncılık, 2006), 188.

¹⁴ Pehlivan, *Çoktan Seçmeli Türkçe Test Maddelerinde Yanıtlama Davranışlarının Belirlenmesi*, 8-9.

¹⁵ Özçelik, *Okullarda Ölçme ve Değerlendirme*, 61; Nuri Doğan, "Çoktan Seçmeli Testler", *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, ed. Hakan Atılğan (Ankara: Anı Yayıncılık, 2006), 282.

çoktan seçmeli testlerde de olumlu ve olumsuz yönler bulunmaktadır. Çoktan seçmeli testlerde yazma süresi ya da yazı güzelliği gibi dış faktörler değerlendirmeye katılmaz. Bu durum sınavın objektifliğini artırır. Teste tabi tutulan öğrenciler yazma işine zaman ayırmayacakları için daha fazla soru çözebilir. Cevabı öğrenciler yazmadığı ve verilen seçenekler arasından işaretlediği için hedef davranışın tam anlamıyla ölçülemeyeceği düşünülse de daha ayırt edici sorular hazırlanarak bu sorun ortadan kaldırılabilir. Çoktan seçmeli testlerin hazırlanması uzun zaman alsa da okuması hem kolay hem de objektiftir. Olumlu yönleri yanında test sorularında şans faktörünün bulunması en çok eleştirilen yönüdür. Bazı istatistiksel yöntemlerle şans başarısının azaltılma imkânı olsa bile tamamen ortadan kaldırılması mümkün değildir.¹⁶ Konuyu ezberleyen öğrencilerin doğru cevabı sınav esnasında hatırlaması mümkündür. Bu da öğrencileri ezberci bir sisteme yönlendirebilir.¹⁷ Fakat şans faktörüyle ilerleyip uzun süre başarılı sonuçlar elde edilemeyeceği de bilinen bir gerçektir.

Çoktan seçmeli sorular hazırlanırken dikkat edilmesi gereken hususlar şu şekildedir:

Soru kökünde cevaplayan kimsenin çözeceği problem açıkça ifade edilmelidir.

Soru kökünde gereksiz açıklamalardan ve soruyu uzatmaktan kaçınılmalıdır.

Soru kökü, soruya ait alanın en büyük alanını kapsamalıdır.

Seçenekler, ifade edilişi, uzunluğu ve kapsamı bakımından benzer olmalıdır.

Soru kökü ile seçenekler arasında kelime benzerliği gibi ipuçları varsa bunlar çeldiricilerde olmalı doğru cevapta olmamalıdır.

Hepsi ya da hiçbiri gibi bir seçenek kullanılacaksa dikkatli olunma-

¹⁶ Özçelik, *Okullarda Ölçme ve Değerlendirme*, 65-66; Turgut - Baykul, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, 185-186; Bayram Çetin, "Bilişsel Alan Davranışlarının Ölçülmesi", *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, ed. Müfit Gömleksiz - Serdar Erkan (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010), 101-102.

¹⁷ Yaman, "Çoktan Seçmeli Madde Tipleri", 155.

lıdır. Diğer seçenekler arasında bu seçeneğe aykırı bir cevap varsa soru hatalı olabilir.

Bir testin bütün soruları aynı sayıda seçeneğe sahip olmalıdır.

Birbirinden bağımsız olmayan, biri diğerini içine alan seçenekler yazılmamalıdır.¹⁸

Çoktan seçmeli sorularda soru kökü, anlamca olumlu ya da olumsuz bir soru cümlesi ya da eksik bir cümleden oluşabilir. Seçenekler ise biri doğru cevap diğerleri çeldirici olmak üzere dört ya da beş tane olabilir.¹⁹ Bir testteki soruların ayırt ediciliği ölçülmek istenen davranış ya da bilginin soruyu cevaplayanlar arasındaki öğrenen ve öğrenmeyenleri ayırma gücünü ortaya koyar. Soru için yazılan çeldiricilerin görevi ayırt ediciliği en üst seviyeye taşımak ve o davranış ya da bilgiyi gerçekten öğrenenleri belirlemektir.²⁰ Bu bağlamda bir sorunun çeldiricileri ne kadar güçlüyse soru da o derece güçlüdür.

Gramer sorularında ölçülmek istenen bilgilerin kapsamı ve sınırlılıkları belli olduğundan bu tür sorulara seçenek yazılırken net bir algoritma oluşturmak mümkündür. Bu bağlamda seçeneklerdeki çeldiricilerin güçlük seviyelerinin belirlenmesi en önemli unsurdur. Ölçülmek istenen gramer kuralıyla ilgili bütün özellikleri taşıyan seçenek doğru cevapsa, bu kriterlerin tamamına en yakınına barındıran seçenek en güçlü çeldirici olacaktır. Örneğin Arapça isim cümlesinde mübteda (özne) ögesinin her durumda bulundurulması gereken iki özellik marife ve merfu olmasıdır. Bunun yanında haberle bağlantılı olarak taşınması gereken sayı ve cinsiyet kriterleri bulunmaktadır. Buna göre soru kökünde bizden istenen öge mübteda ise, seçenekler arasında merfu ve marife olan, bunun yanında sayı ve cinsiyet bakımından habere uyumlu seçenek doğru cevaptır. Bu dört kriterden üç tanesini barındıran seçenek ise en güçlü çeldirici olacaktır.

Bu bilgiler ışığında bir gramer kuralını ölçmek üzere çoktan seçmeli bir soru hazırlanmak istendiğinde şu adımlar takip edilebilir:

a. Sorunun hazırlanacağı konu belirlenir.

¹⁸ Turgut - Baykul, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, 208-212.

¹⁹ Özçelik, *Okullarda Ölçme ve Değerlendirme*, 62.

²⁰ Özçelik, *Okullarda Ölçme ve Değerlendirme*, 180-183.

- b. Belirlenen konu birden fazla kural içeriyorsa istenilen kural ya da kurallar belirlenir.
- c. Konuyla ilgili örnek bir cümle yazılıp ölçülmek istenen kuralın olduğu kelime ya da kelime grubu cümleden çıkarılır.
- d. Birisi çıkarılan kelime (doğru cevap) diğerleri çeldiriciler olacak şekilde seçenekler yazılır.
- e. Çeldiriciler ölçülmek istenen konunun kurallarına uymayan bütün kelimeler olabilir. Özellikle konunun istisnâi durumları çeldirici olarak kullanılmaktadır. Çeldiriciler kural açısından doğru cevaba ne kadar yakın olursa soru o kadar güçlü olur.
- f. Arapça gramer kuralları özelinde cümlenin ögeleri bazı kriterleri her durumda taşıırken bazı kriterleri diğer öğelere uyumu neticesinde bulundurabilir. Çeldiriciler hazırlanırken bu durum da dikkate alınmalıdır.
- g. Cümledeki ögelerin birden fazla görevi (mübteda ve mevsuf olmak gibi) bulunabilir. Böyle durumlarda her bir görevin kriterlerine göre seçenekler yazılmalıdır.

Ülkemizde devlet kurumlarınca hazırlanan dil sınavlarında çıkan ve doğrudan gramer kurallarını ölçen sorularda da benzer bir algoritmanın olduğu görülmektedir. Bu doğrultuda hazırlanacak çoktan seçmeli testler ölçme-değerlendirme bağlamında daha ayırt edici ve hedeflenen bilginin öğrenilip öğrenilmediği konusunda daha belirleyici olabilir.

2016 yılı sonbahar dönemi Arapça yabancı dil sınavında sorulan yedinci soru bu bağlamda değerlendirilebilir. Soruda mübteda ögesi verilmiş ve haber ögesi ölçülmek istenmiştir. Sorunun mübtedası (زيت اللوز) şeklinde verilmiş bir isim tamlamasıdır. Tamlamanın ardından (قد) edati getirilmiş ve boşluk bırakılmıştır. Bu soruda (لوز) mübtedasına uygun bir haber aranmaktadır. Seçeneklerde (عمل) fiilinin çeşitli bablarda çekimleri bulunmaktadır. Bunlardan üç tanesi (عمل) fiilinin istifâl babı olan (استعمل) fiilidir. Diğer seçeneklerden birisi aynı fiil kökünün tefâul (تعامل) ve iftiâl (اعتمل) bablarıdır. Anlam itibarıyla doğru seçeneği (استعمل) çekimlerinden birisi olarak düşünüldüğünde bu üç seçeneğin farklarının bilinmesi gerekmektedir. Seçeneklerden birisi malum-mazi-cemi-gaib formda

(استعملوا), diğeri meçhul-mazi-müfred-gaib formda (أُستعمل), bir diğeri de meçhul-mazi-müfred-gaibe formda (أُستعملت) kullanılmıştır. Boşluktan sonra geçen kelimeler arasında fail olabilecek nitelikte bir isim bulunmadığından fiilin mübteda ile sayı ve cinsiyet açısından uyumlu olması gerektiği anlaşılmaktadır. Böylece müfred-müzekker formda olan (لوز) kelimesine uygun olarak B seçeneğinin (أُستعمل) doğru olduğu görülmektedir. Çeldirici olarak kullanılan iki seçenektan birisi cemi, diğeri de müennes olduğu için elenmektedir.

2019 yılı ilkbahar dönemi Arapça yabancı dil sınavında sorulan yedinci sorunun da benzer kriterlerle hazırlandığı görülmektedir. Soruda yukarıdakine benzer bir şekilde mübteda ögesi verilmiş ve haber ölçülmek istenmiştir. Sorunun mübtedası (الأكاديمية) şeklinde verilmiş fakat yanında bir dizi tamlama (الأكاديمية العربية لطب الأطفال التابعة لمنظمة الصحة العالمية) getirilerek bu kelime hakkında açıklamalar yapılmıştır. Her ne kadar cümlenin mübteda ögesi bu kelime dizisi gibi gözükse de hakkında hüküm bildirilecek olan uyumun kendisiyle olacağı kelimedir (الأكاديمية). Aşağıda verilen seçeneklere baktığımızda ise (تنصح) fiilinin çeşitli şahıslara göre muzâri çekimleri olduğu görülmektedir. Seçenekler sırasıyla bu fiilin malum-muzari-müfred-gaibe/muhatab (تنصح), malum-muzari-müfred-gaib (ينصح), malum-muzari-cemi-gaib (بنصحون), malum-muzari-cemi-muhatab (تنصحون) ve malum-muzari-müfred-gaibe (تنصحين) çekimleridir. Boşluktan sonraki kısımda fail olabilecek nitelikte bir isim bulunmadığından fiilin mübteda ile sayı ve cinsiyet açısından uyumlu olması gerektiği anlaşılmaktadır. Böylece müfred-müennes formda olan (الأكاديمية) kelimesine uygun olarak A seçeneğinin (تنصح) doğru olduğu görülmektedir.

3. Arapçada İsim Cümlesi

Arapçada cümleler temelde ikiye ayrılır. İlk kelimesi isim olan cümleler isim cümlesi, ilk kelimesi (nâkıs olmayan) fiil olan cümleler ise fiil cümlesi kabul edilmektedir. İsim cümlesi başlangıç isim ve bu ismi tamamlayan bir haberden oluşan isnad terkididir.²¹ Bu terkidin öğeleri

²¹ Abduh er-Râciî, *et-Tatbiku'n-nahwi* (Tanta: Dâru's-Sahâbe, 2018), 94; Reşid Şertûnî, *Mebâdiu'l-'Arabiyye fi's-sarf ve'n-nahw* (Tahrân: Dâru'l-'İlm, 1967), 1/123.

cümle başındaki müsnedun ileyh (mübteda/özne) ve müsneddir (haber/ yüklem).²²

İsim cümlesinde durum hakkında bir yargı bildirilen isim ya da isim hükmündeki ögeye mübteda denir.²³ Mübteda lafzî amillerden (telâfuz edilen ve başka bir ögeyi etkileyen) soyutlanmış merfu bir isimdir.²⁴ Mübteda çoğunlukla marife bir isimdir. Bu nedenle hakkında haber verilen isim bilinen bir şey olmalıdır. Fakat nekrei âmme olması (bir türün tamamını kastetmesi), olumsuzluk edatlarından sonra gelmesi gibi bazı istisnâî durumlarda mübtedanın nekre geldiği de görülmektedir. Mübteda açık bir isim olabileceği gibi ismin yerine kullanılan (zamir, ismi mevsul, müevvel masdar gibi) yapılardan da gelebilir.²⁵

Haber ise mübtedayla ilgili yargı bildiren, anlamı mübteda ile ortaya çıkan isim olup mübteda gibi merfudur.²⁶ Haber müfred ve cümle olmak üzere iki kısma ayrılır. Cümle haber ise kendi içerisinde isim, fiil ve şibih cümle olmak üzere üç kısımda incelenir. Müfred haber, cümle şeklinde gelmeyen haber demektir. Bu durumda haber genellikle nekredir. Müfred haber ile mübteda arasında sayı ve cinsiyet bakımından uyum söz konusudur. Haber camid (somut ya da somut bir varlık ismi) ise bu uyum aranmaz. Eğer haber, isim ve fiil cümlesi formunda gelirse cümle içerisinde mübtedaya dönen ve ona sayı, cinsiyet bakımından uyumlu bir aid zamir bulunmalıdır.²⁷ Eğer mübteda akılsız (insan dışı) bir varlığın çoğulu olarak gelmişse müfred müennes kabul edilir ve haberle uyumu buna göre düzenlenir.²⁸

²² Fâzıl Sâlih es-Sâmarrâî, *el-Cümletu'l-Arabiyye te'lifuhâ ve aksâmuhâ* (Amman: Dâru'l-Fikr, 2007), 157.

²³ Candemir Doğan, *Arapça İsim-Sıfat Tamlamaları ve İsim Cümlesi Kurulumu* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), 161.

²⁴ Cemâleddîn Osmân b. Ömer İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi ilmi'n-nahv ve's-Şâfiye fi ilmeyi't-tasrîf ve'l-hat*, thk. Sâlih Abdulazîm eş-Şâir (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 2010), 15; Fevzi Eyd Bekhit, *Tezîhu'l-Âcurrumiyye bi'l-emsiletü'l-Kur'âniyye* (Konya: Tekin Kitabevi, 2021), 98; Ali el-Cârimî - Mustafa Emîn, *en-Nahvu'l-vâzih fi kâvâidi'l-lugati'l-'Arabiyye li medârisi'l-merhaleti'l-ülâ* (Dâru'l-Meârif, 1983), 38.

²⁵ Hasan Akdağ, *Arap Dili Dilbilgisi* (Konya: Tekin Kitabevi, ts.), 316-320.

²⁶ el-Cârimî - Emîn, *en-Nahvu'l-vâzih*, 38; Resul Sevinç, *Arapçada Cümle Yapısı* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 157.

²⁷ Eyd Bekhit, *Tezîhu'l-Âcurrumiyye*, 101-103; el-Cârimî - Emîn, *en-Nahvu'l-vâzih*, 257-258; Akdağ, *Arap Dili Dilbilgisi*, 327-329.

²⁸ el-Cârimî - Emîn, *en-Nahvu'l-vâzih*, 254; Hüseyin Günday - Şener Şahin, *Arapça Dilbilgisi*

İsim cümlesinde mübteda cümle başında, haber ise ondan sonra gelir. Fakat haber şibih cümle olup mübteda da nekre olarak gelirse; haber soru edatlarından biri olursa ve mübtedadın habere dönen bir zamir bulunursa haber mübtedanın önüne geçer.²⁹

4. Arapça İsim Cümlesi Kuralları Çerçevesinde Çoktan Seçmeli Soru Hazırlama Önerileri

İsim cümlesinin yukarıdaki anlatımı dikkate alındığında bu konuyla ilgili ölçülebilecek temel hususlar şu şekilde sıralanabilir:

- Mübteda
- Haber (Müfred)
- İsim ve fiil cümlesi haberdeki aid zamir
- İsim cümlesi haberin kendi içindeki (mübteda-haber) uyumu
- Fiil cümlesi haberdeki fiil-fail uyumu

1.1. Mübteda Ögesinin Ölçüldüğü Sorular

Soru Kökü: دَكِيٌّ

Doğru cevabın kriterleri: Merfu, marife, müfred, müzekker

Doğru cevap: A. الطَّالِبُ

Çeldiricilerin kriterleri: Merfu olmayanlar, marife olmayanlar, müfred olmayanlar, müzekker olmayanlar

Çeldiriciler: B. الطَّالِبِ \ الطَّالِبِ C. طَالِبٌ D. الطَّالِبِ \ الطَّالِبِ E. الطَّالِبِ

Açıklama: Soruda mübteda ögesi ölçülmek istenmiştir. Bu nedenle doğru cevap, bağımsız kurallar (marife ve merfu olması) ve habere bağımlı kurallar (müzekker ve müfred olması) çerçevesinde belirlenmiştir. Buna göre doğru cevap marife, merfu, müzekker ve müfred bir isim olmuştur. Çeldiriciler ise bu kurala uymayan bütün alternatifler olabilir.

Çözüm: B seçeneği merfu olmadığı, C seçeneği marife olmadığı, D seçeneği müfred olmadığı ve E seçeneği müzekker olmadığı için yanlıştır.

Not: Yukarıda belirlenen çeldiriciler doğru cevaba yakın olduğu için

Nahiv Bilgisi (İstanbul: Alfa Yayınları, 2009), 31.

²⁹ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi ilmi'n-nahv*, 16; Günday - Şahin, *Arapça Dilbilgisi Nahiv Bilgisi*, 219.

güçlü çeldiriciler olarak nitelendirilebilir. Bunun nedeni ise bu çeldiricilerin yalnızca bir özelliği ile yanlış cevap olmasıdır. Çeldiriciler iki ya da daha fazla yanlış özellik taşıyacak şekilde artırılabilir. Bununla birlikte yukarıdaki seçeneklere göre daha uzak çeldiriciler olacaktır. Örneğin hem mansub hem de nekre (طالبًا) bir seçenek ya da hem nekre hem de tesniye (طالبان) bir seçenek daha uzak bir çeldirici olacaktır. Bu alternatifler farklı kombinasyonlarla daha da artırılabilir.

Örnek Soru Çözümü: حارة في المدن الجنوبية.....

Seçenekler: A. الجوّ B. البحر C. الأبحار D. الناس E. الماء

Soru çözümünde öncelikle ne istendiğinin belirlenmesi gerekmektedir. Soruyu çözecek kişi ne istendiğini belirleyemediğinde doğru cevabı bulsa bile farkında olmayabilir.

Soru kökünde istenilen şeyi bulmak için aşağıdaki ifadelerden yararlanılabilir:

Cümle bir boşlukla başlıyor. Aşağıda verilen seçeneklerin hepsi isim olduğu için boşluğa gelecek kelime ile birlikte bu bir isim cümlesidir.

İsim cümlesinin temel öğeleri mübtada ve haberdir.

İstisnâî bir durum söz konusu olmadığı için mübtada cümle başında verilecektir ve mübtada ölçülmek istenmiştir. Bu nedenle aranılan şey mübtedadır.

Çözüm: Mübtedanın bağımsız kurallarına göre doğru cevap marife ve merfu olmalıdır. Habere (حارة) bağımlı kurallara göre müfred ve müennes olmalıdır. Gayr-i âkillerin cemileri de müfred müennes kabul edilir.

Doğru cevap: Marife-merfu-müfred-müennes (C seçeneği)

Çeldiriciler: A seçeneği müzekker, B seçeneği müzekker, D seçeneği âkil cemi/müzekker, E seçeneği ise müzekker olduğu için yanlıştır. Ters açıdan bakarsak; A, B ve E seçeneği müennes olmadığı, D seçeneği müfred/müennes olmadığı için yanlıştır.

Değerlendirme: Bu sorunun çeldiricilerin üç tanesinin (A, B ve E) aynı kriterden elenmesi nedeniyle zayıf bir soru olduğu söylenebilir.

1.2. (Müfred) Haber Ögesinin Ölçüldüğü Sorular

Soru Kökü: المعلمتان

Doğru cevabın kriterleri: Merfu, nekre, tesniye, müennes

Doğru cevap: A. جالستان

Çeldiricilerin kriterleri: Merfu olmayanlar, nekre olmayanlar, tesniye olmayanlar, müennes olmayanlar

Çeldiriciler: B. جالستين C. الجالستان D. جالسة\جالسات E. جالسان

Açıklama: Soruda haber ögesi ölçülmek istenmiştir. Bu nedenle doğru cevap, bağımsız kurallar (nekre ve merfu olması) ve mübtedaya bağımlı kurallar (müennes ve tesniye olması) çerçevesinde belirlenmiştir. Buna göre doğru cevap nekre, merfu, müennes ve tesniye bir isim olmuştur. Çeldiriciler ise bu kurala uymayan bütün alternatifler olabilir.

Çözüm: B seçeneği merfu olmadığı, C seçeneği nekre olmadığı, D seçeneği tesniye olmadığı ve E seçeneği müennes olmadığı için yanlıştır.

Örnek Soru Çözümü: المُمرضتان في عيادة الطبيب.

Seçenekler: A. مُنْتَظَرَانِ B. المُنتَظَرَانِ C. مُنْتَظَرَتَيْنِ D. مُنْتَظَرَتَانِ E. مُنْتَظَرَةٌ

Soru kökünde istenilen şeyi bulmak için aşağıdaki ifadelerden yararlanılabilir:

Cümle isimle başladığına göre bir isim cümlesidir. İsim cümlesinin temel öğeleri mübteda ve haberdur.

İstisnâî bir durum söz konusu olmadığı için mübteda cümle başında verilmiştir ve haber ölçülmek istenmiştir. Soruda aranan şey müfred haberdur.

Çözüm: Haberin bağımsız kurallarına göre cevap nekre ve merfu olmalıdır. Mübtedaya (المُمرضتان) bağımlı kurallara göre tesniye ve müennes olmalıdır.

Doğru cevap: Nekre-merfu-tesniye-müennes (D seçeneği)

Çeldiriciler: A seçeneği müzekker, B seçeneği marife, C seçeneği mansub/mecrur, E seçeneği ise müfred olduğu için yanlıştır. Ters açıdan bakarsak; A seçeneği müennes olmadığı, B seçeneği nekre ve müennes olmadığı, C seçeneği merfu olmadığı ve E seçeneği ise tesniye olmadığı için yanlıştır.

Değerlendirme: Çeldiricilerin üç tanesi tek bir kriterden, bir tanesi de iki kriterden elenebildiği için bu sorunun güçlü bir soru olduğunu söyleyebiliriz.

Önemli Not: İlerleyen konularda da bahsedileceği üzere boşluğa gelecek olan seçenek sıfat olarak gelebilir, boşluktan sonraki kısım da cümlenin şibih cümle haberi olabilirdi. Bu anlamda B seçeneği farklı bir yönüyle, yani sıfat olabilmeye ihtimaliyle de çeldirici olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla sıfatın nitelediği kelimeye cinsiyet yönünden uyması gerekir kuralına göre yine elenir.

1.3. İsim ve Fiil Cümlesindeki Aid Zamirin Ölçüldüğü Sorular

Soru Kökü: الأطباء قرية من المستشفى.

Doğru cevabın kriterleri: Cemi, müzekker, üçüncü tekil şahıs

Doğru cevap: A. عيادتهم

Çeldiricilerin kriterleri: Cemi olmayan zamirler, müzekker olmayan, üçüncü tekil şahıs olmayan zamirler

Çeldiriciler: B. عيادته\عيادتهما C. عيادتهن D. عيادتكم\عيادتنا

Açıklama: Soruda haberin isim cümlesi formatı kullanılmış ve mübtedaya dönen aid zamir ölçülmek istenmiştir. Adından da anlaşılacağı üzere bu zamir mübtedaya bağımlıdır. Bu nedenle bu sorunun doğru cevabı için bağımsız kural yoktur. Doğru cevap bağımlı kurallar çerçevesinde (cemi, müzekker ve üçüncü tekil şahıs) belirlenmiştir. Buna göre doğru cevap cemi, müzekker ve üçüncü tekil şahıs bir zamir olmalıdır. Çeldiriciler ise bu kurala uymayan bütün alternatifler olabilir.

Çözüm: B seçeneğindeki zamir cemi olmadığı, C seçeneğindeki zamir müzekker olmadığı ve D seçeneğindeki zamir üçüncü tekil şahıs olmadığı için yanlıştır.

Not: Sorunun dört seçenekli olması elimizdeki bağımsız kriterlerin üç tane olmasıyla ilgilidir. Yukarıdaki seçeneklerin bazıları ilgili kritere göre iki alternatifli olarak yazılmıştır. Onlardan bir tanesi kullanılarak beş seçenekli soruya dönüştürebilir.

Örnek Soru Çözümü: الإنسان كثيرة.

Seçenekler: A. مشاكلهم B. مشاكلها C. مشاكلي D. مشاكلك E. مشاكله

Soru kökünde istenilen şeyi bulmak için aşağıdaki ifadelerden yararlanılabilir:

Cümle isimle başladığına göre bir isim cümlesidir. İsim cümlesinin temel öğeleri mübteda ve haberdir.

İstisnâi bir durum söz konusu olmadığı için mübteda cümle başında verilmiştir ve haber isim cümlesi şeklinde gelmiştir.

Seçeneklerde verilen kelime isim cümlesi haberin mübtedası konumundadır. (مشاكل) kelimesi gayr-i âkil cemi olduğu için haberi (كثيرة) şeklinde müfred-müennes gelmiştir.

Soruda verilen bütün seçeneklerin ilk kısmı aynı kelime olduğu ve seçeneklerdeki değişken sadece sonlarına bitişen zamir olduğundan dolayı aranan şey, mübtedaya dönen aid zamiridir.

Çözüm: Aid zamininin mübtedaya (الإنسان) bağlı özellikleri belirlenecek olursa; müfred, müzekker ve üçüncü tekil şahıs deriz.

Doğru cevap: Müfred-müzekker-üçüncü tekil şahıs bir zamir (E seçeneği)

Çeldiriciler: A seçeneğindeki zamir cemi, B seçeneğindeki müennes, C seçeneğindeki birinci tekil şahıs, D seçeneğindeki ise ikinci tekil şahıs olduğu için yanlıştır. Ters açıdan bakarsak; A seçeneğindeki zamir müfred olmadığı, B seçeneğindeki müzekker olmadığı, C ve D seçeneğindeki üçüncü tekil şahıs olmadığı için yanlıştır.

Değerlendirme: Çeldiriciler tek kriterden elenebildiği için bu soru güçlü bir soru olarak değerlendirilebilir. C ve D seçenekleri aynı kriterle elenmiştir.

1.4. İsim Cümlesi Haberin Kendi İçindeki (Mübteda-Haber) Uyumunun Ölçüldüğü Sorular

Soru Kökü: السيارة لونها

Doğru cevabın kriterleri: Merfu, nekre, müfred, müzekker

Doğru cevap: A. جميل

Çeldiricilerin kriterleri: Merfu olmayanlar, nekre olmayanlar, müfred olmayanlar, müzekker olmayanlar

Çeldiriciler: B. جميلة C. جميل D. جميلان E. جميلة

Açıklama: Soruda haberin isim cümlesi formatı kullanılmış ve yan cümlelerin de mübtedası verilmiştir. Bizden yan cümlelerin haberi istenmektedir. Bu nedenle doğru cevap, bağımsız kurallar (nekre ve merfu olması) ve mübtedaya bağımlı kurallar (müfred ve müzekker olması) çerçevesinde belirlenmiştir. Buna göre doğru cevap nekre, merfu, müzekker ve müfred bir isim olmuştur. Çeldiriciler ise bu kurala uymayan bütün alternatifler olabilir. *Çözüm:* B seçeneğindeki zamir cemi olmadığı, C seçeneğindeki zamir müzekker olmadığı ve D seçeneğindeki zamir üçüncü tekil şahıs olmadığı için yanlıştır.

Çözüm: B seçeneği merfu olmadığı, C seçeneği nekre olmadığı, D seçeneği müfred olmadığı ve E seçeneği müzekker olmadığı için yanlıştır.

Önemli Not: Bu soruda istenen haber ögesinin 4.2. maddesinde incelediğimiz müfred haberden şekil itibarıyla hiçbir farkı yoktur. Ölçülme istenen kriterler aynıdır. Fakat bu maddede dikkat edilmesi gereken husus bağımlı kurallar çerçevesinde mübtedaya olan uyumdur. Cümle bir ana cümle bir de yan cümleden oluşmaktadır. Bu soruda istenilen şey yan cümlelerin haberi. O nedenle yan cümledeki mübteda ile uyumlu olmak zorundadır. Bu tür sorularda en güçlü çeldirici ana cümlelerin mübtedasıyla sayı ve cinsiyet yönünden uyumlu olan seçenektir.

Örnek Soru Çözümü: الكتابان سرهما

Seçenekler: A. رخيصان B. رخيص C. رخيصا D. الرخيص E. رخيصة

Soru kökünde istenilen şeyi bulmak için aşağıdaki ifadelerden yararlanılabilir:

Cümle isimle başladığına göre bir isim cümlesidir. İsim cümlesinin temel öğeleri mübteda ve haberdir.

İstisnâî bir durum söz konusu olmadığı için mübteda cümle başında verilmiştir ve haber isim cümlesi şeklinde gelmiştir.

Seçeneklerde verilen kelime isim cümlesi haberin mübtedası konumdadır. Bu nedenle aranan şey, yan cümlelerin haberi.

Çözüm: Bizden istenen şey yan cümlelerin haberi olduğuna göre yan cümlelerin mübtedasına odaklanarak; bağımsız kuralları nekre ve merfu;

mübtedaya (سعر) bağımlı kuralları müfred ve müzekker olarak belirle-
nebilir.

Doğru cevap: Nekre-merfu-müfred-müzekker (B seçeneği)

Çeldiriciler: A seçeneği tesniye, C seçeneği mansub, D seçeneği ma-
rife ve E seçeneği müennes olduğu için yanlıştır. Ters açıdan bakarsak;
A seçeneği müfred, C seçeneği merfu, D seçeneği nekre ve E seçeneği
müzekker olmadığı için yanlıştır.

Değerlendirme: Çeldiriciler tek kriterden elenebildiği için bu soru
güçlü bir sorudur. Fakat yukarıda da belirtildiği gibi ana cümlenin
mübtedasına bakarak tesniye ve müzekker bir yanıtı doğru olarak dü-
şünme ihtimaline göre A seçeneği en güçlü çeldiricidir.

1.5. Fiil Cümlesi Haberdeki Fiil-Fail Uyumunun Ölçüldüğü Sorular

Soru Kökü: المعلمون في الحديقة الآن.

Doğru cevabın kriterleri: Fiil, öznenen (mübteda) sonra gelirse özne-
ye göre çekimlenir. Cümlede zaman bildiren bir ifade varsa fiil ona
göre çekimlenir.³⁰ Eğer yoksa zaman bir kriter olarak değerlendirilmez.
Buna göre; cemi, müzekker, üçüncü tekil şahıs, (varsa) zaman kipi

Doğru cevap: A. يجلسون

Çeldiricilerin kriterleri: Cemi olmayanlar, müzekker olmayanlar,
üçüncü tekil şahıs olmayanlar, (varsa) farklı zaman kipleri

Çeldiriciler: B. يجلس \ يجلسان C. يجلسن D. تجلسون E. جلسوا

Açıklama: Soruda haberin fiil cümlesi formatı kullanılmıştır ve yan
cümlede özne olabilecek nitelikte bir kelime söz konusu değildir. Baş-
ka bir deyişle boşluğa gelecek fiil kendisinden önce gelen mübteda ile
uyumlu olmalıdır. Bu nedenle ana cümlenin mübtedasına uygun bir
fiil istenmektedir. Ayrıca cümlede zaman zarfı (الآن) kullanılmıştır. Bu
nedenle doğru cevap, bağımlı kurallar (cemi, müzekker, üçüncü tekil
şahıs ve şimdiki zaman olması) çerçevesinde belirlenmiştir. Buna göre
doğru cevap cemi, müzekker, üçüncü tekil şahıs ve şimdiki zaman çe-

³⁰ Günday - Şahin, *Arapça Dilbilgisi Nahiv Bilgisi*, 207-210.

kimli bir fiil olmuştur. Çeldiriciler ise bu kurala uymayan bütün alternatifler olabilir.

Çözüm: B seçeneği cemi olmadığı, C seçeneği müzekker olmadığı, D seçeneği üçüncü tekil şahıs olmadığı ve E seçeneği muzari zaman kipinde olmadığı için yanlıştır.

Örnek Soru Çözümü: لَاعِبُو فَرِيقَ مَدِينَتِنَا جَيِّدًا.

Seçenekler: A. يَلْعَبُ B. تَلْعَبُ C. يَلْعَبَانِ D. يَلْعَبُونَ E. تَلْعَبُونَ

Soru kökünde istenilen şeyi bulmak için aşağıdaki ifadelerden yararlanılabilir:

Cümle isimle başladığına göre bir isim cümlesidir. İsim cümlesinin temel öğeleri mübteda ve haberdir.

Seçeneklerde verilen fiiller yan cümlelerin fiille başladığını ve fiil cümlesinin haber olduğunu göstermektedir.

Mübteda ögesi zincirleme isim tamlaması formunda verilmiştir. Bu nedenle dikkate alınması gereken kısım muzaf ögesidir.

Not: Zincirleme isim tamlamasında ilk isim sadece muzaf, son isim sadece muzafun ileyhtir. Aradaki bütün kelimeler hem muzaf hem de muzafun ileyh görevi üstlenir. Cümlelerin asıl ögesi yalnızca muzaf olan ilk isimdir.³¹

Cümlede zaman bildiren bir ifade bulunmadığı için zaman mefhumu bu soruda bir kriter değildir. Aranılan şey, mübteda (tamlamadaki ilk isim) ile uyumlu bir fiildir.

Çözüm: İstenilen şey mübteda ile uyumlu bir fiil olduğuna göre; bağımlı kurallar cemi, müzekker ve üçüncü tekil (لَاعِبُو) olarak belirlenebilir.

Doğru cevap: Cemi-müzekker-üçüncü tekil şahıs bir fiil (*D seçeneği*)

Çeldiriciler: A seçeneği müfred, B seçeneği hem müfred hem müennes, C seçeneği tesniye ve E seçeneği ikinci tekil şahıs formunda olduğu için yanlıştır. Ters açıdan bakarsak; A seçeneği cemi, B seçeneği cemi ve müzekker, C seçeneği cemi ve E seçeneği üçüncü tekil şahıs formunda olmadığı için yanlıştır.

Değerlendirme: Çeldiriciler tek kriterden elenebildiği için bu soru

³¹ Günday - Şahin, *Arapça Dilbilgisi Nahiv Bilgisi*, 67.

güçlü bir soru gibi gözükse de A, B ve C seçeneğinin aynı kriterle ele-
nebilmesi soruyu zayıf kılmaktadır.

Soru Kökü 2: الطالب معلمته في الصف.

Doğru cevabın kriterleri: Fiil öznenen (fail) önce gelirse fiilin müfred formu kullanılır. Fiil failin cinsiyetine göre müzekker ya da müennesir. Cümlede zaman bildiren bir ifade varsa fiil ona göre çekimlenir.³² Eğer yoksa zaman kriter olarak değerlendirilmez. Buna göre; müfred, müennes, üçüncü tekil şahıs, (varsa) zaman kipi.

Doğru cevap: A. تدرس

Çeldiricilerin kriterleri: Müfred olmayanlar, müennes olmayanlar, üçüncü tekil şahıs olmayanlar, (varsa) farklı zaman kipleri

Çeldiriciler: B. يدرسن \ يدرسان C. يدرس D. أدرس E. تدرسين

Açıklama: Soruda haberin fiil cümlesi formatı kullanılmış ve yan cümlede özne olabilecek nitelikte bir kelime verilmiştir. Başka bir deyişle boşluğa gelecek fiil kendisinden sonra gelen fail ile uyumlu olmalıdır. Bu nedenle bizden ana cümlede failine cinsiyet bakımından uygun fiil istenmektedir. Ayrıca cümlede fail açıkça belirtildiği için fiilin tekil formu kullanılmalıdır. Bu nedenle doğru cevap, bağımlı kurallar (müfred, müennes ve üçüncü tekil şahıs olması) çerçevesinde belirlenmiştir. Buna göre doğru cevap müfred, müennes ve üçüncü tekil şahıs çekimli fiil olmuştur. Çeldiriciler ise bu kurala uymayan bütün alternatifler olabilir.

Çözüm: B seçeneği müfred olmadığı, C seçeneği müennes olmadığı, D seçeneği üçüncü tekil şahıs olmadığı ve E seçeneği de müennes olmadığı için yanlıştır. E seçeneğinin muzari olmaması soruyu etkileyen bir durum değildir. Çünkü cümlede zaman bildiren bir ifade bulunmamaktadır.

Örnek Soru Çözümü: النبط الخام أسعاره في كل يوم.

Seçenekler: A. تتغير B. يتغير C. يتغيرن D. تعيرت E. غير

Soru kökünde istenilen şeyi bulmak için aşağıdaki ifadelerden yararlanılabilir:

Cümle isimle başladığına göre bir isim cümlesidir. İsim cümlesinin temel öğeleri mübteda ve haberdir.

³² Günday - Şahin, *Arapça Dilbilgisi Nahiv Bilgisi*, 43.

İlk isimden sonra gelen kelime marife olduğu ve araya fasıl zamiri de gelmediği için bu kelimenin haber olmadığı düşünülebilir. Bu kelime mübtedanın sıfatıdır. Bu nedenle haberin daha sonra aranması gerekmektedir.

Seçeneklerde verilen fiiller yan cümlelerin fiille başladığını ve fiil cümlesinin haber olduğunu göstermektedir.

Mübteda ögesi sıfat tamlaması formunda verilmiştir. Bu nedenle dikkate alınması gereken kısım muzaf ögesidir.

Cümlede zaman bildiren bir ifade (كَلَّ يَوْمَ) bulunmaktadır. Bu nedenle fiil muzari formda kullanılmalıdır.

Ana cümlelerin haberi konumundaki fiil cümlesinde fail olacak nitelikte bir ismin bulunması ayrıca aid zamirin bu isme birleşmiş olması fiilin yan cümledeki faille uyumlu olması gerektiğini göstermektedir.

Yan cümle fiil cümlesi olduğu ve fail de açıkça belirtildiği için fiilin müfred formu kullanılmalıdır. Aranılan şey, yan cümledeki faille uyumlu bir muzari fiildir.

Çözüm: Bu noktada istenilen şey, yan cümledeki faille uyumlu bir fiil olduğuna göre; bağımlı kurallarımız müfred, müennes ve üçüncü tekil (أسعار) olarak belirlenebilir. Gayr-i âkillerin cemileri (سعر\أسعار) müfred-müennes kabul edilmektedir.

Doğru cevap: Müfred-müennes-üçüncü tekil şahıs ve muzari bir fiil (A seçeneği)

Çeldiriciler: A seçeneği müfred, B seçeneği hem müfred hem müennes, C seçeneği tesniye ve E seçeneği ikinci tekil şahıs formunda olduğu için yanlıştır. Ters açıdan bakarsak; B seçeneği müzekker, C seçeneği cemi, D ve E seçeneği de mazi formunda olmadığı için yanlıştır.

Değerlendirme: Çeldiriciler tek kriterden elenebildiği için bu soru güçlü bir soru olarak değerlendirilebilir. İki seçeneğin aynı sebepten elenmesi sorunun zayıf yönüdür.

Sonuç ve Değerlendirme

Çoktan seçmeli sorular hazırlanması uzun ve zahmetli olmasına rağmen, değerlendirilmesinin kolay ve daha objektif olması nedeniyle en

çok tercih edilen ölçme araçlarının başında gelmektedir. Her ne kadar şans faktörünün bulunması bu ölçüm aracının güvenilirliğini düşürse de bu durum soru kökünde ve seçeneklerde uygulanacak değişikliklerle en aza indirilebilmektedir. Bu ölçüm aracının gramer sorularında uygulanması ise çok daha objektif bir sonuç ortaya çıkarmaktadır. Gramer konularının sınırları belli olduğu ve (istisnâî durumlar hariç) hiçbir şart ve koşulda değişmediği için çoktan seçmeli sorularla ölçümü daha belirgindir. Ölçülmek istenen gramer başlığı içerisindeki herhangi bir kural için çoktan seçmeli test hazırlanırken, seçenekleri yazma aşamasında sistematik bir düzen oluşturulabilir. İlgili kuralın taşınması gereken bütün kriterlerin aynı anda bulunduğu seçenek doğru cevapsa bir eksik sayıda kriteri taşıyan her seçenek en güçlü çeldiriciler olacaktır. Bir seçenek kriterleri taşımaktan ne kadar uzaksa o derece zayıf çeldiricidir. Böylece gramer konularının ölçüldüğü soruların güçlük derecesini matematiksel olarak ayarlamak mümkün olabilir. Özellikle cümle içerisinde (mübteda ve mevsuf ya da mübteda ve muzaf olmak gibi) birden fazla görevi olan sözcüklerin birçok kriteri aynı anda taşınması gerektiğinden bu tür kelimelerin ölçüldüğü sorular daha belirleyici olabilir. Bu sayede şans faktörü en aza indirilerek teste tabi tutulan öğrenciler arasındaki ölçmede daha objektif hale gelebilir. Yukarıda da örnekleri gösterildiği gibi, ülkemizde devlet kurumlarınca yapılan dil sınavlarındaki gramer soruları incelendiğinde bu formülün kullanıldığı gözlemlenmiş olup bu alanda çalışan araştırmacılara bir örnek olması amacıyla bu konu ele alınmıştır.

Kaynakça

- Akdağ, Hasan. *Arap Dili Dilbilgisi*. Konya: Tekin Kitabevi, ts.
- Cârimî, Ali - Emîn, Mustafa. *en-Nahwu'l-vâzih fi kavâidi'l-lugati'l-'Arabiyye li medârisi'l-merhaleti'l-ûlâ*. Dâru'l-Meârif, 1983.
- Çakan, Mehtap. "Eğitim Sistemimizde Yaygın Olarak Kullanılan Test Türleri". *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. ed. Satılmış Tekindal. Ankara: Pegem Akademi, 2010.
- Çetin, Bayram. "Bilişsel Alan Davranışlarının Ölçülmesi". *Eğitimde Ölçme ve*

- Değerlendirme*. ed. Müfit Gömleksiz - Serdar Erkan. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010.
- Doğan, Candemir. *Arapça İsim-Sıfat Tamlamaları ve İsim Cümlesi Kurulumu*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.
- Doğan, Nuri. "Çoktan Seçmeli Testler". *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. ed. Hakan Atılğan. Ankara: Anı Yayıncılık, 2006.
- Doğan, Nuri. "Ölçme Araçlarını Sınıflama Çabaları". *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. ed. Hakan Atılğan. Ankara: Anı Yayıncılık, 2006.
- Eyd Bekhit, Fevzî. *Tevzîhu'l-Âcurrumiyye bi'l-emsileti'l-Kur'âniyye*. Konya: Tekin Kitabevi, 2021.
- Günday, Hüseyin - Şahin, Şener. *Arapça Dilbilgisi Nahiv Bilgisi*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2009.
- İbnu'l-Hâcib, Cemâleddîn Osmân b. Ömer. *el-Kâfiye fi ilmi'n-nahv ve's-Şâfiye fi ilmeyi't-tasrif ve'l-hat*. thk. Sâlih Abdulazîm eş-Şâir. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 2010.
- Karaca, Erol. "Ölçme ve Değerlendirmede Temel Kavramlar". *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. ed. Müfit Gömleksiz - Serdar Erkan. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010.
- Özçelik, Durmuş Ali. *Okullarda Ölçme ve Değerlendirme*. Ankara: Pegem Akademi, 2010.
- Pehlivan, Emine Burcu. *Çoktan Seçmeli Türkçe Test Maddelerinde Yanıtlama Davranışlarının Belirlenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Ölçme ve Değerlendirme Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Râcî, Abduh . *et-Tatbiku'n-nahvî*. Tanta: Dâru's-Sahâbe, 2. Basım, 2018.
- Sâmarrâî, Fâzıl Sâlih. *el-Cümletu'l-Arabiyye te'lifuhâ ve aksâmuhâ*. Amman: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 2007.
- Sevinç, Resul. *Arapçada Cümle Yapısı*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Şertûnî, Reşîd. *Mebâdiu'l-'Arabiyye fi's-sarf ve'n-nahv*. Tahran: Dâru'l-'İlm, 1967.
- Tekin, Halil. *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. Ankara: Mars Matbaası, 1977.
- Turgut, M. Fuat - Baykul, Yaşar. *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. Ankara: Pegem Akademi, 2014.
- Yaman, Süleyman. "Çoktan Seçmeli Madde Tipleri ve Fen Eğitiminde Kullanılan Örnekleri". *Gazi Eğitim Bilimleri Dergisi* 2/2 (2016), 151-170.

Yaşar, Metin. “Ölçme ve Değerlendirmenin Önemi”. *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. ed. Satılmış Tekindal. Ankara: Pegem Akademi, 2010.

Yılmaz, Hasan. *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2002.

“YDS Çıkmış Sorular”. Erişim 2 Aralık 2023. <https://www.osym.gov.tr/TR,15073/yds-cikmis-sorular.html>

Summary

Assessment is the observation and symbolic expression of whether an object or an individual has certain qualities, and if so, to what extent. The state of the thing subject to assessment may vary according to the conditions it is in. This variability is the basis of assessment. If the assessed objects or individuals were all at the same level, assessment would have no meaning. Evaluation is the process of interpreting the assessment results and making a judgment about the assessed things. As a result of the evaluation, it is determined whether the assessed object participates in a certain group, whether it achieves a certain goal, or whether it has a certain quality. To summarize, assessment is the process of defining and evaluation is the process of making a judgment. Assessment and evaluation are some of the most important parts of the education and training system. A healthy assessment and evaluation should be made to see how effective the education given, and the behavior desired to be gained are. This tool is an assessment and evaluation mechanism not only for students but also for instructors and teaching tools. Assessment and evaluation in education and training is carried out to determine what the objectives of the applied program are and how much of them can be achieved, how much of the subjects have been learned and which ones are missing. This process is feedback of the education and training received by the student group. According to the results, the missing information is completed and the incorrectly learned information is corrected in the continuation of the program. Different assessment tools are used to determine the success level of students in education and training. The most widely preferred of these tools are multiple-choice tests. As with any test group, multiple-choice tests have positive and negative aspects. Multiple-choice

tests do not consider external factors such as writing time or the beauty of the writing. This increases the objectivity of the test. Students who are subjected to the test can solve more questions because they do not spend time on writing. Although it is thought that the target behavior cannot be fully assessed because students do not write the answer and mark it among the given options, this problem can be eliminated by preparing more discriminating questions. Although multiple-choice tests take a long time to prepare, they are both easy to read and objective. Although they have positive aspects, the presence of chance factor in test questions is the most criticized aspect. Even if it is possible to reduce chance success with some statistical methods, it is not possible to completely eliminate it. One of the factors that maximize the objectivity of multiple-choice tests is grammar questions. Since the scope of the information to be assessed is clearly known and closed to interpretation, grammar topics can be assessed in a healthy way with multiple-choice tests. Since the scope and limitations of the information to be assessed in grammar questions are clear, it is possible to create a clear algorithm when writing options for such questions. In this context, determining the difficulty levels of the distractors in the options is the most important factor. If the correct answer is the option that has all the features related to the grammatical rule to be assessed, the option that has the closest to all these criteria will be the strongest distractor. For example, in Arabic noun clauses, the two features that *mubtadā* (subject) must have in all cases are *maʿrifā* and *marfuʿ*. In addition, there are number and gender criteria that it must carry in connection with the news. Accordingly, if the item requested from us in the question stem is the *mubtadā*, the correct answer is the one that is *marfuʿ* and *maʿrifā* among the options, as well as the option that is compatible with the news in terms of number and gender. The option that contains three of these four criteria will be the strongest distractor. When asked a direct knowledge question on topics other than grammar, if the student has memorized it, he/she is likely to find the answer directly. However, it will be seen that grammar questions are more appropriate when students are asked to think analytically by preparing a closed-end-

ed question. In cases where the word being assessed has more than one task in a sentence, the distinctiveness of the question will increase even more. It is seen that there is a similar algorithm in the questions that directly measure grammar rules in the language exams prepared by state institutions in our country. Multiple-choice tests to be prepared in this direction may be more distinctive in the context of assessment and evaluation and more determinative about whether the targeted information has been learned or not. In this study, an algorithm model for multiple-choice tests to be prepared in the field of grammar was presented and an evaluation was made on the assessment and evaluation of the noun clause, one of the Arabic grammar topics, through multiple-choice tests. The topics under which the student group can be assessed with multiple-choice tests on the Arabic noun clause are examined under five headings: “Questions Assessing the Item of the Announcement”, “Questions Assessing the Item of the (Mufrad) News”, “Questions Assessing the Pronoun of Belonging in the Noun and Verb Phrase”, “Questions Assessing the Harmony of the Noun Clause News Within Itself (Item-News)” and “Questions Assessing the Harmony of the Verb-Prime in the Verb Clause News”. Under these headings, firstly, a question was prepared in the light of the algorithm mentioned above, and then a question assessing this issue was solved. In the solution of the questions, the method followed while preparing the question was tried to be applied in reverse. In other words, the options closest to the correct answer in terms of rules were written and the question was made stronger. In the solution phase, first the criteria of the information required in the question were determined, and then the options that did not meet these criteria were eliminated one by one. In this way, it was aimed both to clearly assess the rule to be learned while preparing the question and to describe the path to be followed by the respondents. It has been tried to develop a method for objective assessment and evaluation, which is one of the most important parts of education and training, to provide an example for those who are in the position of instructors and to shed light on the solution of Arabic grammar questions for students.

Dergimizde
İSNAD ATIF SİSTEMİ
yazım kuralları geçerlidir.
<https://www.isnadsistemi.org/>