

E-ISSN: 2718-000X

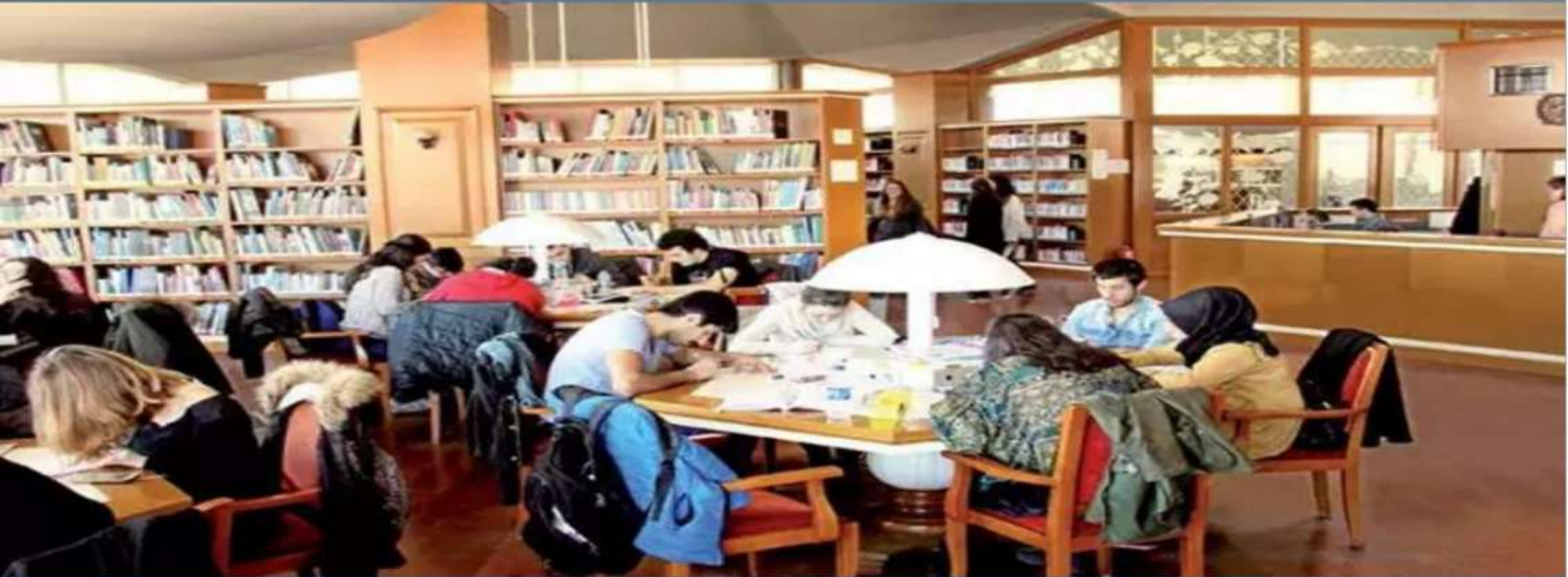
Cilt : 5
Sayı : 4



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ

JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

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





GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS
(GEMDER)

ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİ
INTERNATIONAL PEER-REVIEWED JOURNAL

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 5, Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue:: 4

Aralık/December-2024

Yönetim / Management

Sahibi / Owner

Dr. Nihat DEMİRKOL

İletişim Bilgileri / Contact Information

Adres / Address: Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Telefon : 5433085970

E-Posta / E-Mail: tefsir63urfa@hotmail.com

Genç Mütfeffikirlere Dergisi Uluslararası bilimsel **hakemli** bir e-dergidir. Yılda dört kez, Mart, Haziran, Eylül ve Aralık aylarında yayınlanır. Derginin yayın dili Türkçe, İngilizce, Arapça, Fransızca, Azerice ve Farsçadır. Yayınlanan makalelerin ilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Fikirlerden kesinlikle editörler sorumlu tutulamazlar. Makalelerde belirtilen görüşler, *Genç*

Mütefekkirler Dergisi'nin görüşlerini yansıtmazlar. Dergide yayınlanan makalelerin tüm yayın hakları *Genç Mütefekkirler Dergisi*'ne aittir. Derginin indeksleri şöyledir:



Yayın Kurulu / Editorial Board

BAŞ EDİTÖR / EDITORS

Dr. Nihat DEMİRKOL

EDİTÖRLER / ASSOCIATE EDITORS

Musa GÜL-Zeynep AKBUDAK

ALAN EDİTÖRLERİ

Mehmet Emin KALGI

Osman BAYRAKTUTAN

Mehmet Nuri AYYILDIZ

Nurullah İRVEN

İbrahim AKGÜN

Bedri ŞAHİN

Sinan ÖZYURT

Bünyamin ARVASI

Gülşah ÖZDEMİR

Ekrem UYSAL

Ahmad ALKHALİL

Zeynep AKBUDAK

Ahmet ÇETİN

DİL EDİTÖRLERİ

Bedri ŞAHİN (İngilizce, Almanca)

Gülşah ÖZDEMİR (İngilizce)

Hasan HAFİDİ (Arapça)

Taleh ABBAS (Rusça, Arapça)

YAYIN VE DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Mehmet Emin KALGI

Akif ÇARKÇI

Osman BAYRAKTUTAN

Zeynep AKBUDAK

Edip BUKARLI

İbrahim AKGÜN

Nurullah İRVEN

Aykut KARAHAN

Büşra ÖZDEMİR

Ahmet Emre KÖKER

EDİTÖRDEN / FROM THE EDITOR

Sayın Okurlar, Değerli Yazarlar,

Genç Mütefekkirler Dergisi'nin 5. cilt, 4. sayısı ile siz değerli okuyucularımızın karşısına çıkmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Bu sayımızda da alanında özgün ve çağın ihtiyaçlarına cevap verebilecek çalışmaları sizlerle buluşturmayı amaçladık. Dergimizin yeni sayısı ile birlikte, sizlere daha değerli içerikler sunabilmek adına var gücümüzle çalışmaya devam ediyoruz. Sizlerden aldığımız destek ve ilgi, bize daha fazla sorumluluk yüklüyor ve bu sorumluluğun bilinciyle hareket ediyoruz.

Her yeni sayı, zengin içeriği ve çeşitli konularıyla birlikte, sizlere daha fazla bilgi, düşünce ve deneyim sunmayı amaçlar. Bu sayıda, çeşitli alanlardan uzman yazarlarımızın katkılarıyla bir araya getirilen makaleler, güncel konuları ele almanın yanı sıra, farklı bakış açılarıyla da zenginleşiyor. Sizin için seçtiğimiz bu yazıları ilgiyle okuyacağımıza inanıyoruz.

Dergimizin daha da gelişmesi için üzerimize düşen görevleri yerine getirmek, kaliteli içerikleri sizlere sunmak ve çeşitli perspektifleri bir araya getirerek zenginleştirmek için gayret gösteriyoruz. Her bir yazı, her bir okur görüşü, dergimizi daha ileriye taşımak adına önemli birer adımdır.

Bu yolculukta sizlerle birlikte olmanın heyecanını yaşıyor, her eleştiriye açık olduğumuzu vurguluyoruz. Sizlerden gelecek geri bildirimlerle daha güçlü, daha etkili bir dergi olma hedefimizi sürdüreceğiz.

Dergimizin temel amacı, bilgiyi paylaşmak ve düşünceleri bir araya getirmektir.

Yazarlarımıza, emeklerinden dolayı teşekkür ederiz. Sayının makalelerine hakemlik yapan değerli bilim insanlarına ise; her zaman olduğu gibi desteğiniz ve ilginiz için minnettarız.

Umarız bu sayı, sizlere keyifli anlar ve yeni perspektifler sunar. İyi okumalar diler, görüşlerinizi bizimle paylaşmanızı bekleriz.

Saygılarımla

Baş Editör

Dr. Nihat DEMİRKOL

22.12.2024

İÇİNDEKİLER/CONTENT

Yazar/ Author	Başlık/ Title	No/Sayfa
İbrahim AKGÜN Nurullah İRVEN	Abdülkahir el-Cürcani Dönemine Kadar Lafızcılık Saikiyle Belagat İlminin Müstakilleşmesi With the motive of literalism until the period of ‘Abd al-Kahir al-Jurjani Independentisation of the Science of Rhetoric	892-911
Rıfat AKBAŞ	Ahmed Kâsım el-Arîkî’nin Kurâtü’s-Selc Adlı Çocuk Hikâye Koleksiyonunda Yer Alan Değerler Values in Ahmed Qasim al-Arîkî’s Children’s Story Collection Called Kurat al-Salj	912-938
İbrahim ARVASI	Muhadram Kavramının İstılahlaşma Süreci ve Bilimlere Göre Muhadram Kavramı The Process Of Environment Of Muhadram Concept And Muhadram Concept According To Science	939-976
Serdal GÜNAY	Açık Öğretim Ortaokul 5. Sınıf Sosyal Bilgiler Ders Kitabının Sosyal Bilgiler Öğretim Programında Yer Alan Değerler Açısından İncelenmesi Examination Of Open Education Secondary School 5th Grade Social Studies Coursebook In Terms Of Values Included In Social Studies Curriculum	977-993
Rana ALSALAYMEH Büşra ÖZDEMİR	The Impact of the Great Earthquake, the Disaster of the Century in 2023, on the Religious Tendencies of the Academic Community in Turkish Universities: A Quranic and Philosophical Analysis 2023'te Yaşanan Asrın Felaketi Büyük Depremin Türkiye Üniversitelerindeki Akademik Camiinin Dini Eğilimleri Üzerindeki Etkisi: Kur'ani ve Felsefi Bir Analiz	994-1042
Muhammed Musab TİRYAKI Abdulkerim TİRYAKI	Müellifi Bilinmeyen Mensur Bir Fütüvvetnâmede Dinî ve Tasavvufi Muhteva Religious and Sufi Content in a Prose Futuwwatname of Unknown Author	1043-1077
Zeynep AKBUDAK	Alvarlı Efe Hazretleri ve Arapça-Türkçe Gazaliyyâtı Hazrat Alvarli Efe and His Arabic-Turkish Gazaliyyât	1078-1098

Makul YILDIRIM	Tebdil-i Kıyafetten Araba Seyranlarına: Sultan II. Abdülhamid'in Araba Seyahatlerinden Kesitlerle Başkent İstanbul'da Yapılan Bazı Düzenlemeler From Disguised Clothing to Horse Carriage Travels: Some Arrangements Made in Istanbul with the Fragments of Abdülhamid II's Horse Carriage Travels	1099-1119
Mahmut KAMADAN	Psychological Analysis of Surah Hud Verse 114: Exploring Fallacies, Biases and Spiritual Guidance Hud Suresi 114. Ayetinin Psikolojik Analizi: Yanılgıları, Önyargıları ve Manevi Rehberliği Keşfetmek	1120-1244
Hakan UĞUR	Ehl-i Kitab'ın İddiaları Hakkında Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da Peygamberlerin Müdafaası The Defense of the Prophets in Tawilat al-Qur'an Regarding the Claims of the People of the Book	1145-1161
Kutaiba AL IBRAHİM	تعليمياً (Covid 19) جهودُ الحكومة التُّركيَّةِ في زمنٍ وباءِ كورونا ودينيًا واجتماعيًا The Turkish Government's efforts Of İn The Time Of The Corona Epidemic (Covid 19) Educationally, Religiously And Socially [en] Türkiye Hükümet'inin Corona Salgını (Covid 19) Dönemindeki Çabaları: Eğitim, Din ve Sosyal Alanlarda	1162-1183
Abdullah ÖZÜÇALIŞIR	Kur'an'a Göre Arz-ı Mev'ud: İlahî Vaad ve Tarihsel Arka Plan The Promised Deliverable According To The Qur'an: Dıvıne Promise And Historical Background	1184-1220
Sümeyye SEVİNÇ	Kitâbu't-Tefsîr Literatürü: Teşekkül Döneminde Hadis ve Tefsir Kitâb al-Tafsîr Literature: Hadith and Tafsir in the Formation Period	1221-1227
Büşra ÖZDEMİR	İslam'ın Temel Mesajlarına Bakış: Muhsin Demirci'nin Kur'ân'ın Ana Konuları Adlı Eserine Akademik Bir İnceleme An Overview of Islam's Core Messages: An Academic Analysis of Muhsin Demirci's The Main Themes of the Qur'an	1228-1233



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 5, Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue:: 4

Aralık/December-2024

MAKALE BİLGİSİ/ARTICLE INFORMATION

Abdülkahir el-Cürcani Dönemine Kadar Lafızcılık Saikiyle
Belagat İlminin Müstakilleşmesi

With the motive of literalism until the period of ‘Abd al-Kahir al-Jurjani
Independentisation of the Science of Rhetoric

YAZAR/WRITER

İbrahim AKGÜN

Dr. Iğdır Üniv. İlahiyat Fak.

Dr. Iğdır Univ. Faculty of Theology.

Iğdır, TÜRKİYE

ibrahim.akgun02@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0051-6723>

Nurullah İRVEN

Dr. Bitlis Eren Üniv. İslami İlimler Fak.

Dr. Bitlis Eren Univ. Faculty of Islamic Sciences

Bitlis, TÜRKİYE

irvennurullah@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8997-8835>

<http://doi.org/10.5281/zenodo.14282698>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 31.08.2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 02.12.2024

Sayfa Aralığı/ Page Range: 892-911

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE

ÖZET

Bu çalışma belagat ilminin lafızcılık saikiyle gelişimi üzerine yoğunlaşmıştır. Zira belagat ilminin gelişimi, lafızcı yaklaşımdan doğan müşkillerin halli için sarf edilen gayretlerin neticesinde kendisini göstermiştir. Belagat ilmi; daha ilk dönemlerde bir zevk olarak mevcuttu. Fakat zamanla farklı milletlerin İslam ile tanışmaları ile dilde olan hâkimiyet fertler nezdinde yok olmaya başladı. İlerleyen zaman içinde dildeki selika nahiv gibi işlevlerin unutulması veyahut yanlış kullanılması ortaya çıktı. Bunların esas yansıması kuran-ı kerimde görünmekteydi. Hususen Kuran-ı Kerim'in i'câzı sahasında daha zahir oluyordu. Bu durum Sarfe teorisine kapı aralıyordu. Zira i'cazın anlaşılamayacağı kanaati inancı önünde görünce adeta İcazı Hz. Peygamber dönemine has kılmaya sevk etti. Bu durum icazın var olduğunu ve ispatının mümkün olduğu görüşünde olan kimseleri hareke geçirmiştir. Böylece ilk belâğî gelişimin tespit ve tahrir dönemi başlamış oldu. Nazzâm'ın başını çektiği Sarfe teorisine karşı talebesi Câhız Kuran'ın i'câzının ispatı yolunu geliştiriyordu. Sonraki dönemlerde gelen er-Rummânî , İbn Sinân el-Hafâcî gibi mutezile alimleri devam ettirmişler. Ancak onların çalışmaları lafız eksenli olmakla birlikte mana canibine de yaklaşımlarını sonuç vermiştir.

Çalışmamız bir giriş iki kısım ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş kısmında belagat ilminin Abdulkâhir el -Cürcânî dönemine kadar ilk süreci kısaca ele alındıktan sonra birinci kısımda belagatin tespit ve tahrir dönemleri ele alınmıştır. İkinci bölümde ise Abdulkâhir dönemi ele alınarak belagat ilminin mana ekolü ile evci alasını bulduğuna işaret edilmiştir. Böylece lafızcılık ile meânî ekollerinin etkileşimine dikkat çekilmiş, lafızcılığın meânî ekolüne dönüşüm süreci nazarlara verilmiştir.

Anahtar kelimeler: Abdulkâhir el-Cürcani, Belâğî İ'câz, Lafızcılık, Meânî ekolü, Sarfe Ekolü.

ABSTRACT

This study focuses on the development of the science of rhetoric driven by linguistic formalism. The evolution of rhetoric as a discipline emerged as a result of efforts to resolve the challenges arising from formalist approaches. In its earliest stages, rhetoric existed as an aesthetic pleasure. However, with the introduction of Islam to different nations, linguistic mastery began to wane among individuals. Over time, functions such as grammatical fluency and syntax were either forgotten or misused, with their primary reflection seen in the Qur'an. This was especially evident in the realm of the Qur'an's inimitability (i'jaz), leading to the emergence of the Sarfa theory. The belief that the i'jaz could not be comprehended prompted some to confine its miraculous nature to the era of Prophet Muhammad. This stance mobilized those who believed in the existence and provability of i'jaz. Thus began the period of identifying and formalizing the foundations of early rhetorical development. Opposing the Sarfa theory championed by al-Nazzam, his student al-Jahiz developed a method to prove the i'jaz of the Qur'an. Later, Mu'tazilite scholars such as al-Rummani and Ibn Sinan al-Khafaaji continued this work. While their studies were primarily focused on linguistic expression (lafz), they also leaned toward the semantic dimension.

This study consists of an introduction, two main sections, and a conclusion. In the introduction, the initial development of rhetoric up to the time of Abd al-Qahir al-Jurjani is briefly discussed. The first section examines the identification and formalization periods of rhetoric. The second section focuses on the era of Abd al-Qahir al-Jurjani, highlighting how rhetoric reached its zenith with the semantic school (ma'ani). The interaction between linguistic formalism and the ma'ani school is emphasized, shedding light on the transition from formalism to the semantic approach.

Keywords: Abd al-Qahir al-Jurjani, Rhetorical I'jaz, Linguistic Formalism, Semantic School, Sarfa School

GİRİŞ

Asr-1 saadet öncesi hatta cahiliye Araplarından da önce Arap dilinin gelişiminden bahsetmek mümkündür. Yine cahiliye döneminde ise şiir ve belagat toplumun en önemli yapısı halini aldığını söylemek mümkündür. Zira o dönem için şiir yarışmaları günümüz futbol liglerindeki gibi amatör ve daha üstte süper liglerde şiir irat eden şairler şöhret buluyordu. (İrven: 2022, 191-192)

Asr-1 saadet döneminde ise Kur'an-ı Kerimin nüzülü ile şiir tali seviyeden kıymet kazandı. Fakat kanaatimizce şiir gerilemesi diye bir durum yoktu. Zira o dönemde nice şairlerin zuhur ettiğini söylemek mümkündür. Hansa, Ka'b b. Zuheyr, Buceyr, Abdullah b. Revaha Hutay'e gibi şairler bunlardan bazılarıdır. Emevi dönemiyle birlikte şiir ve şairler yine değerini kaybetmedi. (Şeyho: 1913, 294) Hatta yukarıda mevzu bahis olan şairlerin bazıları ile birlikte muvelledün olarak da bilinen şair tabakası bu dönemde ortaya çıktı. Böylece Arap dilinde belagat, şiir saikasıyla güçlü bir görünüm kazanıyordu. İslam dininde bulunan hitabet sanatı ile hutbe irat etme olayı da şiire ayrı bir veçhe kazandırmıştı. Zira cahiliye döneminde hitabet sanatı, bu dönemde daha işlevsel bir boyut kazanmıştı. O sebeple belagat sahasına katkısı yönüyle neredeyse şiirle yarışır bir vaziyet aldığını düşüneceğimiz bir sanat İslam dünyasında öncelenmiş oldu.(İrven: 275-278)

İslam diğer milletler arasında intişar etmeye başlayınca Arap dilinde bazı deformeler görülmeye başladı. Zira diğer milletler Müslüman olunca Kuran-ı Kerim'e muhatap olmaya başladılar. Mucizelikle alakalı ayetler onlar tarafından teemmül edilince bu yeni Müslüman milletlerce calib-i merak bir hal aldı. Arap dilinin mana boyutuyla doğrudan zihinlerini muhatap edemeyen bu milletler zahirde olan lafzı esas almaya başladı.(Bkz.Nursî, Muhakemat, 2013. 86-87)

Fetihler neticesinde başka milletlerden Müslüman olanlar oldu ise de herkes müslüman olmadı. Gayr-i müslim milletler kendi an'aneleri ile kendi zamanlarına kadar gelen ilmî ve dinî müktesebatını muhafaza ediyorlardı. Bunları kendi milletlerine de gelecek nesillerine ulaştırmak emeliyle talim ediyorlardı. Böylece kendi dinlerini ve ilmî melekelerine talebe ediniyorlardı. Bu talebeler zamanla islam dünyasının çeşitli ilim mecralarında kendilerini gösteriyor. İslam dünyasındaki ilmî şahsiyetlerle tanışma fırsatı buluyorlardı. Böylece aralarında ilmî münazaralar ve mubaheseler meydana geliyordu. Fikir teatisinde bulunan kimseler zamanla karşı taraftan etkilenmesi kaçınılmazdır.

Harran okulunda yetişmiş bazı kimselerin islam dünyasındaki kimselerle girdikleri münazaralardan dolayı bazı müslüman kesimler etkilenmişlerdi. Böylece onların meseleleri analiz ediş şekillerini merak etmişlerdir. Ayrıca onların inanç yapılarından etkilendiklerini de söylemek mümkündür. İslam dünyasında sahabeler arasında gelişmiş olan islamî anlayış bu gibi hadiselerle başkalaşımın eşiğine gelmiştir. Daha sonra Vasıl bin Ata Ebu Hüzeyl el Allaf ve Nazzam gibi kimselerce mutezili ekol kurulmuştur.(İrven: 299-303)

Mutezilenin akla vahiyden fazla yer vermeleri onların bazı şeyleri ifade etmelerinde onları farklı mecralara sürüklediği anlaşılmaktadır. Bunlardan birisi Kıdem ve Vahdaniyet dışındaki sıfatların mahlûk olduğu yönündeki inançlarıdır. Bu inançları, onların Kur'ân hakkında, onun mahlûk olması yönündeki fikirlerin teşekkülüne zemin hazırlamıştır. (Şehristânî: el-Milel ve'Nihel, ts. I. 45) Yanısıra vahyi aklın gerisinde tutmaları ise kanaatimizce onların akıl vasıtasıyla lafza önem vererek manaya ve dolayısıyla nazm nazariyesine önem vermemelerini sağlamıştır. Mutezilenin bu anlamdaki lafızcı yaklaşımı meşhurdur. Bunlarla beraber onların **sarfe nazariyesini** ortaya atmaları ise bu mahlukiyet ve lafızcı ekseninde felsefeci saf akılcı yaklaşımlarının bir neticesi olduğunu düşünebiliriz.

1. Abdulkadir El Cürcani Öncesi Lafızcı Ekolün Belağat İlminin Zuhurundaki Etkileri

en-Nazzâm'ın "saf-akılcı" yaklaşımı ile ortaya çıktığı düşünülen sarfe nazariyesi ile Kur'ân'ın bir mu'cize olmadığı ve mislinin getirilebileceği manasını barındırmaktadır. Bu durum talebesi el-Câhız tarafından reddedilmiştir. Ancak o da **sarfe**'yi kabul ederek i'cazın Kur'ân'da var olduğunu ve burhan ile ispatlanabileceğini ifade etmiştir. (el-Câhız:, *er-Resâil* 1964, 287)

İbn Kuteybe'den lafız-mana münasebeti olarak bazen lafız önde olabilir bazen mana (güzellikte) her ikisinin de önde olduğu ve her ikisinin de geride kaldığı ifadeleri nakledilir. Akabinde onun el-Câhız'a tepki olarak bu tasnifi yaptığı görüşü öne sürülür. (Matlûb: 1976, 253) Ancak bunu kesin olarak söylemek doğru bir hüküm ve netice olmayabilir. Zira lafızcılık o dönemde Arap olmayanlar için söylenebilir. Bu aklen de böyledir. Zira insan bir dili ilk defa öğrenince o dilin lafızlarına muhatap olur. O dilin

evlatları ise ileri boyutla olan manalar ve manaların manalarına muhataptırlar. Bu durum el-Câhız'ın kendi yakın döneminde de böyle anlaşıldığını göstermektedir.

Abdulkâhir el-Cürcânî de el-Câhız'ın hakiki manada lafza değil manaya ehemmiyet verdiğini ifade ederken onun "el-Hayavân" adlı kitabının baş kısmında kullandığı girişini misal olarak gösterir.

"جَنَّبَكَ اللهُ الشُّبُهَةَ، وَعَصَمَكَ مِنَ الْخَيْرِ، وَجَعَلَ بَيْنَكَ وَبَيْنَ الْمَعْرِفَةِ سَبَبًا، وَبَيْنَ الصِّدْقِ نَسَبًا، وَحَبَّبَ إِلَيْكَ التَّشَبُّهَ، وَزَيَّنَ فِي عَيْنِكَ الْإِنصَافَ، وَأَذَاقَكَ حَلَاوَةَ التَّقْوَى، وَأَشْعَرَ قَلْبَكَ عِزَّ الْحَقِّ، وَأَوْدَعَ صَدْرَكَ بَرْدَ الْيَقِينِ وَطَرَّدَ عَنْكَ ذُلَّ الْيَأْسِ، وَعَرَّفَكَ مَا فِي الْبَاطِلِ مِنَ الذَّلَّةِ، وَمَا فِي الْجَهْلِ مِنَ الْفَقْلَةِ"

"Allah seni şüpheden uzak etsin. Hayrette kalmaktan (şaşkınlıktan) korusun seninle marifet arasına (ulaşman için) sebep, seninle doğruluk arasında alaka yaratsın. (Bir meseleyi) tahkik etmeyi sana sevdirdi. İnsaf etmeyi sana hoş gösterecektir. Takvanın halavetini sana tattırsın. Hakkın izzetini hissetmeyi sana nasip etsin. Yakînin serinliğini kalbine koysun. Ye'sin/ zilletini senden defetsin. Sana batıl olan zilleti ve cehaletteki katılığı bildirdi."

Abdulkadir, el-Câhız'ın lafızcı olmadığını özetle şöyle gerekçelendirir. "Burada "الشُّبُهَةَ" kelimesi ile "الحيرة" kelimelerini aynı birbirine uyumlu hareketler gelecek kelimeler seçerek söylemedi. "الإنصاف/İnsaf" kelimesine uyan "الخلاف/hilaf" kelimesini cinas münasebetiyle zikredebilirdi, yapmadı. Bunlarla beraber hak yerine sıdk lafzını kullanmayı "يأس/ye's" kelimesinin yerine cinas olarak başka bir kelime bulabilecekken bu yolu seçmedi." (el-Cürcânî, *Esrâr*, ts. 10) O, bu ifadeleriyle onun manayı önde tuttuğunu lafızların gözetimini rütbece tali derecede göz önünde bulundurduğunu ifade eder. Zira eğer bunları yapsaydı lafızcılar gibi lafız ahengiyle meşguliyet manayı ikinci plana aldığı aşikâr olurdu.

Ancak el-Câhız tam tersini düşündüğünü ileri sürenler de vardır. (Bekrî: 1990, I. 16) Onlar bu iddialarını el-Câhız'ın sözlerine dayandırır.

"والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي، والبدوي والقروي، والمدني. وإنما الشأن في إقامة الوزن، وتخير اللفظ، وسهولة المخرج، وكثرة الماء، وفي صحة الطبع وجودة السبك، وإنما الشعر صناعة، وضرب من النسيج، وجنس من التصوير. وقد قيل للخليل بن أحمد: ما لك لا تقول الشعر؟ قال: الذي يجيني لا أرضاه، والذي أرضاه لا يجيني"

“Manalar yola atılmıştır. Onu Arab’ı, acemi, bedevisi, medenisi bilmektedirler. Olması gereken durum; vezni yerince yapmak, lafız seçimini sağlamak, kolay telaffuz, suyu bol, sağlam tabiat/zevk, sözü kalıba dökerken kalite... Çünkü şiir sanattır. Bir tür dokuma ve tasviridir. el-Halîl’e soruldu: neden şiir söylemiyorsun? Dedi ki bana geleni söylemeğe razı değilim. Razi olduğumda bana gelmiyor.” (el-Câhız, el-Hayavân III, 67)

Kanaatimizce bu durum Câhız’ın lafızcı olduğu manasına gelmez. Zira Abdulkâhir el-Câhız’a ciddi bir güven duyduğunu kitaplarında onun hakkında konuştuğu yerlerde müşahede etmekteyiz. Bu söz her ne kadar Câhız’ın lafızcı olduğuna hamledilebilse de durum görüldüğü gibi değildir. Çünkü Câhız’ın uygulamaları bu dediği ile tenakuz teşkil eder durumundadır. O halde Câhız bu sözünü mana ile alakalı boyutun zaten olması gereken durum olup onun şartlarının yerine getirildiği durumlarda bu sözün işleme sokulacağını söylemiştir, denilebilir. Kaldı ki onun bu sözünün içinde bile lafız-mana ahengini gözeten mana vardır. Mananın ötelenmesi söz konusu değildir.

el-Câhız’ın Sîbeveyhi’nin hocası el-Halîl b. Ahmed’den naklettiği; **“الذي يجيني لا أراضاه، والذي أراضاه لا يجيني”** *“bana geleni söylemeğe razı değilim. Razi olduğumda bana gelmiyor,”* ifadesi ile istediği ve gelen şeylerin manalar olduğu lafız olmadığı yönündedir. Dolayısıyla ona gelen lafız değil de mana olduğunu akıldan çıkarmamak gerekmektedir.

Ebû Hilâl el-‘Askerî de (ö. 400/1009) Câhız’a benzer hatta aynı ifadeleri kullanarak sözü lafızcı yaklaşımın önemine getirir. Ama onun Câhız’ın sözünün sonuna **“وليس يطلب من”** *“Manadan, doğru olmaktan başka bir şey istenmez,”* (Ebû Hilal el-‘Askerî, 1419, 58.) ifadesini eklemesiyle, lafızcı yaklaşımda keskin sınırları olduğunu anlıyoruz. Bunun da lafızcı yaklaşımın hala devam ettiğine işaret olarak kabul edebileceğimiz manasına geldiğini söylemek mümkündür.

Lafızcı yaklaşım daha sonraki dönemlerde de devam ettiği anlaşılmaktadır. İbn Haldûn da nazm ve nesirde san’at, lafızda olduğunu manada olmadığını savunur. Bu başlık altında tezini değerlendirir. (İbn Haldûn, 1983, 87) Günümüze kadar seyrini devam ettiren hatta daha da güçlenen lafızcılık Arap dünyasından bazı kesimlerce de sahiplenildiğini mülâhaza etmekteyiz.

Said Nursî lafızcı yaklaşımın genellikle Acem uleması içinde zuhur ettiğini işaret ederek onları Arap melekesine tam hâkimiyetlerinin olmamasından dolayı lafızlarla öncelikli

olarak ilgilendiklerini söyler. Onların zamanla karşılıklarına çıkan mana denizlerine alışkın olmadıklarından akıllarının çatallaştığını ve en kolay yol olan lafız yolunu tercihlerini söyler. Bunun zamanla hastalık seviyesine çıktığını ifade eder. (Nursî, *Muhakemat*, 2013, 87)

Ahmed Emîn gibi Ahmed Matlub da Acemin manaya yöneldiğini öne sürmektedir. Ona göre Araplar ise lafza önem vermekte; manayı ikinci dereceden değerlendirmeye tabi tutmaktadır. (Matlûb: 250) Halbuki bu durum böyle değildir. Zira Abdulkâhir'den sonra öyle olabilir. Ancak onun öncesinde bir hastalık olarak kabul edilen lafızcılığı Fars tesiri ile Acemlerden Araplara geçtiğini düşünüyoruz. Mesela Abdülhamid el-Kâtip ve daha sonra İbn Mukaffa' (ö. 132/750) gibi kimselerin eliyle süslü ifadeler dile dâhil olup daha evvelki mana önde olan selis akıcı ve sade dilin terkedilmesi buna en güzel şahittir. Halbuki belâgat dünyasında lafızcılık manasını üslendiği söylenebilecek kimseler dikkat edilirse kahir ekseriyeti acem ulemasıdır. Zira Araplar Hz. Ömer ve Velîd b. Muğire gibi kimselerin bakışı; mana canibinden olduğunu göstermesi cihetinden önemlidir. Velîd b. Muğire "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ" "Şüphesiz ki Allah, adaleti, ihsanı ve yakınlarla vermeyi emreder. Fuşiyatı/şehvani günahları, münkeratı/sevilmeyen işleri, bâğîliği/asîliği yasaklıyor. Ve sizi öğütler... Belki düşünürsünüz." (Nahl 16/90.) Ayeti okunduğunda Velîd b. Muğire'nin tepki mahiyetindeki sözleri manaya ne kadar destek verildiğini, anlamamız için yeterlidir. (İrven: 2022, 245-247) el-Câhız'ın da manaya hakkı kadar lafza da hakkı kadar değer verdiği Abdulkâhir'de hâkim olan görüştür. Dolayısıyla Abdulkâhir'in el-Câhız'ın lafzî fesahat hususunda ortaya attığı fikirleri reddetmesi (Matlûb: 251) hususu el-Câhız'la alakalı birçok görüşünden anlaşılacağı üzere öyle olmadığını gösterir. Ona göre el-Câhız lafızcı değildir.

Mutezili ekol Kur'ân-ı Kerîm'de ki i'câzın belâğî cihetinin bir kısmını da te'lifinde görmektedirler. Bu onlarda genel kanaattir, denilirse çok da hatalı bir yaklaşım olmaz. Câhız sonrası er-Rummânî, Ebû Hilâl el-'Askerî, el-Hafâcî vb. birçok mutezîlî belâgatçilerin eserlerine bakılırsa onların teliften kasıtları ekseriyetle lafzî yönden olduğudur. Dolayısıyla el-Câhız'ın da teliften maksadının lafzî olduğu neticesine varılabilir. Ancak Abdulkâhir'in – yukarıda belirttiğimiz üzere-- onu lafızcı olmadığını söylemesi bu durumu tenakuz içinde olmasını göstermektedir.

Mu'tezilî ekolden lafızcılık ile alakalı olarak misaller çoktur. Mesela er-Rummânî eserinin başında i'caz, teşbih ve istiare konularını işlerken lafız ağırlıklı olarak belâğatini araması ancak daha sonra mana ekolüne geçişi hissettirmektedir. Yanı sıra onun "mülâyemet/lafızlar arası uyum" başlığı altında lafzın kulağa hoş gelmesi; mananın da güzel hissedilmesi (er-Rummânî: 1976, 94-95) şeklindeki ifadeleri önemlidir. Onun bu yöndeki açıklamaları dikkate alınarak, Mutezilî ekolde manaya dönüşün bir başlatıcısı olduğunu söylemek mümkündür.

er-Rummânî'nin bu yaklaşımları ilerleyen dönemlerde el-Hafâcî tarafından tenkit edilecek ve Kur'ân-ı Kerîm'in i'cazının telifte aranması gerektiğini söyleyecek, fakat onun lafızda olduğuna ısrar edecektir. (el-Hafâcî: 1982, 99-100)

İbn Sinân el-Hafâcî lafız için kastedilenin manalara gitmek için yol olduğunu söyler. Maksada gidişte ikisinden birine öncelik verileceğini ifade eder. Fakat lafzın önceliğini hissettirir. (El-Hafâcî: 214) Burası onun manaya yaklaşımına dikkat çekmesi itibarıyla kendisi dönemin mana ve nazm ekolünden olan Abdulcebbâr er-Rummânî gibi etkilenmiştir. Mesela onun fesahat ve belâğatı lafızda ses ve mahreçte araması diğerleri gibi üslupta aramaması onun mutezilî olduğunu güçlendirirken diğer yandan lafızcılık ekolün etkisini sürdürmesine işaret olduğu düşünülmektedir. Zira selefleri olan mutezile müelliflerinin kahir ekseriyeti bu ekoldendirler. O belâğatı açıklarken bu ilim için sarfe olsun olmasın herkesin bu ilmi öğrenmesi gerektiğini i'cazı anlamak için gerekli görmektedir. (El-Hafâcî: 13 vd.) Onunla birlikte Kadı Abdulcebbâr da meaniden uzak durmadan lafızcılık yaklaşımına ağırlık vermiştir. Abdulkâhir el-Cürcânî de ona karşı meani tarafını savunmuştur.

2. Abdulkahirin Kendi Dönemi İçinde Lafızcılık Yaklaşımı ve Belağat İlminin Gelişimi

Abdulkâhir lafızcılığı çok tenkid etmesi, *Delail-u'l-İ'câz*'in neredeyse tümünde kendini gösterir. Onların nazm derken bile lafız önde tutmalarından Abdulkâhir'in rahatsızlık duyduğunu anlamaktayız. Zira el-Kâdî; "biz biliyoruz ki tezayüd/artma manalarda gerçekleşmez, aksine lafızlarda gerçekleşir." (el-Kâdî Adulcebbâr: 1962, XVI, 199-200)derken; lafızcılıktan kopmadığına işaret eder. Bu durumun da nazm-ı meaniyi tam olarak ifade etmesine engel olduğuna dikkat çeker. İşte bu yaklaşımın Abdulkâhir tarafından tenkid edildiği düşünülmektedir.

Abdulkâhir onların gitmek istedikleri yolun Abdulkâhir’le aynı olduğunu ancak onların bu manaya ulaşmaları bakış açılarını değiştirmekle hâsıl olabileceğini ifade ettiğini mülâhaza ediyoruz. Zira Abdulkâhir de kelimelerin seçimi, takdim, tehir gibi manalar ki bunların i’râb farklılığından doğduğunu ifade ettiğini (el-Cürcânî, *Delâil* 48, 98) görüyoruz. Bu da onun mana ile alakalı olduğunu açıkça gösterdiği kanaatını bize vermektedir.

Abdulkâhir ile el-Kâdî Abdulcebbâr’ın aralarında ayrışmaya giden en bariz hususiyet; mananın tezayüdü değil lafzın tezayüdü cihetinden meseleye bakılmasıdır. Halbuki Abdulkâhir söz dizimin manadan doğduğu yönünü anlatırken meseleye farklı yaklaşmaktadır. Ona göre “fail, mübteda, haber, mef’ul, te’kid, bedel, hal,” vb. cümle içi heyet/öge grupları hakkında; bunlar lafzın meziyetleri değil aksine mananın istediği şeyler olduğunu belirtir. Kelimelerin bu manalara göre cümlede konum aldıklarını ifade eder. Lafızların manalara göre nazma dâhil olduklarını iş’ar eder. (el-Cürcânî, *Delâil*, 551) Yani aralarındaki fark nahvî i’râb ve nahvin ruhu olması (Dayf: ts. 117-118) değil de bakış açısidir. Yani biri manaların tezayüdü canibinden bakarken meziyetlere diğeri yani Kadi Abdulcebbâr’ın lafzın tezayüdü cihetinden baktığını anlıyoruz.

Abdulkâhir, lafızcılarının bir mutezile olan el-Câhız’ın ve selefinin de lafız ve mana hakkında kullandıkları ifadeleri yanlış anladıklarını bu durumun onları onulmaz bir vartaya sürüklediğini ifade etmektedir. (el-Cürcânî, *Delâil* 561) Lafızcılık Kur’ân’daki derin ve deruni girift ve katmanlı mana örgüsünün önüne geçtiği düşünülmektedir. Said Nursî de bu durum için “*lafızperestlik bir hastalıktır fakat bilinmez ki bir hastalıktır.*” ifadesini kullanır

Abdulcebbâr’ı bu duruma iten saik geçmiş mutezili cereyanın ciddi manada genel kabul görerek çeşitli dönemlerde siyasi gücü de arkalarına alıp ehlisünnet ulemasını saf dışı bırakarak konuya dâhil etmemeleri olarak düşünebiliriz. Lafızcılığın doğru bir yaklaşım olduğu psikolojik veya öğrenilmiş bir ön kabulün neticesi de olabilir. Zira onlar şu soruyu sordukları belirtilmektedir. Acaba mana canibi doğruysa sizden önceki nice ulema ordusu neden bunu kabul etmedi veya görmedi. (el-Cürcânî, *Delâil* 464) Dolayısıyla lafızcılık ilmi despotluğun hükümranlığı ile asırlar boyu kabule mecbur bırakmıştır. Fakat Abdulcebbâr’ın diğer seleflerine nisbetle lafzı mana arası değerlendirmede manaya daha yakın bir pozisyon aldığını söyleyebiliriz. Öyle ki dikkat etmeyen kişi Abdulcebbâr’ın konu ile alakalı ifadelerini okursa manayı öne çıkardığını söyleyebilir.

Abdulkâhir ile başlayan meani ekolü, daha önce sarfe ve lafızcılık olarak en-Nazzâm tarafından ortaya atılan belâğî i'câzın inkârı döneminden beri kırılarak gelen tabuların son tezahür yeridir. Zira en-Nazzâm tarafından atılan **sarfe** manası kısmen el-Câhız tarafından benimsenmeyerek tenkid edilmiş belâğî i'câzın ispatının varlığı söz konusu olmuştur.

Abdulkâhir'e göre el-Câhız mana ekolünden ve sarfeyi kabul etse bile manayı önde tuttuğu yönündedir. Belki de o sarfe ekolünün sahiplendikleri lafızcılık hususunda el-Câhız'ın yanlış anlaşıldığı kanaatindedir, denilebilir. İkinci halkada er-Rummânî bu sarfe ve lafızcılık ekolünü masaya yatırmış ve mana sahasına biraz daha yaklaştırmıştır, kanaatindeyiz. Yine el-Bâkîllânî el-Hattâbî mana ekolünün birer temsilcileri olarak görülebilir. Her ne kadar Ebû Hâşim el-Cubbâî lafızcılığı savunsa da el-Kâdî Abdulcebbâr onu bu sahada tashih eder. Fakat bunu hissettirmeden gerçekleştirir. el-Kâdî'nin Bu teşebbüsü; lafızcılık ekolünün artık mana ekolünü kabul zamanının geldiği sinyalini veriyordu.

Delail içinde önemli bir yer var ki bu da “serikât” kısmıdır. Abdulkâhir burada daha evvel Ahmed Emîn'den naklettiğimiz Arapların sözlü ifadede akıllarından önde oluşu lafızcılığın bir nevi zuhuru idi. Abdulkâhir bu ve benzeri lafızcılık yaklaşımlara “serikât-ı şî'riyyeyi” örnek göstermektedir. Halbuki serikât lafızcılık yaklaşımının bir nevi lehinde olması gerekebilir. Zira Ahmed Emîn'in Arapların bir manayı çok lafızlarla farklı bir şekilde ifade edebilmeleri serikâtın bu denli çok oluşu ona katkıda bulunacaktır. (Emîn, *Fecr-u'l-İslam*, 2012, 35) Ancak Abdulkâhir bunu tam tersine olduğunu iddia ederek şairlerin aynı manayı birbirilerinden ilham alarak söylediklerinde her birini değerlendirmeye tabi tutup ta onların arasında şu manayı bu şair daha güzel ifade etmiştir, demelerini gösterir. Ona göre; “eğer o şairler için lafızlar manalara tabi olmasalardı, gerçekten bu kıyaslamaları manasız ve boşuna olacaktı,” der. (el-Cürcânî, *Delâil*, 577)

3. Lafızcılığa Nursîn'in yaklaşımı

Beşinci asır sonrası Arap ulemasının lafızcılık ekole temayül ettiği belirtilmektedir. Öyle ki birçok Arap ve Acem ulemasının bu ekolü sahiplendiği ifade edilmektedir. (Bekrî: *el-Belâgat-u'l-'Arabiyye* I, 17) Nursî bunun bir hastalık olduğunu ve gün geçtikçe dış görüntüye önem verip özü bırakanların çoğaldığına ve bunun böyle giderse ciddi manada artacağını söylemektedir. Hatta bunun gelecekte edebiyat sahasında olduğu gibi günümüz

dizi, reklam siyaset sahasında bile dışı yaldızlı süslü içi kof birçok mesajın olduğuna ve olacağına dikkatleri çektiğini mülahaza etmekteyiz.

Lafzın manaya galebe etmesinin dezavantajlarını ve nedenlerini değerlendirirken şu ifadeler önem arz etmektedir: *“Tarih lisan-ı teessüfle bize ders veriyor ki: Saltanat-ı Arabın cazibesiyile a'cam, Araplara muhtelit olduklarından; Kelâm-ı Mudarî'nin melekesi denilen belâgat-ı Kur'âniyenin madenini müşevveş ettikleri gibi, öyle de acemlerin ve acemîlerin belâgat-ı Arabiyyenin san'atına girdiklerinden fikrin mecra-yı tabiîsi olan nazm-ı maânîden, zevk-i belâgatı nazm-ı lafza çevirmişlerdir. Arab'dan olmayan dahîl ve tufeylî ve acemîler, belâgat-ı Arabiyyede üdeba sırasına geçmeye çalıştıklarından, iş çığırdan çıktı. Bu sırra binaen cereyan-ı efkâra mecra ve belâgat çiçeklerine çimengâh olmaya çok derece nâkıs ve kısa ve kuru ve kır'av olan nazm-ı lafz; mecra-yı tabiîsi olan nazm-ı manaya mukabele ederek belâgatı müşevveş etmiştir. Zira acemîler sû'-i ihtiyar veya sevk-i ihtiyaçla lafzın tertib ve tahsinine ve maânî-i lügaviyyenin tahsiline daha ziyade muhtaç olduklarından ve elfaz, mecra olmak cihetiyle daha âsân ve daha zahir ve nazar-ı sathîye daha munis ve hevam gibi avamın nazarlarını daha cazibedar ve avamperestane nümayişlere daha müstaid bir zemin olduğundan, elfaza daha ziyade sarf-ı himmet etmişlerdir. Yani ne kadar bir mesafe kat'ederse önlerine çok müşa'sa' sahralar kendilerini göstermek şanında olan tertib-i maânîde olan tagalgulden/derinleşmekten zihinlerini çevirip, elfaz arkasına koşup, dolaşıyorlar. Maânînin tasavvurlarından sonra elfazın arkasına gitmekle fikirleri çatallaşmıştır. Gide gide elfaz manaya galebe etmekle istihdam ederek/tersine dönerek; lafz, manaya hizmet etmek olan kaziye-i tabiyye/doğal hüküm, aksine çevrildiğinden, tabiat-ı belâgattan böyle lafizperest mutasallıfların/bilgiçlerin san'atına kadar... Yok, belki/hatta tasannularına uzun bir mesafe girmiştir. Eğer istersen Harîrî gibi bir dâhiye-i edebî Makamat'ına gir, gör! O dâhiye-i edebî nasıl hubb-u lafza mağlub olarak lafizperestlik hevesi o kıymetdar edebîni lekedard ettiğî gibi lafizperestlere de bast-ı özür etmiştir ve nümune-i imtisal olmuştur. Onun için o koca Abdulkâhir bu hastalığı tedavi etmek için Delail-i İ'câz ve Esrar-ül Belâgat'ın bir sülüsünü onun ilâçlarından doldurmuştur. Evet, lafizperestlik bir hastalıktır, fakat bilinmez ki hastalıktır.”* (Nursî, Muhakemat, 88-89)

İhtilâttan dolayı Arap belâğî melekesi karışmış eski hususiyetini kaybetmiştir. Daha sonra Arap olmayanlar belâğat meselesinde ediplerin yerine geçtiklerinden iş çığırından çıktığını söyler. Zira dilin asıl sahibi olmayanlar manadan ziyade öncelikle lafza takılırlar.

Çünkü onlar lafız çözmeye muhtaçtırlar. Fakat Arab'ın edipleri dilin üçüncü boyutu ile ilgilenmektedirler. O da manalardır. Dolayısıyla çok ince manaların gizliliği o melekenin ancak sahipleri tarafından bilinebileceğini hatırlatır. Hatta es-Sekkâkî gibi bir dâhinin edebî cihette İmru'l-Kays'ın şiirlerinin inceliklerini anlama yönünden nakıs kaldığını da aktarmaktadır. (Nursî: *İşârât-u'l-İ'câz fi Mezânn-i'l-İ'câz*, 156) Ona göre el-Harîrî'nin *Makâmât*'ına bakıldığında lafzın süsüne bakan onda çok yüksek manalar adeta beklerken hakikatte sadece lafız süsü görülmektedir. Bu da birçok lafızpereste bir nevi istinad noktası olmuştur.

Lafızcılık ve manacılık iki ekol olarak karşımıza çıkar. Lafızcılığı savunan taraf genelde mutezile olduğunu gördük. Zira onlar ilk etapta i'cazın açıklanamayacağını söyleyerek Hz. Peygamber dönemine tahsis edip sarfe olarak cevaplamışlardır. Aslında bu durumun aslı görülmek istenirse bir bütünün parçası olarak sıfatların ve dolayısıyla Kur'an'ın mahlûk olmasında da aranabilir.

Yaratıcının sıfatlarının sonradan var olduğu yanlışlığı kelam sıfatının da sonradan meydana gelmesi sonucuna götürdüğü düşünülebilir. Bu da kelam sıfatının tecellisi olan Kur'an-ı Kerim'in belâğî mu'cize olarak algılanmasına engel teşkil edebileceği kanaatini bizde meydana getirmektedir. Yanı sıra felsefedeki saf akılcılık yönü, vahiyle olan irtibatı zayıflatınca problem kartopu gibi büyümeye yüz tutmuştur. Buna Arap olmayanlar ile ihtilâl eklenince mesele daha netleşmektedir. Böylece dış görünüme nazar ederek derununda bulunan manalar gizlenirler. Bu durum da birbirini tetikleyen meseleler yumağına dönüşmüş bir nokta olarak görünebilmektedir. İşte tarihî süreç içerisinde belâğat ilmini yeniden ele alarak bakılması gereken zaviyeden onu anlaşılması lazım olan formatta eski belâğat anlayışını gün yüzüne çıkması gayretini Abdulkâhîr'de olduğunu görmekteyiz.

Lafızcı yaklaşım ve Yunan felsefi eğilimlerinin sorgulanmaksızın İslam dünyasına alınması birçok problemi beraberinde getirir. Dıştan İslam kültürüne entegre edilmiş bir çok materyalin tesiri inkâr edilemez. (İlyas Çelebi: 1997, XVI, 517-521) Hz. Peygamberin marziyât-ı ilahiyi nakletme hususunda hataya haşa düşme ihtimali de ön görülebilir. Zira o Yunan paganist düşüncesi mahsulü olan karışık felsefe ile bazen Hz. Peygamberi bir "Hermes" (Kılıç: 1993, XVII, 228-233) konumuna sokar ve yaratıcının isteklerini kendi anladığı kadarıyla nakleden bazen de kendi hislerini Allah'ın sözleri olarak bildiren bir

kişilik olarak tanıtır. Bu da yaratıcı olan Allah'ı ve sıfatlarını esmasını idrak edememekten ileri geldiği düşünülmektedir.

Nursî sapmanın sebeplerini ele aldığında şu noktayı da zikreder. “Azamet ve kibriya ve nihayetsizlik noktasında, ya gaflete veya masiyete veya maddiyata dalmak sebebiyle darlaşan akıllar, azametli mes'eleleri ihata edemediklerinden, bir gurur-u ilmî ile inkâra saparlar ve nefyederler. Evet, o manen sıkışmış ve kurumuş akıllarına ve bozulmuş ve maneviyatta ölmüş olan kalblerine, çok geniş ve derin ve ihatalı olan imanî mes'eleleri sığdıramadıklarından, kendilerini küfre ve dalalete atarlar, boğulurlar.” (Nursî: Şualar, 2009, 103.) Dolayısıyla diğer iman hakikatleri gibi kelimadan gelen Kur'ân-ı Kerîm'in de mucizeliğinin anlaşılmasına set çekebilecek hususlar var olabilmektedir.

Lafızcılık sarfe felsefi gerçeklerle mezc olmuş Yunan mitolojisi ve akıl-nakil arası denge konular arası ortak denkleme çok dikkat edilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Zira eğer Yunan paganist inancının eğilimleri ile yoğrulmuş düşüncelerle Arap belâğî melekesi ile nazil olan Kur'ân değerlendirilmeğe tabi tutulursa problemler büyük olur. Zira bu denklemin uzlaştırılmış neticesi ilim ehlini nasları hak etmediği sorgularla tenkit etmeye sevk eder. Zira sadece aklen bakılırsa her şeyde sıhhat açısından sorun olabilir. Buna Kur'ân da dâhildir. Kur'ân-ı Kerîm'de i'caz seviyesi perdelenir. Zira metnin sıkıntılı olma ihtimali göz önündedir. Spekülatif bir metinden öte bir nazar ile bakılmaz. Dolayısıyla Kur'ân'ı beşerî seviyeye indirme teşebbüsünde bulunur.

Kur'ân-ı Kerîm'deki i'caz veçhesi olarak belâğatindeki hususiyet mutezile için ittifak edilen bir konu olmamıştır. İlk olarak en-Nazzâm'dan onun belâğî i'cazının olmadığına dair görüş belirtilmiştir. (el-Bağdâdî: 1977, 114) Ancak daha sonra sarfe görüşünü kabul etmekle birlikte el-Câhız onun belâğî mu'cize olduğunu söylemiştir. Hatta “Nazmu'l-Kur'ân” adlı bir eser telif ettiği belirtilmektedir. Devamında mutezile i'cazı telifte aradığını görüyoruz. Aynı durumu ehlisünnet ulemasında da görmek mümkündür. Fakat her iki taraf arasındaki fark; mutezile telif istilahından lafzî uyum ile ehlisünnetten ayrılmaktadır. Zira ehlisünnet mana canibini önde tutarken bu mana Abdulkâhir ile tam hüviyetine kavuşmuştur, diyebiliriz. Mana canibini mutezileye karşı öne süren ehlisünnet o maksadını tam ortaya koyduğu söylenemez. Ancak Abdulkâhir el-Cürçânî bu manada “nazm-u mean-i'n-nahv” yönünü ortaya koymakla duruma açıklık getirdiğini söylemek mümkündür. (İrven: 2022, 345-349)

Değerlendirme yapmak gerekirse; İslam ile birlikte belâğat verilerine Kur'ân ve hadisler de eklenmiştir. Kur'ân ve hadislerin tam olarak anlaşılması şiir ahbâr/tarih ensâb vb. belâğî verilere mütevakıftır. Tüm bunların toplanması çeşitli nedenler saikasıyla olmuştur. Ancak daha sonra nasların anlaşılması sorunu meydana geldi. Zira merkez olan nübüvvet döneminden uzaklaşma gün geçtikçe artıyordu. Bunlara ek olarak İslam aleyhine birçok çalışmalar cereyan etmekteydi. Bunları tetikleyen bazı unsurlar da vardı. Onlar ise İslam dininin büyük yayılışı, Arapçılık, İslam'ı müdafaa ve nasları anlama gayreti olarak üçlü mekanizma olarak ifade edilebilir.

İslam'ın büyük yayılışı savaşlar ile olmuştur. Savaşlar neticesinde İslam Arap toplumu birçok milletle karışım yaşamıştır. Biz bunu ihtilât olarak isimlendiriyoruz. İhtilât ile Arap dili zarar görmüştür. Bu da bazı keşiflerin yapılmasını ihtiyaç haline getirmiştir. Nahiv ilminin kaideleri bunların ilk misallerindendir. İslam'a mağlup olan bazı milletlerin İslam çevresinde bir takım suikast peşinde olduklarını gördük. Bunlar hedefe Kur'ân ve hadisleri aldıkları anlaşılmaktadır.

Hadisler muhaddisler tarafından ince eleklerden geçirilerek tasnifi sağlanmıştır. Fakat onların bir diğer ve en önemli hedefi Kur'ân-ı Kerîm olduğunu anlamaktayız. Kur'ân-ı Kerîm'e saldırı için çeşitli entrikaların döndüğünü söylemek mümkündür. Bu maksatlarına ulaşmak için öncelikle onun en büyük delili olan mucizelik yönü hedefe alınarak tenkide açılmıştır. Tenkitler Müslüman ulemayı savunma pozisyonuna sevk etmiştir.

Emevîler döneminde artan Arapçılık ile diğer milletlerin küsmesine yol açtığı anlaşılmaktadır. Bu durum İslam aleyhtarlığı yapanların iştahını kabartmıştır. Arapçılık üzerinden şûûbîlik hareketi başlamıştır. Şûûbîlik her şeyi kendi lehine İslam aleyhine değerlendiren bir hareket olmuştur. Böylece ilhad hareketleri İslam'a mağlup olan diğer din mensuplarına fırsat olmuştur. Bunlarda İslam'ın yayılışı ile birlikte karşı koyma çabasına dâhil olanlar kervanına dâhil olmuşlardır. En büyük saldırıları Kur'ân etrafında olmuştur. Onlardan bazıları açıkça saldırı yapmıştır. Bunlar mülhit olarak tanınmışlardır. er-Ravendi ve meşhur tıpçı Ebûbekir er-Râzî bunların önde gelenlerindendir. Bazıları ise Müslümanlar içine girip onlardanmış gibi görünerek entrikalarını yaymaya çalıştığı görülmektedir. Bunlar kendi aralarında bir mülhid gibi inanca sahip oldukları anlaşılmaktadır. Ancak dışı vurumda Kur'ân-ı Kerîm naslarını bâtinî anlamlar

yükleyerek kendi menhus arzularına alet ettikleri anlaşılmaktadır. Ayrıca bu şekilde avamın aklını karıştırdıkları da mülâhaza edilmektedir. Tüm bunlar Kur'ân-ı Kerîm için ulemanın savunmaya geçmelerini sağlamıştır. Önce nasların anlaşılmasında metot belirlenmesi sağlamıştır. Bunlar usul, dil ilimleri, Kur'ân ve sünnetin ruhuna uyma durumudur. Sonra da i'câz çalışmaları sadedinde belâğatındaki mucizeliktir.

İslam'ın yayılışı ile diğer inançların mağlubiyeti Arapçılık ve sonuçları olumlu olumsuz birçok seyin doğmasına neden olmuştur. Onların ister menfi ister müsbet olsun, belâğatın ilimlesme sürecine tesir ettiği kaçınılmazdır. (İrven: 2022, 276, 314)

Nasları anlama hususunda da ulemanın İsrailiyat bilgilerine başvurduklarını anlıyoruz. Ondaki Kur'ân'ın ruhuna uymayan bir takım bilgiler Kur'ânî nasların anlaşılma metodunun doğmasını sağlamıştır. Ayrıca İslam'ı müdafaa ve bilgi arzusu onları felsefi bilimleri öğrenmeğe sevk etmiştir. Felsefi bilgiler Kur'ân'ı anlamada alet konumuna geçince tenakuzlar meydana geldi. Bu bakımdan felsefeyi merkeze koyan mutezile uleması kendi değişmez beş usullerini koymuşlardır. Bu usuller sadece Kur'ân ile değil geçmiş filozofların anlayışları ile de harmanlandı. Ancak Müslümanların öğrenme arzuları felsefe tercümelerinin gerçekleşmesini sağlamıştır. Böylece nasların anlaşılması hususunda yeni bir sayfa açılmıştır.

Felsefi yaklaşım onların mezheplerinin esasını teşkil etmesi belâğî mu'cizelik manasını tevil ederek sarfe ekolünü ortaya çıkarmalarını sağlamıştır. Sarfe ekolü felsefi düşünce ile akli geriye atınca çok açık olarak hissedilen belâğî i'câzı lafza indirgemelerini sağladı. Zira belâğî i'câz o kadar açık idi ki onlar bile ikilemde kalmışlardır. Sonuçta sarfe ekolünün savunduğu lafızcı ekol mana ekolüne kaymıştır. En son bir mutezile olan ez-Zemahşerî tarafından fiilen kabul edilerek mutezilenin bu yönü mana ekolüne dönüşmüştür.

SONUÇ

Abdulkâhir el-Cürcânî öncesinde belâgat ilmi öncelikle ilk sahâbi sonrası dönemlerde keşif safhasında olduğunu söylemek mümkündür.

Arap kavmi içinde en evvel başka milletlerin onlara katılmaları ile ilk Kuran'ın i'câzının anlaşılması hususunda ilk problemler baş gösterdi. Kur'an-ı Kerimin mu'cizeliği hususu tartışmalara açılmıştır.

Emeviler döneminde ilk merhale olarak Harran okulundan gelen kimselerle karşılaşmış ve felsefi cereyanların İslam dünyasına tesirleri başlamıştır. Böylece nasların anlaşılmasında ayrı bir veche meydana gelmiştir.

İslamın yayılmasıyla birlikte başka milletlerin de bu dini kabul etmeleri dilin orijinalliğinden uzaklaşmayı başlatmıştır. Bu durumda nasların anlaşılması için dil kaidelerinin tespiti yoluna gidilmiştir. Zira Kur'ân ve hadislerin manaları anlaşılıyor hatta yanlış okuyuşlar kullanışlar zuhur ediyordu.

Bir dilin fitratını ancak o dilin konuşulduğu bölgenin insanı tam anlamıyla kavrayabilir. Bilhassa mezkur dilin kültürünü en safi bir şekilde yaşayan kimseler tarafından istimal edileceği için Kuran-ı kerimin mucizeliği olarak adlandırılan i'câz-u'l-Kuran noktasını yine bu dilin ehli tarafından tam anlamıyla anlaşılabilen bir hakikattir. Dolayısıyla diğer milletlerden Müslüman olan kimseler ancak İslâmî metinleri anlarken lafızda kalmaktaydılar. Zira onlar için lafız ötesine gitmek için lafız handikapını aşmaları gerekmektedir. Bu da onların konulmuş ve tespit edilmiş belâgat kanunlarını öğrenmelerini gerektirecektir.

Lafızda takılanlar ekseri Kur'anın belâgatı için sarfe fikrini savunmuşlardır. Bunları lafızcı yaklaşım olarak ifade ettik. Bir diğer grup ise Kuranın belâgat mu'cizeliği açısından anlaşılabilir fikrini savunarak mana ekolünü ortaya koymuşlardır.

İlk dönemlerde Kur'an-ı Kerimin mu'cizeliği sarfe ve i'câzın anlaşılabilen olmak üzere iki kısımdan değerlendirildiğini görüyoruz. Sarfe Kur'an'ın mislinin beşer tarafından yapılabileceği fakat o dönemde Allah tarafından beşerin alıkonulduğu ifade ediliyordu. Bu fikir ekseriyetle mutezile ekolünün uleması tarafından kabul görmüştür.

Kur'an'ın i'câzının anlaşılmasının mümkün olabileceği fikrini elimizdeki verilere göre mutezileye tepki ve reddiye olarak ilk ortaya atan el-Cahızdır. O bu fikrini el-Beyan ve't-

Tebyîn, er-Resail, ve el-Hayavan gibi eserlerinde ele almıştır. Daha sonra er-Rummani sarfe nazariyesiyle birlikte i'cazın anlaşılabilceği fikrini devam ettirmiştir. El-Hafaci de aynı sarfe üzere görüşlerini devam ettirirken mu'cizeliğin anlaşılabilceği yönündeki görüşe kaymıştır.

Zamanla sarfe taraftarları olan ekseri mutezile mezhebi lafızcı yaklaşım sergileseler de mana ekolüne yaklaştıkları görölmektedir. Önceden sarfe olarak Hz. Peygamber dönemine has bir durum olup sonraki dönemlerde mislinin yapılabileceği düşünölen anlayış zamanla başkalaşım göstermiştir. Netice olarak sarfenin Hz. Peygamber döneminde sonrasında var olduğu kanaatiyle birlikte daha sonra da bunun değışmediği fikrine yönelmişlerdir. Fakat buna ek olarak i'cazın anlaşılabilceği fikrine sahip çıkmışlardır. Böylece mana ekölü ile bir tür ittifak meydana gelmiştir. Bu durum Abdulkahir el-Cürcani zamanına kadar gelişerek her iki ekol taraftarlarınca belağat ilminin gelişmesine sebebiyet vermiştir.

Zira her ekol kendi anlayışını ispatlama sadedinde dilin belâğî inceliklerini yakalamıştır. Böylece muazzam bir birikim meydana gelmiştir. Elimizde bulunan Sekkaki'nin "Miftah"ı ve onun özeti olan Kazvinî'nin "Telhisu'l-Miftah"ı bu sahanın birikimlerinin bir sonucudur. Ciddi bir birikim meydana geldiği kesindir.

Abdulkahir döneminde ise mana ve lafızcı ekollerinin hiç şüphesiz iki temsilcisi Abdulkahir el-Cürcani ve Kadi Abdulcebbar'dır. Onlar kendi fikirlerini savunurken bu ilmin artık ulaşabileceği zirve noktasının meydana gelmesine katkıda bulunmuşlardır. Hatta Abdulkahir'i bu sahanın otoritesi kılan da geçmiş birikimle birlikte sarfe ve lafızcı yaklaşıma cevap sadedinde yazdığı iki kitaptır. O "Delailu'l-icaz" ve Esraru'l-Belağa adlı iki şaheseriyle bu sahada şüphe götürmez otoritesini kurmuştur. Onun anlayışı daha sonra gelen Zemahşeri'nin el-Keşşaf'ının özünü ve metodunu teşkil eder. Böylece gelecek nesillerce belağatın babası ünvanını hak ediyor olacaktı.

Daha sonra gelen nesillerde her iki ekol içinde irtifa kaydeden mana ekölü ile sarfe adeta unutulmuştur. Yerini lafızcı manacı yaklaşımlara bırakmıştır. Abdulkahir'in manacı yaklaşımına sahip çıkan kimseler çoktur. Onlardan birisi de yakın geçmişte yaşamış olan Said Nursîdir. Nursî de lafızcı ekölü nazara alarak onların kendi zamanında dahi yansımalarının olduğuna dikkat çekmektedir.

Neticede sarfe ekolü olarak ortaya çıkan lafızcılık ekolü daha sonra ilk olarak Cahız ile tepki almıştır. Bu tepki manacı yaklaşımın belâğat ilminin sınırlarını tespit etmesine sebep olmuştur. Böylece lafızcı yaklaşım olan sarfe manacı yaklaşıma inkılab etmiştir. Zamanla lafızcı yaklaşımın içindeki hakikat manacı yaklaşım içinde eriyerek bir bütün haline gelmiştir.

KAYNAKÇA

- Ahmed Emîn. (2012). *Fecru 'l-İslam*. Mısır: Muessesetu Hindâvî.
- Bekrî, Ş. E. (1990). *el-Belâgat-u 'l- 'Arabiyye fî Sevbiha 'l-Cedîd* (3. baskı). Beyrut: Dar-u 'l- 'İlm-i li 'l-Melayîn.
- Çelebi, İ. (1997). Havas İlmî. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XVI. İstanbul: TDV.
- Dayf, Ş. (t.y.). *el-Belâgatu Tatavvur ve Târîh* (9. baskı). Kahire: Dâru 'l-Me 'ârif.
- Ebû Hilal el- 'Askerî. (1419). *es-Sinaateyn* (A. M. el-Bicâvî & M. E. İbrahim, Ed.). Beyrut: el-Mektebet-u 'l- 'Unsuriyye.
- el-Câhız, A. 'U. (h. 1414). *el-Hayavân* (2. baskı). Beyrut: Dâru 'l-Kutubi 'l- 'İlmiyye.
- _____, *el-Beyân ve 't-Tebyîn*, Dâru ve Mektebetu Hilâl, Beyrût1423.
- _____, *er-Resailu 's-Siyasiyye*, Dâru Mektebetu 'l-Hilâl, Beyrût ts.
- el-Câhız, A. b. B. (1964). *er-Resail* (Cilt IV, A. M. Harun, Ed.). Kahire: Mektebetu 'l Hancî.
- el-Cürcânî, E. (1992). *Delâilu 'l-İ 'câz* (M. Şâkir, Ed., 3. baskı). Kahire: Matbaatu 'l-Medenî.
- _____, *Esrâru 'l-Belâga*, thk, Mhamud Şakir, Matbaatu 'l-Medenî, Kahire ts.
- el-Hafâcî, İ. S. (1982). *Sirru 'l-Fesâhâ*. Beyrut: Dâru 'l-Kutubi 'l- 'İlmiyye.
- er-Rummânî, el-M. (1976). *en-Nuket fî İ 'câz-i 'l-Kur 'ân*. M. Halefullah, M. Zağlûl, & Sellâm (Ed.), *Selâs-u Resâil fî İ 'câz-i 'l-Kur 'ân* içinde. Mısır: Dâr-u 'l-Me 'arif.
- eş-Şehristânî, E. (t.y.). *el-Milel ve 'Nihel*. byy: Muessesetu 'l-Halebî.

İbn Haldûn, A. b. M. (1983). *Dîvânu'l-Mubtede' ve'l-Haber fî Târihi'l-'Arabî ve'l-Berber ve men 'Âsarahum min zevi's-Şe'ni'l-Ekber* (Komisyon, Ed.). Lubnân: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Kılıç, M. E. (1993). Hermes. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XVII. İstanbul: TDV.

Nursî, S. (2009). *Mektûbât*. İstanbul: Envâr Neşriyat.

_____, *Sözler*, Envar Neşriyat, 6. Bsk. İstanbul 2010.

_____, *Muhâkemât*, Envar Neşriyat, 6. bsk. İstanbul 2010.

_____, *İşârâtu'l-İ'câz fi Mezânni'l-İ'câz*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. bsk. Ankara 2014.

_____, *Şualar*, Envar Neşriyat, İstanbul, 2009, 103.

Şeyho, R. b. Y. b. 'A. b. Y. b. Şeyho. (1913). *Mecaniyyu'l-Edeb fî Hadaiki'l-'Arab*. Beyrut: Matbaatu'l-Abâi'l-Yesû'iyî.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 5, Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue:: 4

Aralık/December-2024

MAKALE BİLGİSİ/ARTICLE INFORMATION

Ahmed Kâsım el-Arîkî'nin Kurâtü's-Selc Adlı Çocuk Hikâye

Koleksiyonunda Yer Alan Değerler

Values in Ahmed Qasim al-Arîkî's Children's Story Collection Called Kurat al-Salj

YAZAR/WRITER

Rıfat AKBAS

Doç. Dr. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Assoc. Prof. Dr. Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology
Van, TÜRKİYE

rifatakbas@yyu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-8533-3335>

<http://doi.org/10.5281/zenodo.14282545>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 20.10.2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 04.12.2024

Sayfa Aralığı/ Page Range: 912-938

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE

ÖZET

Ahmed Kâsım el-Arîkî, makâmat, şiir ve roman türü eserler kaleme alan, diğer taraftan *Kurâtü's-Selc* adlı hikâye koleksiyonuyla çocuk edebiyatına katkı sunan Yemenli bir yazardır. 2017 yılında Yemen'in San'a kentindeki Merkezi Mektebeti Dâl Yayınevi tarafından yayımlanan hikâye koleksiyonu 16 kısa dramatik hikâyeden oluşmaktadır. Tamamı kurgusal olan hikâyelerde çocuklar tarafından sevilen ve pür dikkat dinlenen ana karakter Hamâme Nine'nin dili üzerinden birçok değer doğrudan ve dolaylı olarak altı çizilmiştir. Bu bağlamda çalışmanın amacı Arîkî'nin ilgili hikâye koleksiyonu örnekliğinde çocuk edebiyatı alanındaki bazı katkılarını ele almak ve hikâyelerindeki öne çıkan birtakım değerleri ortaya koyarak modern Arap edebiyatı çalışmalarında yeterince ele alınmayan yazarı kısmen de olsa tanıtmaktır. Her bir hikâyenin kısa özetine de yer verildiği çalışmada, Arîkî'nin Kur'ân tilaveti, dua, salâtüselâm, iffet, sözünde durmak, sevgi, aile bilinci, vatanseverlik ve özgürlük gibi dinî, ahlâkî ve millî bazı değerlere dikkat çektiği ve bu değerler arasında sadece "dua" ve "salâtüselâma" bütün hikâyelerinde yer verdiği tespit edilmiştir. Bununla birlikte sözü edilen kategorik değerlerden birini diğerine tercih etmediği, aksine çocuk eğitimi noktasında değerler kombinasyonunun gerekliliğine inandığı gözlemlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili Belagatı, Modern Arap Edebiyatı, Çocuk Edebiyatı, Ahmed Kâsım el-Arîkî, Kurâtü's-Selc, Değerler.

ABSTRACT

Ahmed Qasem al-Arîkî is a Yemeni writer who has written works in the genres of makâmat, poetry and novel, and has also contributed to children's literature with his story collection called *Kurat al-Salj*. The story collection, published in 2017 by Merkezi Mektebeti Dal Publishing House in Sana'a, Yemen, consists of 16 short dramatic stories. In the stories, which are entirely fictional, many values are directly and indirectly emphasized through the language of the main character Hamâme Nine, who is loved and listened to with great attention by children. In this context, the aim of the study is to examine some of Arîkî's contributions to the field of children's literature with the example of the relevant story collection and to introduce the author, who has not been sufficiently addressed in modern Arabic literature studies, by revealing some of the prominent values

in his stories. In the study, where a short summary of each story is also included, it was determined that Ariki drew attention to some religious, moral and national values such as Quran recitation, prayer, blessings and peace, chastity, keeping one's word, love, family awareness, patriotism and freedom, and that among these values, he only included "prayer" and "blessings and peace" in all his stories. However, it was concluded that he did not prefer one of the mentioned categorical values to the other, on the contrary, he believed in the necessity of a combination of values in terms of child education.

Keywords: Arabic Language Rhetoric, Modern Arabic Literature, Children's Literature, Ahmed Qasim al-Ariki, Kurat al-Salc, Values.

GİRİŞ

Çocuk edebiyatı, çocukluk çağı sorunlarının çözümünde, şimdiki ve gelecekteki yaşamlarının düzeltilmesinde, karmaşıklıkların, sakıncaların ve kaygıların aşılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Çocuğa faydalı bilgi ve deneyimler aktarmayı amaçlayan bu edebiyatın şiir, tiyatro ve roman gibi türleri içinde hikâyelere daha fazla eğilim gösterilmiştir (Keylânî, 1406/1986: 78; Şahin, 2024: 31). Çocuğun fiziksel, dilsel, zihinsel ve duygusal kişiliği açısından önemli bir role sahip olan hikâyelerin Arap coğrafyasındaki tarihi, diğer coğrafyalarda olduğu gibi çok eskilere uzanır (Hadîdî, 1998: 5, 6). Nitekim İslâm öncesi dönemde ebeveynlerin özellikle çocukların teskini ve kendi kabilelerine bağlılıklarını güçlendirmek için anlattıkları kahramanlık hikâyelerinin yanı sıra nasihati merkeze alan birtakım masallar bu döneme ait çocuk sözlü edebiyatının ilk örneklerini oluşturmaktadır (Keylânî, 1406/1986: 21, 22). Bu dönemde, içerdiği harika nesirler, tutkulu şiirler, komik hikâyeler ve bedevi tabiat ve gelenekleriyle bir edebiyat seçkisini andıran Eyyâm'ül-Arab'ın da mezkûr edebiyattaki etkisi oldukça fazladır (Barov, 1417/1996: 203, 204).

İslamiyet gelir gelmez kendi öğretileriyle örtüşmeyen mitolojik ve hurafe niteliğindeki hikâyeleri yasaklamış, aynı zamanda peygamberlerin veya önceki kavimlerin başına gelen gerçekçi hikâyeleri içeren anlamlı dinî hikâyeleri teşvik etmiştir. Bununla birlikte Hz. Peygamber'den sonra Kur'ân'ı anlama ve bazı müteşabih âyetleri yorumlama çabaları sonrasında bazen tutarsız bazen de gülünç sayılabilecek birtakım masal türü rivayetler ile eski kavimlerin haberleri ve mit karışımı efsaneler, sadece çocuklara özgü olduğu söylenemese de bu dönemde göze çarpan önemli örneklerdir (F'âdî, 1966: 36-38).

İslâm sonrası dönemden modern asra kadar çocuk edebiyatı çerçevesine dâhil edilebilecek müstakil kitaplar kaleme alınmadığı söylenebilir. Ancak çocuk yetiştirmeye ya da onları etkilemeye yönelik gerek zekâyâ hitap eden gerekse ahlâkî değerler konusunda çocuğun dünyasıyla örtüşen hadiseleri, sözleri, rivayetleri, anonim özdeyişleri ve vecizeleri konu edinen onlarca eserin varlığından bahsetmek mümkündür. Nitekim İran asıllı mütercim, edip ve kâtip İbnü'l-Mukaffa' (öl. 142/759) tarafından Farsçadan Arapçaya çevrilen "Kefîle ve Dimne" ile Farsçadan Arap kültürüne kazandırılan diğer bir çeviri ürünü "Elf leyle ve Leyle" başta olmak üzere Arap edebiyatının meşhur nesir yazarlarından Câhiz'in (öl. 255/869) *Kitâbü'l-Buhalâ'sı*, Abbâsî devlet adamı Ebû

Abdillâh Muhammed b. Abdûs el-Cehşiyârî'nin (öl. 331/942-43) *Kitâbü'l-Vüzerâ'* ve *l-Küttâb'*, Arap tarihçisi ve edibi Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin (öl. 356/967) *el-Eğânî*'si, şair ve kâtip Bedfüzzamân el-Hemedânî (öl. 398/1008) ile dil âlimi Harîrî'nin (öl. 516/1122) *el-Makâmât'*, Arap filozof ve şair Maarî'nin (öl. 449/1057) *Risâletü'l-Ğufrân'*, Endülüsli filozof ve hekim İbn Tufeyl'in (öl. 581/1185) *Hay b. Yakkân'*, Memlûkler dönemi tarihçisi Nüveyrî'nin (öl. 733/1333) *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*'i çocuk edebiyatına zengin ve tükenmez malzeme sağlamış önemli kaynaklardır (Ebü'r-Ridâ, 1426/2005: 72).

Modern dönemde ise çocuk hikâyelerine yönelik ilk faaliyetler 19. yüzyılın ortalarında diğer dillerden Arapçaya yapılan çevirilerle başlamıştır. Mısır'da Muhammed Ali Paşa zamanında Rifâa Râfi'et-Tahtâvî'nin (1801-1873) Arapçaya kazandırdığı çocuk hikâyeleri bu sanatın belirgin kılınmasında önemli rol oynamışsa da asıl öncü son devir Arap şairlerinin en meşhur simalarından olan Ahmed Şevkî'dir (1868-1932). Daha çok Fransız şair ve yazar Jean de La Fontaine'nin etkisinde kalan Ahmed Şevkî Arap çocuklarının bu tür edebiyata olan ihtiyacını erken fark eden ve onlara yönelik hikâyeleri Arapça yazan ilk şahsiyettir (Berigaş, 1416/1996: 81).

Okul müfredatının dışına çıkarak çocuk yazınının gelişimi noktasında isminden sıklıkla söz ettiren Kâmil el-Keylânî, (1897-1959) özellikle nesir alanında bu sahaya kayda değer katkılar sunmuş isimlerin başında gelir (Zelat, 1415/1994: 11; Köşeli, 2011: 29, 176). Arap dünyasında çocuk edebiyatının en önemli ve üretken yazarları arasında gösterilen Abdüttevâb Yusuf'un (1928-2015) da Arap kütüphanesini çeşitli alanlarda 300'den fazla çocuk kitabıyla zenginleştirdiği bilinmektedir (Mekalih, 1986: 146, 147; Köşeli, 2011: 180).

Çocuklara yönelik eğitici vasfı ağır basan çok sayıda şiir divanı kaleme alan Muhammed el-Hirrâvî (1885-1939) ise nazım alanında öncü kabul edilmektedir (Ziriklî, 2002: 6/106). Nitekim o, çocukların yaşlarını ve zihinsel seviyelerini dikkate aldığı yirmi beş şiirsel eser yayınlamıştır. Çocuklara yönelik iki yüz hikâyenin yer aldığı *el-Uyûnu'l-Yevâkız fî'l-Emsâl ve'l-Mevâiz* adlı eserin yazarı Muhammed Osman Celal'ın (1828-1898) yanı sıra Süleymân el-Îsâ (1921-2013) Ahmed Mahmûd Necîb, Ahmed Muhammed Süveylem, Abdurrezzâk Ca'fer, Ali Fikrî, Ahmed Zerzûr, Alî es-Sıklî ve Zekeriyâ Tâmir gibi isimler de çocuk edebiyatını ilerletmeye yönelik gayreti bulunan en

önemli simalar arasında yer almaktadırlar (Mekalih, 1986: 13; Hamid, 2015: 158, 159; Ahmed, 2020: 100, 101; Uylaş, 2017: 83-85; Yüksek, 2022: 64; Berâhînî, 2015: 298).

Çocuk edebiyatı alanında Mısır, Lübnan, Suriye ve Irak gibi bazı Arap ülkeleri ilerlemeler kaydederken coğrafi konumu ve son dönemlerdeki siyasi ve ekonomik buhranlar nedeniyle Yemen'deki hareketliliğin uluslararası standartlara göre biraz daha zayıf olduğu söylenebilir (Sâmî, 1428/2007: 211, 212; Akbaş, 2023: 36). Ancak 1970'lerde ortaya konan çabalar sonucunda Yemen çocuk edebiyatı niceliksel ve niteliksel bir genişlemeye sahne olmuştur (Badam, 2022: 4). Nitekim edebî bir hareket olarak 1973'te Aden'de yayımlanan el-Berâ'im (البراعم) dergisi ile 1980 yılında San'a'da ilk sayısı yayımlanan el-Hüdhüd (الهدد) dergisinde sadece çocukların talim ve terbiyesine özgü faaliyetlerin gerekliliği ve işlevi tartışılmıştır (Ebû Tâlib, 2010: 268-272). İbrahim Ebû Tâlib, Ebû Bekir el-Kaysî, Alâm Mütevekkil, Ahmed Şerif er-Rufâ'î, Edîb Kâsım, İdris Hanbele, Semîr Abdülbaki, Selahüddin el-Makremî, Abdülilah Reûf, Abdurrahman eş-Şemîrî, Abdurrahman Abdulhalik, Ali el-Esedî gibi edebiyatçıların çabaları da bu alana yönelişi hızlandırmıştır (Ebû Tâlib, 2010: 275-283).

Kaleme aldığı eserlerinde Arap toplumunun trajik meselelerine hem romanlarıyla hem de hikâyeleriyle atıfta bulunan Yemenli diğer bir yazar edebiyat sahasındaki verimliliğiyle bilinen Ahmed Kâsım el-Arîkî'dir (Bâhekkîm, 2022: 331-236). Edebî türlerden romana daha çok vakit ayıran Arîkî'nin sadece *Kurâtü's-Selc* adlı hikâye koleksiyonu çocuklara yönelik bir yapıt olarak karşımıza çıkmaktadır. Halk masalları ve hikâyelerini, çocuk ve ergen grupların ilgisini çekebilecek düzeyde secili ve basit bir dille yazmayı tercih eden Arîkî, ülkesinin güncel sorunlarını edebiyat yoluyla irdelemeyi seçen kişiliğiyle dikkat çekmektedir.

2023 yılında “Şeytan'ın Öldüğü Gün” başlığıyla tarafımızca Türkçeye çevrilen “Yevme Mâte's-Şeytân” adlı roman ile yine aynı yılda yayımlanan “Ahmed Kâsım el-'Arîkî'nin Yevme Mâte's-Şeytân Adlı Romanında Kadın Karakterler” isimli makale, edebî kimliği açısından Arîkî'yi yakından tanımamıza olanak sağlayan iki önemli çalışmadır. Bu iki çalışma dışında ülkemizde söz konusu yazarla ilgili akademik araştırmalara rastlanmamıştır.

Arîkî'nin çocuk edebiyatına olan katkısını inceleyen bu çalışma, onun *Kurâtü's-Selc* adlı hikâye koleksiyonunun tanıtımı ve çocuklara yönelik ihtiva ettiği değerleri tespit ve tahlil

etmekle diğer iki çalışmadan farklılık göstermektedir. Çalışmada, makale formatının hacimsel sınırlamaları nedeniyle sadece hikâyelerde öne çıkan değerler tespit edilip incelenecektir.

1. Ahmed Kâsım el-Arîkî ve Kurâtü's-Selc Adlı Hikâye Koleksiyonu

1958 yılında Yemen'in Taiz şehrine bağlı Hayfân ilçesinde doğan Ahmed Kasım el-Arîkî Sana'da bulunan Cemal Abdünnâsır Okulu'nda lise eğitimini tamamlamış, 1987 yılında Pakistan'ın Multân kentindeki Behaüddîn Zekeriyâ Üniversitesi'nde eczacılık lisansını almıştır. Sana'daki Çocuk Sağlığı Merkezi'nde idarecilik yapan Arîkî sonrasında Ulusal Onkoloji Merkezi'ne naklini isteyerek hâlihazırda söz konusu merkezde görev yapmaya devam etmektedir (Arîkî, 2012: 101; Arîkî, 2017: 194; Akbaş, 2023: 37, 38).

Yemen Yazarlar ve Edebiyatçılar Birliği'nin üyesi olan Arîkî'nin *Makâmâtü'l-'Arîkî* (2006), *Ġaltetu Kalem* (2012), *Kurâtü's-Selc* (2017), *Ta'riyye* (2018), *Zürbetü'l-Yemenî* (2018), *Da'vetü'l-Hukûl* (2019), *Zührü'l-Ġarâm* (2020), *Yevme Mâte's-Şeytân* (2022) ve *Sîretu Kûbî* (2022) adlı eserleri yayımlanmıştır. 2024 yılının ortalarına doğru yayımladığı *Bâhût yefrus*¹ adlı romanıyla Yemen Muhammed Ahmed Abdülveli Edebiyat Ödülü'nü kazanan Arîkî'nin edebî ürünlerinin neredeyse tümü yetişkinlere yöneliktir. Bununla birlikte yazar Yemen sözlü halk kültüründen tamamıyla kopmamış ve sadece çocuklara hitap edebilecek hikâyelerden oluşan *Kurâtü's-Selc* adlı eserini çocuk edebiyatı sahasına kazandırmıştır.

Sana'daki Merkezi Mektebeti Dâl yayınevi tarafından 2017 yılında yayımlanan *Kurâtü's-Selc* adlı hikâye koleksiyonu 16 kısa ve dramatik hikâyeyi ihtiva etmektedir. Yazar, eserin ismini, giriş kısmındaki tüm hikâyelerin ana karakteri ve anlatıcı rolünde olan Hamâme adındaki yaşlı kadının her gün kendisine ayrılmış bir meclise gelip hikâyeleri hayranlıkla dinleyen çocuklara, *Torunlarım! Hikâye, üzerinden uzun zaman*

¹ Akbaş'ın giriş kısmında yer verilen makalesinde bu roman haricinde Arîkî'nin tüm eserleri kısaca tanıtılmıştır. Makalenin neşredildiği tarihte Arîkî'nin bu romanı henüz yayımlanmadığı için makalede romanın içeriğine yönelik bilgi verilmemiştir. Bu bağlamda söz konusu romanın kısaca tanıtılması yerinde bir adım olacaktır. *Bâhût yefrus* adlı eser tasavvuf âlimi, şâir, edîb ve kâtib Ebü'l-Hasan Safiyuddin Ahmed b. Alvân'ın (öl. 665/1267) biyografisinden esinlenen bir romandır. 2024 yılında yayımlanan roman 225 sayfa civarındır. İbn Alvân'ın kendi döneminde Yemen'in Taiz şehri yakınlarında bulunan Yefrus köyünde dergâh yaptırdığı bilinmektedir. Sıradışı, ruh, efsane ve bilinmezlik anlamındaki el-Bâhût kelimesi de onun lakabı haline gelmiştir. Binaenaleyh romanın ismi de doğrudan İbn Alvân ile irtibatlıdır. Hayal gücüne dayalı kurgusal bir eser çerçevesinde de olsa, bereketli bir konu ve bakir bir araştırma alanı olması dikkate alındığında başlı başına cesur bir anlatım serüveni olarak görülebilir.

geçtikçe daha da budaklanıp büyür ve sonunda bir kartopu gibi olur. Ne kadar yuvarlanırsa o kadar iri olur ta ki eriyip yok olana kadar. şeklindeki ifadesinden yola çıkarak seçmiştir.

Eserdeki hikâyeler genellikle şiirsel bir ritimle yazılmıştır. Her hikâyenin başında, etrafını saran çocukların arasında yerini alan Hamâme Nine'nin hikâyeye başlamadan önce edebî tasvirlerin yanı sıra öğüt ve eleştirilerin yer aldığı kısa bir giriş bulunmaktadır.

Hikâyelerin başlıkları ve muhtevaları özetle şu şekildedir.

1.1. Vadi Kızı (بنت الوادي)

Meyveler ve hurma ağaçlarından dolayı *Mutlu Topraklar* şeklinde anılan bereketli bir bölgede bulunan bir vadideki kuyunun taşması sonucu su yüzeyinde bir bebek görünür. Bebeğin suda boğulmamasına oldukça şaşırın köy halkı onu Allah'ın bir mucizesi olarak görür. "Vadhâ" adındaki bir kadın, bebeğe "Vadi Kızı" adını vererek onun bakımını üstlenir. Yedi-sekiz yaşlarına yaklaşan Vadi Kızı, çorak haline gelmiş bazı tarlalardan yürüdüğü esnada "hayata geri dön toprak" şarkısını söyler, ardından çorak tarlalar yemyeşil ve verimli arazilere dönüşür.

Hikâye, kendilerine ait çorak arazilerin verimli olabilmesi için Vadi Kızı'nı elde edebilmek adına insanların birbirlerine düzenledikleri komplolar ve anlamsız saldırılardan bitap düşen Vadi Kızı'nın *Ey Allah'ım! Beni geldiğim yere geri gönder.* şeklindeki duasının kabul edilmesiyle son bulur (Arîkî, 2017: 14-26).

1.2. Leyla ve Periler Şeyhi (ليلى وشيخ الجان)

Hikâye, "Leyla" adında bir kızın, köydeki bir düğün merasiminde ergen kızlarla birlikte dans ettikten sonra düşüp bayılması ile başlar. Kızının iyileşmesi için her yolu deneyen annesinin çaresiz bekleyişi, Vehhâs adındaki bir büyücünün ona "Kızınıza Periler Şeyhi musallat olmuş ve onunla evlenmek istiyor" şeklindeki teşhisi ve "derhal bir insan ile evlendirilmeli" yönündeki çözüm önerisi sonrası yaşanan olaylarla devam eden hikâye Gâlip adındaki bir gencin Leyla'yı kurtarmasıyla mutlu sonla biter (Arîkî, 2017: 28-38).

1.3. Yaramaz Çocuk (الولد العاق)

Verd adındaki bir kızın annesinin sözünü dinlemeyerek sürekli ayna karşısına geçip saçını taraması neticesinde aniden ortadan kayboluşunu konu edinen hikâyede, kızının ayna

tarafından alıkonulduğuna inanan bir annenin sabırlı bekleyişinin mutlu sonla bittiği anlatılmaktadır (Arîkî, 2017: 42-51).

1.4. Anne Yüreği (قلب الأم)

Hikâye, yaşlı kayınvalidesini evden uzaklaştırmak için kocasını akıl almaz bahanelerle ikna eden bir gelinin entrikaları sonrasında annesini yerleşim yerlerinden uzak ve terk edilmiş bir meskene yerleştiren “Badir” adındaki kişinin dönüş yolunda karşılaştığı olayları dramatik bir tarzda ele almaktadır (Arîkî, 2017: 52-62).

1.5. Dünya'nın Değirmen Taşı (رحا دنيا)

Hikâye, Numan adındaki bir çiftçinin yedi kız çocuğunun ortancaları olan “Dünya” isimli kızın değirmen direğini döndürmeye çalışırken düşüp bayılması ve baygınlık esnasında bir kişinin ona “Ey Dünya! Kalk ve değirmen taşına istediğini yapmasını söyle, ama gün batımında tahıl öğütmekten sakın.” demesiyle başlar ve buna bağlı bazı olaylar zinciriyle devam eder (Arîkî, 2017: 64-76).

1.6. Küçük Melek (الملاك الصغير)

Allah'ın huzuruna çıkıp, insan olabilme ihtimalinin olup olmadığını soran bir meleğin bir günlük bebek olarak “Marzuk” adlı bir oduncunun evinin önüne bırakılması ve yakışıklı bir delikanlı olduktan sonra şehvet dolu bir hayata atılması hikâyenin ana konusunu teşkil etmektedir (Arîkî, 2017: 78-90).

1.7. Söz (العهد)

Tarlasını sürdüğü bir esnada yer altında görünüveren bir silüetle karşılaşması ve kendisine nasıl zengin olabileceğini söylemesi karşılığında, sahip olacağı servetin yarısını bağışlama sözü veren “Davut” adındaki bir çiftçinin zengin olduktan sonra sözünden döndüğü anlatılan hikâyede Davut'un aşırı bencilliğine dikkat çekilmiştir. Hikâyedeki ana karakter olan Davut, zengin olduktan sonra başına gelen bir olay neticesinde tüm servetini bir yudum su karşılığında vermek zorunda kalmıştır (Arîkî, 2017: 92-100).

1.8. Âşıkların Mabedi (قبر العشاق)

Bu hikâyede olaylar, kendi sürülerine çobanlık yapan ve aynı zamanda amca çocukları olan “Mansur” ve “Hüsn” adlı gençlerin iffet dolu karşılıklı sevgileri ile Hüsn'e âşık

olduğunu iddia eden bir prensin Hüsn'le evlenme arzusu çevresinde döner. Akranları tarafından anlaşılacak ve sevdiği kişiyle evlenmek isteyen genç bir kızın yaşadıkları betimlenir (Arîkî, 2017: 102-112).

1.9. Cemil ve Periler Şeyhi (جميل وشيخ الجان)

Hikâye, kendisini, yüksek kuleli saraylar, insanlar gibi yürüyen atlar, uçan beygirler, gülen hayvanlar, pencereleri yakuttan yapılmış altın evler ve konuşan eşeklerin bulunduğu gizemli bir ülkede görüp buradan kurtulma planları yapan “Cemil” adındaki bir gencin serüveni etrafında döner. Bu gencin iyimser bir hayat görüşü, hayatta kalma kararlılığı ve kendi türüne acıma duygusu hikâyenin temalarını oluşturur (Arîkî, 2017: 114-122).

1.10. Köle Padişahlar (السلطين العبيد)

Hikâyede, geniş topraklara sahip ülkesini adaletle yöneten Kahtân adındaki bir padişahın ölümünden sonra yirmi iki erkek çocuğunun kendi aralarında bir padişah seçmeyip her birinin padişah olma isteği sonrası parçalanıp güç kaybetmeleri durumu, kölelikle sembolize edilerek anlatılmıştır (Arîkî, 2017: 124-132).

1.11. Şeyh Heddâş'ın Öküzü (ثور الشيخ هداش)

Hikâye, yılda bir defa yalan söylediği bilinen iri cüsseli bir kölenin Heddâş isimli bir çiftçi tarafından satın alınması ve acımasızca çalıştırıldığı için civar köylerdeki halk tarafından “Şeyh Haddaş'ın Öküzü” şeklinde anılan bu köle ile Şeyh Heddâş arasında cereyan eden olaylarla ilgilidir (Arîkî, 2017: 134-140).

1.12. Büyülü Eşek (الحمار المسحور)

Hikâyede, insan gibi iki ayağı üzerinde yürümeye çalışan bir eşeğin cinler âlemindeki bir Perikızı tarafından insana dönüştürüldükten sonra “Cedân” adında bir genç olarak mutlu bir şekilde hayatına devam etmesi anlatılır.

Cedân'ın insan gibi görünmesine rağmen eşek mizacıyla hareket etmesi, ardından bir dînî liderin kızıyla evlenmesi, kayınpederinin ölümünden sonra da onun yerine geçmesi ve din üzerinden yapılan istismarların toplum tarafından fark edilmemesi hikâyenin dikkat çektiği ana temalardır (Arîkî, 2017: 142-150).

1.13. Makir (Ebü'l-Akabir) Adlı Adam (ماكر أبو العكابر)

Hikâyede, Hadi isimli yaşlı bir adamın ölümü sonrası Devahi ve Şevahi adlı iki eşinin entrikaları anlatılmaktadır. Hadi'nin Devahi'den olan oğlu Makir ile Şevahi'den olan oğlu Naci arasında, özellikle her iki annenin duygusal kışkırtma girişimleri sonucunda birçok kanlı olay meydana gelmiştir (Arîkî, 2017: 152-160).

1.14. Serap (سراب)

Hikâyede, güzel bir sese sahip olan ve aynı zamanda çobanlık yapan “Serab” adında bir kızın “Hızır” ile karşılaştıktan sonra onun, “Bu dünyada huzur içinde yaşamak istiyorsan şarkı söylemekten sakın.” şeklindeki uyarısını dikkate almadığı için başına gelen olaylar ve nihayetinde de feci bir şekilde öldürülmesi anlatılmaktadır (Arîkî, 2017: 162-176).

1.15. Boğa Boynuzları ve Hüzün Toprakları (قرون الثيران وأرض الأحران)

Arazilerinde boğa boynuzlarının yeşerdiği ve bu boynuzların tepesinde bulunan mücevherleri elde edenin kral olarak seçildiği bir ülkede “Kral Bidar” ile “Kral Servâh” arasında gerçekleşen savaşlar hikâyenin ana konusunu oluşturmaktadır (Arîkî, 2017: 178-184).

1.16. Gulyabani (الغولة)

Hikâyede, göz kamaştırıcı bir güzelliğe sahip bir kadınla evlenen “Şâdî” adında bir adamın aslında bir Gulyabani ile evlendiğini fark etmesi ve onun tarafından bazen eşeğe bazen de kuşa dönüştürülerek başta hırsızlık olmak üzere çeşitli suçları işlemeye zorlanması anlatılmaktadır (Arîkî, 2017: 186-192).

Arîkî, daha çok cinler/periler âleminde neredeyse her şeyi yapabilen karakterlerle baş edecek kahramanları anlatarak gelişim sürecindeki çocuklara bazen yaşamdaki iç çatışmaları, hayal kırıklıklarını ve rekabeti, bazen de azmi, mücadeleyi ve kararlılığı öğretmek onlara başkalarına bağımlılıktan kurtulmanın yolunu göstermeye çalışmıştır. Zira doğaüstü güçlere sahip heyecan verici ve sıradışı kahramanlar ve karakterler içeren hikâyeler, gerçeklikten kaçışı sağlaması, merak duygusu yaratması ve hayal gücünü harekete geçirmesi nedeniyle bilhassa çocuklar üzerinde büyük bir etkiye sahiptir. Çocuk bu tür hikâyeleri dinlediğinde toplumsal normlara meydan okumanın imkânıyla tanışır ve bu da ondaki inanç ve umudun güçlenmesine yardımcı olur.

2. Kurâtü's-Selc'de Yer Alan Değerler

Çocuğu heyecanlandıran, arzu ve doğal bir eğilimle sevindiren, bilgi ve sanat açısından gelişimini amaçlayan hikâyelerin evrensel ve kültürel değerler çerçevesinde araştırma konusu yapılması eğitimsel ve pedagojik hedefler arasında yer alır (Şimşek, 2014: 15). Bu yüzden antik ve modern düşünme biçimleri arasında çocuk hikâyelerinde en doğru mesajı verme gayretinde olan yazarlar karakterler yaratıp bu karakterler üzerinden başta etik ve sosyal değerleri öğretme ve içselleştirme olmak üzere toplumdaki her bir bireyi özellikle de çocukları olumlu anlamda değiştirmeyi amaç edinirler. Zira ahlâk âlimi, filozof ve tarihçi İbn Miskeveyh'in (öl. 421/1030), *Çocuğun belli bir görüşü ve kararı olmaz, ancak onu bir şeye yönlendirirseniz hemen alıştır ve kabul eder.* (İbn Miskeveyh, 1405/1985: 48). açıklamasında da altı çizildiği üzere çocukluk yaşı değerlerin öğretilmesi için büyük bir fırsattır. Bu ve benzeri fırsatları değerlendirerek toplumsal değişimin tohumlarını hikâyeler üzerinden ekme amacı güden yazarlardan biri de *Kurâtü's-Selc* adlı hikâye koleksiyonunun müellifi Ahmed Kâsım el-Arîkî'dir. Adı geçen hikâye koleksiyonuna bakıldığında çoğu doğrudan olmak üzere birtakım dinî, ahlâkî ve millî değerlerin vurgulandığı görülecektir.

2.1. Dinî Değerler

Her milletin çağlar boyunca oluşan ve toplumun ahlâkî sisteminin parçası haline gelen normları ve değerleri vardır. Arap coğrafyasının İslâm dini ile tanışması neticesinde özellikle dinî değerlerin referansları Kur'ân ve sünnet olmuştur. Bu yüzden Müslüman bilginlere göre dinî değerler, Kur'an ve Sünnet'ten ilham alan, İslamî kişiliğin dokusunu oluşturan ve bireyi toplumla bütünleştirip ona rehberlik eden, bunun yanı sıra tamamen görecelikten uzak kural ve standartlardır (Hac Mohammad, 2019: 14; Abîd, 2020: 30). Arîkî'nin mezkûr hikâye koleksiyonunda altını çizdiği ve dinî değerler kapsamına girebilecek hususlar Kur'ân tilaveti, dua etmek ve selâtüselam getirmek şeklinde özetlenebilir.

2.1.1. Kur'ân Tilaveti

İslâmî öğretilerde Kur'ân okumanın en güzel ibadet addedildiği (İbn Battâl, 1423/2003: 10/267; Râzî, 1415/1994), 116). göz önünde bulundurulduğunda böyle bir ibadetin çocuğa erken yaşlarda sevdirmesi onun yaratıcısıyla olan manevi bağı

derinleştirecektir. Bu yüzden edebî yapıtlardaki ana karakterlerin dilinden hiçbir zaman umudunu kaybetmeyen kimi insanların, hayatta karşılaştıkları nice hastalık ve sıkıntılarının acısını Kur'ân okumakla gidermeye ya da hafifletmeye çalıştıkları anlatılmaktadır. Bu duruma *Leyla ve Periler Şeyhi* adlı hikâyede şöyle işaret edilmiştir:

Galip Leyla ile yalnız başına kaldığında saçlarına dokunup Yasin Suresi'ni okudu. Bu esnada saçlarının arasında bir mavi saç telini gördü. Onu çıkarmaya çalıştı ama başaramadı. Tekrardan Kur'ân okudu ve sonra o saçı yerinden çıkardı (Arîkî, 2017: 34).

Hikâyede, bir düğünde oynadığı esnada yere yığılan ve bir daha ayılamayan Leyla'nın Periler Şeyhi tarafından alıkonulduğu ve ancak normal bir evlilikle bu durumdan kurtulabileceği belirtilmiştir. Adeta ölü vaziyette bulunan Leyla ile evlenmeyi kabul eden Galip adında bir gencin ilk iş olarak Leyla'nın başucunda Kur'ân okuması ve hemen akabinde de onun iyileşebileceğine dair bir nişane bulmuş olmasıyla hedef kitleye Kur'ân tilavetinin gerek ruhanî gerekse cismanî hastalıklara şifa olabileceği öğretilmeye çalışılmıştır.

Yaramaz Çocuk hikâyesinde de sürekli ayna karşısında saçını taramakla meşgul olan kızının ayna içine hapsediğini gören bir annenin umudunu yitirmeden devamlı Kur'ân okuduğuna şöyle değinilmiştir:

Sevgili çocuklarım! Annesi biraz daha aynaya yaklaşınca kızını orada görmüş. "Kızım! Oradan çık" diye defalarca seslenmiş ve kızının bu sıkıntıdan kurtulması için sürekli Kur'ân okumuş (Arîkî, 2017: 46).

2.1.2. Dua

Allah'ın yüceliği karşısında kulun kendi aczinin bilinciyle sevgi ve tâzim duyguları içinde O'nun lütuf ve yardımına ihtiyaç duyduğunu dile getirmesi olarak tanımlanan dua, (Cilacı, 1994: 536, 537). bütün toplumların edebiyatı ve tarihi geleneğinde yerini korumuştur (Timurtaş, 2018a: 52). Genelde içtimaî, ahlâkî ve ideal hedeflere ulaşılması için başvuru olan bu değer, yetişmekte olan nesillere çocuk hikâyeleri yoluyla öğretilmesinin daha etkili olabileceğini söylemek yanlış olmayacaktır. Çocuğa, gerekli tüm adımların atılmasından sonra maddi ve manevi olarak ihtiyaç duyduğu şeyleri Allah'tan istemesine yönelik bir bilincin aşılmasını, onlara hitap edebilecek hikâyelerin içine serpiştirilmiş dua ifadeleriyle mümkün gören kimi yazarların bu temaya sıklıkla dikkat çektiği görülmektedir. Nitekim çocuğun kendi dar dünyası dışında yeni bir tecrübe kazanmasını hedefleyen Ahmed Kâsım el-Arîkî de *Kurâtü's-Selc*'deki tüm hikâyelerin

hem başında hem de sonunda dua ifadelerine yer vererek çocuk hikâyelerinde bu değere yer verilmesi noktasında var olan geleneği sürdürmüştür.

Hikâyelerdeki bazı dua ifadeleri şu şekildedir:

*Allah'ın adıyla, insan şekline bürünmüş cinlerden ve tüm kötülüklerden O'na sığınırım. Beşikten mezara kadar Allah'tan feraset dileriz (Arîkî, 2017: 16).
Gece ve gündüz yürüyerek ya da yeri ve denizleri kat ederek bize ulaşmaya çalışanların şerrinden muhafaza eyle (Arîkî, 2017: 136).
Allah'tan görünen ve görünmeyen tüm kötülüklerden uzak olmayı diliyoruz.
Rabbimiz! Bu dileğimiz sadece sanadır. Her saldırgan zalime karşı yardımın bizimle olsun (Arîkî, 2017: 27).*

Zikredilen dua ifadelerinin tümünde çocukların özellikle korku ve kaygı duygularının üstesinden gelmesi ve nerede olurlarsa olsunlar onları mutlak manada semavî ve arzî, maddî ve manevî, görünen ve görünmeyen kötülüklerden koruyacak bir güce sığınmaları gerektiği hatırlatılmıştır. Ayrıca başkaları için iyi temennilerde bulunmanın güzel bir davranış olduğuna, birinci çoğul şahıs kipi üzerinden işaret edilmeye çalışılmıştır.

Çocuklar, hayata dair çeşitli zorlukların baş gösterdiği bir anda umutsuzluk hissine kapılmaları açısından daha savunmasız oldukları için duygusal ve ahlâkî sıkıntılarını giderecek bir şeye sahip olmaya daha fazla ihtiyaç duyarlar. Bu nedenle yazar aşağıda yer verilen dua ifadeleriyle onlara başta dünya malı, mevki ve makamın hırsı olmak üzere nefsin arzuları için canileşmeyi bile göze alanlardan Allah'a sığınılması gerektiğini hatırlatmış bununla birlikte asıl saadete ancak ahiret yurdunda erişilebileceği inancını onlarda pekiştirmeye çalışmıştır.

*Allah'ım, sıkıntımızı gider. Bizi tahammül edemeyeceğimiz şeyleri taşımak zorunda olanlardan eyleme! (Arîkî, 2017: 92).
Rabbimiz! İnsanın ifsat olduğu ve bir zalimin diğerini boğazlayıp onunla uğraştığı bir kralın cenneti veya tahtıyla bizi sınama! (Arîkî, 2017: 66).
Allah'ım! Bizi, kıyamet gününde kitabı sağından verilecek olanlardan eyle. En yüksek mertebelere eriştir (Arîkî, 2017: 80).*

2.1.3. Salâtüselâm

Müslümanlar tarafından Hz. Peygamber'in ismi her söylendiğinde ya da duyulduğunda dile getirilen salâtüselâm ifadesindeki salat kelimesinin rahmet, selam kelimesinin de esenlik anlamına geldiği nakledilmiştir (İbn İyâz, 1434/2013: 544, 545). Çocuk hikâyelerinde özellikle salâtüselâm getirmek coğrafya farkı olmaksızın öteden beri özendirilmiş dinî değerler arasında en yaygın olanıdır (Timurtaş, 2018b: 64). Bu ifadenin dua kavramı içinde değerlendirildiği olmuşa da *Her dua, Peygamberinize salât*

getirinceye kadar gökle yer arasında asılı kalır ve ondan hiç bir şey semaya yükselmez (Tirmizî, 1395/1975: 2/356). hadisinde de işaret edildiği üzere aslında duanın kabulü için sıklıkla başvurulmuş bir tazim nişanesi olduğu yönündeki görüş daha doğrudur. Arîkî'nin de bu hadisi dikkate aldığı, mevzubahis edilen hikâyelerin giriş ve sonuç kısmında dua ile birlikte Salâtüselam'a yer vermesinden anlaşılmaktadır.

Hikâyelerde yer verilen selâtüselam ifadeleri genellikle şu şekilde göze çarpmaktadır:

Dilimden dökülen tüm salâtüselâmlar Allah'ın kulu ve elçisi Abdullah'ın oğlu Hz. Muhammed'e olsun (Arîkî, 2017: 26).
İnsanların efendisi ve onlar arasında seçilmiş Peygamber olan Hz. Muhammed'e salâtüselâm olsun (Arîkî, 2017: 50).
Âdem'in soyundan gelen Abdullah'ın oğlu ve son Peygamber Hz. Muhammed'e salâtüselâm olsun (Arîkî, 2017: 90).
Sevgili Peygamberim ve insanlar arasında sözüne en sadık kalan Hz. Muhammed'e salâtüselâm olsun (Arîkî, 2017: 100).
Hepimizin sevgi kaynağı olan Allah Rasulüne kıyamet gününe kadar salatüselam olsun (Arîkî, 2017: 110).
Allah'im! Bu dünya üzerine görevini ifa etmek için gelen en üstün Peygamber Hz. Muhammed'e salâtüselâm olsun (Arîkî, 2017: 52).
İnsanları doğru yola ileten, her zaman ve mekânda yaratılmışların en hayırlısı olan Peygamberimiz Hz. Muhammed'e salâtüselâm olsun (Arîkî, 2017: 160).
Bizden çok çok üstün olan ve kendisine minnet duyduğumuz Muhammed b. Abdullah'a salatüselam olsun (Arîkî, 2017: 122).

Kurâtü's-Selc'deki tüm hikâyelerde salâtüselam değerine yer veren yazar, Hz. Peygamber'in hatırdan çıkartılmaması ve O'na karşı sevgi besleme yükümlülüğünün yerine getirilmesi gerektiğini hedeflemiştir. Öte yandan yazar, insanların efendisi, sözüne en sadık kalan, en büyük sevgi kaynağı ve insanları doğru yola ileten gibi cümlelerle Hz. Peygamber'in birçok değeri haiz olduğu ve yegâne rol model sayıldığı gerçeğine de işaret etmiştir.

2.2. Ahlâkî Değerler

Bireylere yol gösteren, toplumların yaşamlarını ve ilişkilerini düzenleyen yasaları yönlendiren, neyin doğru, neyin yanlış olduğunu belirleyen bir dizi ilke anlamına gelen ahlâkî değerler iyi bir toplum olmanın en temel kıstaslarıdır (Kızıler, 2014: 6).

Ahlâkî değerler, medeniyetlerin ve kültürlerin kuruluşunun temellerinden biri olup, dinin ahlâkî ve manevi yönü olarak kabul edildiğinden İslâm dininde de önemli bir yer tutmuştur. Kur'ân ve Sünnette örnekleri sayılamayacak kadar çok olan ahlâkî değerlere, bu iki referanstan yararlanılmak suretiyle edebiyat aracılığıyla da işaret edilmiştir.

Nitekim modern çağda bu değerleri çocuklara eğlenceli ve ilgi çekici bir şekilde aktarmak için özellikle hikâyelerden yararlanılmıştır. Bu metodu izleyenlerden biri olan Arîkî'nin *Kurâtü's-Selc*'deki hikâyelerinde en fazla göze çarpan, iffet, sözünde durmak, sevgi ve aile bilinci değerleridir.

2.2.1. İffet

İtidal noktasının ilerisine geçen sapmalar (ifrat) ile bu noktanın altındaki eylemsizlik (tefrit) arasında bir ara durum olarak tanımlanan iffet, özellikle nefse ve arzulara karşı mücadelede zafer kazanmak ve hayâ erdemine olan bağlılığı güçlendirmektir (Cürcânî, 1424/2003: 154.). Kuşkusuz İslâm dininin kötü alışkanlıklar ve özellikle de fuhşiyattan uzak durma ile ilgili öğretileri iffetin yaygınlaşmasında yegâne unsur olmuştur. Modernizmin kısılcacında sürekli değişen ve dönüşen bir toplum içerisinde yaşamak bu değerlerin korunmasını elbette ki zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte edebiyatın ahlâka hizmet etmesi gerektiği anlayışı içinde olan kimi yazarlar, yaşamın heva ve heves sahnesi haline getirilmesini önlemek amacıyla bu değeri hikâyeler vasıtasıyla çocuklara aşılama çalışmışlardır.

Kurâtü's-Selc'de iffet değerine ilişkin ilk ve doğrudan örnek *Âşıkların Mabedi* hikâyesinde bulunmaktadır. Hikâyede amca çocukları olan Hüsn ve Mansur adlı gençlerin beraber çobanlık yaptıkları, samimi, masum ve karşılıklı sevgilerinin nikâh dışı bir birliktelikle zedelenmemesi için birlikte uydukları halde aralarına bir kılıç bıraktıkları şöyle ifade edilmiştir:

Sevgili torunlarım! Genç bir kız olan ve aynı zamanda çobanlık yapan Hüsn ve onun gibi çobanlık yapan amcasının oğlu Mansur birlikte sürülerini otlatırlardı. Birbirine âşık olan bu iki çoban hayatlarının son gününe kadar birlikte kalacaklarına dair Allah'a yemin etmişlerdi. İkisi de çayırdaki buluşuyor ve tek bir yatakta uyuyorlardı. Ama onlara göre iffetli olmak aşktan daha büyük olduğu için birlikte uydukları yerde, kasıtlı olarak birbirlerine yaklaşmamak için aralarına bir kılıç bırakıyorlardı (Arîkî, 2017: 104).

Hüsn'ün zorla Padişahın oğluyla evlendirilmesine dayanamayan Mansûr'un bir serçeye dönüşme arzusunun gerçekleştiği ve her gün Hüsn'ün kaldığı odanın penceresine konup acıklı bir şekilde öttüğü ve nihayetinde Hüsn tarafından fark edildiği anlatılan hikâyede her iki âşığın aynı anda can verdiği ve gömüldükleri yerin âşıkların mabedi haline geldiği, ancak bu mabedin de sadece iffetli âşıkların kavuşmasına vesile olduğu şu şekilde aktarılmıştır:

Çocuklarım! "Onların ruhları, sadece iffetle yaşayan âşıkların birleşmesine sebep oldu. Ayrıca, her sabah ve akşam, bu mabedin etrafında uçtukları söylenir (Arîkî, 2017: 110).

Küçük Melek adlı hikâyede de şehvet duygularının çirkinliği üzerinden iffet değerinin önemine işaret edilerek nefsin arzu gücüne karşı gelmenin sanıldığı gibi basit olmadığı Allah-Melek arasındaki şu diyalogla vurgulanmıştır:

Torunlarım! Gökteki bir melek Rabbinin huzurunda alçakgönüllülükle durdu ve "Ya Rab! Âdem ve çocuklarını bizden üstün tutmanın sebebi nedir?" diye sordu. Ardından "Onlardan yeryüzünde bozgunculuk yapanlar var. Oysa biz seni onlardan daha fazla saygıyla anıyoruz" dedi. Yüce Allah dedi ki; "Ben onlarda şehveti yarattım, şayet şehvet sizlerde olsaydı onlardan daha kötü işler yapardınız." Melek sordu: Bu şehvet nedir Rabbimiz? diye sordu melek. Allah, "Bu şehvet sadece ona sahip olanlar tarafından bilinebilir." Melek Allah'a seslenerek "O şehveti bilmek için bütün yüksek niteliklerimden fedakârlık yapacağım" dedi. "Eğer şehvete sahip olursan asla bir melek olarak kalamazsın, insana dönüşeceksin, yeryüzünde yaşayıp onlar gibi ölüp dirileceksin" dedi Allah (Arîkî, 2017: 80).

Dünyaya bir insan olarak gönderilen meleğin zina bataklığına dalarak şehvetine karşı koyamadığı belirtilen hikâyede, hayal edilemeyecek düzeyde güç ve servete kavuştuğu için haddini aşan meleğin içine düştüğü bu vahim durumu anlamaya çalışan Davut adındaki bir çocuğun aşağıda aktarılan sorusu ve sorusuna verilen cevapta da iffet değerini görmek mümkündür.

Otorite ve şehvet insanları kötü mü yapar, Büyükanne?" diye sordu Davut. Büyükanne cevap verdi: "Evet oğlum, ancak Allah'ın günahlardan kurtardığı kişiler hariç. Bu şehvete insan hükmetmediği sürece İblis hükmedecektir (Arîkî, 2017: 90).

Yazar, gerek doğrudan gerekse dolaylı olarak verdiği mesajlarla klasik Arap edebî mirasın uzrî aşk olarak tanımladığı (Şevkî Dayf, 1999: 22, 23). temiz ve saf bir sevgiyi, şehvî nefsi aklın kontrolüne alan iffet değeri üzerinden aşlamak istemiştir.

2.2.2. Sözünde Durmak

Sözünde durmak, bir çocuğun küçük yaşlardan itibaren öğrenmesi ve alışması gereken en önemli ahlâkî değerler arasındadır. Arîkî, verilen sözün yerine getirilmesi gerektiğine, bizzat bu değeri yedinci hikâyesinin başlığı yaparak işaret etmiştir. Hikâye, başkalarının tarlasını sürmekle geçinmeye çalışan Davut adındaki bir çiftçinin yer altında gördüğü bir silüetin "Ey Davut! Nasıl zengin olacağımı söylersem bana ne verirsin?" sorusuna mukabil "Sahip olacağım servetin yarısını sana veririm." demesiyle başlar. Zengin olduktan sonra verdiği sözü unutan, kendisine hatırlatıldığında ise inkâr eden Davut'un bir çölde günlerce mahsur kaldıktan sonra bir yudum su karşılığında tüm servetini vermesi ve

parasız pulsuz bir şekilde tekrardan eski işine dönmesiyle son bulur. Hikâyede sözünde durmanın öneminden şu şekilde bahsedilmiştir:

Sevgili çocuklar! Davut köyüne döndü, bir öküzü satın alabilecek paradan başka hiçbir şeyi kalmamıştı. Sözünden döndüğü için ağlayıp sızlıyordu. Söz vermek insan için bir borçtur ve mutlaka onu yerine getirmesi gerekir (Arîkî, 2017: 100).

Köle Padişahlar hikâyesinde de Padişah Kahtân'ın ülkesi yirmi iki oğluna kaldıktan sonra kimilerine verimli, kimilerine de çorak araziler düşer. Çorak arazilerde hüküm süren çocuklar diğerlerine nazaran daha az servete sahip oldukları için Kral Süleyman zamanında çorak topraklarda hüküm süren padişahların bölgelerini asırlarca gözetleme görevini üstlenen "Midras" denilen ifritin yardım teklifini kabul ederler ve ona "bize yardım edersen bizlerin ve nesillerimizin efendisi olarak kalacaksınız" sözünü verirler. Hikâyede verilen sözü kayıt altına almak isteyen Midras'ın bu isteğine aşağıda belirtildiği şekilde cevap verilerek yazar tarafından söz vermenin adeta bir anlaşma olduğu izlenimi verilmeye çalışılmıştır:

Midras, "Benim ve benden sonraki neslim için bir anlaşma hazırlamalısınız/yazmalısınız" deyince kardeşler "Bizler sana söz veriyoruz, böylece anlaştık" dediler (Arîkî, 2017: 132).

2.2.3. Sevgi

Sevginin tanımlanamayacağı ileri sürülmüşse de genelde, sıradan kelimelerin ötesine geçen bir kavram, sanatsal ve estetik görüntülerde vücut bulan bir istek, tutkuya dek varabilen bir ruh durumu, uzun süre içinde oluşup gelişen kişisel gönül dostluğu ve hoşagidilen şeylere karşı samimiyetle gösterilen eğilim şeklinde izah edilmeye çalışılmıştır (Uludağ, 2008: 49).

Çocuk, sevmeyi doğal olarak bir öğrenme süreci olmadan öğrenemeyeceği için ona sevgi değerinin kazandırılmasına yönelik çeşitli etkinliklerin yapılmasına ihtiyaç vardır. Kuşkusuz içeriklerinde ve ayrıntılarında sevgi ve anlayışa dayalı eylemlerin yer aldığı hikâyeler bu etkinliklerin başında gelir. Bu değer, *Kurâtü's-Selc*'de her gün ilgi çekici ve farklı hikâyelerin anlatılması şekliyle belirir. Nitekim Arîkî'nin nadiren de olsa Hamâme Nine'yi betimlemeye çalıştığı cümlelerinde onun hikâye anlatmasındaki asıl amacının çocukların gönlüne sevgi tohumlarını ekmek olduğunu *Vadi Kızı*, *Leyla ve Periler Şeyhi* ile *Âşıkların Mabedi* adlı hikâyelerde geçen şu ifadelerle dile getirir:

Hamâme Nine, bizde, Peygamberlerin ve bilge adamların çağırıldığı sevgi ve erdemlik ruhunun oluşması için her gün yeni bir hikâyeyi hafızamızın beyaz sayfalarına işliyor (Arîkî, 2017: 14). Bizi dehşet ve hayal âlemine götürüp yüreğimizde bilgelik ve sevgi tohumlarını ekiyor (Arîkî, 2017: 28).

Gerek Allah tarafından gönderilen elçilerin gerekse ilim ve hikmet sahibi zatların sevgiyi egemen kılmak için uğraştıklarını belirten yazarın, adı geçen hikâyelerde bu sefer doğrudan Hamâme Nine'nin diliyle, hayatımızı anlamsız kılan ve kilit gibi görünen tüm problemlerin sevgi anahtarıyla çözüme kavuşacağına dair aktardığı cümleler ise şöyledir:

Torunlarım! Sevgi hayrın, nefret ise şerrin anahtarıdır. Hayrın anahtarına tutunun ki esenlik bulasınız. Kalplerde sevgi yoksa hayat cehenneme döner (Arîkî, 2017: 112).

Sevgi, kalbin pusulasıdır ve bütün yönlerin keşfinde işlevini sürdürür, yeterki sevgili o yöne doğru gitmiş olsun.” Sevgi olmadan hayat asla devam etmez. Çünkü sevgi kalplerde bir ışık, nefret ise karanlıktır (Arîkî, 2017: 102).

2.2.4. Aile Bilinci

Aile bilinci, aile bireylerini sorunların pençesine düşmekten koruyan, çocuklara doğru ve sağlıklı davranışları aşılayarak toplumun güvenliğini ve uyumunu garanti eden, onların hayatlarının yol haritasını oluşturarak sağlam bir yuvanın oluşmasına katkıda bulunan bir değerdir. Ayrıca çocukları yetiştirmede ve onları entelektüel, psikolojik, sosyal, eğitimsel ve zihinsel olarak en iyi şekilde hazırlamada eğitimin ilk basamağını teşkil eder. İlk yılları taklit ağırlıklı olan çocuğun, üzerine istediğimizi yazabileceğimiz boş bir sayfa ve belirttiğimiz hedeflere göre şekillendirilebilen bir prototip olduğu düşünülürse bu değer bilinciyle yetişmesinin gerekliliği bir kez daha anlaşılacaktır. Bu nedenle çocukları merkeze alan çalışmalarda aile bilincinin oluşmasına yönelik mesajlara sıklıkla rastlanmaktadır.

Kurâtü's-Selc'de de bir değer olarak aile bilincine, Yaramaz Çocuk, Anne Yüreği ve Küçük Melek adlı hikâyeler yoluyla özellikle anne, eş, gelin, kaynana ve çocuklar üzerinden doğrudan işaret edilmiştir.

Örneğin “Yaramaz Çocuk” adlı hikâyede ana karakter Hamâme Nine, Hz. Peygamber'in annelerin değerini vurgulayan şu sözleriyle hikâyeye başlamıştır:

Allah'ım! Gökte Ahmed, yerde Muhammed diye çağrılan ve anneler için 'onlar Firdevs cennetinin kapılarıdır' diyen Peygamber'e rahmet ve esenlik ihsan eyle.” Güzel bir akibetimizin olmasını yüce Allah'tan temenni ediyoruz (Arîkî, 2017: 42).

Anne Yüreği adlı hikâyede de hem anne hem baba hem de hayırlı bir eşin önemi şu cümlelerle vurgulanmıştır:

Her türlü şerden Allah'a sığınırım. Anne ve babasına asi olan veya onları unutan kimseden de Allah'a sığınırım. Rabbimden, anne ve babasına asi olan nankörleri doğru yola iletmesini ve her çocuğa mutlu olması için hayırlı bir eş vermesini gönülden arzu ediyorum (Arîkî, 2017: 52).

Aynı hikâyede, kocasını seven ve ona saygı duyan bir kadının onun annesini de sevip sayması gerektiğine aşağıdaki paragrafla dikkat çekilerek otoriter kayınvalide algısı yıkılmaya çalışılmıştır:

Bugün Büyükanne Hamâme Nine'yi bizden önce hikâye meclisinde gördük ve önüne oturduk. Davut, "Bugünün hikâyesi nedir, Büyükanne?" deyince o da şöyle cevap verdi: "Bugün kısa bir hikâye anlatacağım, çünkü oruçluyum. Akşam yemeğimi hazırlamak için gün batımından önce geri dönmek istiyorum." Ahmed ona, "Gelinin neden senin için akşam yemeği pişirmiyor?" diye sordu. Gözleri yaşlı bir şekilde şu cevabı verdi: "Oğlunun karısı, kocasına iyilik yapmak isterse, onun annesini de kendi annesi yapar (Arîkî, 2017: 52).

Yüce Allah'ın huzuruna çıkıp insan olmayı dileyen bir meleğin yeni doğmuş bir bebek olarak Marzuk adındaki bir çiftçinin evinin önüne bırakılması sonrası Marzuk ve eşi arasındaki diyalogda evin iâşesini üstlenen babanın telaşına aldırmayan eşi ideal bir anne tiplmesiyle şu şekilde karakterize edilmiştir:

Küçük melek, oduncunun karısı dışarı çıkıp onu çıplak bulana kadar ağlamaya başladı. Kadın, "Allah'tan korkmayan hangi kadın çocuğunu daha ilk günlerde terk eder" dedi. Ardından "Aman Allah'ım! Bu bebek ne kadar da düzel. Mevla onu bize verdi Kocacığım! Ona bakacağız ve çocuklarımızla birlikte büyüteceğiz. Umarız ki Rabbimiz bize iyilikler sunar" diyerek çocuğu bir elbiseye sardı. "Yedi aç çocuğumuz var, daha onları yeterince doyuramıyoruz" dedi Marzuk karısına. Karısı, "Onu çok sevdim, bu bebeğe çocuklarımla birlikte bakacağım, ismi de Bedir olsun" dedi (Arîkî, 2017: 82).

2.3. Millî Değerler

Millî değerler, bireyin vatanına ve milletine bağlılığı ve bundan duyduğu gururla ortaya çıkan, söz ve eylemlerle de ifade edilen, dürüstlük, çalışma, düzen, sorumluluk taşıma, başkalarına saygı gösterme ve çevreyi koruma gibi eğitim sürecinde belirginleşen standartlardır (Hilal, - es-Sabhîn, 2016: 139).

Millî değerler ulusları inşa etmenin, onların güvenlik ve istikrarını, refah ve ilerlemelerini artırmanın, ayrıca zayıflık ve kırılganlık nedenlerinden korumanın en önemli kolu olarak kabul edilir. Bu nedenle her bir fert millî değerlerine sahip çıkmalı, kültürel mirasını fark edip korumalı ve ülkenin üzerine inşa edildiği bileşenleri öğrenmelidir. Bu değerler

çocuğun ruhuna küçük yaşlardan itibaren aşılırsa çocuk, tüm toplumun yararına olacak bir dizi pozitif yasa ve ilkeye bağlı kalacak ve onları var edecek şekilde büyüyecektir.

Arîkî'nin ilgili çocuk hikâyeleri koleksiyonunda vatanseverlik ve özgürlük şeklinde iki milli değer önüne çıktığı gözlenmektedir.

2.3.1. Vatanseverlik

Kişinin doğduğu ve yaşadığı, siyasal ve duygusal açıdan bağlı olduğu toprak parçası anlamına gelen vatan, (Cürcânî, 1424/2003: 248; Çağrıcı, 2012: 563, 564). eşsiz bir bağlılık, ince bir duygu, şerefli bir fedakârlık ve sarsılmaz bir sadakat ile seilmeyi gerektiren asıl ve gerçek bir yurdu temsil eder.

Çocuklara vatanlarını sevdirmek, ebeveynlerin ve eğitimcilerin dikkat etmesi gereken en önemli değerlerden biridir. Çünkü çocuklarda sadakat, aidiyet ve ülkelerinin ilerlemesi için sürekli çalışmaları ve aynı zamanda onlara bu hayatta kişisel çıkarların ötesinde bulunan ve uğruna yaşadıkları büyük bir amacın varlığını aşılacak ancak erken yaşlarda mümkün olabilmektedir.

Arîkî, *Makir (Ebü'l-Akabir) Adlı Adam* hikâyesinde her defasında olduğu gibi Hamâme Nine'nin şöyle dua ederek hikâyeye başladığını aktarmak suretiyle bu değer önüne çizmiştir:

Bittiği sanılan, ama geri dönen her türlü kötülükten ve yeryüzünde dolaşarak her yerde fesadı yayanlardan sana sığınırım. Allah'ım! Yönetimimizi içimizdeki en kötü kişilere tevdi edip onları topraklarımıza musallat etme. Ülkemizin idaresinde kalıcı olabilmeleri için iyi insanlara yardım et (Arîkî, 2017: 152).

Yazar, ülke idaresinde adaletli insanların bulunması gerektiğini, zira istikrarın ancak bu yöntemle sağlanabileceğini ifade etmiş ve yaşadığı topraklara ihanet edebilecek tiplere karşı çocukların tiksinti duygularını harekete geçirmeye çalışmıştır.

Aynı hikâyede doğrudan vatanseverliğin önemi vurgulanmasa da sadakatsizliğin en dip noktası olan ihanetin erken fark edilmesi ve bu çirkinliğe asla meyledilmemesi gerektiği söylenerek ilgili değer önemi sezdirilmek istenmiştir:

Hamâme Nine göz ve dişler vasıtasıyla gizli kalabilen ihanetin sahte parıltısını anlayabilmemiz için bilgi nurundan bir parça korla bizi donattı. O, şöyle dedi: "İhanet denizinde yüzdüğünde onun kasırgası seni yıkıcı merkezine doğru sürükler ve kalkanın ne olursa olsun ondan kurtulamazsın (Arîkî, 2017: 152).

Köle Padişahlar adlı hikâyede ise halkın mutluluğu için çalışan ve adaleti ayakta tutan Padişah Kahtan'ın yirmi iki oğlundan her biri babalarının ölümünden sonra ayrı bir hanedanlık planı yaparken bazı bilge insanların ülkenin bölünme tehlikesine karşı şu uyarıda bulduklarının altı çizilmiştir:

Halkın bilgeleri, Padişah Kahtan'ın ülkesinde neler olup bittiğini kardeşlere haykırarak şöyle dediler: "Ayrı hanedanlıklar sizin için bir tehlike, ülkeniz dağılacak ve düşmanlar size karşı fırsat kollayabilecekler (Arîkî, 2017: 128).

Yazar ilgili hikâyeyi sonlandırırken Hamâme Nine'nin dilinden, iyi bir yaşamın ve ilerlemenin tüm unsurlarına sahip olan, ancak bölünmenin, çatışmanın ve bir grubu diğer bir gruba hâkim kılma çabalarının ağır yükü altında acı çeken yöneticilerin bilinçsizliğine tek vatan olma hassasiyeti üzerinden şöyle değinmiştir:

İşte böyle sevgili torunlarım! Bölünmede aşağılanma vardır, birleşme ise güç ve kuvvet demektir (Arîkî, 2017: 132).

2.3.2. Özgürlük

Hukukî bir kavram olmadan önce maddî ve tabîî bir kavram olarak var olan özgürlük, "bir şeyi bilinçli bir şekilde yapma veya yapmama, belli bir şekilde davranıp davranmama erki" olarak tanımlanmıştır. (Gözler, 2018: 63). Diğer değerlere göre daha öncelikli olduğu ileri sürülebilen özgürlüğün koşullarının sağlanması söz konusu olduğunda çocuğun bedeninin, ruhunun ve iradesinin güçlendirilmesine dikkat edilmeli, bir şeyler yapma kararlılığında ona yardımcı olunmalı, takıntılarının ve tereddütlerini ortadan kaldırılarak cesareti güçlendirilmeye çalışılmalıdır.

Kurâtü's-Selc 'deki bazı hikâyelerde özgürlük değerine, insanları kanunlar çerçevesinde değil kendi arzularına göre yöneten, otoritesinin sağlamlığıyla çelişen her türlü fikri tehdit sayan idarecilerin istibdadından Allah'ın kudretine sığınmayla işaret edilmiştir. Örneğin *Lider Heddaş'ın Öküzü* adlı hikâyede bazı insanların iradelerini ömür boyu gasp ederek onları ağır işlerde çalıştırmayı bir hak gibi görenlerden Allah'a sığınması gerektiği Hamâme Nine'nin şu duasıyla ortaya konmuştur:

Allah'ım bizi dünyada mahlûkatlarını köleleştirenlerden koru ve senden başka yardımcısı olmayanlara zafer bahşet (Arîkî, 2017: 136).

Hamâme Nine *Makir (Ebü'l-Akabir) Adlı Adam* hikâyesinde de bu minvalde bir dua ile hikâyesine başlamıştır:

Allah'ım! Bittiği sanılan, ama geri dönen her türlü kötülükten ve yeryüzünde dolaşarak her yerde fesadı arttırıp insanları köleleştiren tüm zalimlerin zulmünden sana sığınırım (Arîkî, 2017: 152).

Boğa Boynuzları ve Hüziin Toprakları adlı hikâyede işlenen konu ise günümüzün de ortak problemlerinden biridir. Toplumunu idare etmek için birbirleriyle kavgaya tutuşan idarecilerin merhametten yoksun eylemlerinin kurbanı olmamak adına her şeye gücü yeten ve sonsuz merhamet sahibi yaratıcıya edilen dualarla özgürlüğün değerine işaret edilmiştir:

Rabbim, sen insanları bizden daha iyi tanıyorsun. Bize merhamet etmeyenleri bizden uzak tut ve haksızlıkların yolumuza girmesine izin verme. Senin merhametinle yaşıyor, adaletinle tatmin oluyor, bize verdiğin güçle çabalyor ve senin rehberliğininle ayakta kalıyoruz (Arîkî, 2017: 178).

Cemil ve Periler Lideri adlı hikâyede, Periler Lideri'nin kızıyla evli olmasına ve kendisine sonsuz bir yaşam sunulmasına rağmen cinlerin hüküm sürdüğü bir diyarda tutsak edilen insanları kurtarmaya çalışan ve bunda da başarılı olan Cemil'in kararlı mücadelesinde de bu değer aşılacak istenmiştir.

Cemil, Periler Lider'ine "İnsanı eşek olarak görmeye dayanamıyorum ve burada bir insan ezilirken asla mutlu olamayacağım. Hadi onları insana dönüştür yoksa hemen seni öldüreceğim" dedi. Sonra da kapıyı anahtarla açtı. Tüm tutsaklar dışarı çıktı. Ufukta ışığın yayıldığını gördüklerinde insana dönüştüler ve her biri perilerin esaretinden kurtuldu (Arîkî, 2017: 118-120).

Yazar, periler diyarındaki eşsiz ve sonsuz hayatın cazibesine karşı insan olma onurunu yok saymayıp kendi türünden olanların tutsak edilmesini hazmedemeyen Cemil karakteri üzerinden çocukların zihninde özgürlüğün bedelsiz olamayacağı fikrini canlı tutmaya çalışmıştır. Gerçek özgürlüğün, bireysel bir serbestlik, içi boş bir şeref ve efendilik iddialarıyla değil, küçültücü ve alçak davranışlara maruz kalınması sonrası ne pahasına olursa hem kendisinin hem de kendi türünün onurunu cesaretle savunanların erdemli mücadelesiyle elde edilebileceğine vurgu yapmıştır.

SONUÇ

Hikâyeler çocukların sosyal ve kültürel yetişme sürecine katkı sunan unsurların başında gelmektedir. Nitekim bu edebî tür, çocukların kişiliklerini hızlıca şekillendirmesi ve onlara çeşitli deneyimler kazandırması bakımından çocuk edebiyatının amaca yönelik eğitim araçlarından biri olarak kabul edilmektedir. Bu yönüyle çocuklara hitap eden hikâyeler onların zihinsel ve duygusal oluşumunun dayandığı güçlü bir temel olmanın yanı sıra dinî, ahlâkî ve millî duyguların pekiştirildiği etkili bir yöntemdir. Zira her çocuk hikâye yazarı, ürettiği edebî yapıtlarla çocukların ve gençlerin entelektüel, edebî, kültürel ve eğitimsel gelişmelerine zemin hazırlamaya çalışır. Öğrenmeyi motive edici bir deneyim haline getirip değerlere yönelik mesajlarını ilginç ve eğlenceli şekilde sunabilenler ise literatürü zenginleştirdiği gibi çocukların psiko-sosyal gelişimini hızlandırmaktadır.

Yemenli yazar Ahmed Kâsım el-Arîkî'nin de ilgili literatürü *Kurâtü's-Selc* adlı eseriyle renklendirdiği söylenebilir. Arîkî'nin gerçeklikle doğaüstünün bir karışımı olarak değerlendirilebilen bu eseri, efsane, sihir ve cin dünyası ile kültürel halk mirasından alınmış hikâyelerden oluşmaktadır. Hikâyelerde Kur'ân tilaveti, dua, salatüselam, iffet, sözünde durmak, sevgi, aile bilinci, vatanseverlik ve özgürlük gibi birçok değere doğrudan ve dolaylı yoldan işaret eden Arîkî, dinî değerler olarak en fazla dua ve salatüselama yer vermiştir. Ayrıca ahlâkî ve millî birçok değeri haiz olduğu için duayı, çatı değer olarak seçmiş, böylece vermek istediği ana mesajı birden çok örnek ve tekrarla desteklemek istemiştir. Bununla birlikte mezkûr değerlerden bazılarını öne çıkartmadığı aksine herbir değer için ayrı bir öneme sahip olduğunu örneklerle vurgulamıştır.

Hikâyelerin her gün aynı saatte ve aynı mekânda çocuklar tarafından sevilip sayılan Hamâme Nine karakteri üzerinden anlatılmasıyla, çocuklara birtakım değerlerin aşılması hususunda ileri yaşlardaki insanların şefkat, tecrübe ve bilgeliklerinden yararlanılması gerektiğine doğrudan dikkat çekilmiştir.

Toplumun ahlâk ve prensiplerinden uzak bir neslin yetişmemesi için dinî, ahlâkî ve millî değerleri öne çıkaran hikâye yazarlarının Arap Dili ve Belagatı alanına sundukları katkının ortaya konulması incelenmeye değer konular arasındadır. Ayrıca bu bilim dalı akademisyenlerinin katılımıyla tartışma oturumları, kongre, sempozyum ve açık hava faaliyetleri gibi eğitim etkinliklerinin sayısı arttırılabilir.

KAYNAKÇA

- Arîkî, A. K. *Ġaltetu Kalem*. Merkezu İbâdî li'd-Dirâse ve'n-Neşr, Sana 2012.
- Arîkî, A. K. *Kurâtü's-Selc*. Merkezu Mektebeti Dâl, Sana 2017.
- Arîkî, A. K. *Yevme mâte 'ş-Şeytân*. Müessesetu Hindâvî, Kahire 2022.
- Arîkî, A. K. (2023). *Yevme Mâte 'ş-Şeytân*. R. Akbaş (Çev.) İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları.
- Akbaş, R. (2023). "Ahmed Kâsım el-'Arîkî'nin Yevme Mâte's-Şeytân Adlı Romanında Kadın Karakterler". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (28/2), 33-47.
- Abîd, Z. H. (2020). "el-Kıyemü'l-İslâmiyye ve İshâmuha fî Tekâmülü'l-Mucteme'ât". *Mecelletu Câmi'ati Bâbil li'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye*, (28/1), 27-46.
- Ahmed, L. (2020). "Târîhu Edebi'l-Etfâl ve Ruvvâduh İnde'l-Ġarb ve'l-Arab". *Mecelletü'l-Ulûmi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye*, (4), 93-104.
- Bâhekîm, N. Arîkî, A. K. el-İryâbî, E. M. vd. *er-Rivâyetu fi'l-Yemen: Tecdîün ve Tecrîbun*, Dâru Anâvîni Books, Yemen, 2022.
- Barov, T. *Târîhü'l-Arabi'l-Kadîm*. Dârü'l-Fikri'l-Mu'âsir, Beyrut 1417/1996.
- Berigaş, M. H. *Edebü'l-etfâl Ehdâfuh ve Simâtuh*. Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1416/1996.
- Badam, Z. (2022). *Muhammed Abdulveli'nin Roman ve Kısa Hikâyeleri Üzerine Bir İnceleme*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Cürcânî, S. Ş. *et-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Basıl Uyûnu's-Sûd. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.
- Cilacı, O. (1994). Dua, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (Cilt. 9, 536-539), TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Çağrıcı, M. (2012). Vatan, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (Cilt. 42, 563-564), TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Ebü'r-Ridâ, S. *en-Nassü'l-Edebî li'l-Etfâl, Ehdâfuh ve Mesâdiruh ve Simâtuh*. Mektebetü'l-Ubeykân, Riyâd 1426/2005.

- Ebû Tâlib, İbrahim. *Bibliyografye's-Serd fi'l-Yemen*. Vizâretü's-Sekâfe, Yemen 2010.
- F'âdî, A. *el-Kasas fi'l-Asri'l-İslâmî*. Matbaatu Dâri'z-Zaman, Bağdad 1966.
- Fâtine, B. (2015), "Târîhu Edebi'l-Etfâl fi'l-Vatani'l-'Arabî," *Mecelletu Mukârebât*, (3/5), 295-302.
- Gözler, K. (2018). *İnsan Hakları Hukuku*. Ekin Basım Yayın Dağıtım, Bursa.
- Hac Mohammad, M. (2019). *el-Kiyemü'd-dîniyye fi'r-rivâyeti'l-'Arabîyyeti'l-mu'âsire*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Hadîdî, A. *Fî edebi'l-Etfâl*. el-Mektebetü'l-Mısriyye, Kahire 1988.
- Hamid, M. (2015). "Edebü'l-Etfâli'l-Arabî ve Tetavvuruh". *Mecelletü'l-Kısmi'l-Arabî*, (22), 150-168.
- Hilal, M. A. – es-Sabhîn, İ. H. (2016), "Vâki'u'l-Kiyemi'l-Vataniyye fî Kutubi't-Terbiyyeti'l-İctimâ'iyye ve'l-Vataniyye li's-Sufûfi'r-Râbi' ve'l-Hâmis ve's-Sâdis el-El-sâsiyye fi'l-Ürdün", *Külliyetü'l-Ulûmi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâ'iyye*, (17), 133-144.
- İbn Miskeveyh, A. Y. *Tehzîbü'l-Ahlâk ve Tathîrû'l-A'râk*. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985.
- İbn İyâz, İ. Y. *eş-Şifâ' bi-Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafâ*. Vahdetu'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, Dubai 1434/2013.
- Râzî, A. H. *Fedâilü'l-Kur'ân ve Tilâvetuh*. thk. Amir Hasan Sabri. Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1415/1994.
- İbn Battâl, A. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Ebû Temîm Yasir b. İbrahim. Mektebetü'r-Rüşd, Riyad: 1423/2003.
- Keylânî, N. *Edebü'l-Etfâl fî Dav'i'l-İslâm*. Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1406/1986.
- Kızıler, H. (2014), "Ahlakî Değerlerin Şahsiyet Oluşumuna Etkisi". *Millî Eğitim Dergisi* (44/204), 5-17.
- Köşeli, Y. (2011). *Arap Çocuk Edebîyatı*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Mekâlih, A. *el-Vechü'd-Dâi': Dirâsâtün ani'l-Edeb ve't-Tifli'l-Arabî*. Dâru's-Şuûni's-Sekâfeti'l-Âmme, Bağdad 1986.
- Sâmî, A. M. *Kıssatü'l-Edeb fi'l-Yemen*. Mektebetü'l-İrşâd, Sana 1428/2007.
- Şevkî Dayf, A. A. *el-Hubbü'l-'Uzrî 'Inde'l-'Arab*. ed-Dâru'l-Mısriyyetu'l-Lübnâniyye, Kahire 1999.
- Şahin, S. T. (2024). *Ürdün'de Çocuk Edebiyatı*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Şimşek, T. (2014). "Çocuk Edebiyatı Tarihine Ön Söz". *Çocuk ve İlk Gençlik Edebiyatı Özel Sayısı, Türk Dili Dergisi*, 15-58.
- Tirmizî, M. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. Mektebetu Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, Mısır: 1395/1975.
- Timurtaş, A. (2018a). *İslamî Edebiyatta Dua*. Çıra Akademi Yayınları, İstanbul.
- Timurtaş, A. (2018b). "Tekanniyâtu Binâi'l-Kıssati's-Şa'biyye fi Mardin ve fi Katar". *Ensâk*. (2/2), 59-72.
- Uludağ, M. E. (2008), *1923-1950 Dönemi Çocuk Romanlarında Sevgi ve Korku Motiflerinin Çocuk Eğitimine Etkisi*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Uylaş, R. Z. (2017). *Arap Edebiyatında Çocuk Şiiri*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yüksek, A. (2022). "Modern Arap Edebiyatında Aile ve Çocuk Temalı Şiirler". *Oş Devlet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi*, (32) 59-72.
- Zelat, A. *Edebü'l-Etfâl Beyne Ahmed Şevkî ve Osman Celâl*. Mektebetü'l-Vefâ, Mısır 1415/1994.
- Ziriklî, H. *el-E'lâm*. Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Kahire 2002.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 5, Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue:: 4

Aralık/December-2024

MAKALE BİLGİSİ/ARTICLE INFORMATION

Muhadram Kavramının İstilahlaşma Süreci ve Bilimlere Göre Muhadram Kavramı
The Process Of Environment Of Muhadram Concept And Muhadram Concept According To
Science

YAZAR/WRITER

İbrahim ARVASI

Dr. Öğrenci, Bayburt Üniversitesi, Lisansüstü Enstitüsü

Dr. Student, Bayburt University, Graduate Institute

Bayburt, TÜRKİYE

ibrahimarvasi_1979@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0326-6456>

<http://doi.org/10.5281/zenodo.14283048>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 15.09.2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 03.11.2024

Sayfa Aralığı/ Page Range: 939-976

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE

ÖZET

Hadis ilminde sünneti/hadisleri sonraki kuşaklara aktaran râvîler son derece önemsenmiştir. Bu râvî tabakları içinde de özellikle sünnetin tedvin, tasnif ve bir diğer nesiller aktarma ameliyesinde çok büyük gayretleri bulunan sahâbe ve tâbiun neslinin ise emek ve gayretleri çoktur. Bundan dolayı bu iki nesil çok önemsenmiş haklarında ciltler dolusu bilgi toplanmıştır. İsimleri, künyeleri, lakapları, doğum ve vefat tarihleri, yaşadıkları yerler, yaşam biçimleri, ahlaki özellikleri, nesepleri/soyları, siyasi görüşleri, itikatları gibi birçok konuda haklarında malumatlar toplanmıştır. Muhadramlar da bu seçkin simalar arasında yer almaktadır. Zira onlar hem cahiliye hem de Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tebliğ devrine şahitlik etmişler. Ayrıca birçok İslami ilimlerin temellerinin atıldığı ve müstakil birer bilim dalı olma yolunda çok hızlı adımların atıldığı sahâbe ve tâbiun dönemlerinde yaşamışlardır.

Bütün bu ayırıcı vasıflarına rağmen klasik dönemde onlar hakkında müstakil eserler son derece sınırlıdır. Bu durum daha sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Hatta bu durum akademik çalışmalara da yansımış ve Muhadramlar hakkında çok az çalışmanın yapılmasına ve yayınlanmasına zemin hazırlamıştır.

İşte bu çalışmamız fark edilen bu eksikliğin tedariki için atılan bir adımın eseridir. Çalışmamızda öncelikle muhadram kavramının çerçevesi ve ıstılahlaşma süreci üzerinde durulmuştur. Yine farklı bilim dalları tarafından yapılan muhadram tanımlarına yer verilmiştir. Zira muhadram kavramı için birçok ilim dalı tarafından tanımlar yapılmış fakat bu tanımlar birbirinden farklı olmuş ve birçok konuda da ihtilaflar ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Muhadramlar, Muhadram Kavramının İstılahlaşma Süreci, Bilimlerin Muhadram Tanımları.

ABSTRACT

In the hadith science, the narratives transferring the circumcision / hadiths to the next generations were highly regarded. In these râvî plates, the generations of the Companions and Tabuli who had great efforts especially in the process of circumcision, classification and transfer to another generation are many labor and efforts. For this reason, these two generations were collected with volumes of information about them. Their names, tags, nicknames, dates of birth and death, where they live, life styles, moral characteristics, generations / lineages, political views, beliefs have been collected about many issues. Muhadrams are among these distinguished figures. Because they are both ignorant and Hz. They witnessed the period of the Prophet's notification. In addition, many Islamic sciences were laid during the companions and the taboo periods, where the foundations were laid and very fast steps were taken towards becoming a separate branch of science.

In spite of all these distinctive qualities, detached works about them in the classical period are extremely limited. This situation continued in the following periods. In fact, this situation was reflected in the academic studies and prepared the basis for very few studies about Muhadram.

This work is the result of a step taken for the procurement of this lack. In this study, firstly the framework of muhadram concept and the process of liberation were emphasized. Again, definitions of muhadram made by different disciplines are given. Because definitions of muhadram have been made by many branches of science, but these definitions have been different from each other and conflicts have emerged in many subjects.

Key Words: Muhadrams, Process of Exploitation of Muhadram Concept, Muhadram Definitions of Sciences.

GİRİŞ

Hadis ilminde hadisleri rivayet eden şahıslara özel bir önem verilmiştir. Zira hadis ilminin ana malzemesini meydana getiren hadisler râvîler aracılığı ile yaşadıkları zaman diliminde kesp edilmiş ve daha sonra bu rivayetler bir sonraki nesle aktarılmak suretiyle nesilden nesile aktarılmıştır. Bunun için de râvîler hakkında bilgi toplamak onları derleyip kayıt altına almak muhaddisler için en önemli ilmi ameliyelerden birisi olmuştur. Bu ilmi ameliye rivayetlerin tamamı kayıt altına alınana kadar da devam etmiştir. Böylece rivayet malzemesini toplamaya çalışan muhaddisler bu rivayetleri kendilerinden aldıkları râvîleri imkânlar dâhilinde daha yakından tanımak için râvîler hakkında sınırları daha önce “Ricaîl İlmi” tarafından belirlenen çerçevede bilgi toplamışlardır. Elde edilen bilgileri kayıtlayarak onların güvenilir olup olmadıklarına karar vererek bir hükme varmışlardır. İşte bu hüküm o râvî kanalı ile gelen tüm hadis dökümanlarını etkilemekte ve o sünnet malzemesi ile emel edilip edilemeyeceği üzerine hüküm inşa edilip edilemeyeceğine bu bilgiler ışığında karar verilmektedir.

Dolayısıyla râvîlerin doğum ve ölüm tarihleri, hocaları, talebeleri, yaşadıkları yerler, seyahat ettikleri memleketler, yaşadıkları zaman dilimindeki ilmi tartışmalar, sosyo-politik tartışmalar vb. birçok konu râvîler hakkında hayati bir öneme sahiptir. Tarihin belli aralıklarına göre râvîler tabakalara ayrılmış ve her bir râvî tabaksı da bazen kendi içinde farklı özelliklere göre bir kez daha gruplara ayrılarak alt birimler oluşturulmuştur. Bu nedenle hadis ilminde râvîler son derece önemli bir konu olarak telakki edilmiş ve sadece râvîleri konu edinen bir ilim dalı olan “Rical İlmi” vücuda getirilmiştir.

Sahâbe nesli bütün râvî tabakaları içinde en seçkin ve aynı zamanda özel bir konuma sahip olan râvî tabakasını oluşturuyor. Zira sahâbe neslinin tamamı hadis rivayet etme konusunda adalet sahibi kabul edilmişlerdir. Adalet yönleri araştırma dışı tutularak sadece zabt yönünden araştırılmaya tabii tutulmuşlar. Sahâbe dışındaki tüm râvî tabakalarının tamamı ise hem adalet hem de zabt bakımından araştırılmaya tabii tutulmuşlardır.

Hem cahiliye hem de Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tebliğ dönemine idrak ettiği halde onunla görüşme imkânını bulamamış ya da onunla Müslüman olarak karşılaşma fırsatını bulamamış bir nesil daha vardır ki bunlara özel bir tabir ile muhadram adı verilmiştir. Bu nesil Hz. Peygamber'i (s.a.s.) göremediği ya da Müslüman olarak göremediği için sahâbe neslinin elde ettiği imtiyazlardan mahrum kalmışlardır. Bununla beraber asr-ı saadete şahitlik etmek gibi bir ayrıcalığı elde etmeleri hasebiyle tâbiun neslinden de farklı bir özelliğe sahiptirler. İslam ilim kültür mirasına büyük bir katkı sunan bu nesil hakkında yeteri bilgiye sahip olmak son derece önemlidir.

1. MUHADRAM KAVRAMININ TANIMI

1.1. Luğavi Manâsı

Muhadram kavramı خضرم - يخضرم — خضرمة — فهو مخضرم — وذاك مخضرم fiilinin rüba-i mücerred kalıbından türetilmiş olan ism-i meful kalıbından bir isimdir. (İbn Manzûr, ts: 12/184)

Lügatte; “Çok olma, karışma, kesme/ kesik olma, henüz sünnet olmamış olan kişi, nesebi karışık adam, kendisi siyah ama babası beyaz olan çocuk, dişi ya da erkek bir hayvana mı ait olduğu bilinmeyen et, tatlı ya da acı olduğu anlaşılamayan su ve tatsız yemek” gibi anlamlara gelir. (İbn Manzûr, ts: 12/184-194; Uğur, 1992: 26–27)

Muhadram kavramı sözlük anlamı itibarıyla bunun gibi birçok manaya gelmektedir. Bu manaları şöyle tasnif etmek mümkündür:

1.1.1. Çokluk Manâsı

Herhangi bir şeydeki çokluğu ya da herhangi bir halin yada durumun genişliğini ifade etmektedir. “ماء مخضرم” “Mâun Muhadramun” İsmi meful konumunda “Çok su demek” (Mursî, 2000: 5/329) “الخضرم” “el-Hadram” “eli açık adam, çokça hediye veren adam, çok kültürlü ya da çok bilgili adam” demek. “بحر خضرم” “Behr'un Hadram” “suyu çok olan deniz”. “بئر خضرم” “Bi'run Hadram” “suyu çok olan kuyu” demek. (İbn Manzûr, ts: 12/184-186)

1.1.2. Karışma Manâsı

İki şeyi birbirine karıştırma ya da birbirine karışan iki şey anlamında kullanılmaktadır. Bir kişiye “مخضرم” denildiği zaman ya da böyle çağırıldığı zaman “sanki onun nesebi yani soyu karışık kişi” anlamındadır. (İbnu'l-Acemi, ts: 43; Zebîdî, 1987: 32/110–115) Yine bir adama “مخضرم” “Muhadram” denildiği zaman “bu o adamın siyah babasının ise beyaz olduğu” anlamını da ifade eder ya da “babası belli olmayan kişi” veyahut da “cariyenin doğurduğu adam” gibi anlamlara gelir. (Zebîdî, 1987: 32/110–115)

Herhangi bir yemek için “طعام مخضرم” “Te'amun Muhadram” denildiği zaman “o yemeğin tatlı mı acı mı olduğunun bilinmemesi yanı yemeğin tadının karışık olduğu manâsındadır. “لحم مخضرم” “Lahmun Muhadram” tabir ise; “o etin dişi mi ya da erkek bir hayvanın etinin olduğunun bilinmemesi” durumunu ifade etmek üzere kullanılır. “ماء مخضرم” “Mâun Muhadram” tabir ise; “o suyun tuzlu mu tatlı mı ya da hafif mi ağır mı olduğunun bilinmemesi” anlamındadır. (Zebîdî, 1987: 32/110–115)

1.1.3. Kesme Manâsı

Herhangi bir şeyin kesik olması ya da herhangi bir şeyin bir tarafının kesik olması manâsındadır. “اذن مخضرمة” “Üzü'ünün Muhadrama” terkibi kesik kulak anlamındadır. (İbn Manzûr, ts, 12/185)

مخضرمة ناقية “Na'kat'un Muhadrama” terkibi kulağının bir kısmı ya da yarısı kesik olan deve anlamındadır. (Efendioğlu, 2020: 30/395)

مخضرم “Muhadram” kavramı ismi fail kalıbında kullanıldığı zaman “sünnet olmayan kişi” anlamındadır. (Zebîdî, 1987: 32/110-115)

الخضارمة “el-Hada'rama” isim olarak İslam'ın ilk döneminde Şam'a gidip yerleşen bir kavim ya da Arap diyarından ayrılanlar anlamında kullanılmaktadır. (Zebîdî, 1987: 32/110-115)

Muhadram kelimesinin kesme manâsı ile ilgili olan “خضرمة اذن الابل” “Devenin kulağının kesik olması” kavramı hakkında kaynaklar şu bilgileri paylaşırlar: Develerin kulaklarının belli biçimde kesilmesi cahiliye geleneklerinden birisiydi. Hz. Peygamber (s.a.s.) bu geleneği tamamıyla yasaklamamış ama bu konuda şöyle bir tasarrufta bulunmuş. Buna göre İslam dinini tercih edenler develerinin kulaklarını cahiliye dönemindekinden farklı bir şekilde kesmeye başladılar. Böylece iki farklı kulak kesme şekli ortaya çıktı. Buna göre muhadram; develerin kulaklarını kesme âdetlerinden ikisine de yetişen ya da her iki âdeti gören kişi anlamındadır. (Zebîdî, 1987: 32/110-115; İbn Kuteybe, ts: 570-575)

1.2. İstilah Manâsı

Muhadram kavramının yukarıda da geçtiği gibi sözlükte “çokluk, karışma, kesme,” gibi asli ve bu asli manalar ile irtibatlı olan birçok anlamları vardır. Kavramın ıstilahı manâsı ise bu manalar ile bağlantılıdır.

1.2.1. Çokluk Anlamı ile İlgili Olan İstilahî Manâ

İbn Kut'aa muhadram kavramının çokluk manâsı ile irtibatlı olan ıstilahı manâsı için şöyle diyor. “Muhadram kavramı bir şeyin çok olması manâsındadır. "خضرم" kelimesi “suyun çok olduğunu ifade ediyor.” Bunun için hem cahiliye dönemini hem de İslam dönemini görebilen insana “Muhadram” adı verilmiştir. Sanki o kişi mutlak olarak o her iki dönemden istifade etmiş gibidir”. (Se'dî, 1983: 1/333).

Ebu'l-Hasan Ahfeşi (ö. 215/830) şöyle diyor: “Su çoğalıp yükseldiği ya da arttığı zaman ماء خضرم kavramı kullanılıyor. Bundan dolayı hem cahiliye hem İslam dönemine yetişip her iki dönemi gören adama da “Muhadram” adı verilmiştir. (Süyûtî, 1988: 1/489) Bu anlamda muhadram kavramı; hem cahiliye hem de İslami dönemi idrak ettiği için bu o kişide var olup diğerlerinde bulunmayan bir fazlalığı/çokluğu ifade etmektedir ki bu da onun mutlak olarak birbirinden farklı olan iki döneme tanıklık etmesinden kaynaklanmaktadır.

1.2.2. Karışma Anlamı ile İlgili Olan İstilahî Manâ

İbnu Haluveyh şöyle demektedir: خضرم fiili “katmak, karışma, karıştırmak, karışık, bir şeyi bir başka şeye katmak, karıştırmak manâsında olan خلط fiilinin manâsındadır. Muhadram kavramı ise bu fiiliden türetilmiş ve hem İslami döneme hem de cahiliye dönemine idrak edip, her iki döneme şahit olup dolayısıyla her iki dönemde de yaşamış sanki her iki döneme de karışmış olan insan anlamında “Muhadram” adı verilmiştir.” (Zebîdî, 1987: 32/110-115; Se'dî, 1983: 1/333).

Araplar لحم مخضرم “Lahmun Muhadram” kavramını; “mevcut etin dışı bir hayvana mı yoksa erkek bir hayvana mı ait olduğunun bilinmemesi” durumunu ifade etmek üzere kullanırlar.” (Zemahşerî, 1993: 1/379).

Bu anlamı ile muhadram kavramı; sanki muhadram neslinin hangi tabakaya dâhil oldukları durumunun tam olarak bilinmemesini ifade etmektedir. Muhadramlar sahâbe tabakasından mı, tâbiun tabakasından mı yoksa her ikisinin arasında müstakil bir tabaka mı oldukları konusunda bir ittifaktan söz etmek zordur. Genel kabul muhadramları tâbiun

tabakasının büyüklerinden olduğu şeklinde olsa da onları sahâbe tabakasına ya da sahâbe ile tâbiun tabakası arasında bir tabaka olarak kabul edenlerde vardır.(Uğur, ts; 27). İşte kavramın bu ıstılah manâsı, muhadramların bu özelliğini ifade etmek üzere kullanılmaktadır.

1.2.3. Kesme Anlamı ile İlgili Olan İstilaî Manâ

Araplar اذن مخضرمة “Üzü’ünün Muhadrama” terkiibini “bir kısmı ya da tamamı veyahut da yarısı kesik olan kulak” manâsını ifade etmek için kullanıyorlar.(İbn Manzûr, ts; 12/185). Muhadram kişi ise; “hem cahiliye hem de İslam dönemine yetişip İslam’ı tercih ettiği için sanki cahiliye tarafı kesilmiş kişi” demektir. (Se’dî, 1983: 1/330).

Yine Araplar “ناقة مخضرمة” “Na’kat’un Muhadrama” kavramını da “kulağı kesik ya da kulağının yarısı kesik veyahut da kulağının bir kısmı kesik olan deveyi (İbnu’l-Acemi, ts: 42) tasvir etmek için” kullanıyorlar. Muhadram kişi ise; hem cahiliye dönemini hem de İslami dönemi idrak edip daha sonra da Müslüman olan kişidir. İşte İslam dinini tercih eden bu kişi eski inancına uygun olan davranış biçimlerini bırakarak yeni tabii olduğu dine uygun olan bir hayat yaşamaya başlıyor. İşte bu kişinin sanki cahiliye tarafı kopmuş ya da ondan kesilmiş gibidir.(Zemahşerî, 1979: 166).

Iraki’nin Hâkim den yapmış olduğu rivayete göre; “Muhadram” kavramının türediği خضرم fiil bir Arap cahiliye âdeti olan hayvanların kulaklarının belli bir kısmını ya da yarısını kesme adetlerini ifade ediyordu. (İbn Kuteybe, ts: 575). Böylece bu onların İslam dinini tercih ettiklerinin bir nişanesi, belirtisi olup onların daha önceki inançlarından vazgeçerek yeni tebliğ edilen dine uydukları içinde sanki önceki dinlerinden, örf ve âdetlerinden kopmuş/kesilmiş gibi olmuşlardır

Muhadram ıstılahının bu manâsı şunu ifade etmektedir. İslam dinini tercih eden insanların daha önceki dinleri ile olan bütün bağları ortadan kalkmıştır. Artık Onlar yeni tabii oldukları dinlerine uygun davranışlar sergiliyorlardı. Bu yeni hayatlarında eski dinlerinden bir eser kalmadığı için sanki onların eski dinleri onlardan kesilmiş/kopmuş anlamındadır.

Sözlükte birçok manaya gelen muhadram kavramı ıstılahı manayı kazanmak için birkaç tane merhaleden geçmiştir. Bu aşamalardan geçtikten sonra kavram bugün birçok bilim tarafından kullanılan ıstılahı manayı kesp etmiştir. Birçok bilim dalı da muhadram kavramı için tanımlar yapmışlar. Bilim dallarının yapmış oldukları muhadram tanımlar ise ilgili buldukları alana uygun düşen birer tanım olmuştur. İlim alanları bu tanımları

oluştururken muhadram kavramın sözlük anlamlarından birisinden hareketle bu tanımları yapmışlar.

2. MUHADRAM KAVRAMININ MERHALELERİ

Muhadram kavramı için yapılan birden fazla tanıma baktığımız zaman şunları söylemek mümkündür: Muhadram kavramının merhalelerini ya da günümüze gelene kadar muhadram kavramının geçmiş olduğu aşamaları düşündüğümüz zaman kavramın şu aşamalardan geçtiğini söylemek mümkündür.

2.1. Farklılaşma Manâsını Kazandığı Dönemi

“Muhadram” kavramı bu anlamda bir Arap geleneği olan “develerin kulağını kesme” durumunu ifade etmektedir. (İbn Manzûr, ts: 12/185). Buna göre İslam dinini tercih eden Arapların atalar yolu ile tevarüs eden develerin kulaklarını kesme biçimlerini değiştirmişler. Sahibi oldukları develerinin kulaklarını kesme şeklini değiştirenlere “Muhadram” adı verilirdi.(Neysâbûrî, 1977: 44-45). Böyle bir değişikliğe gitme sebepleri ise, İslam dinini tercih etmiş olmalarıdır. Bu da onların Müslüman olduklarına dair bir delil, bir emare olup onları toplumun diğer bireylerinden farklı kılan bir nişane olmuştur. (Mükbil, 1995: 460-480; Efendioğlu, 2020: 30/395). Diğer taraftan bu ayırıcı özellik savaş meydanlarında İslam ordusunun askerleri ile müşriklerin ordusuna tabii olan askerlerin develeri/bineklerinin birbirinden ayrılması için son derece büyük olan bir savaş stratejisidir. Dolayısıyla bu davranış şekli savaş meydanında adeta bir parola görevi görmüştür.(Zebîdî, 1976: 1/32; en-Neysâbûrî, ts: 44-45). Aynı konu ile ilgili olan bir diğer açıklama ise şöyledir. O günün şartlarında kimi insanlar İslam dinini tercih ederek Müslüman oldular. Fakat çeşitli sebeplerle Medine’ye hicret etmeyerek kendi yurtlarında kalmaya devam ettiler. İşte bunlar develerinin kulaklarını cahiliye döneminde kestiklerinden farklı bir biçimde kesmeye başladılar. Böylece bu onların herhangi bir saldırı esnasında ya da savaş zamanında Müslüman olduklarını açıklayan bir işaret oldu.(Süneykî, 2002: 2/212-214).

Muhadram kavramının farklılaşma manâsını kazandığı dönemde; İslam dinini tercih edenler, toplumun diğer fertlerinden farklıdır. Artık onlar eski dinlerini bırakarak yeni gelen dine tabii olmuşlar. Fakat toplumun tamamı bir anda bu yeni gelene dine tabii olmadığı için, sosyal hayatın içinde bir arada yaşıyorlardı. İşte yeni tebliğ olunan dini

tercih edenler kendilerini toplumun diğer fertlerinden ayıracak bir emare, nişane kullanmaya başlamışlar. Bu da onları, kendi dinlerini tercih etmeyenlerden ayırıyordu.

2.1.1. Çokluk Manâsını Kazandığı Dönem

Bu anlamda muhadram kavramı çokluk manâsını ifade etmektedir. Bu da İslam dinini tercih edenlerin sayısal olarak büyük bir çoğunluğa ulaştıklarını ifade etmekteydi. Dolayısıyla yeni ortaya çıkan bu inanç sistemine toplumun büyük bir kısmının rağbet ettiğine ve geniş halk kitlelerinin İslam dinini tercih ettikleri vurgulamaktaydı. Bu durum özellikle de Mekke'nin fethinden sonra daha da açık bir şekilde görünmektedir. Zira Mekke'nin fethinden sonra Arapların tamamına yakını İslam dinini tercih ederek Müslüman olmuşlardı. Bu dönemden sonra Müslümanların sayısı artmış ve artık onlar büyük bir çoğunluğu ifade ediyorlardı. İşte Muhadram kavramı da bu dönemde Müslümanların sayısal olarak çokluğu ifade etmek üzere kullanılmaya başlanmıştır.(Zebîdî, ts: 32/110-115; İbn Manzûr, ts: 12/184-190).

2.1.2. Kesme Manâsını Kazandığı Dönem

Muhadram kavramı bu manâsı ile bir şeyin kesilmesi, kopması anlamında kullanılmıştır. Bununla beraber kavram bu anlamıyla toplumsal bir değişimi de ifade etmek üzere kullanılıyordu.

İslam dini gelmeden önce Arap toplumuna cahiliye örf, adet ve aneleri hâkimdi. İslam dini tebliğ edildikten sonra toplumun tamamına yakın bir kısmı belli bir zaman sonra yeni tebliğ olunan bu dini tercih ettiler. Bu tercih ile beraber toplumda büyük bir değişim yaşandı. Dinin değişmesi ile beraber topluma hâkim olan gelenek/örf/âdetde doğal olarak değişti.(ez-Zemahşerî, ts: 166-167; Mükbil, ts: 460; Efendioğlu, 2020: 30/395).

Arap toplumuna İslam dininin hâkim olması ile beraber cahiliye dönemine ait olan örf, âdet ve aneleri ortadan kalkarak sona ermiş yani kesilmişler. Netice itibarı ile bu gelenekler kesintiye uğramış ve toplumda İslam dininin genel kabul görmesi ile beraber İslami gelenekler oluşup hâkim olmuştur. İşte muhadram kavramının “kesme manâsı” toplumdaki bu değişim ve dönüşümü ifade etmek etmektedir

2.1.3. İstilahî Anlamda Kullanılması Dönemi

Muhadram kavramı bu dönemde artık farklı bilim dalları tarafından kullanılmaya başlanmıştır. Her bir bilim alanı kavram için tanımlar yaparak onu kullanmaya başlamış. Bu tanımlar birbirine yakın olsa da farklılık arz eden tarafları vardır. İlim dalları kavram için tanımlar yaparken özellikle kavramın sözlük anlamlarından birisini merkeze alarak o anlam üzerinden bir tanım yapmışlar.(Zebîdî, ts: 32/115; İbn Kuteybe, ts: 570-575; Mükbil, ts: 478)

Bu dönemde artık birçok bilim dalı muhadram kavramını kullanılmaya başlamıştır. Aynı zaman da bu ilim dallarından birçoğu kavram için tanımlar da oluşturmaya başladılar. Bu dönemde muhadram kavramı için birçok yeni tanım ortaya çıktı, kullanım alanı genişleyen kavram zengin bir içeriğe kavuştu.

3. MUHADRAM KAVRAMININ İSTILAHLAŞMA SÜRECİ

3.1. Dini Kullanımdaki İstilahlaşma Süreci

Dini anlamdaki kullanım ve istilahlaşma süreci; kavramın daha çok kesme manâsı ile ilgili olarak “bir şeyin kesik olması ya da bir şeyin bir tarafının kesik olması” (Efendioğlu, 2020: 30/395) anlamları ile bağlantılı olan “herhangi bir şeyden mahrum bırakılma” anlamında kullanılmıştır. (Mükbil, ts: 460-470).

İslam dinini tercih edip Allah Rasulü'nün (s.a.v.) bi'setine/tebliğine yetiştiği halde onu görmemek bir Müslüman için çok büyük bir mahrumiyettir. Belki bundan da daha büyük bir mahrumiyet vardır ki o da Ebu Cehil, Ümeyye b. Halef, Ebu Leheb vb. isimlerin Allah Rasulü 'nü dünyada görme, O'nun tebliğ dönemine yetişip ve Onunla arkadaşlık yapma şerefine/şansına sahip olmalarına rağmen iman etmeyip küfür üzere gitmek ise elbette mahrumiyetlerin en büyüğüdür. İşte dini istilahtaki kullanım daha çok bu anlam üzere inşa olmuştur. Dini istilahtaki kullanımlarda “Hz. Peygamber (s.a.s.) ile aynı zaman diliminde yaşamış olmasına rağmen onunla karşılaşmama ya da onunla Müslüman olarak karşılaşmama” öncülü muhadram kavramı için yapılan tanımların büyük bir kısmında yer alması da bunun göstergesidir.

3.2. Lügattaki İstilahlaşma Süreci

Lügattaki kullanım ve istilahlaşma süreci daha çok muhadram kelimesinin sözlük anlamlarından, hatta sözlüklerde yer alan bu anlamlardan ilkinin dikkate alınarak yapıldığı görülmektedir. (Zebîdî, ts: 32/115). Bununla beraber Muhadram kelimesinin zaman içinde yüklendiği yeni anlamlar ve anlam genişlemeleri de dikkate alınmıştır. (Mükbil, ts: 465-475). Aksi halde muhadram kelimesinin sadece sözlük manalarından ilki ya da bu anlamlardan sadece birkaç tanesi ile lügatteki istilahlaşma sürecinden geçtiğini vurgulamak vakaya uygun düşmemektedir. Ayrıca lügatteki istilahlaşma sürecinin bir diğer özelliği ise kavramın toplumsal boyutuna ya da din ile olan bağlantısından da ziyade kelimenin sözlük anlamına vurgu yapmasıdır.

3.2.1. Farklı İlim Dallarındaki İstilahlaşma Süreci

Farklı ilim dallarındaki istilahlaşma süreci; daha çok her bir ilim dalının muhadram kavramı için birer tanım yapmaya başlamaları sürecini içerir. İlim dalları muhadram kavramı için tanımları yaptıkları zaman kelimenin sözlük anlamlarından herhangi birisini dikkate almışlardır. Bundan dolayı kavram hakkında birbirinden farklı tanımlar ortaya çıkmıştır. Bu farklı tanımların doğal bir sonucu olarak da bazı isimlerin muhadram olup olmadıkları hakkında ihtilaflar meydana gelmiştir. Bazen aynı isim bir ilim dalına göre muhadram olarak kabul edilirken bir diğer ilim dalına göre muhadram kabul edilmemektedir. Bunun birçok misali vardır. Mesela Hâkim b. Hizâm, bu kişi lügat âlimlerine göre muhadramundandır fakat muhaddislere göre muhadramun sınıfına dâhil değildir.(Süyûfî, ts: 2/238). Hâkim b. Hizâm Mekke de dünyaya gelmiş ve Mekke'nin fethinde Müslüman olmuş, Mü'min olarak Hz. Peygamber'i (s.a.s.) görmüş daha sonra Medine de vefat etmiştir. Yüz yirmi yaşayan Hâkim b. Hizâm bu ömrünün yarısını cahiliye döneminde diğer yarısını ise İslam döneminde geçirmiştir. Muhaddislere göre bu kişi sahâbedendir. Çünkü O Müslüman olarak Hz. Peygamber'i (s.a.s.) gördü fakat lügat ehline göre aynı şahıs muhadramdandır çünkü ömrünün yarısını İslami dönemde diğer yarısını ise cahiliye döneminde geçirmiştir. (Sarıçam, 1997: 15/187).

Farklı bilim dallarının muhadram kavramını kullanmaya başlayıp, kavram için tanımlar yapmaya başlamaları ile beraber kavram o bilim dallarında belli bir dönemi ya da bazı isimleri içine alacak şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Mesela; Muhaddisler tâbiun tabakasını kendi içinde de çeşitli tabakalara ayırırken bu tabakalardan birisi için

“muhadramlar tabakası” ismini kullanmaları, (Özek, 1967: 40-41) Edebiyat ehlinin Arap Şiirini çeşitli dönemlere ayırırken bu dönemlerden birisi için “muhadram şairler dönemi” diye bir isim kullanmaları,(Kayrevânî, 1981: 1/233) tarihçilerin kullanmış oldukları “Muhadramu’d-Devleteyn” (Cübürî, 1384: 59) vb. isimlendirmeler ya da dönemler artık o bilim dalına has olan özel bir bilgiyi ya da o ilim dalının belli bir dönemini ifade etmektedir.

3.2.2. Muhadramların Yaşamış oldukları Zaman Dilimi

Her bir ilim dalı Muhadram kavramı için birbirinde farklı tanımlar yapmışlardır. Yapılan bu tanımlarda ise muhadram olarak kabul edilen isimlerin tarihin hangi zaman aralığında yaşadıkları ile ilgili herhangi bir zaman birimi tayini yapılmamıştır. Tanımlarda ki zaman birimine/aralığına baktığımız da “ muhadramların hem cahiliye hem de Hz. Peygamber’in (s.a.s.) tebliğ dönemini idrak etmeleri gerektiği” şeklindeki öncülde bulmaktayız. Buna baktığımız zaman da tarihin oldukça geniş bir zaman aralığının kast edildiği anlaşılabilir. (Sehâvî, 1403: 3/160-164) Lügat âlimlerinin muhadramların ömürlerinin yarısını cahiliye döneminde diğer yarısını ise İslami dönemde geçirmeleri gerektiği (Zebîdî, ts: 32/115) gibi bir tanım yapmaları ise ta’yin edilecek olan zaman diliminin daha da geriye götürmektedir. Burada dikkat edilecek bir diğer nokta ise cahiliye döneminin ne zaman sona erdiği. Farklı görüşler olsa da genel kabule göre cahiliye dönemi Mekke’nin fethi ile son erdiği şeklindedir. Zira fetih ile beraber tüm cahiliye adetleri son bulmuştur.(Uğur, ts: 27; İbnu’l-Acemi, ts: 49).

4. MUHADRAMLARIN NİSBET EDİLDİKLERİ TABAKALAR

Muhadram kavramının ıstılahı anlamlarından birisi de “herhangi bir şeyin durumunun tam olarak belli olmaması, durumun karışık olma halidir”. (İbn Manzûr, ts: 12/184-194; Uğur, ts: 26-27). İşte kavramın bu anlamı ile irtibatlı olarak muhadram olarak kabul edilen kişilerin tam olarak hangi sınıfa dâhil edileceği konusunda bir ittifakın olmamasıdır. Zira muhadramlar Allah Rasulü (s.a.v.) ile aynı zaman diliminde yaşayıp bi’set dönemine, risalet yıllarına idrak etmelerine rağmen onu görme şansını elde edememişler.(Efendioğlu, 2020: 30/393-394; Neysâbûrî, ts: 44-45). Burada net olmayan şu durum ortaya çıkmaktadır. Muhadramlar, sahâbe tanımında yer alan Allah Rasulü’nü (s.a.v.) görme ya da onu Müslüman olarak görme şartını yerine getiremedikleri için

durumları sahâbe için yapılan tanıma tam olarak uymadığı için sahâbeden farklılık arz ediyor¹ ve sahâbe neslinden kabul edilip edilmeyeceği konusunda ihtilaf meydana gelmiştir.² Yine onlar rislate döneminde yaşayıp bi'set dönemine şahitlik ettiklerinden dolayı da tâbiun³ neslinin elde edemediği bir ayrıcalığa da sahip olmuşlardır. Bundan dolayı durumları tâbiun neslinin durumundan farklılık arz ediyor.(Okıç, 1959: 75). Muhadramların bu özelliklerinden dolayı onların hangi tabakaya dâhil edilmeleri gerektiği konusunda ihtilaflar çıkmıştır.. Bu durumun doğal bir neticesi olarak da, hem muhadram kavramının tanımı, hem de muhadramların sahâbe tabakasına mı dâhil edileceği ya da tâbiun tabakasına mı dâhil edileceği veyahut sahâbe ile tâbiun tabakaları arasında müstakil bir tabaka mı oldukları konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır.

4.1. Muhadramları Sahâbe Tabakasına Dâhil Edenler

Sahâbe tabakasının tespiti için yazılan bazı tabakat kitaplarında muhadram olarak kabul edilen kimi isimlerin yer alması bu tabakat müelliflerinin muhadramunu sahâbe tabakasına dâhil ettikleri şeklinde bir yoruma kapı aralamaktadır. İbn Abdilberr'in (463) sahâbe tabakatına ait olan "el-İstıab" adlı eseri ile İbnü'l-Esir'in (630) aynı konu hakkındaki "Üsdü'l-Ğabe" adlı eserinde bu durum görülmektedir. İbn Hacer (852); sahâbe isimlerini tespit ederek, o isimleri bir araya getirmek için eser te'lif eden İbn Abdilberr, İbnü'l-Esir, vb. müelliflerin birçok muhadramın isimlerini de eserlerine almaları, kimileri tarafından "ismi geçen müellifler muhadramları sahâbe tabakasından kabul ettikleri için onları eserlerine almışlar" şeklinde bir iddialarının olduğunu söyler. (Askalânî, 1996: 152-155). Muhadram neslini tâbiun neslinin büyüklerinden kabul eden İbn Hacer; bu iddialara değinir ve İbn Abdilberr, İbnü'l-Esir gibi bu alanda müellifat sahibi olup bu konuda söz söyleme salahiyetine sahip olanlarında kendisi gibi düşündüklerini savunarak bu konuda farklı bir yoruma gidenlerin yanıldıklarını söyleyerek, onlara İbn Abdilberr'in dibacesinden alıntı yaparak cevap verir. "*Allah Rasulü (s.a.v.) ile aynı zaman diliminde yaşamış olan herkesi imkân dâhilinde bir araya*

¹ Sahâbe kavramının birbirinden farklı birçok tanımları yapılmış bu hakikatle birlikte, en cami şekliyle sahâbe, "*Hz. Peygamber (s.a.v.) ile mü'min olarak karşılaşan ve mü'min olarak vefat eden kimse*" şeklinde tanımlanabilir. (Aydınlı, 2006: 266).

² Sahâbe kavramının tanımı hakkında her bir ilim dalı ve hatta ilimde otorite kabul edilen birçok Âlim birbirinden farklı tanımlar yapmışlardır. Bu konuda hakkında detaylı bilgi için Bknz. (Efendioğlu, 2008: 35/ 491-500).

³ Tâbiün kavramı konusunda da nüans farkı ile olsa bile birbirinden farklı tanımlar yapılmıştır. Bu konu için Bknz: (Ulu, 2010: 39/).

getirmek gayesi ile eserimi kaleme aldım... ” (Nemri, 1995: 1/132). Sözleri ile eseri yazma amacını açıklamıştır. Aslında burada tarihin belli bir zaman aralığında hayatını sürdürmüş olan isimleri bir araya getirme gayesi daha öne çıkmaktadır. Yani zaman mefhumu dikkate alınarak yazılma gayesi daha belirgindir.

Fakat ortaya atılan ve başta İbn Hacer olmak üzere birçok kişi tarafından da eleştiri konusu yapılan bu teze destek olabilecek bir özellik de İbnu'l-Esir'in, sahâbe tabakatı için yazmış olduğu “Üsdü'l-Ğabe”adlı eserinde görülmektedir. Müellif dibacede; kendisinden önce sahâbeyi anlatan/tanıtan eserler kaleme alan birçok müellifin olduğunu fakat onlardan birçoğunun sahâbe olmayan isimleri de kitaplarında zikretmek suretiyle bu alan için yazılan eserlerin amacının dışına çıktığına, bunun birbirinden farklı belki de haklı gerekçelerinin olduğunu vurgulayarak (Cezeri, ts: 9/1-13) eserini kaleme alma amacını açıklamaya çalışmıştır. Kitabının bu özelliğine vurgu yapan Müellif aynı zamanda eserinde; Ahnef b. Kays, (Cezeri, ts: 1/68) Üveys el-Karn, (Cezeri, ts: 1/179). Esved b. Yezid, (Cezeri, ts: 1/68) vb. Muhadram olarak kabul edilen birçok isme de eserinde yer vermiştir. Buda ya müellifin muhadram neslini sahâbe tabakasından kabul etmiş ve onun için de bu isimleri eserine almış ya da eserin içeriği ile dibacesi birbiriyle uyumlu değildir.

4.2. Muhadramları Tâbiun Tabakasına Dâhil Edenler

Muhadramları tâbiun neslinden kabul etme görüşü daha baskındır ve aynı zamanda bu kahir ekseriyet tarafından kabul edilmiştir. Ayrıca bu yaklaşım kabule daha şayandır. Zira muhadramundan olan Üveys el-Karn hakkında varid olan hadis-i şerifte Allah Rasulü (s.a.v.) Üveys'i tanıtırken ondan; “*Tabiun neslinin en hayırlısı Üveys el-Karn...*” (Hanbel, 1985: 1/1373) diye bahsetmiştir. Hadis metninde dikkat çeken kelime ise şüphesiz tâbiun kavramının geçmiş olmasıdır. Başta Hâkim en-Niysâburi, İbn Hacer, olmak üzere İslam ulemasının kahir ekseriyeti Muhadram neslini tâbiun neslinden kabul etmektedirler. (İbnu'l-Acemî, ts: 41). Muhadramları tâbiun tabakasından kabul edenlerin bir kısmı onları sadece tâbiun tabakasından sayarken (Neysâbûrî, ts: 44) diğer bir kısmı onları tâbiun neslinin büyüklerinden kabul ederek (Askalânî, ts: 152-155) onları ki'barü't-tabiin (tâbiun neslinin büyükleri) vasfı ile vasıflandırmaktadırlar.

4.3. Muhadramları Müstakil Bir Tabaka Olarak Kabul Edenler

Muhadramların hangi tabakaya dâhil oldukları konusunda tam bir ittifakın olduğunu söylememiz oldukça zorduk. Bu konuda kahir ekseriyet onları tâbiunun büyüklerinden kabul ederken, onları sahâbe ile tâbiun arasında müstakil bir tabaka olarak görenlerde vardır. (Useymîn, 2018: 22-24).

Bir kısım âlimler; Muhadramları ne sahâbe tabakasından ne de tâbiun tabakasından kabul eder. Aksine onları bu iki tabakadan ayrı ve müstakil bir grup olarak değerlendirirler. (İbnu'l-Acemi, ts: 42). Zira onların hem cahiliye dönemini ve hem de Hz. Peygamber (s.a.s.) dönemine idrak etmişlerdir. Allah Rasülü 'nü (s.a.v.) görmedikleri için sahâbe neslinin sahibi oldukları bir özelliği barındırmadıkları için onlardan kabul edilmezler. Yine onlar risalet asrına idrak ettikleri içinde tâbiun neslinde olmayan bir özelliği barındırdıkları içinde onlardan farklılık arz ederler. Netice itibarı ile onlar sahâbe ve tâbiun neslinden farklı olarak her ikisi arasında müstakil bir sınıftırlar. (Aliyyu'l-Kârî, 1014: 597; Uğur, ts: 26).

4.3.1. Tâbiun Tabakaları

Tâbiun çok kısa bir zaman diliminde bile ashâb-ı kiram ile bir arada bulunup onlarla görüşme imkânına sahip olan kimselerdir. Sahâbe ile bir arada bulunma süresinin miktarı hakkında tartışma olsa da genel kabul sahâbe ile kısa bir zaman diliminde bir arada bulunmanın yeterli olacağı şeklindeki görüş daha kabul görmüştür. (Özek, ts: 39-42).

Tâbiun neslinin ise kendi arasında kaç tabaka olduğu hakkında ise birbirinden farklı görüşler vardır. Kimileri sahâbe ile bir arada bulunma konusunda tamamının eşit olduğunu dolayısıyla tâbiun neslinin tamamının bir tek tabaka olduğunu kabul söylerken, kimileri ise bazı kıstasları kale alarak tâbiun neslini de kendi arasında birden fazla tabakaya ayırmışlardır. Bu tabaklara ayırma rakamları ise birden on beşe kadar birbirinden farklı rakamlar telaffuz edilmiştir. (Özek, ts: 41).

Tâbiun neslini üçlü bir taksime tabii tutan bir taksim şekli ise şöyledir.

Birincisi; Sahâbeden olan aşare-i Mübeşşerenin birçoğu ile görüşme fırsatını elde edip onlardan rivayette bulunanlardır. Bunlar aynı zamanda tâbiun neslinin içinde de önemli bir tabakadırlar. Said el-Müseyyeb, Kays b. Ebi Hazm, Ebu Vâil,

İkincisi; Muhadramlardır. Bunlar hem cahiliye dönemini hem de İslam dönemini idrak etmelerine rağmen Mümin olarak Allah Rasulü ile karşılaşmayan kimselerdir. Üveys el-KarnNecaşi, Şureyh, Esved b. Yezid gibi kimselerdir.

Üçüncüsü; Allah Rasulü zamanında dünyaya gelmesine rağmen onunla bir araya gelme fırsatını elde edemeyen kimselerdir. Muhammed b. Ebubekr, Ebu Ümâme gibi olanlardır. (Özek, ts: 40-41).

Tâbiun neslini kendi içinde tabaklara ayıran bu tasniflerde dikkat çeken en önemli nokta kuşkusuz muhadramlardır. Zira burada muhadramlar tâbiun neslinin içinde müstakil bir sınıf kabul edilmişlerdir. Çünkü muhadramların durumu tâbiun için yapılan tanımdan farklılık arz etmektedir. Asr-ı saadet/bi'set/risalet/tebliğ dönemini idrak etmiş olmaları onları tâbiundan ayırmaktadır. Belki yaş itibarı ile ya da derece itibarı ile bakıldığı zaman da kibârû't-tâbin diyebileceğimiz tâbiun neslinin büyükleri ve onların seçilmişleridir.

Birçok bilim dalında Muhadram kavramı için tanımlar yapılmıştır. Bu tanımlar bazen birbirine çok yakın iken bazen de birbirinden çok farklıdır. Hatta bazen aynı âlimin muhadram kavramı için birden fazla tanımı bile olabilmektedir. (Neysâburî, ts: 44). Bu tanımların birbirinden farklı olması, bazı isimlerin muhadramdan olup olmadıkları neticesini getirdiği gibi muhadramların hangi tabakaya dâhil edilecekleri konusunda da görüş ayrılıklarını beraberinde getirmiştir. Bu bölümde imkânlar ölçüsünde bilim dallarının muhadram kavramı için yapmış oldukları tanımları bir araya getirmeye çalıştık. Böylece ilim alanlarının muhadram tanımlarını bir arada görme fırsatını elde ettiğimiz gibi bu tanımları birbirleriyle mukayese ederek muhadram kavramı tanımının sınırlarını tespit etmeye çalışacağız.

5. İlim Dallarına Göre Muhadram Tanımları

5.1. Lügat Âlimlerinin Muhadram Tanımları

Lügat âlimleri daha çok kelimenin sözlük anlamına bakarak Muhadram kavramı için tanım yapma yolunu tercih etmişler. Muhadram kavramının sözlük anlamı ise; “karışma, kesme, çokluk, henüz sünnet olmamış insan, kendisi siyah olduğu halde babası beyaz kimse, melez, tatlı mı acı mı olduğu tam olarak bilinmeyen su, nesebi karışık olan insan, çokluk, kesme ve karıştırma gibi anlamlara gelir. (Uğur, ts: 26). “الخصرمة” kelimesi develer için kullanıldığı zaman o devenin kulağının yarısının kesik

olduğu manâsına gelir. (Mursî, ts: 5/329). Lügat âlimlerinin muhadram tanımında “ömrünün yarısını cahiliye döneminde diğer yarısını ise İslami dönemde geçirmiş olma” öncülü muhadram kelimesinin bu anlamından ileri gelmesi imkân dâhilindedir.

Lügat âlimlerinin Muhadram tanımları ise şöyledir; “Ömrünün yarısını cahiliye döneminde diğer yarısını ise ister sahabeye idrak etsin ister sahabeye idrak etmesin İslami dönemde geçiren kimselere” denir. (Zebîdî, ts: 32/115; Uğur, ts: 26).

Lügat âlimlerinden el-Mursî'nin muhadram tanımı şöyledir: “Ömrünün yarısını cahiliye döneminde diğer yarısını da İslami dönemde geçiren kimselere muhadram adı verilir.” (Mursî, ts: 5/329).

Lügat âlimlerinden es-Sıhah'ın Müellif'i Cevheriye göre Muhadram tanımı şöyledir: “Muhadram; hem Cahiliye hem de İslami önemi idrak eden şairledir” (Cevherî, ts: 5/192). Tabi bu tanım daha çok edebiyat ehlinin yapmış oldukları tanım gibidir.

Muhadram kelimesi “*خضمة اذن الابل*” terkibi devenin kulağının kesik olması anlamındadır. Aslında develerin kulaklarının kesilmesi âdeti bir cahiliye âdetiydi. Allah Rasulü ise bu cahiliye âdetini tam olarak ortadan kaldırarak yasaklama yoluna gitmemiş ama develerin kulaklarının cahiliye dönemindekinden daha farklı bir yerden ve farklı bir şekilde kesilmesini emretmiştir. Netice itibarıyla iki farklı kulak kesme şekli ortaya çıktı. Bu anlama göre “Muhadram kişi” her iki âdeti de gören ya da her iki âdete yetişen kişidir. Ya da küfürden koparak/uzaklaşarak İslam dinini tercih ederek onu kabul ederek Müslüman olmuş kişi anlamındadır. (Zebîdî, ts: 32/110-115; İbn Kuteybe, ts: 570-575).

Lügat âlimlerin muhadram tanımı daha çok kelimenin sözlük/lügat manâsı ile irtibatlıdır. Bundan dolayı her iki döneme idrak eden, her iki dönemde de yaşayan kimseler muhadram olarak isimlendirilmişlerdir. Hz. Peygamber (s.a.s.) ile sohbeti ya da Müslüman olarak onunla karşılaşmak şart koşulmamış ve sadece ömrünün yarısını İslami dönemde diğer yarısını da cahiliye döneminde geçirmiş olma öncülü yer almaktadır.

5.2. Muhaddislerin Muhadram Tanımları

Muhaddisler'in muhadram kavramı için yapmış oldukları tanımın sınırlarını tam olarak tespit edebilmek için hadis âlimlerinin bu kavram için yapmış oldukları tanımlara bakmak yerinde olacaktır. Zira birçok müellif muhadram kavramı için

tanımlar yapmışlar, bu tanımlar birbirinden farklıdır. Hatta bazen aynı âlim muhadram kavramı için birden fazla tanım bile yapmıştır.

5.2.1. Mütেকaddimuna Göre Muhadram Tanımları

5.2.1.1. İbn Kuteybe'nin (276/889) Muhadram Tanımı

Muhadram; “Yaşlılık çağında İslam dininin tebliğine ulaşmış ama Allah Rasulü henüz hayattayken iman etmeyip ancak onun vefatından sonra iman eden Müslümanlara verilen bir isimdir.” (Sehâvî, ts: 3/163) İbn Kuteybe'nin bu tanımına göre Hz. Ebubekir'in hilafet görevini sürdürdüğü zaman diliminde İslam dinini tercih eden Cübeyr b. Nüfeyr muhadram olan isimlerdendir. (Sehâvî, ts: 3/162-163)

5.2.1.2. Hâkim en-Neysâbûrî'nin (405/1014) Muhadram Tanımı

Muhadramlar tâbiun nesline tabii olup hem cahiliye dönemine hem de Allah Rasulü'nün tebliğ dönemine idrak ettiği halde Allah Rasulü ile görüşemeyen kimselerdir. Bu tanıma göre Ebu Reça el-Â'tari, Ebu Vâil el-Esedi, Süveyd bin Ğafle, Osman en-Nehdi bu ve buna benzer tâbiundan olan isimler muhadram neslinden kabul edilmişlerdendir. (Neysâbûrî, ts: 44).

5.2.2. Mütêâhiruna Göre Muhadram Tanımları

5.2.2.1. İbnu's-Salâh'ın (643/1245) Muhadram Tanımı

Muhadramlar; “tâbiun neslinden olup hem cahiliye dönemini hem de Allah Rasulü'nün hayatta olduğu döneme mülaki olup aynı zamanda Müslüman olup ama Allah Rasulü ile görüşme imkânı olmayan kimselerdir” şeklindedir. (Şehrezûrî, 2011: 210-211).

5.2.2.2. es-Sehâvî'nin (902/1496) Muhadram Tanımı

“Muhadramlar, ister Allah Rasulü'nün risaletinden önce olsun ister risaleten sonra olsun, ister yaş olarak büyük olsun ister küçük olsun hem cahiliye dönemine hem de Allah Rasulü'nün hayatına idrak edip bi'setten sonra Allah Rasulü ile karşılaşmayan ya da bi'setten sonra onunla Müslüman olarak karşılaşmayan ve İslam dinini ya Allah Rasulü hayattayken ya da vefat ettikten sonra İslam dinini tercih eden kimselerdir.” (Sehâvî, ts: 3/160-164).

5.2.2.3. Süyûtî'nin (911/1505) Muhadram Tanımı

Muhadramlar; “hem cahiliye dönemine hem de Allah Rasulü ’nün hayatına idrak eden ve İslam dinini de tercih eden ama onunla karşılaşmayan kimselerdir.” (Süyûtî, ts: 2/137-239).

5.2.2.4. İbn Hacer Âskalani'nin (852/1448) Muhadram Tanımı

“Muhadramlar; hem cahiliye dönemine hem de Allah Rasulü'nün tebliğ dönemine idrak ettiği halde Müslüman olan ama onu görmeyen kimselerdir.” (Askalânî, 1422: 143-143).

5.2.2.5. Aliyyü'l-Kârî'ye (1014/1605) Göre Muhadram Tanımı

Onun tanımını İbn Hacer'in Nühbetü'l-Fiker adlı eserinin şerhi olan Şerhu Nühbetü'l-Fiker adlı eserinde görmekteyiz. İbn Hacer'in; (Askalânî, ts: 240) tanımını verdikten sonra şu açıklamaları da yapmaktadır. “Muhadram; ister büyük olsun ister küçük olsun hem cahiliye dönemini idrak eden hem de İslami döneme yetişen ister Allah Rasulü ’nün hayatta olduğu dönem de olsun isterse de onun vefatından sonra olsun İslam dinini tercih eden ama Allah Rasulü ’nü göremeyen kimselerdir.” (Aliyyü'l-Kârî, ts: 597).

5.2.3. Son Dönemlerdeki Eserlerde Yer Alan Tanımlar

Klasik kaynaklarda yapılan bu tanımlara baktıktan sonra konunun daha da görünür olabilmesi için günümüzde kaleme alınmış bazı eserlerdeki muhadram kavramları tanımlarına bakmak gerektiğine inanıyoruz.

5.2.3.1. Ahmed Muhammed Şakir'in (1957) Muhadram Tanımı

“Allah Rasulü daha hayattayken (onun tebliğ dönemine yetişen) yaşayıp, İslam dinini de tercih eden ama onu göremeyen kimselerdir.” (Şakir, 1996: 525).

5.2.3.2. Ahmed Naîm'in (1934) Muhadram Tanımı

“Muhadramlar; hem zamanı cahiliyeti hem de zamanı saâdet-Nişan-ı Nübüvvat-i idrak edip de Nebiyy-i Ekrem Efendimiz'i görmek şerefine nail olmaksızın ni'met'i İslam ve imana mazhar olmuş olanlara verilen bir isimdir.” (Naim, 1976: 1/32).

5.2.3.3. Talat Koçyiğit'in (2011) Muhadram Tanımı

“Muhadramlar; cahiliye dönemini yaşayan aynı zamanda Allah Rasulü'nün dönemini de idrak etmiş olduğu halde Hz. Peygamber (s.a.s.) ile sohbeti bulunmayan Müslümanlardır.” (Koçyiğit, 2008: 175).

5.2.3.4. Ahmet Yaman'ın Muhadram Tanımı

“Muhadramlar; Hz. Peygamber (s.a.s.) henüz hayattayken İslam dinini tercih etmiş ama onu görme fırsatını bulamamış kimselerdir. Bunlar tâbiun neslinden sayılmakta, henüz İslam dini tebliğ edilmeden önce dünyaya gelmiş, İslam dininin tebliği başlayınca da İslam dinini tercih etmiş lakin Allah Rasulü ile görüşebilme imkânına kavuşmamış olan Müslümanlardır.” (Yücel, 2017: 134).

5.2.3.5. İsmail Lütfi Çakan'ın Muhadram Tanımı

“Muhadramlar; hem cahiliye dönemini hem de Allah Rasulü'nün dönemini idrak eden ve İslam dinini tercih etmiş olduğu halde Hz. Peygamber (s.a.s.) ile görüşme fırsatını da elde edemeyip fakat sahâbe ile görüşen kimselerdir.” (Çakan, 2008: 284).

5.2.3.6. Mücteba Uğur'un Muhadram Tanım

“Muhadramlar; Hem cahiliye adı verilen İslam öncesi dönemde hem de Allah Rasulü'nün zamanında yaşayan ama onu görebilme fırsatını elde edemeyen kimseler için muhaddisler muhadram tabirini kullanmışlardır.” (Uğur, ts: 25-28).

5.2.3.7. Abdullah Aydın'ın Muhadram Tanımı

“Muhadramlar; Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tebliğ döneminde İslam dinini tercih ettiği halde onu görme fırsatını bulamamış olan kimselerdir.” (Aydınlı, 2009: 204).

5.2.3.8. Mehmet Efendioğlu'nun Muhadram Tanımı

“Muhadram; Hem cahiliye devrinde hem de İslami dönemde yaşamış Hz. Peygamber (s.a.s.) hayatta iken veya vefatından sonra Müslüman olmuş ancak onu mü'min olarak görememiş kimseyi ifade eder.” (Efendioğlu, 2020: 30/395-396).

Muhaddislerin, muhadram kavramı için yapmış oldukları bu tanımlara baktığımız zaman şunları söylemek mümkündür.

Öncelikle bu tanımların tamamına yakınında şu ortak olan noktalar göze çarpmaktadır.

1-Muhadram olarak isimlendirilen şahısların cahiliye dönemi adı verilen İslam öncesi dönemi idrak etmiş olmaları

2-İslam öncesi dönemi idrak eden bu kimselerin aynı zamanda Hz. Peygamberin (s.a.s.) tebliğ dönemini de idrak etmiş olmaları

3-Bu kişilerin İslam dinini tercih etmiş olmaları

Bu üç nokta tanımların büyük bir kısmı ittifak halindedir. Fakat bunların dışında kalan bazı noktalarda ise bu tanımlar ya ihtilaf etmiş ya bazı konularla ilgili net bir ifade kullanılmamış veyahut da tanımın cami olması için gerekli olan kimi konulara ise hiç değinilmemiş. Bunlardan birkaç tanesi ise şöyledir.

1-Muhadramların İslam dinini tercih ettikleri zaman dilimi Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayatta olduğu zaman dilimi olma zorunluluğu var mıdır?

2-Hz. Peygamber'in (s.a.s) vefatından sonra Müslüman olanlar Muhadramlar sınıfına dâhil midirler?

3-Hz. Peygamber (s.a.s) ile gayri Müslim olduğu halde karşılaşmış ve daha sonra İslam dinini tercih edenlerde Hz. Peygamber'i (s.a.s.) hiç görmemiş birisi gibi midir?

4-Muhadramlar hangi tabakaya dâhildir?

5-Sahâbe, tâbiun, tebi't-tâbiun tabakaları için tarihin belli bir zaman aralığı tayin edildiği halde Muhadramlar içinde böyle bir zaman aralığı var mıdır?

Yine de bütün bu tanımların içinde en cami olan Sehâvi'nin yapmış olduğu tanımdır. Zira tanımın çerçevesi mümkün mertebe geniş tutulmuş, diğer birçok tanımda net olarak yer almayan bazı konular net bir şekilde ortaya konmuştur. Sehâvi'nin tanımından sonraki bir diğer cami olan tanım ise Hâkim en-Neysaburi'nin ve Aliyyü'l-Kâri'nin tanımıdır. Hâkim; öncelikle muhadramların tâbiun neslinden olduğunu vurgulayarak diğer birçok tanımda yer almayan bir özelliği açıklığa kavuşturmuştur. Aliyyü'l-Kâri ise tanımının merkezine İbn Hacer'in tanımını alıp

ona da kendince eksik gördüklerini ekleyerek tanımını daha da kapsayıcı bir hale getirmiştir.

Son dönemde yaşayan muhaddislerin yapmış oldukları tanımlar ise klasik Ulemanın yapmış oldukları tanımlara göre çok daha kısa ve muhadram kavramının sınırlarını tam olarak tayin etmiyor. Bunun belki birbirinden farklı birçok sebebi olabilir. Kavramı mümkün merteye ifade edecek özlü bir tanım ortaya koymak ya da kavram hakkında bilgi edinecek kişinin o kavramı kolayca hıfz etmesini sağlama ya da günümüz eğitim metodunun istediği az ve öz bir tanım yapma ihtiyacından kaynaklanıyor olabilir. Ama netice de bu tanımların birçoğu efradına camii, ağıyarına ma'i olması gereken bir tanım ortaya konmamıştır. Bu tanımların içinden de en kapsayıcı olan ise; Prof. Dr. Ahmet Yaman'ın yapmış olduğu tanımıdır. Zira burada muhadramların tâbiun neslinden olduğuna vurgu yapılmış, hem cahiliye hem de İslam dönemini idrak etmeleri gerektiği ve Hz. Peygamber (s.a.s.) daha hayattayken iman etmiş olması gerektiği gibi noktalar açıklığa kavuşmuştur.

Bütün bunlardan sonra belki muhadram kavramı için şöyle bir tanım yapmak mümkündür. "Muhadramlar; Hem cahiliye dönemini hem de Hz Peygamberin (s.a.s.) tebliğ dönemini idrak eden, Allah Rasulü ile ya hiç karşılaşmamış ya da onunla Müslüman olarak karşılaşmamış, Hz. Peygamber (s.a.s.) daha hayattayken ya da onun vefatından sonra Müslüman olmuş ve tâbiun neslinin büyüklerinden kabul edilen kişilerdir."

Böyle bir tanımda muhadramların, her iki döneme kavuşmuş ama Hz. Peygamber'i (s.a.s.) Müslüman olarak görme imkânını elde edememiş, ya Hz. Peygamber (s.a.s.) daha hayattayken ya da vefat ettikten sonra İslam dinini tercih eden ve tâbiun neslinin büyükleri olarak kabul edildiklerine vurgu yapılmış olmaktadır.

Muhaddisler ile ehli lügatin Muhadram tanımlarını mukayese ettiğimiz zaman şunları söylemek mümkündür.

1-Her iki grubunda kelimenin lügevî/sözlük manalarında ittifak etmişlerdir. Buna göre kelimenin sözlük anlamı çokluk, bir tarafın kesik olması, durumun tam belli olmaması, karışma, karıştırma vb. Bununla birlikte kavramın ıstılahi manâsında ihtilaf etmişlerdir.

2-Muhaddislerin Muhadram tanımında şunları görmekteyiz.

a)-Allah Resulü ile birlikte aynı zaman diliminde yaşamak

b)- Müslüman olması

c)- Allah Resulü ile sohbet etme imkânına kavuşmamış olmak

3-Lügat Âlimlerinin tanımında ise dikkat çeken en önemli nokta kişinin Müslüman olmasının şart olmamasıdır. Tanımda daha dikkat çeken ise kavramın “karışma ve karıştırma” manâsıdır. Zira tanımda kişinin mutlak olarak her iki döneme de yetişmesi/idrak etmesi onun muhadram olarak isimlendirilmesi için yegâne şarttır. Kişinin İslam dinini tercih etmesi ise şart değildir.

Birbirinden farkı olan bu iki tanımın tabii bir sonucu olarak bazı şahısların muhadram olup olmaması konusunda ihtilaflar çıkmış ve netice itibarıyla bazı kimselerin durumu açıklığa kavuşmamıştır. Mesela Beşir bin Amr bu şahıs muhaddislere göre muhadram olanlardan birisidir. Ama Ehl-i lügata göre bu şahıs muhadramlardan değildir. Çünkü Beşir bin Amr hicretten sonra -Mekke'nin fethinden önce- dünyaya gelmiştir. (Süyûti, ts: 2/238). Cahiliye dönemi ise genel kabule göre Mekke'nin fethi ile sona ermiştir. Zira Arapların kahir ekseriyeti Mekke'nin fethinden sonra İslam dinini tercih ederek Müslüman olmuşlardır. Dolayısıyla cahiliye adetleri inkıtaa uğramış ve cahiliye diye bir şey kalmadığından dolayı cahiliye devri kapanmıştır. (Uğur, ts: 27). Allah Resulü (s.a.v.) ile sohbeti de olmamış dolayısı ile muhaddislerin tanımına uyduğu için bu Beşir b. Amr muhadramlardandır. Ama dilcilerin tanımında ki ömrünün yarısını cahiliye döneminde diğer yarısını ise İslam döneminde geçirme ön koşulunu barındırmadığından dolayı muhadram olma şartını barındırmamış olan bu şahıs muhadramundan değildir. Bir başka örnek ise Hâkim bin Hizâm'dır. Bu şahıs Ehl-i lügata göre muhadramlardandır ama Ehl-i hadise göre muhadramlardan değildir. (Süyûti, ts: 2/238). Zira Hâkim bin Hizâm yüz yirmi yıl yaşamış. Mekke de dünya ya gelmiş Medine de vefat etmiştir. Yüz yirmi yıllık ömrünün altmış yılını cahiliye döneminde geçirmiş diğer yarısını ise İslam döneminde geçirmiştir. Mekke'nin fethi günü İslam Dinini tercih etmiş ve Hz. Peygamber'i (s.a.s.) Müslüman olarak gördüğü için de sahâbedendir. (Sarıçam, 1997: 15/187). Aynı hüküm Hasan bin Sabit için de geçerli Ehli Hadise göre muhadramundan değildir zira Allah Resulü ile sohbeti olmuş ve sahâbedendir. Ama Ehl-i Lügata göre Hasan bin Sabit

muhadramundandır. Zira o yüz yirmi olan ömrünün yarısını cahiliye döneminde diğer yarısını da İslam döneminde geçirmiştir. (Süyûtî, ts: 2/324-326)

5.2.4. Edebiyat Ehlinin Muhadram Tanımları

Arap edebiyatında şiir, kaside adı verilen biçimde/tarzda yazılmaktadır. Edebiyattaki bu nazm biçimi genelde üç ana bölümden meydana gelmektedir. İlk bölümde daha çok Arapların sosyal hayatında önemli bir yeri olan göçebe hayatının işaretleri/izleri/imleri, yine çöldeki hayatın adeta vazgeçilmezi olan develer ile hemen hemen her kültürde varlığına rastlanılan sevgiliye özlem yer almaktadır. İkinci bölümde ise; çöldeki hayatın tabii bir gereği olan yolculuklar, bu yolculuk esnasındaki sıkıntılar, ayrıca çöl hayatının vazgeçilmez unsurlarından olan yırtıcı/vahşi hayvanlar ile insanın davranışları ve karakterinin üzerinde önemli bir tesiri bulunan çevre tasvirleri yer almaktadır. Üçüncü ve son bölüm de ise; kasidenin asıl konusunu meydana getiren, övgü, yergi, hiciv etme, nükteli sözler söyleme, övünme, latife yapma, kınama, yerme ve kişinin yapmış olduğu kahramanlıkları dile getirilir. (Çetin, 1973: 72).

Daha çok vezin ve kafiye biçiminde söylenen Arap edebiyatı şiiri temaları ve şiirin söyleniş amacına göre de farklılık göstermektedir. Şiirlerin teması daha çok; kişi ya da toplumu övme, yerme, sevgi, sevgiliye duyulan özlem, tasvirler, sitem, itiraz, ahlaki erdemler, kahramanlıklar ve din olmak üzere birbirinden farklı ve birçok konuyu içermektedir. (Kayrevânî, ts: 1/246-252).

Ayrıca Arap edebiyatındaki şiirler, ilk dönemden günümüze gelinceye kadar ki zaman dilimi dikkate alınarak kendi içinde farklı dönemlere ayrılmıştır.

Klasik olan bir sınıflandırmaya göre Arap edebiyatında şairler, dört döneme ayrılmışlardır. Bunlar da Cahiliye şairleri, Muhadram olan şairler, İslami döneme ait olan şairler ve Muvelledun (Modern/Çağdaş) olan şairler. (Çetin, ts: 4-10; Kayrevânî, ts: 1/233).

Arap edebiyatında ki Şairlerin tabii tutuldukları bir diğer sınıflandırma şekli ise şöyledir;

1-Cahiliyün: bunlar henüz Allah Rasulü 'ne risalet verilmeden önce yaşamış olan önemli şairlerdir. İmiru'l-Kays, Züheyr bin Ebi Selma, Nabiğa vb.

2-Muhadramun: Hem cahiliye hem de İslami döneme idrak edenlerdir, Hasan, Lebid, vb.

3-Mutekaddimun: İslam dinini kabul edip Arap edebiyatında söz söyleme salahiyetine sahip olan önemli şairlerdir. Ferazdak ve Cerir vb.

4-Muhaddisun: Buhteri ve Ebi Temam vb. (Süyûtî, 2005: 1/456).

Nüans farkı ile bile birbirinden farklı olan bu iki sınıflandırma şeklinde ki ilk üç döneme ait olan şairlere ayrıca Kudame adı da verilmektedir. Yine bunlardan ikinci grupta yer alan ve “Muhadram şairler dönemi” diye adlandırılan dönem aynı zaman da Allah Rasulü’nün de yaşadığı zaman dilimine denk gelmektedir. Bu dönemin ne zaman başlayıp ne zaman sona erdiği konusu ile bu grupta yer alan şairlerin özelliklerinin neler olduğu konusu ise hep tartışma konusu olmuştur.

Bir edebiyat ıstılahı olarak kullanılan "Muhadram şairler" terkininde yer alan Muhadram kavramı için edebiyat alanında birbirinden farklı tanımlar yapılmıştır. Bu tanımlardan birisi şöyledir: “Hem İslam dönemini hem de Cahiliye dönemini görüp mutlak olarak bu her iki dönemde de yaşamış olan şairler, Muhadram şairlerdir.” (Çetin, ts: 6; Kayrevânî, ts: 1/234; Süyûtî, 1998: 2/296).

Sıhah’ın Müellif’i İmam Cevheri’nin Muhadram şairler için yapmış olduğu tanım ise şöyledir: “Hem İslami dönemi hem de cahiliye dönemini idrak eden şairlere muhadram şairler denir.” (Cevheri, 1990: 5/192).

Edebiyat ehlinin muhadram tanımlarından bir diğeri de; “Muhadram şairler; hem cahiliye hem de İslami döneme yetişip her iki döneme de tanıklık eden şairlerdir” şeklindedir. (Cevheri, 1990: 5/192-196).

Süyûtî’nin (ö.911/1505) “Muhadram şairler” için yapmış olduğu tanım ise şöyledir: “Muhadram şairler; Cahiliye döneminde şiir söyleyen ve daha sonra İslam dönemine yetişen şairlerdir.” (Süyûtî, ts: 2/236).

Bu tanımlar hakkında şunları söylemek mümkündür. Bu tanımlara göre, mutlak olarak her iki zaman diliminde de yaşamış olan her bir şair Müslüman olsun ya da olmasın Muhadram şairlerdendir.

Ayrıca İbn Reşik 'in (ö.463/1070) “Muhadram şairler” tanımını ise şöyledir: “Muhadram şairler; İslam dinini tercih ederek Müslüman olması ancak Allah Rasulü'nün vefatından sonraya kalandır. (Kayrevânî, ts: 1/234).

Muhadram şairler için yapılan bir diğer tanıma ise şöyledir: “Muhadram şairler”; “cahiliye döneminde zemmedilen kötü örf, adet ve ahlakı bırakarak İslam dininin övmüş olduğu güzel hasletler ile ahlaklananlar veya Allah'a eş ve ortak koşmayı bırakarak veyahut da Allah'ı inkâr etmeyi terk ederek İslam dinini tercih eden şairler, Muhadram şairlerdir.” (Süyûtî, ts. 2/296-300).

Bu iki tanımda dikkat çeken en önemli ortak nokta ise; İslam dinine girmiş olma şartının olmasıdır. “Muhadram şairler” hakkında yapılan bu iki tanım onlar hakkında yapılan diğer tanımlardan farklıdır. Zira diğer tanımlarda kişinin İslam dinini tercih etmek gibi bir öncül bulunmazken bu iki tanımda kişinin muhadram şairlerden olabilmesi için Müslüman olması şart koşulmuştur.

Muhadram olarak isimlendirilen/nitelendirilen şairlere baktığımız zaman, hem İslam dönemini hem de cahiliye dönemini görmüş olan birçok şairin Muhadram şairlerden kabul edilmediklerini görmekteyiz. Mesela Varaka b. Nevfel (Hanif dinine mensup olup, Allah Rasulü henüz Medine'ye hicret etmeden önce vefat ettiği kabul edilir). Meymun b. Kays el-A'sa (İslam dinini kabul etmeyip şirk üzere ölmüştür,). Ümeyye b. Salt (aynı şekilde Hanif dinine tabii olduğu kabul edilir, ö.8/ 629). Ka'b b. Eşref (bu şair Yahudi dinine tabii), bunlar ve benzeri birçok şairin isimleri yer almamaktadır. (Gürkan ts. 6/5-23).

Edebiyat ehlinin yapmış oldukları muhadram tanımları hakkında Kısaca Şunlar söylememiz mümkündür. Tanımı şairlerle sınırlı kalmıştır. “Muhadram şairler dönemi” diye edebiyatta belli bir döneme adı olarak kullanmışlar. Onlar tanımlarına sadece şairleri dâhil ederek şairlerin dışında edebiyat ile uğraşan yazarlar, çizerler, kâtipler ve bunların dışında kalanlar Edebiyat ehlinin tarifleri içinde kendilerine yer bulamamışlar.

5.2.5. Müfessirlerin Muhadram Tanımları

Müfessirlerin yapmış oldukları muhadram tanımlarından birisi şöyledir. “Muhadram; hem cahiliye dönemini hem de Allah Rasulü'nün bi'set/risalet dönemini idrak edip ama

onunla görüşme imkânını elde edemeyen kimselerdir.” Muhadram kişi sanki bir tarafı kesilmiş olan adam anlamındadır. Bu isim onun Allah Rasulü ’nü görerek sahâbe olma imkânı olmasına rağmen bu imkâna ulaşamadığı için onun bu tarafı kesilmiş gibi demektir. (Kurtubi, 2003: 8/235-245).

Müfessirlerin bu tanımı hakkında şunları söylemek mümkündür.

1-Muhadramların hem cahiliye hem de İslam dönemini idrak etmiş olmaları,

2-Allah Rasulü ’nü görme imkânına sahip olmalarına rağmen bu imkândan mahrum kalmaları,

3-Muahdramlar sahâbe tabakasına dâhil değildirler

Aslında bu tanım Muhadramlar için yapılan ve genel kabul gören tanıma çok yakın bir tanımdır. Genel kabul gören tanıma yapılan itirazlar ya da eklemeler bu tanım içinde geçerli. Öncelikle bu tanımda kapalı olan birkaç kapalı nokta vardır ki; şunlardır. Bu kimselerin Allah Rasulü henüz hayatta iken iman etmeleri şart mıdır? Allah Rasulü vefat ettikten sonra iman edenler bu sınıfa dâhil mi değil mi? Yine Allah Rasulü ’nü henüz iman etmeden gören onunla karşılaşan fakat Allah Rasulü hayatta iken ona iman etmeyip fakat onun vefatından sonra iman edenler de muhadram nesline dâhil midir, değil midir? İşte tanımda bu ve buna benzer birden çok sorunun cevabı net olarak konmamıştır. Belki bazı yorumlar ile bu sorulara yaklaşık cevaplar verilse de bu yine de içinde olasılıkları barındıracağından hiç kuşku yoktur.

Müfessirlerin yapmış oldukları tanım her ne kadar bazı kapalılıkları barındırmış olsa da şu tartışmalı konuyu açıkça ortaya koymuş olması da son derece önemlidir. O da muhadramların hangi tabakaya dâhil edilecekleri konusundaki tartışmadır. Onlar sahâbe tabakasından mı, tâbiun tabakasından mı, yoksa her iki tabakadan da farklı müstakil bir tabaka mı oldukları konusundaki ihtilafıdır. Tanım muhadramların tâbiun tabakasından olduğunu beyan ederek muhadramların tâbiun tabakasından olduğu şeklindeki genel kabulü müfessirlerinde dâhil olduğu sonucunu vermektedir. Dolayısıyla muhadramların sahâbe tabakasından değil de tâbiun tabakasına dâhil edilmeleri ama tâbiunun da büyükleridir (kibarü't-tâbiun) savına kuvvet kazandırmaktadır.

5.2.6. Kıraat İmamlarının Muhadram Tanımları

Kıraat imamlarının yapmış oldukları muhadram tanım ise şöyledir; “Muhadramlar tâbiun neslinin büyüklerinden olup; hem İslam dönemini hem de cahiliye dönemini idrak edip Allah Rasulü'nün tebliğ dönemine yetiştiği halde onu göreme fırsatı bulamayan kimselerdir.” (Şâtıbî, ts: 256).

Kıraat imamlarının yapmış oldukları bu tanımın en belirgin ve dikkat çeken özelliği muhadramları tâbiun tabakasına dâhil etmeleridir. Bu konuda açık bir ifadenin kullanılması son derece önemlidir. Kimi tanımlarda bazı özelliklerin serdedilmemeleri ya da kullanılan kelimelerin kapalı olması o konuda farklı yorumların yapılmasına zemin hazırlamaktadır. Fakat bu tanımda “Muhadramlar tâbiun neslinin büyüklerindedir” gibi bir ifadenin varlığı “muhadramların hangi tabakaya dâhil oldukları konusunda var olan ihtilafta” görüş net bir biçimde ortaya konmuştur. Bu tavır aynı zamanda “muhadramlar tâbiun nesline dâhildir” şeklindeki kahir ekseriyetin kabul ettiği görüşede uygun düşmektedir.

5.2.7. Fukahanın Muhadram Tanımları

Fukaha'nın muhadram tanımına bakıldığı zaman, Prof. Dr. Mehmet Erdoğan'ın “Fıkıh ve Hukuk Terimleri” adlı eserinde muhadram kavramı için şöyle bir tanım yaptığı görülmektedir: “Hem Cahiliye hem de İslam dönemini gören, ancak Allah Rasulü 'nü görme şerefine eremeyen kimse; Üveysu'l- Karânî⁴ gibi.”(Erdoğan, 2015: 389).

Diyanet İşleri Başkanlığının yayınlamış olduğu “Dini Kavramlar Sözlüğün” de eseri hazırlayan komisyon üyelerinden ve muhadram kavramı maddesini yazan olan Dr. Ahmet Gelişgen'in muhadram kavramı için yapmış olduğu tanım ise şöyledir. “Muhadram: hem cahiliye devrinde hem de Hz. Peygamber (s.a.s.) devrinde yaşayan ancak Hz. Peygamber'i (s.a.s.) göremeyip sahâbe ile görüşen Müslümanlara verilen isimdir.

⁴ Allah Rasulü hayattayken dünyaya gelmiştir. Daha sonra Kufe'ye ilim almak gayesi ile yerleşen ve Hz. Ali ile birlikte Sıffin savaşına iştirak edip burada yaralanıp topal kalmıştır. Medain'de Hz. Ali'nin sohbetlerinden istifa eden ve onunla birlikte Nehrevan da Haricilerle çarpışan Ve Hocası Meşhur sahâbe Abdullah bin Mesud'un: “Allah Rasulü seni görseydi sevinirdi” buyurduğu ve Kufe okulu/ekolunun kurucusu kabul edilen Alkame bin Kays Meşhur olan Muhadram fakihlerdendir. (Özel, 1989: 2/467).

Muhadramlar tâbiun neslinden kabul edilmekle beraber onlardan da üstün tutulmuşlardır.” (Karaman vd. 2007: 457)⁵

Bu tanımların diğer ilim dallarında muhadram kavramı için yapılan tanımlara yakın olduğu görülmektedir. Öncelikle muhadramların hem cahiliye hem de İslami döneme idrak etmeleri, İslam dinini tercih etmeleri ve Allah Rasulü ile aynı zaman diliminde yaşamalarına rağmen onu görebilme fırsatını elde edememiş olmaları hemen hemen muhadram kavramı için yapılan tüm tanımlarda ortak olan noktalardır. Bu noktaların İslam Hukuku'nun ağırlıkta olduğu ilim dalında da yapılmış olması önemlidir. Ayrıca Prof. Dr. Mehmet Erdoğan'ın yapmış olduğu tanımda çok bilinen bir sima olan Üveys el-Karn'ı örnek olarak vermesi ise kavramı müşahhas bir konuma getirmiştir. Bununla birlikte tanımlarda net olarak ortaya konmayan birkaç nokta bulunmaktadır. Mesela Müslüman olmadan Allah Rasulü ile karşılaşan ve daha sonra İslam dinini tercih edip ama bu tercihten sonra onunla karşılaşmayan bir kimsenin durumu nasıldır. Yine İslam dinini tercih eden kişinin bu tercihi esnasında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayatta olması gerekir mi? Ayrıca muhadramların hangi tabakaya dâhil oldukları vb. konular hakkında ise yeteri bilgi verilmemektedir. Bu durum, belki tanımı az ve öz bir biçimde yapma gayesi ile yapılmış olsa da bu konular hakkında da bilgi vermediği aşikârdır.

5.2.8. Tarihçilerin Muhadram Tanımları

Her bir ilim dalının kendisine has olan özel kavramları vardır. Bu kavramlar o ilim dalında özel bir mana ifade etmek üzere konulmuş ve o ilim dalında konulan o anlam için kullanılır. Bu özel kavram/kelime kullanıldığı zaman o kavramın o ilim dalındaki karşılığı/anlamı anlaşılır. Örneğin tıp kavramları, hukuk kavramları, fizik kavramları, kimya kavramları, matematik kavramları, fıkıh kavramları, tefsir kavramları, tasavvuf kavramları vb. birçok alanda o alana has özel kavramlar bulunur. Ve bu ilim dallarından her birinin bir ya da birkaç tane sözlüğü bulunur.⁶

⁵ Dr. Ahmet Gelişgen'in akademik geçmişinin İslam Hukuku Anabilim Dalında olması bizim onun tanımına bakmamız için bir nedendir. Zira Hoca hem Yüksek Lisansını hem de Doktora çalışmalarını İslam Hukuku Anabilim Dalında yapmıştır. Yine İslam Hukuku alanında birçok çalışmaları vardır Bknz. <https://www.ahmetgelisgen.com/#2047064035>(Erişim Tarihi 16.12.20198)

⁶ Bu konuda her bir ilim dalının birbirinden farklı birçok sözlükleri mevcuttur. Bknz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, İSAM Yayınları; Kelam Terimler Sözlüğü; Prof. Mehmet Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, Esar Yayınları İstanbul, 2015; Prof. Muhsin Demirci, Tefsir Terimleri Sözlüğü, İFAV Yayınları; Abdullah Aydınlı, Hadis İstilahları Sözlüğü, İFAV Yayınları; vb.

Bazen de aynı kavram birçok ilim alanı tarafından müşterek olarak kullanılır. Kullanılan kavram aynı olsa da her bir ilim dalı o kavramın daha çok kendi alanı ile ilgili olan manâsını ya da kendi alanı ile ilgili bir anlam yükleyerek kullanır. Neticede kullanılan kavram aynı olsa da o kavrama yüklenen anlam farklı olabilmektedir. Bu durum da o kavramın hangi ilim alanında hangi anlamda kullanıldığı büyük bir önem arz etmektedir. Şayet kullanıldığı ilim alanı söylenmeden ya da o kavramın ilgili olduğu manayı andıracak/fehmettiren bir cümle içinde kullanılmazsa o zaman anlam kargaşası doğar. Netice olarak; söylenen bir sözden ya da kullanılan bir cümleden aynı söze muhatap olan dinleyicilerin ya da okurların o cümleye yükleyecekleri anlamlar birbirinden farklı olacaktır.⁷

Muhadram kavramı da birçok ilim dalı tarafından kullanılan ortak kavramlardan birisidir. Bu ilim dalları bu kavramı kullanırken daha çok bu kavramın sözlük/lügat anlamlarından herhangi birisini ama özellikle o kavramın içerdiği ve ilgili olduğu ilim dalının alanına vurgu yapan manâsını merkez alarak Muhadram kavramı için nüans farkı ile de birbirinden farklı tanımlar yapmışlardır.

Muhadram kavramının barındırmış olduğu manalardan biriside “mutlak olarak iki asrı görme ya da mutlak olarak iki döneme yetişme”dir.

Kavramın bu manâsı belki diğer manalarına göre daha belirgin ve daha barizdir. Kavramın bu manâsı ile irtibatlı olarak kullanılan “Muhdramu’d-Devleteyn” kavramına/terkibine tarihçiler şu anlamı vermişlerdir. Mutlak anlamda Emevi Devleti(661-750), (Yiğit, 1995: 11/87-104) ile Abbasi Devletini(750-1258)⁸ görüp her iki devlet döneminde de yaşayanlara bu isim verilmiştir. (Süyûtî, ts: 1/120). Bir başka ifade ile ömrünün bir kısmını Emevi Devleti döneminde belli bir kısmını da Abbasi Devleti

⁷ Mevlana kavramı iki kelimededen oluşur. Birincisi sözlükte arkadaş, dost, Rabb, yardımcı anlamlarında olan “Mevla” ile ona bitişik olarak gelen ve biz anlamında olan “na” zamiri. Kavramın bu haliyle kullanılması “Rabbimiz, dostumuz, arkadaşımız, yardımcımız, sahibimiz, vb. anlamları vardır. (İbnu’l-Esir, en-Nihaye “vly” maddesi) Mevla kelimesi Kur’an’ı Kerim de hem Yüce Allah hem de insanlar için kullanılmış. (Enfal, 8/24; Bakara, 2/286; Duhan, 44/41) Aynı şekilde kelime Hadis-i Şerifte kullanılmıştır.(Buhârî, Meğâzi, 17, Cihâd 14.) Tasavvufta ise kavramın daha çok şeyh, dost, pir, mürid yardımcı manaları ön plana çıkmakta ve manayı ifade eder. (Canpolat vd. 2007: 438) İşte bunun farkında olmayan birçok insan Mevalana Celaledin er-Rumi (ö. 672/1273) için kast olunmayan ve vurgulanmayan Rabb manâsının olduğunu iddia ederek aslında bu konu hakkında yeteri bilgiye sahip olmadıklarını ifşa etmiş oluyorlar.

⁸ Allah Rasulü’nün (s.a.v.)Amcası Hz. Abbas’ın (r.a.)soyundan gelenlerin kurdukları ve 750-1258 yılları arasında varlığını devam ettiren hanedanlık. (Yıldız, 1988: 1/49-56).

döneminde geçirenler bu isim verilmiştir. Yani Emevi devletinin sonu ile Abbasi devletinin kuruluş dönemine şahitlik etmiş olan kimselerdir. (Cübürî; ts. 54-59). Örneğin Hammad bin Acred ile Ru'be bin Accac; bu şairler Muhadram olan şairlerden kabul edilmişlerdirdir. Zira bu iki şair ortak olan özellikleri bunların hem Emevi devleti döneminde hem de Abbasi devleti döneminde yaşamış olmalarıdır. (Cübürî; ts. 59). Yine Davud bin Selm buda Muhadram olan şairler kategorisindedir. Aynı şekilde onunda Muhadram olan şairlerden addedilmesinin hikmeti bu şairinde “Muhadramu'd-Devleteyn” denilen ve hem Emevi devleti döneminde hem de Abbasi devleti döneminde yaşamış olan şairlerden birisi olmasındandır. (İsfehânî, ts: 15/14).

5.2.9. Oryantalistlerin Muhadram Tanımları

Oryantalistlerin muhadram kavramı için yapmış oldukları tanımlardan birisi şöyledir. “Muhadram; cahiliye devrinde doğarak İslamiyet devrinde yaşamış kimselere verilmiş sıfattır.” (Lichtenstadter, 1979: 8/511-51)

Bu tanım İslami ilimler için yapılan hiçbir tanım ile örtüşmemektedir. Zira tanım kavramın sözlük manalarından sadece birisi merkeze alınarak oluşturulmuştur. Kişinin mutlak olarak iki dönemi görmesi onun muhadram olarak kabul edilmesi için yeterli görülmiştir. Bu tanıma göre sahâbenin tamamına yakını muhadram olarak kabul edilebilir. Zira cahiliye dönemi ancak Mekke'nin Fethinden sonra bittiği kabul edilirse –ki genel kabul bu yödedir- ancak Mekke'nin fethinden sonra dünyaya gelip Hz. Peygamber (s.a.s.) ile görüşenler sahâbe olarak kabul edilebilir. Çünkü tanımın asıl üzerine inşa olduğu “Hz. Peygamber'i (s.a.s.) görememe” öncülü bile yer almamaktadır. Dolayısıyla bu tanım muhadram kavramının tanımı değildir. Belki “bu tanım “Muhadram Şairler” için yapılan tanıma yakındır” gibi bir şey savunma refleksiyle söylenebilir. Ama Muhadram Şairler tanımına bakıldığında zaman “Hem İslam dönemini hem de Cahiliye dönemini idrak edip her iki dönemde de yaşamış olan şairler, muhadram şairlerdir” (Kayrevânî, ts: 1/234; Çetin, ts: 6; Süyûtî, ts. 2/296) şeklinde olup burada Hz. Peygamber'i (s.a.s.) görmeme öncülü yer almakta sadece İslam dinini tercih edip etmeme öncülünde bir kapalılık vardır.

Oryantalistlerin bu tanımı tarihçilerin kullanmış olduğu Muhadram tarifine çok daha yakındır. Tarihçiler muhadram tanımı için “Muhdramu'd-Devleteyn” terkiibini kullanmışlar. Bu terkip için ise şu tanımı yapmışlar. Emevi Devleti (661-750) ile Abbasi

Devletini(750-1258) dönemine idrak edip her iki devlet dönemin hükümranlığı döneminde de yaşayan insanlara bu ismi vermişler. (Süyûtî, ts: 1/120). Diğer bir ifade ile söylersek hayatının bir dönemini Emevi Devleti zamanında bir dönemini de Abbasi Devletinin hükümranlığında geçirenler için bu terkip kullanılmıştır. (Süyûtî, ts: 1/120).

Bu tespitten sonra şunu söylemek mümkündür. Öncelikle Oryantalistlerin muhadram kavramı için yaptıkları tanım, muhadram kavramının karşılığı değildir.

Muhadram tabakası tâbiun nesline dâhil edilse bile sahâbe ile tâbiundan farklı bir nesildir. Buradaki incelik ise şuradan kaynaklanıyor. Bunlar sahâbe kabul edilirse o zaman sahâbe adalet sahibidir temel ilkesinden hareketle adalet yönleri değil sadece zabt yönleri araştırılacak yine bu kimselerin kanalı ile gelen Mürsel hadisler daha kabule şayan bir hal alacaktır. Zaten önemli olan noktada burasıdır. Dolayısıyla muhadram kavramının sınırları çok net bir şekilde tayin edilmeli ve bunun sonunda da kimlerin bu tabakadan oldukları tespit edilir.

Müsteşriklerin yapmış oldukları tanım(?) ilmi verilerden uzak, sadece kavramın sözlük anlamı ile yetinilerek tarihçilerin yapmış oldukları tanımın tekrarı olmuştur. Oysa tarihçilerin yapmış oldukları tanım ilmi bir kaygı taşımaktan da öte sadece iki dönemi görme üzerine inşa edilerek aradaki lafzi benzerlik için oluşturulmuş bir tanımdır. Netice de oryantalistlerin muhadram kavramı için yapmış oldukları bu yoruma tanım demek ise söz konusu olmasa gerek.

SONUÇ

İslam dininin ikinci temel kaynağı olan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sünnetini sonraki kuşaklara aktarma konusunda sahâbe ve tâbiun nesillerinin çalışmaları, gayretleri ve emekleri son derece büyük olmuştur. Geçmişten günümüze uzanan zaman diliminin tamamında bu çalışmalar büyük bir takdir görmüş ve İslam ümmetinin kahir ekseriyeti tarafından da övgüye ve iltifata mazhar olmuştur. Tâbiun neslinin büyükleri olarak kabul edilen muhadramların da bu ameliyede büyük bir emek, gayret ve özverileri olduğu ise aşikârdır.

“Muhadram Kavramının İstılahlaşma Süreci ve Bilimlere Göre Muhadram Kavramı” adını verdiğimiz seminer çalışmamızda muhadramların, ilim erbabından birçok kişinin

dikkatini çekmiş. Bundan dolayı birçok İslam Âlimi tarafından muhadram kavramına için tanımların yapıldığını müşahede ettik.

Âlimler tarafından yapılan muhadram kavramı tanımlarına onların yetkin oldukları bilim dallarının ilgi alanına uygun bir muhtevanın hâkim olduğunu sezinledik. Dolayısıyla her bir bilim dalı için bir muhadram ıstılahı tanımı söz konusu oluyor. Muhadram tanımlarının yoğunlaştığı ilim alanı ise hadistir. Bu ilim dalında birçok muhaddis tarafından muhadram tanımı yapılmıştır. Hatta bazen aynı kişi tarafından nüans farkı ile olsa birbirinden farklı birden fazla tanım olabiliyor. Muhadram tanımlarının hadis alanında yoğunlaşması ise râvîlerin bu ilim alanının ilgi alanında olmasından kaynaklanıyor. Çünkü hadisleri rivayet eden şahıslarla ilgili “Rical İlimi” oluşturulmuş ve İkanlar dâhilinde hadisleri rivayet eden tüm râvîler kayıt altına alınma yoluna gidilmiştir. Hadis rivayet eden râvîler içinde birden fazla muhadramın bulunması ve bunların rivayet ettiği hadislerin büyük bir yekûna ulaşması ise muhaddisleri onlar hakkında tanımlar yapmaya, malumat toplamaya sevk etmiştir. Bununla birlikte diğer ilim dallarından lügat âlimleri, edebiyat ehli, tarihçiler vb. birçok farklı ilim dallarına mensup ilim erbabı tarafından kavramın tanımı yapılmış ve tanımın altına dâhil olan isimler imkânlar nispetinde tespit edilmiş bunlar tanıtılmış ve özellikleri ilgi alanları hakkında malumat verilmiştir.

Bu tanımlardan bir kısmı kelimenin sözlük anlamını anımsatacak kadar kısa ve yetersiz iken bir kısmı ise daha kapsayıcı ve cami olduğuna şahit olduk. Bu daha çok tanımın yapıldığı bilim dalının ilgi alanı ile irtibatlı bir durumdur.

Mesela mutlak kullanımda olan Muhadramun kavramı ile “Muhadramu’d-Devleteyen”, “Muhadram Şairler”, “Muhadram Râvîler” terkipleri birbirinden farklı bilgiler veriyor. Mesela “Muhadramu’d-Devleteyen” terkiibi Emevi ve Abbasi devletleri döneminde yaşamış kişiler için kullanılırken, “Muhadram Şairler” Müslüman olma şartı aranmaksızın hem cahiliye hem de İslami dönemde şiir söylemiş kişileri ifade eder. “Muhadram Râvîler” ise hem cahiliye hem de asr-ı saadeti idrak edip Müslüman olmuş râvîleri ifade etmek üzere kullanılıyor.

Ayrıca bu tanımların az farkla bile olsa birbirinden ayrı olması ise, bazı bilgileri ihtilaflı bir alana sürüklenmesine sebebiyet verdiğini gördük. Bunun doğal bir sonucu olarak da muhadram olarak isimlendirilen kimi şahıslar hakkında ihtilaflar meydana getiriyor.

Bazılarının muhadram olarak kabul edip böyle isimlendirdiği kimi isimleri diğer bazıları aynı şahısları muhadram olarak kabul etmemektedir. Yine özellikle muhadramların hangi tabakaya dâhil edilecekleri konusunda da ittifakın olduğunu söylememiz de çok zordur. Kahir ekseriyet muhadramları tâbiun sınıfından kabul etse de onları sahâbe tabakasına ya da sahâbe ile tâbiun arasında müstakil bir tabaka veyahut da tâbiun tabakasının büyükleri “Kibârü’t-Tâbin” vasfı ile vasıflandırıp onları tâbiun tabakasının içinde telakki etse de yine ayrıcalıklı bir tabaka olduklarına da vurgu yapmayı ihmal etmemişler.

KAYNAKÇA

- Aydınlı, A. (2009). *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul: İ.F.A.V. Yayınları.
- Süyûtî, (ts). *Tedribü’r-Râvî fi ŞerhiTakribi’n-Nevevi*, Mektebetü’r-Riyadü’l-Hadis. Riyad.
- Şakir, A. M. (1996). *el-Bâ’îsü’l-Hasisi Şerhu İhtisari Ulu’mi’l-Hadis Lil’Hafis İbni Kesir*, Riyad: Mektebetü’l-Mearif.
- Ömer, A. M. (2008). "Hadreme". *Mu’cemu’l-Luğetu’l-Arabiyyetu’l-Mu’sira*, Kahire: Alimu’l-Kütüb.
- Naim, A. (1976). *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi*, Ankara: DİB. Yayınlar.
- Özel, A. (1989). "Alkame bin Kays". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV. Yayınları.
- Ulu, A. (2010). "Tâbiûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV. Yayınları.
- Süyûtî. (1988). *el-Müzhir fi Ulumu’l-Lüğâ ve Envaiha*, Beyrut: Dâr’ul-Kütübü’l-İlmiyye.
- Süyûtî. (2005). *Nevahidü’l-Ebkar ve Şevavidü’l-Efkar*, Memleketü’l-Arabiyyetü’s-Suud: Camietü Ummul Kurra.
- Süyûtî. (1998). *el-Müzhher Fi Ulumu’l-Luğğa ve Envaiha*, Beyrut: Dâr’ul-Kütübü’l-İlmiyye.
- İbn Manzûr, (ts). *Lisânü’l- Arab*, Beyrut: Daru Sadr.

- Karaman, F. vd. (2007). *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: DİB. Yayınları.
- Özek, A. (1967). *Hadis Ricali Hadis İlimleri ve Kaynakları*, İstanbul: Fatih Matbaası.
- Kayrevânî, (1981). *el-Umde fi Mehasini's-Şi'r ve Âdabihi ve Nakdihi*, Beyrut: Daru'l-Ci'il.
- Cafer es-Se'dî, (1983). *Kitabu'l-Efâl*, Beyrut: Alimü'l-Kütüb.
- Ahmed b. Hanbel, (1985). *el-Müsned*, Beyrut: Müessetü'r-Risale.
- Kurtubi, (2003). *el-Câm'i Li' Âhkami'l-Kur'ân*, Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suud: Daru'l-Âlimu'l-Kütüb.
- Neysaburî, (1977). *Ma'rifetü Ulumi'l-Hadis*, Beyrut: Dâr'ul-Kütübü'l-İlmiyye.
- İbn Kuteybe ed-Dinaveri, (ts). *el-Mearif Li-İbni Kuteybe*, Kahire: Dâr'ul-Me'rif.
- Zemaşerî, (1979). *Esasu'l-Belağa*, Dâr'un-Neşr.
- Askalânî, (1422). *Nüzhetü'n-Nezar fi Tevdihi Nühbetü'l-Fiker fi Mustslihi ehli'l-Hadis*, Riyad: Matba'atü Sefir.
- İsfehâni, (ts). *el-Eğani*, Beyrut: Daru'l-Fikr.
- İbn Sîde el-Mursî, (2000). *el-Muhkem ve'l-Muhitu'l-A'zam*, Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye.
- Neysâbûrî, (1977). *Marifetü Ulumu'l-Hadis*, Medine: Mektebu'l-İlmiyye.
- Yıldız, H. D. (1988). "Abbasiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV. Yayınları.
- Nemri, (1995). *el-İstîlab fi Ma'rifeti'l-Ashab*, Beyrut: Dâr'ul-Kütübü'l-İlmiyye.
- Askalânî, (1996). *en-Nüketü ala Nüzhetin'Nazar fi Tevdihi Nühbetü'l-Fiker*, Suudi Arabistan: Daru ibnu'l-Cevzi.
- İbnu'l-Esir el-Cezeri, (ts). *Üsdü'l-Gabe fi Ma'rifeti's-Sahabe*.
- İbnu's-Salah eş-Şehrezûrî, (2011). *Ulumu'l-Hadis li'İbnis'Salah*, Dımeşk: Daru'l-Mustafa.
- Sıbtu İbnu'l-Acemi, (ts). *Tezkiretu't-Tâlibî'l-Muallem bi-men Yukalu İnnehu Muhadram*, Daru'l-Eser.

Sarıçam, İ. (1997). "Hakim b. Hizzam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV. Yayınları.

Şâtıbî, (ts). *İbrazü'l-Meâ'ni min Hirazi'l-Emani fi Kıraati's-Seb'a*, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye.

Cevheri, (ts). *es-Sihah*, Beyrut: Daru'l-İlm.

Cevheri, (1990). *es-Sihah Tacu'l-Lügatı ve Sihahu'l-Arabiyye*, Beyrut: Dâr'ul-İlm.

Çakan, (2008). *Hadis Edebiyatı*, İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları.

Yiğit, İ. (1995). "Emeviler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV. Yayınları.

Lichtenstadter, I. (1979). "Muhazram". *İslam Ansiklopedisi*. terc. İ. Kafesoğlu, T. Yazıcı, N. M. Çetin. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Türkmen, M. B. (1993). *Hadis Tarihinde Meşhur Muhadramlar*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınlanmamış Lisans Tezi.

Okiç, M. T. (1959). *Bazı Hadis Meseleleri üzerine Tetkikler*, İstanbul: Osman Yalçın Matbaası.

Efendioğlu, M. (2005). "Muhadram". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV. Yayınları.

Efendioğlu, M. (2008). "Sahâbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV. Yayınları.

Zebîdî, (1987). *Tâcu'l-Urus min Cevâhîri'l-Kâmûs*, Kuveyt: Daru'l-Hidaye.

Zemahşerî, (1993). *el-Faik fi Ğaribi'l-Hadis*, Daru'l-Me'rife.

Useymîn, (2018). *Hadis Usûlüne Giriş*, terc. M. Beşir Eryarsoy. Guraba Yayınları.

Çetin, N. M. (1973). *Eski Arap Şiri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.

Aliyyu'l-Kâri, (1014). *Şerhu Nuhbetü'l-Fiker fi Mustalihatı Ehli'l-Eser*, Beyrut: Daru'l-Erkam.

Bilgen, O. (1998). *Muhadramların Hadis İlmindeki Yeri*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

- Yücel, A. (2017). *Hadis Usulu*, İstanbul: İ.F.A.V. Yayınları.
- Erdoğan, M. (2015). *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Uğur, M. (1992). *Ansiklopedik Hadis Sözlüğü*, Ankara: TDV. Yayınları.
- Koçyiğit, T. (2008). *Hadis Usulu*, Ankara: TDV. Yayınları.
- Mükbil, S. (1995). *Nezretü'ül-Kur'ân'il-Kerim ila'd-Dünya ve Eserihâ*, Suudi Arabistan.
- Sehâvî, (1403). *Fethu'l-Muğis Şerhu Elfiyeti'l-Hadis*, Lübnan: Dâr'ul-Kütübü'l-İlmiyye.
- Avcı, S. (2005). "Hadisçilere Göre Muhadramlar", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 18/2.
- Cübürî, (1384). *Şi'ru'l-Muhadramin ve Eserü'l-İslami fihi*, Bağdad: Mektebetü'n-Nehde.
- Bilgen, O. (2015). "Muhadramların Hadis İlmindeki Yeri", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1.
- Zebîdî, (1976). *Sâhîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, terc. Ahmed Naim. Ankara: Başbakanlık Basımevi.
- Süneykî, (2002). *Fethu'l-Bâkî bi Şerhi Elfiyyeti'l-İrakî*, Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 5, Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue:: 4

Aralık/December-2024

MAKALE BİLGİSİ/ARTICLE INFORMATION

**Açık Öğretim Ortaokul 5. Sınıf Sosyal Bilgiler Ders Kitabının Sosyal Bilgiler
Öğretim Programında Yer Alan Değerler Açısından İncelenmesi**
Examination Of Open Education Secondary School 5th Grade Social Studies
Coursebook In Terms Of Values Included In Social Studies Curriculum

YAZAR/WRITER

Serdal GÜNAY

Dr. Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü
Dr. Gazi University, Institute of Educational Sciences

serdalgny@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9827-2172>

Ankara, TÜRKİYE

<http://doi.org/10.5281/zenodo.14288689>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 05.10.2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 17.11.2024

Sayfa Aralığı/ Page Range: 977-993

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE

ÖZET

Araştırmanın amacı 2018-2019 eğitim öğretim yılı itibariyle 5 yıllık süre boyunca ders kitabı olarak kabul edilen açık öğretim ortaokulu 5. sınıf sosyal bilgiler ders kitabında yer alan Millî Eğitim Bakanlığı sosyal bilgiler öğretim programında belirlenen sosyal bilgiler dersi değerlerinin doğrudan hangi düzeyde yer aldığını belirlemektir. Araştırma kapsamında nitel araştırma yöntemi-durum çalışması modeli kullanılmıştır. Verilerin toplanması işlemlerinde doküman inceleme tekniği uygulanmıştır. Araştırma kapsamında yer alan 5. sınıf sosyal bilgiler ders kitabının incelenmesi; araştırmacı tarafından oluşturulan ve sosyal bilgiler dersi değerlerinin yer aldığı doküman inceleme formu ile gerçekleştirilmiştir. Ders kitabında yer alan öğrenme alanı bazında oluşturulan doküman incelemesi formu öğrenme alanlarındaki konulara ilişkin olarak, örnek olay, hikâye ve durumların verildiği metinler öğrenme alanı-konu temalı olarak bağımsız incelenmesi sağlanmıştır. Sosyal bilgiler dersi öğretim programına ilişkin değerlere kitapta yer verilme durum ve sıklığına ilişkin tablolara yer verilmiştir. Araştırmanın sonucunda ders kitabında doğrudan en fazla yer verilen sosyal bilgiler değerlerinin sırasıyla duyarlılık ve sorumluluk, dayanışma ve saygı ve en az yer verilen değerlerin ise dürüstlük adalet ve bağımsızlık olduğu sonucuna varılmıştır. Öğrenme alanı boyutuyla incelendiğinde kök değerlerin ders kitaplarında daha çok dolaylı olarak yer aldığı sonucuna ulaşılmıştır. Bulgularda en az değerlerin bulunduğu öğrenme alanı 3. öğrenme alanı insanlar yerler ve çevreler öğrenme alanı olarak görülmektedir. En fazla değerlere yer verilen öğrenme alanının, 2. öğrenme alanı kültür ve miras olarak dağılım gösterdiği tespit edilmiştir. Araştırmadan elde edilen bulgularda; sosyal bilgiler öğretim programındaki değerler önceliği farklılığı ortaya çıkmaktadır. Değerlere yer verilme sıklığı ve ders kitabı öğrenme alanları bazında dağılım gösterme durumlarına ilişkin farklılaşma sonuçlarına ulaşılarak; değerlerin ders kitabında yer alan tüm öğrenme alanlarında birbirine yakın dağılım göstermesine ilişkin öneriler gerçekleştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Açık Öğretim Ortaokulu, Ders Kitabı, Sosyal Bilgiler, Değerler Eğitimi.

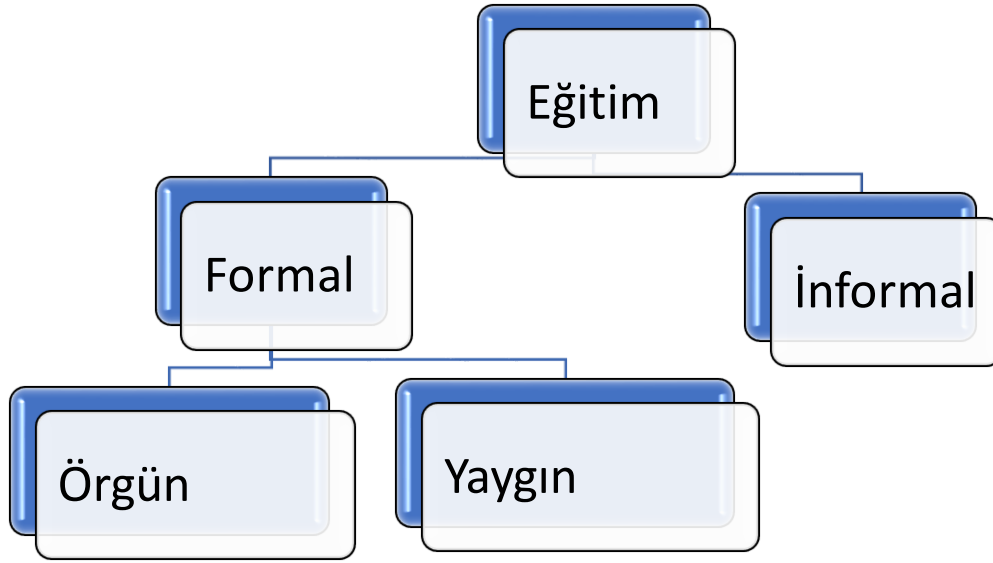
ABSTRACT

The aim of the research is to determine at what level the social studies course values determined in the Ministry of Education social studies curriculum are directly included in the open education secondary school 5th grade social studies textbook, which has been accepted as a textbook for a period of 5 years as of the 2018-2019 academic year. Qualitative research method-case study model was used within the scope of the research. Document review technique was applied in the data collection process. The examination of the 5th grade social studies textbook within the scope of the research was carried out with the document review form created by the researcher and including the social studies course values. The document review form, which was created based on the units in the textbook, provided independent examination of the texts in which case studies, stories and situations were given in relation to the subjects in the units, based on unit-topic themes. Tables are provided regarding the status and frequency of inclusion of values related to the social studies course curriculum in the textbook. As a result of the research, it was concluded that the social studies values most directly included in the textbook were sensitivity and responsibility, solidarity and respect, and the values least included were honesty, justice and independence. When examined in terms of unit size, it was concluded that root values were included indirectly in textbooks. The unit with the least values in the findings is seen as the 3rd unit, people, places and environments. It has been determined that the unit with the highest values is the 2nd unit, culture and heritage. The findings obtained from the research reveal the difference in the priority of values in the social studies curriculum. By reaching the differentiation results regarding the frequency of inclusion of values and their distribution based on the textbook units; suggestions were made regarding the values to be distributed closely to each other in all units in the textbook.

Keywords Timurid Empire, Herât, Economy, Trade.

GİRİŞ

Eğitime ilişkin farklı açıklamalar bulunmaktadır. Eğitim tanım olarak; öğrencilerde istendik davranış değiştirme süreci olarak ifade edilmektedir (Sönmez, 2019). Eğitimde hedef davranışlar, yaş grupları ve amaçları doğrultusunda, eğitim türlerinin de farklılık gösterdiği gözlemlenmektedir (Yavuz, 2018). Eğitim türleri aşağıdaki görselde ifade edilmiştir.



Grafik 1. Eğitim Türleri Grafiği (Yavuz, 2018).

Formal eğitimin bir parçası olarak yer alan yaygın eğitim kurumları, çeşitli nedenlerden dolayı, eğitimini örgün eğitim kurumlarında tamamlayamamış olan bireylerin tercih ettikleri Milli Eğitim sistemimizin içerisinde ayrı bir alan olarak yer almaktadır. Yaygın eğitim kurumlarına bağlı olarak eğitim öğretim faaliyetlerini sürdüren kurumlardan biri de açık öğretim kurumlarıdır. Bu kurumlara kayıtlı olan öğrenciler mevzuatta yer alan öğrenme faaliyetleri ile ortaokul ve lise öğrenimlerini sürdürmektedirler. Tarihsel süreçte açık öğretim kavramının ortaya çıkışını Karataş ve Çakmak (2020, s. 4) çalışmalarında; “Açık öğretim ifadesi ilk olarak 1969 yılında İngiltere açık öğretim üniversitesi kurulduğunda kullanılmaya başlanılmıştır (Wedemeyer, 1981) ve uzaktan eğitim kavramıyla sıklıkla karıştırılır.” olarak ifade etmişlerdir. Açık öğretim kurumları ülkemizde her kademe türünde ve örgün öğretimde eş değer dersler doğrultusunda, eğitim öğretim faaliyet alanlarını yürütmektedirler (Karataş ve Çakmak, 2020). Bu kurumların ortaokul kademesinde, eğitim öğretim faaliyetlerinde sosyal bilgiler dersi öğretim

programında yer alan beceri, kavram ve değerler eğitimi doğrultusunda ders kitapları kullanılmaktadır (MEB, 2018).

Örgün eğitim kurumlarındaki derslerin öğretim programları doğrultusunda, belirlenen komisyonlar ile ders araç gereçleri ve sınav hizmetleri gerçekleştirilmektedir. Örgün eğitimde yer alan öğrencilerin öğrenme faaliyetleriyle açık öğretim kurumlarında yer alan öğrencilerle mukayesesi yapıldığında; eğitimin yaygın eğitim yönü inceleme alanı olarak ortaya çıkmaktadır. Örgün eğitim faaliyetlerinde yer alan öğrenciler; öğretmen ve okul gibi destekleyici unsurlara sahiptir. Örgün eğitim kurumlarında okul, öğretmen ve öğretim programları belirleyici faktörler olarak yer almaktadır. Okul merkezli ve yüzyüze öğretim faaliyetlerine dayalı olarak kazandırılması hedeflenen derslerin kazanım, değer, yetkinlik ve becerilere ilişkin kazanımları noktasında, açık öğretim kurumlarında yer alan öğrencilerin dezavantajlı özelliklere sahip olarak tanımlanması yapılabilir.

Değişen ve gelişen dünyada ortaya çıkan toplumsal sorunların, savaşların, hırsızlık ve cinayet gibi suç olaylarının, özellikle genç nüfus üzerinde etkisi artan uyuşturucu madde bağımlılığı gibi durumların hızla artış gösterdiği ifade edilebilir. Toplumu oluşturan bireylerin değerlerinden uzaklaşması sonucunda ahlaki yozlaşma, ruhsal bunalım ve boşluklar, hayata dair umutsuzluklar; inanç ve adanmışlık kavramlarında eksikliklerin ortaya çıkmasının kuvvetle muhtemel olduğu ifade edilebilir. Toplamların ahlaki norm değerler yönünden önemli sorunlarla karşı karşıya olduğu ve bu sorunların çözümünde eğitim sistemlerinin tüm kademelerinde düzenlemeler yapılması ihtiyacı görülmektedir (Dilmaç, 2007). Belirtilen nedenlerden ötürü son dönemlerde eğitim kurumlarında değerler eğitimine verilen önemin artığı belirtilebilir.

Değerlerde toplumdaki kişilerin çoğunluğunun ortak fikirleri önemlidir. Değerler eğitiminin istenen düzeyde etkili olabilmesinde, ciddiye alınması büyük öneme sahiptir. Değerlerin özellikleri itibariyle farklı sosyal rollerin aracılığıyla gelecek kuşaklara aktarılması esastır (Gülmüş, 2015). Toplumsal anlamda değerler; “Değerler milli ve küresel gelişime elverişli olan hayat prensiplerini yönlendiren, hayata yön, dayanma gücü, yaşama sevinci, mutluluk huzur vb. getiren olgudur. Değerler, bir trenin yolda kalmasını ve yoldan çıkmamasını sağlayan raylar gibidir; yumuşak, hızlı ve doğru hareket etmesine yardımcı olur” olarak ifade edilmiştir (Ulusoy, 2019 s. 65). Değerler eğitiminde bireylerin ailesel özellikleri, yakın çevreleri, yazılı ve görsel öğrenme materyalleri, model

alma durumları anlamlı bir etkiye sahiptir. Değerler eğitiminde yer verilen değerlerin bireylerin toplumsal uyumuna katkısı yadsınamaz. Değerler doğasına bağlı olarak ortak bir paydaya sahiptir ve gelecek nesillere aktarımında etkili olan durumlar mevcuttur (Gürgil, Kılcan, Kılıçoğlu ve Kurtoğlu, 2019). Tanım olarak “Değer; bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü, bir şeyin değdiği karşılık, kıymet, yüksek ve yararlı niteliklerdir. (Felsefe): Kişinin isteyen, gereksinim duyan bir olarak nesne ile bağlantısında beliren şeydir.” olarak ifade edilmektedir (Dilmaç ve Ulusoy, 2020). Değere ilişkin farklı diğer kavram tanımı, Türk Dil Kurumu’nda “Bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü, bir şeyin değdiği karşılık, kıymet; bir ulusun sahip olduğu sosyal, kültürel, ekonomik ve bilimsel değerleri kapsayan maddi ve manevi öğelerin bütünü” olarak tanımlanmaktadır (TDK, 2011).

Öğrenme alanları içerisinde sosyal bilgiler dersi ve sosyal bilgiler öğretiminin günlük yaşamdaki olaylarla doğrudan örüntü halinde olduğu ifade edilebilir. Sosyal bilgiler derslerinin bu yönüyle değerler eğitiminin odağında ele alınması gerekliliği ortaya çıkarmaktadır. Bu yönüyle sosyal bilgiler öğretim programında yer verilen değerlerin birbirleriyle yoğun bir ilişki içerisinde olduğu belirtilebilir. Belirtilen durumdan hareketle öğrencilerin sosyal bilgiler dersi ile kazanım sağladıkları değerleri, günlük hayata yansıtıcı yaklaşımla aktarmaları için birer araç görevi gören açık öğretim ortaokul sosyal bilgiler dersi kitaplarının, sosyal bilgiler dersi değerleri ve değerler eğitimi yönüyle incelenmesinin gerekliliği ve önemi ortaya çıkmaktadır. Öğrencinin merkezde olduğu ve aktif katılım süreçlerine dayalı gerçekleştirilen öğretim faaliyetleri planlamada ders araç gereçleri aktif olarak kullanılabilir (Saban, 2004). Sosyal bilgiler eğitiminin öğrencilerin, tutumlarının, inançlarının, demokratik değerlerinin şekillenmesinde ve elde ettikleri değerleri fark ederek bu değerlerin toplum hayatı içerisinde kişiler arası ilişkilerinde etkisini ve önemini kavrama sorumluluğu olduğu ifade edilebilir (Doğanay, 2009; Dilek ve Öztürk, 2004). Dersin öğretim programları doğrultusunda, öğrenme faaliyetlerinin öğrencilerin hedef davranışlara ulaşma düzeyleri uygun ölçme araçları ile tespit edilme işlemler sağlanmaktadır. Bilişsel özellik ve niteliklerin değerlendirilmesi işlemlerinde farklılık gösteren özelliklerde başarı temelli testler ve bu özellikleri ölçmedeki araçların kullanıldığı ifade edilebilir (Atılğan, 2019).

Eğitim ve öğretimdeki faaliyetlerin ve kazanımlara ilişkin durumların verimli ve etkin biçimde öğrencilerin kazanmasında ve kazandırılması çalışmalarında öğrenmede

kullanılan materyal ve malzemelerin önemi bulunduğu belirtilebilir. Belirtilen materyallere ait özellikler ile bu derslere ait kazanımların, öğrencilere ait gelişimsel dönemlerle, okuldaki ilgili alanlarla, öğrenme ortamları ile ilgili gerekli olan birtakım özellikler bulunmaktadır (Yelken, 2017). Öğrencilerin merkezde yer aldıkları ve aktif olarak katılımlarına dayanan ve bu süreçlerde gerçekleştirmekte olan öğretme ve öğrenme faaliyetleri planlanmasında ders araçlarının ve gereçlerinin kullanımı önem teşkil etmektedir (Saban, 2004). Öğrenme ortamlarında kullanılan öğretim materyallerinin çeşitliliği; öğrencilerin, diğer öğrencilerle iletişim kurmaları, bireylerin ilgi ve motivasyon kaynakları, istek ve beklentilerindeki farklılıklarını da beraberinde getirmektedir (Demirel, 2012). Eğitim öğretim faaliyetlerinde kolay ulaşılabilirlik özellik göstermesi, öğretim programına dönük sistematik olarak konu alanı uzmanlarınca oluşturulması özellikleri ile tercih edilen öğretim materyali olarak kitaplar; en önemli ders materyali olarak kullanılmaktadır. Sahip oldukları bu nitelikleriyle ders kitaplarında değerlerin hangi düzeyde yer aldığına incelenmesi, araştırma inceleme çalışmaları doğrultusunda mevcuttaki eksiklerin belirlenerek raporlaştırılması öğrencilere değerlerin kazandırılması bakımında faydalı olabileceği ifade edilebilir. Öğretim programlarının içerisinde mevcut sosyal bilgiler dersi değerlerinin, ders kitabında yeteri kadar yer verilip verilmediği noktasından hareketle bu konuda araştırma ihtiyacı olduğu ifade edilebilir. Araştırmada konu alanı araştırmalarında rastlanılmayan araştırma çalışması olarak açık öğretim ortaokul sosyal bilgiler ders kitaplarındaki öğrenme alanlarındaki konulara ilişkin, örnek olay, hikâye ve durumların verildiği metinler, doğrudan verilen sosyal bilgiler dersi değerleri yönüyle incelenmesi sağlanmıştır. Literatürde benzer bir çalışma bulunmaması, alana ilişkin araştırmanın önemi olarak belirtilebilir.

1. ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ

1.1. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Problemi

Araştırmanın amacı 2018-2019 eğitim öğretim yılı itibariyle 5 yıl süre zarfında ders kitabı olarak belirlenen açık öğretim ortaokulu 5. sınıf sosyal bilgiler ders kitaplarının; Milli Eğitim Bakanlığı tarafından 2017 yılında belirlenen sosyal bilgiler dersi öğretim programında yer alan sosyal bilgiler dersi değerlerin hangi düzeyde yer aldığını incelemektir (MEB, 2018).

Açık öğretim ortaokul 5. Sosyal bilgiler ders kitabında yer alan konulara ilişkin olarak, örnek olay, hikâye ve durumların verildiği metinlerin, doğrudan verilen sosyal bilgiler dersi değerlerinin hangi düzeyde yer aldığına ilişkin araştırma ihtiyacı ortaya çıktığı ifade edilebilir. Bu doğrultuda araştırma problemi: “Açık öğretim ortaokul 5. sınıf sosyal bilgiler ders kitaplarında Milli Eğitim Bakanlığı’nca belirlenen (MEB, 2018) sosyal bilgiler dersi değerlerine doğrudan yer verilme düzeyi nedir?” olarak belirlenmiştir.

1.2. Evren, Örneklem ve Veri Toplama Aracı Geliştirme

Araştırmada doküman olarak ilgi ders kitabının temini Hayat Boyu Öğrenme Genel Müdürlüğü’nden gerçekleştirilmiştir. Ders kitabının incelenmesinde konu metinleri öncesinde ve sonrasında yer alan kavramsal açıklamalar, konu metinleri ve örnek olaylarla birlikte yer verilen görseller üzerinde inceleme işlemi sağlanmıştır. Araştırmada açık öğretim ortaokulu 5. sınıf sosyal bilgiler ders kitabında geçen sosyal bilgiler öğretim programında yer alan değerler öğrenme alanı ve konu boyutuyla tablolamalar yapılmıştır.

1.3. Yöntem

Araştırmada nitel araştırma yöntemi-durum çalışması modeli kullanılmıştır. Nitel araştırma yönteminin tanımı “Gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama tekniklerinin kullanıldığı, alguların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırma” olarak yapılmaktadır (Yıldırım ve Şimşek, 2013, s. 39). Araştırma kapsamında yer alan 5. sınıf sosyal bilgiler ders kitabının incelenmesi; araştırmacı tarafından oluşturulan ve sosyal bilgiler dersi değerlerinin yer aldığı doküman inceleme formu ile gerçekleştirilmiştir. Verilerin toplanması işlemlerinde doküman inceleme tekniği uygulanmıştır (Karasar, 2011; Erkuş, 2019). Nitel araştırma yöntemlerinden olan durum çalışması hakkında; “Durum çalışmasının temel amacı bir durum hakkında betimlemeler yapmak ve o durumu var olduğu şekliyle anlamak” olarak ifade edilmektedir (Akgün vd., 2016, s. 272). Araştırmanın modelinde, çalışma teması olarak belirlenen 5. sınıf sosyal bilgiler ders kitabının doküman inceleme formu ile öğrenme alanı ve konu boyutlarıyla incelenmesi işlemleri uygulamaları sağlanmıştır. Doküman analizinden elde edilen veriler doğrultusunda sosyal bilgiler dersi değerleri boyutuyla elde edilen bulgu ve yorumların tablolaştırılması gerçekleştirilmiştir.

1.4. Veri Toplama Aracı

Araştırma kapsamında yer alan açık öğretim ortaokulu 5. sınıf sosyal bilgiler ders kitabının incelenmesi; araştırmacı tarafından oluşturulan ve sosyal bilgiler dersi değerlerinin, öğrenme alanı ve konu alt boyutlarıyla yer aldığı doküman inceleme formu ile gerçekleştirilmiştir. İlgili form 18 değer ve 7 öğrenme alanı boyutundan oluşmaktadır.

1.5. Verilerin Toplanması

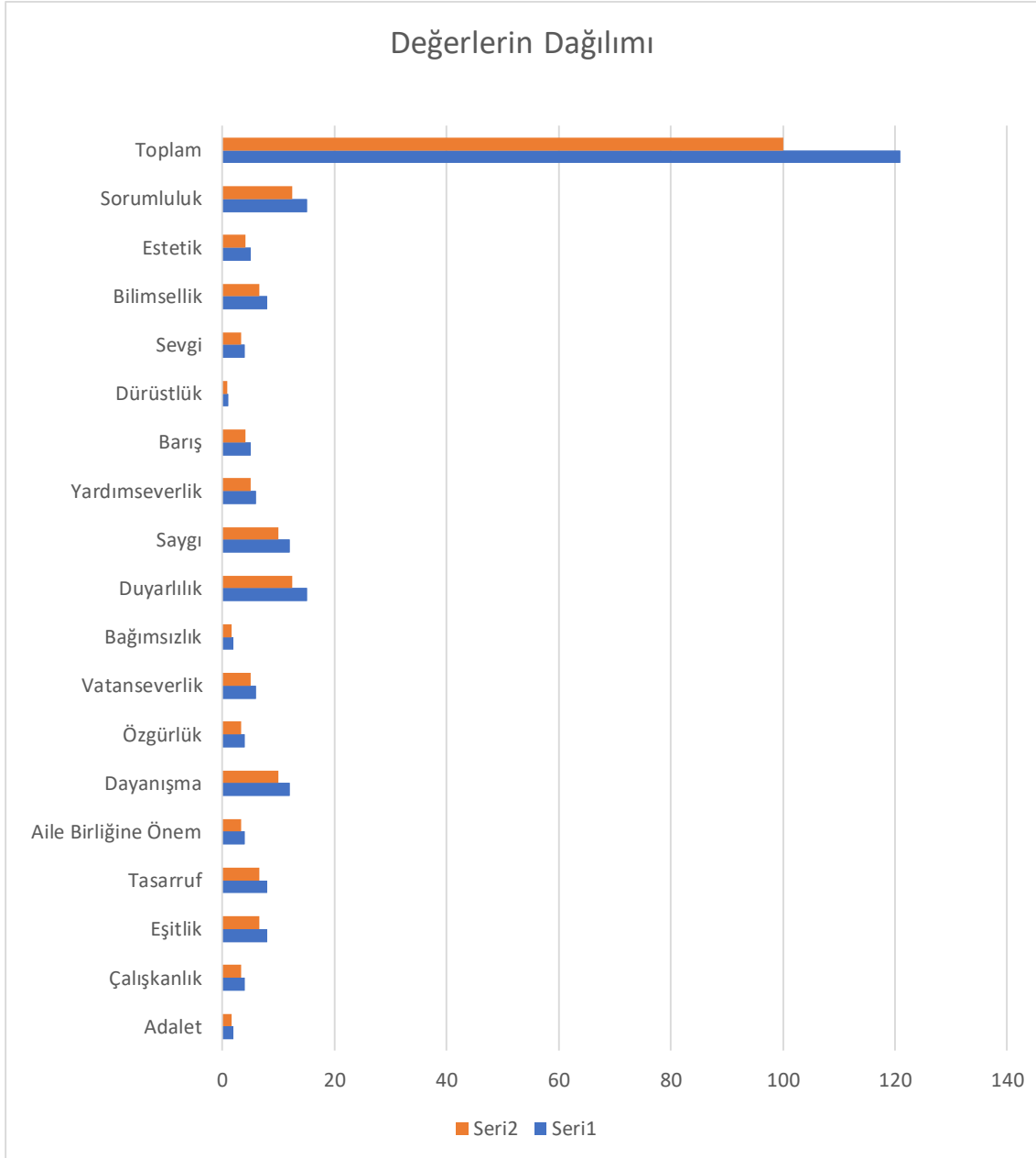
Verilerin toplanması işlemlerinde doküman inceleme tekniği uygulanmıştır. Doküman analizi kendi başına bir araştırmanın yöntemi olabileceği gibi, nitel araştırmalarda güvenilirliği yükselten veri çeşitlemesi açısından destekleyici tekniklerinden biri olarak da kullanılabilir (Oral ve Çoban, 2020 s. 261).

1.6. Verilerin Analizi

Araştırmada toplanan verilerin analiz sürecinde betimsel analiz yaklaşımı uygulanmıştır. Betimsel analiz yaklaşımının amacı; elde edilen verilerin betimlenerek, yorumlama ve neden sonuç ilişkisi perspektifinde sonuçlara varılması olarak ifade edilebilir (Yıldırım ve Şimşek, 2013 s. 224). Araştırmada doküman olarak ilgi ders kitabının temini Hayat Boyu Öğrenme Genel Müdürlüğü'nden gerçekleştirilmiştir. Ders kitabının incelenmesinde konu metinleri öncesinde ve sonrasında yer alan kavramsal açıklamalar, konu metinleri ve örnek olaylarla birlikte yer verilen görseller üzerinde inceleme işlemi sağlanmış ve veri görselleştirmeleri gerçekleştirilmiştir. Araştırmada açık öğretim ortaokulu 5. sınıf sosyal bilgiler ders kitabında geçen sosyal bilgiler öğretim programında yer alan değerler öğrenme alanı ve konu boyutuyla tablolama yapılmıştır. Öğrenme alanlarında yer alan konu metinleri ve örnek olaylarla birlikte yer verilen görseller ele alınarak; değerlere yer verilme durumu tablolarda ifade edilmiştir. Elde edilen veriler sayısal veriler istatistik programlar aracılığıyla hesaplanmıştır. İstatistik analizinde frekans ve yüzde değerleriyle ders kitabında sosyal bilgiler dersindeki değerler hangi düzeyde yer verildiği ifade edilmiştir.

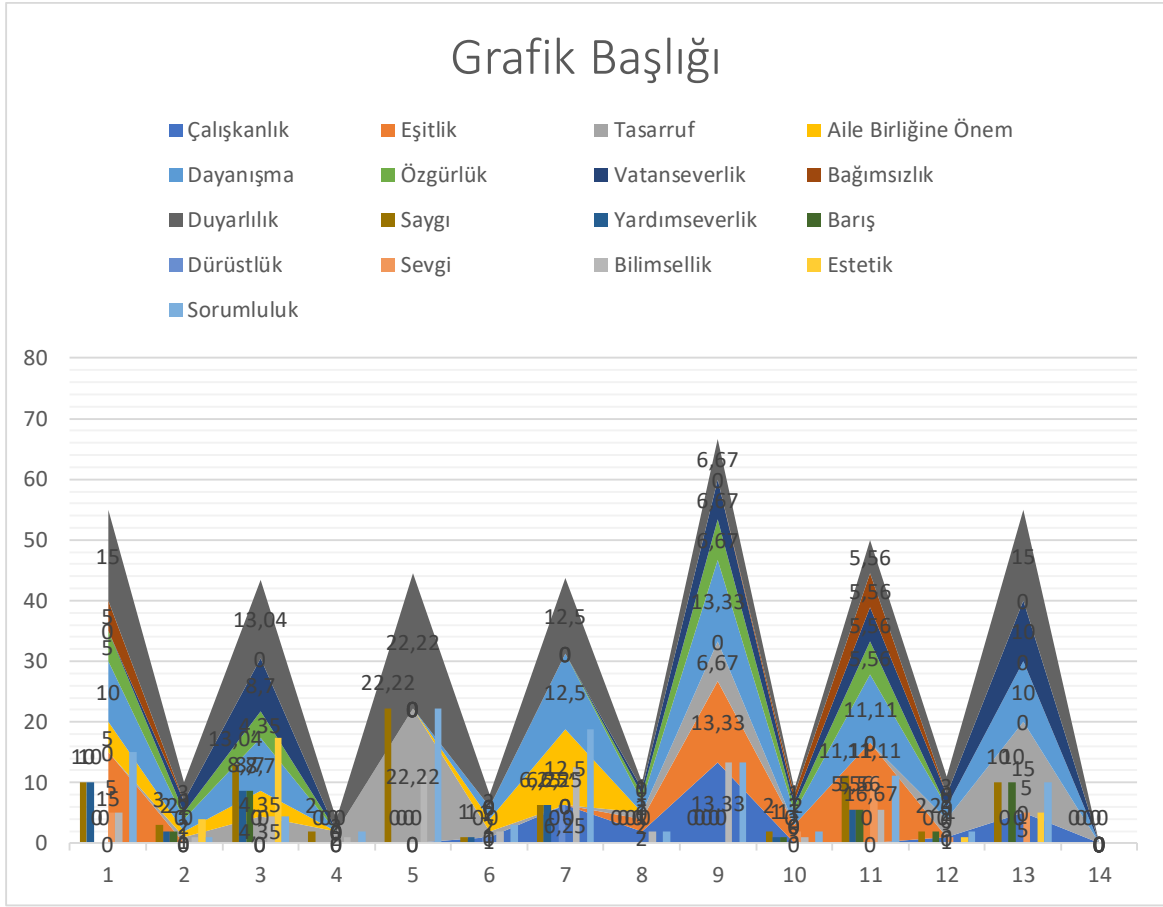
1.7. Bulgular

Araştırmanın bulgular bölümünde; doküman inceleme formu ile analizi gerçekleştirilen açık öğretim ortaokulu 5. sınıf sosyal bilgiler ders kitabının, doğrudan verilen sosyal bilgiler dersi değerlerinin öğrenme alanı ve konu alt boyutlarına ilişkin tablolarda frekans ve yüzde değerlerine yer verilmiştir.



Grafik 2: Öğrenme Alanlarındaki Değerlere İlişkin Sayısal Oransal Dağılımın Çubuk

Grafiği



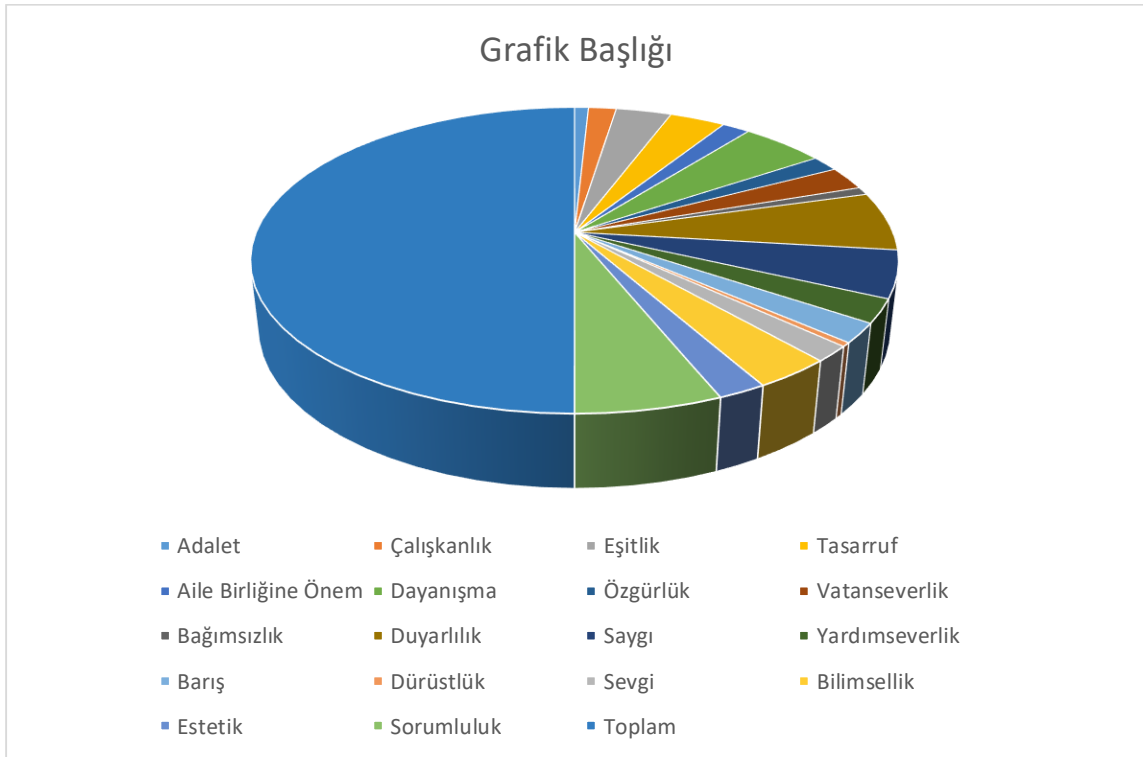
Grafik 3: Öğrenme Alanı-Değer Yığılmış Alan Kümelenmiş Sütun Grafiği

Tablo 1. Öğrenme Alanları Alt Boyutunda Değerlere Doğrudan Yer Verilme Sıklığı ve Yüzdeleri

Değerler	Öğrenme alanı													
	1.Öğrenme alanı		2.Öğrenme alanı		3.Öğrenme alanı		4.Öğrenme alanı		5.Öğrenme alanı		6.Öğrenme alanı		7.Öğrenme alanı	
	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%
Adalet									1	6,67			1	5
Çalışkanlık							1	6,25	2	13,33			1	5
Eşitlik	3	15							2	13,33	3	16,67		
Tasarruf			1	4,35	2	22,22	1		1	6,67			3	15
Aile Birliğine Önem	1	5	1	4,35			2	12,5						
Dayanışma	2	10	2	8,70			2	12,5	2	13,33	2	11,11	2	10
Özgürlük	1	5	1	4,35					1	6,67	1	5,56		
Vatanseverlik			2	8,70					1	6,67	1	5,56	2	10
Bağımsızlık	1	5									1	5,56		
Duyarlılık	3	15	3	13,04	2	22,22	2	12,5	1	6,67	1	5,56	3	15
Saygı	2	10	3	13,04	2	22,22	1	6,25			2	11,11	2	10
Yardımseverlik	2	10	2	8,70			1	6,25			1	5,56		

Barış		2	8,70								1	5,56	2	10
Dürüstlük						1	6,25							
Sevgi	1	5									2	11,11	1	5
Bilimsellik	1	5	1	4,35	1	11,11	2	12,5	2	13,33	1	5,56		
Estetik			4	17,4									1	5
Sorumluluk	3	15	1	4,35	2	22,22	3	18,75	2	13,33	2	11,11	2	10
Toplam	20	100	23	100	9	100	16	100	15	100	18	100	20	100

Tablo 1. İncelendiğinde açık öğretim ortaokulu 5. sınıf sosyal bilgiler ders kitabının, sosyal bilgiler dersi değerlerinin öğrenme alanı ve konu ayrımları temelinde, eşit oranda dağılım göstermediği ifade edilebilir. En az değerlerin bulunduğu öğrenme alanı 3.öğrenme alanı insanlar yerler ve çevreler öğrenme alanı (f=9; %=7,44) iken; en fazla değerlere yer verilen 2. Öğrenme alanı kültür ve miras (f=23; %=19,01) olarak dağılım göstermektedir.



Grafik 4: Değerlerin Oransal Dağılımına İlişkin Pasta Grafik

Tablo 2. Değerlere İlişkin Doğrudan Yer Verilme Sıklığı ve Yüzdeleri

Toplam

Değerler	f	%
Adalet	2	1,65
Çalışkanlık	4	3,31
Eşitlik	8	6,61
Tasarruf	8	6,61
Aile Birliğine Önem	4	3,31
Dayanışma	12	9,92
Özgürlük	4	3,31
Vatanseverlik	6	4,96
Bağımsızlık	2	1,65
Duyarlılık	15	12,40
Saygı	12	9,92
Yardıms severlik	6	4,96
Barış	5	4,13
Dürüstlük	1	0,83
Sevgi	4	3,31
Bilimsellik	8	6,61
Estetik	5	4,13
Sorumluluk	15	12,40
Toplam	121	100

Tablo 2. İncelendiğinde açık öğretim ortaokulu 5. sınıf sosyal bilgiler ders kitabında, sosyal bilgiler dersi değerlerinin doğrudan yer verilme boyutlarında kendi içerisinde eşit oranda dağılım göstermediği ifade edilebilir. En az yer verilen değer dürüstlük ($f=1$; $\%=0,83$) iken; en fazla yer verilen değerlerin sorumluluk ve duyarlılık ($f=15$; $\%=12,40$) olduğu gözlemlenmektedir.

1.8. Araştırma Bulgularının Değerlendirilmesi

Araştırmada elde edilen bulgular doğrultusunda; açık öğretim ortaokul 5. sınıf sosyal bilgiler ders kitabında sosyal bilgiler öğretim programında (MEB, 2018) yer alan değerlerin incelenmesi neticesinde; en fazla yer verilmiş olan değerlerin duyarlılık ve sorumluluk değerleri olduğu tespit edilmiştir. Ders kitabında yer alan konulara ilişkin olarak, örnek olay, hikâye ve durumların verildiği metinlerde doğrudan verilen duyarlılık ve sorumluluk değerlerine yer verilme sıklığı $f=15$ olarak belirlenmiştir. Yer verilme sıklığı en az olan değerler ise; dürüstlük ($f=1$), adalet ve bağımsızlık ($f=2$) değerleri olarak tespit edilmiştir (Tablo_2). Sosyal bilgiler öğretim programında yer alan diğer değerlere

yer verilme sıklığı farklı yüzdelerle sahiptir. Bulgulara dayalı olarak; açık öğretim ortaokul 5. sınıf sosyal bilgiler ders kitabında değerlere oransal dağılım bakımından farklılaştığı gözlemlenmiştir.

SONUÇ, TARTIŞMA ve ÖNERİLER

Açık öğretim ortaokul 5. sınıf sosyal bilgiler ders kitabındaki öğrenme alanları boyutuyla incelendiğinde; sosyal bilgiler öğretim programındaki değerlerin dağılım gösterdiği en az değerlerin bulunduğu öğrenme alanı 3. öğrenme alanı insanlar yerler ve çevreler öğrenme alanı (f=9; %=7,44) olarak görülmektedir. En fazla değerlere yer verilen öğrenme alanının, 2. öğrenme alanı kültür ve miras (f=23; %=19,01) olarak dağılım gösterdiği tespit edilmiştir. Diğer öğrenme alanlarında yer verilen değerlerinin oranının farklılık gösterdiği görülmektedir. Bulgulara dayalı olarak; öğrenme alanlarında değerlere yer verilme oranının farklılaştığı belirlenmiştir. Değerler eğitiminde, değerlere yer verilme durumlarının paralel gitmesinin önem teşkil ettiği değerlendirilmektedir.

Araştırmadan elde edilen bulgularda; sosyal bilgiler öğretim programındaki değerlere toplam yer verilme sıklığı f=121 olarak bulunmuştur. Sosyal bilgiler öğretim programındaki değerlerin sayısı düşünüldüğünde; değerlere öğrenme alanı bazında yeterli derecede yer verilmediği ifade edilebilir. Her öğrenme alanının kendi içerisindeki değerlere yer verilme sıklığında ortaya çıkan eksiklik ve bu duruma ilişkin ortalama değerler de benzer özellikler göstermektedir.

İncelemesi gerçekleştirilen ders kitabından veri toplama formu ile elde edilen değerlere yer verilme sıklığı ve öğrenme alanı boyutlarıyla ortaya çıkan farklılaşmanın nedensel faktörüne ilişkin bir dayanak bulunmamaktadır. İlgili ders kitabında; değerlere

yer verilme önceliği hangi özel amaçlar doğrultusunda gerçekleştirildiğine ilişkin araştırma ihtiyacı bulunduğu ifade edilebilir.

Araştırma sonuçlarına ilişkin önerilere aşağıda yer verilmiştir.

- Açık öğretim ortaokulu 5. sınıf sosyal bilgiler ders kitabında yer alan sosyal bilgiler öğretim programında belirlenen sosyal bilgiler dersi değerlerinin diğer sınıf düzeyindeki ders kitaplarında yer verilme durumuna dönük çalışmalar gerçekleştirilerek tespit edilen eksikliklerin raporlaştırılması konu alanına katkı sağlayabileceği önerisi belirtilebilir.
- Açık öğretim ortaokulu 5. sınıf sosyal bilgiler ders kitapları hazırlanırken; yer alan sosyal bilgiler öğretim programında belirlenen sosyal bilgiler dersi değerlerinin ders kitaplarında görsel, örnek olay ve etkinlikler yoluyla daha çok yer alması öğrencilerin değerleri kazanmalarına olumlu yönde etki sağlayabilir.
- Alan öğretmenlerin oluşan komisyonlarca eğitim öğretim yılı başlamadan önce ders kitaplarını incelenmesi ve değerler eğitimi ile ilgili eksiklikler konusunda önlemler alınması öğrenim süreçlerine devam eden öğrencilerin değerleri kazanmalarında efektif yarar gösterebilir.
- Açık öğretim ortaokulu 5. sınıf sosyal bilgiler ders kitapları hazırlanırken değerlerin tüm öğrenme alanlarında ve konularda dengeli dağılım göstermesi, alana ilişkin olarak değerler eğitiminde, değer kazanımı bakımından daha etkili olabilir.

KAYNAKÇA

- Akgün, Ö. E., Çakmak Kılıç, E., Büyüköztürk, Ş., Demirel, F., ve Karadeniz, Ş. (2016). Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık.
- Atılğan, H. (Ed.). (2019). Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme (12. baskı). Ankara: Anı Yayıncılık.
- Karataş, S. ve Çakmak, K. E. (Ed.). (2020). Açık ve Uzaktan Öğrenme (1. baskı). Ankara: Pegem Akademi.
- Demirel, Ö. (2012). Öğretim İlke ve Yöntemleri Öğretme Sanatı. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık.
- Dilek, D., ve Öztürk, C. (2004). Hayat Bilgisi ve Sosyal Bilgiler Öğretimi (4. baskı). Ankara: Pegem Yayıncılık.
- Dilmaç, B. (2007). Bir Grup Fen Lisesi Öğrencisine Verilen İnsani Değerler Eğitiminin İnsani Değerler Ölçeği İle Sınanması. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya.
- Dilmaç, B. ve Ulusoy, K. (2020). Değerler Eğitimi (6. baskı). Ankara: Pegem Akademi.
- Doğanay, A. (2009). "Değerler eğitimi" (Ed.: Öztürk, C.). Sosyal Bilgiler Öğretimi iç. (s.225-256). Ankara: Pegem Akademi.
- Erkuş, A. (2019). *Davranış Bilimleri İçin Bilimsel Araştırma Süreci* (6. baskı). Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Gülmüş, R. (2015). İlkokul 4. Sınıf Sosyal Bilgiler Dersi Tarih Konularında Değer Öğretimine İlişkin Sınıf Öğretmeni Görüşleri. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur.

- Gürgil F., Kılcan B., Kılıçoğlu G., Kurtoğlu F. S. (2019). Hünkar Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi'nin Kök Değerler Açısından İncelenmesi. Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (Teke) Dergisi, 8(1), 446 - 461.
- Karasar, N. (2011). Bilimsel Araştırma Yöntemleri Kavramlar İlkeler Teknikler. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- MEB (2018). Sosyal Bilgiler Dersi Öğretim Programı (İlkokul Ve Ortaokul 4-7. Sınıflar). (<http://mufredat.meb.gov.tr/ProgramDetay.aspx?PID=354>; 11 Ocak 2024 tarihinde erişilmiştir).
- Oral, B. ve Çoban, A. (Ed.). (2020). Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri (1. baskı). Ankara: Pegem Akademi.
- Saban, A. (2004). *Öğrenme ve Öğretme Süreci: Yeni Teori ve Yaklaşımlar*. Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Sönmez, V. (Ed.). (2019). Eğitim Bilimine Giriş (15. baskı). Ankara: Anı Yayıncılık.
- TDK (2011). Türkçe Sözlük. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Ulusoy, K. (2019). Karakter Değerler ve Ahlak Eğitimi (1. baskı). Ankara: Pegem Akademi.
- Yavuz, M. (Ed.). (2018). Eğitim Bilimi. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Yelken, Y., T. (2017). Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı (Genişletilmiş 14. baskı). Ankara: Anı Yayıncılık.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2013). Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri. Ankara: Seçkin Yayıncılık.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 5, Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue:: 4

Aralık/December-2024

MAKALE BİLGİSİ/ARTICLE INFORMATION

The Impact of the Great Earthquake, the Disaster of the Century in 2023, on the Religious Tendencies of the Academic Community in Turkish Universities:

A Quranic and Philosophical Analysis

2023'te Yaşanan Asrın Felaketi Büyük Deprem'in Türkiye Üniversitelerindeki Akademik Camiinin Dini Eğilimleri Üzerindeki Etkisi: Kur'ani ve Felsefi Bir Analiz

YAZAR/WRITER

Rana ALSALAYMEH

Dr. Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksek Okulu

Dr. Abant İzzet Baysal University, School Of Foreign Languages
Bolu, TÜRKİYE

dr.ranasalaymeh@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3413-5408>

Büşra ÖZDEMİR

Dr. Ağrı İbrahim Çeçen Üniv. İslami İlimler Fakültesi

Dr. Ağrı İbrahim Chechen Univ. Faculty of Islamic Sciences

bozdemir@agri.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-8157-656X>

<http://doi.org/10.5281/zenodo.14289368>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 10.11.2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 06.12.2024

Sayfa Aralığı/ Page Range: 994-1042

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE

ÖZET

Bu çalışma, Türkiye'nin güneyinde meydana gelen büyük depremler sonrasında deprem ve doğal afetlerin etkilerini bilimsel, İslami, felsefi ve Kur'ani bir yaklaşımla ele alan kapsamlı bir incelemedir. Amacı, Türk üniversitelerindeki eğitim personelinin psikolojik durumlarını değerlendirmek ve bu tür felaketlerin toplum ve birey üzerindeki etkilerini azaltmada dinin, felsefenin ve bilimsel perspektiflerin nasıl bir araya getirilebileceğini irdelemektir.

Çalışma, özellikle Gaziantep ve Maraş'ta yaşanan depremlerin ardından, eğitim camiasının yaşadığı derin psikolojik yansımaları anlamak üzere, hem bilimsel analiz yöntemleri hem de İslami ve Kur'ani kaynaklardan yararlanarak kapsamlı bir çerçeve sunmaktadır. Anket çalışması, katılımcıların olayları dini, kaderci, felsefi ve kozmik düzen perspektifinden nasıl algıladıklarını ortaya koymakta, bunun yanı sıra Kur'an'a dayalı bakış açılarıyla psikolojik sıkıntıları hafifletme yöntemlerini araştırmaktadır.

Bulgular, depremlerin Tanrı'nın kudretinin ve ilahi düzenin bir yansıması olarak görüldüğünü, aynı zamanda bireylerin ruhsal dayanıklılıklarını sınavan bir imtihan ve inançlarını güçlendirme vesilesi olarak algılandığını göstermektedir. Bu bağlamda çalışma, Kur'an'ın öğretileri ve felsefi yaklaşımlar ışığında psikolojik rahatlama ve anlamlandırma yollarını sunarak hem bilimsel hem de ilahi perspektiflerin iç içe geçtiği bir analiz ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Deprem ve Doğal Afetler, Psikolojik Etkiler, Kur'ani Perspektif, Felsefi Yaklaşım, Bilimsel ve İslami Analiz

ABSTRACT

This study is a comprehensive examination of the effects of earthquakes and natural disasters, following the major earthquakes in southern Turkey, through a scientific, Islamic, philosophical, and Qur'anic approach. Its aim is to assess the psychological states of academic staff in Turkish universities and to explore how religious, philosophical, and scientific perspectives can be integrated to mitigate the impact of such disasters on individuals and society.

The study, inspired particularly by the recent earthquakes in Gaziantep and Maraş, seeks to understand the profound psychological reflections within the academic community. It offers a broad framework utilizing both scientific analysis methods and insights from Islamic and Qur'anic sources. The survey examines participants' perspectives on these events through religious, deterministic, philosophical, and cosmic order lenses, and further investigates Qur'anic approaches to alleviating psychological distress.

Findings reveal that many perceive these earthquakes as a manifestation of God's power and divine order, as well as a test of spiritual resilience and an opportunity to strengthen faith. In this context, the study provides pathways for psychological relief and meaning-making through the teachings of the Qur'an and philosophical approaches, presenting an analysis where both scientific and divine perspectives are intricately intertwined.

Keywords Earthquake and Natural Disasters, Psychological Effects, Quranic Perspective, Philosophical Approach, Scientific and Islamic Analysis

INTRODUCTION

Natural Disasters: A Critical Examination of Their Impact and Societal Implications

Natural disasters represent some of the gravest challenges faced by humanity, posing significant threats to the fundamental elements of life. Their occurrence often results in partial or total destruction, leading to substantial loss of life, severe injuries, and the forced displacement of populations. These catastrophic events have profound economic and social repercussions, necessitating governmental intervention and public awareness efforts at all levels. Understanding the multifaceted impacts of natural disasters is crucial to mitigating their effects and fostering resilience within affected communities.

Research Problem

This study seeks to explore the following research questions:

1. What is the impact of natural disasters on the psychological well-being of university students?
2. How are natural disasters classified within Islamic and philosophical frameworks, and what are the underlying stances on their occurrence?
3. Do significant differences exist in university students' responses to natural disasters based on independent variables such as gender, socioeconomic status, and university affiliation?

Through addressing these questions, this research aims to contribute to a nuanced understanding of the psychological, philosophical, and social dimensions of natural disasters, offering insights for policy development and community preparedness strategies.

Research Objectives

1. To assess the psychological impact of natural disasters on university students, with a focus on identifying the extent and nature of their emotional and mental health challenges.
2. To analyze the classification of natural disasters through Islamic and philosophical perspectives, shedding light on theological, ethical, and conceptual interpretations of these phenomena.

3. To examine the differences in university students' responses to natural disasters, considering key independent variables such as gender, socioeconomic status, and institutional affiliation, to uncover patterns and disparities in coping mechanisms.

Significance of the Study

This research is of critical importance in exploring the multifaceted impact of natural disasters on university students. It seeks to enhance understanding and awareness among students regarding the nature and implications of such disasters, particularly their psychological and religious dimensions. By examining how these events affect students' mental health, emotional resilience, and religious beliefs, the study aims to identify patterns and differences in responses across various demographic groups.

The relevance of this study is underscored by Turkey's recent experiences with devastating earthquakes, most notably in 2023, which have emphasized the urgent need for targeted research in this area. The findings will provide valuable insights into the psychological and spiritual effects of natural disasters, paving the way for the development of effective support mechanisms and intervention strategies. These outcomes aim to promote the well-being and resilience of university students, equipping them to navigate the challenges posed by such catastrophic events.

Previous Studies

One notable study in this field is *Natural Disasters and Social Solidarity*, a master's thesis by Bour Rabi' Jamal, completed under the supervision of Ahmed Zerdoumi in 2010 at the Faculty of Human Sciences and Social Sciences, University of Mentouri, Constantine, as part of the Ministry of Higher Education and Scientific Research.

The thesis comprises nine chapters, providing a comprehensive exploration of the conceptual framework of natural disasters, environmental issues, and the scientific dimensions of phenomena such as earthquakes and floods. It further examines the role of social solidarity in disaster contexts and employs field study methods to identify and analyze study areas.

In contrast, my research focuses on the psychological impact of natural disasters on academic staff in Turkish universities. It delves into the role of religious and philosophical

principles in alleviating the effects of these disasters on individuals, offering a distinct perspective that integrates psychological resilience with ethical and spiritual dimensions.

Theological Perspective on Earthquakes

From a theological standpoint, earthquakes are understood as manifestations of the divine will, serving purposes such as intimidation, reminders, and warnings for humanity. They are among the signs through which God Almighty instills awe and reverence in His servants. Despite significant advancements in technology, including early warning systems and other predictive tools, humanity remains incapable of fully anticipating these events. This underscores the profound and uncontrollable nature of such phenomena.

A poignant example is the catastrophic earthquakes that struck Türkiye in 2023. These sudden and devastating events, occurring within mere seconds, resulted in widespread destruction of homes, loss of countless lives, and massive damage to property. The impacts were far-reaching, affecting life in general and exerting a profound influence on Turkish universities, particularly on educational institutions and academic staff.

In response, Turkish universities, alongside governmental and humanitarian organizations, mobilized efforts to provide guidance, support, and various forms of assistance to those affected, aiming to alleviate their suffering. This research examines the legal and humanitarian dimensions of such responses, supported by a survey designed to shed light on the broader implications of these events and to formulate actionable recommendations and proposals for future preparedness and resilience.

1. Concepts of Prediction, Sources of Judgment, and Explanations for Questions and Problems

1.1. Predicting Environmental Disasters and Their Types

The prediction of earthquakes, whether in a specific location or at a particular time, remains a formidable challenge for scientists and specialists. While precise forecasting is often unattainable, advances in scientific knowledge and technology have significantly improved the ability to monitor and measure seismic activity. According to Al-Omarī (1995: 13), cognitive and technical progress has enabled the development of modern instruments capable of detecting and analyzing earthquakes. Furthermore, global

networks have been established to monitor seismic activity continuously, identifying earthquake epicenters and locations in real time.

Earthquakes occur due to tectonic shifts within the Earth's crust, often at depths reaching approximately 720 kilometers (A'umar 2017). These shifts result in the fracturing of rocks and the displacement of geological formations. This was exemplified in the catastrophic earthquakes in southern Türkiye, where seismic tremors propagated as waves through the Earth's layers, eventually surfacing to trigger widespread destruction. The resulting humanitarian and environmental disaster caused significant loss of life, massive infrastructure collapse, and extensive damage to communities. Such events underscore the critical need for continued research and advancements in predictive technologies to mitigate the devastating effects of earthquakes.

1.2. Types of Natural Disasters

Categories of Natural Disasters

Natural disasters can be classified into three primary categories, as outlined by Al-Nasr (1995: 5) and Khalil (2016):

1. Climatic and Geological Disasters:
These include earthquakes, volcanoes, floods, hurricanes, and desertification, all of which arise from natural climatic and geological processes.
2. Cosmic Disasters:
These disasters originate from space and include phenomena such as meteor impacts, meteor showers, and lightning strikes.
3. Biological Disasters:
This category covers disasters related to living organisms, such as environmental diseases, insect infestations, and agricultural pests.

Characteristics of Natural Disasters

Natural disasters share several key characteristics that make them particularly challenging to address:

- Sudden and Rapid Onset: Disasters often occur unexpectedly, leaving minimal time for preparation or response.

- **Psychological Impact:** The abruptness and severity of these events often result in tension and significant psychological stress.
- **Resource Limitations:** Disasters are frequently accompanied by a lack of adequate data, resources, and trained personnel to manage the crisis effectively (Chen & Ractham, 2016).

Stages of Disaster Management

Effective disaster management involves a structured approach comprising three critical stages:

1. Pre-Disaster Stage:

- **Objective:** Minimize the risk and impact of potential disasters through proactive measures.
- **Key Actions:** Develop and implement predictive tools and preventive precautions, and prepare detailed response plans. Ensuring the readiness of personnel and resources is a priority during this phase.

2. During the Disaster Stage:

- **Objective:** Respond effectively to the disaster as it unfolds.
- **Key Actions:** Execute pre-established plans, coordinate relief efforts, and monitor the situation to adapt responses as needed. Trained personnel are essential for managing operations and mitigating harm.

3. Post-Disaster Stage:

- **Objective:** Facilitate recovery and document lessons learned for future preparedness.
- **Key Actions:** Assess and document losses, evaluate the effectiveness of implemented plans, and identify areas for improvement. Documenting the disaster in a management system ensures a comprehensive record for refining future strategies (Chen & Ractham, 2016).

By categorizing disasters and following these management stages, societies can better prepare for, respond to, and recover from the devastating impacts of natural disasters.

1.3. Sources of Judgment Based on the Evidence of Earthquakes

Earthquakes, along with other phenomena such as pests and natural disasters, are understood as signs of divine will. They are often regarded as manifestations of God's authority and power. In this context, these events are seen as "soldiers of God," sent to fulfill His will, targeting whom He chooses and sparing whom He wills. This perspective emphasizes the theological interpretation of natural disasters as both reminders and warnings, underscoring their significance in divine judgment.

Firstly: Evidence from the Holy Qur'an

The phenomenon of earthquakes is mentioned multiple times in the Holy Qur'an, with an entire surah named *Surah Al-Zalzalah*. The Divine statement declares: "When the earth is shaken by its earthquake" (Al-Zalzalah 99:1).
[إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زُلْزَالَهَا] [الزلزلة 99: 1]

Al-Razi interprets this verse as indicating that the earth was moved and disturbed (see Muhammad bin Umar al-Taymi al-Razi, *Anwār al-Tanzeel wa Asrār al-Ta'weel*, 32/254). Al-Baydawi elaborates, stating that this turmoil is destined for the earth (see Abu Sa'id Abdullah al-Shirazi al-Baydawi, 5/330). Al-Jurjani adds that the earth reveals its contents and becomes agitated (see Al-Hussein et al., 1/448). These cosmic movements are described as divine messages and signs, urging humanity to contemplate the Creator's magnificence and supreme authority.

Similarly, the verse "When the earth shakes with a violent shake" (Al-Waqi'ah 56:4)
قال تعالى: [إِذَا رُجَّتِ الْأَرْضُ رَجًّا] [الواقعة: 4]

Al-Baghawi explains this as referring to the earth being shaken and experiencing an earthquake (see Ahmad al-Zaid, 5/5; Abi al-Hasan et al., 2/792). Al-Baydawi adds that the shaking is violent and intense.

Another related verse states: "Say: It is He who is capable of sending upon you a torment from above you or from under your feet" (Al-An'am 6:65).
قال تعالى: [قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ] [الأنعام: 65]

Al-Baghawi interprets the phrase “*or from under your feet*” as referring to trembling and shaking caused by the earth (see Al-Baghawi, 2/131). A similar interpretation is provided by Al-Qurtubi (see Ahmad al-Khazraji al-Qurtubi, 2003: 7/9).

These verses and interpretations underscore the Qur’anic view of earthquakes as divine signs that inspire reflection on the power and wisdom of God, who governs all creation.

Further Evidence from the Holy Qur’an

The Qur’an frequently highlights the phenomenon of earthquakes as a manifestation of divine power and will. The verse “*Then the tremor seized them*” (Al-A’raf 7:78) (فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ)

Scholars interpret this tremor as an earthquake and the movement of the earth (see Mahmoud Abu Mansur al-Maturidi, 4/506; Al-Baghawi, 2/207; Al-Razi, 14/307). This verse underscores the divine command governing such events, emphasizing their purpose as a reflection of God's control over creation.

The phrase “*Or from under your feet*” in another verse also refers to trembling or severe earthquakes.

(أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ)

This has been explained by Al-Razi (13/20) and Al-Husseini Al-Alusi (3/203) as a depiction of the violent shaking caused by the earth, occurring by the direct command of Divine power. The interpretation rejects the notion that such phenomena are solely natural occurrences, affirming that they occur within the knowledge and power of God (see Al-Walan, 2019).

Furthermore, the verse “*No, when the earth is thoroughly trampled*” (Al-Fajr 89:21) (كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا)

serves as a vivid reminder of the earth's eventual upheaval, aligning with the Qur’anic portrayal of cosmic events as signs of divine authority. These verses collectively highlight the theological framework in which earthquakes and similar phenomena are viewed as expressions of God’s will, intended to inspire reflection and submission to His omnipotence.

Theological Interpretation of Earthquakes The phrase “*Or from under your feet*” (أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ)

is interpreted by Al-Razi (13/20) and Al-Husseini Al-Alusi (3/203) as referring to violent earthquakes caused by the earth shaking under divine command. This interpretation underscores the theological view that such phenomena are not merely natural occurrences but acts within the knowledge and power of God (see Al-Walan, 2019).

The Eventual Upheaval of the Earth

The verse “*No, when the earth is thoroughly trampled*” (Al-Fajr 89:21)

(كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا)

serves as a vivid reminder of the ultimate upheaval of the earth. Al-Zuhayli (1418: 30/231) explains that this verse foretells a time when the earth will shake so intensely that all structures will collapse, and the mountains and hills will be leveled into flat ground. This eschatological imagery aligns with the Qur’anic theme of natural events as cosmic signs demonstrating divine authority.

Scientific Description of Earthquakes From a scientific perspective, earthquakes are sudden and rapid movements of the Earth's lithospheric layers. These events are caused by the sudden release of large amounts of energy stored within rocks in the form of seismic waves, which propagate in all directions. These waves, known as seismic waves, are the physical manifestation of this energy release (see Reda Abdel Fattah, 2004: 27; Al-Nabulsi, 2005: 75).

This dual interpretation—both theological and scientific—provides a comprehensive understanding of earthquakes, linking their physical causes with their spiritual significance as signs of divine power.

Secondly: Evidence from the Purified Sunnah of the Prophet

The purified Sunnah provides further insights into the significance and interpretation of earthquakes as signs of divine will.

The Messenger of God, peace and blessings be upon him, said: “*My nation is a compassionate nation, with no torment in the afterlife. Its torment in this world is temptations, earthquakes, and killing*” (al-Ash’ath, al-Sijistani, 4/169; al-Hakim et al., 1990, 4/283). Al-Hakim classified the chain of transmission as authentic, and al-Dhahabi

affirmed its authenticity. This hadith highlights earthquakes as one of the trials faced by the Muslim community in this world.

Abu Hurairah, may God be pleased with him, narrated that the Prophet, peace and blessings be upon him, said: *“The Hour will not come until knowledge is taken away and earthquakes increase”* (al-Bukhari, 1987, 2/33). Al-Hafiz Ibn Hajar al-Asqalani noted that the increase in earthquakes across all regions and their prolonged duration reflects the fulfillment of this prophecy (al-Asqalani, 87). Ibn Rajab further explained that Imam al-Bukhari attributed this hadith to the observable phenomenon of frequent and tangible earthquakes, described as the trembling and movement of the earth (al-Rahman & al-Baghdadi, 1422AH, 9/244).

Abdullah bin Hawala al-Azdi reported that the Messenger of God, peace and blessings be upon him, said: *“If you see that the Caliphate has descended on the Holy Land, then earthquakes and disasters have approached...”* (Dâvûd, 325). Al-Khattabi interpreted trials in this context as encompassing worries and sorrows, emphasizing their spiritual and emotional impact (al-Tayeb & al-Azeem, 1992: 7/150).

These narrations from the Sunnah emphasize the role of earthquakes as both physical phenomena and spiritual trials, serving as reminders of divine power and the approaching Hour. They also highlight the interconnectedness of natural events with the moral and spiritual state of humanity.

Thirdly: Evidence from Historical Impact

Historical accounts from the Islamic tradition illustrate the tangible and interpretive responses to earthquakes, emphasizing their spiritual significance.

- Safiyya reported that during the caliphate of Umar, the city shook so violently that the walls cracked. Umar, after praising and thanking God, admonished the people, saying: *“How quickly you have done this. By God, if it returns, I will be expelled from among you”* (al-Nimri & al-Barr, 2000; al-Kufi, 1409: 5/320). This statement reflects Umar's belief in the moral and spiritual implications of natural events.
- Abdullah bin Al-Harith narrated that the earth experienced tremors in Basra (al-Barr, 2/418; al-Barr et al., 2017: 3/78). This occurrence was likely interpreted within the context of divine messaging and human accountability.

- Umar bin Abdul Aziz remarked that such tremors are among the punishments by which Divine power disciplines His servants (al-Dunya, 1996, 1997). This perspective aligns with the broader theological understanding of natural phenomena as reminders and warnings from God.
- Al-Mubarakfuri explained that the essence of a tremor lies in its movement and disturbance, reflecting its role as a disruptive and awe-inspiring event (al-Rahman & al-Mubarakfuri, 2015: 7/129).
- Abu Hurairah, may God be pleased with him, conveyed: *“It is likely that you will not find homes that you like being destroyed by ravages”* (al-Din et al., 1981, 14/571; al-Maruzi, 1993: 2/611). This statement highlights the transient nature of material possessions and serves as a reminder of the impermanence of worldly life.

These accounts underscore the multifaceted understanding of earthquakes within Islamic tradition, combining physical observations with theological interpretations that emphasize accountability, reflection, and the omnipotence of Divine power.

Philosophers and theologians have long grappled with the concept of natural evils, encompassing phenomena such as earthquakes, volcanoes, epidemics, pests, floods, and other natural calamities (al-Mutahhari, 2000: 152). These events have fueled intellectual and theological debates regarding their origin, purpose, and implications for the existence of a Creator.

The problem of evil has led to the emergence of various philosophical theses, some of which challenge the existence of an influential Creator who governs the universe according to His will. On one side are theological perspectives affirming the existence of a Supreme Creator who orchestrates all events, including natural disasters. On the other side are philosophical approaches that attribute such phenomena to mythological or naturalistic explanations. The debates between these perspectives remain vibrant, with echoes of these discussions continuing into contemporary times.

In earlier eras, some thinkers attributed earthquakes to mythical causes. For instance, it was believed that the earth rests upon a giant whale, and the movements of this whale cause earthquakes (al-Wahhab & al-Nuwairi, 1/179). Similarly, before the Middle Ages,

certain explanations suggested that earthquakes occurred because the dead were attempting to emerge from the earth, shaking it in the process (Farroukh, 1980: 190).

Among early philosophers, natural explanations for earthquakes began to take shape. Democritus (460 BCE) proposed that earthquakes result from heavy rainfall seeping into the earth's interior, leading to tremors due to internal disruptions. Thales, another pre-Socratic philosopher, suggested similar natural causes for seismic activity (Thales, 1965: 20).

These interpretations demonstrate the evolving understanding of earthquakes from mythical narratives to philosophical and, eventually, scientific explanations, highlighting the interplay between human reasoning, theological reflection, and the natural world.

Archimedes attributed the causes of earthquakes to collapses occurring in mountainous regions (A'bd Allāh ibn Sīnā, 1965: 16). In contrast, David Hume argued that the existence of evils, such as natural disasters, invalidates the concept of a God endowed with absolute knowledge and power. Hume contended that acknowledging evils is inherently contradictory to the belief in an omnipotent and omniscient Creator (Hume, 18). This philosophical stance underscores the centrality of the problem of evil in philosophical discourse, where many philosophers portray the world as one laden with suffering and challenges, diverging from the theological depiction of a world filled with hope.

From a doctrinal perspective, the resolution of this issue lies in adopting a cosmic and ideological framework. This approach is grounded in established theological and philosophical structures articulated by thinkers such as Anaxagoras (428 BCE). He attributed earthquakes to the movement of air within the earth's interior, particularly inflamed air, which causes the earth to tremble as it moves (Thales, 20). Similarly, Aristotle posited that earthquakes, irrespective of their intensity or depth, result from the movement of wind within the earth (Thales, 24).

The diversity of these explanations highlights the multiplicity of perspectives on the causes of earthquakes. However, among these, the explanation provided by Ibn Sina, emphasizing the naturalistic causes of earthquakes, aligns most closely with contemporary scientific reasoning, offering a more plausible understanding of seismic phenomena.

Theologians have extensively addressed the issue of natural disasters, including earthquakes, within the framework of divine will and wisdom. Among these, the Mu'tazilites maintained that all divine actions serve a purpose, as they emanate from a being characterized by wisdom. According to their view, calamities, disasters, and other adverse events occur by God's command and will, though they emphasized that God does not will evil for anyone (al-Jabbar & al-Qadi, 6/1; Mahmoud & al-Maturidi, 92).

The Ash'aris, on the other hand, argued that all events, including disasters, are manifestations of divine power and wisdom. However, they denied that divine actions have a specific purpose. Their reasoning was that attributing a purpose to God's actions implies a deficiency that necessitates fulfillment. They contended that if God had created the world for a particular reason, it would suggest either a lack in His essence or that His actions required completion through external causes (al-Din et al., 233; al-Sheikh, 1995: 85). This stance aligns with the philosophers' denial of a purposeful design behind divine actions but diverges in its theological implications.

Contrastingly, the predecessors (salaf) affirmed that wisdom and purpose are intrinsic attributes of divine power, considering them among the immutable and perfect qualities of God. From the Sunni perspective, these attributes reflect the ultimate perfection of God's essence. They interpret wisdom not as a purpose imposed on God but as an inherent quality of His actions, in line with the Qur'anic verse: "*And We did not create the heavens and the earth and what is between them in vain*" (Al-Anbiya: 16). This verse underscores that creation without wisdom would amount to futility (al-Uthaymin, 2005).

Imam Al-Ghazali, drawing from his philosophical roots, nuanced this discourse by distinguishing between proximate (apparent) causes and distant (hidden) causes of events. He argued that the coexistence of two phenomena does not necessarily indicate a causal relationship. According to Al-Ghazali, what is often perceived as a cause and its effect may coexist without the necessity of an inherent connection between them (al-Tusi al-Ghazali, 1966: 277). This perspective highlights a layered understanding of causality, blending theological principles with philosophical inquiry.

The scientific and religious interpretations of devastating geological events, such as earthquakes, often overlap. Many Muslim scholars classify these events as divine warning signs, aligning with the Qur'anic verse: "*We do not send signs except as a*

means of intimidation” (Al-Isra: 59).

(وَمَا نُرْسِلُ بِالآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا)

From this perspective, natural disasters occur by divine command, serving to clarify ultimate ends or purposes, or remain enigmatic until modern science unveils their underlying mechanisms. The theological view emphasizes that God, as the sovereign of the universe, is not accountable for His actions within His dominion.

Statistical analysis conducted in this study reveals that students are significantly affected by natural disasters, with their psychological responses closely tied to their beliefs about these events. For some, these disasters had a negative impact on their behavior, as corroborated by the findings of the field study. This highlights the profound influence of natural disasters on individuals' mental and emotional states, shaped by their religious and personal interpretations.

3. Earthquakes in Türkiye

Earthquakes are seen as manifestations of God’s power and wisdom, occurring according to divine laws and regulations. They serve as trials and moments of introspection, often leading individuals toward repentance. Historians and scholars have documented numerous earthquakes and disasters throughout history, including those in Türkiye. Below are notable examples from Türkiye’s recent history:

- The 1939 Erzincan Earthquake: This was one of the most devastating earthquakes in the Anatolia region and among the largest globally. With a magnitude of 7.9, it resulted in the deaths of 33,000 people and injuries to 100,000 others.
- The 1942 Erbaa-Tokat Earthquake: Another significant seismic event in Türkiye’s history.
- The 1943 Ladik-Samsun Earthquake: This earthquake further underscored the region’s seismic activity.
- The 1999 Marmara Earthquake: Occurring in Kocaeli province with a magnitude of 7.4, this disaster caused 17,000 deaths and 25,000 injuries, leaving a profound impact on the nation.
- The 2020 Elazığ and İzmir Earthquakes: These earthquakes injured more than a thousand people and triggered a tsunami in the Aegean Sea, demonstrating the complex nature of seismic risks.

- The 2011 Van Earthquake: In eastern Türkiye, this earthquake caused 279 fatalities and 1,300 injuries, further highlighting the country's vulnerability to seismic events.
- The 2023 Kahramanmaraş Earthquake: With a magnitude of 7.8, this earthquake struck southern Türkiye, with its epicenter in Gaziantep. It led to the deaths of thousands and injuries to many more, marking one of the most catastrophic events in recent history (al-Sheikh et al., 1433, 11/392).

These events illustrate Türkiye's long-standing exposure to seismic activity and its profound human and environmental consequences.

4. The Earthquake Between Causation and Causes from a Doctrinal Perspective

The doctrinal understanding of causality, causes, and the interplay between God's will and human actions is a complex and nuanced matter. It has been a focal point of theological discourse, requiring precise articulation to avoid misinterpretation or the corruption of one's belief system (al-Ash'ari et al., 2005AD: 1/296).

The belief central to this perspective is that events, calamities, and earthquakes occur within the framework of God's knowledge and power. Destiny and decree are considered secrets of Divine power. Those who achieve a correct understanding do so through appropriate means, while others may fall into misunderstanding. Judge Abdul-Jabbar emphasized that the universe operates according to a precise and detailed system, reflecting an extraordinary intelligence often referred to as natural law (al-Qadi, 8/304).

This cosmic system ensures that everything unfolds in perfect harmony. However, significant events, such as the earthquakes that have struck various regions of Türkiye and other parts of the world, may confuse the mind and lead to misconceptions, particularly in understanding the relationship between divine knowledge and human action.

A common point of confusion arises when individuals fail to grasp causality and its role within the framework of divine will. Some may argue that if Divine power had not willed these events, changes would have occurred in God's knowledge. This argument overlooks the doctrinal stance that divine knowledge encompasses all actions, including those resulting from human choice, without necessitating any change in the divine essence.

According to al-Ash‘ari, divine knowledge and human actions coexist within the framework of predestination and decree, which are formative aspects of creation. The actions resulting from human agency are known to God because of His omniscience. They are integrated into the cosmic order as part of the natural laws established by His will (al-Ash‘ari, 1/296).

This doctrinal perspective highlights the interplay between divine sovereignty and human responsibility, emphasizing the perfection of the cosmic system and the necessity of understanding causality to avoid theological misunderstandings.

The Relationship Between Causes and Trust in God

Taking necessary precautions and adhering to causes does not contradict trust in God or belief in divine destiny. Neglecting effort and reliance on tangible causes is seen as a shortcoming in both faith and reason. For instance, if a person refrains from striving to earn a livelihood, they are considered sinful, even though sustenance ultimately comes from God. Similarly, remaining in areas prone to earthquakes and disasters, while knowing the risks, is also viewed as sinful, as it can lead to one’s destruction.

Failing to acknowledge the role of causes or considering them as independent influences undermines true belief, while disregarding their existence entirely reflects a deficiency in understanding. Likewise, avoiding the commanded use of causes is a violation of Sharia principles. This delicate balance involves recognizing the relationship between causes and their effects without attributing independent power to the causes themselves.

Many attribute earthquakes to physical phenomena, such as weaknesses in the earth's crust or imbalances and gaps within it, which occur periodically, often every hundred years or more. While these scientific explanations are not denied, they are seen as material causes that operate under the broader framework of divine wisdom. Behind these material causes, Islamic theology emphasizes the existence of spiritual or legal causes that align with divine justice and will.

This perspective is reinforced by the Qur’anic verse: *“So We seized each one of them for his sin; and among them were those against whom We sent a storm, and among them were those whom the cry seized, and among them were*

those whom We caused the earth to swallow, and among them were those whom We drowned” (Al-Ankabut: 40).

This verse illustrates that while material causes may explain natural disasters, their ultimate origin lies in divine will, often serving as a response to human actions or as a reminder of God's sovereignty.

Divine Justice and the Role of Causes

The Qur’anic verse “*And it was not Allah who wronged them, but it was they who wronged themselves*” (Al-Ankabut: 40) emphasizes the principle of divine justice. Calamities such as storms, cries, earthquakes, and floods occur as consequences of human actions rather than arbitrary punishments by God: “*So We seized each one of them for his sin; among them were those against whom We sent a storm, those whom the cry seized, those whom We caused the earth to swallow, and those whom We drowned*” (Al-Ankabut: 40).

﴿فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنْبِهِ فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُمْ مَنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُمْ مَنْ أَغْرَقْنَا وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾

This verse reflects the unchanging Sunnah of God, where causes lead to results as part of a divine system. The Creator of causes is also the Creator of their outcomes. Islam emphasizes this understanding through belief in divine decree and destiny (*qada’ wa qadar*), which is a pillar of faith. Most Muslims interpret trials, calamities, and natural disasters, such as the earthquakes in Türkiye, as manifestations of divine decree rather than attributing them to human actions. This conclusion was supported by the findings of a field study, where a significant portion of the participants attributed the earthquakes to destiny.

Recognizing the divine system of causality provides psychological and intellectual stability. Those who understand the relationship between causes and outcomes are reassured and accept God’s decree with tranquility, while those who remain uncertain experience psychological and intellectual instability. Observations from the field demonstrated varying levels of comprehension among individuals, influenced by factors such as academic background and intellectual capacity.

This understanding highlights the importance of harmonizing faith with the recognition of material causes, leading to a balanced perspective that fosters resilience and submission to divine will.

Section Four: Analysis hypotheses

The first hypothesis (according to gender):

There are no significant differences between the averages of the responses of the responding sample members regarding the focus of the study due to gender (male, female) at a significance level of (0.05).

The researchers adopted a significance level ($\alpha = 0.05$), and the differences are considered statistically significant if the value of the test significance level (Sig.) is smaller or equal to the significance level that the researcher adopted in the study, and vice versa.

The second hypothesis (according to marital status): There are no significant differences between the averages of the responses of the responding sample members regarding the focus of the study due to marital status (married, single) at a significance level of (0.05). Where the researcher adopted a significance level ($\alpha = 0.05$), the differences are considered statistically significant if the value of the test significance level (Sig.) is smaller or equal to the significance level that the researcher adopted in his study, and vice versa.

The third hypothesis (according to the university website):

There are no significant differences between the averages of the responses of the responding sample members regarding the focus of the study attributable to the location of the university at a significance level of (0.05).

The third axis: the statistical analysis of the field study

For the purpose of analyzing the collected data, the statistical package for social sciences (SPSS) was used. (Statistical Package For Social Sciences), version 20, and for the purpose of entering data into the computer according to the five-point Likert scale designated for measuring attitudes, data coding was used according to this scale, as the number 5 was given to the answer “strongly agree” which is the highest degree of the scale and means the availability of this paragraph completely, and the number 4 was given

to the answer “agree”, While the number 3 was given to the “neutral” answer to some extent, and the number 2 was given to the “disagree” answer, while the number 1 was given to the “strongly disagree” answer, which is the lowest score of the scale, and means that the paragraph is completely unavailable. The hypothetical arithmetic mean was also used for the study (3) and is calculated from the formula:

$$= [1+2+3+4+5] / 5 = 15/5 = 3 \mu$$

This means that if the arithmetic mean calculated from the data is greater than the hypothetical mean of the study, it confirms the availability of the paragraph, while if the arithmetic average calculated from the data is less than the hypothetical average of the study, it indicates that the paragraph is not available. In the focus of the study, the range was calculated ($4 = 1-5$), and then divided by the number of cells of the scale to obtain the correct cell length, i.e. ($0.80 = 5/4$), after that this value was added to the lowest value in the scale (the beginning of the scale, which is correct one) in order to determine the upper limit of this cell, and thus the length of the cells became as follows:

cell length	What the cell represents	indication
From 1 to 1.80	(Strongly Disagree)	Very weak degree of approval.
From 1.81 to 2.60	(not agree)	Very low degree of approval.
From 2.61 to 3.40	(neutral)	Medium degree of approval.
From 3.41 to 4.20	(OK)	High degree of approval.
From 4.21 to 5	(Strongly Agree)	A very high degree of approval.

The study population and its sample:

The research community consists of teaching staff and students in Turkish universities. As for the study sample, a random sample of teaching staff and students in Turkish universities was chosen (184), and (360) questionnaires were distributed, of which (184) were valid for statistical analysis

Sources of data and information collection:

The study relied on two main sources for collecting data and information:

A- Primary Sources:

The study relied on primary sources in collecting data from the field through the questionnaire tool.

B- Secondary Sources:

The secondary sources for this study were books, periodicals, scientific research, and internet sites related to the study sites.

study tool

The study tool was to design a questionnaire that represents the impact of natural disasters on teaching staff and students in Turkish universities, and it included 14 items.

stability of the study tool:

The researcher used the Vakronbach test to test the stability of the study tool. All the questionnaire statements have high consistency, as the Vakronbach coefficient was 0.889, which is greater than the level adopted in the comparison of 0.60, meaning there is stability in the respondents' answers towards the study phrases.

Statistical methods:

The most important statistical methods used in this study are as follows:

- 1- Alfacsonbach coefficient to test the stability of the study sample.
- 2- Frequencies, percentages, averages and standard deviations.
- 3- One-sample T-test.
- 4- T-test for two independent samples.
- 5- One-way analysis of variance test.

First: Distribution of the study sample

According to the characteristics of the sample:

In this part, the researcher divided the study sample according to personal variables, where the research sample was distributed as follows:

1- Distribution of the research sample by gender:

Table No. (1) Distribution of the research sample by gender

Gender	Repetition	The Ratio %
Male	43	23.4
Female	141	76.6
Total	184	100.0

Table (1) shows that the percentage of females among the teaching staff and students in Turkish universities is more than that of males, as the percentage of females was (76.6%) compared to the percentage of males (23.4%).

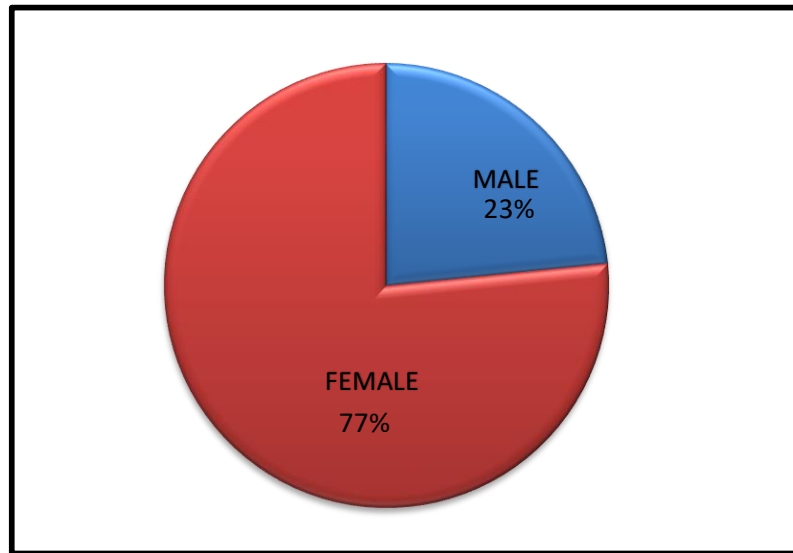


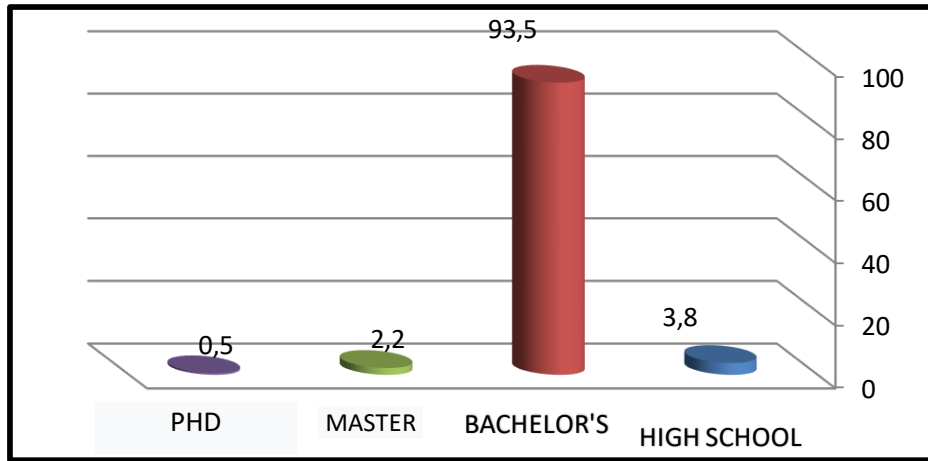
Figure No. (1) The relative distribution of the research sample by gender

2- Distribution of the research sample according to academic qualification:

Table No. (2) Distribution of the research sample by academic qualification

Qualification	Repetition	The Ratio %
High School	7	3.8
Bachelor's	172	93.5
Master's	4	2.2
Ph.D	1	0.5
Total	184	100.0

Figure No. (2)



The relative distribution of the research sample by academic qualification

The above table No. (2) shows that teaching staff and students in Turkish universities with a bachelor's degree ranked first with a rate of (93.5%), while teaching staff and students in Turkish universities holding a bachelor's degree ranked second with a rate of 3.8%), while teaching staff and students in universities Turkish masters holders ranked third with (2.2%). Teaching staff and students in Turkish universities who hold a doctorate qualification ranked last with a percentage of (0.5%).

1- Distribution of the research sample according to social status:

Table No. (3) Distribution of the research sample by marital status

Marital status	Repetition	The Ratio %
Celibate	173	94.0
married	11	6.0
Total	184	100.0

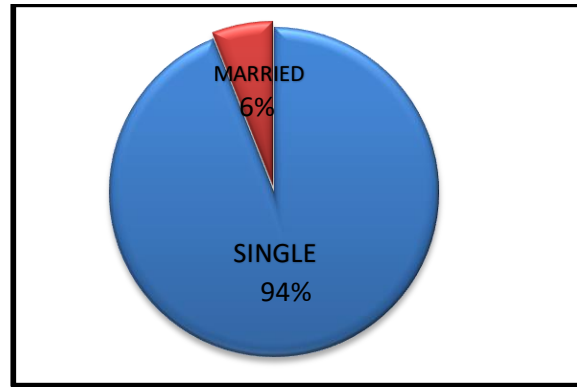


Figure No. (3) The relative distribution of the research sample by marital status

Table (3) shows that the percentage of bachelors among the teaching staff and students in Turkish universities amounted to (94.0%), which is higher than the percentage of married people, which is (6.0%).

1- Distribution of the research sample according to the place of residence:

Table No. (4) Distribution of the research sample by place of residence

Do you live outside turkiye?	Repetition	The Ratio %
Yes	13	7.1

No	171	92.9
Total	184	100.0

Table (4) shows that most of the teaching staff and students in Turkish universities live inside Türkiye, amounting to (92.9%), while the percentage of teaching staff and students in Turkish universities who live outside Türkiye is (7.1%).

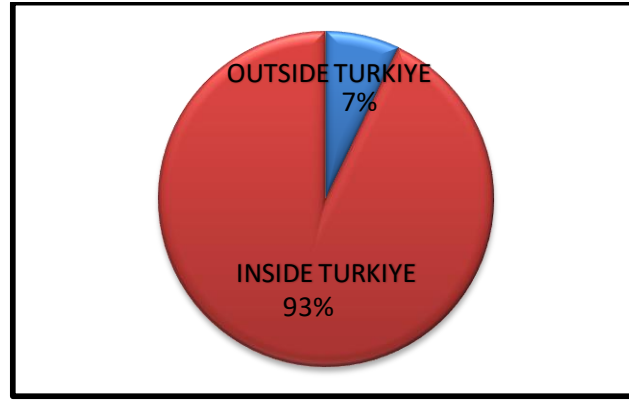


Figure No. (4) The relative distribution of the research sample by place of residence

5- Distribution of the research sample according to the loss of a relative in the earthquake:

Table No. (5) Distribution of the research sample according to the loss of a relative in the earthquake.

Did you lose a relative in the earthquake?	Repetition	The Ratio %
Yes	34	18.5
No	150	81.5
Total	184	100.0

Table (5) shows that the percentage of teaching staff and students in Turkish universities who lost a relative in the earthquake was (18.5%), while the percentage of those who did not lose a relative in the earthquake was (81.5%).



Figure No. (5) The relative distribution of the research sample according to the loss of a relative in the earthquake

6- Distribution of the research sample according to the demolition of their homes:

Table No. (6) Distribution of the research sample according to the demolition of their homes

Are you someone whose house was demolished in the earthquake	Repetition	The Ratio %
Yes	11	6.0
No	173	94.0
Total	184	100.0

Table (6) shows that the percentage of teaching staff and students in Turkish universities whose homes were demolished in the earthquake is (6.0%), while those whose homes were not demolished in the earthquake is (94.0%).

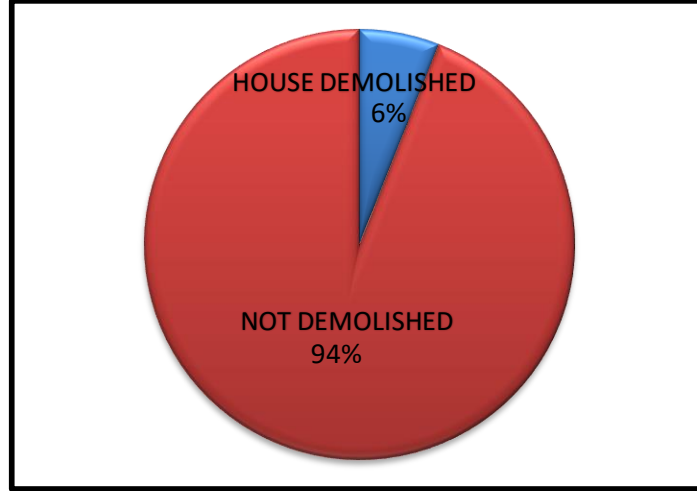


Figure No. (3-1) The relative distribution of the research sample according to the demolishing of their homes.

Distribution of the research sample by university:

Table No. (7) Distribution of the research sample by university

University	Repetition	The Ratio %
Çanakkale Onsekiz Mart University	1	0.5
Ağrı İbrahim Çeçen University	10	5.4
Ankara university	1	0.5
Çağ University	1	0.5
Batman University	1	0.5
Bolu Abant İzzet Baysal University	34	18.5
Erciyes University	1	0.5
Istanbul University	2	1.1
Kahramanmaraş İstiklal University	41	22.3
Marmara University	10	5.4
Ondokuz Mayıs University	78	42.4

Samsun University	2	1.1
Türkiye International Islamic University of Science and Technology	1	0.5
Yalova University	1	0.5
Çanakkale Onsekiz Mart University	1	0.5
Total	184	100.0

It is clear from the previous table No. (7) that the number of teaching staff and students in Turkish universities who study or work at (Ondokuz Mayıs University) ranked first with (42.4%), while teaching staff and students in Turkish universities study or work at (Kahramanmaraş University) İstiklal University ranked second with (22.3%). Teaching staff and students in Turkish universities studying or working at Bolu Abant İzzet Baysal University occupied The third rank, with a rate of (18.5%), while the teaching staff and students in Turkish universities study or work at (Ağrı İbrahim Çeçen University) and (Marmara University) ranked fourth and last, with a rate of (5.4%), while the teaching staff and students in universities studying or working in (Istanbul University), (Samsun University), (Çanakkale Onsekiz Mart University), (Ankara university), (Çağ University), (Batman University), (Türkiye International Islamic University of Science and Technology), (Yalova University) and (Çanakkale Onsekiz Mart University) occupied the last ranks with low percentages that ranged between (0.5% - 1.1%).

Second: the descriptive analysis of the study phrases:

In this part, the researcher used the averages, standard deviations, and relative importance to analyze the questionnaire statements represented in the impact of natural disasters on teaching staff and students in Turkish universities.

The following table No. (8) shows the means, standard deviations, rank and relative weight of the axis of the impact of natural disasters on teaching staff and students in Turkish universities:

Table No. (8) Means, standard deviations, rank, and relative importance of the axis of the impact of natural disasters on teaching staff and students in Turkish universities.

	The impact of natural disasters on teaching staff and student in Turkish universities	Weighted Average	Standard Deviation	Rank	Relative Weight	Calculated T Value	Moral Level	Direction
1	Students' motivation and attitudes towards studying were affected by the earthquake	4.73	0.55	1	94.6	42.53	0.00	Strongly Agree
2	There is an absence of planning to deal with potential earthquakes	4.26	0.92	3	85.2	18.68	0.00	Strongly Agree
3	The increase in the number of earthquake victims due to the lack of workers specialized in	3.55	1.13	12	71.0	6.63	0.00	Agree

	dealing with earthquakes							
4	The lack of sufficient information for the search and rescue teams in the earthquake area	3.71	1.11	11	74.2	8.70	0.00	Agree
5	Lack of medical staff to support the families of the earthquake victims	3.42	1.22	14	68.4	4.71	0.00	Agree
6	Lack of vehicles operating in the removal of rubble	3.79	1.14	10	75.8	9.40	0.00	Agree
7	It took a long time to deal with the earthquake crisis, which caused exhaustion of the teaching staff and students	4.43	0.83	2	88.6	23.27	0.00	Strongly Agree

8	Students' lack of knowledge of resilience mechanisms in dealing with an earthquake	4.16	0.87	4	83.2	18.09	0.00	Agree
9	Poor cultural and social awareness among educational staff and students affected by the earthquake	3.93	0.96	9	78.6	13.26	0.00	Agree
10	Absence of qualifying courses for educational staff and students related to crisis management (earthquake)	3.98	0.94	8	79.6	14.11	0.00	Agree
11	The large number of psychological pressures that	4.09	1.02	7	81.8	14.45	0.00	Agree

	the educational staff and students are exposed to during the earthquake							
12	There is an impact of earthquakes on the academic performance of the student, especially due to the re-education from a distance	4.14	1.02	6	82.8	15.18	0.00	Agree
13	Lack of awareness programs that support students affected by earthquakes	3.47	1.20	13	69.4	5.28	0.00	Agree
14	Anxiety about your academic side	4.15	0.74	5	83.0	20.93	0.00	Agree
15	The causes of the recent	3.79	1.15	6	59.60	13.45	0.00	Not Agree

	earthquakes in Türkiye are anthropogenic (human-induced)							
16	The causes of the recent earthquakes in Türkiye are environmental (by nature)	3.79	1.14	10	75.8	9.40	0.00	Agree
17	The causes of the recent earthquakes in Türkiye are an act of God (a divine act)	4.68	0.55	1	94.6	42.53	0.00	Strongly Agree
overall average		4.04						Agree
standard deviation		0.10						

It is clear from the previous table No. (8) that the averages of the respondents' responses to the expressions of the dimension of the impact of natural disasters on teaching staff and students in Turkish universities were High, as it ranged between 3.42 as a minimum and 4.73 as a maximum, in the direction of agreeing and agreeing strongly, and the statement No. (1) that states “students’ motivation and attitudes towards studying has been affected by the earthquake” got the first place with an arithmetic mean of (4.73) and a standard deviation (0.55) and in a strongly agreeable direction, while the statement No. (5) which states “lack of medical personnel supporting the families of the earthquake victims” ranked last with an arithmetic mean of (3.42) and a standard deviation of (1.22) and in an agreeable direction, and we also find that all averages For all statements that

exceeded the hypothetical mean (3), and to test the difference between the mean of the dimension items and the hypothetical mean (3), the (T) test was used for one sample.

The level of significance associated with this test for all items was (0.00), which is less than the level adopted in the comparison (0.05), which indicates that the responses of the study sample towards the items of this dimension are high.) in an agreeable direction, which indicates that the response trends towards the dimension of the impact of natural disasters on the teaching staff and students in Turkish universities in general were large, which is also confirmed by the relative importance of the phrases, as they exceeded the minimum level of 0.68)) Based on the previous descriptive analysis, we find that the weaknesses of the dimension of the impact of disasters Natural effects on teaching staff and students in Turkish universities in teaching staff and students in Turkish universities focus on the impact of student motivation and their attitudes towards studying because of the earthquake, the long time to deal with the earthquake crisis, which caused exhaustion of the teaching staff and students, the absence of planning to deal with possible earthquakes, the students' lack of knowledge of the mechanisms of steadfastness in dealing with the earthquake, and the students' anxiety about their academic side, Also they were not convinced that the causes of earthquakes were caused by man or by the action of nature. The prevailing tendency was that the causes of earthquakes were caused by acts of God.

Third: Test the study hypotheses

In this part, the researchers tested the hypotheses of the study using the one-sample T-test, the T-test for two independent samples, and the one-way analysis of variance test. The following are the hypotheses of the study:

The first main hypothesis:

There is no effect of natural disasters on teaching staff and students in Turkish universities at a significant level ($\alpha = 5\%$).

Testing the hypothesis according to the sample is as follows:

To test the hypothesis, the researcher used a one-sample T-test, and the results were as follows:

Table (9): The results of the t-test for one sample regarding the variable of the impact of natural disasters on teaching staff and students in Turkish universities

Variable	Average	Hypothetical Average	Calculated value of T	Indication Statistic	Decision
The impact of natural disasters on teaching staff and students in Turkish universities	4.04	3	22.312	0.00	There are substantial differences

It is clear from Table (9) that the average of the respondents' responses towards the impact of natural disasters on the teaching staff and students in Turkish universities amounted to 4.04, which is greater than the hypothesis average of 3 and is statistically significant at a significant level of 0.05. 0.00, which is less than the standard of 0.05 Thus, it can be said that there is a high and statistically significant agreement between the averages of the respondents' answers regarding the variable dimension of the impact of natural disasters on the teaching staff and students in Turkish universities, and accordingly we reject the null hypothesis which states (there is no effect of natural disasters on the teaching staff and students in Turkish universities at the level of Significant ($\alpha = 5\%$) We accept the alternative hypothesis that there is an impact of natural disasters on teaching staff and students in Turkish universities at a significant level ($\alpha = 5\%$).

The second main hypothesis:

There are no significant differences between the averages of the respondents' responses towards the impact of natural disasters on teaching staff and students in Turkish universities due to personal characteristics at a significant level of 0.05.

It is divided into the following hypotheses:

The first sub-hypothesis:

There are no significant differences between the averages of the respondents' responses towards the impact of natural disasters on teaching staff and students in Turkish universities due to gender at a significant level of 0.05.

Table No. (10) T-test results for two independent samples of the study axis by gender.

The Hub	Sex	Average	Mean Differences	T	Moral Level	Decision
The impact of natural disasters on teaching staff and students in Turkish universities	male	3.82	-0.21	-2.08	0.04	There are substantial differences
	feminine	4.03				

No. (10) that there are significant differences between the averages of the respondents' responses towards the study axis, which is the impact of natural disasters on teaching staff and students in Turkish universities, attributed to gender. This was indicated by the (T) test for two independent samples, where the value of T calculated for the study axis (-2.08), which is statistically significant at a significant level of 0.05. Accordingly, we reject the null hypothesis. There are no significant differences between the averages of the respondents' answers regarding the impact of natural disasters on teaching staff and students in Turkish universities due to gender at a significant level of 0.05. We accept the alternative hypothesis. There are significant differences between the averages of the respondents' responses towards the impact of natural disasters on teaching staff and students in Turkish universities due to gender at a significant level of 0.05.

The second sub-hypothesis:

There are no significant differences between the averages of the respondents' responses towards the impact of natural disasters on the teaching staff and students in Turkish universities due to the academic qualification at a significant level of 0.05.

To test the hypothesis, the researcher used one-way analysis of variance, and the results were as follows:

Table No. (11) The result of the one-way analysis of variance test for the average answers of the respondents, according to the academic qualification: significance level

The Focus Of The Study	Qualification	Arithmetic Averages According To Academic Qualification	F Calculated	Significance Level	Decision
The impact of natural disasters on teaching staff and students in Turkish universities	High school or less	3.39	2.62	0.05	There are no fundamental differences
	Beachelor's	4.01			
	Master	3.98			
	PHD	3.64			

It is clear from Table No. (11) that there are no fundamental differences between the averages of the sample members' answers regarding the impact of natural disasters on educational staff and students in Turkish universities due to academic qualifications. This was demonstrated by the one-way analysis of variance test, where the F value calculated for the axis of the study was (2.62), which is not Statistically significant at a significance level of 0.05.

We accept the null hypothesis: There are no significant differences between the averages of the sample members' answers regarding the impact of natural disasters on educational staff and students in Turkish universities attributable to academic qualification at a significance level of 0.05.

The third sub-hypothesis:

There are no fundamental differences between the averages of the sample members' answers regarding the impact of natural disasters on educational staff and students in Turkish universities due to marital status at a significance level of 0.05.

Table No. (12) T-test results for two independent samples for the focus of the study according to marital status.

The Focus Of The Study	marital status	Average	Mean differences	T	Significance Level	Decision
The impact of natural disasters on educational staff and students in Turkish universities	Celibate married	4.02 3.50	0.52	3.72	0.00	There are fundamental differences

It is clear from Table No. (12) that there are fundamental differences between the averages of the sample members' answers regarding the focus of the study, which is the impact of natural disasters on educational staff and students in Turkish universities, attributed to the social situation. This was demonstrated by the (T) test for two independent samples, where the value of T calculated for the focus of the study was (3.72) which is statistically significant at a significance level of 0.05.

Therefore, we reject the null hypothesis: There are no significant differences between the averages of the sample members' answers regarding the impact of natural disasters on educational staff and students in Turkish universities that are attributed to marital status at a significance level of 0.05. We accept the alternative hypothesis. There are significant differences between the averages of the sample members' answers regarding the impact

of natural disasters on educational staff and students in Turkish universities due to marital status at a significance level of 0.05.

The fourth sub-hypothesis:

There are no fundamental differences between the averages of the sample members' answers regarding the impact of natural disasters on educational staff and students in Turkish universities due to place of residence at a significance level of 0.05.

Table No. (13) T-test results for two independent samples for the focus of the study according to marital status.

The Focus Of The Study	Address	Average	Mean differences	T	Significance Level	Decision
The impact of natural disasters on educational staff and students in Turkish universities	Outside Türkiye	4.08	0.10	0.59	0.57	There are no fundamental differences
	Inside Türkiye	3.98				

It is clear from Table No. (13) that there are no fundamental differences between the averages of the sample members' answers regarding the axis of the study, which is the impact of natural disasters on educational staff and students in Turkish universities, due to the place of residence. This was demonstrated by the (T) test for two independent samples, where the value of T calculated for the axis was The study (0.59) is not statistically significant at a significance level of 0.05.

Therefore, we accept the null hypothesis that there are no significant differences between the averages of the sample members' answers regarding the impact of natural disasters

on educational staff and students in Turkish universities due to place of residence at a significance level of 0.05.

The fifth sub-hypothesis:

There are no fundamental differences between the averages of the sample members' answers regarding the impact of natural disasters on educational staff and students in Turkish universities due to the university in which they study or work at a significance level of 0.05.

To test the hypothesis, the researcher used one-way analysis of variance and the results were as follows:

Table No. (14) Results of the one-way analysis of variance test for the averages of the answers of the respondents, the focus of the study, according to the university

M	The Hub	University	Arithmetic averages by university	T	Significance Level	Decision
1	The impact of natural disasters on educational staff and students in Turkish universities	Çanakkale Onsekiz Mart University	4.79	1.34	0.19	There are no fundamental differences
		Ağrı İbrahim Çeçen University	3.97			
		Ankara University	4.50			
		Çağ University	3.64			
		Batman University	4.07			
		Bolu Abant İzzet Baysal University	4.18			
		Erciyes University	4.00			
		Istanbul University	4.43			
		Kahramanmaraş İstiklal University	4.09			
Marmara University	3.58					

		Ondokuz Mayıs University	3.88			
		Samsun University	3.96			
		Türkiye International Islamic University of Science and Technology	4.57			
		Yalova University	3.64			

It is clear from Table No. (14) that there are no fundamental differences between the averages of the sample members' answers regarding the impact of natural disasters on educational staff and students in Turkish universities due to the university in which one studies or works. This was demonstrated by the one-way analysis of variance test, where the F value calculated for the axis of the study was (1.34) and is not statistically significant at a significance level of 0.05.

Therefore, we accept the null hypothesis: There are no fundamental differences between the averages of the sample members' answers regarding the impact of natural disasters on educational staff and students in Turkish universities attributable to the university in which one studies or works at a significance level of 0.05.

Conclusion

Understanding the objectives of Islam in caring for educational families and others through the philosophy of Islamic law in its Islamic approach.

Explaining the philosophical term for the meaning of earthquakes and explaining that it is a geological event in the interior of the Earth that has several causes.

The theologians explained that earthquakes only occur by the command and will of Divine power.

Highlighting people's need to explain the truth in these calamities in which some people's minds wander, causing harm to their religion and world.

Clarifying the legal frameworks for resolving problems related to causality and causes, based on the philosophical and religious approach.

Explaining how to address the impact of earthquakes through academic and religious foundations and finding solutions for them.

Explaining how to address the impact of earthquakes through academic and religious foundations and finding solutions for them.

Finding a logical solution in the educational curriculum, visualizing matters, and determining relationships between variables.

Conducting the field study on Turkish universities and its psychological effects appeared on the student's academic achievement, as demonstrated by the results of the questionnaire.

Providing scientific data and statistics based on scientific research and objective studies on the philosophy of earthquake prediction and its effects on educational institutions of various types.

The view of Turkish universities stems from the educational curriculum and management of the psychological state, so there is no distinction or difference in providing advice and assistance to everyone.

References

A'bd al-Jabbar Asad ābadi al-qadi (died: 415 AH), *al-Mughni in Chapters on Tawhid and Justice*, edited by: Muhammad al-Najjar and A'bd al-Halim al-Najjar, reviewed by Ibrahim Madkour, supervised by Taha Hussein, (without publication data).

A'bd al-Rahman Ibn Rajab al-Baghdadi. *Fath al-Bari*. edited by: Tariq bin A'wadallah. Sa'udiah– Dammam: Dar Ibn al-Jawzi, 2ndedn, 1422AH.

A'bdel Mon'im Mustafa, Reda A'bdel Fattah, *al-zalazil Matha T'arif A'nha*, (Kuwait: Kuwait Institute for Scientific Research, 1stedn, 2004AD

A'bdul Majeed bin Muhammad al-Walan, *al-Dilalat al-A'qadih Lil A'yat al-Kawnieh*, Master's thesis, Department of Contemporary Doctrine, College of Fundamentals of Religion, supervised by: A'bdul Karim al-Humaidi, Imam Muhammad bin Sa'ud Islamic University–Riyadh: university year 1432AH, Riyadh: Dar Rakaez, 1stedn: 1440AH - 2019AD.

A'bdullah bin Ahmad al-Zaid al-Baghawi, *Ma'alim al-Tanzeel*, Riyadh: Dar al-Salam, 1stedn, 1416AH

A'bdullah bin Muhammad al-Kufi Ibn Abu Shaybah. *al-Mosnaf Fi al-ahadith Wa al-Athar*. edited by: Kamal al-Hout. Riyadh: al-Rushd Library, 1stedn, 1409AH.

A'bdullah bin Muhammad Ibn Abi al-Dunya. died:281 AH. *al-U'kobat al-I'lahieh Lil Afrad Wa al-Jam'aat Wa al-Umam*. edited by: Muhammad Yusuf. Beirut: Dar Ibn Hazm, 1996 AD.

A'bdullah Ibn Abi al-Dunya. *al-Matar Wa al-R'ad Wa al-Barq*. edited by: Tariq Muhammad. Sa'udia-Dammam: Dar Ibn al-Jawzi, 1stedn, 1997AD.

Abu A'bdullah al-Hakim al-Naysaburi Ibn al-Bay'a (died: 405 AH), *al-Mustadrak A'la al-Sahihain*, verified: Mustafa A'bdul Qadir A'tta, Beirut: Dar al-Kutub al-I'limiyya, 1stedn, 1990AD.

Abu A'bdullah Muhammad bin O'mar al-Taymi al-Razi, (died: 606AH), *Mafatih al-Ghaib*, Beirut: Arab Heritage Revival House, 3rd edn, 1420 AH.

Abu A'bdullah Naem bin Hammad al-Maruzi. died:229AH / 844AD. *al-Fitan*. verified and presented by Suhail Zakkar. Beirut: Dar al-Fikr, 1stedn, 1993AD .

Abū A`lī al-Ḥusain ibn A`bd Allāh ibn Sīnā. *al-Shifa. al-Joz' al-Khas Bilma`adin Wa al-Athar al-O`lwiah*. edited by Abdel Montaser. Cairo: Dar al-Kutub al-Misriah, 1965AD.

Abu Dawud Suleiman bin al-Ash`ath al-Sijistani, *Sunan Abi Dawud*, Beirut: Dar al-Kitab al-A`rabi.

Abu Hamid bin Muhammad bin Ahmed al-Tusi al-Ghazali. *Tahafot al-Falasifah*. edited by: Suleiman Dunya. Cairo: Dar al-Ma`aref, 4thedn, 1966AD.

Abu U`mar bin A`bdul- al-Barr al-Nimri al-Qurtubi (368 - 463 AH). *al-Tamheed Lima fi al-Moata'a min Ma`ani Wa Asanid fi Hadith Rasoul Allah*. verified by: Bashar M`arouf and others. Part 1, 3, 4, 13 – 16 . London: al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 1stedn, 2017AD.

Ahmad ibn A`bd al-Wahhab al-Nuwairi. *Nihayat al-Arb fi Fonoun al-Adab*. edited by Mufid Tamiha. Beirut: Dar al-Kutub al-I`lmiyya.

Ahmed bin Ali Ibn Hajar al-A`sqalani. *Fath al-Bari. Sharh Sahih al-Bukhari*. Beirut: Dar al-M`arifa, 1379AH), 13/87.

Ahmed Mukhtar and others, *Mo`jam al-loghat al-Arabia al-Moa`sira*, Riyadh: `Alam al-Kutub, 1st edn, 2008 AD.

A`laa al-Din A`li al-Muttaqi al-Hindi. (Died: 975 AH), *Kanz al-U`mmal fi Sunan al-Qual wa al-Af`al*. edited by: Bakri Hayani - Safwat al-Saqqa. al-Risala Foundation, 5thedn, 1981AD.

al-Ash`ari, Abu al-Hasan Ali bin Ismail (died:324AH), *Maqalat al-Islamiin Wa ikhtilaf al-Mosalin*, edited by: Na`im Zarzour, (Egypt: al-Maktabah al-A`sriya, 1stedn, 2005AD.

al-Hussein bin al-Hasan al-Bukhari al-Jurjani, Abu A`bdullah al-Halimi (died: 403 AH), *al-Minhaj fi Shu`ab al-Iman*, edited by: Hilmi Fouda, Beirut: Dar al-Fikr, 1stedn, 1979AD.

al-Sheikh A`lawi bin A`bdul Qadir al-Saqqaf. al-Mawso`ah al-Tarikhiah. al-Durar al-Sunniyyah website. dorar.net. 1433 AH. <https://ar.wikipedia.org/wiki>.

Aristotle Thales. *Fi al-Samaa' Wa al-Athar al-O`lwiah*. edited by A`bd al-Rahman Badawi. Cairo: Dar al-Kutub al-Misriyah, 1965AD.

Beljaj Issa A`omar, *al-Kawarith al-Tabeeiat Wa al-Wiqaiat Minha Fe al-Watan al-Arabi*, Algeria, 2017AD.

David Hume, *al-Tarikh al-Tabei Lil Din*, translated and edited by: Hussam al-Din Khaddour, Damascus: Mu'min Quraish Library, 2014AD.

I'mad Barakat, *Idaret al-Azamat Wa al-kawarith Bain al-Nadharia Wa al-Tatbeeq*, Cairo: Dar al-Nahda al-A'rabiya, 2012AD.

I'ssam A'bdel A'ziz Khalil, *The Reality of Crisis Management in Palestinian Public Schools from the Point of View of Trainers in the South of the West Bank*, Educational Sciences, 24 (2), Egypt, 437-472, 2016AD, Muhammad 2005AD.

Kaew kiti pong, L. Chen C. & Ractham, P. 2016, *A Community based approach to sharing know ledge before, during, and after crisis events : A behavior*, 54.

Mahmoud bin Abdullah al-Husseini al-A'lusi, (died: 1270 AH), *Rooh al-Maani Fi Tafsir al-Qur'an al-A'theem Wa al-Sab'a* al-Mathani, edited by: A'li A'bd al-Bari A'ttiya, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1stedn, 1415AH.

Mahmoud bin Abi al-Hasan Najm al-Din al-Naysaburi, (died: 550 AH), *Ijaz al-Bayan an Ma'ani al-Qur'an*, edited by: Hanif al-Qasimi, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1stedn, 1415 AH.

Muhammad A'bd al-Rahman Abu al-A'la al-Mubarakfuri. *Tuhfat al-Ahwadhi bi Sharh Jami` al-Tirmidhi*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1stedn, 2015AD.

Muhammad Abu al-Tayeb al-Azeem Abadi. *A'wn al-M'aboud Sharh Sunan Abi Dawud*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2ndedn, 1415AH.

Muhammad bin Ahmad al-Khazraji al-Qurtubi, (died: 671AH), *al-Jami` Li ahkam al-Qur'an*, edited by: Hisham al-Bukhari, Riyadh: Dar Alam al-Kutub, 2003AD.

Muhammad bin Isma'il al-Bukhari. *Sahih al-Bukhari*. Verified by: Mustafa al-Bagha, Beirut: Dar Ibn Kathir, al-Yamama, 3rdedn, 1987AD

Muhammad bin Mahmoud Abu Mansur al-Maturidi, (died: 333AH), *Tafsir al-Maturidi*, edited by: Majdi Basloun, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1stedn, 2005AD.

Muhammad bin Mahmoud. Abu Mansour al-Maturidi (died: 333AH). edited by: Fathallah Khalif. Alexandria: Egyptian Universities House.

Muhammad bin Saleh al-U'thaymin (died: 1421 AH)), *Sharh al-A'qidah al-Safariniah*, Riyadh: Dar al-Watan, 1stedn, 1426AH.

Muhammad Ratib al-Nabulsi, *Mawso'at al-I'igaz al-I'lmi Lil Qur'an Wa al-Sunnah*, Syria: Dar al-Maktabi, 2ndedn, 2005AD.

Murtada al-Mutahhari. *al-A'dil al-I'lahi*. translated by Muhammad A'bdel Mon'im. Dar al-Fiqh, 1stedn, 2000AD.

Nasser al-Din Abu Sa'id A'bdullah al-Shirazi al-Baydawi, (died: 685AH), *Anwar al-Tanzeel Wa Asrar al-Ta'weel*, edited by: Muhammad al-Marashli, Beirut, Dar Ihya'a al-Turath al-A'rabi, 1stedn, 1418AH.

Nasser bin A'li A'yed Hassan al-Sheikh. *Mabahith al-a'qida fi Surat al-Zumar*. Riyadh: al-Rushd Library, 1stedn, 1995AD.

René Descartes, *Mabad'i Falsafieh*, 'Othman Amin, Beirut: House of Culture, Egypt: Egyptian Nahda Library, 1990 AD

Sa'id Hawwa (died 1409AH). *al-Asas fi al-Sunnah Wa Fiqhoha – al-A'qaid al-Islamieh*. Egypt: Dar al-Salam, 2ndedn, 1992AD.

Sayyid al-Din A'li al-Th'alabi al-āmdi (died: 631 AH). *Ghayat al-Maram fi I'lm al-Kalam*. edited by: Hassan Mahmoud A'bdel Latif. Cairo: Supreme Council for Islamic Affairs.

U'mar Farroukh. *Tarikh al-U'loum I'nd al-Arab*. Beirut: Dar al-I'lm Lil-Millain, 3rdedn, 1980AD.

Wahba bin Mustafa al-Zuhayli, *al-Tafsir al-Munir*, Beirut – Damascus: Dar al-Fikr al-Mu'asir, 1418AH

Yusuf bin Abdullah al-Nimri Ibn A'bd al-Barr. *al-Istithkar*. edited by: Salem A'tta. Muhammad A'li Mo'awad. Beirut: Dar al-Kutub al-I'lmiyah, 1stedn, 2000AD.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 5, Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue:: 4

Aralık/December-2024

MAKALE BİLGİSİ/ARTICLE INFORMATION

Müellifi Bilinmeyen Mensur Bir Fütüvvetnâmede Dinî ve Tasavvufî Muhteva

Religious and Sufi Content in a Prose Futuwwatname of Unknown Author

YAZAR/WRITER

Muhammed Musab TİRYAKİ

Dr. Öğrenci, Hitit Üniversitesi Lisansüstü
Eğitim Enstitüsü

Dr. Student, Hitit University Graduate School of
Education

muhammedmusab19@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-1727-226X>
Çorum, TÜRKİYE

Abdulkerim TİRYAKİ

YL. Öğrenci, Hitit Üniversitesi Lisansüstü
Eğitim Enstitüsü

YL. Student, Hitit University Graduate School
of Education

abdulkerimtiryaki@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-0513-3809>
Çorum, TÜRKİYE

<http://doi.org/10.5281/zenodo.14412729>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 25.11.2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 11.12.2024

Sayfa Aralığı/ Page Range: 1043-1077

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE

ÖZET

Türk Edebiyatının önemli yazılı kaynaklarından olan fütüvvetnâmeler, XIII ve XIV. yy. Anadolu coğrafyasında görülen fütüvvet anlayışı ve Ahilik teşkilatının temel prensiplerini ortaya koyan, yazıldığı dönemin kültürel yapısı, sosyal ve ekonomik hayatı hakkında bilgiler sunan eserlerdir. Bu çalışmada Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi 19 Hk 885 numarada kayıtlı *Fütüvvet-nâme* eseri incelenmiştir. 67 varaktan müteşekkil eserin, yazmada kullanılan bazı kavramlardan hareketle XVIII ve XIX. yüzyıllara ait olabileceği düşünülmektedir. Fütüvvetnâme'nin genelinde sade ve akıcı bir üslup kullanılmıştır. Eser, fasıl başlıklarından meydana getirilmiş, adab ve erkânlar soru-cevap şeklinde izah edilmiştir. Bunun dışında icazet verme ve üstadın huzurundan ayrılmanın usulü gibi bazı ritüeller anlatılırken betimleme tercih edilmiştir. Kavramlara ilişkin soru ve cevapların kısa olması üzerinde özenle durulmuştur. Çalışmada fütüvvetnâme türüne dair literatür bilgisi verilip eserin dinî ve tasavvufî muhtevası, dil ve anlatım hususiyetleri açıklanmış ve eserden örnek metinler sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Fütüvvet, Fütüvvetnâme, Ahilik, Tasavvuf, Kadirî.

ABSTRACT

Futuwwatnamas, which are important written resources of Turkish Literature, are works that reveal the basic principles of the understanding of futuwwat and Ahi organization seen in the Anatolian geography of the XIII and XIV. centuries and provide information about the cultural structure, social and economic life of the period in which they were written. In this study, the Futuwwet-nâme work registered in Çorum Hasan Paşa Library, number 19 Hk 885 was analyzed. The 67-volume work is thought to belong to the XVIII and XIX. centuries based on some of the terms used in the manuscript. A simple and fluent style is used throughout the Futuwwatname. The work is organized from beginning to end with chapter headings, and manners and method are explained through questions and answers. Apart from this, some rituals, such as the procedure for granting ijazet and leaving the master's presence, are explained through descriptions. Careful attention has been paid to ensure that the questions and answers related to the concepts are short. In the study, the literature on the futüvvetnâme genre is given, the religious and mystical content, language and expression features of the work are explained and sample texts from the work are presented.

Keywords: Futuwwat, Futuwwatname, Ahilism, Sufism, Qadirî.

GİRİŞ

Arapça f-t-y kökünden türeyen “fetâ” kelimesinden türeyen “fütüvvet” kelimesi gençlik, yiğitlik, mertlik, delikanlılık, cömertlik, temiz soyluluk gibi anlamlara gelir. İstilahî manada şecaat, cömertlik, iffet ve diğergâmlık” gibi belli başlı üstün vasıfları temsil eden cömertlik timsali kişiler için kullanılır (Gürel 1992: 5-6).

Fütüvvet anlayışının kaynağı İslam geleneğine dayanmakla birlikte tarihî kökeni itibarıyla ilk olarak risalet öncesi Arap toplumunda ideal insan tipini temsil eden feta olarak benimsenmiştir. İslam ile birlikte kurumlaşarak teşkilata dönüşen fütüvvet, zaman içerisinde sufi anlayışla bütünleşerek tasavvufî bir mahiyete bürünmüş, son olarak da Anadolu sahasında mesleki hüviyet kazanarak “Ahilik” müessesesine dönüşmüştür. (Ocak 1996: 13: 261-263).

Anadolu içerisinde Türkler tarafından aynı görevi gerçekleştirmek amacıyla ortaya çıkan Türk siyasi ve iktisadi tarihinin önemli bir kurumu olan Ahilik ise esnaf ve zanaatkârlar üzerinden iş hayatının ahlaki ilkeler doğrultusunda sürdürülmesini esas alan müesseseleşmiş biçimdir.

XIII ve XIV. yüzyıllarda fütüvvet teşkilatının usul, adab ve erkânını saptamak maksadıyla kaleme alınan fütüvvetnâmeler, yazıldıkları dönem hakkında da ilk elden bilgi veren kaynaklar mahiyeti taşımaktadır. İlk dönem Arapça fütüvvetnâmelerde ağırlıklı olarak ahlaki ve tasavvufî içerik ön plandayken XIII. asırdan sonra görülen Türkçe fütüvvetnâmeler ise Ahilik çerçevesinde mesleki yönü olan, adab, erkân ve ritüellere değinen iç tüzük kitapları diye ifade edilebilecek bir mahiyete sahiptir (Öztürk 2017: 268; Köksal 2006: 60; Şen 2013: 8).

Bu çalışmada, fütüvvetnâme sahasına dair literatür bilgisi verildikten sonra XVIII/XIX. yüzyılda yazıldığı tahmin edilen müellifi bilinmeyen mensur bir fütüvvetnâmede yer alan dinî ve tasavvufî muhteva ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. Arapça Fütüvvetnâmeler

Arap edebiyatındaki fütüvvetnâmelerin bilinen en eskisi, Ebû Abdurrahmân es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Kitâbu'l-Fütüvve*'sidir. Bunun yanı sıra Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî'nin (ö. 481/1175) *Menâzilü's-Sâirîn* risalesindeki *Fütüvvet-nâme*'si; Ebû Hafs Sühreverdî'ye (ö. 632/1234) ait *Fütüvvet-nâme*; Ahmed b. İlyas el-Harputî'nin

(ö. 827/1424) *Tuhfetü'l-Vesâyâ* eseri ve Seyyid Muhammed b. Seyyid Alâeddîn'in *Fütüvvetnâme-i Kebîr*'i, Arapça olarak kaleme alınan önemli fütüvvetnâmelerdir.

2. Farsça Fütüvvetnâmeler

Arapça yazılan fütüvvetnâmelerle mukayese yapıldığında Farsça yazılan fütüvvetnâmeler daha azınlıktadır. Bunlar içerisinde Emir Unsuru'l-Maâlî Keykâvus'un (ö. 475/1082) *Kabus-nâme*'si (40. Bab) ve Feridüddîn-i Attâr'a (ö. 627/1230) ait olduğu söylenen 192 beyitten müteşekkil bir manzume ön plandadır. Seyyid İzzi-i Mervî'nin *Manzum Fütüvvetnamesi* de Farsça olarak yazılan fütüvvetnâmelerden biridir. Eser, aruzun hezec bahrinin mefâ'îlün mefâ'îlün fe'ûlün kalıbıyla kaleme alınmıştır (Ceylan 2008: 241-259). Ayrıca Rukneddîn el-Urmevî el-Konevî'nin oğlu Nâsırî'nin, tarikat hakkında manzum bir kitap olmadığını fark edip 689/1290 yılında yazdığı *Fütüvvet-nâme* dikkat çekmektedir. Aruzun fâilâtün fâilâtün fâilün kalıbıyla yazılmıştır. 882 beyitten müteşekkil eser, Emir Ahi Muhammed'e ithaf edilmiştir.

3. Türkçe Fütüvvetnâmeler

Türkçe fütüvvetnâmeler, manzum ve mensur olmak üzere iki şekilde yazılmıştır.

3.1. Manzum Fütüvvetnâmeler

3.1.1. Şeyh Eşref b. Ahmed Fütüvvetnâmesi (XV. yy.)

Şeyh Eşref b. Ahmed'in 856/1452 yılında istinsah ettiği eser, manzum şeklinde yazılan fütüvvetnâmelerin bilinen ilk örneğidir. 444 beyitten oluşan fütüvvetnâme, aruzun fâilâtün fâilâtün fâilün kalıbıyla yazılmıştır. (Bilgin 1992, VII).

3.1.2. Dâî'nin Fütüvvetnâmesi (XV. yy.)

İsmi Dâî olan biri tarafından 880/1475 yılında yazılan eser, Türkçe manzum fütüvvetnâmelerin en hacimlisidir. Aruzun fâilâtün fâilâtün fâilün kalıbıyla kaleme alınan, başı ve sonu eksik olan eser, 2356 beyitten müteşekkildir. Sade bir üslupla yazılmış eserde, ahilik ve fütüvvet ile ilgili malumatların yanı sıra tarikatın adabı, şeyhlik ve müritliğin özellikleri gibi hususlarda çeşitli bilgiler aktarılmıştır. (Köksal 2017: 1595-1611).

3.1.3. Esrar Dede Fütüvvetnâmesi (XVIII. yy.)

Türk edebiyatındaki manzum fütüvvetnâmelerden bir diğeri, Esrar Dede ismiyle meşhur olan Mevlevi Seyyid Muhammed b. Ahmed tarafından 1211/1796 tarihinde yazılan *Fütüvvet-nâme-i Esrar*'dır. Aruzun fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün kalıbıyla kaleme alınan eser, 176 beyitten müteşekkildir (Torun 1998: 57; Yeniterzi 2001: 115-139). Yârâna/Mevlevilere hediye edilmek için yazılan eserde Ahiliğin ahlaki yönü üzerinde durulmuştur. Eser, Hasan Kasır tarafından neşredilmiştir (Kasır 1993: 107-130).

3.1.4. Diğer Manzum Fütüvvetnâmeler

Bu üç fütüvvetnâmenin haricinde Eşrefoğlu Rûmî'nin kaleme aldığı bilinen bir fütüvvetnâme mevcuttur. Ancak söz konusu esere henüz ulaşılammıştır (Torun 1998: 57). Bu eserlerin yanı sıra Nuran Altuner, ismi fütüvvetnâme olmayan ancak muhteva açısından fütüvvetnâme hüviyeti taşıyan ve müellifi tespit edilemeyen 25 varaktan oluşan manzum bir fütuhnâme'yi çalışmıştır (Altuner 1999: 23-37). Ayrıca Süleymaniye Kütüphanesindeki üç yazma fütüvvetnâme de Nuran Altuner'in çalışmasına konu olmuştur (Altuner 2004: 79-99). Fütüvvetnâme muhtevası taşıyan bir manzume ise Ömür Ceylan tarafından şerh edilmiştir (Ceylan 2005: 223-247).

Bunların haricinde değişik kütüphanelerde müellifi tespit edilemeyen çok sayıda mensur ve manzum fütüvvetnâme mevcuttur. Ancak bu eserler, diğer fütüvvetnâmeler kadar hacimli değildir. Bu fütüvvetnâmelerin çoğunun, diğer fütüvvetnâmelerin muhtasar hâli olduğu varsayılmaktadır (Torun 1998: 57).

3.2. Mensur Fütüvvetnâmeler

2.2.1. Yahya b. Halil b. Çoban el-Burgazî: Burgazî Fütüvvetnâmesi (XIV. yy.)

Yahya b. Halil b. Çoban el-Burgazî'nin *Burgazî Fütüvvetnamesi*, mensur olarak yazılmış fütüvvetnâmelerin en eski örneğidir. Eser, 913/1507 tarihinde istinsah edilmiştir. Eser, yaşadığı dönemdeki ahlaki yozlaşmaya bir çare olması amacıyla yazılmıştır. Ahiliğin esaslarının anlatıldığı eser, *Burgazî ve Fütüvvetnamesi* ismiyle Abdülbaki Gölpınarlı tarafından yayımlanmıştır. (Gölpınarlı 1953: 76-154).

3.2.2. Şeyh Seyyid Hüseyin Fütüvvetnâmesi (XV. yy.)

Türkçe mensur fütüvvetnâmelerin ikincisi, Seyyid Gaybî b. Şeyh Hüseyin tarafından yazılan *Şeyh Seyyid Hüseyin Fütüvvetnamesi*'dir. Bu fütüvvetnâmede Fatih Sultan Mehmed'e yazılan bir methiyenin bulunmasından hareketle eserin Fatih devrinde kaleme alındığı düşünülmektedir (Gölpınarlı 2011: 29). Eser, Abdülbâki Gölpınarlı tarafından yayımlanmıştır (Gölpınarlı 1955: 27-72).

3.2.3. Radavî: Miftâhu'd-Dekâyık fî Beyâni'l-Fütüvve'l- Hakâyık (XVI. yy.)

Anadolu'da yazılmış önemli fütüvvetnâmelerden bir diğeri, Seyyid Muhammed b. Seyyid Alâaddin el-Huseynî er-Radavî'ye ait olan *Miftâhu'd-Dekâyık fî Beyâni'l-Fütüvve'l-Hakâyık*'tır. *Miftâh-ı Dekâyık* veya *Fütüvvetname-i Kebîr* adıyla tanınan eser, kendisinden sonraki fütüvvetnâmelere kaynaklık teşkil etmesi açısından çok önemlidir (Gölpınarlı 2011: 30; Torun 1998: 51-54). Raşan Gürel, eseri doktora tezi olarak çalışmıştır (Gürel 1992). Sadullah Gülten ve Hacı Yılmaz da eseri, *Fütüvvetname-i Kebir* adıyla neşretmişlerdir (Gülten ve Yılmaz 2014).

3.2.4. Diğer Mensur Fütüvvetnâmeler

Türk edebiyatındaki önemli fütüvvetnâmelerden biri de *Hâce-i Cân Ali Fütüvvetnamesi*'dir. (Torun 1998: 54). Söz konusu fütüvvetnâmelerin haricinde çevirisi yapılmış yahut muhtasar kılınmış *Derviş Mim Ahmed Fütüvvetnamesi*; *Yâsin-i Rufâ'i Fütüvvetnamesi* ve *Şeyh Ahmed Fütüvvetnamesi* gibi fütüvvetnâmeler de vardır (Ayrıntılı malumat için bkz. Torun 1998: 55-57).

Bu eserlerin yanında müellifi tespit edilemeyen fütüvvetnâmeler de mevcuttur. Söz konusu fütüvvetnâmelerden biri, 16. yüzyılın sonlarına doğru kaleme alındığı ve Bektaşilere ait olduğu düşünülen *Fütüvvetname-i Ca'fer Sâdık*'tır (Sarıkaya 2008). Müellifi bilinmeyen diğeri bir fütüvvetnâme, 1229/1809 yılında kaleme alındığı düşünülen fütüvvetnâmedir (Arslanoğlu 1997: 9-10). Bir diğeri ise Çorum Hasan Paşa Yazma Eserler Kütüphanesinde 19 Hk 885 numarada *Fütüvvet-nâme* ismiyle kayıtlı olan fütüvvetnâmedir. Bu eser, çalışmanın ana konusunu teşkil ettiğinden ilgili bölümlerde eser hakkında detaylı malumat sunulacaktır.

4. Müellifi Bilinmeyen Mensur Fütüvvetnâme’de Dinî Muhteva

4.1. İnanç Esasları

Mürşide neyle Müslüman’sın ve Müslümanlığın şartı nedir diye sorulduğunda cevap olarak İslam’ın iman/inanç esaslarını muhtasar şekilde barındıran bir terim olan “Amentü”nün söylenmesi gerektiği belirtilmiştir:

Eger su’âl etseler ki ne ile Müslümānsın ve Müslümānlığın şartı nedir, cevāp ver ki Müslümānlık Allāhu Te’ālāyı bilmek ve kitāblarına ve nebīlerine ve meleklerine inanmak ve dil ile ikrār idüp ve kalbi ile ta’sdīk idüp beş vakti bilā-’Öacz kıilup inanmaqdır. [25b-26a]

4.1.1. Allah

Eserde Allah’ın Hak Teâlâ, Allah Teâlâ, Hak celle ve alâ Hazret, Hudâ, Celil, Cebbar, Muîn, Rahman ve Settar isimlerinin haricinde Tanrı kelimesi de kullanılmıştır.

4.1.2. Melekler

4.1.2.1 Cebrail

Cebrail’in şakirdlerin başı olduğu ve bununla ilgili ilimlerin onun vasıtasıyla indirildiği ifade edilmiştir:

Eger diseler şakirdler başı kimdir, cevāb vir ki Cebrā’ōil (’Öas.)’dır, zīrā bu şan’ōatları yere ol indirdi. [39b]

4.1.2.2. Diğer Melekler

Cebrail dışında diğer meleklerden İsrāfil’in Cebrail’in mürşidi olduğu belirtilmiştir. İsrāfil’in mürşidinin Mikail, Mikail’in mürşidinin Azrail, Azrail’in mürşidinin ise levh-i mahfuz olduğu ifade edilmiştir:

Mürşid kimdir diseler, cevāb vir ki Cebrā’ōildir ve Cebrā’ōilīn İsrāfil, ve İsrāfilīn Mīkā’ōil ve Mīkā’ōilīn ’ÖAzrā’ōil ve ’ÖAzrā’ōilīn levh-i mahfū[ž]dur. [27b]

4.1.3. Peygamberler

Hz. Âdem

İlk gelenin Hz. Âdem olduğu, hurilerin cennetten gönderdiklerinin üç adet hurma, üç adet zeytin ve üç adet buğday olmak üzere toplam dokuz kısım olduğu, ayrıca hurmadan bal, zeytinden yağ ve buğdaydan un elde edildikten sonra bunların karıştırılıp helva yapıldığı ifade edilmiştir. Hz. Âdem'in bu helvadan üç ikramda bulunduğu, birisini oğullarıyla yeyip diğer ikisini mühürleyip kapattığı zikredilmiştir:

Kim geldi diseler cevāp vire, evvel Ādem peygamber geldi, cennetden hūriler gönderdi. Doğuz eczādır, üç dāne hurmā ve üç dāne zeytūn ve üç dāne buğday, fe-emmā bu cümleñin biri bal ve biri yağ, biri undur, qarışdırup ŗeht itdiler hēlvā oldu. Ādem peygamber (Őas.) üç başş eyledi. Bir başşı Ādem (Őas.) oğlanlarıyla yedi ve iki başş mühürledi eyitdi: *Lā-ilāhe illa 'llāh Ādem ŗařfiya 'llāh. [10b-11a]*

Halk arasındaki "Dayak, cennetten çıkmıştır." sözünün nereden geldiğiyle ilgili ŗu izah yapılmıştır:

...şurna yaŐnī řün degnegi Ādem ŗařfiya 'llāh cennetden çışardı, anıñçün dirler degnegte cennetden çışdı meřhūrdur [49a]

Hz. ŗit

Büyük davulun (kūs) kadim olduğu ve ŗit Peygamber tarafından icat edildiği belirtilmiştir:

İmdi eřah řavl budur ki kūŗ řadīmdir, zīrā kūŗı evvel Ĥazret-i ŗit peygamber (Őas.) icād idip... [49a]

Hz. Mūsā

Hak talep etmenin Hz. Mūsā'dan kaldığı ifade edilmiş ve izahı ŗu ŗekilde yapılmıştır:

Eger diseler hāř talep etmek kimden řaldı, cevāp Mūsā (Őas.)'dan řaldı; zīrā Mīŗriñ ŗom řumuna tenin göstermezdi, ol ŗom řumu dediler, Mūsā ceddindir dediler ve Ĥař TeŐālā Mūsāñiñ pākılığın dilde izhār ide, Mūsā (Őas.) ğusl etmek için Nil kenārında esbābın çıřarıp bir tař üzerine

komuşıdı. Hâkķıñ emriyle taş kaçıp revān olduķda Hāzret-i Mūsā (Őas.) kāf yā hācer diye çağırdı, taş durmayup şehriñ içine yetişdi, alup Őasāyla şöyle vurdu kim Őasā taşın öte cānibine geçdi, taş dahı Allāh emriyle tekellüme geldi, Hāzret-i Mūsādan hākķın talep eyledi. Hāķ celle ve Őalā Hāzret taşa hākķın hūküm idüp fermān olduķdan soñra bir ip bağlayup Hāzret-i Cebrāōīl (Őas.) gelüp Mūsānıñ boğazına asdı tā kim burnundan üç katre kan damladı, Hāķ fermān yerine vardı. [14b-15a-15b]

Hak talep etmenin yanı sıra hak eylemenin ve hak ile vermenin Mūsā Peygamber'den kaldığı belirtilmiştir:

Eger diseler pīr-i perver misin yā hūdā-yı perver misin? Cevāb di ki pīr-i perverim hāķ talep eylemek ve hāķ eylemek ve hāķ ile vermek; kimden kaldı diseler, cevāb di ki Mūsā peygamberden kaldı diye. [44a]

Hz. Dāvūd

Zilin (zenc) Hz. Dāvūd'dan kaldığı bilgisi verilmiştir:

...zenc Dāvūddan kalmışdır. [50a]

Hz. Muhammed

Fütüvvetnâme'ye Hz. Muhammed'in, Allah'tan hediye olarak gelen sandığı Cebrail'den açmasını istemesiyle başlanmıştır. Açılan sandıktan hırka, imame ve taç çıktığı, Cebrail'in Hz. Muhammed'i bunlarla kuşandırdığı bilgisi verilmiştir.

Hāzret-i Rasūl śalla'llāhu TeŐālā Őāleyhi ve sellem buyurur kim: “Yā Cebrāōīl, sanduğı aç kim görelüm Hāķ TeŐālā hediye virmişdir.” Cebrāōīl (Őas.) sanduğı açdı. İçinde bir hırķa ve bir Őimāme ve bir tāc çıktı. Cebrāōīl, Hāzret-i Rasūlü kūrşatdı... [1b]

4.2. İbadet Esasları

4.2.1. Namaz

Hakikat kapısından girenlerin altına ibadet seccadesi serildiğı, bu seccadenin beş rüknünün olduğı, zira namazın beş rüknünün bulunduğı ifade edilmiştir: Bu beş rüknün

“birincisi Hz. Muhammed’in, ikincisi Hz. Ebubekir’in, üçüncüsü Hz. Ömer’in, dördüncüsü Hz. Osman’ın, beşincisi ise Hz. Ali’nindir” şeklinde bir izah yapılmıştır:

Eger su’âl etseler hâkîkatde aluñna ne şaldılar, cevâp viresin kim Óibâdet seccâdesin. Eger su’âl etseler, seccâdeniñ rükni kaçdır diseler, cevâb vir ki beşdir, zîrâ ki namâz beşdir; evvel rükni Hâzret-i risâletiñdir, ikinci rükni Hâzret-i Ebübekriñ, üçüncü rükni Hâzret-i ÓÖmeriñdir, dördüncü rükni Hâzret-i ÓOsmâniñdir, beşinci rükni Hâzret-i ÓAlîniñdir. [12b-13a]

4.3. Ayet-i Kerimeler ve Hadis-i Şerifler

Soru-cevap tekniğinin ağır bastığı eserde, sorulara cevap verilirken ayet ve hadislerden iktibaslar yapılmıştır.

4.3.1. Ayet-i Kerimeler

- “*İnne’llezine âmenû ve Óamilü’s-şâlihâti ulâóike hümm hayru’l-beriyyeh.*”
“İman edip imanlarına yaraşır güzellikte işler yapan kimseler ise mahlûkatın en iyisidirler.” (el-Beyyine 98/7) [5b]
- “*El-hamdulillâhi’l-lezi fadđalenâ Óalâ kesîrin min-Óibâdihi’l-müóminin.*”
“Bizi inanan kullarından birçoğuna üstün kılan Allah’a hamdolsun.” (en-Neml 27/15) [6a]
- “*İnne’llezine yubâyiÓüneke innemâ yubâyiÓûna’llâh, yedu’llâhi fevka eydihim, fe men nekese fe innemâ yenküsi Óalâ nefsihi ve men evfâ bimâ Óâhede Óaleyhu’llâhe fese yuótihi ecren azimâ.*”
“Ey Peygamber! Sana bağlılıklarını bildirenler, Allah'a olan bağlılıklarını bildirmişlerdir. Allah'ın eli, onların ellerinin üzerindedir. O hâlde kim bağlılık sözünden dönerse kendi aleyhine bir iş yapmış olur. Kim de Allah'a verdiği sözü yerine getirirse Allah ona çok büyük bir mükâfat verecektir.” (el-Fetih 48/10) [8b]
- Hangi ayetle Müslüman olunduğu sorulduğunda şu ayetle cevap verilmesi gerektiği söylenmiştir:

“*Âmentu billâhi ve melâiketihî ve kutubihî ve rusuluhi lâ nuferrîku beyne ehadîn min rusulihî.*”

“Müminlerin hepsi Allah’a, meleklerine, kitaplarına, elçilerine iman ettiler. ‘Allah’ın elçileri arasında hiçbir fark gözetmeyiz.’ dediler.” (el-Bakara 2/285)

[10a]

- “*Qâlû innâ lillâhi ve innâ ileyhi râciûn.*”

“Biz Allah’a aidiz ve hiç şüphe yok ki dönüşümüz de O’na olacaktır.’ derler.”

(el-Bakara 2/156) [12a]

- “*Qul huvellâhu ehad.*”

“De ki: O Allah’tır, tektir.” (el-İhlâs 112/1) [25b]

- “*Âmene’r-rasûlü bimâ unzile ileyhi min-rabbihî*”

“Peygamber, Rabbinden kendisine ne indirildiyse hepsine inanıp iman etti.” (el-

Bakara 2/285) [28a]

- “*Ve yutÖimüne’t-taÖāme Öalâ hubbihî miskînen ve yetîmen ve esîran. İnnemâ nutÖimüküm li-vechî’llâhi lâ-nurîdu min-küm cezāen ve lâ-şükûran.*”

“Onlar, kendileri muhtaç oldukları hâlde yoksulu, yetimi ve esirleri doyururlar.

Bunu yaparken de içlerinden şöyle derler: ‘Biz sizi yalnızca Allah rızası için doyuruyoruz; buna karşılık sizden de bir teşekkür beklemiyoruz.’ (el-İnsân 76/8-

9) [32b]

- “*İnnâ fetahnâ leke fetihan mubînâ.*”

- “Ey Peygamber! Şüphesiz Biz sana büyük bir fetih ve zaferin yolunu açtık.” (el-

Fetih 48/1) [33a]

- “*İnnellâhe meÖas-sâbirîn.*”

“Şüphe yok ki Allah, sabredenlerle beraberdir.” (el-Bakara 2/153) [33b]

- “*Yevme lâ yenfeÖu mâlun ve-lâ benûne illâ men-etallâhe bi-ğalbin selîm.*”

“O gün ne mal-mülk fayda verir insana ne de evlat. Ancak Allah’ın huzuruna arınmış bir kalple gelenler kurtulur.” (eş-Şuarâ 26/88-89) [53a]

- “*Elem eÖhed ileykum yâ benî Âdeme en lâ-teÖbudu’s-şeytâne innehu lekum Öaduvvun mubîn ve eniÖbudûni hâzâ sırâtun mustekîm.*”

“Ey Ademoğulları! Ben size: ‘Sakin şeytana uymayın; çünkü o sizin aşikâr düşmanınızdır. Sadece Bana kulluk edin, doğru yol budur!’ diye uyarıda bulunmadım mı?!” (el-Yâsîn 36/60-61) [53b]

- Zümer suresi 73. ayette geçen ve “Ebedî kalmak üzere buraya girin.” anlamına gelen “*fadhulûhâ hâlidîn*” ifadesine yer verilmiştir. [57a]

4.3.2. Hadis-i Şerifler

- “*es-Selmân minnâ ehlü'l-beyti edreke Óilme'l-evveline ve'l-âhirine ve inne'l-cennete müştâķun ilâ es-Selmân fî külli yevmin hamse merratin.*”
“Selman bizdendir. Öncekilerin ve sonrakilerin ilmüne sahip olmuştur. Cennet de Selman’a müjdelenmiştir ve her gün beş vakit onu anmaktadır.” (İbn Sa’d: IV, 83) [2a]
- “*İnehü kâle evvelü men yesķi min-havzi'l-kevser*”
- “Firdevs cennetine yerleşerek oradan ilk su içecek kişi Suheyb-i Rûmî olacaktır.” (es-Suyûtî: 10, 310). [3a]
- “*İne kâle Rasûl’ullâh evvelü men yesâfeha el-melâóikete min-mefâżati Ebû Derdâ.*”
“Kıyamet çölünde meleklerle musafaha eden ilk kişi Ebu Derdâ olacaktır.” [5a]
- “*Heyyien leke yâ ÓAlî esbahte mevlâ külli müÓmin ve müÓminâtin.*”
“Haydi, kolay gelsin yâ Ali! Her erkek ve kadının velisi oldun!” [6b]

4.4. Hadis Olarak Bilinen Hikmetli Sözler (Müştehir Hadis)

- “*Mûtû kâble en-temûtû*”
“Ölmeden önce ölünüz.” (el-Aclûnî: II, 402) [11b]
- “*Men lâ şeyhe ve ’ş-şeytan şeyhehû*”
“Şeyhi olmayanın şeyhi, şeytandır.”¹ [14b]

¹ Bâyezid Bistâmî’ye nispet edilen bu söz birçok kaynakta geçmektedir. Bir hadis değildir. Abdulbaki Gölpınarlı, bu sözün yalan hadis olduğunda şüphe bulunmadığını söylemiş ve delil olarak da peygamberimiz zamanında şeyhlik ve dervişliğin olmadığı gibi bu adlarında olmadığını ifade etmiştir (Gölpınarlı 2015: 1-4). Bu sözle anlatılmak istenen, tasavvufun ancak bir şeyh önderliğinde öğrenilip uygulanacağıdır. Bu söz, *Kuşeyrî Risalesi*’nde şu şekilde geçmektedir: “Üstâdı bulunmayanın imamı şeytandır” (Uludağ 1991: 592).

- “*El-ârifu ya ’rif mine ’l-işâret*”
“Arif olan kişi işaretle anlar.”² [16a]
- “*Edebi ’n-nefsen hayrun min-edebi ’d-ders*”
“Nefsin edebi, dersin verdiği edebten daha hayırlıdır.” (es-Se’âlibî 1965: 658) [38a]
- “*Men ’arefe nefsehu fekad ’arefe rabbehu.*”
“Kendini bilen Rabbin bilir.” (el-Aclûnî: II, 262) [38a]
- “*Et-ta ’zîm li-emrillâhi ve ’ş-şefkat ’alâ halkı ’llâh*”
“Allah’ı tâzim, mahlukata da merhamet.” (el-Kârî 1971: 227) [53b-54a]
- “*Qâle ’aleyhi ’s-salam kun fi ’d-dünyâ bil müsâme’eti ve fi ’l-âhireti bi ’ş-şefâ ’ati.*”
“Dünyada müsahamalı ol ki, ahirette şefaata layık olasın.” [54a]

4.5. Dinî Şahsiyetler

Hz. Ali

Müslümanların ilki, Hz. Peygamber’in damadı ve raşid halifelerin dördüncüsü olan Ali b. Ebi Tâlib, Hz. Peygamber tarafından fütüvvet emîni kılınmıştır. Nitekim Hz. Peygamber, Hz. Ali’nin yiğitliği ve cesareti hususunda gösterdiği emsalsiz örneklerden, ilim ve güzel ahlaka verdiği değerden hareketle “Ali’den başka yiğit yoktur.” sözleriyle övmüştür. İdeal insanın ilkelerini barındırdığı için Peygamber’in övgüsüne muhatap olan Hz. Ali hem fetâ hem fütüvvet ehli hem de fütüvvetin menbaıdır (Sarıkaya 2017: 161-175). Eserde şu bilgiler yer almaktadır:

Hz. Peygamber’in, Hz. Ali’yi hilafet seccadesine geçirip onun burada kuşanmasını istediği, ardından Hz. Ali’nin on yedi rekât namaz kıldığı ve on yedi kişinin belini bağladığı bilgisi verilmiştir:

Ĥazret-i Rasûl salla’llâhu Te’âlâ ’âleyhi ve sellem, ’ÓAlîyi hilâfet seccâdesine geçirdi. Eyitdi, “Yâ ’ÓAlî, sen dağı bu maĥfilde ĥurşan!” dedi. Andan İmâm ’ÓAlî kerrema’llâhu vechehu yerinden durup Ĥazretiñ ĥuzûrunda on yedi rek’at farz namâz ĥıldı ve aşĥâbından on yedi kişiniñ belin bağladı. [1b-2a]

² Kaynaklarda rastlayamadık.

Hız. Muhammed'in, Şed kuşandırma sonrasında Hız. Ali'ye, Şed ve kardeŐliđin Őükrü olarak bir ikram hazırlanması gerektiğini söylediği, Hız. Ali'nin ekmek, yağ ve hurma getirip bir kaba koyduğu ve ardından eliyle ovup helva yaptığı belirtilmiştir. Ardından belini bağladığı kişilere kendi eliyle helva ikram ettiği ve "Haydi kolay gelsin ya Ali, her müminin mevlâsı-velisi oldun!" dediği beyan edilmiştir.

Andan Hâzret-i Rasûl Şalla'llâhu teŐâlâ Őâleyhi ve sellem eyitdi. "Yâ ŐAlî! Bu Őeddiñ ve ŐarındaŐlıđıñ Őükrânesi bir niŐmet bünyâd etmek gerek." Andan Hâzret-i ŐAlî kerrema'llâhu vechehu beksimât ve yağ ve hürmâ getirdi ve bir cefneye Őodı. Dağı mübârek eliyle ovub tamâmı hêlvâ oldu. Anıñçün AŞhâb-ı tarîğ, aña helvâ-yı cefne dirler ve ol mahfilde kendi eliyle ol hêlvâyı bağş eyledi. Miyân-beste olanlara iki eliyle virdi ve "Heyyien leke yâ ŐAlî, eŐbahte mevlâ külli müömin ve müöminâtin." [6a-6b]

Selmân-ı Fârisî

İslam'ı kabul eden İran asıllı ilk sahâbi olan Selmân-ı Fârisî, Hız. Peygamber'in saçlarını tıraŐ etmesi sebebiyle "berberlerin pîri" olarak görülmüştür. Ayrıca fütüvvet teşkilatının geliŐmesinde önemli rol oynamış ve çoğu tasavvufi silsilenin içerisinde yer almıştır (Hatiboğlu 2009: 441-442). Eserde Şu bilgilere yer verilmiştir:

Selmân-ı Fârisî'nin Hız. Peygamber'in hizmetkârı ve âlemin pîri olduğu belirtilmiş, üç yüz yaşında vefat ettiği ve Medâyin'e defnedildiği ifade edilmiştir:

Evvel Selmân-ı Fârisîniñ belin bağladı ve icâzet virdi. O, Hâzretiñ hîzmetkârı idi. Pîr ü Őâlem idi. ...Üç yüz yaşında vefât etdi. Őabri Medâyindedir. [2a-2b]

Hız. Ali'nin yaptığı helvanın artan kısmının bir kutuya konulup kapağının mühürlendiği ve kutunun da Hız. Hasan, Hız. Hüseyin, Hız. Fatıma ve diğer aŐhaba ulaŐtırması için Selmân-ı Fârisî'ye verildiği belirtilmiştir. Selman'ın, bu kutuya tazim gösterip başında

gezdirdiği, yanından hiç ayırmadığı ve nihayet kutuyu Medine'ye ulaştırdığı ifade edilmiştir:

Ve bir miqdâr arttı. Pes ol artanı bir kütuya koydular ve ağzın mühürlediler. Ol kütuyu Selmân-ı Fârisîye virdiler. Tâ Hâzret-i Hâsana ve Hüseyne ve Fâtımâya ve bâkî ashâba yetiştüre. Pes Selmân-ı Fârisîyi ol kütuyu ta'Özim ile başında götürüp giderdi. Her menzile geldiğinde bir sepâye üzerine kordı. Bu vechle Medineye yetiştürdi. [7a]

Amr İbn Ümeyye ed-Damrî

Hz. Muhammed'in elçilerinden biri olan Amr b. Ümeyye, daha İslam'a girmeden Müslümanlar adına elçi olarak görevlendirilmiş olması yönüyle öne çıkan bir sahabidir. Bu yönüyle ilk İslam diplomatı özelliği kazanmıştır (Kapar 2017: 284). Eserde yer verilen bilgiler şunlardır:

Habercilerin silsilesinin Amr İbn Ümeyye'ye dayandığı söylenmiştir:

ÖAmr İbni Ümeyye-yi Đamîriniñ (Đamrîniñ) belin bağladı ve icâzet virdi. Peykleriñ silsilesi aña çıkar. [2b]

Bilâl-i Habeşî

Hz. Muhammed'in ilk müezzini vasfını taşıyan Bilâl-i Habeşî, sabah ezanına "Namaz, uykudan daha hayırlıdır." ibaresini dâhil eden sahabidir. Eserde şu bilgilere yer verilmiştir:

Müezzinlerin silsilesinin Bilâl-i Habeşî'ye dayandığı belirtilmiştir.

Bilâl-i Hâbeşîniñ belin bağladı ve icâzet virdi. Müezziniñ silsilesi aña çıkar. [2b]

Büreyde-i Esleme

Büreyde, Hz. Peygamber'in kâtipliğini yapmış ve Üsame ordusunun sancağı da Peygamber tarafından kendisine verilmiştir (Önkal 1992: 492). Eserde şu bilgiler yer almaktadır:

Büreyde'nin, Hz. Peygamber'in sancaktarlığını yaptığı ve sancaktarların silsilesinin ona dayandığı ifade edilmiştir:

Büreyde-i Eslemeniñ belin bađladı ve icāzet virdi. Ol Ĥāzret-i Rasūlūñ ŗancađdārı idi. ŗancađdārların silsilesi aña çıkar. [2b]

Zünnūn-ı Mısrı

İlk dönem sufilerinden olan Zünnūn-ı Mısrı, tasavvufta hāller ve makamlardan ilk bahseden olarak bilinir. Daha çok hikmet ve marifet muhtevalı sözleriyle meŗhur olmuŗtur (Baŗer 2017: 294). Eserde ŗu bilgiler yer almaktadır:

Zünnūn-ı Mısrı'nın ālim, ŗair, sadık ve tıp alanında mahir olduğu, tasrif ilmini Hz. Ali'den öğrendiği, tabiplerin silsilesinin ona dayandığı söylenmiŗ, kabrinin ise Basra'da bulunduğu bilgisi verilmiŗtir:

Zü'n-nūn-i Mısrıniñ belin bağladı ve icāzet virdi. Mısr sultānınıñ elçisi idi kaçan ki vardı. Rasūl gördi, ayru ayrılmadı. ŐĀlim ve ŗāŐir ve ŗādık kiŗydi ve tıp Őilminde māhir idi ve hem Őilmī taŗrifi ŐAlīden öğrenmiŗ idi. Fabıbleriñ silsilesi aña çıkar. abri Baŗradadır. [2b-3a]

Süheyb-i Rūmı

Müslūman olduđunu açıkça söyleyen ilk yedi kiŗiden biri olan Süheyb-i Rūmı, Bizans topraklarından gelip Müslūman olanların öncüsü sayılmıŗtır (Efendiođlu 2009: 476-477). Eserde ŗu bilgiler geçmektedir:

Süheyb-i Rumı'nın, Hz. Peygamber'in övücüsü ve Hz. Ali'nin öğrencisi olduğu söylenmiŗtir. Ayrıca mehterlerin silsilesinin ona dayandığı, yüz on yaŗında vefat ettiği ve Sivas'a³ defnedildiği bilgisi verilmiŗtir:

Ŗüheyb-i Rūmı belin bađladı ve icāzet virdi. Ol Ĥāzret-i Rasūlūñ meddāhıydı ve Ĥāzret-i ŐAlīniñ ŗākirdi idi. ...Mihterleriñ silsilesi aña çıkar. Yüz on yaŗında vefāt eyledi. abri Sivāsdadır. [3a-3b]

Hasan-ı Basrı

Tābīden olan Hasan-ı Basrı, temelinde Allah sevgisi olan tasavvufi düşünceye karŗılık Allah korkusu üzerine kurulu Basra zühd okulunun temsilcisi ve önderi olarak görülmüŗtür (Uludağ 1997: 292). Eserde ŗu bilgiler verilmiŗtir:

³ orum'daki Hıdırlık Türbesi'nde Suheyb-i Rumı'nın makamı bulunmaktadır.

Bazı şeyhlerin silsilesinin Hasan-ı Basrî'ye dayandığı, yüz yetmiş yaşında vefat ettiği ve kabrinin Basra'da bulunduğu belirtilmiştir:

Ĥasan-ı Basrîniñ belin bağladı ve icāzet virdi. BaŖzı meşāyihleriñ silsilesi aña çıkar. Yüz yetmiş yaşında nađl etdi. Ŗabri Basradadır. [3b]

Kanber

Seyislerin silsilesinin (Hz. Ali'nin hizmetkârı olan) Kanber'e dayandığı, onun Haccac-ı La'ın tarafından şehit edildiği ve kabrinin Bağdat'ta bulunduğu söylenmiştir:

ŖAlîniñ Ŗanberi belin bağladı ve icāzet virdi. Seyisleriñ silsilesi aña çıkar. Ĥaccāc-ı LaŖin anı şehîd itdi. Ŗabri Bađdāddadır. [3b]

Kümeyl İbn Ziyād

Hz. Ali'ye yakın olmasıyla tanınan Kümeyl b. Ziyād, tarikat ve tarikat silsileleri bakımından önemli bir şahsiyettir. Çoğu tarikat silsilelerinde onun ismi yer alır (Öz 2002: 550). Eserde yer verilen bilgiler şunlardır:

Bazı şeyhlerin silsilesinin Kümeyl'e dayandığı, onun da Kanber gibi Haccac-ı La'ın tarafından şehit edildiği, kabrinin ise Kûfe'de bulunduğu ifade edilmiştir:

Kumeyl İbni Ziyād belin bağladı ve icāzet virdi. BaŖzı meşāyihleriñ silsilesi aña çıkar, anı dağı Ĥaccāc-ı LaŖin şehîd eyledi. Ŗabri Kūfededir. [3b-4a]

Abdullah İbn Abbas

Hz. Muhammed'in amcasının oğlu olan Abdullah b. Abbas, çok hadis rivayet eden (muksirûn) sahabilerdendir (Çakan ve Eroğlu 1988: 76-79). Eserde şü bilgilere yer verilmiştir:

Bazı şeyhlerin silsilesinin ona dayandığı ve mezarının Mekke'de bulunduğu belirtilmiştir:

ŖAbdullah İbni ŖAbbāsıñ belin bağladı ve icāzet virdi. Gene baŖzı meşāyihleriñ silsilesi aña çıkar. Ŗabri Mekkededir. [4a]

Malik Eşter

Hz. Ali tarafından “seyfullah” unvanı verilen Malik, pehlivan yapılı bir kumandan olmasının yanı sıra iyi bir şair ve meşhur bir hatib idi (Özaydın 1995: 487). Eserde yer verilen bilgiler şunlardır:

Hz. Ali'nin öğrencisi olan Malik'in savaşıklıkta oldukça cesur olduğu, Hz. Ali'nin onu beylerbeyi olarak görevlendirdiği bilgisi verilmiştir. Beylerin ve silahşörlerin silsilesinin ona dayandığı ve kabrinin Kûfe'de bulunduğu söylenmiştir:

Mâlik Ezder belin bağladı ve icâzet virdi. Hâzret-i ÓAlîniñ şâkirdi idi, şilahşorlûkde be-gâyet bahâdır idi ve hem Hâzret-i ÓAlî anı beglerbegi etmiş idi. Begleriñ ve şilahşorleriñ silsilesi aña çıkar. Qabri Kûfededir.

[4a-4b]

Muhammed İbn Ebubekr

Hz. Ebu Bekr'in oğlu olan Muhammed b. Ebubekr, üç yaşındayken babasının vefat etmesi üzerine Hz. Ali'nin himayesinde olmuş ve onun terbiyesiyle büyümüştür. Ayrıca Hz. Ali, onu Mısır valisi olarak görevlendirmiştir (Apak 2020: 516). Eserde şu bilgiler yer almaktadır:

Yazıcıların silsilesinin ona dayandığı ve kabrinin Mısır'da olduğu belirtilmiştir:

Muhammed İbni Ebübekir belin bağladı ve icâzet virdi. Yazıcılarıñ silsilesi aña çıkar. Qabri Mısırdadır. [4b]

Cömerd-i Kassâb

Kasapların silsilesinin Cömerd-i Kassâb'a dayandığı, yetmiş yaşında vefat ettiği ve kabrinin Bağdat'ta bulunduğu söylenmiştir:

Cömerd-i Qassâbıñ belin bağladı ve icâzet virdi. Qassâblarıñ silsilesi aña çıkar. Yetmiş yaşında naql etdi. Qabri Bağdâddadır. [4b]

Câbir b. Abdullah el-Ensârî

En çok hadis rivayet eden sahabilerden olan Câbir b. Abdullah el-Ensârî, Hz. Peygamber'in iltifat ve ilgisine mazhar olmuştur. İkinci Akabe Biati'na katılan yetmiş kişilik heyetin en küçüğü olan Câbir, bu biata iştirak edip en son vefat eden sahabidir (Kandemir 1992: 530-532). Eserde şu bilgiler geçmektedir:

Ensarların silsilesinin ona dayandığı ve yetmiş yaşında vefat ettiği ifade edilmiştir:

Câbir-i Enşârîniñ belin bağladı ve icâzet virdi. Enşârîleriñ silsilesi aña çıkar. Yetmiş yaşında naql etdi. [4b]

Ebûzer el- Gıfârî

İlk bedevi Müslüman olarak kabul edilen Ebûzer, Medine'ye hicret ettikten sonra Peygamber'in yanından ayrılmamış ve ona hizmet etmiştir. Hz. Peygamber, onun doğru sözlü olması ve yeryüzünde zühd ile yürümesi gibi niteliklere sahip olduğunu söyleyerek Ebûzer'i övmüştür (Aydınlı 1994: 266-269). Eserde geçen bilgiler şu şekildedir:

Semercilerin silsilesinin ona dayandığı beyan edilmiştir:

Ebâzer-i Gıffârîniñ belin bağladı ve icâzet virdi. Pālānduzlarıñ silsilesi aña çıkar. [4b-5a]

Ebu'd-Derdâ

Dımaş kadılığı ve Kur'an muallimliği yapan Ebu'd-Derdâ, tefsir, hadis, fıkıh ve kıraat gibi İslami ilimler bakımından ashabın ileri gelenlerindedir. İbadete çok düşkün olması ve tefekkürde bulunması yönüyle Hz. Peygamber onu, "ümmetimin en abidi ve en muttakisi" diye övmüştür (Aydınlı 1994: 310-311). Eserde şu bilgiler geçmektedir:

Ashab-ı Suffe'nin öncülerinden olduğu, riyazet ehlinin silsilesinin ona dayandığı söylenmiştir:

Ebū Derdā-i ŐĀmiriniñ belin bağladı ve icâzet virdi ve Aşhâb-ı Suffeye ser-ħalka idi. Ehl-i Riyâzatiñ silselesi aña çıkar... [5a]

Ebu Ubeyde el-Harezmi

Ensar'ın reislerinden olduğu ve reislerin silsilesinin ona dayandığı ifade edilmiştir:

Ebū ŐUbeyde Ħarezmîniñ belin bağladı ve icâzet verdi. Enşârîleriñ re'îsi idi. Re'îsleriñ silsilesi aña çıkar. [5a]

Mezkûr on yedi kişinin yanı sıra başka şahsiyetlerle ilgili bilgiler de verilmiştir. Örneğin; çerağ'ı (kandil) ortaya çıkararak ve yakanın İmam Ca'fer-i Sâdık olduğu ifade edilmiş, Hz. Peygamber'in Miraç hadisesi buna delil olarak sunulmuştur:

...su'âl eyitseler ki çerâğı kim peydâh idüp yaqdı, cevâb budur ki İmâm Ca'fer-i Sâdıq peydâh idüp yaqdı; delîlîñ nedir, Rasûl şalla'llâhu te'âlâ Öaleyhi ve sellem mi'Örâca çıkdıqda mübârek cemâliniñ şevki çerâğa düşmüşdü, ol sâ'atde erenler çerâ[g] yaqup çepeçevre olup oturdular, ol çerâğı çevre olmağına ohşatdılar ve Mekketu'llâhda idi vâcibdir kim çerâ[g] yandıqda İmâm Ca'fer-i Sâdıq du'âdan unutmayalar, eger ol Öazîzi añmasalar ol çerâ[g] hâramdır. [31a-31b]

Ayrıca şeriat yurdundaki müridin yol ve erkânının İmam Ca'fer-i Sâdıq ve İmam Mûsâ tarafından belirlendiğı ifade edilmiştir:

...Eger su'âl etselerkim şerî'at kapusunda ne ile gezersin ve yurdunda ne ile yürürsün ve oturup ne ile söylersin, cevâb vire ki şerî'at ile gezerim, tarîkatle yürürüm, hâkîkatle söylerim. Su'âl eyitseler ki bu yolu ve erkânı kim qodı, cevâb İmâm Ca'fer-i Sâdıq ve İmâm Mûsâ qodı. [31b-32a]

Müride nerede revan olduğı ve kimlerin orada bulunduğıyla ilgili birtakım sorular yöneltildikten sonra müridin, şahidlerinin olup olmadığı sorusuna “sağımda Hasan, solumda Huseyn” cevabı verdiğı belirtilmiştir:

Eger su'âl eyitseler şahidleriñ var mıdır? Cevâb di ki sağımda Hâsan ve solumda Hüseyn diye. [47b]

5. Müellifi Bilinmeyen Mensur Fütüvvetnâme'de Tasavvufi Muhteva

5.1. Tarikatın Dört Mertebesi/Kapısı (Şeriat-Tarikat-Hakikat-Marifet)

Tasavvufi muhteva denildiğinde akla hemen tasavvufun dört mertebesi, dört kapısı gelmektedir. Eserde de bu mertebelere sıkça yer verildiğı görülmektedir. Özellikle Hz. Peygamber'in dilinden bu mertebelerin açıklamalarının yapılması dikkat çekmektedir. Örneğin Hz. Peygamber'in, bu dört mertebe kendisine sorulduğunda şeriatın kendi sözleri, tarikatın kendi filleri, hakikatın kendi hâli, marifetin de kendi vücudu olduğunu söylediğı beyan edilmiştir. Ayrıca bir başka açıklamasında ise şeriatın Kur'an'ın zahiri, tarikatın onun bätını, hakikatın onun sırrı ve marifetin de onun zatı olduğunu belirttiğı zikredilmiştir:

...ve daħı ĥadīs-i Rasūl śalla'llāhu teŖālā Ŗaleyhi ve sellem Ĥāzretinden śordularkim ŧerīŖat nedir ve tarīkat nedir ve maŖrifet nedir ve ĥaķīkat nedir, cevāb etdi ki ŧerīŖat benim aķvālimdir, tarīkat benim efŖālimdir, ĥaķīkat benim ĥālimdir, maŖrifet benim vücūdumdur dedi. Ĥāzret-i Rasūl śalla'llāhu teŖālā Ŗaleyhi ve sellem buyurmuşdur ki ŧerīŖat ŖurŖānıñ zāhiridir ve tarīkat bātınıdır ve ĥaķīkat sırrıdır ve maŖrifet zātıdır [26a-26b]

Dört mertebenin ilki olan ŧeriatın, āleme nizam verme amacına değinilmiş, ŧeriatın kapısının Hz. Muhammed, ŧehrinin ise Hz. Ali olduğu belirtilmiş ve ŧeriat kapısında/yurdunda nasıl oturulup nasıl yürüneceği hakkında bilgi verilmiştir:

...ve ŧerīŖat Ŗāleme niżām içindir. [8b]

...suŖāl eyitseler ŧerīŖatıñ kapusu kimdir, cevāb vir ki Muhammeddir, ŧehri ŖAlīdir kapusu Muhammediñ. [27b]

...Eger suŖāl etselerkim ŧerīŖat kapusunda ne ile gezersin ve yurdunda ne ile yürürsün ve oturup ne ile söylersin, cevāb vire ki ŧerīŖat ile gezerim, tarīkatle yürürüm, ĥaķīkatle söylerim. [31b-32a]

Dört mertebenin ikincisi olan tarikatın başı ve sonunun teslimiyet olduğu vurgulanmış, tarikat adabının altı olduğu, tarikat binasının altı nesne üzerine kurulduğu, tarikat erkānının ve tarikatın altı olduğu ifade edilmiştir.

Eger suŖāl etseler ki tarīkatıñ evveli nedir, āhiri nedir, cevāb di ki tesl[ī]mlikdir. [43b]

SuŖāl eyitseler tarīkat bināsı kaç nesnedir, cevāb altı nesne üzerine, 1. Büy-i tevbedir 2. Tesl[ī]imdir 3. Zühddür 4. Taķvādır 5. ŖanāŖatdır 6. ŖUzletdir. [30b]

ŧeriatın cennetteki tuba ağacı, marifetin tuba ağacının yaprağı, tarikatın ise bu ağacın dalları olduğu izahında bulunulmuş, hakikatin manasının ise hayatın zevkini çıkarma, yiyip içme olduğu belirtilmiştir:

Eger śorsalar ŧerīŖatıñ maŖnāsı nedir, cevāb di ki cennetin tūbā ağacıdır. Eger śorsalar maŖrifetiñ maŖnāsı nedir, cevāb di ki yapraęıdır. Eger

şorsalar tarīkatīñ maŖnāsı nedir, cevāb di ki dallarıdır. Eger şorsalar ĥaķīkatīñ maŖnāsı nedir, cevāb di ki Őıyşdır. [40a]

Şeriatın ev olduğu ifade edilmiştir:

Eger suŖāl eyitseler şerīŖat ... nedir? Cevāb di ki şerīŖat evdir... [46b]

Tarikatın yol olduğu söylenmiş, ardından yolun nefes, nefesin ikrar, ikrarın iman olduğu açıklanmıştır:

Ve eger suŖāl eyitseler tarīkat nedir? Cevāb di ki tarīkat yoldur, yol nefesdir, nefes ikrārdır, ikrār imāndır, ikrārı olmayamñ imānı yokdur diye. [46b]

Marifetin murdarı temizleyen su olduğu izahında bulunulmuştur:

Eger suŖāl eyitseler maŖrifet nedir? Cevāb di ki maŖrifet şudur kim murdārı pāk eder, murdār kāfirdir şehādet kelimesiyle pāk olur ve āb-dest alıp namāz kılmaktadır. [46b]

Hakikatin ise toprak olduğu beyan edilmiştir:

Eger suŖāl eyitseler ki ĥaķīkat nedir? Cevāb di ki ĥaķīkat turābdır, mā-i menlikten giçüp özüni meyyit mesābesinde bilüp yetmiş iki millete bir gözle nażar etmektedir. [46b-47a]

Tarikatın altı vacibinin bulunduğu belirtilmiştir:

...ve baŖde tarīkatīñ vācibātı altı şeydir: **Evvel**, ĥayr işlere qadem başmaktadır **2.** Allāhı dāŖim zıkr etmektedir **3.** Dünyāya muĥabbet itmemekdir **4.** Hevāyı terk itmektedir **5.** Ĥaķdan qorqmaktadır **6.** Ĥaķdan ümīdin kesmemekdir va'llāhu aŖlem. [63a]

Tasavvufun dört mertebesi haricinde eserde tasavvufi muhtevaya ilişkin diğer kavramlara da yer verilmiştir:

5.2. Fütüvvet

Sözlükte “genç, yiğit, cömert anlamlarına gelen fetā kelimesinden türeyen “fütüvvet”, “gençlik, kahramanlık, cömertlik” anlamlarına gelir. Sufiler, temel ahlaki ilkeleri ve en

mühim faziletleri fütüvvet kelimesine hamlederek onu tasavvufun esas kavramlarından biri kılmışlardır (Uludağ 1996: 259-261). Eserde fütüvvet ile ilgili şu bilgilere yer verilmiştir:

Fütüvvetin, “Allah’ın emirlerini korumak, Allah Rasulü’ne riayet etmek ve Allah dostlarıyla sohbet etmek” olmak üzere üç kısımdan müteşekkil olduğu belirtilmiştir:

ķāle’n-nebiyyi Őaleyhi’s-sālātu ve’s-selām el-fütüvvet-i ŐAlī ŐelaŐe aķsām ... muhāfażat-i emri’llāh eŐ-sāni murāŐāt-ı Rasūlu’llāh ve’s-ŐālīŐ eŐ-Őohbetu meŐa ehli’llāh [33b-34a]

5.3. MürŐid-Őeyh-Hoca-Ūstad

Bir kimsenin Şeyh ve seccade ehli olması durumunda seccadenin zahiri ve bātınının ne olduğu sorulduğunda zahirinin Şeriat, bātınının ise halis ibadet olduğu belirtilmiştir:

...bir kimse Őeyh olsa ve ehli-i seccāde olsa ideler seccādeniñ žāhiri ve bātını nedir? El-cevāb, žāhiri ŐerīŐat ve bātını hālīs Őibādetdir. [12a]

Ūstadın nefesinin, tarikatin dört mertebesinden/kapısından başka bir Őey olmadığıнын yanı sıra onun üç çeŐit olduğu ifade edilmiştir:

Eger suŐāl etseler ūstādın nefesi nedir, edekim ŐerīŐat, tariķat, maŐrifet, hāķīķat. [27b]

...eger senden suŐāl eyitseler ūstād nefesi nedir, cevāb budur ki üç dŪrlŪdŪr; evvel cevāb oldur ki ismeñ ve cismeñ ne ile vŪcŪd edersin; ikinci cevāb oldur ki sen seni hāķķ arasında ne ile bilŪrsin ve ne āyetle MŪslŪmānsın; evvel cevāb budur ki ismi ve cismi ķulaķ ile vŪcŪd iderin; ikinci budur ki hāķķ iķinde kendi ve ismi ile kendŪyi bilirin; ūçŪncŪ budur ki bu āyetle MŪslŪmān olurun; āyet budur *Āmene’r-rasŪlŪ bi-mā unzile ileyi min-rabbihi* el-āhīr. [28a]

Allah dostu kimselerin Şeyhlik edebilmeleri iķin on haslete sahip olmaları gerektiğinden bahsedilmiştir:

Rivāyetdir H̄ace ÓAbdullāh Ensārīden ve H̄azret-i ÓAlīden ederkim Óāşık-ı şādık Halīlu'r-raḥmān ile gerekdirkim miyān-bestelik ve şeyhlik ede añā helāl ola anda on ḥaslet gerekdir, **evvel** ḥaḳḳa inanmaḳdır **2**. Halk arasında insāflıdırlar **3**. Nefsi ḳahr eylemekdir **4**. Ululara [h]izmet eylemekdir **5**. Eli altında olan şefāÓat eylemekdir **6**. Dostlara nasīhat eylemekdir **7**. Dervişlere sūhanlık/sehālık eylemekdir **8**. ÓUlemāya tevāzuÓ eylemekdir **9**. Düşmana yavaş dirilmekdir **10**. Cāhile epsem olmakdır. **[35a-35b]**

5.4. Şeyh-Mürít İlişki

Şeyh (pīr) ile mürít, üstad ile şakird arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiğine dair açıklamalarda bulunulmuştur:

...pīr ile mürīdiñ arasında ne vardır, evvel žāhiri bātına uymaḳdır, pīr nażarına eli boş varmamamaḳdır, zīrā bunlar tarīkat ḳarındaşlarına şartdır ve andan soñra emr-i [bi'l-]maÓrūf nehy-i [Óani'l-]münker ḳılmaḳdır. **[20b-21a]**

Eyitseler ki üstād ile şakird arasında ne var, diyessin ki yalan söylemeyessin ve eliñ ile ḳomadığıñ nesnei almayasın ve gözüñ ile gördüğüñ etegiñile örtesin. **[24b]**

Müridin, şeyhi tarafından icazet verileceği zaman hangi sorulara muhatap olacağı ve bu sorulara müridin verdiği cevaplar beyan edilmiştir:

...eger diseler başıñda ne var, ḥayā ve īmān vardır ve ḳulağında ne var, mihr-i muḥabbet ve eliñde ne var ḥayr u bereket var ve beliñde ne var, kemer-i [h]izmet vardır ve diziñde ne var, edeb-i erkān ve ayağıñda ne var, naÓleyn-i Muḥammed vardır. **[21a-21b]**

Eger etseler sen üstādiña ne virdiñ ve üstādiñ saña ne virdi, cevāb vir ki ben üstādıma irādet, üstādım baña icāzet virdi; eger etseler ki ḳanğı ḳapudan girdiñ ve ḳanğı ḳapudan çıkdıñ, cevāb vir ki irādet ḳapusundan girdim ve icāzet ḳapusundan çıkdım. **[24a]**

Tarikat ehli kimsenin, şeyhin huzuruna nasıl varması gerektiği ifade edilerek şeyh-mürîd buluşmasının/münasebetinin adab ve erkânı ortaya konulmuştur:

...tarîkatde üstâdîñ şâkirdi nice varmağ gerekdir nażarına anı beyân ider, evvel kıpuya geçe yaŖnî pîre karşı yedi adım yerde sağ elin sol eli üzerine kıoya dura, andan hîzmet kıpusunda eyva'llâh diye nażarın sala tura pîr dise gerekdir beyâ yaŖnî gel demek ola, sen dañı üç adım yer gelesin yine evvel gibi edeble durasın, andan be-nişîn dise gerekdir yaŖnî otur dimek ola otursın... [22b-23a]

Şakirdin, üstadı üzerinde biri işaret, biri emanet ve biri de remz olmak üzere üç hakkının bulunduğu zikredilmiştir:

Şâkirdîñ üstâd üzerinde üç hâğğı vardır; biri işâret, biri emânet, biri remz [25a]

İcazet kapısından geçerek erkan meclisine varan müridin başında izzet tacı, gözünde hayâ ve iman, kulağında sessizlik, dilinde şehadet, gönlünde sevgi ve şefkat, elinde hayır ve bereket, belinde hizmet kemeri, dizinde edeb erkânı, ayağında ise Peygamber'in ayakkabısının (na'leyn-i Muhammed) bulunduğu belirtilmiştir:

... suŖâl etseler başında ne var, cevâb vir ki tâc-ı Ŗizzet; suŖâl etseler gözüñde ne var, hâyâ ve îmân var; suŖâl etseler kıulağında ne var, cevâb vir ki hâmuşluğ; suŖâl etseler dilinde ne var, cevâb vir ki şehâdet; göñlüñde ne var, mihr-i muhabbet var; suŖâl eytseler eliñde ne var, cevâb vir ki hayır bereket var; suŖâl eytseler beliñde ne var, cevâb vir ki kemer-i [h]izmet var; suŖâl eytseler diziñde ne var, cevâb vir ki erkân-ı edep var; suŖâl eytselerkim ayağıñda ne var, cevâb vir ki naŖleyn-i Muhammed himmet vardır. [28b-29a]

Şeyhin, müridi üzerindeki hakkının sürekli olduğu ifade edilmiştir:

Eger diseler üstâdîñ sende ne kıadar hâğğı vardır, cevâb di ki üstâdîñ müdâm bende hâğğı vardır. [39a]

Üstadının/şeyhinin duasını alan müridin ömrünün bereketli, şeyhinin duasını almayanın ise ömrünün az, imanının noksan olacağı belirtilmiştir:

Üstād duŖāsın alan Ŗömründe berekāt bulur, üstād duŖāsın almayanın Ŗömrü az olur, berekātı olmaz ve imānına noķsān olur. [56a]

Şeyhin, müridinin belini Allah'ın ahdi, Hz. Ali'nin şeddi ve pirlerin vasiyetiyle bağladığı bilgisi verilmiştir:

Eger sorsalar piriñ beliñ neyle bağladı, cevāb vir ki Ĥudā-yı teŖālāniñ Ŗahdiyle ve şāh-ı merdān ŖAlīniñ şeddiyle ve p[ī]rleriñ vaşiyyeti ile diye. [62b]

5.5. Post

Farsça bir kelime olan post; “deri, kabuk, cilt” gibi manalarına gelmektedir. Türkçede “hayvan derisi” anlamında kullanılır. Hayvan derisinden yapılan minder ve seccadeye post denir. Tasavvufta ise gerçek manasının yanında şeyhlik makamını ifade etmektedir. Şeyhin oturduğu post, mensup bulunduğu tarikatın pîrinin makamıdır ve şeyh burada bulunmakla tarikat pîrini temsil eder (Arpaguş 2007: 332-333). Eserde postle ilgili şu bilgilere yer verilmiştir:

Post üzerinde oturan kimsenin postun erkânını bilmemesinin ona haram olduğu, Kur'an-ı Kerim'in yirmi dokuz harfinin onda bir nişan olduğu ve bu harflerin manasını veremezse postun dışında yediği ve kazandığının da haram olacağı ifade edilmiştir:

...ve dañı ser-çeşme olan kimesne post üzerinde oturup ol postuñ erkānını bilmese aña ĥarāmdır, zīrā kim muşĥafda yigirmi [t]oķuz ĥurūf vardır, ol ĥarfler sende nişāndır, imdi ol ĥarfleriñ maŖnāsı vermese ol post aña ĥarāmdır ve yediği ĥarāmdır ve ķazandığı dañı ĥarāmdır. [32a]

Postun zekātının Fātiha ve üç İhlās okumak olduğu söylenmiştir:

...eger eyitseler postuñ zekāti nedir, cevāb vir ki Fātiĥadır ve üç söyleye İhlās [33b]

5.6. Şed Kuşandırma

Şed, “yünden veya pamuktan örülen bağ, kemer, kuşak, peştamal” gibi manalara gelmektedir. Fütüvvet ehli ve tarikat mensupları özel bir törenle şeddi kuşanırlar ve kendini fütüvvet ve seyr-i sülûk yoluna veren kimsenin bu yola bağlandığını, hizmete

talip olduğunu bildiren bir sembol olarak kabul ederler. Şed uygulamaya Türkçede “şed bağlamak, şed kuşanmak, bel bağlamak” adı verilir (Algar 2010: 405-406). Eserde şu bilgilere yer verilmiştir:

Şeyhlerin, müritlerinin bellerine bağladığı icazet kuşağı olan şeddin mührünün kelime-i tevhid olduğu, şeklinin ise bağlanma biçiminden yola çıkılarak lâm-elif'e benzediği söylenmiştir. Beline bağlanan kuşağın salih amele karşılık geldiği, bunun dile yansımalarının güzel söz (kelime-i tayyibe) ve şeyhin ise Kur'an-ı Kerim olduğu zikredilmiştir:

Su'âl etseler şeddiñ mühri nedir diyekim *Lâ-ilâhe illa'llâh Muhammedün Rasûlu'llâh*. Etseler kim şeddiñ şekli nedir, diyekim lâm-elifdir. Su'âl etseler kim beliñe ne şaldılar, diyekim Óamel-i şâlih şaldılar. Su'âl etseler kim diliñe ne şaldılar ve şeyh nedir; cevâb vir ki dilime kelâm-ı tayyibe şaldılar ve şeyhim Qur'ândır. [13a]

Şeddin manasının ne olduğuna değinilmiş, zahirî ve bâtinî manasıyla ilgili kısımda, bâtinî manasının mürid ile şeytanın arasında olduğu dile getirilmiştir:

...Eger su'âl eytseler şeddiñ žâhirin ammâ bâtinî ma'ânası nedir, cevâb bâtinî sendedir ya'Önî şeytân ile mü'ömin arasındadır. [29b]

... su'âl eytseler ki şeddiñ ma'ânası nedir, cevâb şeddiñ ma'ânası du'â ve teslîmdir. [29b]

Belinin bağlanması için kişinin şu üç şeye sahip olması gerektiği belirtilmiştir: Dünya ilişkilerini terk etmek, hakikatleri koruyup saklamak ve anlaşılması güç olan şeyleri (dekeyik) keşfetmek:

ve dañı götürüp dirler kim miyân-beste olan kimesneye kim şed bağlanır. Üç nesne aña lâzımdır, tâ ol şed aña lâyıķ ola ve hâķiķât aña yüz göstere, evvel terk-i Óalâyıķ ya'Önî dünyâ Óalâķalarını terk eylemek, ikinci hîfz-ı hâķâyıķ ya'Önî hâķiķâti saķlamak, üçüncü keşf-i deķâyıķ. [34a-34b]

Şeddin manasının vefa ve teslimiyet olduğu ifade edilmiştir:

Eger su'âl iderlerse şeddiñ ma'ânası nedir? Cevâb di ki şeddiñ ma'ânası vefâdır ve teslîmlidir. [48a-48b]

5.7. Kâb-ı Kavseyn

Kulun Allah'a yakınlaşmasının en son safhasını ifade eden Kâb-ı Kavseyn ile ilgili birtakım bilgiler verilmiş, onun Hz. Peygamber'in miracında olduğu belirtilmiştir:

Eger su'âl eyitseler ki nereye gidersin? Kâb-ı kavseyn giderin diye. Eger su'âl eyitseler ki Kâb-ı kavseyn nerededir? Cevâb ver ki Hâzret-i Rasûlullâhîni mi'Örâcıdır. [48a]

5.8. Fakr

Fakr, sözlükte "maddi ve manevi bakımdan muhtaçlık, fakirlik, yoksulluk" gibi anlamlara gelip çoğulu "fukur"dur (Cebecioğlu 1997: 262). İnsanın kendisini her zaman Allah'a muhtaç bilmesi anlamına gelen fakr, ilk dönem sufilerine göre Allah'a giden yoldur (Uludağ 1995: 132, 133). Eserde şu bilgilere yer verilmiştir:

Fenafillah'a erebilmenin (fakr) kapısının başta şeriat olmak üzere sırasıyla tarikat, hakikat ve marifet olduğu, bu kapıların her birinin on makamı bulunduğu ifade edilmiş, ayrıca bu dört mertebenin makamları ayrı ayrı zikredilmiştir:

Eger sorsalarkim fakrın kapısı kaçdır, cevâb **evvel** şerî'atdır on maqâm içinde **2**. Farîkatdır on maqâm içinde **3**. Ma'rifetdir on maqâm içinde **4**. Hâkîkatdır on maqâm içindedir ammâ ol on şerî'at içindedir, **evvel** imân getirmekdir **2**. Namâz kılmakdır **3**. Zekât vermekdir **4**. Oruç dutmakdır **5**. Hâcca varmakdır **6**. Helâl kesb kazanmakdır **7**. Hâram yememekdir **8**. Şerî'ate uyanı görmekdir **9**. Gazâya varmakdır **10**. Emr-i [bi'l-]ma'ûrûf nehy-i [Öani'l-]münkerdir.... [37a-38a]

6. Müellifi Bilinmeyen Mensur Fütüvvetnâme'de Dil ve Anlatım Özellikleri

Fütüvvetnâme'nin genelinde sade, açık ve akıcı bir üslup kullanılmıştır. Eser, fasıl başlıklarından meydana getirilmiş, adab ve erkân soru-cevap yoluyla izah edilmiştir. Eserde anlatılan konuların neredeyse tamamı soru-cevap şeklinde ele alınmıştır. Bunun dışında icazet verme, üstadın huzurundan ayrılmanın usulü gibi bazı ritüeller anlatılırken betimleme yolu tercih edilmiştir. Bu, fütüvvetnâmelerde çok rastlanılan bir tarz değildir. Kavramlara ilişkin soru ve cevapların kısa olması üzerinde özenle durulmuştur.

Metinde herhangi bir başlık veya söz başları çok belirtilmediği için bölüm başları ve sonlarının tespiti zorlaşmıştır. Bununla birlikte bölüm başlarının belli olmaması sorunu, “*eger sual etseler ki, cevap, eger eyitseler ki, deseler ki*” vb. ifadelerin kullanılmasıyla giderilmek istenmiştir. Soru-cevap kelimelerinin yanı sıra zaman zaman konu değişikliği “*fasl*” kelimesiyle sağlanmış, bu ifadelerin altları çizilerek dikkat çekilmiştir.

Eserde zaman zaman tekrara düşülmüş, eserin girişinde yer alan soru ve cevaplar, sonraki varaklarda da yinelenmiştir. Fütüvvete ilişkin miyân-beste, akd-i ahd, helva-yı cefne, şedd ve nakib vb. terimler sıklıkla kullanılmıştır. Ayrıca “*yegreg, ayruk, kurşamak, ayıtmak, kaçan*” gibi arkaik kelimeler kullanılmıştır.

7. Nüsha Tavsifi

150x100-110x70 cm ölçülerindeki 67 varak, 9 satırlı nüsha, talik kırması suyolu kâğıda yazılmıştır. Çorum Hasan Paşa Yazma Eserler Kütüphanesinde 19 Hk 885 numarada kayıtlıdır. Adı “*Fütüvvet-nâme*” olarak kayıtlı olan yazma, desenli kağıt kaplı mukavva bir cilde sahiptir. Varaklar numaralandırılırken bir varak atlanmıştır (26 v.). Eserden 7a varağında “*Hâzâ Fütüvvet-nâme*” diye bahsedilmiştir. İstinsah tarihi ve müstensih belli değildir.

Eserde yer verilen hırka, sarık, tâc, seccâde, derviş gibi tarikate ilişkin öğelerin sıklıkla kullanılmış olunması, eserin XVI. yüzyıldan sonra kaleme alındığını gösterir niteliklerdir. Yazım, kâğıt cinsi ve Gediklik kurumunun niteliklerini anımsatan çırak, kalfa, usta vb. hususlar dikkate alındığında eserin XVIII ya da XIX. yüzyılda kaleme alındığı söylenebilir (Kiraz, 2020: 55).

8. Örnek Metinler

8.1. Eser Başlığında Sonraki İki Varak [7b-8a]

Ey tâlibân-ı erkân-ı tarîkat! Kaçan kim su’âl etseler tarîkatıñ evveli ve âhiri nedir? El-cevâb: Teslimliktir. Su’âl etseler üstâd ile şâkirdiñ mâ-beyninde bir Óahd vardır. Ol Óahd nedir? El-cevâb: Üstâz ile şâkird hâkkında nefsine emîn ola. Üstâz şâkird beş hîzmet göstere. Evvelki hîzmet: Miftâh eline teslim etdikde varup dükkânı açup ve çâr çekmekdir. İkinci, seccâde yerine şalup ri’âyet etmekdir. Üçüncü, saqqâlîktir. Dördüncü, el kavuşdura âdâb ile dura. Andan soñra üç gün açlık çillesi ve yedi gün dökülüp sökülme çilesin ve kırk gün yine açlık ve yalınçılığ çillesin ve ba’de biñbir

gün çille-i merdān dirler ammā naşībin bir günde alur. Ol güne yevmü'r-rızā derler. Ya'Ōnī üstād şākirden rāzı olduğu gündür. Lāzım-ı velāyetde icāzet virilüp ba'Ōde bilgil imdi gerekdir ki üstād olan kimesne şākirde üç nefes vire. Ve sağ ve sol qarındaşı anlar daħı üç nefes vireler cümle on iki nefesdir. Ol üç şeri'Ōatde...

8.2. Son İki Varak [66b-67a]

Ammā kuvveti yoğidi, Dāvūd nebī ile Ebū Müslim ikisi aña göre tüfenk peydā itdiler, kabzasına kundağ eyledi, Ahmed Zemo üç gülle ile gitdi, kāfire biñ gülle atdı, gene üç gülle giysisinde idi, kundağını Ĥabīb-i Neccār yapıdı, maşasını Dāvūd nebī peydā etdi, fāliyesine dāħı qarışdı, fitilin İdrīs peygamberden (Ōas.) kaldı, bārūdı Süleymāndan (Ōas.) kaldı; kabzası nedir deyü su'Ōal etseler cevāb bismi'llāh dimekdir. Ve miftāħı nedir ve başı nedir? Su'Ōal olunursa budur ki miftāħı fitildir. Ve başı māşeddir, ağızı fālidir. Temmetü'l-ħurūfu'l-işāret tekfī el-Ōārifu ya'Ōrifu bi'l-işāret ammā neseb-i Şeyħ ŌAbdulkādir, fe-huve İbn-i Mūsā çeng-i düst İbn-i İmām ŌAbdullāh İbn-i Yahyā ez-Zāhid İbn-i İmām Muħammed İbn-i İmām Dāvūd İmām Mūsā İbn-i İmām ŌAbdulhalaş İbn-i İmām Ĥasanu'l-Müşennā İbn-i İmām İbn-i Muħammedü'l-Bast İbn-i İmām el-Hümām İbn-i Ōammi'r-Resūlu'llāh İbn-i ŌAlī İbn-i Ebī Fālib kāle'n-Nebiyi (Ōas.).

SONUÇ

XVIII/XIX. yüzyılda kaleme alındığı düşünölen *Fütüvvetnâme*'nin müellifi saptanamamıştır. Şeyh Abdulkādir ile başlayıp Ebu Talib ile nihayet bulan soy silsilesi, müellifin Şeyh Abdulkādir isminde biri olma olasılığını düşöndürmüştür. Fakat araştırmalar sonucunda bunun Abdulkādir Geylani'nin silsilesi olduğu belirlenmiştir. Bu sebeple kayıтта belirtilen kişinin eserin müellifi olmadığı kanaatindeyiz. Bu bilgilerden hareketle müellifin, Kadiri tarikatına bağı biri olduğu ifade edilebilir.

Fütüvvetnâme, aynı türde yazılan diğeri eserlerle kıyaslandığında hacimli bir eserdir. Eserin en dikkat çeken niteliğı, fütüvvet geleneğı içerisindeki hemen hemen her hususun soru-cevap tarzıyla sunulmuş olunmasıdır. Bu tarz, merasimlerin anlatımında dahi sürdürölmüştür. Bu sayede müellif, fütüvvetin esaslarını farklı bir yaklaşımla ele alarak orijinalliğı yakalamıştır. Bu tarzın takip edilmesinde öğretim amacının ilke edinildiğı görölmektedir. Merasimlerde erkān ve esaslara ilişkin hususlar, üstādın/şeyhin

önderliğiyle çırağa/müride teferruatıyla izah edildiğinden ötürü eser, bir tarikat/Ahilik el kitabı olarak kabul edilebilir.

Eserin önemli bir diğer özelliği ise Kadirî bir muhitte yazılmış olunmasıdır. Bu, daha çok Alevî/Bektaşî geleneğinde her biri bir mesleğin erbabı olarak görülen kemerbestelerin Kadirî tarikatında da aynı oranda değerli olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Algar, H. (2010). “Şed”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt.38, 405-406), İstanbul.
- Altuner, N. (1999). “Manzum Bir Fütühnâme” (23-37), *II. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyumu Bildirileri*, Ankara.
- Altuner, N. (2004). “Süleymaniye Kütüphanesinde Üç Yazma Fütüvvetnâme” (79-99), *I. Ahi Evran-ı Velî ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu (12-13 Ekim 2004, Kırşehir)*, Kırşehir: Gazi Üniversitesi Ahilik Kültürünü Araştırma Merkezi Yayınları.
- Anadol, C. (1991). *Türk-İslam Medeniyetinde Ahilik Kültürü ve Fütüvvetnameler*, Ankara: Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi Yayınları.
- Apak, A. (2020). “Muhammed b. Ebubekr”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt.30, 516), İstanbul.
- Arpaguş, S. (2007). “Post”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt.34, 332-333), İstanbul.
- Arslanoğlu, İ. (1997). *Yazarı Belli Olmayan Bir Fütüvvet-nâme*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Aydınlı, A. (1994). “Ebû Zer el-Gıfârî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt.10, 266-269), İstanbul.
- Aydınlı, A. (1994). “Ebü’-d-Derdâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt.10, 310-311), İstanbul.
- Aydınlı, O. (2011). *Fütüvvetname-i Tarikat*, Ankara: TDV Yayınları.
- Başer, H. B. (2017). Zünnûn el-Mısrî, Üçer, İ. H. (Ed.), *İslam Düşünce Atlası* içinde (294), Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

Benli, Y. (2012). “Fütüvvetnâmelerde Hz. Ali Algısı”, *Hikmet Yurdu*, Cilt: 5, Sayı: 10, 33-60.

Bilgin, O. (1992). *Fütüvvetnâme (Şeyh Eşref b. Ahmed)*, İstanbul: Yıldızlar Matbaası.

Cebecioğlu, E. (1997). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara: Rehber Yayıncılık.

Ceylan, Ö. (2005). “Fütüvvetnâme Muhtevâlî Bir Manzûme Şerhi”, *1. Ahilik Araştırmaları Sempozyumu*, Kırşehir.

Ceylan, Ö. (2008). “Seyyid İzzî-i Mervî'nin Manzum Fütüvvetnamesi”, *1. Uluslararası Ahilik Kültürü ve Kırşehir Sempozyumu*, Kırşehir.

Çağatay, N. (1974). *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları.

Çağatay, N. (1990). *Ahilik Nedir*, Ankara: Sevinç Matbaası.

Çakan, İ. L., Eroğlu, M. (1988). “Abdullah b. Abbâs b. Abdülmuttalib”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt.1, 76-79), İstanbul.

Çalışkan, Y. (2020). *Ahilik Kitabı*, İstanbul: Büyüyenay Yayınları.

Efendioğlu, M. (2009). “Suheyb b. Sinân”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt.37, 476-477), İstanbul.

El-Aclûnî, İ. b. M. (1985). *Keşfü'l-Hafâ*, Beyrut.

El-Kârî, A. (1971). *el-Esrâru'l-Merfû'a fî Ahbâri'l-Mevdû'a*, Beyrut: Dâru'l-Emâne.

Er-Razavî, S. M. (2014). *Fütüvvet-nâme-i Kebîr*, Sadullah Gülten – Hacı Yılmaz (Haz.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Es-Se'âlibî, E. M. (1965). *Simâru'l-Kulûb fî'l-Mudâfîve'l-Mensûb*, Kahire: Dâru'l-Me'ârif.

Es-Suyûtî, A. b. E. (ts). *Câmi 'ü'l-Ehâdis*.

Gölpınarlı, A. (1953). “Burgazi ve 'Fütüvvetname'si”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, Cilt: 15, Sayı: 1-4, 76-154.

Gölpınarlı, A. (1955). “Şeyh Seyyid Gaybî Oğlu Şeyh Seyyid Huseyn'in "Fütüvvet-Name"si”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, Cilt: 17, Sayı: 1-4, 27-72.

Gölpınarlı, A. (2011). *İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı*, İstanbul: İTO Yayınları.

Gürel, R. (1992). *Razavî'nin Fütüvvet-nâmesi (Fütüvvet-nâme-i kebîr veya Miftâhü'd-dekâyık fî-beyâne'l-fütüvveti ve'l-hakâyık)*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi- Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Hacıgökmen, M. A. (2012). “Anadolu’da Ahîliğin Esnaf Teşkilatı Haline Dönüşmesi ve Tımar Sistemine Yansımaları (Ankara Örneği)”, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, (32), 263-291.

Hatiboğlu, İ. (2009). “Selmân-ı Fârisî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt.36, 441-443), İstanbul.

İbn Sa'd (1968). *Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut.

Kandemir, M. Y. (1992). “Câbir b. Abdullah”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt.6, 530-532), İstanbul.

Kapar, M. A. (2017). “İlk İslam Diplomatı Amr b. Ümeyye ed-Damrî”, *İSTEM*, (30), 271-285.

Karasoy, Y. (2004). “Ahi Kelimesi ve Türk Kültüründe Ahilik”, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, (14), 1- 23.

Kasır, H. (1993). “Türk Edebiyatında Fütüvvet-nâmeler ve Esrar Dede'nin Fütüvvet-nâmesi”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (1), 107- 130.

Kazıcı, Z. (1988). “Ahîlik”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt.1, 541), İstanbul.

Kiraz, S. (2020). Hasan Paşa Yazma Eserler Kütüphanesinde Kayıtlı Bir Fütüvvet-Nâme, G. Kırilen (Ed.), *Filoloji Alanında Akademik Çalışmalar* içinde (49-66), Ankara: Gece Kitaplığı.

Köksal, M. F. (2006). *Ahi Evran ve Ahilik*, Kırşehir: Kırşehir Valiliği Yayınları.

- Köksal, M. F. (2017). “XV. Yüzyılda Yazılmış Meçhul Bir Eser: Dâi’nin Manzum Fütüvvet-nâme’si”, *VIII. Uluslararası Türk Dili Kurultayı 22-26 Mayıs 2017 Bildiri Özetleri*, Ankara: TDK Yayınları.
- Kuşeyrî, A. (1991). *Kuşeyrî Risalesi*, S. Uludağ (Çev.), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Parlatır, İ. (2009). *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Ankara: Yargı Yayınevi.
- Ocak, A. Y. (1996). “Fütüvvet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt.13, 261-263), İstanbul.
- Önkal, A. (1992). “Büreyde b. Husayb”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt.6, 492), İstanbul.
- Öz, M. (2002). “Kümeyl b. Ziyâd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt.26, 550), İstanbul.
- Özaydın, A. (1995). “Eşter”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt.11, 486-487), İstanbul.
- Öztürk, F. (2017). Günümüz Dünyasında Hacı Bayram-ı Veli’yi Anlamak ve Ahilik Felsefesi, *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Cilt: 2, Ankara: Kalem Neşriyat.
- Öztürk, M. (2011). *Kur’an-ı Kerim Meali*, İstanbul: Düşün Yayıncılık.
- Sahavî, M. b. A. (1956). *el-Makâsidü’l-Hasene*, Kahire.
- Sarıkaya, M. S. (1999). “Osmanlı Devleti'nin İlk Asırlarında Toplumun Dini Yapısına Ahilik Açısından Bir Bakış Denemesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (6), 49-67.
- Sarıkaya, M. Y. (2017). Türk Edebiyatında “Lâ Fetâ” ve “Hel Etâ”, Bağlı, M. T. (Ed.), *Hız. Peygamber ve Fütüvvet içinde* (161-175), İstanbul: Nefes Yayıncılık.
- Şeker, M. (2011). *Ahilik ve Fütüvvet-nâmelerin Yeri*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Şen, A. (2013). *Sakalar El Kitabı*, Ankara: Araştırma Yayınları.
- Torun, A. (1998). *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-Nâmeler*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Uludağ, S. (1995). “Fakr”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt.12, 132-134), İstanbul.
- Uludağ, S. (1996). “Fütüvvet”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt.13, 259-261), İstanbul.
- Uludağ, S. (1997). “Hasan-ı Basrî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt.16, 291-293), İstanbul.

Uludağ, S. (2012). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Yeniterzi, E. (2001). “Türk Edebiyatında Manzum Fütüvvet-nâmeler”, *Konya Postası*, (173), 321-323.

Yılmaz, H. K. (1996), *İslâm Tasavvufu*, İstanbul: Altınoluk Yayınları.

Yılmaz, H. K. (2020), *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler*, İstanbul: Ensar Neşriyat.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 5, Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue:: 4

Aralık/December-2024

MAKALE BİLGİSİ/ARTICLE INFORMATION

Alvarlı Efe Hazretleri ve Arapça-Türkçe Gazaliyyâtı

Hazrat Alvarli Efe and His Arabic-Turkish Gazaliyyât

YAZAR/WRITER

Zeynep AKBUDAK

Dr. Arş. Gör. İğdır Üniversitesi, İlahiyat Fak.

Dr. Research Assistant. Gör. Iğdir University, Faculty of Theology.

zeynep_akbudak34@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9939-5801>

İğdır, TÜRKİYE

<http://doi.org/10.5281/zenodo.14413160>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 23.11.2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 11.12.2024

Sayfa Aralığı/ Page Range: 1078-1098

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE

ÖZET

Alvarlı Efe Hazretlerinin asıl adı Hâce Muhammed Lütfi'dir. Nakşibendi büyüklerinden olan Alvarlı Efe Hazretleri Erzurum'da doğmuştur. Uzun yıllar boyunca farklı yerlerde hizmet vermiş olan Alvarlı Efe Hazretleri Erzurum'da vefat etmiştir. Hazret, Alvar köyünde medfundur. Alvarlı Efe Hazretlerinin "Hulâsatü'l- Hakâyık ve Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lütfi" adlı eserinin ilk defa neşri h. 1394 m.1974 yılında olmuştur. Bu neşrin hemen ardından h. 1400 m. 1979 yılında mevcut olan yedi nüshadaki farklılıklar gözden geçirilmiş, tashihler yapılmış ve nesih hattıyla yazılıp neşredilmiştir. Akabinde 1996 yılında eser yeniden gözden geçirilerek, gerekli tashihler yapılarak ve lügat eklenerek üçüncü baskısı Efe Hazretleri Vakfı tarafından gerçekleştirilmiştir. Bununla birlikte son baskısı da aynı şekilde yine aynı yayınevinden çıkmıştır. Kitabın son baskısında tashihlerin nasıl yapıldığına, nelere dikkat edildiğine, kelimelerin Osmanlıcaya göre nasıl sunulduğuna dair bilgilendirme yapılmıştır. Bununla birlikte eserde şiir veznine değinilmiştir. Eserde "Mukaddime-i Hulâsatü'l-Hakâyık", "Bir Hatıra" ve Hidâyet Bahçeleri adlı bölüm Hâcî Seyfeddin Efendi Hazretlerinin kaleminden çıkmıştır. Makalemizde ele aldığımız bölüm eserin "Arabi Gazaliyyât" kısmıdır. Bu kısım eserin orijinalinde on dokuz sayfa kadardır. Gazaliyyâtın içeriği önce Allah'ın varlığını, birliğini, ehadiyetini kapsamaktadır. Öte yandan Allah-u Teâlâ'nın sıfatlarını vesile kılarak yapılmış bir dua niteliğinde olan eser günümüze kadar ulaşmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Alvarlı Efe, Gazaliyyât, Mektûbât, Tercüme

ABSTRACT

The real name of the Alvaran Efe Prophet is Hâce Mohammad Lütfi. The Alvarli Efe Prophet, one of the elders of Nakshibendi, was born in Erzurum. The Alvarli Efe Hazratleri Erzurum, who had served in different places for many years, passed away. Hazret is medfundur in the village of Alvar. The "Hulacatul-Aqariq and Letter-I Hâce Muhammed Lütfi" of the Alvarian Efe Prophet was the first time in 1394 m. 1974. Immediately after this joy, the differences in the seven copies available in 1400 m. 1979 were reviewed, tashihlari was made and written and cheered on the line of neshmah. Later, in 1996, the work was reconsidered, necessary tashihler was made and the third edition was made by the Efe Foundation. However, the latest edition likewise came out

of the same publishing house. In the last edition of the book, information was given about how the tashihs were made, what was paid attention to, how the words were presented according to the Ottoman language. However poetry is mentioned. In the work “Mukaddime-i Hulacatul-Khakayik”, “Bir Souvenir” and the Gardens of Hydayet Hajjeddin has emerged from the pen of the Efendi Treasures. The work we cover in our article is “Arabi Gazeliyat” part. This part is nineteen pages in the original. The content of the Gazanate includes first the existence, unity and authority of Allah. On the other hand, the work of a prayer which was made by establishing the adjectives of Allah by means of Allah has reached to the present day.

Keywords: Tafsir, Alvarli Efe, Gazaliyyât, Letter, Translation

GİRİŞ

Asıl adı Hâce Muhammed Lutfi olan Alvarlı Efe Hazretleri, (Lutfî: 2011, 11) ‘Alvarlı Efe Hazretleri’ lakabıyla şöhret bulmuş Nakşibendi büyüklerinden bir zattır. Hicri 1285 miladi 1868 senesinde Erzurum'un Hasankale ilçesine bağlı kendi deyimiyle ‘erenler meskeni ve râhat-ı can’ olan 'Kındığı Köyü'nde dünyaya gelmiştir. Babası Hâce Hüseyin Efendi, annesi Seyyide Hadîce Hanım'dır. Önce Hasankale'de imamlık yapan Hazret, daha sonra pederi ile Bitlise giderek Pîr-i Küfrevî Hazretlerinin huzuruyla müşerref olmuştur. Çeşitli yerlerde görev yapan Alvarlı Efe Hazretleri'nin Alvar imamı olarak anılması 24 sene imamlık yaptığı Alvar köyüyle bağlantılıdır. Hazret bir süre rahatsızlığından sonra 12 Mart 1956 tarihinde Erzurum'da vefat etmiş, Alvar köyüne götürülüp orada toprağa verilmiştir. (Lutfî: 2011, 11)

‘Gazeliyyât’ kelimesi Klasik Doğu şiirinin en yaygın nazım şekillerinden biri olup genellikle 5-12 beyitten oluşan, ilk beyitlerin mısraları aralarında kafiyenin olduğu, diğer beyitlerde ilk mısra serbest ikinci mısra ise matla ile kafiyeli olan ‘gazel’ kelimesinin çoğul kipi anlamında kullanılmıştır. Kelime olarak Gazalliyât gazelle ilgili, gazel tarzında olan şiirler anlamına gelir.

Nakşibendi büyüklerinden olan Alvarlı Efe Hazretleri'nin “Hulâsatü'l- Hakâyık ve Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lutfî” adlı eserinin ilk defa neşri h. 1394 m.1974 yılında olmuştur. Bu neşrin hemen ardından h. 1400 m. 1979 yılında mevcut olan yedi nüshadaki farklılıklar gözden geçirilmiş, tashihler yapılmış ve nesih hattıyla yazılıp neşredilmiştir.

Akabinde 1996 yılında eser yeniden gözden geçirilerek, gerekli tashihler yapılarak ve lügat eklenerek üçüncü baskısı Efe Hazretleri Vakfı tarafından gerçekleştirilmiştir. Bununla birlikte son baskısı da aynı şekilde yine aynı yayınevinden çıkmıştır. Kitabın son baskısında tashihlerin nasıl yapıldığına, nelere dikkat edildiğine, kelimelerin Osmanlıcaya göre nasıl sunulduğuna dair bilgilendirme yapılmıştır. Bununla birlikte eserde şiir veznine değinilmiştir. Eserde “Mukaddime-i Hulâsatü'l-Hakâyık”, “Bir Hatıra” ve Hidâyet Bahçeleri adlı bölüm Hâcî Seyfeddin Efendi Hazretlerinin kaleminden çıkmıştır. Makalemizde ele aldığımız eserin “Arabi Gazeliyyât” kısmıdır. Bu kısım eserin orijinalinde on dokuz sayfa kadardır.

Tercümesini sunduğumuz Alvarlı Efe Hazretleri'ne ait bu şiirler 2011 İstanbul baskılı *Hulâsatü'l-Hakâyık ve Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lutfi* adlı Türkçe divanının 27-46 sayfaları arasında yer alan Arapça gazellerinin Türkçe'ye çevirisidir. (Lutfî: 2011, 27-46)

ARABÎ GAZELLER

عَرَبِيَّاتُ Arapça Gazaliyyât	
وَالشُّكْرُ لِمَنْ كَانَ حَكِيمًا وَ قَدِيرًا Şükür de yine, hikmet sahibi olan ve (her şeye) gücü yeten (Allah)'adır.	أَلْحَمْدُ لِمَنْ كَانَ عَلِيمًا وَ خَيْرًا Hamd, (her şeyi) bilen ve (her şeyden) haberdar olan (Allah)'adır.
مِنْ خَلْقِهِ فِي مُلْكِهِ نَفْعًا وَ ضَرَارًا Mülkünde olan yaratıkların fayda ve zararına ihtiyacı olmayan bir zengindir.	فَرْدٌ صَمَدٌ خَالِقُ الْأَشْيَاءِ غَنِيٌّ O Ferd'dir (tektir). Samed'dir (her şey O'na muhtaç, O hiçbir şeye muhtaç değildir). Eşyayı yaratandır.
يُخْرِجُ مِنَ الْقَبْرِ صَغِيرًا وَ كِبَارًا Küçük olsun büyük olsun, herkesi kabirden çıkarır.	يُحْيِي وَ يُمِيتُ وَ هُوَ حَيٌّ أَيْدِيٌّ O hayat verir ve öldürür, O sonsuz dek ölümsüzdür.
مِنْ فَضْلِهِ قَدْ أَحْسَنَ مَا نَطْلُبُ خَيْرًا	ذُو اللَّطْفِ وَ الْإِكْرَامِ وَالْإِحْسَانِ عَلَيْنَا

Neyi talep edersek, fazlından dolayı onu hayra çevirerek bize ihsan eder.

مَا رُدَّ مِنَ النَّبَابِ غَنِيًّا وَفَقِيرًا

Kapısından ne zengini ne de fakiri geri çevirir.

لَوْ كَانَ هُوَ السَّائِلَ فِي الْفِعْلِ شَرِيرًا

Talep eden hakikaten kötü biri de olsa!

يُكْرَمُ وَ يُحْسِنُ وَ لَوْ كَانَ كِرَارًا

İkram eder, iyilik eder, tekrar tekrar bile olsa.

قَدْ قَدَرَ مَا قَدَرَ قَدْ قَرَّ قَرَارًا

Takdir ettiğinin miktarını belirler ve o kararlı bir şekilde yerine gelir

الْكَلِّ مِنَ اللَّهِ إِلَى اللَّهِ مَصِيرًا

Her şey Allah'tandır, dönüş yeri de yine Allah'adır

قَدْ نَالَ كَرَمَ الْكَرِيمِ فَازَ جَدِيرًا

Kerim olan (Allah'ın) keremine nâil olup, layık olduğuna erişir.

قَدْ اثْبَتَ إِسْلَامَهُ وَكَانَ شُكُورًا

Artık o, Müslümanlığını sağlama almış ve çok şükredenlerden o l m u ş t u r .

مَنْ أَنْكَرَ بِذَاتِهِ قَدْ كَانَ كُفُورًا

Kim O'nun zatını inkâr ederse artık o azgın bir kâfir olmuştur.

الْقَانِمُ بِذَاتِهِ اللَّهُ كَبِيرًا

Varlığı kendi zatındandır ve büyük olarak mucizeler yaratandır.

ذُو الْحِكْمَةِ وَالْمَرْحَمَةِ أَعْظَمُ قَدِيرًا

Bize karşı lütuf, ikram ve ihsan (iyilik) sahibidir.

نَسْتَرْجِمُ مِنْ رَحْمَتِهِ كُلَّ زَمَانٍ

Her an, rahmetinden bir kısmını istirham ederiz.

لَا يَمْنَعُ لِلسَّائِلِ مِنْ مَسْئَلَتِهِ

İsteyenin istemesine engel olmaz.

مَنْ كَانَ كَرِيمًا وَ رَجِيمًا وَ حَكِيمًا

Kerem sahibi, merhametli ve hikmetli olan bir zat

لَا ضِدَّ وَ لَا نِدَّ لَهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ

O'nun ne zıddı ne de benzeri bulunur, dilediğini yapar.

لَا شَرِيكَ فِي مُلْكِهِ مَالِكِ الْمَمَالِكِ

Mülkünde şeriki yoktur bütün kölelerin sahibidir

مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ مَا أَنْزَلَهُ اللَّهُ

Kim Allah'a ve O'nun indirmiş olduğu şeylere iman ederse

مَنْ صَلَّى صَلَاتَهُ وَ مَا سَنَّ نَبِيًّا

Kim ki namazını ve Nebi'nin sünnet ettiklerini kılsa

آمَنَّا وَ صَدَقْنَا هُوَ اللَّهُ قَدِيمٌ

Biz Allah'ın ezeli olduğuna inandık ve tasdik ettik.

لَا أَوَّلَ لَهَا وَ لَا آخِرَ لَهَا دَائِمٌ بَاقٍ

O'nun başlangıcı ve sonu yoktur, O sonsuza dek dâimdir

ذُو الْقُدْرَةِ وَالْعِظْمَةِ خَالِقُ الْأَشْيَاءِ

Hikmet ve merhamet sahibidir ve kudretli olarak pek azametlidir.

يَغْفِرُ وَيَرْحَمُ وَيَنْصُرُ كَثِيرًا

Çokça bağışlar, merhamet eder, yardım eder.

فِي الظَّاهِرِ وَالْبَاطِنِ لِلْخَلْقِ نَصِيرًا

Açıktan ve gizli olarak yaratıklarına yardımcı olandır.

وَ اَرْحَمَ لَنَا يَا رَبَّنَا قَدْ كُنَّا ضَرِيرًا

Bize acı ey Rabbimiz! Muhakkak ki bizler zarar ziyan içindeyiz.

مَا اسْأَلُكَ مِنْكَ وَ قَدْ كُنْتُ بِصِيرًا

Sen'den istemekte olduğum her şeyi Sen zaten görmektesin.

رَحْمَتِكَ لِخَلْقِكَ قَدْ كَانَ كَبِيرًا

Senin yaratıklarına olan rahmetin çok büyüktür.

بِالْإِلْهَامِ وَالْإِنْعَامِ وَ لِلنُّورِ جَبِيرًا

İlham ile nimet vererek ve kaynaştırıcı nura yönlendirerek.

لَا يُوجَدُ مِنْ غَيْرِكَ يَكُونُ ظَهِيرًا

Senden başka bize arka çıkacak kimse bulunmuyor.

O, kudret ve azamet sahibi olup, her şeyi yaratandır.

ذُو الْعِزَّةِ وَالرَّحْمَةِ وَالْمِنَّةِ مَنَّانٌ

O, izzet, merhamet ve minnet (nimet) sahibi olup nimetini bol verendir.

ذُو الرَّحْمِ وَ ذُو اللَّطْفِ وَ ذُو الْقَهْرِ قَدِيرًا

Merhamet sahibi, lütuf sahibi ve kudretli bir şekilde kahr sahibidir.

يَا رَبِّ قَنَا مِنْ فِتْنَةِ آخِرِ الْأَيَّامِ

Ey Rabbim! Bizi şu son günlerin fitnesinden muhafaza eyle.

يَا رَبِّ بِرِضَاكَ رِضَاكَ نَطْلُبُ مِنْكَ

Ey Rabbimiz, Sen'den rızan ile bizden razı olmanı talep ediyoruz.

رَبِّينَا يَا رَبَّنَا مِنْ مَرْحَمَتِكَ

Ey Rabbimiz bizi rahmetin ile terbiye ettin.

يَا رَبَّنَا فِي التَّوْحِيدِ وَ النَّصْدِيقِ أَقْمَنَا

Ey Rabbimiz Sen bizleri tevhit ve tasdik üzere ayakta tut.

مَا كَانَ لَنَا يَنْصُرُ وَ يَغْفِرُ ذَنْبًا

Sen'den başka günahları bağışlayıp bize yardım edecek kimse yok.

لِلْخَلْقِ مِنَ الرَّحْمَةِ أَنَّهُرُ نُهُورًا

Yaratıkları için rahmeti, ırmaklardan daha fazla ve akıcıdır.

الْمِنَّةِ لِلَّهِ تَعَالَى هُوَ أَرْحَمُ

Minnetimiz o çok yüce Allah içindir. O en merhametlidir.

الْمَوْتُ مَعَ الذَّهْشَةِ يُدْخِلُ قُبُورًا

Ölüm dehşetle kabirlere sokar

الشَّرُّ شُرُورًا حَكَمَ الْخَيْرَ خَيْرًا

Bir şerde çok şerler takdir eder. Bir hayrı, çok hayır sayar.

إِلَّا أَحَدٌ مِنْهُمَا لَا يَدْخُلُ نَارًا

Ancak onlardan kimsenin Cehennem'e girmemesi içindir.

يَطْلُبُهَا الْمُؤْمِنُ مِنْ رَبِّهِ نَصِيرًا

Mümin (Cennet'i) yardım etmeyi seven Rabb'inden talep eder.

مَنْ وُلِدَ مِنْ أَمَةٍ مِنَ
التَّقْلِينِ

Annesinden doğmuş olan her bir cin ve insanı

الْعَبْدُ يُدَبِّرُ فَوَاللَّهِ يُقَدِّرُ

Kul tedbir alır (tasarlar). Allah ise,

مَا أَنْزَلَ مِنَ الْكُتُبِ لِلتَّقْلِينِ

Cin ve insanlara indirmiş olduğu kitapların hepsi,

الرَّحْمَةِ وَالْمَغْفِرَةِ مُنْتَظِرَانِ

Rahmet ve bağışlanma (onları) beklemektedir.

اللَّهُ رُؤُفٌ وَرَحِيمٌ وَكَرِيمٌ

Allah pek şefkatli ve pek merhametli ve her bakımdan cömerttir.

يُكَفِّرُ وَيَسْتُرُ لِلْعَبْدِ غُفُورًا

Çok affedici olarak Allah, kulunun günahlarını gizler ve örter.

الرَّازِقُ رَزَقَ الْخَلْقَ مِنَ الْكَرَمِ

Rızık veren mahlûkatı keremiyle rızıklandırdı

حِكْمَتُهُ أَعْظَمُ مِنْ نَيْرِ الْأَعْظَمِ

O'nun hikmeti en büyük ışık kaynağı (güneşten) daha büyüktür.

يَحْسُنُ كُلُّ مَا جَاءَ مِنَ الْأَعْلَمِ

En iyi bilenden gelen her şey güzeldir.

هُوَ مَالِكُ الْمَلِكِ مِنَ أَوَّلِ الْقَدَمِ

O ezelin başlangıcından beri mülkün sahibidir.

الْخَالِقُ خَلَقَ الْخَلْقَ مِنَ الْعَدَمِ

Yaratıcı mahlûkatı yoktan yarattı

هُوَ الْحَكِيمُ الَّذِي فِي كُلِّ أَعْمَالِهِ

O, fiillerinin hepsinde hikmetli olan zattır, (yerli yerince iş yapar).

مَا فَعَلَ الْحَكِيمُ هُوَ فِي مَحَلِّهِ

Hikmet sahibi ne işlemişse, yerinde işlemiştir

الْكُلُّ مِنَ اللَّهِ وَالْكُلُّ إِلَى اللَّهِ

Her şey Allah'tandır ve her şey Allah'adır

اللَّهُ لَا يُضِيعُ أَجْرًا مِنْ خِدْمِ

Allah hiçbir hizmetin mükâfatını zâyi etmez.

الْإِحْسَانَ مِنَ الْمُحْسِنِ مِنْ أَحْسَنِ الْعَمَلِ

İhsan sahibinden gelen iyilik, en güzel alamettir

بِفَضْلِ اللَّهِ الْعَظِيمِ فِي أَوَّلِ الْقَدَمِ

Ulu Allah'ın fazlıyla (karşılık beklemeyen faziletiyle) bir adımda gireceklerdir.

يَمْنَعُ الصَّدَقَاتِ وَيَضْرِبُ الْخِدْمِ

Onlar sadakaları engeller, hizmetleri de men ederler.

أَنْ نَطْعَمَ الْمَسْكِينِ وَالْأَسِيرِ وَالْيَتِيمِ

Fakiri, esir düşmüş olanı ve yetimi doyurmamızı

يَنْقَلُونَ زَادَنَا فِي أَيَّامِ النَّدَمِ

Nedamet günlerinde azıklarımızı bize getirecekler.

سَعَادَتِ الْعِبَادِ فِي طَاعَتِ اللَّهِ

Kulların saadeti Allah'a itaat etmektedir

أَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَكَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ

Allah nasıl sana faziletinden ihsan etmişse sen de iyilik et.

الْجَنَّةِ دَارِ الْأَسْخِيَاءِ يَدْخُلُونَهَا

Cennet cömertlerin yurdudur. Oraya,

الْبُخْلَاءِ فِي النَّارِ يَسْتَحِقُونَ بِهَا

Cimriler ateştedirler. Orayı hak ederler.

أَمَرْنَا رَبَّنَا فِي الْكِتَابِ الْقَدِيمِ

Ezelî kitabında bize emrettin Rabbimiz,

الْفُقَرَاءِ حَمَلِ زَادِ آخِرَتِنَا

Fakirler ahiret azığımızın hamalıdır

إِنْ كُنْتَ تُحِبُّ أَنْ يُخْرِمَكَ رَبُّكَ

Şayet Rabbinin sana ikram etmesini dersen,

أَكْرِمِ الْمَسَاكِينَ قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَمِ

Kıyamet gününden önce fakirlere ikramda bulun.

وَ الْإِسْتِزْحَامُ مِنْكَ يَا رَبَّنَا الرَّحِيمِ

Merhamet Sen'den dilenir, ey rahmet sahibi Rabbimiz

وَ الْطَفُّ لَنَا وَ ارْحَمْنَا يَا رَبَّنَا الْحَلِيمِ

Bize lütuf eyle, bize merhamet eyle, ey hilim (yumuşaklık) sahibi Rabbimiz

وَالهِ وَ صَحْبِهِ أَقْدَارُهُمْ أَعْظَمُ

Ve kıymetleri çok büyük olan O'nun âli ve ashabı için.

الْمُسْتَنْكَى إِلَيْكَ يَا رَبَّنَا الْكَرِيمِ

Şikâyetimiz sanadır, ey kerim Rabbimiz

إِسْتَدْتِ حَاجَاتِنَا إِلَيْكَ يَا رَبَّنَا

Sana olan ihtiyaçlarımız arttı ey Rabbimiz

أَكْرَمْنَا يَا رَبَّنَا بِحَقِّ نُورِ الْهُدَى

Hidayetin nuru'nun
(s.a.s) hakkı için bize
ikram et, ey Rabbimiz!

عَنْ طَرِيقِ السَّعَادَةِ، قَلْبُهُمْ أَظْلَمُ

Saadet yolundan ayrıldı. Onların kalpler
pek karanlıktır

كَثُرَتِ الْبِدْعَةُ، زَلَّتْ بِهَا الْقَدَمُ

Bidat çoğaldı. Bu sebeple ayaklar kaydı.

غَلَبَتِ الْغَفْلَةُ عَلَيْنَا فِي النَّيَامِ

Gaflet (sanki) bizi uykuda bastırdı

فَلْيَبِكِ أَحْوَالَنَا اللَّوْحُ وَالْقَلَمُ

Artık hallerimize Levh (amel defterimiz)
de ağlasın, (onu yazan) kalem de.

أَلْوَيْلُ إِنْ لَمْ يَجِئْنَا مِنْهَا النَّدَمُ

Bundan bize pişmanlık gelmezse, vay
halimize!

وَلِأَهْلِ الْخَسْرَانِ كُنَّا لَهُمْ أَقْدَمُ

Zarar edenler güruhunda biz (onlar
namına), herkesi geçtik.

وَلَا يَسَعُ لَنَا إِلَّا مِنْكَ الْكَرَمُ

Senin kereminden başka bir şey bizi içine
alıp (kurtaramaz).

مِنَ الْأَبِ وَالْأُمِّ أَنْتَ لَنَا أَرْحَمُ

Sen bize anne ve babadan daha
şefkatlisin.

هَذَا الزَّمَانُ الَّذِي ذَهَبَتِ الْأُمَّةُ

Bu öyle bir zamandır ki ümmet,

غَلَبَتْ أَشْرَارُنَا عَلَيْنَا يَا رَبَّنَا

En şerlilerimiz bizi mağlup etti, ey
Rabbimiz!

مَا كَانَتْ أَحْوَالُنَا فِي أَيَّامِ الْفِتَنِ

Bu fitne günlerinde halimiz nice dir!

وَ قَدْ مَضَتْ أَحْوَالُ الْقَبِيْطِيِّ أَحْوَالُنَا

Günahkar çingenenin hallerin de
beter hallerimiz.

مَنْ رَأَى مِثْلَنَا فِي الدُّنْيَا امْتَالِنَا

Bize benzeyeni veya benzeyenleri
dünyada kim görmüş?

أَبَاءُ أَجْدَادِنَا مِنْ أُمَّتِ مُحَمَّدٍ

Dedelerimizin babaları bile Ümmet-
i Muhammed'den (s.a.s).

وَ نَحْنُ الْمُؤَحِّدُونَ أَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ

Biz tevhid erleriyiz, Sen de
alemlerin rabbisin

نَرْجُوكَ يَا رَبَّنَا صَرَفْنَا نَحْوَ رِضَاكَ

Rabbimiz, sana yalvarıyoruz, bizleri
rızana yönelt.

خَلَقْتَنَا رَبَّنَا مِنْ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ

Rabbimiz bizleri Ümmet-i Muhammed'den
(s.a.s) yarattın.

وَ قِنَا عَذَابَ النَّارِ رَحْمَتِكَ أَكْثَمُ

Bizleri cehennem azabından koru, Senin rahmetin çok büyüktür.

لَكَ مِنَّا يَا رَبِّ بِأَحْسَنِ الْكَلَامِ

Ey Rabb'im, en güzel kelamla bizden sana olsun.

مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ عَلَى الدَّوَامِ

Gökler ve yer var olduğu müddetçe, devamlı surette.

فَتَجَلَّ يَا رَبِّ لَنَا بِاسْمِ السَّلَامِ

Selâm isminle ya Rab bize tecelli et (bizi selamette tut).

مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ عَلَى الدَّوَامِ

Gökler ve yer var olduğu müddetçe, devamlı surette.

شَرَّفْتَنَا يَا رَبِّ بِالْإِيمَانِ وَالْإِسْلَامِ

Bizleri yâ Rab, iman ve İslam'la şereflendirdin.

مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ عَلَى الدَّوَامِ

Gökler ve yer var olduğu müddetçe, devamlı surette.

وَهُوَ نَبِيِّنَا كَانَ خَيْرَ الْأَنْبِيَاءِ

O bizim nebimizdir. O (ezelde) insanların en hayırlısıydı.

مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ عَلَى الدَّوَامِ

Gökler ve yer var olduğu müddetçe, devamlı surette.

عَلَيْهِ وَالْإِلَهَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامِ

Kıyamet gününe kadar O'na ve ailesine olsun.

مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ عَلَى الدَّوَامِ

Gökler ve yer var olduğu müddetçe, devamlı surette.

يَا مَحْمُودَ الْحَامِدِينَ الْحَمْدُ بِالتَّمَامِ

Ey hamd edenlerin hamdettiği! Hamdin tamamı,

صَلِّ يَا رَبِّ عَلَى سَيِّدِنَا الْمُصْطَفَى

Efendimiz Mustafa'ya salât eyle (O'nu hayırlarla kuşat).

يَا قَادِرُ يَا قَيُّومُ قَدْ جَلَّ جَلَالُكَ

Ey Kudret sahibi. Ey, her şeyi ayakta tutan. Sen büyük celal sahibisin.

صَلِّ يَا رَبِّ عَلَى سَيِّدِنَا الْمُصْطَفَى

Efendimiz Mustafa'ya salât eyle (O'nu hayırlarla kuşat).

فَضَّلْتَنَا يَا رَبِّ عَلَى سَائِرِ الْأُمَّمِ

Bizi yâ Râb, diğer ümmetlere üstün kıldın.

صَلِّ يَا رَبِّ عَلَى سَيِّدِنَا الْمُصْطَفَى

Efendimiz Mustafa'ya salât eyle (O'nu hayırlarla kuşat).

أَرْسَلْتَ خَيْرَ الْوَرَا عَلَيْنَا يَا رَبَّنَا

Ey Rabbimiz, bize yaratılanların en hayırlısını gönderdin.

صَلِّ يَا رَبِّ عَلَى سَيِّدِنَا الْمُصْطَفَى

Efendimiz Mustafa'ya salât eyle (O'nu hayırlarla kuşat).

الصَّلَاتِ وَالسَّلَامِ مِنْكَ مِنَّا يَا رَبِّ

Selâtu selâm Sen'den ve bizden ey Rab!

صَلِّ يَا رَبِّ عَلَى سَيِّدِنَا الْمُصْطَفَى

Efendimiz Mustafa'ya salât eyle (O'nu hayırlarla kuşat).

وَ عَلَى أَصْحَابِهِمْ مِنْ رِجَالِ الْكِرَامِ

Onların kerem erbabı arkadaşlarına da
(salât-u selâm olsun).

مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ عَلَى الدَّوَامِ

Gökler ve yer var olduğu müddetçe,
devamlı surette.

وَ مَنْ يُخْلِصُنَا مِنْ لَيْلَةِ الظُّلَمِ

Bizi karanlıklarla dolu geceden kim
kurtaracaktır.

مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ عَلَى الدَّوَامِ

Gökler ve yer var olduğu müddetçe, devamlı
surette.

اسْتِرْحَامُنَا مِنْكَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامِ

Kıyamet gününe kadar, yalnız Sen'den
merhamet dileneceğiz;

مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ عَلَى الدَّوَامِ

Gökler ve yer var olduğu müddetçe, devamlı
surette.

صَبَّ الْبَلَاءُ عَلَيْنَا فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ

Bu günlerde belalar üzerimize yağdı.

مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ عَلَى الدَّوَامِ

Gökler ve yer var olduğu müddetçe, devamlı
surette.

أَمِنَّا يَا رَبَّنَا بِالْقُرْآنِ الْإِمَامِ

Bizleri ey Rabb'imiz, rehberimiz olan Kur'an
üzerine öldür.

مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ عَلَى الدَّوَامِ

Gökler ve yer var olduğu müddetçe, devamlı
surette.

وَ ارْحَمْنَا يَا رَبَّنَا عَلَى وَفْقِ الْمَرَامِ

وَ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ وَالرُّسُلِ يَا رَبِّ

Enbiyâ ve resuller üzerine de ya Rab,
(salât-u selâm olsun).

صَلِّ يَا رَبِّ عَلَى سَيِّدِنَا الْمُصْطَفَى

Efendimiz Mustafa'ya salât eyle
(O'nu hayırlarla kuşat).

إِنْ لَمْ تَكُنْ نَاصِرًا لَنَا يَا رَبَّنَا الرَّحِيمِ

Ey Rahim olan Rabbimiz, bize
yardımcı olmazsan,

صَلِّ يَا رَبِّ عَلَى سَيِّدِنَا الْمُصْطَفَى

Efendimiz Mustafa'ya salât eyle
(O'nu hayırlarla kuşat).

أَيُّنَ الْمَفْرُ يَا رَبِّ مِنْ بُحُورِ الْبِلَايَا

Ya Rabbi, belâ denizlerinden
kaçılacak yer nerede?

صَلِّ يَا رَبِّ عَلَى سَيِّدِنَا الْمُصْطَفَى

Efendimiz Mustafa'ya salât eyle
(O'nu hayırlarla kuşat).

نَجِّنَا مِمَّا نَخَافُ وَ نَرْجُو رَحْمَتَكَ

Korktuğumuz şeylerden bizi koru!
Sen'den rahmetini dileniriz

صَلِّ يَا رَبِّ عَلَى سَيِّدِنَا الْمُصْطَفَى

Efendimiz Mustafa'ya salât eyle
(O'nu hayırlarla kuşat).

جَعَلْتَنَا يَا رَبِّ مِنْ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ

Bizleri Muhammed (sallallahu aleyhi
ve sellem) ümmetinden eyledin.

صَلِّ يَا رَبِّ عَلَى سَيِّدِنَا الْمُصْطَفَى

Efendimiz Mustafa'ya salât eyle
(O'nu hayırlarla kuşat).

نَشْهَدُكَ يَا رَبِّ أَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ

Bizlere ey Rabbimiz, arzularımıza uygun olarak merhamet et

مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ عَلَى الدَّوَامِ

Gökler ve yer var olduğu müddetçe, devamlı surette.

نُقْصَانِنَا يَا رَبِّ فَأَقْبِلْ عَلَيَّ التَّمَامِ

Eksiğimizi ey Rab, tam olarak kabul eyle!

وَ اغْفِرْ لَنَا وَ لَهُمْ أَنْتَ رَبُّ الْأَنْامِ

Bizleri ve onları bağışla. Sen insanlığın Rabb'isin

مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ عَلَى الدَّوَامِ

Gökler ve yer var olduğu müddetçe, devamlı surette.

وَ عَدْتْنَا يَا رَبِّ إِجَابَةَ الدَّعَامِ

Kendine istinat edilen zatın yaptığı gibi dualarımıza cevap vereceğini vaad ettin.

مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ عَلَى الدَّوَامِ

Gökler ve yer var olduğu müddetçe, devamlı surette.

أَيَقِظْنَا يَا رَبَّنَا مِنْ غَفْلَةِ النَّيَامِ

Gaflet uykusundan ey Rabb'imiz bizi uyar.

مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ عَلَى الدَّوَامِ

Gökler ve yer var olduğu müddetçe, devamlı surette.

أَسْكِنْنَا يَا رَبَّنَا صَحْنِ الدَّارِ السَّلَامِ

Bizleri Daru's-Selam cennetinin iç bahçesinde iskân ettir

Şahadet ederiz ki yâ Rab, Sen âlemlerin Rabb'isin.

صَلِّ يَا رَبِّ عَلَى سَيِّدِنَا الْمُصْطَفَى

Efendimiz Mustafa'ya salât eyle (O'nu hayırlarla kuşat).

أَنْتَ رَبُّنَا الصَّمَدُ يَا اللَّهُ يَا أَحَدُ

Sen kimseye muhtaç olmayan Rabb'imizsin. Ey Allah, ey tek olan Ehad!

وَ إِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ

Bizden önce gelip bizi imanda geçmiş olan kardeşlerimizi

صَلِّ يَا رَبِّ عَلَى سَيِّدِنَا الْمُصْطَفَى

Efendimiz Mustafa'ya salât eyle (O'nu hayırlarla kuşat).

أَنْتَ لَا تَرُدُّنَا بَعْدَ الدَّعَاءِ بِالْخَيْرِ

Sen hayırla duadan sonra bizi geri çevirmezsin.

صَلِّ يَا رَبِّ عَلَى سَيِّدِنَا الْمُصْطَفَى

Efendimiz Mustafa'ya salât eyle (O'nu hayırlarla kuşat).

وَ ارْحَمْنَا يَا رَبَّنَا فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ

Bize merhamet et ey Rabb'imiz dünyada ve ahirette.

صَلِّ يَا رَبِّ عَلَى سَيِّدِنَا الْمُصْطَفَى

Efendimiz Mustafa'ya salât eyle (O'nu hayırlarla kuşat).

وَ ارْزُقْنَا يَا رَبَّنَا بِفَضْلِكَ وَ جُودِكَ

Bizleri fazilet ve kereminle rızıklandır, ey Rabb'imiz.

صَلِّ يَا رَبِّ عَلَى سَيِّدِنَا الْمُصْطَفَى

Efendimiz Mustafa'ya salât eyle (O'nu hayırlarla kuşat).

<p>مَا دَامَتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضُ عَلَى الدَّوَامِ</p> <p>Gökler ve yer var olduğu müddetçe, devamlı surette.</p>	
<p>رَأَيْنَا شِدَّةَ الْقَهْرِ عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا</p> <p>Kahrın şiddetini gördük, Yalnız Allah'a tevekkül ettik</p> <p>فَقُولُوا أَيُّهَا الْإِخْوَانُ عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا</p> <p>Deyin ey kardeşler: Yalnız Allah'a tevekkül ettik.</p> <p>لَيْسَ الْخَوْفُ مِنَ الرَّحْمَانِ عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا</p> <p>Rahman olan Allah'tan korkmadılar. Yalnız Allah'a tevekkül ettik</p>	<p>نَظَرْنَا فِتْنَةَ الدَّهْرِ عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا</p> <p>Zamanın fitnesine nazar ettik. Yalnız Allah'a tevekkül ettik.</p> <p>خَرَجَ النَّاسُ عَنِ الْإِيمَانِ تَبَرُّوا مِنَ الْإِحْسَانِ</p> <p>İnsanlar imandan çıktılar, ihşam kabullenmediler.</p> <p>أَكْبَبَ النَّاسُ عَنِ الْعِصْيَانِ دَخَلُوا بُحُورَ الطَّغْيَانِ</p> <p>İnsanlar yüzüstü isyana gömüldüler, tuğyan denizlerine daldılar.</p>
<p>قَبْلَ الْمَوْتِ فَانْتَبِهُوا عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا</p> <p>Ölümden önce uyanınız. Yalnız Allah'a tevekkül ettik.</p> <p>كَانَ الشَّيْطَانُ مُقْتَدًا عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا</p> <p>Şeytan ardından gidilen olmuş, Yalnız Allah'a tevekkül ettik</p> <p>زُهَاذِهِمْ أَهْلُ الرِّيَاءِ عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا</p> <p>Zahitleri bile gösteriş ehli. Yalnız Allah'a tevekkül ettik</p> <p>وَالْأَمْرَاءُ جَائِرُونَ عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا</p> <p>Yöneticiler ise birer zorba. Yalnız Allah'a tevekkül ettik</p>	<p>أَيُّهَا النَّاسُ فَانْتَظِرُوا بِالْأَمْوَاتِ فَاعْتَبِرُوا</p> <p>Ey insanlar bekleyiniz. Ölülerden ibret alınız.</p> <p>لَا يُوجَدُ نُورُ الْهُدَى فِي الْعُيُونِ لِلْإِقْتِدَا</p> <p>Hidayet nuru bulunmuyor. Gözler uymak için bakmıyor.</p> <p>مَالِ النَّاسِ إِلَى الدُّنْيَا مَا بَقِيَ مِنَ الْحَيَاءِ</p> <p>İnsanlar dünyaya meyl etti. Hayâdan bir şey kalmadı.</p> <p>الْعُلَمَاءُ غَافِلُونَ وَالْجُهَلَاءُ فَاسِقُونَ</p> <p>Âlimler gaflet halinde. Cahiller günah içinde.</p>
<p>تَخَرَّبُوا قُبُورَنَا تَغَيَّرُوا حُضُورَنَا</p> <p>Kabirlerimizi harab ettiler. Huzurumuzu bozdular.</p> <p>تَكَثَّرُوا شُرُورَنَا عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا</p> <p>Kötülerimizi çoğalttılar. Yalnız Allah'a tevekkül ettik.</p>	
<p>وَالسَّعَادَةُ مِنَ خَيْرِ الْوَرَى</p>	<p>الرَّشَادَةُ مِنْ نُورِ الْهُدَى</p>

Mutluluk, insanların en hayırlısı (s.a.s)'dendir.

لِكُلِّ دَاءٍ يُعْطِيهِ الدَّوَا

Her hastalığa deva verir

أَكْرَمُ الْكِرَامِ مَمْدُوحُ الْمُؤَلَى

İyilerin en iyisi, Mevlâ'nın övdüğü.

عَرْشُ الْمَحَاسِنِ نُورُ الْأَنْبِيَاءِ

Güzelliklerin tahtı.
Enbiyaların nuru.

شَفِيعُ الْأَمَمِ خَيْرُ الشَّفَعَاءِ

Ümmetlere şefaathçi, Hem de en hayırlı şefaathçi.

نَبِيٌّ كَرِيمٌ أَصْلُهُ أَزْكَى

Gelen şerefli bir nebidir. Onun aslı tertemizdir.

مِنْ فَضْلِ اللَّهِ دَارُ الضَّعْفَاءِ

Allah'ın fazlındandır. Zayıflara ev gibidir.

أَمِيرُ الرُّسُلِ لَيْلَةُ الْإِسْرَاءِ

İsra gecesinde Resullerin emiri.

مُعْجَزَاتُهُ حُجَّةُ الْمُؤَلَى

Mucizeleri Mevlâ'nın delilidir

نُورُ الثَّقَلَيْنِ وَاصِلُ الْعُلَى

İns ve cinin nuru. En yükseğe ulaşandır.

Rüşde ermek (kâmil insan olmak) hidayet nuru (s.a.s)'dendir.

إِسْمُهُ أَحْمَدُ قَدْرُهُ أَمَجْدُ

İsmi Ahmed'dir, kadr-u kıymeti çok şereflidir

أَفْضَلُ الرُّسُلِ هَادِي السُّبُلِ

Peygamberlerin en faziletlisi, yolların rehberi,

حَبِيبُ الرَّحْمَنِ مَذْكُورُ الْقُرْآنِ

Rahmân'ın habibi (sevgilisi). Kur'ân'ın (adımı) zikrettiği.

صَاحِبُ الْعِلْمِ كُنُوزِ الْكَرَمِ

İlim sahibi. Cömertliğin hazinesi.

مِنْ نُورِ الرَّحِيمِ مِنْ سِرِّ الْحَكِيمِ

Rahim (Allah'ın) nurundan. Hakîm (Allah'ın) sırrından.

رَحْمَةُ اللَّهِ دَاعِي اللَّهِ

Allah'ın rahmetidir. Hem Allah'ın davetçisidir.

عَارِجُ الْمِعْرَاجِ مُنِيرُ الْمِنْهَاجِ

Mi'râca yükselen. İnsanlığın yolunu aydınlatan.

وَ انْشَقَّ الْقَمَرُ بِالْإِشَارَاتِ

İşaretlerle ay ikiye ayrıldı

سَيِّدُ الْكَوْنَيْنِ جَدُّ الْحَسَنَيْنِ

İki kâinatın efendisi. Hasan ve Hüseyin'in dedesi.

خَلَقَ اللَّهُ بِحُرْمَتِهِ

مَا خَلَقَهُ خَالِقُ الْأَشْيَاءِ

Allah, varlıkları yaratıcısı, ne yaratmışsa O'na hürmeten yaratmıştır.	
<p>وَأَنْتَ عَالِمُ السِّرِّ مِنَ السُّفَى إِلَى الْعُلَى</p> <p>Sen, en aşağıdan en yukarıya kadar her şeyin sırrını bilensin</p> <p>يُسَبِّحُكَ يَا رَبِّ مَا عَدَدَ مِنَ الْمَلِكِ</p> <p>Evrende tâdat edilen her şey yâ Rabbi, Sen'i tesbih etmekte.</p> <p>أَسْبِحُكَ يَا رَبِّ بِإِنْعَامِكَ فِي قَلْبِي</p> <p>Kalbime verdiğin in'âmınla bütün noksanlıklardan seni tenzih ediyorum</p> <p>وَلَا تَجْعَلْنِي يَا رَبِّ عَنِ الرَّحْمَةِ مِنَ الْمَكْتُومِ</p> <p>Beni rahmetinden mahrum kalanlardan eyleme ya Rab</p> <p>لِتَخْصِيْلِي رِضَاكَ اجْعَلْنِي يَا رَبِّ مِنَ السَّاعِي</p> <p>Sen'in rızanı kazanmam için beni gayret ehli kıl</p>	<p>إِلَهِي أَنْتَ وَهَابٌ كَرِيمٌ خَالِقُ الْأَشْيَاءِ</p> <p>Allah'ım! Sen karşılıksız veren cömertsin, her şeyi yaratansın.</p> <p>إِلَهِي أَنْتَ فَرْدٌ وَاحِدٌ يَا مَالِكِ الْمُلْكِ</p> <p>Allah'ım! Sen (eşsiz) olan Ferd'sin. Ey bütün mülkün sahibi,</p> <p>أَوْجِدُكَ يَا رَبِّ بِإِلْهَامِكَ فِي قَلْبِي</p> <p>Kalbime (indirdiğin) ilhamınla birliğini ikrar ediyorum, yâ Rab!</p> <p>إِلَهِي قَدْ كُنْتَ كَرِيمًا قَادِرًا قَيُّومًا</p> <p>Allah'ım, Sen kerimsin, kudret sahibisin, (eşyayı ayakta tutan) Kayyûmsun</p> <p>إِلَهِي أَنْتَ قَدْ قُلْتَ أَجِيبْ دَعْوَةَ الدَّاعِي</p> <p>Allah'ım! Dua edenin duasına icabet edeceğini söyledin</p>
<p>رَجَانِي مِنْكَ ذَوْقِي مَحَبَّتِكَ مِنْ أَدْوَابِ</p> <p>Sen'den talebim tatlar içinden sevgini tattırmandır</p>	<p>إِلَهِي أَنْتَ رَزَاقٌ كَرِيمٌ قَاسِمٌ الْأَرْزَاقِ</p> <p>Allah'ım! Sen çok rızık veren, cömert olan, rızıkları taksim edensin</p>
<p>إِلَهِي مَنْ رَأَيْتَ كَانَ مَنْصُورًا بِلَا نَصْرِكَ</p> <p>Allah'ım! Nusretin olmaksızın zafer kazanmış, kimi gördün?</p> <p>فَكَيْفَ أَكُونُ مَعْمُورًا بِلَا عَوْنِكَ</p> <p>Senin yardımın olmaksızın nasıl mamur olur (ayakta kalabilirim)?</p>	
<p>خَلَقْتَ مِنْ رَحْمَتِكَ جَنَّتَكَ دَارَ الصَّفَا</p> <p>Rahmetinden saadet yurdu cennetini halk ettin (yarattın).</p> <p>كُلُّ الْأَشْيَاءِ فِي عِلْمِكَ الْحَمْدُ لَكَ وَالثَّنَاءُ</p>	<p>مِنْ كُلِّ الْأَشْيَاءِ أَعْظَمُ رَحْمَتِكَ يَا رَبَّنَا</p> <p>Ey Rabbimiz! Senin rahmetin her şeyden daha büyüktür.</p> <p>أَنْتَ الْحَكِيمُ فِي فِعْلِكَ أَنْتَ الرَّحِيمُ فِي قَوْلِكَ</p>

Her şey senin ilmindedir. Hamd ve sena
(övgü) sanadır.

إِذَا جَمَعْنَا لَدَيْكَ يَا مُسْتَعِيثٌ أَغْنَانَا

Herkese yardım eden, Huzurunda
toplandığımızda imdadımıza yetiş

يَا مَالِكِ الْمَلِكِ الْقَدِيمِ لِدَعْوَتِنَا أَجِبْنَا

Ey ezelden beri mülkün sahibi olan
dualarımıza icabet et.

أَخْرَجْنَا مِنْ لَيْلِ الظُّلَمِ خَلَصْنَا مِنْ دَارِ الْعَنَا

Karanlık gecelerden bizleri çıkar. Bizleri
sıkıntılar yurdundan halâs eyle!

أَنْتَ رُوْفٌ بِالْعِبَادِ ذَاتِ الْعِلْمِ أَحْوَالِنَا

Sen kullarına karşı çok merhametlisin.
Durumlarımızı da en iyi bilensin.

إِنْ لَمْ تَكُنْ تَرْحَمْنَا وَمَنْ يَكُنْ يَرْحَمُنَا

Bize merhamet etmezsen, kim bize
merhamet edecek?

لِتَغْفِرَ ذُنُوبَنَا وَتَسْتُرَ عِيُوبَنَا

Günahlarımızı afv etmek, kusurlarımızı
örtmek üzere.

لَيْلَةَ الْمِعْرَاجِ كُنَّا مِنْ أُمَّتِهِ أَمْنَا

Mi'râc gecesi. Biz de O (sallallahu aleyhi
ve sellem)'in ümmetindeniz, bize yol
göster.

لَكَ الْعِزُّ وَالْكَبْرِيَاءُ وَفِي الدَّارَيْنِ كُنَّا لَنَا

İzzet ve azamet sana aittir, her iki cihanda
da bizimle ol.

إِلَّا كُنَّا أَهْلَ الْإِيمَانِ بِكَ وَبِنَبِيِّنَا

Ancak Sana ve peygamberimiz (sallallahu
aleyhi ve sellem)'e iman etmiş olanlardanız.

Sen işlerinde hikmet sahibisin. Sözlerinde
de merhamet sahibisin.

نَتَوَكَّلُ عَلَيْكَ وَ لَا نَفْرَقُ مِنْكَ

Sana tevekkül ederiz. Senden (düşmandan
korkar gibi) korkmayız.

عَرَقْنَا فِي بَحْرِ الذُّنُوبِ شَرِبْنَا مِنْ نَهْرِ الْكُرُوبِ

Günahlar denizinde boğulduk, Hüzünler
nehirinden su içtik

أَنْتَ الْكَرِيمُ يَا ذَا الْكَرَمِ أَنْتَ الرَّحِيمُ فِي الْقَدَمِ

Ey kerem sahibi, Sen çok cömertsin. Sen
ezelde de merhametliydin.

قَدْ سَبَقَتْ رَحْمَتَكَ غَضَبِكَ يَوْمَ الْأَزْلِ

Ezel gününde (zaman yaratılmadan)
Rahmetin gazabını aşmıştı.

مَا كَثُرَتْ ذُنُوبُنَا عِنْدَ بُحُورِ رَحْمَتِكَ

Rahmet denizlerinin karşısında
günahlarımız bir şey sayılmaz.

خَلَقْتَنَا مِنْ فَضْلِكَ مِنْ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ

Bizleri fazlından ümmet-i Muhammed
olarak yarattın.

وَعَدْتَنَا لِنَبِيِّنَا مَغْفِرَةَ أُمَّتِهِ

Peygamberimize (sallallahu aleyhi ve
sellem) ümmetini affetmeye söz verdin,

نَرْجُوا مِنْكَ يَا رَبَّنَا بِحُزْمَةِ خَيْرِ الْوَرَى

Ey Rabbimiz Sen'den yaratılmış olanların
en hayırlısı hürmetine dileniyoruz.

قَدْ كُنَّا فِي بَحْرِ الْعِصْيَانِ عَرَقْنَا فِي نَهْرِ الطَّغْيَانِ

Günahlar denizindeyiz, isyan nehrinde
boğulduk.

أَمَرْتَنَا يَا رَبَّنَا لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَتِي

Bizlere “Rahmetimden ümidinizi kesmeyiniz”
diye emrettin.

<p>رَحْمَتِكَ لِلْمُذْنِبِينَ هَيَّأْتَهَا يَا رَبَّنَا</p> <p>Rahmetini günahkârlar için hazırladın, ey Rabbimiz!</p>	
<p>يَذْهَبُ الْعَفْوُ بِلَا إِحْتِيَاظٍ</p> <p>Akıllar ister istemez irade dışı kalır.</p> <p>لَا جَرَمَ يَخْرُجُ مِنَ الدِّيَارِ</p> <p>Şüphesiz bu diyardan çıkar gider.</p> <p>قَدْ وَجَبَ عَلَى كُلِّهِمْ فِرَارٌ</p> <p>Her birisine kaçmak vacip olmuştur.</p> <p>يُمُوتُونَ فِي اللَّيَالِي وَ النَّهَارِ</p> <p>(Bu zamandakiler) gecelerde de gündüz de ölüyor.</p> <p>زَمَانُنَا كَانَ زَمَانَ الشَّرِّارِ</p> <p>Zamanımız şerli (insanların) zamanı olmuş.</p> <p>قَدْ أَمَرَ الْمُخْتَارُ عَلَى الْإِسْتِهَارِ</p> <p>Seçilmiş olan (sallallahu aleyhi ve sellem)'in emridir ve meşhurdur.</p>	<p>إِنْ نَظَرَ الْعَيْنُ مَعَ الْإِعْتِبَارِ</p> <p>Göz (tam) ibretle bakacak olsa</p> <p>إِذَا رَأَى النَّاسَ رَجُلًا غَيُورًا</p> <p>Gayret ehli bir adam (bu) insanları görecektiği olsa</p> <p>كَيْفَ يَعِيشُ الْعُرَفَاءُ فِي الزَّمَانِ</p> <p>Arifler (Hakk'ı bilenler) bu zamanda nasıl yaşarlar?</p> <p>يُوجَدُ فِي كُلِّ زَمَانٍ رَجَالٌ</p> <p>Her zamanda (Allah) adamları bulunur.</p> <p>قَدْ ذَهَبَ الْعَقْلُ مِنْ أَبْنَاءِ نَاسٍ</p> <p>Bazı insanların çocuklarının aklı gitmiş.</p> <p>قَالَ النَّبِيُّ الْحَيَاءُ مِنَ الْإِيمَانِ</p> <p>Peygamberimiz (sallallahu aleyhi ve sellem) 'hayâ imandandır' buyurdu</p>
<p>و اللَّيَالِي سَكُنُوا فِي جَوْفِ النَّارِ</p> <p>Geceleri ateşin göbeğinde kalıyorlar.</p>	<p>كَانَتْ حَيَاتُ الْمُؤْمِنِ فِي نَهَارٍ</p> <p>Müminler gündüz yaşayabiliyor.</p>
<p>قَدْ يُوجَدُ الْمُخْلِصُ فِي دِينِنَا</p> <p>Dinimize göre ihlaslı kişi (her zaman) bulunabilir.</p> <p>أَزْ بُولُورٍ بُوَيْلَهُ كُوزٌ نَامِدَارٌ</p> <p>Az bulunur (şimdi) böyle güzel namdar (şöhretli}.</p>	
<p>إِلَى أَيْنَ يَنْتَهِي عَلَيْنَا أَيَّامُنَا</p>	<p>يَا رَبَّنَا الرَّحِيمُ مَا كَانَ أَحْوَالُنَا</p>

Günlerimiz aleyhimizde olmaya,
ne zamana kadar devam edecek?

ذَهَبَتْ مِنَّا الْيَوْمَ أَنْوَارُ أَبْصَارِنَا

Bugün artık gözlerimizin nurları
bizden ayrıldı gitti.

الْخَيْرُ مِنَ الشَّرِّ سَقَطَ مِنَّا الْمُنَى

iyiyi kötüden ayırt edemiyorlar.
Artık ümitlerimiz tükendi.

وَ ارْزُقْنَا السَّعَادَةَ يَا رَبَّنَا إِرْحَمْنَا

Bizlere Sen mutluluk nasip et ey
rabbimiz, bizlere merhamet et.

وَمَا بَقِيَتْ فِينَا يَا رَبَّنَا أَمْنَا

Ey rabbimiz, içimizde emniyetli
kişiler kalmadı.

بِقُضَاكَ يَا غِيَّيْ تَخْلُقُ أَسْبَابِنَا

Ey Ganiy olan Rabbimiz, fazlınla
sebepleri halk eylersin.

وَ كَانَ اللَّهُ لَنَا وَ لَا يَكُنْ عَلَيْنَا

“Allah (c.c.) bizim lehimizdedir,
aleyhimize olmasın” (derler).

هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ الَّذِي يَرْحَمُنَا

Bizlere merhamet eden Rahman
ve Rahim O’dur.

وَ آلِهِ وَ صَحْبِهِ وَ هُمْ شَفَعَانُنَا

Ve O’nun (s.a.s) ailesi ve
ashabının hürmetine (bizlere
merhamet ediyor). Onlar bizim
şefaathilerimizdir.

Ey rahmet edici Rabbimiz,
durumumuz nicedir?

لِكثْرَةِ الْغَفْلَةِ إِسْوَدَتْ قُلُوبُنَا

Gafletimizin çokluğundan
kalplerimiz karardı.

لَا يَفْهَمُ النَّاسُ لِضَعْفِ إِيْمَانِهِمْ

İnsanlar imanlarının zayıflığından,

قَطَعَتْ أَهْوَانُنَا سُبُلَ السَّلَامَةِ

Hevalarımız (zararlı isteklerimiz)
selamet yollarını kesti.

غَلَبَتْ الْأَشْرَارُ ذَهَبَتْ الْأَخْيَارُ

Kötü olanlar bizlere galebe çaldı,
hayırlı olanlar gittiler

إِنْ كُنْتَ تَرْحَمُنَا يَا رَبَّنَا الْكَرِيمُ

Ey kerim olan Rabbimiz şayet bize
merhamet etmek istersen;

الرِّجَالُ الْكِرَامُ إِلَّا يَرْجُونَ اللَّهَ

Kerem ehli insanlar, Allah’tan
başkasını talep etmezler.

سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ تَعَالَى غَضَبَهُ

O yüce (Allah)’ın rahmeti gazabını
geçmiştir.

بِحُرْمَتِ مُحَمَّدٍ هُوَ حَبِيبُ الرَّحْمَنِ

Muhammed (sallallahu aleyhi ve
sellem)’in hürmetine (bize
merhamet ediyor). Çünkü O
Rahman’ın habibidir (sevgilisidir).

أَنَا الرَّجُلُ الَّذِي سَمَّاهُ اللَّهُ مُحَمَّدًا

Ben Allah (c.c)’ın Muhammed diye
isimlendirdiği insanım.

بِحُرْمَتِ مُحَمَّدٍ إِرْحَمْنَا يَا رَبَّنَا

Ey Rabbimiz Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem)'in hürmetine bizlere merhamet et.		
<p>الْعِيدُ عِيدٌ لَنَا وَالْخَيْرُ خَيْرٌ لَنَا</p> <p>Bu bayram bizim bayramımız. Bu güzellikler bizim güzelliklerimiz.</p> <p>الْعِيدُ عِيدٌ لَنَا وَالْخَيْرُ خَيْرٌ لَنَا</p> <p>Bu bayram bizim bayramımız. Bu güzellikler bizim güzelliklerimiz.</p> <p>الْعِيدُ عِيدٌ لَنَا وَالْخَيْرُ خَيْرٌ لَنَا</p> <p>Bu bayram bizim bayramımız. Bu güzellikler bizim güzelliklerimiz.</p> <p>الْعِيدُ عِيدٌ لَنَا وَالْخَيْرُ خَيْرٌ لَنَا</p> <p>Bu bayram bizim bayramımız. Bu güzellikler bizim güzelliklerimiz.</p> <p>الْعِيدُ عِيدٌ لَنَا وَالْخَيْرُ خَيْرٌ لَنَا</p> <p>Bu bayram bizim bayramımız. Bu güzellikler bizim güzelliklerimiz.</p> <p>الْعِيدُ عِيدٌ لَنَا وَالْخَيْرُ خَيْرٌ لَنَا</p> <p>Bu bayram bizim bayramımız. Bu güzellikler bizim güzelliklerimiz.</p>	<p>وَالْمُلْكُ لَكَ يَا رَبِّ</p> <p>Mülk (saltanat) da Sen'indir, Ya Rab!</p> <p>كُنَّا مِنْكَ نَسْتَعِينُ</p> <p>Kesinlikle Sen'den yardım dileriz.</p> <p>يَسْتُرُ عُيُوبَنَا</p> <p>Kusurlarımızı örter.</p> <p>يَرْحَمُنَا رَبَّنَا</p> <p>Rabbimiz bizi affeder.</p> <p>نَبِيِّنَا مُحْتَرَمٌ</p> <p>Peygamberimiz (s.a.s) pek saygındır.</p> <p>وَاعْفُ عَنَّا يَا صَبُورُ</p> <p>Ey Sabûr (çok sabredici), bizi affet.</p> <p>وَلَا تَكُنْ عَلَيْنَا</p> <p>Aleyhimizde olma.</p> <p>وَاعْفِرْ لَنَا يَا عَافِرُ</p> <p>Ey mağfiret edici, bizleri mağfiret et.</p>	<p>الْحَمْدُ لَكَ يَا رَبِّ وَالشُّكْرُ لَكَ يَا رَبِّ</p> <p>Hamd sanadır Ya Rab! Şükür de sanadır Ya Rab!</p> <p>أَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ يَا اللَّهُ يَا مُعِينُ</p> <p>Sen âlemlerin Rabb'isin. Ey Allah, ey Muîn (yardımcı)!</p> <p>هُوَ اللَّهُ رَبَّنَا يَغْفِرُ ذُنُوبَنَا</p> <p>O Rabb'imiz olan Allah'tır. Günahlarımızı affeder.</p> <p>خَلَقْنَا دَارَ الْفَنَاءِ عَشْنَا فِي بَحْرِ الْعَنَاءِ</p> <p>Fani dünyada yaratıldık. Sıkıntı denizinde yaşadık</p> <p>كُنَّا فِي النَّبِيِّتِ الْحَرَمِ خَلَقْنَا خَيْرَ الْأُمَّمِ</p> <p>İşte Beytu'l-Haram'dayız. En iyi ümmet olarak yaratıldık.</p> <p>وَاعْفِرْ لَنَا يَا غَفُورُ أَكُنْ عَبْدَكَ الشَّاكُورُ</p> <p>Bizi bağışla, ey çok bağışlayan. Çok şükreden kulun olayım.</p> <p>نَرْجُوكَ يَا رَبَّنَا مِنْ لَدُنْكَ هَبْ لَنَا</p> <p>Senden dileniyoruz ey Rabb'imiz. Katından bize ver.</p> <p>أَنْتَ رَبَّنَا الْقَادِرُ لِغُيُوبِنَا سَاتِرُ</p> <p>Sen kudretli Rabb'imizsin. Ayıplarımızı örtensin</p>
<p>الْعِيدُ عِيدٌ لَنَا وَالْخَيْرُ خَيْرٌ لَنَا</p> <p>Bu bayram bizim bayramımız. Bu güzellikler bizim güzelliklerimiz.</p> <p>الْعِيدُ عِيدٌ لَنَا وَالْخَيْرُ خَيْرٌ لَنَا</p> <p>Bu bayram bizim bayramımız. Bu güzellikler bizim güzelliklerimiz.</p>	<p>أَكْرَمْنَا يَا كَرِيمُ</p> <p>Ey kerim olan bizlere ikram et.</p> <p>الْجُودُ مِنَ الْغَنِيِّ</p>	<p>أَنْتَ رَبَّنَا الرَّحِيمُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ</p> <p>Sen çok merhametli Rabb'imizsin. Her şeyi çok iyi bilensin.</p> <p>أَنْتَ الْغَنِيُّ يَا غَنِيٌّ عَنِ خَلْقِكَ تَسْتَعِينِي</p>

Bu bayram bizim bayramımız. Bu
güzellikler bizim güzelliklerimiz.

الْعِيدُ عِيدٌ لَنَا وَالْخَيْرُ خَيْرٌ لَنَا

Bu bayram bizim bayramımız. Bu
güzellikler bizim güzelliklerimiz.

الْعِيدُ عِيدٌ لَنَا وَالْخَيْرُ خَيْرٌ لَنَا

Bu bayram bizim bayramımız. Bu
güzellikler bizim güzelliklerimiz.

الْعِيدُ عِيدٌ لَنَا وَالْخَيْرُ خَيْرٌ لَنَا

Bu bayram bizim bayramımız. Bu
güzellikler bizim güzelliklerimiz.

الْعِيدُ عِيدٌ لَنَا وَالْخَيْرُ خَيْرٌ لَنَا

Bu bayram bizim bayramımız. Bu
güzellikler bizim güzelliklerimiz.

الْعِيدُ عِيدٌ لَنَا وَالْخَيْرُ خَيْرٌ لَنَا

Bu bayram bizim bayramımız. Bu
güzellikler bizim güzelliklerimiz.

الْعِيدُ عِيدٌ لَنَا وَالْخَيْرُ خَيْرٌ لَنَا

Bu bayram bizim bayramımız. Bu
güzellikler bizim güzelliklerimiz.

Cömertlik zenginden
(beklenir).

صُنَا مِنْ الْمَهَالِكِ

Helak eden şeylerden
bizi koru.

نُرْجُوكَ مِنْكَ الْمَدَدُ

Senden medet
umuyoruz.

الْكُلُّ مِنَ اللَّهِ

Her şey (artık)
Allah'tandır.

أَجِبْنَا يَا رَبَّنَا

Bize icabet eyle
(dualarımızı kabul et).

وَالْإِنْعَامَ وَالرُّحْمَ

Nimet vermeyi ve
merhamet etmeyi de.

أَنْتَ مَوْلَانَا الْقَدِيمُ

Sen ezelden beri bizim
Mevla'muzsın.

Sadece Sen zenginsin ey
Ganiyy. Yaratıklarına ihtiyaç
duymazsın.

يَا مَالِكَ الْمَمَالِكِ وَ لَوْ كُنَّا كَذَلِكَ

Ey kölelerin sahibi. Biz
böyle (kusurlu) olsak da.

يَا اللَّهُ يَا أَحَدًا يَا قَيُّومًا يَا صَمَدًا

Ey Allah, ey (tek olan) Ehad,
ey (her şeyi ayakta tutan, her
şeyin idaresi elinde olan)
Kayyum, ey (hiçbir şeye
muhtaç olmayan, her şey
kendisine muhtaç olan)
Samed

قَدْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَ بِرَسُولِ اللَّهِ

Allah'a kesin iman ettik.
Allah'ın elçisine de.

إِزْحَمْنَا يَا رَبَّنَا أَكْرَمْنَا يَا رَبَّنَا

Bize acı ey Rabb'imiz. Bize
ikram et ey Rabb'imiz.

أَنْتَ تُحِبُّ الْعَفْوَ وَالْكَرَمَ وَاللَّطْفَ

Sen affetmeyi seversin.
İkramı ve lütfetmeyi de.

وَ اغْفِرْ عَنَّا يَا كَرِيمًا وَ اغْفِرْ لَنَا يَا
رَحِيمًا

Ey Kerim olan Allah'ım bizi
affet, ey çok merhamet eden
bizleri bağışla.

SONUÇ

Asıl adı Hâce Muhammed Lutfi olan Alvarlı Efe Hazretleri Erzurum'un Kındığı köyünde dünyaya gelmiştir. Nakşibendi büyüklerinden olan Alvarlı Efe Hazretleri ülkenin çeşitli yerlerinde imamlık görevini yapmış ve vazifesini uzun yıllar sonra yine Erzurum'da tamamlamıştır. Hazret Erzurum'da vefat etmiş ve yine Erzurum'da defnedilmiştir. Alvarlı'nın elimizdeki eseri "Hulâsatü'l- Hakâyık ve Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lutfî" dir. Bu eser birçok kısımdan oluşmakla birlikte bizim ele aldığımız ve incelediğimiz kısım "Arabî Gazeller"dir. "Arabî Gazeller" orijinal eserde toplamda on dokuz sayfadan müteşekkildir. Aslında 'Gazaliyyât' kelimesi Klasik Doğu şiirinin en yaygın nazım şekillerinden biri olup genellikle 5-12 beyitten oluşan, ilk beyitlerin mısraları aralarında kafiyenin olduğu, diğer beyitlerde ilk mısra serbest ikinci mısra ise matla ile kafiyeli olan 'gazel' kelimesinin çoğul kipi anlamında kullanılmıştır. Kelime olarak Gazaliyyât gazelle ilgili, gazel tarzında olan şiirler anlamına gelir. Bu vesile ile eserdeki Gazaliyyât da genel olarak Allah-u Teâlâ'nın büyüklüğünden, yüceliğinden, ehadiyetinden bahsetmekte ve daha sonra ise Allah'ın sıfatlarını vesile kılarak dua etmektedir. Beyit tarzında sunulmuş olan bu kısım Allah'a yalvarış ve yakarış ile son bulmaktadır.

KAYNAKÇA

Lutfî, H. M. (2011). Hulâsatü'l- Hakâyık ve Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lutfi, İstanbul: Efe Hazretleri Vakfı.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 5, Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 4

Aralık/December-2024

MAKALE BİLGİSİ/ARTICLE INFORMATION

**Tebdil-i Kıyafetten Araba Seyranlarına: Sultan II. Abdülhamid'in Araba
Seyahatlerinden Kesitlerle Başkent İstanbul'da Yapılan Bazı Düzenlemeler**

From Disguised Clothing to Horse Carriage Travels: Some Arrangements Made in Istanbul
with the Fragments of Abdülhamid II's Horse Carriage Travels

YAZAR/WRITER

Makul YILDIRIM

Dr., Iğdır Üniversitesi LEE

Dr., Iğdir University LEE

makulyildirim@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2645-7493>

Iğdır, TÜRKİYE

<http://doi.org/10.5281/zenodo.14413657>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 15.11.2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 11.12.2024

Sayfa Aralığı/ Page Range: 1099-1119

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE

ÖZET

Osmanlı Devleti'nin erken dönemlerinde padişahlar, yapılması zorunlu olan birkaç dini merasim dışında padişah kimlikleri ile halka pek görünmezlerdi. Ancak kamusal alan ile ilgili gerekli düzenlemelerin yapılabilmesi için halkın yakından gözlemlenmesi gerektiğini düşünen bazı padişahlar, tebdil-i kıyafet saraydan çıkmışlardır. Tebdil-i kıyafet ile halkın arasına karışan bu padişahlar düzenlenmesi gereken hususları yakından takip etme olanağı bulmuşlardır. Halk hakkında bilgi sahibi olmanın bir diğer yolu ise devlet tarafından görevlendirilen şahısların, halkın arasına karışmak suretiyle edindikleri bilgiler neticesinde hazırladıkları raporlar olmuştur. Kentin durumu ile ilgili malumat sahibi olmayı önemseyen Osmanlı padişahlarından biri olan Sultan II. Abdülhamid döneminde yaygın bir hafiyelik ve jurnal örgütünden istifade edilmiştir.

Tebdil-i kıyafet gezme ve jurnaller dışında kamusal alanı yakından gözlemlemenin bir yolu da padişahların çeşitli vesilelerle kent içinde araba ile yaptıkları seyahatler olmuştur. Sultan II. Abdülhamid, katılması gereken merasimlere gidiş ve dönüşleri esnasında güzergâh boyunca gözlemleyebildiği kent yaşamına karşı ilgisiz kalmamıştır. Seleflerinin aksine Cuma selamlığı dahil bütün merasimlere araba ile katılan Sultan II. Abdülhamid, yolculuk esnasında güzergâh boyunca dikkatini çeken hususlarda düzenlemeler yapılmasını istemiştir. Çalışma bu detaylar özelinde şekillenmiş olup konu ile alakalı arşiv belgeleri ile telif eserlerden istifade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Devleti, II. Abdülhamid, İstanbul, Araba.

ABSTRACT

In the early periods of the Ottoman Empire, sultans were not visible to the public with their sultan identities, except for a few religious ceremonies that were required to be held. However, some sultans, who thought that the public should be closely observed in order to make the necessary arrangements regarding the public space, left the palace in disguise. These sultans, who blended in with the public with their clothes that made them unrecognizable, had the opportunity to closely follow the issues that needed to be regulated. Another way to collect information about the public was the reports prepared by individuals appointed by the state as a result of the information they obtained by mixing with the public. During the reign of Sultan Abdulhamid II, one of the Ottoman

sultans who cared about having information about the situation of the city, a widespread spy organization was used.

Apart from disguised clothes and spies, another way to observe the public space closely was the sultans travels in the city by horse carriage on various occasions. Sultan Abdulhamid II, who was criticized as a sultan who confined himself to the palace, was not indifferent to the city life that he could observe along the route and from the ceremonies he had to attend. Unlike his predecessors, Sultan Abdulhamid II, who attended all ceremonies, including the Friday greetings, by horse carriage, made observations along the route during the journey and ordered arrangements to be made regarding the problems he detected after returning to the palace. The study was shaped specifically around these details and archive documents and copyrighted works related to the subject were used.

Keywords: Ottoman Empire, Abdulhamid II, Istanbul, Horse Carriage.

GİRİŞ

Osmanlı padişahları başkent İstanbul'da, Eyüp'e kılıç kuşanmaya gitmek ile Cuma selamlıklarına katılmak ve Ramazan ayında Hırka-i Saadet'i ziyarete gitmek gibi merasimler dışında padişah kimliği ile pek görünmezlerdi. Ancak padişahların kendi kimliğini gizleyerek tebdil-i kıyafet çıktıkları İstanbul sokaklarındaki gezintiler onların görünmezliğine halel getirmez ve padişahlar bu şekilde kamusal alanları gözlemleyebilirlerdi (Kırlı, 2018; 616-617). Halkın kontrol edilmesinin ve gözlemlemesinin bir yolu olarak başvurulan tebdil-i kıyafet gezintiler, Osmanlı padişahlarının XIX. yüzyıla değin sürdürdükleri etkili bir uygulamadır. Tebdil-i kıyafet gezmek, kaynaklarda “*tebdil-i kıyâfet, tebdil-i câme, tebdile çıkma*” şeklinde de geçer. Esasında hükümdarların veya idarecilerin kıyafet değiştirerek dolaşmaları Osmanlı Devleti'ne münhasır bir uygulama olmayıp, tarihte pek çok devlette de görülmüştür (İşirli, 2011). Bunun yanı sıra tebdil-i kıyafet örneklerine destan ve halk hikayesi türlerinde de rastlanmaktadır (Kumartaşlıoğlu, 2023).

Tebdil gezmek veya tebdil çıkmak, padişahların İstanbul'da kıyafet değiştirerek halk arasına karışmaları, gözlem ve denetimde bulunmaları anlamına gelmektedir. Kentte işlerin nasıl gittiği, buyrukların uygulanıp uygulanmadığı konusunda, saptamalarda bulunan padişahlar, saraya dönünce ilgililere yeni emirler vermişlerdir. Tebdil gezen

padişahın hem ihsanda bulunması hem de ceza uygulaması yerleşmiş bir gelenektir (Sakaoğlu, 1994).

Osmanlı Devleti'nde XV. yüzyıldan itibaren padişahların tebdil gezdikleri bilinmektedir, bu yüzyılda Fatih Sultan Mehmed tebdil gezmiştir. (Ortaylı, 2008; 86) Kanuni Sultan Süleyman aynı şekilde tebdil-i kıyafet halk arasına karışan padişahlardandı (Sakaoğlu, 1994). Tebdil gezen padişahların birbirinden oldukça farklı kıyafetler tercih ettikleri bilinmektedir. Örneğin Kanuni Sultan Süleyman sipahi, II. Ahmed Mevlevi şeyhi, III. Mustafa suyolcu, I. Abdülhamid softa, III. Selim humbaracı kıyafeti giyerek İstanbul'da dolaşmışlardır (Pakalın, 1983; 428).

Osmanlı padişahlarının tebdil gezmeleri hususunda, Sultan III. Murad'ın hekimliğini yapan Yahudi kökenli Domenico gözlemlerini aktarmıştır. Hekim Domenico padişahların tebdil gezme amaçlarının; şehirde olanları bizzat gözlemlemek, suistimallerin icabına bakmak ve yanlış aktarımların tesirinde kalmamak olduğunu belirtmiştir. Ayrıca, Sultan III. Murad'ın Ramazan ayında geceleri sıklıkla tebdil-i kıyafet dışarı çıktığını, büyük bir tevazu ile camileri ziyaret ettiğini, vaazleri dinlediğini ve ölülerinin mezarlarında namaz kıldığını da eklemiştir (Hierosolimitano, 2023; 90-96).

Sultan IV. Murad da gece saatlerinde tebdil-i kıyafet İstanbul sokaklarında dolaşmış ve kenti yoklamıştır (Koçu, 1950; 24). Onun gezintilerini diğerlerinden ayıran yönü sonuçlarıdır. Zira Sultan IV. Murad'ın bu teftişleri bazen çok kanlı cezalarla sonuçlanmıştır (Ortaylı, 2008; 86). Onun daha çok geceleri, yanında bostancıbaşı ile cellatlar olduğu halde, ara sokaklara dalarak kaçak işletilen meyhaneleri, bekar odalarını bastığı, içki ve tütün kullananları idam ettirdiği bilinmektedir (Sakaoğlu, 1994). Sultan III. Osman ise falan yerli Osman Ağa unvanıyla kahvede oturup konuşulanları dinlemiştir (Ortaylı, 2008; 86). Sultan I. Mahmud da tebdil dolaşan ve bu şekilde kenti teftiş eden bir diğer padişaktır (Uzun, 2013; 699).

Padişahların ikamet ettikleri saraylarda tebdil gezmelerinde kullanacakları atların muhafaza edildiği tebdil ahır denilen bir mekân mevcuttu. Buradaki atlar dikkat çekmemesi için has ahırdakiler kadar alımlı değildir ve koşum takımları da oldukça sadedir. Padişahların tebdil gezmeleri karadan yapıldığı gibi deniz vasıtaları ile de yapılabilirdi. Eğer deniz yolu tercih edilecekse padişah maiyetiyle beraber bostancı kayığında bu teftiş yapardı (Ortaylı, 2008; 86).

XVIII. yüzyıla gelindiğinde de bu uygulama devam etmiştir. Sultan III. Mustafa, I. Abdülhamid, III. Selim tebdil kıyafette dolaşarak kentte olan bitenleri yakından gözlemlemişlerdir. Bu arada padişah dışında, onunla beraber dolaşanlar da tanınmamak için farklı kılıklara bürünmüşlerdir. (İpşirli, 2011). Sultan I. Abdülhamid tebdil gezmekte, çarşıları, meydanları dolaşmakta, edindiği izlenimlere dayalı olarak sadrazama veya sadaret kaymakamına hatt-ı hümayunlar yazmaktaydı (Sakaoğlu, 1994). Sultan III. Selim de tebdil gezilerinde edinmiş olduğu izlenimlerini daha sonra sadrazamına birer hatt-ı hümayunla bildirmiştir (Tızlak, 2015; 341).¹

Sultan II. Mahmud'dan itibaren son Osmanlı sultanlarının tebdil geleneğini terk ettikleri belirtilmektedir. Ancak buna karşılık bazı devlet adamlarının bu geleneği sürdürdükleri anlaşılmaktadır. Örneğin Ahmed Vefik Paşa 1878 yılındaki kısa başvekilliği sırasında İstanbul'da tebdil gezerek karaborsacıları, kaçak öteberi satanları cezalandırmıştır. İstanbul'da Şehremaneti kurulduktan sonra zabıta memurlarından seçilen bir grup "tebdil" adı altında, kentte dolaşmış ve saptadıkları yolsuzlukları amirlerine bildirmişlerdir (Sakaoğlu, 1994).²

Tanzimat dönemi ile birlikte padişahların bizzat tebdil gezme şeklindeki uygulamalara başvurmadıkları belirtilmektedir (İpşirli, 2011).³ Ancak padişahların halkı gözetlemeleri âdettendir ve tebdil gezmek dışında bunun bir yolu da halkın içine devlet görevlilerini salmaktır. Gizli olarak gönderilen casuslar halkın durumu ile ilgili malumat toplayarak devlete bildirmişlerdir. Bu usul sadece Osmanlı Devleti'ne has bir uygulama değildir. Halk hakkında malumat toplamının bir yolu olarak hafiyelerin raporlarına başvurulması

¹ Sultan III. Selim'in tebdil gezilerinde kullandığı giysilerin teferruatları hakkında detaylı bilgi için bkz. Serpil Sönmez, "III. Selim'in Tebdil-i Kıyafet Bohçaları", *OTAM*, (47), Bahar.

² Sultan II. Mahmud dönemindeki istihbarat faaliyetleri için bkz. Ahmet Yüksel, *II. Mahmud Devrinde Osmanlı İmparatorluğu'nda İstihbarat Faaliyetleri*, Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2012.

³ Literatürde Tanzimat'tan itibaren tebdil-i kıyafet gezintilerin pek yapılmadığı belirtilmektedir. Bilhassa Sultan II. Mahmud döneminden itibaren bu geleneğin terk ettiği yönünde görüşler mevcuttur. Ancak *Cabi Tarihi*'nde Sultan II. Mahmud'un tebdil yaptığı gezinlerden söz edilmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Ömer Cabi Efendi, *Cabi Tarihi; Tarih-i Sultan Selim-i Salis ve Mahmud-ı Sani Tahsil ve Tenkidli Metin II*, TTK Yayınları, Ankara 2003, s. 780 ve 803. Bu geleneğin yaygın olmamakla birlikte Osmanlı Devleti'nin son dönemlerine değin sürdürüldüğü yönünde aktarımlar da mevcuttur. Osmanlı Devleti'nin çeşitli bölgelerinde ve bilhassa başkent İstanbul'da uzun yıllar yaşamış olan ABD'li misyoner Mary Mills Patrick, Sultan Vahdettin'in saltanatının başlarında bir şeyler başarabileceğini düşündüğünü, halkına yardım edebilmek adına fevkalade bir istek sergilediğini belirtmiştir. Yazar devamında, Sultan'ın bu vesile ile saltanatının başlarında, nelerin gerçek olduğunu bizzat belirleme çabasıyla tebdil-i kıyafet şehrin sokaklarında dolaştığını belirtir (Patrick, 2017; 296). Bu anekdot dikkate alındığında son dönemlere değin yaygın olmamakla beraber padişahlar tarafından yapılan tebdil-i kıyafet gezintilerin sürdürüldüğü söylenebilir.

Roma, Sasani, İslam imparatorlukları ve dahi Bizans'ta örneğine rastlanılan bir durumdur (Ortaylı, 2008; 86). Osmanlı Devleti'nin de başvurduğu bu yöntemde hafiyeler halktan kimseler gibi kamusal alanlara girmiş ve konuşulan konular ile ilgili "havadis jurnalleri" hazırlayarak devlet yöneticilerine ilemişlerdir (Kırlı, 2018; 603). 1840'lardan sonraki jurnallerden de anlaşılacağı üzere artık bu hususta bir süreklilik ve kapsayıcılık egemen olmuştur (Kırlı, 2018; 617-618). Sultan II. Abdülhamid döneminde hafiyelik ve jurnal örgütleri etkili bir şekilde kullanılmıştır (Sakaoğlu, 1999; 478).⁴

Sokaktaki insanın ahvali hakkında bilgi sahibi olabilmek adına başvurulan tebdil gezme ve jurnal gibi uygulamaların yanı sıra padişahların toplumsal dinamikleri yakından gözlemlene imkanına sahip oldukları başka bir alan daha mevcuttu; araba seyahatleri. Bilhassa Sultan II. Abdülhamid döneminde ön plana çıkan bir durumdur. Sultan II. Abdülhamid, Cuma selmalıklarına katılmak veya Hırka-i Saadet ziyaretinde bulunmak amacıyla saraydan çıktığında araba ile gittiği güzergâh boyunca gözlemlerde bulunmuş ve herhangi olumsuz bir durum ile karşılaştığında buna yönelik düzenlemeler yapılmıştır.

Osmanlı sultanlarının merasimlere katılmak amacıyla saraydan çıktıklarında ata tercihen arabaya binmeleri çok eskilere dayanan bir gelenek olmayıp, XIX. yüzyılın ilk yarısında başlayan ve Sultan II. Abdülhamid ile süreklilik kazanan bir durumdur. Çalışmanın devamında Osmanlı padişahlarının ata tercihen araba kullanmaya geçiş süreçleri ve Sultan II. Abdülhamid'in Cuma selamlıkları, Hırka-i Saadet gibi ziyaretler vesilesiyle araba ile saraydan çıktığı yolculuklarda edindiği izlenimler neticesinde yapılan düzenlemeler üzerinde durulacaktır.

1. Osmanlı Padişahlarının Şehir İçi Ulaşım Tercihinde Yaşanan Değişim: Araba Kullanımı

Osmanlı dönemi başkent İstanbul'da araba, XIX yüzyıla değin saraya ve sarayda da bilhassa kadınlara mahsus bir vasıta olarak kullanılmagelmiştir. Kadınların erkekler gibi hayvana binmelerinin yasak olması arabayı onlar için adeta zorunlu kılmıştır. Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, erkeklerin arabaya binmeyi rehavet unsuru olarak addetmelerinin bu durumun birkaç asır boyunca değişmeden sürmesine neden olduğunu belirtmiştir:

⁴ Sultan II. Abdülhamid dönemi İstihbarat Teşkilatı için bkz. Mehmet Ali Beyhan "II. Abdülhamid Döneminde Hafıye Teşkilatı ve Jurnaller", *İlmi Araştırmalar*, (8), İstanbul 1999; Emre Gör, *II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı İstihbarat Ağı (1876-1909)*, Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2018.

“Kadınların erkekler gibi ve o tarzda hayvana binmeleri memnu olduğundan arabaya binmek hakkı öteden beri kadınlara terk olunmuştur. Harem-i hümayun, selatin-i muhtereme, vüzerâ ve rical-i devlet haremeleri büyük, dört tekerlekli, yüksekçe, etrafı kelepçe tahtadan mamul, üzeri ‘eğri’ tabir olunan mutad çember ile mahfuz, pencereleri kafesli, yaysız, ‘koçu’ tabir olunan arabalara binerlerdi. Bu koçuların derunu kadife vesair kıymetli kumaşlarla tefriş olunurdu. Cevanib-i erbaasını ihata eden tahtlalar, çiçekli, oymalı, boyalı ve altın yaldızlı, musanna ve zarif ve rükub ve nüzulü merdivenli, tuhaf tarzda şeylerdi. Ahiren yaylı arabalar istimaline başlandığundan koçulara rağbet ananesi terk edildi.” (Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, 2011; 105)

Saray dışında, erkek nüfustan sadece şeyhülislam ile kazaskerlerin arabaya binme hakkı bulunuyordu. Vezirler, devlet ricali ve kişiye verilen bir imtiyaz ile ayan ve eşraf ancak ata binebilirdi. On yedinci asrın ilk yıllarına kadar ricalden sayılmayan memurlar, serveti ne olursa olsun halk, şehir içinde ata binemezdi (Koçu, 1950; 34).

Osmanlı padişahları şehir içinde kadim bir gelenek olarak ata binmeyi tercih etmişlerdir. Padişahların arabaya binmesi hastalık gibi zaruri durumların dışında birkaç istisnayı geçmemiştir. Örnek vermek gerekirse Sultan III. Mustafa ancak birkaç defa arabaya binmiş, Sultan I. Abdülhamid ise yalnız bir kez o da şehrin dışına araba ile gitmiştir (Gülersoy, 20). Bu konuda istisnalar arasında yer alan padişahlardan olan Sultan İbrahim’in ayrı bir yeri vardır. Zira sınırları hassas olan Sultan İbrahim’e hekimler sık sık gezinti yapmasını ve böylece iyileşebileceğini söylemiştir. Padişah iyileşmek ümidiyle bazen at sırtında, bazen tahtırevan ile ve bazen de araba ile şehrin sokaklarında gezinmiştir. Bu gezintilerinde şehrin dar ve eğri büğrü sokaklarında karşılaştığı arabaların kendisine zaman kaybettirdiğini ve sıkıntı verdiğini görünce, 1647 yılında bir iradeyle, şehir içinde cinsi ve şekli ne olursa olsun araba kullanılmasını yasaklamıştır. Bu yasak Sultan İbrahim tahttan indirilinceye kadar (1 yıl) sürecek ve bu süre içinde İstanbul sokaklarında yalnız Sultan İbrahim’in saltanat arabalarıyla, nedimeleri için özel olarak yaptırdığı arabalar görülecektir. Bu yasağın tek kurbanı devrin sadrazamı Salih Paşa olmuştur. Bir imamın evine giderken karşısına ot arabasının çıkması üzerine çok kızan Sultan İbrahim, Sadrazam Salih Paşa’yı derhal imamın evine çağırmıştır. Bu çağırının mahiyetini bilmeyen ve başına geleceklerden habersiz olan Sadrazam, imamın evinde Padişah tarafından öfkeyle karşılanmış ve kendisine yasağı niçin tatbik etmediği sorulduktan sonra bir kuyu ipiyle boğdurulmuştur (Ünal, 1968; 25).

XIX. yüzyıla gelindiğinde arabaya binme konusundaki mevcut görüş değişmeye başlamıştır. Önceleri erkeğin binebileceği tek vasıtanın at olduğu fikri eskisi gibi

benimsenmemiştir. Ata tercihen arabaya devamlı surette binen ilk padişah, Sultan II. Mahmud olmuştur. Padişah dışında devlet erkanı ile kent ileri gelenleri de bu dönemde arabaya binmeye başlamıştır (Koçu, 2016; 100). Padişah başta olmak üzere erkeklerin arabaya binmesi, asırlardır süregelen şehiriçindeki ulaşım tercihlerinde meydana gelen büyük bir değişimi tetiklemiştir.

Sultan II. Mahmud döneminde yaşanan tek değişim ata binmek yerine arabayı tercih etmesi olmamıştır. Sultan, Topkapı Sarayı'ndan çıkıp daha modern bir saray olan Dolmabahçe Sarayı'na taşınmış, Avrupalı bir hükümdar gibi giyinmeye başlamış, sakalını da kısaltmıştır. Seleflerinin halktan uzak yaşamlarına karşılık, halk içinde görünmeye başlamış ve genellikle Avrupa stili bir faytonla İstanbul'u dolaşmıştır. İstanbul dışındaki vilayetlere de teftiş ziyaretlerinde bulunan Sultan II. Mahmud, başkentte bulunan elçiliklerde verilen davetlere, konserlere, opera ve bale gösterilerine giden ilk hükümdar olmuştur (Shaw-Shaw, 2017; 79-80).⁵ Bu durum Osmanlı padişahlarının dini merasimler dışında padişah kimlikleri ile kent içinde görünmemeleri geleneği ile örtüşmemekteydi.

Avrupa'dan gelen ve 1825 yılına değin sadece padişah tarafından kullanılan faytonun⁶, bu tarihten itibaren saray ileri gelenleri ile devlet erkanı tarafından da kullanılmasına müsaade edilmiştir (İpşirli, 1991; 242-245).

⁵ Sultan II. Mahmud Osmanlı Devleti'nin Büyük Petro'su olarak adlandırılmış ve tasarladığı ıslahat faaliyetlerinin önündeki en büyük engel olarak görülen Yeniçeri Ocağı'nı 1826 yılında kaldırmasından 1839'daki vefatına değin geçen süre zarfında muazzam bir reform programı uygulamaya girişmiştir (Lewis, 2013, 112).

⁶ XIX. yüzyılda İstanbul'da kara ulaşımının önemli araçlarının başında atların çektiği, dört kişilik tekerlekli arabalar gelir. Bunlar her dönemde aldığı şekle göre fayton, kupa, lando, hanto, koçu, kâtip odası ve talika gibi isimlerle anılırdı (Nazır, 290); İlerleyen süreçte yaygın olarak kullanılan arabalar daha ziyade fayton, kupa ve lando tarzı arabalar olmuştur. Fayton adı Fransızca Phaeton (Faeton) gelen körüklü açık bir tür binek arabasıdır. Dört tekerlekli olan bu arabaya çift at koşulurdu. Arabacı, arabanın ön kısmında bulunan yüksek yere otururdu. Genellikle dört kişilik olan faytonlarda iki kişi yüzleri gidiş istikametinde arkaya sabit yere, iki kişi de onların karşısına bakan yere otururdu (Gülersoy, 1981; 29).



Şekil 1. Sultan II. Mahmud'a ait saltanat arabası (İşeri-Yaşar, 2021, 144)

Sultan II. Mahmud ata tercihen arabaya devamlı binen ilk Osmanlı hükümdarı olmuştur. Fakat araba ve onun da Avrupa tiplerinin İstanbul yaşamına girmesi oğlu Sultan Abdülmecid döneminde olmuştur (Gülersoy, 22). Bu dönemde araba kullanımı yaygın bir hale gelmiştir. Sultan Abdülmecid döneminde İstanbul'da araba kullanımı yaygınlaşmakla beraber bilhassa Avrupa tarzı arabalara rağbet artmıştır. Bu dönemde padişahın kendisi de Avrupaî arabalarla dolaşmış ancak Cuma selamlığına at üzerinde gitmiştir. 1844 yılında Mekteb-i Tıbbiye'ye giderken dört beyaz atla çekilen arabayı bizzat kendisi kullanmıştır. 1856 yılında İngiltere elçiliğinde verilen baloya da saltanat arabası ile katılmıştır (İpşirli, 1991; 242-245).

Sultan Abdülmecid döneminde araba kullanımı yaygınlaşmıştır; Sultan Abdülaziz ve Sultan II. Abdülhamid devirlerinde İstanbul, herhangi bir Avrupa şehri gibi her köşesinde kira binek arabası bulunabilen bir kente dönüşmüştür (Koçu, 2016; 100).



Şekil 2. Sultan Abdülaziz'e ait saltanat arabası (İşeri-Yaşar, 2021; 144)

Sultan Abdülaziz, Avrupa seyahati sonrasında arabalarla oldukça ilgilenmiş ve Avrupa hükümdarları gibi saltanat arabaları serisi oluşturmak için faaliyetlere girişmiş, bunun için Fransa ve İngiltere'den örnekler getirtmiştir (İpşirli, 1991; 242-245). Sultan II. Abdülhamid döneminde araba kullanımında artış yaşanmakla beraber kira arabalarının artması neticesinde araba kullanımı genele yayılmaya başlamıştır.

2. Sultan II. Abdülhamid'in Araba ile Yaptığı Seyahatlerden Kesitlerle Başkent İstanbul'da Yapılan Bazı Düzenlemeler

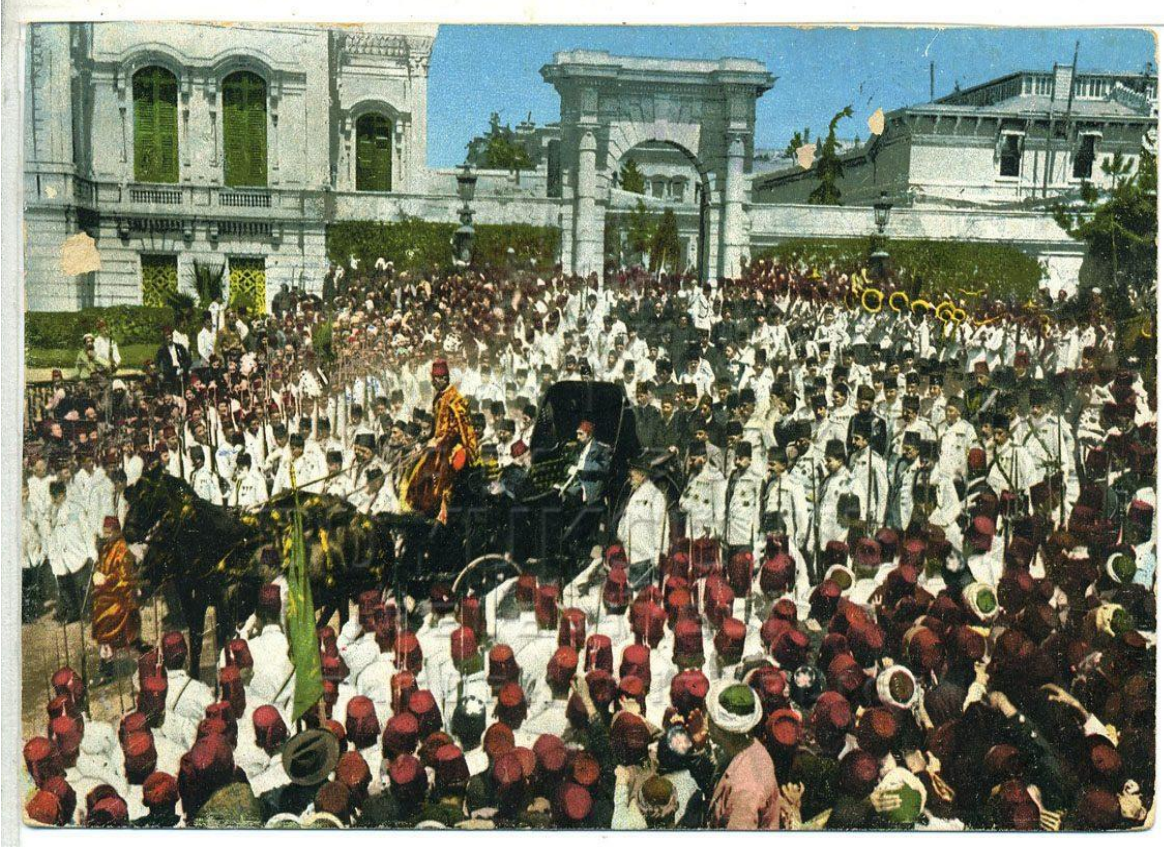
Sultan II. Abdülhamid'in⁷ padişahlık yaptığı 1876-1909 yılları Osmanlı Devleti'nin egemenlik sahasında bulunan bölgelerde, milliyetçilik hareketleri ile başlayan süreçte ciddi toprak kayıpları yaşanmıştır (Küçük, 1988). Bu dönem ayrıca dünya gündeminde

⁷ Sultan II. Abdülhamid, Sultan Abdülmecid'in ilk oğlu olan V. Murad'dan sonra doğan ikinci oğludur ve 1842 yılında Çırağan Sarayı'nda dünyaya gelmiştir. Annesi Çerkes asıllı Tır-i Müjgan Kadınefendi genç yaşta vefat ettiğinde Sultan Abdülmecid'in 5. zevcesi olan ve çocuğu olmayan Perestu Kadın tarafından büyütülmüştür (Öztuna, 2017; 492).

de dengelerin değiştiği ve dñnyanın büyük bir savaşa doğru ilerlemeye başladığı bir dönem olmuştur.

Siyasî gelişmelerin dışında Sultan II. Abdñlhamid'in saltanat yılları, başkent İstanbul'da günlük hayatta ciddi değişimler yaşanmıştır. Ulaşım sektöründe yeni ulaşım vasıtalarının sisteme dahil olmasının yanı sıra araba kullanımı konusunda da ilerlemeler kaydedilmiştir. Bizzat padişah ve saray erkânı arasında araba kullanımının yaygınlaşması ve araba masraflarının önemli gider kalemleri arasında yer alması dışında arabalar merasimlerin de ayrılmaz bir parçası durumuna gelmiştir. Önceki padişahlar döneminde araba kullanımı konusunda bazı eşikler aşılmış ve araba kullanımı nispeten artmıştır. Ancak Sultan II. Abdñlhamid döneminde araba, Cuma selamlığı dahil genel olarak merasimlerin bir parçası durumuna gelmiş ve devlet kurumlarında da gittikçe yaygınlaşan bir kullanım alanına sahip olmuştur (Yıldırım, 2024; 136).

Sultan II. Abdñlhamid, Cuma namazları, bayram namazları ve Hırka-i Saadet ziyaretleri gibi resmî törenler dışında saraydan çıkmadığı için eleştirilmiştir (Sakaoğlu, 1999; 478). Ancak saraydan çıkmayan bir padişah olarak toplumsal hafızada iz bırakmış olsa da iktidarı döneminde toplumun hayatına “*görünmeden görünür*” olarak nüfuz etmiş ve pek çok yerde varlığını hissettiren bir padişah olmuştur. Osmanlı Devleti'nde padişahın kamusal alandaki görñnñrlñęü açısından en etkili olanları törenler, basın, kamu yatırımları ve hayır işleri olarak sıralanabilir (Demirel, 2019; 95).



Şekil 3. Sultan II. Abdülhamid'in Cuma namazına gidişi (İBB Atatürk Kitaplığı; 20.10.2024)

Sultan II. Abdülhamid, Cuma namazları, bayram namazları ve Hırka-i Saadet ziyaretleri gibi vesilelerle saraydan ayrılması gerektiğinde araba ile seyahat etmiştir. Sultanın, genel itibariyle gösterişten pek hoşlanmadığı ve sade giyinmeyi tercih ettiği belirtilir ve bu tercihi kullandığı saltanat arabasına da yansımıştır. Zira saltanat arabası olarak sade bir saray faytonunu kullanmıştır.

Padişahın araba veya atla bir yere gitmesi halinde buna ait düzenlemeleri yapan bir müdürlük mevcuttu. Gidiş Müdürlüğü denen bu makamda Hacı Mahmud Efendi görevlendirilmişti. Belirtildiğine göre bu zat padişahın güvenini kazanmış emektarlardan idi (Tahsin Paşa, 2021; 26). Padişahın arabasını kullanacak olan arabacının ise hem tecrübeli hem de padişahın güvenini kazanmış biri olması gerekmektedir.

Osmanlı padişahlarının Cuma namazını kılma amacıyla camiye gidiş ve dönüşü, Cuma selamlığı adı verilen bir merasimle olurdu. Halkın hükümdar ile teması noktasında önemli

bir işlev gören bu merasim, dini yönünün yanı sıra hukuki, sosyal ve kültürel açıdan da önem arz etmekteydi (İpşirli, 1993; 90).

Sultan II. Abdülhamid'e kadar Osmanlı padişahları çeşitli vesilelerle arabaya binmiş ancak Cuma selamlığı gibi merasimlere at üzerinde gitmişlerdir. Cuma selamlığına at ile gitme geleneğinin bozularak onun yerine araba ile gitme usulünün getirilmesi konusunda çeşitli görüşler mevcuttur. Bunlardan birinde Sultan II. Abdülhamid'in dış ağrısı sebebiyle yüzünün şişmiş olmasından dolayı 3 Aralık 1876'da araba ile Ayasofya Camii'ne Cuma selamlığına çıkmasıyla bu geleneğin başladığı belirtilir (İpşirli, 1991; 245).

Sultanın araba ile selamlığa çıkma gerekçelerinden bir diğerinde ise at ile seyahat esnasında geçirilen bir kaza olayı olduğu belirtilir. Sultan II. Abdülhamid'in kızı Ayşe Osmanoğlu, onun da tıpkı selefleri gibi Cuma selamlığına at ile gitmekte iken bu yolculuklardan birinde geçirdiği kazadan dolayı arabayı tercih ettiğini belirtmiştir:

“Fakat bilhassa binicilikte çok usta idi. En azgın atları bile idare edebilmesi sayesinde, padişahlığında başına gelen mühim bir kazadan kurtulmuştur: padişahlığının beşinci veya altıncı yılında, bir Cuma selamlık alayını Ortaköy Camii'nde yaptırmış. O güne kadar Selamlıklara atla gidermiş Mutadî üzere yine atla çıkmış. Kimler ve nasıl yapmışlarsa ata neft yağı sürmüş oldukları için saraydan camiye kadar pek ziyade güçlük ve birkaç defa yere çarpılmak tehlikesini atlatacak şekilde usta binici olması sayesinde gidebilmiş. O günden sonra da bir daha atla selamlığa çıkmamış. Ondan sonra araba kullanmaya başlamış.” (Osmanoğlu, 2022; 34-35)

Sultan II. Abdülhamid, önceleri İstanbul'un çeşitli camilerinden birinde selamlığa çıkarken 1890'lardan sonra yavaş yavaş Dolmabahçe ve Sinan Paşa Camiilerinden, Beşiktaş Şazeli Dergâhı, Teşvikiye Camii, Ortaköy ve Yıldız'daki tekkeden ileri gitmemeye başlamıştır. Yıldız Sarayı'nda ikamet etmeye başladıktan sonra, ikamet ettiği sarayın yakınına Hamidiye Camii'ni yaptırmış Cuma namazlarını düzenli olarak burada kılmaya başlamıştır (Ayyıldız, 2008; 39).

Cuma selamlığına gitmesi esnasında Sultan II. Abdülhamid, oğlu Burhaneddin Efendi ile beraber arabaya biner, işaretiyle serasker olan paşa da karşısına otururdu. Araba, İstabl-ı Amire ve musahiplerden oluşan bir kafiye ile hareket ederdi. Dış kapıya gelindiğinde damat paşalar, mabeyinciler ve yaverler de kafiyeyle dahil olurlardı. Alay, devlet adamları ve askeri komutanlardan oluşan saflar arasından geçerek camiye ulaşırdı. Camide

padişahı, şeyhülislam, evkaf nazırı ve feraset-i şerife vekili karşıldardı (Tahsin Paşa, 2021; 202).

Dönüş resmî olmadığından padişah iki atlı hususî arabasını kendisi kullanır, Burhaneddin Efendi de onun arabasına biner, diğer oğullarından Abdülkadir Efendi sağında, Ahmed Efendi solunda olduğu halde ata binerler, bu şekilde saraya ulaşırlardı (Osmanoğlu, 2022; 65). Sultanın dönüşte kullandığı bu saray faytonunu arabacı başı cami avlusuna getirir, kendisi saraya yaya dönerdi. Gayet sade fakat son derece zarif olan arabamın körüğü daima yarı açık bırakılırdı (Koçu, 2016; 102).

Sultan II. Abdülhamid, daha önce belirtilen gerekçelerle saraydan araba ile çıktığında gidiş ve dönüş yolculuğu esnasında çevreyi gözlemlemiş ve farketdiği olumsuz durumlara müdahalede bulunmuştur. Örneğin Eylül 1890'da bir cuma günü selamlık töreninden sonra Dolmabahçe ve Teşvikiye yolundan dönerken padişahın dikkatini çirkin bir manzara oluşturan ve saçaklardan zemine kadar inen su boruları çekmiştir. İlgili belgenin içeriğinden anlaşıldığı kadarıyla hasahırın saçaktan zemine kadar olan su borularının kırıldığı ve bunların derhal yaptırılması, pencerelerin camları ve çerçevelerinin kırık olması nedeniyle kötü görüldüğü dolayısıyla bunların da tamir ettirilmesi gerektiği veya o kısımdaki duvarın yükseltilerek fena görüntünün kapatılması padişah tarafından emredilmiştir (BOA. HH. İ, 78/11).

Nisan 1892'de ise Sultan II. Abdülhamid, Cuma selamlığından dönerken yolda tesettür kurallarına uygun giyinmeyen Müslüman kadınlara rastlamıştır. Saraya döndüğünde bu durumla ilgilenmiş ve devletin selametinin kadın-erkek bütün Müslümanların şeriat kurallarına uymalarıyla mümkün olacağından, Müslüman kadınların tesettür kurallarına uygun giyinmeleri gerektiğini belirterek bu hususta gerekenlerin yapılmasını emretmiştir (BOA. Y.PRK.DH. 5/33; BOA. DH.MKT. 1938/106). Ancak ilerleyen süreçte padişah benzer görüntülerle yine karşılaşmıştır. Zira, 1904 yılının ocak ayında Yıldız Sarayı'na dönüş esnasında yolda gördüğü Müslüman kadınların giyimlerinin İslam şiarına uygun olmadığını belirterek örtünmenin gereklerine özen gösterilmesini istemiş ve bu hususta gerekenin yapılmasını emretmiştir. Padişahın Müslüman kadınların İslamiyet'in şiarına aykırı bir kıyafette gezmelerini hususunda verdiği emir üzerine, hükümet tarafından bu konuda memur ve katiplere tebligat yapılması ve halka da münasip vasıtalarla

tavsiyelerde bulunulması kararlaştırılmıştır. Konunun gazeteler ile de ilan edilmesi gerektiği ayrıca belirtilmiştir (Engin, 2021; 76-77).

Sultan II. Abdülhamid'in haftada bir defa Cuma selamlıkları vesilesiyle camiye gitmesinin yanı sıra her yıl Hırka-i Saadet'i⁸ ziyaret vesilesiyle de saraydan çıkarak Topkapı Sarayı'na gitmesi gerekmektedir. (Tahsin Paşa, 2021; 201). Yıldız Sarayı'ndan Topkapı Sarayı'na alayla gidilen bu ziyarette, sahil yolu takip edildiğinden Galata Köprüsü üzerinden Topkapı Sarayı'na kırk beş dakikada ulaşılmaktaydı. Padişahın geçtiği güzergâh boyunca halk, askerler ve mektep öğrencileri sıralanarak tezahüratlarıyla padişahı selamlamaktaydılar. (Demirel, 2019; 97). Sultan II. Abdülhamid'in önem verdiği törenlerden olan ve Ramazan ayının on beşinci günü yapılan Hırka-i Saadet Alayı'na kara yolu ile gidilebildiği gibi bazen deniz yolu ile de gidilebilmekteydi. Sultan burada büyük bir törenle Hırka-i Saadet'i ziyaret eder, vekiller, ulema, komutanlar, üst düzey devlet adamları bu törene davet edilirdiler. (Tahsin Paşa, 2021; 199).

Sultan II. Abdülhamid'in, 1902 yılının Eylül ayında Hırka-i Saadet dönüşünde yolda karşılaştığı bazı gençler dikkatini çekmiştir:

“Padişah efendimiz hazretleri bundan bir süre önce Hırka-i Saadet ziyaretinden saraya dönüşlerinde, güzergâh üzerinde bazı serseri gençlere tesadüf etmişti. Maişetlerini teminden mahrum bulunan bu gençlerin ötede beride işsiz güçsüz dolaşmakta oldukları tahkikat neticesi anlaşılınca padişah iradesi ile bir kısmı Tersaneye bir kısmı ise Tophaneye yerleştirilmişlerdi. Bunlardan Tersaneye kaydolunanlardan bir mızıka bölüğü oluşturulduğu gibi, Tophaneye yerleştirilenler de padişahımızın lütfu sayesinde beceri kazanarak liyakat ve derecelerine göre askeri rütbeye bile nail olmuşlardı. Velhasıl padişahımızın yardımları sayesinde bunların hem hallerini ve ahlaklarını ıslah ettikleri, hem de ilim ve sanat tahsil ederek, evvelce içinde buldukları sefaletten nefislerini kurtardıkları malumdur. Halihazırda İstanbul'da yine o konumda olan bir takım İslam çocuklarının mahrumiyet ve sefalet içinde kalmaları padişahımızca caiz görülmediğinden, maişetlerini temin etmekten yoksun bulunan bu gibilerin bir taraftan ahlaklarını düzeltmeleri diğer taraftan ise ilim ve beceri kazanmalarına yönelik olmak üzere ıslahhaneler tarzında bir takım özel yerler tedarik edilerek, bulunacak çocukların orada talim ve terbiye edilmeleri ve sanata alıştırılmaları her cihetten hayırlı olacağından, keyfiyet hükümetçe müzakere edilmeli ve yirmi-otuz bin liraya meydana gelebilecek ıslahhane yapılıncaya kadar münasip bir yerin kiralanması mümkün olabileceğine nazaran, hemen şimdi teşebbüse geçilerek kiralanacak yerin kararlaştırılması ve bir

⁸ Hırka-i Saadet, Hz. Peygamberin ashabından Kâ'b b. Züheyr'e hediye ettiği hırkadır ve Topkapı Sarayı'nda sergilenmektedir (Atasoy, 1998; 374).

nizamname ile memurların vazifelerini ihtiva eden bir talimatnamenin kaleme alınarak mazbata ile gönderilmesi Padişahımız efendimiz hazretlerinin emir ve iradeleri gereğindedir.” (Engin, 2021; 88)

Konu ile alakalı Maarif Nezareti ile yazışmalar yapılarak serseri gençler ile işsiz güçsüz dolaşan Müslüman çocuklarının talim ve terbiyeleri için bir ıslahhane inşa edilmesi istenmiştir (BOA. BEO. 1916/143656).

Sultan II. Abdülhamid’in bilhassa Hırka-i Saadet ziyaretlerinde üst düzey güvenlik önlemlerinin alınması, yol güzergahında gerekli tedbirlerin alınarak emniyetin sağlanması gerekmektedir (BOA. ZB. 600/127). Padişahın, Hırka-i Saadet’i ziyaret için Topkapı Sarayı’na gelecek olması münasebetiyle güzergahtaki inzibati tedbirlere serkomiserler tarafından özenle dikkat edilmesi istenmiştir (BOA. ZB. 598/113). Konu ile alakalı bir belgede sultanın Hırka-i Saadet’i ziyareti münasebetiyle geçeceği güzergahta her türlü tedbirin alındığı, burada bulunan bütün mevkilerin zaptiye memurları tarafından teftiş edileceği ve gözlem altında tutulduğu belirtilmiştir. Ayrıca Ramazan’ın on beşinci gününe değin dışarıdan Dersaadet’e gelecek olanlara karşı dikkatli olunacağı, Galata ve Beyoğlu gibi semtlerde bulunan otel, han, pansiyon gibi mahallerin daima teftiş edileceği, emanete verilecek jurnaller doğrultusunda tehlike arz ettiği düşünülenler hakkında gerekli olan işlemlerin yapılacağı da belirtilmiştir. Bu arada komite mensubu Ermenilere karşı tedbirli olunması gibi hususlara da dikkat edilmesi gerektiği de vurgulanmıştır (BOA. Y.PRK.ŞH. 14-6).

Sultan II. Abdülhamid’in, Hırka-i Saadet’i ziyaret edeceği gün güzergahtaki deniz vasıtalarının hareketinin yasaklandığı bilinmektedir. Zira konu ile alakalı bir belgede güzergâh üzerinde mavna, kayık, sandal gibi deniz vasıtalarının bulundurulmamasına dikkat edilmesi gerektiği belirtilmiştir. Ayrıca İstanbul, Kadıköy, Üsküdar vesaire iskelelerden Ortaköy, Beşiktaş, Kabataş, iskeleleriyle İstanbul cihetine kayık sandal gibi deniz vasıtalarının hareketine müsaade edilmemesi gerektiği de ilgili polis merkezlerine bildirilmiştir (BOA. ZB. 600/128).

Alınan bütün güvenlik önlemlerine rağmen yolda istenmeyen durumlar yaşanabilmekteydi. Bu hususta Ayşe Osmanoğlu, padişahın Topkapı Sarayı’na karadan gittiği bir ziyaret esnasında arabasına tanımadıkları bir şahıs tarafından kundaklı bir çocuk atıldığını belirtmiştir: *“Kundaklı bir çocuğun böyle top gibi atılacağı kimsenin hatır ve hayalinden geçmediği için Ahmed Efendi bomba atıldığı zannı ile kendisini*

fedakarane attan aşığı atıp çocuğı kapmıştır.” Bunun çocuk olduğunun anlaşılması üzerine Sultan II. Abdülhamid’in, çocuğun babasının arzularını sorduğı, ihsan verdiği ve hatta çocuğa da hayatı boyunca maaş bağlattığı belirtilmiştir. (Osmanoğlu, 2022; 47-48).

Bu yolculuklardan birinde kundaklı bir bebeğın arabaya atılmasının yanı sıra bir başka yolculuk esnasında İsmail Hakkı Efendi adlı bir şahsın arabaya yaklaşması da tedirginliğe neden olmuştur. Padişahın Hırka-i Saadet ziyaretinden dönerken arabasına yaklaşan İsmail Hakkı Efendi divan-ı harbe sevk edilmiştir. Hassa Ordu-yu Hümayun Nizamiye Sanayi Alayı’nın birinci taburunun beşinci bölüğü yüzbaşısı olan İsmail Hakkı Efendi, padişaha arzuhal vermek üzere iken bargir ve arabalar arasında kalmış ve oradaki görevliler tarafından kurtarılmıştır. Divan-ı harbe sevk edilen İsmail Hakkı Efendi’nin kurulan mahkeme neticesinden anlaşıldığı kadarıyla kişisel bir sebepten ötürü padişaha arzuhal vermek istemiştir (BOA. Y.MTV, 80/39).

Sultan II. Abdülhamid’den 1909 yılında Osmanlı tahtına çıkan Sultan V. Mehmed Reşad döneminde çeşitli vesilelerle gerçekleştirilen araba seyahatleri esnasında benzer olaylar yaşanmıştır. Sultan’ın, Sinan Paşa Camii’nde yapılan selamlık töreni sonrasında araba içinde ilerlediğı sırada on sekiz kişiden meydana gelmiş bir kafilе kendisinin binmiş olduğu arabaya hücum edercesine koşmaya başlamışlardır. Heyecana sebep olan bu insanlar, ellerindeki emlak ve araziye zorla almaya çalışan Hüseyin Paşa adındaki zorbayı şikâyet etmek için böyle bir yola başvurmuşlardı. Çaresiz durumlarını padişaha bildirmek isteyen bu köylüler ellerindeki dilekçeyi padişaha sunmak istemişlerdi. Durumun anlaşılması üzerine Sultan V. Mehmed Reşad, yanındakilere bu mesele ile yakından ilgilenmelerini emretmiştir (Lütfi Bey; 205).

Sultan V. Mehmed Reşad döneminde başmabeyinci olan Lütfi Bey, Sultan V. Mehmed Reşad’ın gezintilerde ve selamlık törenlerinde yolu üstünde bulunan ya da kendisini karşılamak, görmek için düzölen okul öğrencilerine hediye vermekten çok hoşlandığıını belirtir:

“Bir gün Balmumcu Köşkü’ne giderken yolda gördüğü perişan kılıklı ve yüzü sarılı bir adam padişahın dikkatini çekmişti. Arabasını durdurup onu yanına çağırtdı. Yoksul ve hasta olduğunu anlayınca kendisine hatırı sayılır ihsanlarda bulundu. Ancak bundan sonra -nasıl haber alırlardı bilinmez- hünkarın geçeceği yerlerde hemen her seferinde böyle yüzü gözü sarılı kimselere tesadüf eder olduk.” (Lütfi Bey, 142).

Lütfi Bey'in aktardığı anılarından anlaşıldığı kadarıyla Sultan V. Mehmed Reşad döneminde gerçekleştirilen araba seyahatlerinde de padişah güzergâh boyunca karşılaştıkları ile alakadar olmuştur. Ancak yeni padişahın bu seyahatleri Sultan II. Abdülhamid'in seyahatleri gibi dini merasimler ile sınırlı kalmamıştır. Zira yeni padişah muşrutiyetin yeniden ilanı ile oluşan rejim içerisinde siyasi ve sosyal yönü ağır basan pek çok aktiviteye -açılış, mezuniyet vs- katılmaya başlamıştır.

SONUÇ

Çalışmada Osmanlı padişahlarının halkın durumu ile yakından ilgilendiği uygulamalar incelenmiştir. Bu uygulamalardan ilki, padişahların ve üst düzey devlet görevlilerinin tebdil-i kıyafet dolaşmaları olmuştur. Bu şekilde kimliğini gizlemek koşuluyla halkın arasına karışan padişahların tebaanın durumunu yakından gözleme imkânına eriştiği söylenebilir. Osmanlı Devleti'nin erken dönemlerinden itibaren başvurulan bir uygulama olan padişahların tebdil-i kıyafet dolaşmaları XIX. yüzyıla değin sürmüştür ancak bu yüzyılda etkili kullanılan bir yöntem olmaktan çıkmıştır.

Bu örneklerden anlaşıldığı kadarıyla tamamı olmasa bile bazı padişahların halktan bağımsız izole bir yaşam sürdürmeyi reddederek halkı yakından gözlemek istedikleri tespit edilmiştir. XIX. yüzyılın ilerleyen dönemlerinde padişahların tebdil-i kıyafet dolaşma geleneğini eskisi gibi tercih etmediği anlaşılmakla beraber halkın durumunu takip edebilmenin farklı yollarına başvurduğu gözlemlenmiştir. Devletin halk hakkında malumat sahibi olabilmesinin bir diğer yolu ise hafiyelerin verdiği havadis jurnalleri olmuştur. Bu uygulamada devletin görevlendirdiği şahıslar kimliklerini gizlemek koşuluyla kamusal alanlarda gündelik hayatın durumunu ve konuşulan konuları merkeze bildirerek, gündelik hayatın devlet tarafından kısmen de olsa bilinmesine olanak sunmuşlardır.

Tebdil gezmek veya hafiyeler tarafından verilen havadis jurnalleri ile bilgi edinmenin yanı sıra halkı yakından gözlemlemenin bir yolu daha vardı. Bu yol, padişahların çeşitli vesilelerle saraydan çıktıkları ve güzergâh boyunca gözlem yapabildikleri kısa seyahatlerdi. Çalışmada konu ile alakalı Sultan II. Abdülhamid dönemi üzerinde durulmuştur.

Sultan II. Abdülhamid, saraydan pek çıkmayan ve jurnaller vasıtasıyla halkın gündemini takip eden bir padişah olarak nitelendirilmesine rağmen Cuma selamlığı veya Hırka-i

Saadet ziyaretleri vesilesiyle saraydan çıktığı zamanlarda güzergâh boyunca kent yaşamını gözlemlemiştir. Padişah bu gözlemlerinde olumsuz durumlara rastladığında, saraya döner dönmez bunları düzeltmeye yönelik girişimlerde bulunmuştur. Bu durumda padişahın araba ile seyahat etmesi de önem arz etmektedir. Zira ata tercihen araba seyahatlerinin daha konforlu olması hasebiyle çevreyi gözlemlemek mümkün olmuştur. Ancak bu seyahatler esnasında yüksek güvenlik önlemleri arasında, kent sadece belirli bir kısmının gözlemlenebilmesi nedeniyle kent geneline yönelik çıkarımların mümkün olmadığı da belirtilmelidir.

KAYNAKÇA

- Atasoy, N. (1998). "Hırka-i Saadet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Cilt. 17, 374-377), İstanbul: TDV Yayınları.
- Ayyıldız, N. (2008). *II. Abdülhamid Dönemi Saray Merasimleri*, İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Balikhane Nazırı Ali Rıza Bey. (2011). *Eski Zamanlarda İstanbul Hayatı*, A. Ş. Çoruk, (Haz.), İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Beyhan, M. A. (1999). "II. Abdülhamid Döneminde Hafiye Teşkilatı ve Jurnaller", *İlmi Araştırmalar*, (8), İstanbul.
- Demirel, F. (2019). "Sultan II. Abdülhamid'in Kamusal Alanda Görünürlüğü", Mehmet Bulut vd. (Ed.), *Sultan II. Abdülhamid Dönemi; Siyaset, İktisat, Dış Politika, Kültür Eğitim*, içinde (95-111), İstanbul: İstanbul Zaim Üniversitesi Yayınları.
- Engin, V. (2021). *Sultan II. Abdülhamid ve İstanbul'u*, İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- Gör, E. (2018). *II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı İstihbarat Ağı (1876-1909)*, Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Gülersoy, Ç. (1981). "Eski İstanbul Arabaları", *Yıllarboyu Tarih Dergisi*, (8), Ağustos, 25-29.
- Gülersoy, Ç. *Eski İstanbul Arabaları*, İstanbul: Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Yayını.
- Hierosolimitano, D. (2023). *Bir Yahudi Doktorun Harem, Saray ve İstanbul Hatıraları*, Erhan Afyoncu-Uğur Demir, (Ed.), İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- İpşirli, M. (1991). "Araba", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Cilt. 3, 242-245), İstanbul: TDV Yayınları.

- İpşirli, M. (1993). "Cuma Selamlığı", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Cilt. 8, 90-92), İstanbul: TDV Yayınları.
- İpşirli, M. (2011). "Tebdil Gezmek", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Cilt. 40, 213-214), İstanbul: TDV Yayınları.
- İşeri, K., Yaşar, S. (2021). "Topkapı Sarayı Müzesi Saltanat Arabalarından Örnekler ve Belgeleme Çalışmaları", *Türk Arkeoloji ve Etnografya Dergisi*, (82), 139-155.
- Kırlı, C. (2018). "Kahvehaneler ve Hafiyeler: 19. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı'da Sosyal Kontrol", Halil İnalçık, Mehmet Seyitdanlıoğlu, (Ed.), *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* içinde (601-624), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Koçu, R. E. (1950). *Osmanlı Tarihinde Yasaklar*, İstanbul: Şaka Matbaası.
- Koçu, R. E. (1971). "Eski İstanbul'da Araba ve Arabacılar", *Hayat Tarih Mecmuası*, (2), Mart, 23-28.
- Koçu, R. E. (2016). *Tarihte İstanbul Esnafı*, İstanbul: Doğan Kitap Yayınları.
- Kumaştaşlıoğlu, S. (2023). "Bir Savaş Hilesi Olarak Tebdil-i Kıyafet: Hz. Ali Cenknamelerinde Hz. Ali'nin Tebdil-i Kıyafet Ederek Mücadelesi", Emine Gürsoy Naskali, (Haz.), *Tebdil-i Kıyafet* içinde (137-157), Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.
- Küçük, C. (1988). "Abdülhamid II", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Cilt. 1, 216-224), İstanbul: TDV Yayınları.
- Lewis, B. (2013). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Boğaç Babür Turna, (Çev.), Ankara: Arkadaş Yayınları.
- Lütfi Bey, *Osmanlı Sarayı'nın Son Günleri*, İstanbul: Hürriyet Yayınları.
- Nazır, B. *İstanbul Esnafı; Tarih, Edebiyat ve Folklorunda*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Ortaylı, İ. (2008). *Osmanlı Sarayında Hayat*, İzmir: Yitik Hazine Yayınları.
- Osmanoğlu, A. (2022). *Babam Sultan Abdülhamid*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Ömer Cabi Efendi. (2003). *Cabi Tarihi; Tarih-i Sultan Selim-i Salis ve Mahmud-ı Sani Tahlil ve Tenkidli Metin II*, Ankara: TTK Yayınları.
- Öztuna, Y. (2017). *Osmanlı Devleti Tarihi; Siyasi Tarih 1*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Pakalın, M. Z. (1983). "Tebdil Gezmek", *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Cilt 3, MEB. Yayınları, İstanbul, s. 428.

- Patrick, M. M. (2017). *Son Sultanların İstanbul'unda; Siyaset Modernleşme Yabancı Okullar*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Sakaoğlu, N. (1994). "Tebdil Gezmek", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, (Cilt. 7, 230-231), İstanbul.
- Sakaoğlu, N. (1999). *Bu Mülkün Sultanları*, İstanbul: Oğlak Yayınları.
- Shaw, S. J., Shaw, E. K. (2017). *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, Cilt 2, İstanbul: E Yayınları.
- Sönmez, S. (2020). "III. Selim'in Tebdil-i Kıyafet Bohçaları", *OTAM*, (47), Bahar, 77-104.
- Tahsin Paşa. (2021). *Yıldız Hatıraları*, Ahmet Zeki İzgöer, (Haz.), İstanbul: İz Yayıncılık.
- Tızlak, F. (2015). "Hatt-ı Hümayunlar Işığında III. Selim Döneminde İstanbul'da Fırınlardan ve Ekmeklerin Tebdil-i Kıyafetle Denetimi", *Cedrus*, III, 337-350.
- Uzun, E. (2013). "Sultan I. Mahmud'a Ait Bir Ruzname (H. 1141/M. 1734)", *Turkish Studies*, (8), 687-703.
- Ünal, E. (1968). "İstanbul Tarihinde Taşıt; Arabalar", *Hayat Tarih Mecmuası*, (8), 20-27.
- Yıldırım, M. (2024). *Sultan II. Abdülhamid Dönemi İstanbul Arabacıları*, Doktora Tezi, Iğdır Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.
- Yüksel, Ahmet. (2012). *II. Mahmud Devrinde Osmanlı İmparatorluğu'nda İstihbarat Faaliyetleri*, Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Arşiv Kaynakları

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)

Babialı Evrak Odası (BEO.) 1916/143656, H. 06.06.1320.

Dahiliye Mektubi Kalemi (DH.MKT.) 1938/106, H. 05.09.1309

Hazine-i Hassa İradeler (HH. İ.) 78/11, H. 03.02.1308.

Yıldız Mütenevvi Maruzat (Y.MTV.) 80/39, H. 06.01.1311.

Yıldız Dahiliye Nezareti Maruzatı (Y.PRK.DH.) 5/33, H. 05.09.1309.

Yıldız Şehremaneti Maruzatı (Y.PRK.ŞH.) 14-6, H. 13.09.1324.

Zaptiye (ZB.) 598/113, R. 07.08.1323; 600/127, R. 27.07.1324; 600/128, R. 27.07.1324.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 5, Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue:: 4

Aralık/December-2024

MAKALE BİLGİSİ/ARTICLE INFORMATION

**Psychological Analysis of Surah Hud Verse 114: Exploring Fallacies, Biases and
Spiritual Guidance**

Hud Suresi 114. Ayetinin Psikolojik Analizi: Yanılgıları, Önyargıları ve
Manevi Rehberliği Keşfetmek

YAZAR/WRITER

Mahmut KAMADAN

Dr, İstanbul Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü

Dr, Istanbul Univ. Institute of Social Sciences

mahmutkamadan@hotmail.com

<https://orcid.org/0009-0009-5859-911X>

İstanbul, TÜRKİYE

<http://doi.org/10.5281/zenodo.14437429>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 23.11.2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 13.13.2024

Sayfa Aralığı/ Page Range: 1120-1144

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE

ÖZET

Bu makale, bir adamın hatasını itiraf edip cezalandırma talebinde bulunduğu ve Peygamber Efendimizin (sav) Hud 114 ayetini okuyarak cevap verdiği hadisin psikolojik dinamiklerini incelemektedir. Çalışma, bilişsel çarpıtmalar, psikolojik yanılgılar ve duygusal durumlar lensinden bakarak bu faktörlerin adamın davranışını nasıl şekillendirdiğini analiz etmektedir. Adamın cezalandırma isteği, suçluluğuna doğrulama arayan doğrulama çarpıtması gibi bilişsel çarpıtmalar ve sorumluluk algısını etkileyen kendine hizmet eden çarpıtma ile açıklanabilir. Ayrıca, adamın içsel çatışmasından kaynaklanan rahatsızlığı azaltmak için dışsal doğrulama (ceza) arayarak bilişsel disonansın da rol oynamış olabileceği düşünülmektedir.

Makale, adamın düşüncesinde mevcut olan psikolojik yanılgıları da incelemektedir, örneğin, yanlış ikilem (cezanın tek kefarete yolu olduğu inancı) ve otoriteye başvurusu.

Peygamber Efendimizin cevabı, iyi amellerin ve duanın kefarete aracı olarak önemini vurgulamak, adamın psikolojik sıkıntısını hafifletmede kritik bir rol oynamaktadır. Hud 114 ayetinin okunması, adamı manevi kurtuluşa yönlendirmekte, suçluluk ve cezadan merhamet ve affa geçişi sağlamaktadır. Peygamber Efendimiz (sav), odak noktasını dua yoluyla manevi şifaya yönlendirerek adamın bilişsel disonansını hafifletir ve duygusal çözüm ve kendini affetme yolunu sunar. Bu hadis, duygusal çalkantıları ele alırken manevi rehberliğin gücünü vurgular ve psikolojik mücadeleleri aşmada merhamet ve duanın dönüştürücü rolünü öne çıkarır.

Anahtar Kelimeler: Hud 114, Bilişsel Disonans, Psikolojik Yanılgılar, Ceza, Mağfiret

ABSTRACT

This article examines the psychological dynamics in the hadith where a man confesses his wrongdoing to Prophet Muhammad (PBUH) and seeks punishment, with the Prophet responding by reciting Hud 11:114. Through the lens of cognitive biases, psychological fallacies, and emotional states, the study analyzes how these factors shaped the man's behavior. The man's desire for punishment can be explained by cognitive biases such as confirmation bias, where he seeks validation for his guilt, and self-serving bias, which influences his perception of responsibility. Additionally, cognitive dissonance likely

played a role, as the man sought external validation (punishment) to reduce the discomfort caused by his internal conflict over his actions.

The article also explores the psychological fallacies present in the man's thinking, such as the false dilemma (believing punishment is the only path to atonement) and appeals to authority (looking for an external authority to affirm his guilt).

The Prophet's response, emphasizing the importance of good deeds and prayer as a means of atonement, plays a critical role in mitigating the man's psychological distress. The recitation of Hud 11:114 guides the man toward spiritual redemption, offering a shift from guilt and punishment to mercy and forgiveness. By redirecting his focus to spiritual healing through prayer, the Prophet (PBUH) alleviates the man's cognitive dissonance, offering a path to emotional resolution and self-forgiveness. This hadith highlights the power of spiritual guidance in addressing emotional turmoil, emphasizing the transformative role of mercy and prayer in overcoming psychological struggles.

Keywords: Hud 114, Cognitive Biases, Emotional States, Logical Fallacies, Compassion

INTRODUCTION

Overview of Hud 11:114 and a narration regarding its context

The Hadith (See al-Baghdadi) mentioned in under consideration involves a man who comes to Prophet Muhammad (PBUH) to confess his wrongdoings, seeking punishment as a form of atonement. He admits to having committed a sinful act, stating that although he did not consummate with the woman, he had physically touched her in a sexual manner. The man, feeling guilt and remorse, requests a punishment, expecting it to absolve him of his wrong. In response, the Prophet (PBUH) does not immediately impose a physical punishment. Instead, he recites Hud 11:114, which states:

"And establish prayer at both ends of the day and during the night. Indeed, good deeds remove bad deeds. This is a reminder for those who remember." (Al-Qur'an. (n.d.) Surah Hud, Ayah 11: 114).

By quoting this verse, the Prophet (PBUH) redirects the man's focus from the desire for punishment to the spiritual remedy of prayer, emphasizing the redemptive power of good deeds, especially prayer, in alleviating guilt and atoning for sins.

Relevance of Psychological Analysis in Religious Texts

The psychological analysis of religious texts, including hadiths like the one presented here, offers valuable insights into human behavior, decision-making, and emotional responses. In many cases, religious teachings not only provide moral guidance but also address the emotional and psychological states of individuals seeking solutions to their inner turmoil. This is particularly true in the context of sin and repentance, where individuals experience feelings of guilt, shame, and confusion (Al-Qushayri, 2003). Psychological concepts such as cognitive dissonance, cognitive biases, and emotional regulation can help explain why individuals act in certain ways, especially in situations where they seek validation or relief from internal conflict. Religious responses, like those of Prophet Muhammad (PBUH) in this hadith, not only offer spiritual guidance but also address these psychological states, helping individuals find peace, healing, and emotional resolution. Analyzing this hadith through a psychological lens reveals how the Prophet's words provided not just a moral solution but also a psychological remedy to the man's emotional turmoil.

The purpose of this article is to explore the psychological dynamics at play in this particular hadith, focusing on the man's emotional state, cognitive biases, and the psychological fallacies that may have influenced his behavior. It will also analyze the impact of Hud 11:114, as quoted by the Prophet (PBUH), in guiding the man away from a path of punishment and towards a path of spiritual healing and redemption. By examining these elements through the framework of psychological theory, this article aims to show how the Prophet's response was not only a theological teaching but also a deeply psychological intervention, helping the man resolve his internal conflict and find spiritual and emotional peace. (Ay, 2016)

1. Context of the Hadith

The Man's Confession and His Request for Punishment

In this hadith, a man comes to Prophet Muhammad (PBUH) with a confession of his wrongdoing, seeking a solution for his guilt. He admits that he engaged in an act that he recognizes as sinful, stating that he had touched her playfully in Medina. However, he emphasizes that although there was intimate contact, he did not have intercourse with her. Driven by guilt and a sense of responsibility, the man approaches the Prophet, asking for punishment as a means of atoning for his actions. His request is significant because it shows a common emotional response to sin—seeking external validation of one's guilt and the hope that punishment will absolve the inner turmoil. The man is not just confessing to the act, but he is actively requesting the Prophet's approval of a specific consequence. This can be seen as his attempt to align his internal sense of guilt with an external form of justice, which he believes will offer him closure and relief from his psychological discomfort. This behavior is reflective of a psychological need to resolve cognitive dissonance, where the man feels a disconnect between his actions and his moral beliefs. His quest for punishment stems from a belief that external correction will help him reconcile this internal conflict. He believes that only through punishment can he restore his sense of justice and make up for the sin he has committed (Al-tabari, 114).

The Prophet's Response and the Recitation of Hud 11:114

In response to the man's request for punishment, Prophet Muhammad (PBUH) does not immediately issue a ruling. Instead, he offers a compassionate and spiritually guided reply. The Prophet does not validate the man's belief that punishment is the solution to

his sin. Instead, he offers a broader perspective that focuses on spiritual healing and redemption through good deeds.

The Prophet (PBUH) recites the verse from Hud 11:114:

"Establish worship at the two ends of the day and in some watches of the night. Lo! good deeds annul ill-deeds. This is reminder for the mindful." (Pickthall, 114)

By quoting this verse, the Prophet redirects the man's focus from the idea of physical punishment to the power of prayer as a means of atoning for sin. This response is not merely theological but also addresses the man's emotional state and provides him with an alternative path for redemption—one that offers hope and spiritual purification through connection with God.

The Prophet's response can be seen as an intervention in the man's psychological state, helping him to see beyond the immediate need for punishment and toward a more constructive and spiritually healing approach to his guilt. The recitation of Hud 11:114 serves to ease the man's cognitive dissonance and guides him toward a mindset of self-reconciliation through prayer and repentance.

A Brief Explanation of Hud 11:114

Hud 11:114 is part of a broader verse from the Qur'an that speaks to the power of good deeds in removing bad ones. In this verse, Allah commands believers to establish regular prayer at the beginning and end of the day, and during the night. Prayer, along with good deeds, is seen as a means of spiritual purification and redemption. The verse emphasizes that acts of worship, such as prayer, have a cleansing effect on sins and wrongdoings. The verse not only addresses the importance of prayer but also presents a compassionate reminder that good deeds outweigh bad deeds, thus offering a route to spiritual healing. It is not just a theological principle but also a practical guide for emotional and psychological balance. For the man in this hadith, Hud 11:114 serves as a turning point, shifting his understanding from seeking physical punishment to understanding that genuine repentance and good deeds—such as prayer—can offer a far more profound and lasting solution to his guilt. Through this verse, the Prophet (PBUH) provided a compassionate and spiritual solution to the man's inner conflict, showing him that prayer and good deeds are the true means of redemption, not the infliction of punishment. This

response, while offering divine guidance, also helped the man resolve his cognitive dissonance and emotional distress, leading him to a healthier, spiritually healing path.

2. Psychological Analysis of the Man's Behavior

In this chapter, we will explore the psychological factors that may have influenced the man's behavior in the hadith, particularly focusing on cognitive biases, cognitive dissonance, and self-serving bias. These concepts help to explain his internal conflict and how his request for punishment is shaped by his emotions, beliefs, and past experiences.

Cognitive Biases:

Confirmation Bias:

One of the key psychological factors at play in the man's behavior is confirmation bias (Kahneman, 2011). This bias refers to the tendency for individuals to seek out information or situations that confirm their pre-existing beliefs or feelings. In this case, the man, having committed a regretful act, feels guilty and seeks external validation for this guilt. His request for punishment can be seen as an attempt to confirm his belief that he deserves to be punished for his sin. By asking the Prophet Muhammad (PBUH) for a penalty, the man is essentially looking for an external affirmation that his guilt is justified, thereby reinforcing his belief that punishment is the appropriate remedy. Rather than accepting spiritual cleansing through repentance or good deeds, which may require him to adjust his understanding of guilt and responsibility, the man is seeking confirmation of his own self-imposed guilt through the action of receiving punishment. This search for validation is a common manifestation of confirmation bias, where individuals seek evidence that supports their emotional state, reinforcing their negative beliefs about themselves (Gergen, v.d, 2007).

Availability Heuristic:

The availability heuristic is another cognitive bias (Gigerenzer & Reinhard, 2002) that likely played a role in the man's request for punishment. This bias occurs when individuals rely on immediate examples or past experiences to make judgments. The man, having likely experienced or witnessed instances where punishment was seen as the standard method of dealing with wrongdoing, may have unconsciously used these past examples to inform his current decision-making. The availability of these past memories

or societal norms, where wrongdoers were punished, could have influenced his perception that punishment is the only appropriate response to his sin. In this case, the man may have been influenced by the availability of previous incidents, perhaps hearing about or witnessing similar acts being punished. This could have led him to believe that seeking physical punishment was the "normal" or expected course of action, rather than seeking spiritual redemption through prayer and repentance.

Cognitive Dissonance:*The Conflict Between Guilt and Desire for Redemption:*

The concept of cognitive dissonance provides a powerful lens through which to understand the man's internal conflict. Cognitive dissonance refers to the psychological discomfort that arises when an individual holds two conflicting beliefs or attitudes (Festinger, 1957). In this situation, the man is caught between his deep sense of guilt for his actions and his desire for redemption. On the one hand, he believes he has sinned and feels guilty. On the other hand, he seeks a way to resolve that guilt, but he is unsure of the proper course of action. The man's request for punishment can be interpreted as a way of reducing this dissonance. By seeking an external remedy (punishment), he is attempting to align his internal sense of guilt with an external action that he believes will absolve him of his wrongdoing. The discomfort caused by his guilty conscience pushes him to look for a quick fix, which in this case, is physical punishment. However, as the hadith demonstrates, the Prophet Muhammad (PBUH) redirects the man's focus from punishment to spiritual healing through prayer, addressing the dissonance by providing an alternative solution.

The Prophet's response, with the recitation of Hud 11:114, serves to resolve the cognitive dissonance by offering the man a method of redemption that aligns with both his spiritual needs and emotional state. Prayer, as the Prophet suggests, provides a means of reconciling the man's inner conflict and offering him a path toward redemption that doesn't involve further punishment but spiritual healing.

Self-serving Bias:*Avoiding Personal Responsibility:*

Another psychological factor at play is the self-serving bias, which refers to the tendency to attribute positive outcomes to oneself and negative outcomes to external factors (Dweeck, 2006). In this case, the man's desire for punishment could be interpreted as a way of avoiding personal responsibility for his actions. Rather than facing the discomfort of confronting his guilt and seeking an internal resolution, the man looks for an external solution—punishment. This externalization of responsibility allows him to absolve himself from the burden of guilt and the need for internal reflection. By seeking punishment, the man may be attempting to shift the focus from his internal guilt and responsibility to an external authority (the Prophet Muhammad, in this case) who can “solve” the issue for him. He does not need to engage in the deeper, more challenging process of repentance and spiritual reflection, as external punishment would “cleanse” him of his sin without requiring further introspection. The Prophet's response, however, challenges this self-serving bias by pointing to a more profound and lasting solution—prayer. The Prophet's guidance redirects the man's focus toward spiritual responsibility, encouraging him to address his sin directly through repentance and good deeds, rather than seeking an external fix in the form of punishment.

The man's behavior in the hadith is shaped by various cognitive biases, such as confirmation bias, the availability heuristic, and self-serving bias. These psychological factors contribute to his desire for punishment, which he views as a way to resolve his internal conflict and guilt. The Prophet Muhammad's (PBUH) response, grounded in spiritual healing through prayer and repentance, serves to address these biases and cognitive dissonance, guiding the man toward a more profound and lasting resolution of his guilt. By shifting the man's focus from external punishment to internal spiritual healing, the Prophet provides a compassionate and psychologically sound path to redemption.

3. The Fallacies Present in the Man's Thinking

In this chapter, we will analyze the psychological fallacies present in the man's thinking and how they shape his actions and decision-making process. These fallacies reflect flawed reasoning that, in the context of the hadith, influence the man's request for punishment and his inability to see beyond his immediate guilt. We will focus on four

common fallacies: false dilemma, appeal to authority, hasty generalization, and appeal to emotion.

False Dilemma: The Assumption That Punishment Is the Only Solution

One of the primary fallacies at play in the man's thinking is the false dilemma. This fallacy occurs when someone presents a limited set of options, often oversimplifying complex situations by framing them as if only two choices exist, when in reality there may be many more (Kahneman, 2011). In this case, the man seems to believe that the only way to resolve his guilt and find atonement is through punishment. By confessing to the Prophet Muhammad (PBUH) and requesting a punishment, he is implicitly reducing his options to two: either he is punished, or he remains in his guilty state. This reflects a false dilemma because the man overlooks the possibility of spiritual redemption through prayer, repentance, and good deeds. The Prophet (PBUH), by reciting Hud 11:114, corrects this false dichotomy, presenting an alternative solution to the man's problem—spiritual healing through prayer. This redirection highlights the broader understanding of sin and atonement in Islam, which is not limited to physical punishment.

Appeal to Authority: The Man's Expectation That the Prophet Will Provide a Specific Solution Another fallacy present in the man's thinking is the appeal to authority (Dweck, 2006). This occurs when an individual places excessive trust in an authority figure's opinion, believing that authority figures possess the ultimate answer to a problem, often without considering other perspectives or solutions.

In the hadith, the man comes to the Prophet Muhammad (PBUH) and expects that he will provide a specific solution, namely a physical punishment. The man's expectation is rooted in the belief that the Prophet, as an authoritative figure, will provide the definitive and necessary answer to his guilt in the form of punishment. However, this appeal to authority prevents him from considering the possibility that there may be other ways to resolve his issue—specifically, through repentance and good deeds as expressed in the verse of Hud 11:114. The Prophet's response gently challenges this fallacy by providing a solution that emphasizes spiritual redemption rather than physical punishment.

Hasty Generalization: Overextending the Guilt Based on One Act

The man's request for punishment can also be seen as a form of hasty generalization, a fallacy in which a person draws a broad conclusion based on a single incident or insufficient evidence (Festinger, 1957).

In this case, the man assumes that one act of sin—having relations with a woman—necessitates the need for a severe form of punishment to make amends. This is an overextension of his guilt, as he generalizes his single act of wrongdoing as being so grave that only a specific punishment can correct it. He does not consider that his sin, in the broader context of Islamic teachings, can be forgiven through repentance, prayer, and good deeds. By focusing on punishment as the only solution, the man overlooks the fact that Islam offers multiple paths to redemption, including spiritual means such as prayer and asking for Allah's forgiveness. The Prophet Muhammad (PBUH), in his wisdom, redirects the man away from this hasty generalization. Through the recitation of Hud 11:114, the Prophet illustrates that the path to atonement is not through punishment, but through good deeds, prayer, and repentance, emphasizing that the man's act does not define him permanently and that he has the ability to seek forgiveness.

Appeal to Emotion: The Man's Emotional Distress Leading to an Extreme Desire for Punishment The final fallacy we will discuss is the appeal to emotion, a common cognitive distortion in which emotional responses, rather than rational reasoning, guide decision-making (Kahneman, 2011). In the case of the man in the hadith, his extreme desire for punishment is likely driven by his emotional distress and overwhelming guilt. He feels deeply ashamed of his actions and believes that punishment is the only way to relieve his emotional burden. His emotional state clouds his judgment, leading him to seek external validation through punishment. The appeal to emotion in this context prevents the man from seeing that emotional healing can come from spiritual means, such as repentance and prayer, rather than from external punitive measures. The Prophet's response acknowledges the man's emotional distress but guides him toward a more spiritually fulfilling resolution. By reciting Hud 11:114, the Prophet offers a solution that addresses the man's emotional turmoil, encouraging him to seek forgiveness through prayer, which will alleviate his guilt and provide him with a path to spiritual healing. The fallacies present in the man's thinking—false dilemma, appeal to authority, hasty generalization, and appeal to emotion—illustrate how his emotional state and flawed reasoning influenced his request for punishment. The Prophet Muhammad (PBUH)

gently corrects these fallacies by redirecting the man toward a more spiritually beneficial solution: prayer, repentance, and good deeds. This response highlights the importance of spiritual healing in Islam and provides a compassionate model for addressing guilt and sin, emphasizing mercy and redemption rather than punitive measures. Through this analysis, we see how the Prophet's wisdom transcends immediate emotional reactions and guides individuals toward long-term spiritual growth and inner peace.

4. The Prophet's Response: Psychological Guidance and Healing

In this chapter, we will analyze the Prophet Muhammad's (PBUH) response to the man's request for punishment through the lens of psychological healing, spiritual guidance, and the role of empathy and compassion. His response not only addresses the man's immediate emotional distress but also provides a deeper, long-term solution that emphasizes spiritual healing, mercy, and redemption.

Redirecting the Man's Focus: From Punishment to Repentance and Prayer

The man's initial desire for punishment stems from his overwhelming guilt and his belief that physical punishment is the only means of atonement. He seeks external validation for his guilt, expecting that punishment will serve as a means to cleanse him of his wrongdoing. This desire for punishment is rooted in a false dilemma and appeal to emotion, as the man views punishment as the only path to redemption (Gigerenzer, 2000). The Prophet Muhammad (PBUH) responds by reciting Hud 11:114, a verse that emphasizes the role of prayer and good deeds in removing bad ones. This shift from punishment to repentance and prayer is a profound moment of redirection for the man. The Prophet does not condone or ignore the man's guilt but instead guides him toward spiritual healing. He helps the man understand that spiritual cleansing, not physical punishment, is the true remedy for his sin.

By quoting this verse, the Prophet redirects the man's focus from a desire for external punishment to an internal process of repentance and self-purification. This helps the man transition from feelings of guilt and self-condemnation to a sense of hope and possibility for forgiveness.

The Prophet's response shows how spiritual healing is more effective than punitive measures, offering the man an opportunity for redemption through prayer and good deeds.

The Role of Empathy and Compassion in the Prophet's Response

The Prophet Muhammad (PBUH) is known for his deep empathy and compassion, especially when dealing with those who are in distress. In this hadith, the Prophet does not judge the man harshly or dismiss his feelings. Instead, he understands the emotional turmoil the man is experiencing and responds with kindness, gentleness, and wisdom. The man's emotional distress is palpable. He feels deeply ashamed of his actions and believes that he must be punished to make amends. The Prophet recognizes this and shows compassion by offering a solution that speaks to the man's emotional and spiritual needs. Rather than focusing on his wrongdoing in a punitive manner, the Prophet addresses the man's psychological state by providing a path to emotional resolution and spiritual peace. This response demonstrates the Prophet's understanding of human psychology. He acknowledges the man's feelings of guilt and the need for atonement but redirects him to a higher and more healing way of dealing with his guilt. By emphasizing prayer as a means of atonement, the Prophet shows that compassion is the key to resolving emotional struggles, and that healing comes from mercy and the remembrance of Allah.

Reinforcing Universal Mercy: Understanding Allah's Infinite Mercy

One of the central themes in this hadith is the universal mercy of Allah. The Prophet Muhammad (PBUH) ensures that the man understands that the mercy of Allah extends not only to him but to all believers. The Prophet's statement, "This verse applies to everyone," reinforces the idea that Allah's mercy is infinite and available to all who seek it. This universal understanding of mercy is crucial in the healing process. The man may have felt isolated in his guilt, thinking that his wrongdoing was so severe that only punishment could address it. The Prophet's response, however, reassures him that Allah's mercy is greater than any sin, and that repentance, prayer, and good deeds are accessible to all. This assurance of divine mercy helps the man to release his feelings of shame and guilt and to feel embraced by the compassion of Allah. By reiterating that the verse is for everyone, the Prophet teaches a fundamental aspect of Islamic spirituality: no one is beyond the reach of Allah's mercy. This reminder of universal mercy can have a profound impact on the man's emotional state, offering him hope and a sense of belonging to the wider community of believers (Hossain, 2019).

Spiritual Guidance: The Importance of Prayer as a Means of Atonement

The Prophet's use of Hud 11:114 underscores the centrality of prayer in the Islamic tradition, not only as a physical act of worship but also as a means of atonement and spiritual cleansing. The verse explicitly states that good deeds—especially prayer—remove bad deeds. By reciting this verse, the Prophet highlights the power of prayer in healing the soul and removing the effects of sin.

For the man in the hadith, the recitation of this verse serves as spiritual guidance, showing him that the way forward lies in connecting with Allah through prayer, rather than in seeking external punishment. The Prophet's response emphasizes that the remedy for his sin is found in turning to Allah, seeking forgiveness through prayer, and engaging in righteous actions. This guidance provides the man with a transformative opportunity: instead of focusing on physical punishment, he is encouraged to focus on his spiritual growth and relationship with Allah. The act of prayer, as presented in the verse, not only acts as an atonement for sins but also serves as a form of emotional healing. Through prayer, the man can cleanse himself spiritually and emotionally, turning his regret into an opportunity for renewal. This spiritual guidance shifts the focus from external consequences to internal transformation, offering the man a path to peace and forgiveness. In this hadith, the Prophet Muhammad (PBUH) provides profound psychological and spiritual guidance. His response to the man's request for punishment demonstrates the importance of mercy, compassion, and spiritual healing in Islam. By shifting the man's focus from physical punishment to prayer and repentance, the Prophet addresses the deeper psychological and emotional needs of the man. The Prophet's use of Hud 11:114 underscores the importance of good deeds, particularly prayer, in removing sins and fostering spiritual growth. Through empathy, compassion, and spiritual guidance, the Prophet (PBUH) provides a holistic response that not only addresses the man's guilt but also leads him toward emotional and spiritual redemption.

5. The Psychological Impact of Hud 11:114 on the Man

In this chapter, we will explore the profound psychological impact that Hud 11:114 has on the man in the hadith, especially in terms of alleviating his guilt, changing his perspective, and empowering him to take positive actions toward spiritual growth. The

recitation of the verse by the Prophet Muhammad (PBUH) serves as a transformative moment for the man, offering a shift in his emotional and psychological state that not only addresses his feelings of guilt but also empowers him to embrace a path of redemption and self-improvement.

Hope and Relief: How the Verse Alleviates the Man's Guilt

The man in the Hadith enters the situation with a heavy sense of guilt, having committed a sinful act that he believes can only be expiated through punishment. His immediate request for punishment stems from his internalization of the belief that he deserves to be punished in order to cleanse himself of his sin. This emotional burden is exacerbated by his perceived need for external validation to resolve his internal conflict. When the Prophet Muhammad (PBUH) recites Hud 11:114, the man receives an immediate sense of relief. The verse offers a different perspective—one that emphasizes spiritual purification through prayer and good deeds rather than through punishment. The recognition that good deeds, especially prayer, can erase bad deeds provides the man with hope, alleviating his guilt and giving him a practical means to seek forgiveness from Allah. The Prophet's guidance, rooted in Hud 11:114, offers the man a sense of emotional release, as he realizes that there is a pathway to redemption that does not involve self-punishment. Instead of remaining trapped in the cycle of guilt and self-condemnation, the man is offered a hopeful alternative: the opportunity for spiritual healing through prayer. This change in perspective helps to alleviate the emotional and psychological weight that the man had carried with him.

Changing Perspective: The Shift from Guilt to Spiritual Growth

Before the Prophet's intervention, the man viewed his mistake as something that could only be rectified through external punishment. He was caught in a negative feedback loop of guilt, which made him focus solely on seeking punishment as a way of paying for his actions. This perspective is common among those who struggle with guilt: they often focus more on the need to atone for their actions through punishment rather than through spiritual growth (Dweck, 2006).

However, the recitation of Hud 11:114 by the Prophet Muhammad (PBUH) introduces a new perspective for the man. Rather than seeing his sin as something that requires physical punishment, the man is presented with the idea that his sins can be cleansed

through good deeds, particularly prayer. This shift from focusing on punitive measures to focusing on spiritual growth is a significant transformation in the man's emotional state. The verse provides a cognitive shift that helps the man transition from a mindset of guilt and punishment to one of spiritual growth and redemption. By emphasizing the role of prayer in cleansing sins, the Prophet encourages the man to look inward and engage in spiritual practices that promote healing and personal growth. The man's relationship with his mistake changes from one of condemnation to one of reconciliation with Allah, and this change of perspective is key to his emotional healing.

Self-empowerment: The Man's Ability to Take Action Through Prayer and Good Deeds

One of the most empowering aspects of the Prophet's response is the man's newfound ability to take control of his own redemption. Before the Prophet's guidance, the man was passive in his approach, waiting for external punishment to cleanse him of his sin. However, by reciting Hud 11:114, the Prophet gives the man the tools he needs to actively engage in his own spiritual recovery. The verse emphasizes that good deeds, particularly prayer, have the power to remove bad deeds. This declaration is both empowering and reassuring. The man now has the means to address his guilt and sin on his own terms, without relying on external factors like punishment. He can take actionable steps toward his own redemption by engaging in prayer and acts of goodness, which provide a sense of personal agency and empowerment. This self-empowerment is crucial in the man's psychological healing. Rather than being passive or helpless, he is now able to actively participate in his own spiritual journey. By focusing on prayer and good deeds, the man can gradually overcome his guilt, feel a sense of control over his actions, and restore his spiritual balance. This empowerment leads to self-forgiveness, as the man is able to redeem himself through positive actions, thus removing the sense of helplessness that often accompanies feelings of guilt.

In this chapter, we have explored how Hud 11:114 serves as a catalyst for psychological change in the man's journey toward spiritual healing. The recitation of the verse offers hope and relief, transforming the man's perspective from one focused on guilt and punishment to one centered on spiritual growth and redemption. Through the guidance of the Prophet Muhammad (PBUH), the man gains a sense of self-empowerment, realizing

that his actions, specifically through prayer and good deeds, can lead to redemption and emotional peace. This chapter demonstrates the transformative power of spiritual guidance and highlights how the Prophet's response provided the man with a path to both emotional resolution and spiritual growth.

6. Analysis of Cognitive Biases in the Prophet's Response

In this chapter, we explore the cognitive biases present in the man's thinking and how the Prophet Muhammad (PBUH) effectively counters these biases through his response, especially in the recitation of Hud 11:114. The Prophet's words serve as a powerful tool in encouraging the man to shift from a punitive perspective to one of spiritual reflection and growth. This shift involves the use of debiasing techniques, the creation of cognitive dissonance, and ultimately, a transition from a fixed mindset to a growth mindset. These psychological mechanisms play an essential role in the man's emotional and spiritual healing (Gergen v.d, 2007).

Debiasing Techniques: How the Prophet's Words Counteract the Man's Biases

Cognitive biases are systematic patterns of deviation from rationality in judgment and decision-making, and they often influence how we perceive and interpret situations (Gigerenzer, 2014). In this hadith, the man's request for punishment is rooted in cognitive biases, such as confirmation bias and self-serving bias. He believes that his guilt must be addressed through physical punishment, and he seeks validation for his guilt from an external source. Additionally, his focus on punishment may stem from a false dilemma in which he perceives only two options: punishment or ongoing guilt. The Prophet Muhammad's (PBUH) response serves as a debiasing technique that challenges these biases. By reciting Hud 11:114, the Prophet provides an alternative solution that shifts the focus from physical punishment to spiritual redemption through prayer. This redirection counteracts the man's cognitive bias of seeking punishment as the only means of atonement. The Prophet's words provide a more balanced perspective, one that is grounded in the idea that repentance and good deeds can cleanse sins. This gentle approach not only addresses the man's immediate request but also helps him recognize the broader, more compassionate way to overcome his guilt. By redirecting the man's attention away from his erroneous thinking (that punishment is the only solution), the Prophet's words provide an opportunity for cognitive debiasing—the man is led to

reconsider his beliefs about guilt, sin, and atonement, ultimately reducing the cognitive distortion he had previously been trapped in.

Creating Cognitive Dissonance: Encouraging Spiritual Reflection and Growth

Cognitive dissonance is the psychological discomfort a person experiences when confronted with two conflicting beliefs or behaviors. In this case, the man's desire for punishment creates an internal conflict: he wants to seek justice for his wrongdoing (through punishment), but he also knows that his actions do not fully align with the ideal of repentance and spiritual growth.

The Prophet Muhammad (PBUH) subtly creates a form of cognitive dissonance in the man's mind by presenting him with a new path—spiritual redemption through prayer. The recitation of Hud 11:114 emphasizes that prayer can remove sins, thereby offering the man an alternative means of atonement. This new perspective introduces a conflict between the man's existing belief that punishment is necessary and the realization that his sins can be forgiven through good deeds.

This cognitive dissonance encourages the man to reflect on his behavior and seek spiritual growth. Rather than continuing in a pattern of guilt and punishment, the Prophet (PBUH) encourages him to focus on positive, constructive actions (such as prayer) to cleanse himself spiritually. The discomfort the man feels in the face of this new belief creates a psychological tension that drives him to resolve the conflict by embracing the more constructive approach of prayer. This tension leads to personal reflection and growth, as the man's internal conflict can only be resolved by changing his mindset toward redemption and forgiveness.

Shifting from a Fixed Mindset to a Growth Mindset: The Role of Prayer in Spiritual Transformation

A fixed mindset is one in which an individual believes their abilities and circumstances are static, unchangeable, and dictated by external forces (Gigerenzer, 2007). In the case of the man, his fixed mindset is evident in his belief that his guilt can only be resolved by

external punishment. He is trapped in the idea that his wrongdoing is permanent, and the only way to make it right is by suffering punishment.

The Prophet's response introduces the concept of a growth mindset, which focuses on the idea that individuals can grow and change through effort, learning, and reflection. By reciting Hud 11:114, the Prophet encourages the man to view his situation not as a fixed punishment but as an opportunity for spiritual growth. The verse underscores that good deeds, specifically prayer, are not only a way to seek forgiveness but also a means to transform oneself spiritually. This shift from a fixed mindset to a growth mindset empowers the man to recognize that his spiritual state is not fixed and that he has the ability to change and improve through his actions. The idea that prayer can cleanse sins becomes an empowering tool for the man to take control of his spiritual healing. Rather than being stuck in guilt and punishment, he is now encouraged to grow spiritually and take ownership of his path to redemption (Hossain, 2019).

The Prophet's response, therefore, fosters a growth mindset by emphasizing the importance of prayer as a means of spiritual transformation. This perspective encourages the man to see himself as capable of spiritual renewal and growth, helping him move past the need for external punishment and guiding him towards a positive change in his internal state. In this chapter, we have examined how the Prophet Muhammad's (PBUH) response to the man in the hadith effectively addresses his cognitive biases and emotional state. By using debiasing techniques, the Prophet helps the man shift his focus from the need for punishment to the possibility of redemption through prayer. Additionally, the creation of cognitive dissonance encourages the man to reflect on his actions and adopt a more spiritually healing perspective. Finally, the Prophet's guidance fosters a growth mindset, empowering the man to take responsibility for his spiritual transformation and leading him toward emotional resolution and spiritual growth. This multifaceted psychological approach highlights the profound impact of spiritual guidance on the emotional and psychological healing process.

7. Implications for Spiritual Guidance and Psychology

In this chapter, we explore the intersection of spiritual guidance and psychological well-being in the context of the hadith where the Prophet Muhammad (PBUH) responds to a man who seeks punishment for his wrongdoings. Through the Prophet's guidance, we see

the power of spiritual healing over punishment, the crucial role of religious texts in promoting psychological well-being, and the impact of spiritual practices in reframing negative emotions. These aspects are not only central to Islamic teachings but also offer valuable insights for modern psychological practices.

Spiritual Healing vs. Punishment: The Psychological and Spiritual Benefits of Mercy and Guidance

In the hadith, the man who confessed his wrongdoing sought punishment as a way to atone for his sins. His belief in punishment as the only solution was rooted in his emotional and cognitive biases, such as guilt, shame, and the need for retribution. From a psychological perspective, punishment can reinforce negative emotions, such as shame and guilt, and may lead to a cycle of emotional distress and feelings of inadequacy. This can hinder the individual's psychological growth, leaving them trapped in negative emotions without a clear path to recovery. On the other hand, spiritual healing offers a profound alternative. The Prophet Muhammad's (PBUH) response, emphasizing prayer and good deeds as a means of atonement, provides a therapeutic path that focuses on mercy, forgiveness, and personal growth. By redirecting the man's attention from external punishment to internal spiritual renewal, the Prophet allows the man to experience emotional relief, hope, and a sense of empowerment through his ability to seek redemption through prayer. This approach highlights the psychological benefits of spiritual guidance, such as reduced emotional distress, a sense of self-efficacy, and the possibility of personal transformation. Psychologically, mercy and spiritual guidance foster emotional resilience, helping the individual process their guilt in a constructive manner. The focus on prayer as a tool for atonement shifts the emphasis from punishment to healing, encouraging the man to take responsibility for his actions in a way that promotes self-forgiveness and emotional growth.

The Role of Religious Texts in Psychological Well-being

Religious texts, particularly the Qur'an and Hadith, serve as vital sources of spiritual guidance that can significantly impact psychological well-being. In the case of this hadith, Hud 11:114 provides a powerful reminder of the healing power of good deeds, specifically prayer. The recitation of this verse by the Prophet Muhammad (PBUH) offers

the man an opportunity to reframe his emotional experience and replace his feelings of guilt and shame with a sense of hope and spiritual renewal.

Psychologically, religious texts offer comfort, clarity, and purpose in times of emotional turmoil. They provide individuals with a framework for understanding their emotions and actions in a way that aligns with divine principles, leading to emotional regulation and spiritual well-being. For the man in the Hadith, the verse from Hud serves as a tool for cognitive restructuring, guiding him away from a mindset focused on punishment and toward one focused on spiritual healing. Furthermore, religious teachings encourage self-reflection and personal accountability through practices like prayer, which not only serve as acts of worship but also offer psychological benefits. The process of turning to prayer for atonement allows the individual to reflect on their actions, seek forgiveness, and regain a sense of spiritual equilibrium (Al-Qushayri, 2003).

Reframing Negative Emotions: How Spiritual Practices Can Shift Emotional Responses to Wrongdoing

In this hadith, the man's emotional response to his wrongdoing was initially one of guilt and shame, which led him to seek external punishment. This emotional state was exacerbated by his desire for validation and a sense of retribution. From a psychological perspective, such emotions can often lead to rumination, anxiety, and feelings of unworthiness, hindering the individual's emotional recovery. However, through the Prophet's guidance, the man's emotional state is reframed from a focus on punishment to a focus on spiritual healing. The recitation of Hud 11:114 helps the man reframe his guilt by emphasizing that good deeds, such as prayer, can erase sins. This shift not only reduces the man's feelings of guilt but also provides him with a path forward—one that encourages emotional resolution through spiritual practice. Spiritual practices like prayer can be especially powerful in reframing negative emotions because they provide a concrete action for individuals to take responsibility for their wrongdoing and seek forgiveness. Prayer, as a means of atonement, allows individuals to acknowledge their mistakes, express their remorse, and seek spiritual reconciliation, transforming feelings of guilt into opportunities for personal growth and spiritual renewal (Gergen v.d, 2007).

The Prophet Muhammad's (PBUH) response exemplifies how spiritual guidance can be used to help individuals process negative emotions in a healthy way. Instead of

reinforcing the cycle of guilt and punishment, the Prophet redirects the man's emotional state toward healing and self-forgiveness. This process is not only beneficial for the individual but also reflects the broader Islamic approach to emotional well-being, where mercy, repentance, and spiritual practices play a central role in overcoming psychological struggles. The Prophet Muhammad's (PBUH) response to the man's confession highlights the profound psychological and spiritual implications of spiritual guidance. By emphasizing prayer as a means of atonement and spiritual healing, the Prophet provides a framework for addressing emotional distress that prioritizes mercy and personal growth over punishment. Through the recitation of Hud 11:114, the Prophet offers the man a path toward self-forgiveness and spiritual transformation, illustrating the transformative power of spiritual practices in reframing negative emotions and guiding individuals toward emotional and psychological well-being. This chapter underscores the importance of integrating spiritual guidance and psychological support to promote a holistic approach to healing and personal development (Cialdini, 2009).

9. Conclusion

In this article, we have examined the psychological dynamics present in the hadith where a man seeks punishment for his wrongdoing and the Prophet Muhammad's (PBUH) compassionate response, citing Hud 11:114. Through psychological analysis, we have explored various cognitive biases, emotional states, and psychological fallacies that influenced the man's behavior. The Prophet's response to the man's confession provides significant insights into how spiritual guidance can effectively address both emotional distress and psychological needs, offering a holistic approach to redemption and healing.

Summary of Psychological Insights from the Hadith and Hud 11:114

The man's desire for punishment stems from various psychological biases and emotional struggles. Cognitive biases such as confirmation bias (seeking validation for his guilt) and self-serving bias (avoiding responsibility for his actions) contributed to his request for punishment as a form of atonement. Additionally, his internal conflict likely led to cognitive dissonance, with a mismatch between his feelings of guilt and the desire to

atone for his sin. These psychological mechanisms reflect the complex emotional state the man was in and his need for external validation to relieve his internal discomfort.

When the Prophet (PBUH) recited Hud 11:114, he guided the man toward a more positive and healing path, directing him away from physical punishment and toward spiritual atonement through prayer. The Prophet's response served as a directive and representative act, offering a solution to the man's emotional turmoil by providing a clear, practical, and spiritual way of seeking redemption. Hud 11:114 functioned as a powerful tool in alleviating the man's guilt, guiding him toward spiritual growth and personal transformation.

The Importance of Addressing Both Spiritual and Psychological Needs in Times of Guilt and Regret

This hadith highlights the importance of addressing both spiritual and psychological needs when an individual is dealing with guilt and regret. The Prophet's response acknowledges the man's emotional distress while also offering a pathway for spiritual redemption. Spiritual guidance through prayer provides a way to atone for wrongdoings, but it also psychologically transforms the person, helping them move beyond their guilt and toward self-forgiveness and emotional resolution.

The Prophet Muhammad's (PBUH) method of guiding the man is a profound example of how spiritual and psychological needs should not be treated separately. In times of guilt, it is crucial to provide not just spiritual direction, but also emotional support that alleviates feelings of inadequacy, shame, and anxiety. The spiritual practice of prayer, when understood in its full depth, is not just an act of devotion but a tool for psychological healing, offering a space for reflection, repentance, and the restoration of emotional well-being. (Ay, 2016)

Final Thoughts on the Prophet's Method of Guiding the Man Toward Redemption

The Prophet Muhammad's (PBUH) approach to the man's confession and request for punishment offers valuable lessons in compassionate and holistic guidance. His use of Hud 11:114 exemplifies the role of spiritual practices in healing psychological wounds and guiding individuals toward redemption. By redirecting the focus from external punishment to internal spiritual healing, the Prophet provided a path for the man to overcome his guilt through prayer and good deeds. This approach not only highlights the

mercy and forgiveness of Allah but also reinforces the transformative power of spiritual practices in addressing emotional struggles.

In conclusion, this hadith underscores the critical role that spiritual guidance can play in alleviating psychological distress. By providing a holistic approach to atonement, the Prophet Muhammad (PBUH) demonstrated how mercy, spirituality, and psychological support can work together to foster healing, personal growth, and redemption. The lesson from this hadith is clear: addressing both the spiritual and psychological needs of individuals in times of regret can lead to meaningful transformation and inner peace.

References

Ay, M. (2016). Kur'an ne söyler sûfi ne anlar? İşari tefsir üzerine araştırmalar. . İstanbul: Kayıhan Yayınları.

Al-Bukhari, S. (n.d.). *The Book of Prophets*, Translated by M. Muhsin Khan, Dar-us-Salam.

Al-Qushayri, R. (2003). *The Fundamentals of Islamic Psychology*, Dar al-Kutub al-Ilmiyya.

Al-Raghib al-Isfahani. (2000). *Al-Mufradat fi Gharib al-Quran*, Dar al-Kutub al-Ilmiyya.

Cialdini, R. B. (2009). *Influence: The Psychology of Persuasion*, Harper Business.

Dweck, C. S. (2006). *Mindset: The New Psychology of Success*, Random House.

Festinger, L. (1957). *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford University Press.

Gergen, K. J., McGhee, P. D., & Miller, S. L. (2007). *Psychological Analysis and Human Experience*, New York: Academic Press.

Gigerenzer, Gerd. (1999). *Simple Heuristics That Make Us Smart*, Co-authored with Peter M. Todd and the ABC Research Group, New York: Oxford University Press.

Gigerenzer, Gerd. (2000). *Adaptive Thinking: Rationality in the Real World*, New York: Oxford University Press.

Gigerenzer, Gerd. (2007). *Gut Feelings: The Intelligence of the Unconscious*, New York: Viking.

Gigerenzer, Gerd. (2014). *Risk Savvy: How to Make Good Decisions*, New York: Viking.

Gigerenzer, Gerd & Reinhard Selten (Eds.). (2002). *Bounded Rationality: The Adaptive Toolbox*, Cambridge, MA: MIT Press.

Hossain, S. (2019). *Islamic Perspectives on Psychology and Human Behavior*, Routledge.

Ibn Hajar, A. (1997). *Fath al-Bari*, Dar al-Ma'rifa.

Kahneman, D. (2011). *Thinking, Fast and Slow*, Farrar, Straus and Giroux.

Pickthall, Muhammad Marmaduke. *The Meaning of the Glorious Qur'an*, Surah Hud, Verse 114.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 5, Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 4

Aralık/December-2024

MAKALE BİLGİSİ/ARTICLE INFORMATION

**Ehl-i Kitab'ın İddiaları Hakkında Te'vilâtü'l-Kur'ân'da Peygamberlerin
Müdafaası**

The Defense of the Prophets in Tawilat al-Qur'an Regarding the Claims of the People of
the Book

YAZAR/WRITER

Hakan UĞUR

Doç. Dr. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Assoc. Dr. Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology

hakanugur1@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2037-6091>

Konya, TÜRKİYE

<http://doi.org/10.5281/zenodo.14450922>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 23.11.2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 12.12.2024

Sayfa Aralığı/ Page Range:1145-1161

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE

ÖZET

Kur'ân'ın yaklaşık üçte birini oluşturan kıssalar, çoğunlukla İsrail oğullarına gönderilen peygamberlerin ümmetleri ile yaşadıkları olaylar ve tevhid mücadelelerinden ibarettir. Yahudi ve Hıristiyanların ellerindeki Tevrat ve İnciller'in toplandığı külliyat olan Kitab-ı Mukaddes'e baktığımızda, Kur'ân'da ismi geçen peygamberlerin isimlerinin, yaşadıkları olayların yer aldığını ve aralarında büyük benzerlikler olduğunu görüyoruz. Yahudiliğin peygamberlik anlayışı, İslâmi nübüvvet anlayışından çok farklıdır. Özellikle onlarda ismet-i Enbiyâ anlayışının olmaması ve kitaplarında gerçekleştirdikleri yoğun tahrifat sonucunda peygamber hayatları anlatılırken, bir peygambere yakışmayan ithamlar yer almaktadır. Büyük müfessir Mâtürîdî, İsrâîlî rivayetler yoluyla pek çoğu tefsir külliyatına dahil olan bu tür ithamlara, ilgili ayetlerin tefsirini yaparken kayıtsız kalmamış ve yer yer onlara atıflar yaparak cevaplar vermiştir. Bu makalede, Hz. Davud, Hz. Süleyman ve Hz. Yusuf hakkındaki iddialar üzerinden Mâtürîdî'nin bu tür cevapları verirken kullandığı metodun temel unsurları ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, Mâtürîdî, Te'vîlât, Peygamber.

ABSTRACT

Approximately one-third of the Qur'an comprises narratives detailing the stories of the Israelite prophets and their efforts to spread monotheism. The Old and New Testaments, collectively referred to as the Torah and the Bible, exhibit notable parallels with the Qur'an regarding the names of prophets and the incidents they endured. The Jewish understanding of prophecy markedly differs from the Islamic understanding of nübüvvet. Especially due to the lack of understanding of the prophets' ismat al-anbiya (preservation of the prophets from sin) and the intense distortion they have made in their books, when the lives of the prophets are narrated, accusations arise that do not befit a prophet. The eminent commentator Mâtürîdî did not disregard such allegations, many of which were incorporated in the compilation of tafsîr through Israelite narrations, while clarifying the relevant verses and refuting the accusations. This article discusses the key aspects of the Mâtürîdî approach in providing responses, as exemplified by refuting the accusations about the Prophet Dâwud, Sulayman, and Yusuf.

Keywords Qur'an, Tafsir, Maturidi, Tawilat, Prophet.

GİRİŞ

İnsanlığa rehber olarak gönderilen Kur'ân-ı Kerim'de pek çok konu ile ilgili ayetler yer alır. Ancak birkaç temel konunun ağırlıkla yer aldığını görürüz. Kur'ân'ın temel konuları ile ilgili birtakım farklı tasnifler mevcuttur. Bunların başlıcalarına göre Kur'ân'da en çok tevhid, nübüvvet, muamelat, ahlâk, ahiret, adalet gibi konular görülür. İlk inen ayetlerden son inen ayet ve surelere kadar üzerinde durulan temel konulardan biri de nübüvvetir.

Nübüvvetle ilgili Kur'ân anlatılarına baktığımız zaman; nübüvvetin gerekliliği, Kur'ân'da ismi geçen seçilmiş bazı peygamberlerin hayatı ve nübüvvet mücadeleleri, Hz. Peygamber'in nübüvvet gayretleri, zikredilen önceki peygamberlerin mücadeleleri ile paralellik kurularak anlatılır. Çünkü kavimlerinin isimleri ve yaşanan hadiseler değişse de bütün peygamberler kardeştir, aynı zincirin halkalarıdır, insanları davet ettikleri inanç, ahlâk esasları, temel ibadetler aynıdır. Bunlarla ilgili Kur'ân-ı Kerim ayetlerinde bilgiler buluruz. Mesela Kur'ân'da insanların İslâm'ın bir emri olarak namaz ibadetine çağrıldığına dair çok sayıda ayet varken, Hz. İbrahim, (İbrâhîm 14/40) Hz. İshak, (Enbiyâ 21/73; Hz. Meryem 19/58-59) Hz. Musa, (Tâhâ 20/14) Hz. Lokman, (Lokmân 31/17-18) Hz. Zekeriyya, (Âl-i İmrân 3/38-39) Hz. İsa (Meryem 19/31. Yine Âl-i İmrân Suresi'nin 42-43. ayetlerinde Hz. Meryem'in namaz kılmakla yükümlü olduğu bilgisi verilir.) gibi önceki dönem peygamberlerinin de aynı çağrışı kavimlerine yaptığını ve namaz kıldıklarının beyan edildiğini görürüz. (Bu konuda bkz. Uğur: 2008, 147)

Kur'ân-ı Kerim kıssalarını; zaman itibariyle, geçmiş dönemde yaşananlar, Hz. Peygamber döneminde yaşananlar ve yaşanmaya devam edenler; yakın gelecekte ve uzak gelecekte yani kıyamet günü ve ahiret aleminde yaşananlar olarak üç grupta değerlendirEbîliriz. Geçmiş dönem kıssalarının büyük kısmı, Hz. İbrahim ile başladığı kabul edilen ve Hz. Peygamber'den önceki son peygamber olan Hz. İsa zamanına kadar devam eden İsrailoğulları tarihinden oluşur. Cenabı Hak, onlara gönderdiği çok sayıda peygamberden bir kısmına bu ayetlerde değinmiş, tevhid mücadelelerinden haber vermiştir. Kur'ân'ın indiği dönemde Medine'nin yarıya yakın nüfusunu oluşturan Medine Yahudilerinin ellerinde Tevrat nüshaları vardı. Kur'ân'ın bildirdiğine göre onlar bu ilahi kitapta pekçok tahrifat yapmışlardı. Ancak buna rağmen tahrifin Tevrat'ın bütününde olduğunu söylemek zordur. (Tevrat'ın tahrifinin kapsamı hakkında bkz. Uğur: 2021, 70-93) Bu sebeple olsa gerek, Allah Teala, onları, Hz. Peygamber'i kabul ederek Müslüman

olmaları için kendi kitaplarını okumaya davet edip, onda bu konuda yeterince delil olduğuna dikkatlerini çeker. İsrailoğullarına gönderilen vahiylerin bütünü anlamında kullanılan Eski Ahid/Tanah, büyük oranda İsrailoğulları tarihinden ibarettir. Bu açıdan, her iki kitapta, İbrahim, İshak, Davud, Süleyman, Musa gibi her ikisinde de isimleri geçen ve hayatı hakkında bilgi olan peygamberler; Samuel, Yeşaya, Yoel, Daniel gibi sadece Eski Ahid'de ismi geçen ve Kur'ân'da bahsedilmeyen peygamberler; Zülkarneyn, Salih, Zülkifl gibi Kur'ân'da bahsedilip Eski Ahid'de zikri geçmeyen peygamberler yer alır. (Bkz. Hasanov: 2014, 688-691) Özellikle ulü'l-azm peygamberlerden, Kur'ân'da kendilerinden uzunca bahsedilen Hz. İbrahim, Musa ve Nuh'u, bunların dışında İshak, Davud, Süleyman, Lut peygamberleri her iki kaynaktan paralel olarak takip ettiğimizde son derece ilgi çekici sonuçlar ortaya çıkar.

Öncelikle bu peygamberlerin hayatına dair genel ayrıntılarda bir paralellik olduğunu görmek zor değildir. Söz gelimi Hz. Musa'nın doğumu esnasında Firavun'un onu öldürme kararı, annesinin onu korumak için yaptıkları, firavunun sarayında büyümesi, bir Mısırlı'yı öldürmesi, öldürülme korkusuyla kaçması, Hz. Şuayb'ın yanına gitmesi, orada kalması, Sina dağında aldığı vahiy ile peygamberlikle ve İsrailoğullarını kurtarmakla görevlendirilmesi, bu amaçla firavunun sarayına gitmesi, gösterdiği mucizeler, bu süreçte Mısır'da yaşananlar, İsrailoğullarını Mısır'dan çıkarması, onların Kenan diyarına gitmesi gibi genel ayrıntılarda her iki kitapta da tam bir uyum vardır. Ancak ayrıntılarda Kur'ân'daki bilgileri temel aldığımızda Tevrat'ın verdiği bilgilerde pekçok tahrifler olduğunu görmemiz mümkündür. Bu tahrif, çoğunlukla Yahudiliğin peygamber tasavvuru ile ilgilidir.

Yahudilikte peygamberler için kullanılan pekçok kavram arasında en önde geleni navi/nebidir. Nebiler, Tanrıdan aldıkları vahiy insanlara duyururlar. İslâm açısından baktığımızda, kıssa anlatımlarına da en çok etki eden konu ismet-i enbiyâ konusudur. İslâm'a göre peygamberler masumdur, yani büyük ve küçük günah işlemezler. (Aliyyü'l-Kârî: 1984, 94) Kur'ân'da geçen kıssalarda da bu esas etkilidir. Yaptıkları hatalar gayr-i ihtiyari olarak yapılmıştır. Yahudilikte ise peygamberlerin ismet özelliği yoktur. Normal insanların işlediği pekçok günah Tevrat'a göre peygamberler tarafından da işlenmiştir. Mesela yalan söyleyerek Tanrı'dan vahiy aldıklarını iddia ederler, yalan söylerler, zina ederler, verdikleri bazı haberler doğru çıkmaz, içki içerler, birtakım ahlâksızlıkları işlerler. (Bkz. Musa b. Meymun: 2021, 318, 319; Gürkan: 2008, 100) Mesela Hz. Nuh'un

şarap içip, sızıp çırlıçılak kalması, Hz. Yâkub'un hile yaparak hakkı olmayanı alması, Hz. Yâkub'un Aramlı Lavan'ı kandırması, Hz. Süleyman'ın putlara tapması, bu bilgilerden bazılarıdır. (Tekvin IX/20-21; XXX/37-42; XXXI/20) Yahudi teolojisine göre bu gibi durumlar, onların peygamberliklerine zarar vermez. Öte yandan, Kur'ân'da peygamber olarak tanıtılan bazı kişiler Tevrat'ta ve Yahudi teolojisinde peygamber değildir. Mesela Hz. Davud ve Süleyman, Tevrat'ta daha çok kral vasıflarıyla ön plandadır, Lût, peygamber değildir. (Hasanov: 2014, 691) Elbette bunlar, tahrif örnekleridir. Geçirdiği birtakım insani müdahalelerden sonra, yaklaşık olarak Kur'ân'ın indiği dönemden üç dört asır kadar önce Tevrat son halini almıştır. (Adam: 1996, 170-171) Kur'ân'ın indiği dönemde Yahudilerin ellerindeki Tevrat'ta peygamber kıssaları, birtakım tahrifleri içerir şekilde yer alıyordu.

Kur'ân'da peygamberler anlatılırken Kur'ân'ın kendine mahsus kıssa üslubu kullanılır. Kur'ân'ın kıssa üslubunda, yer, zaman bilgileri çoğunlukla yoktur, peygamberler dışında kıssanın kahramanlarının isimleri büyük çoğunlukla zikredilmez, müphem bırakılır. Olayın ayrıntıları, Yusuf kıssasını hariç tutarsak çoğunlukla zikredilmez. Hikâyenin baştan sonra ayrıntıları anlatılmaz. Kur'ân'ın, kıssa üslubuna kattığı ve en çok ön planda tuttuğu unsur, mesajdır. Okuyucunun mesaja odaklanması için kıssanın pek çok ayrıntısı anlatımın dışında bırakılır. (Kur'ân kıssa üslubu hakkında bkz. Şengül: 1994, 189-264) Kur'ân kıssalarında dikkatten kaçırılmaması gereken en önemli hususlardan birisi de şudur: Kur'ân, Tevrat'ta da geçen peygamber kıssalarında, mesajı ön planda tutarken, indiği dönemde Yahudilerin ellerinde halen mevcut olan Tevrat'taki anlatılardaki hataları ve tahrifleri de vurgulayıcı şekilde ifadeler kullanır ve Tevrat'ta yanlış ve tahrif edilmiş şekilde anlatılan kıssayı, bu tahriflerini vurgulayacak şekilde doğru haliyle anlatır.

Bu kıssa tahrifleri o gün için Tevrat'ta ve Yahudi dinî metinlerinde yer alıyordu. Bunlardan pek çoğu ravi isnatlarıyla "isrâilî rivayetler" şeklinde Kur'ân tefsirlerine girmiş ve ilgili ayetlerin tefsirinde bu kitaplarda nakledilmiştir. İslâm'a ve Kur'ân'a aykırı birtakım isrâilî rivayetlerin Mâtürîdî'nin yaşadığı H. 3-4. yy.larda tefsirlerde naklinde bir mahzur görülmüyordu. Bu sebeple, özellikle ilk dönem hazırlanmış büyük rivayet tefsirleri olan, Mukâtil (ö. 150/767), Taberî (ö. 310/923), İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) gibi müfessirlerin eserlerinde bu tür isrâilî rivayetlere bolca rastlamak mümkündür. (Bkz. Zehebî: 1990, 84-93; Na'na'a: 1970, 192-197) Özellikle Taberî, bu tür rivayetlerden bazılarını tenkit etmiş olsa da onları uzun uzun nakletmekte bir beis görmemiştir.

Mâtürîdî (ö. 333/944), özellikle peygamber kıssaları ile ilgili ayetleri tefsir ederken Tevrat'a ve diğer Yahudi dini kaynaklarına dayanan bu tür yakışıksız ve İslâm'a aykırı isrâîlî rivayetleri tenkit etmiştir. Peygamberlerin hayatı ile ilgili zikredilen ve tefsirlerde geçen bu tür rivayetler çok fazladır. Biz, onun bu konudaki yaklaşımını ortaya koymak üzere birkaç kıssa üzerinden değerlendirme yapacağız.

1. Hz. Davud ve Ahlâksızlık İthamı

Tevrat'ta en çok tahrifin gerçekleştiği alanların başında, Allah'ın sıfatları ve peygamberler konusu gelir. Kur'ân'da Allah'ın zatı hakkındaki ayetler, bir yönü ile onların bu konudaki tahriflerine verilmiş cevaplardır. Yahudilerin, peygamberlerin hayatları, sözleri ve en önemlisi şahsi özellikleri hakkındaki iddialarına yapılan düzeltmeleri Kur'ân kıssalarında görebiliriz. Yani, Allah hem o peygamberlerin hayatını ve tevhid mücadelelerini anlatır hem de o konudaki Yahudi tahriflerini haber verip onları düzeltir. Kur'ân'da peygamberlerden bahsedilirken onlar farklı vasıflarla övülür. Bunlar genellikle ayet sonlarında gelir, genel bir övgü ifadesi gibi görülür. Oysa bu ifadelerin kullanılmasının da Yahudi tahriflerinin düzeltilmesi, tashihi ile bağlantısı vardır. Tevrat'taki hatalı versiyonunu bildiğimiz zaman ayetlerdeki vurguyu daha iyi anlamak mümkün olur.

Hz. Davud, her iki kitapta da hayatıyla ilgili pek çok ayrıntılarla anlatılır. Tevrat'ta onunla ilgili anlatılan ayrıntılı ve garip bir hikâyeye vardır. Bu nakledeceğimiz rivayet, senetler vasıtası ile özellikle birçok ilk dönem Kur'ân tefsirlerinde kendine yer bulabilmiştir. (Bkz. Taberî: 2001, 20, 64-73; San'ânî: 1989, 2, 161, 162; Mâverdi: tsz., 5, 85-86) Bu hikâyeye Eski Ahid'de şu şekilde anlatılır:

"Bir akşamüstü Davud yatağından kalktı, sarayın damına çıkıp gezinmeye başladı. Damdan, yıkanan bir kadın gördü. Kadın çok güzeldi. Davud onun kim olduğunu öğrenmek için birini gönderdi. Adam, "Kadın Eliam'ın kızı Hititli Uriya'nın karısı Bat-Şeva'dır." dedi. Davud kadını getirmeleri için ulaklar gönderdi. Kadın Davud'un yanına geldi. Davud aybaşı kirliliğinden yeni arınmış olan kadınla yattı. Sonra kadın evine döndü. Gebe kalan kadın Davud'a, "Gebeyim." diye haber gönderdi. Sabahleyin Davud, Yoav'a bir mektup yazıp Uriya aracılığıyla gönderdi. Mektupta şöyle yazdı: "Uriya'yı savaşın en şiddetli olduğu cepheye yerleştir ve yanından çekil ki, vurulup ölsün. Böylece Yoav kenti kuşatırken Uriya'yı yiğit adamların bulunduğunu bildiği yere yerleştirdi. Kent

halkı çıkıp Yoav'ın askerleriyle savaştı. Davud'un askerlerinden ölenler oldu. Hititli Uriya da ölenler arasındaydı." Davud onu sarayına getirtti. Kadın Davud'un karısı oldu ve ona bir oğul doğurdu. Ancak, Davud'un bu yaptığı Rabbin hoşuna gitmedi. O çocuğu ceza olarak öldü sonra ondan yeni bir çocuğu oldu, o da Süleyman'dı.

Rab, Natan'ı Davud'a gönderdi. Natan Davud'un yanına gelince ona, "Bir kentte biri zengin, öbürü yoksul iki adam vardı." dedi, "Zengin adamın birçok koyunu, sığırı vardı. Ama yoksul adamın satın alıp beslediği küçük bir dişi kuzudan başka bir hayvanı yoktu. Kuzu, adamın yanında, çocuklarıyla birlikte büyüdü. Adamın yemeğinden yer, tasından içer, koynunda uyurdu. Yoksulun kızı gibiydi. Derken, zengin adama bir yolcu uğradı. Adam gelen konuğa yemek hazırlamak için kendi koyunlarından, sığırlarından birini almaya kıyamadığından yoksulun kuzusunu alıp yolcuya yemek hazırladı. Zengin adama çok öfkelenen Davud, Natan'a, "Yaşayan Rabbin adıyla derim ki, bunu yapan ölümü hak etmiştir!" dedi, "Bunu yaptığı ve acımadığı için kuzuya karşılık dört katını ödemeli." Bunun üzerine Natan, Davud'a "O adam sensin!" dedi, "İsrail'in Tanrısı Rab diyor ki 'Ben seni İsrail'e kral olarak meshettim ve Saul'un elinden kurtardım. Sana efendinin evini verdim, karılarını da koynuna verdim. İsrail ve Yahuda halkını da sana verdim. Bu az gelseydi, sana daha neler neler verirdim! Öyleyse neden Rabbin gözünde kötü olanı yaparak, O'nun sözünü küçümsedin? Hititli Uriya'yı kılıçla öldürdün, Ammonlular'ın kılıcıyla canına kıydın. Karısını da kendine eş olarak aldın. Bundan böyle, kılıç senin soyundan sonsuza dek eksik olmayacak. Çünkü beni küçümsedin ve Hititli Uriya'nın karısını kendine eş olarak aldın." (Eski Ahid, II. Samuel 11, 2-17)

Evli bir kadına kötü gözle bakmak, onunla ilişki kurmayı planlayıp, sonrasında onunla zina etmek, hiçbir suçu olmayan kocasını öldürmeyi tasarlamak ve öldürmek peygambere yakışan davranışlar değildir. Tevrat'ın Kral Davud profili şehvet tutkunu, sadist bir kral örnekliği ve tasviridir. Nitekim onun karakteri hakkında da Tevrat pasajlarında çirkin yakıştırmalar yer almaktadır. Şu pasajlarda onun kötü kalpli bir insan olduğu vurgulanır: "Ağabeyi Eliav, Davud'un adamlarla konuştuğunu duyunca öfkeleni. "Ne kadar kendini beğenmiş ve ne kadar kötü yürekli olduğunu biliyorum." (Eski Ahid, I. Samuel 17, 28) Tevrat'taki tüm bu argümanlar birleştirildiğinde Tevrat'a göre Davud; aşk maceraları içinde yaşayan, istediği gibi insanları katleden, bencil, kötü yürekli bir kral olarak tanıtılmaktadır.

Peki bu ifadeler neden Tevrat'ta yer alabilmiştir? Çünkü onlara göre Davud, bir peygamber değil kraldır. Peygamber olsa bile bu dini olarak bir müşkil teşkil etmez. Çünkü yukarıda bahsettiğimiz gibi, Yahudiliğe göre peygamberlerin ismet vasfı yoktur. Eğer Hz. Davud'un bu hatayı yaptığı kabul edilirse Tevrat'ta zikredilen ve Yahudilikte en büyük günahlar olarak tanıtılan on büyük günahtan birkaç tanesini yaptığı kabul edilmiş olur. Kur'an'ın inişine kadar gelen Yahudi ve Hıristiyan inancının muharref Davud anlayışı; Kur'an'ın, nazil olan Davud kıssası ayetleri ile tevhide istikamette tashih edilerek, hidayete yönelik bir kıssa haline getirilmiştir. Kur'an, Tevrat'ta yer alan bu eski kıssaların, özde Davud kıssasının asli halini beyan ederken, Tevrat ve İncil'deki muharrefliğin altını çizer; Kur'an'ın, o ilâhî kitapların tahrif edilmesi sebebiyle nazil olduğunu beyan etmiş olur. Kur'an'ın amacı yeni bir şeyler getirmek değil; rayından çıkan esasları ve bilgileri tekrar rayına oturtmaktır.

Tevrat'tan motamot aktardığımız bu kıssa, bazı müfessirler tarafından sahih kabul edilerek, Kur'an'da yer alan Sa'd Suresi 20-24. ayetlerdeki Davud kıssasının "davacılar" bölümünün açıklaması olarak tefsirlere aktarılmıştır. Bu kıssa, ilgili ayetlerde şu şekilde geçer: "(Ey Muhammed!), Sana davacıların haberi ulaştı mı? Mâbedin duvarına tırmanmışlardı. Davud'un yanına girmişlerdi de Davud onlardan korkmuştu. "Korkma! Biz birbirine hasım iki davacıyız, aramızda adaletle hükmet, haksızlık etme; bize doğru yolu göster." dediler. (Onlardan biri şöyle dedi:) Bu, kardeşimdir. Onun doksan dokuz koyunu var. Benimse bir tek koyunum var. Böyle iken "Onu da bana ver." dedi ve tartışmada beni yendi. Davud "Andolsun ki, senin koyununu kendi koyunlarına katmak istemekle sana haksızlıkta bulunmuştur. Doğrusu ortakçıların çoğu, birbirlerinin haklarına tecâvüz ederler. Yalnız iman edip de iyi işler yapanlar müstesna. Bunlar da ne kadar az!" dedi. Davud, kendisini imtihan ettiğimizi anladı ve Rabbinden mağfiret dileyerek eğilip secdeye kapandı, tevbe edip Allah'a yöneldi. Sonra bu tutumundan dolayı onu bağışladık. Kuşkusuz yanımızda onun yüksek bir makamı ve güzel bir geleceği vardır. Ey Davud! Biz seni yeryüzünde halife yaptık. O halde insanlar arasında adaletle hükmet. Hevâ ve hevese uyma, sonra bu seni Allah'ın yolundan saptırır. Doğrusu Allah'ın yolundan sapanlara, hesap gününü unutmalarına karşılık çetin bir azap vardır." (Sa'd 38/20-26)

Tevrat'taki kıssaya şekil olarak oldukça benzeyen bu ayetlerdeki ifadelere baktığımızda, her iki kıssada da Hz. Davud'a gelen iki kişinin arasındaki bir dâvâlaşmadan söz

edildiğini, birinin diğerinin malını gasp ederek ona haksızlık yapmasının anlatıldığını, sonucunda Hz. Davud'un hata yaptığından bahsedildiğini görüyoruz. Mâtürîdî'nin çağdaşları başta olmak üzere pek çok rivayet tefsirinde bu ayetler tefsir edilirken bahsi geçen Tevrat pasajları temel alınarak açıklamalar yapılmakta bir beis görülmemiştir. Bu tefsirlerde Hz. Davud'un, kıssanın başında, merak ettiği bir kuşun peşine düşerek cama yöneldiğinde çıplak bir kadını gördüğü, sonra da Tevrat'ta anlatıldığı şekliyle olayların cereyan ettiği, Kur'ân ayetlerinde bahsedilen iki meleğin Hz. Davud'a gelerek temsil yolu ile o kadar eşi varken başkasının eşine tamah etmesi şeklindeki hatasını yüzüne vurmak üzere birbirleri ile onun huzurunda dâvâlaştıkları, nihayetinde Hz. Davud'un bu hatasını farkedip tövbe ettiği, sonra da Allah'ın onu affettiği zikredilir. (Bkz. Mukâtil b. Süleyman: 2002, 3, 639-640; Taberî, 2001: 20, 64-75)

Müfessirlerden bazıları da Hz. Davud'un zina etmesi ve sonucunda kadının hamile kalması ile ilgili bölümlerini çıkararak diğer kısımları Tevrat'taki anlatımın aynısı şeklinde nakletmişlerdir. Mâtürîdî'nin çağdaşı Taberî, İbn Abbas'dan (ö. 68/687) "Hz. Davud bir adama karısını boşaması için "Karını boşa da onunla ben evleneyim." şeklinde bir teklifte bulunmuştur, o kadar." rivayetini nakleder. (Mevdûdî: 2005, 7, 67) Zemaşerî (ö. 538/1144), "Keşşâf" tefsirinde de onun, bir kimseden karısını boşamasını rica ettiği bilgisini verir. Cessâs (ö. 370/981), "Hz. Davud'un evlenmek istediği kadın, o adamın karısı değil, nişanlısı idi. Hz. Davud kadına, kendisiyle evlenmesi teklifinde bulunmuştur. Bunun üzerine de Allah, kendisini "Bir mü'min kardeşinin nişanlısına evlenme teklifinde bulunuyorsun. Oysa senin birçok hanımın var." diye uyardı." bilgisini verir. İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) "Ahkâmu'l-Kur'ân" adlı eserinde, bu konuda Hz. Davud'un evlenme teklifinin kabul edildiğinin doğru olduğunu, ancak Hz. Davud'un onunla evlendiği ve Hz. Süleyman'ın o kadından doğduğu bilgisinin herhangi bir delile dayanmadığını söyler. Hz. Davud'un uyarıldığı meselenin, o kadının kocasına, boşanması için yaptığı tekliften ibaret olduğunu, böyle bir davranışın her ne kadar caiz ise de bir peygambere yakışmayacağını, bu sebeple Allah'ın onu uyardığını ve ona nasihatte bulunduğunu ifade eder. (Bkz. Mevdûdî: 2005, 7, 68)

Tefsirlerde zikredilen bu anlatıların Tevrat'ta geçen kıssaya dayandığı çok açıktır. Bu rivayetlerde, sadece, Hz. Davud'un kadını çıplak görmesi, onunla zina yapması ve Hz. Süleyman'ın o kadından doğması zikredilmez. Kıssanın bu halinin dahi bir delile dayanmadığı ve İslâm'ın peygamberlik telakkisine ve Kur'ân'da anlatılan Hz. Davud

profiline uygun olmadığı açıktır. Üstelik birkaç ayet öncesinde (Sa'd 38/17) Cenab-ı Hak Hz. Peygamber'e, çektiği sıkıntılarla ilgili olarak Hz. Davud'u hatırlamasını emrederek onu örnek bir peygamber olarak arz eder. Sonra devam eden ayetlerde de arka arkaya onun faziletlerini sıralar. Davud'dan övgü ile bahsedilen diğer ayetler bir yana, Sa'd Suresi 17. ayette şöyle buyrulur: "Ey Muhammed! Onların söylediklerine karşı sabret. Güçlü kulumuz Dâvûd'u hatırla. O, daima Allah'a yönelen bir kimse idi." (إِصْبِرْ عَلَىٰ مَا (بِقَوْلُونَ وَادْكُرْنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِي إِنَّهُ أَوَّابٌ) Bu ayette geçen evvâb kelimesi, "sürekli Allah'a yönelen, tövbe eden, Allah'a itaat ederek hayır işleyen kişi" anlamına gelir. Rivayete göre Hz. Davud'un güçlülüğü, ibadete olan tahammülü idi. Bir gün oruç tutar, bir gün tutmazdı. Gecenin ancak üçte birinde uyur, kalan saatlerini hep ibadetle geçirirdi. Bu ayette, çektiği sıkıntılara karşı Allah, Hz. Peygamber'e Hz. Davud'u örnek gösteriyor, yani onu örnek bir peygamber olarak tanıtıyor. Taberî tefsirine göre bu ayette Davud'un Allaha itaat ve bağlılığının en üst seviyede olduğu anlatılır. Ayetlerde o, ibadetiyle, ihlâsıyla sürekli Allah'ı zikreden ve günahlardan uzak kalan bir kul olarak tanıtılır. (Taberî: 2001, 20, 41-43) Bu ifadelerin, yukarıdaki bahsettiğimiz Tevrat anlatımını tashih anlamı taşıdığı çok açıktır. Bu kıssada olduğu gibi, Tevrat'taki benzer kıssalarda anlatılanları bilirsek, Kur'an'da o kıssa anlatılırken Rabbimizin yaptığı vurguları anlamış oluruz, ilgili ayetlerdeki mesaj bu şekilde tam olarak yerine ulaşmış olur.

Râzî (ö. 606/1210), ayette geçen ifadelerden, söz konusu rivayetlerde anlatılan kıssanın çıkarılmasının mümkün olmadığını, konunun bağlamının daha farklı olduğunu dile getirir. (Bu konuda bkz. Râzî: 1981, 6, 189-190) Bütün bu müfessir değerlendirmeleri ilgili tefsir rivayetlerinde verilen bilgilerin sorunlu olduğuna işaret eder. (Söz konusu rivayetlerin ismet bağlamında eleştirisi hakkında bkz. Râzî: 1981, 26, 189-190)

Mâtürîdî, Tevrat ve Yahudi dini kaynaklarından gelen bu tür bilgileri naklederken "Müfessirler (te'vil ehli) derler ki" ifadesini kullanarak onları eleştirir. Bu kıssada da onların anlattığı gibi, Hz. Davud'un bu günahı işlemesinin söz konusu olamayacağını, eğer bu hatayı yapmış olsaydı hemen Allah'a yönelip tövbe etmesi gerekeceğini ifade eder. Devamla, kadını rastgele gördükten sonra ısrarla ona bakmaya devam etme ihtimalinin, Hz. Davud için söz konusu olmadığını, çünkü ne onun ne de diğer peygamberlerden herhangi birinin, helâl olmayan bir kadına asla ısrarla bakmayacaklarını vurgular. (Mâtürîdî: 2005, 22, 233) Sonra, kıssada geçtiği gibi, hoşlandığı kadına sahip olmak için, öldürülmesi amacıyla kocasını savaşa gönderdiğine dair nakledilenler de asla

ihtimal dahilinde değildir, der. Peki ayette Allah tarafından bir azarlamaya tabi tutulduğu anlatılır. Bunun sebebi nedir? Mâtürîdî, peygamberlerin, diğer insanların sorguya bile çekilmeyecekleri küçük hatalar sebebiyle muaheze edildiklerini, burada da böyle bir durum olabileceğini söyleyerek buna da Hz. Yunus'un kavmini terk etmesini örnek verir. Hz. Davud'un, kendisinin imtihan edildiğini düşündüğü için Allah'tan bağışlanma dilediğini ve Allah'ın da onu mağfiret ettiğini zikreder. Mâtürîdî'ye göre Allah'ın peygamberlerini kınaması, onların "daha iyi olanı terk edip iyi olanı yapmaları"ndan dolaydır. Ayrıca ayetlerde geçen kınamanın, azarlama anlamında olmayıp insanların birbirlerine karşı nasıl davranacağına dair bir öğretim yöntemi olması da Mâtürîdî'ye göre muhtemeldir. (Gün: 2021, 82) Netice itibarıyla Mâtürîdî, ayette zikredilmeyen kusuru sebebiyle Hz. Davud'un önce azarlandığını sonra affedildiğini ifade eder. Müfessirlerin naklettiği söz konusu rivayetlerin de ancak tevatür yoluyla sahih rivayetler şeklinde gelmesi durumunda kabul edilebileceğini, bu konudaki âhâd rivayetlerin ise göz ardı edilip kabul edilmemesinin daha evlâ olduğunu zikrederek konuyu kapatır. (Bkz. Mâtürîdî: 2005, 12, 234, 239) İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Râzî (ö. 606/1210), Kurtubî (ö. 671/1273), Beyzâvî (ö. 685/1286), Hâzin (ö. 741/1341), Ebu Hayyân (ö. 745/1344), İbn Kesîr (ö. 774/1373), Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi sonraki dönemlerde yaşamış pek çok müfessir de Mâtürîdî gibi bu anlatıları eleştirir ve doğru bulmaz.

Burada da görüldüğü gibi Mâtürîdî, ismet-i enbiyâ konusundaki rivayetleri değerlendirirken birkaç ölçütü göz önünde bulundurur: Kur'ân ve sahih hadislerle uyumlu olması, İslâm'ın temel öğretilerine uygun olması ve gerek senet, gerekse metin yönünden sıhhat şartlarını taşıması. Bu şartlara uymayan rivayetlere sıcak bakmaz. Böylece, İslâm'ın ismet anlayışına aykırı rivayetleri makbul kabul etmemiş olur.

2. Hz. Süleyman'ın Kâfir Olması Meselesi

Bakara Suresi'nin 102. ayetinde "(Yahudiler), şeytanların, Süleyman'ın hükümranlığı aleyhinde uydurdukları (asılsız) iddiaların peşine düştüler. Oysa Süleyman (ne sihirle meşgul olmuş ne de putlara tapmıştı; yani asla) kâfir olmamıştı; fakat asıl o şeytanlar kâfir olmuşlardı..." buyrulur. Yahudi dini geleneğinde bir kral olarak kabul edilen Hz. Süleyman'ın sihir gücüne sahip olduğu ve bu sihirle kötü güçlerle ve cinlerle mücadele ettiğine inanılır. (Harman: 2009, 37, 170) Bu ayette de bu inanç ve itham reddedilerek Hz. Süleyman'ın bir peygamber olarak masumiyeti vurgulanır. Buna rağmen, bu ayet bağlamında tefsir, tarih, kısas-ı enbiyâ kitaplarında Hz.

Süleyman'ın sihir yapmakla ilişkilendirildiği pek çok rivayet nakledilir. Mesela Muhammed b. İshâk'ın (ö. 151/768) naklettiğine göre Rasulullah (s.a.v.) Hz. Süleyman'ı, gönderilmiş peygamberler arasında zikredince Yahudi alimlerinden birisi şöyle dedi: "Muhammed, Davud'un oğlunun bir peygamber olduğunu zannediyor. Halbuki o, Allah'a yemin ederiz ki, bir sihirbazdan başka bir şey değildi." Bunun üzerine Yüce Allah da: "Halbuki Süleyman kâfir olmadı. Fakat o şeytanlar kâfir idiler." buyruğunu indirdi. Yani o şeytanlar âdemoğullarına Hz. Süleyman'ın gösterdiği denizde yürümek, kuşları, şeytanları emri altında musahhar kılmak gibi mucizelerinin büyü olduğu telkininde bulundular. (Taberî, 2001: 2, 328)

Taberî'nin naklettiği ve Şehr b. Havşeb'den (ö. 100/718) gelen bir rivayette şöyle söylenir: "Süleyman'ın mülkü elinden alındığında şeytanlar onun yokluğunda sihir yazdılar ve şöyle yazdılar: "Kim şunu şunu isterse güneş doğarken şunları söylesin. Kim de şunları isterse güneş batarken şunları söylesin. Kim şunları yapmak isterse güneşe arkasını dönüp şu şekilde söylesin." Bu şekilde yazdı ve başına "Bu, Âsaf b. Berhiyâ'nın Süleyman b. Davud için yazdığı bir ilim hazinesidir." ibaresini ekledi. Sonra onu Süleyman'ın kürsüsünün altına gömdü. Süleyman ölünce kalkıp şöyle seslendi: "Ey insanlar, Süleyman nebî değil sihirbazdı, onun sihri, eşyaları ve evlerinde arayınız." Sonra onlara, gömdüğü yeri gösterdi. Onlar "Vallahi Süleyman sihirbazdır, bu da onun sihridir, bunun sayesinde bizi köleleştirdi, bununla bize üstün geldi." Dediler. Müminler ise şöyle dedi: "Hayır, o mümin bir nebî idi." Allah, Hz. Muhammed'i peygamber olarak gönderince peygamberleri anmaya başladı. Nihayet Davud ve Süleyman'a sıra geldi. Bunun üzerine Yahudiler şöyle dediler: "Muhammed'e bakın! Doğruyla yanlışı (nasıl) birbirine karıştırıyor! Süleyman'ı peygamberler arasında saydı. Oysa o, rüzgârla hareket eden bir sihirbazdı." Bu sözleri üzerine Allah da Süleyman'ı savunmak üzere şöyle buyurdu: "Onlar, şeytanların uydurduğu iddiaların peşine düştüler." (Taberî: 2001, 2, 327)

Tefsirlerde de bu konuyla ilgili, son derece ayrıntılı, garip ve kabul edilemez unsurları olan isrâîlî rivayetler, pek çok kez herhangi bir eleştiri getirilmeksizin nakledilmiştir. Mâtürîdî ise, bu kıssada anlatılanların ayrıntısını bilmemizin mümkün olmayacağını, ancak kıssada anlatılanlarla, Hz. Süleyman'ın, Yahudilerin iddiaları hakkında masumiyetinin ispat edildiğini vurgular. Müfessirin Kur'ân'da geçen kıssalarla ilgili olarak, yer yer bilgi vermekle birlikte pek çok kez isrâîlî rivayetler hakkında "Bu olayda

ne olduğunu bilmiyoruz. Bunu bilmeye de ihtiyacımız yok.” şeklinde bir kayıt koyup ayrıntılı ve güvenilirliği şüpheli rivayetlerden uzak durduğunu ve kıssanın mesajına odaklandığını görüyoruz. (Msl. Hz. Eyyûb ile ilgili isrâîlî rivayetler hakkındaki açıklaması için bkz. Mâtürîdî: 2005, 12, 263) Yine Sa’d Suresi 48. ayette ismi geçen Elyesa ve Zülkifl’in kimliği hakkında birkaç rivayete yer verirken yaptığı şu açıklama, tefsirin genelinde değişik şekillerde dile getirdiği ve isrâîlî rivayetler hakkındaki tavrını yansıtan bir ifadesidir: “En doğrusunu Allah bilir. Elyesa’ın kim olduğunu ve neden bu ismi aldığını bilmeye bizim ihtiyacımız yoktur, (وليس لنا معرفة ذلك حاجة) yalnız, Cenab-ı Hakk’ın belirttiği gibi onun hayırlı insanlardan biri olduğunu biliyoruz. En doğrusunu Allah bilir. Sonra, bu konudaki bilgiler haber-i vahide dayanmaktadır; haber-i vahid ise amel etmek için bilgi ifade eder, fakat şahitlik için bilgi ifade etmez. Burada da Allah’a şahitlik ifade etmenin dışında bir şey yoktur. Dolayısıyla haber-i vahid’i terk etmek evladr.” (Bkz. Mâtürîdî: 2005, 12, 267-268)

3. Yusuf ve Aziz’in Eşi

Hz. Yusuf’un, kendisini babalarından kıskanan kardeşleri tarafından bir kuyuya atıldığını, bir ticaret kervanı tarafından Mısır’da satıldığını ve Mısır Azizi tarafından evlat edildiğini biliyoruz. Yûsuf Suresi’nde anlatıldığına göre, büyüdüğüde Aziz’in eşi onu arzulamış, sarayında odanın kapılarını sımsıkı kapayarak, “Haydi gel!” diye onu davet etmiş, Yusuf “Ben Allah’tan korkarım.” demiştir. Bu olay anlatılırken 24. ayette “Gerçekten kadın Yusuf’u arzulamıştı; eğer Rabbinin işaretini gözardı etmiş olsaydı, Yusuf da ona yönelecekti. (Fakat Allah’ın yardımı sayesinde, arzularına gem vurarak iffetini korumasını bildi.) İşte böylece Biz, onu kötülük ve ahlâksızlıktan korumak için (kalbine sebat ve kararlılık verdik). Çünkü o, (dürüstlüğü, samîmiyeti ve tertemiz ahlâkıyla) seçkin kullarımızdan biriydi.” buyrulmuştur. Bu ayetin tefsiri sadedinde ilk dönemlerden itibaren Mukâtil (ö. 150/767), Abdürrezzâk es-San’ânî (ö. 211/826), Taberî (ö. 310/923), Semerkandî (ö. 373/983), İbn Ebî Zemenîn (ö. 399/1008), Sa’lebî (ö. 427/1035), Mâverdî (ö. 450/1058), Kurtubî (ö. 671/1273), Suyûtî (ö. 911/1505) gibi müderrislerin eserlerinde Hz. Yusuf’un da kadını arzuladığı, hatta onunla ilişki kurmaya yöneldiği, sonra Allah’ın ona gönderdiği işaret sayesinde daha sonra bundan vazgeçtiği savunulmuş, bu görüş de Yahudi dinî kaynaklarına dayanan farklı isrâîlî rivayetlerle desteklenmiştir. (Mukâtil b. Süleymân: 2002, 2, 328-329; Abdürrezzak: 1989, 1, 321; Taberî: 2001, 13, 80-100; Semerkandî: 1993, 1, 157; İbn Ebî Zemenîn: 2001, 2, 321; Sa’lebî: 2015, 33, 555;

Mâverdî: tsz., 3, 23-25; Kurtubî: 2006, 11, 315; Suyûtî: 2003, 8, 223-226) Mâtürîdî'nin, peygamberlerin ismeti konusundaki hassasiyetinin bu ayetin tefsirinde de tezahür ettiğini görüyoruz. Hz. Yusuf'un da bu hataya meylettiği ve bu fiili yapmaya yöneldiği görüşü Taberî, Kurtubî gibi büyük müfessirlerce kabul edilmesine rağmen Mâtürîdî bu görüşü kesinlikle reddetmektedir. O, bu sözleri hurafe kabul etmekte, onların asılsız olduğunu dile getirmekte ve Hz. Yusuf hakkında böyle bir sözü söylemenin helâl olmadığını vurgulamaktadır. (Mâtürîdî: 2005, 7, 291) Bu görüşünü de ayetlerde geçen bazı ifadelerle delillendirmektedir. Mesela; Hz. Yusuf "Asıl kendisi benimle ilişkiye girmek istedi." demiş, (Yûsuf 12/26) ayette "İşte biz kötülüğü ondan uzaklaştırmak için böyle yaptık." (Yûsuf 12/24) buyurulmuş, ayrıca Hz. Yusuf "Bu, azizin yokluğunda ona hainlik etmediğimi bilmesi içindir." (Yûsuf 12/52) demiştir. Yine onun hakkında "Kadınlar, "Haşa! Allah için biz ondan hiçbir eğrilik görmedik dediler. Azizın karısı da "Şimdi gerçek ortaya çıktı. Ben onunla beraber olmak istemiştin." dedi." ayetlerinin ardından "Eğer Hz. Yusuf da kadına meyletmış ve buna yönelmiş olsa idi bu ifadeler doğru olmazdı." der. (Ayrıca bkz. Yûsuf 12/32. ayette kadının "Ben onunla beraber olmak istedim, o kendini korudu..." ifadesi de Hz. Yusuf hakkındaki bu iddiaların ve rivayetlerin yanlış olduğunun bir delilidir) Bu deliller ışığında Mâtürîdî bütün bu konuşmaların, "müfessirler"in söylediklerinin yanlış olduğunu gösterdiğini söyler. Ayrıca Hz. Yusuf hakkında böyle bir şey söylenmesinin helâl olmayıp ayetin zahirinde onların söyledikleri destekleyen büyük ve küçük hiçbir alamet yer almadığını vurgular. Mâtürîdî, bu kesin tavrı ile konu hakkındaki isrâilî rivayetleri nakleden ve onları doğrulayan çoğu müfessirden ayrılmaktadır. (Ayetteki "Eğer Rabbinin işâretini göz ardı etmiş olsaydı, Yusuf da ona yönelecekti." ifadesi hakkındaki değerlendirmeleri için bkz. Mâtürîdî: 2005, 7, 292-293)

SONUÇ

Kur'ân'da yaklaşık beş yüz civarında ayette yer alan kıssaların geçmiş dönemden bahsedenlerinden büyük bir kısmı İsrailoğulları ile onlara gönderilen peygamberlerin yaşadıklarından bahseder. Kur'ân, üslubu gereği bu kıssalarda, Tevrat'ta yer alan gereksiz ayrıntıları zikretmeksizin onları tevhide temele alarak anlatır. Bu ayetlerin tefsiri yapılırken Yahudi dinî kültürü kaynaklı bilgiler, rivayet şeklinde tefsirlere girmiştir. Bunlardan İslâm'ın temel esaslarına, Kur'ân'da ve hadislerde verilen bilgilere aykırı olmayanların nakledilmesi, bazı hadisler delil gösterilerek genel olarak müfessirlerce

makbul görülmüştür. Ancak mevcut Tevrat'ta yer alan, Kur'ân'a ve İslâm'a aykırı ayrıntılar içeren bilgilerin de rivayetler şeklinde isnat bilgileriyle pek çok tefsirde yer aldığını görüyoruz. Bu tür isrâîlî kaynaklı bilgilerin en çok Cenabı Hakkın zatı ve sıfatları ile peygamberlerin hayatı ve özellikleri konusunda yoğunlaştığını görüyoruz. Bu tür bilgiler özellikle sahih bir isnatla geldi ise bilhassa ilk dönem müfessirlerin onları nakletmekte beis görmedikleri anlaşılıyor. Ancak bu tür rivayetlerden İslâm'a aykırı olanlarına karşı olumsuz bir tavır içinde olup hassas davranan ve eleştiriler getiren müfessirlerin, tarihsel olarak ilk sırada gelenlerinden birisi de Mâtürîdî'dir.

Mâtürîdî, tefsirinde, peygamberlerin hayatı ile ilgili olarak detay içeren rivayetlerden birkaçını nakleder. Ancak, özellikle ismet-i enbiyâ, yani peygamberlerin günah işlememe özelliklerine aykırı bilgiler ihtiva eden ve kendine kadarki tefsirlerde nakledildiği için meşhur olan rivayetler hakkında kısa bilgi verip onlarla ilgili olarak, her birinde şu ifadeleri kullanır: “Bu rivayetlerdeki bilgiler gereksizdir. Bunlar ahad hadislerle dayandığı için nakledilmesi doğru değildir. Eğer mütevatir hadislerle nakledilmiş olsalardı nakledilmesi caiz olurdu. Bu rivayetlerin nakledilmesi caiz ve helâl değildir. Çünkü hiçbir peygamber için bu türden bilgileri ileri sürmek helâl değildir.” Mâtürîdî kapsamlı tefsirinde bu anlamı ifade eden cümleleri, kıssalar geçtikçe defalarca kullanmıştır. Yahudilerin farklı bir peygamber anlayışlarının olması, Davud, Süleyman, Lut gibi bazı peygamberleri peygamber olarak kabul etmemeleri, peygamberler için de ismet özelliğini gerekli görmemeleri sebebiyle dinî metinlerinde peygamberler yakışıksız davranış ve sözlerle anılmıştır. Tefsirlerde bu tür bilgiler rivayetler şeklinde geniş olarak zikredilmiştir. Gerek çağdaşı olan müfessirler gerekse sonraki dönemlerde yaşayan pek çok alim, tefsirlerinde bu tür rivayetleri zikretmekte bir beis görmezken Mâtürîdî'nin bu rivayetlerin nakledilmesine kategorik olarak karşı olması, onun bu konudaki hassasiyetini göstermesi bakımından zikre değerdir.

KAYNAKÇA

Abdurrezzak, S. Tefsiru'l-Kur'ân, Mektebetü Rüsd, er-Riyad, 1989.

Adam, B. “Kur'ân'ın Anlaşılmasında Tevrat'ın Rolü”, İslâmî Araştırmalar 9(1-2-3-4) (1996), 167-176.

Aliyyü'l-Kârî. Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1984.

- Gün, F. “İmâm Mâtürîdî’de Peygamberlerin İsmeti”, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 18 (2021), 79-98.
- Gürkan, S. L. Yahudilik, İsam Yayınları, İstanbul, 2008.
- Harman, Ö. F. “Sihir”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul, 2009, 37/170.
- Hasanov, E. “Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamberler”, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 3(4), 676-695.
- İbn Ebî Zemenîn, E. A. Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azîz, el-Faruku’l-Hâdise li’t-Tıbbâa ve’n-Neşr, Kahire, 2001.
- Musa İbn Meymun. Delâletül Hairin, Albaraka Yayınları, İstanbul, 2021.
- Kitâb-ı Mukaddes. Kitâb-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2000.
- Kurtubî, E. A. el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân, Müessesetü’r-Risale, Beyrut, 2006.
- Mâtürîdî, E. M. Te’vilâtü’l-Kur’ân; Mizan Yayınları, İstanbul, 2005.
- Mâverdî, E. H. en-Nüket ve’l-Uyûn, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, tsz.
- Mevdûdî, E. A. Tefhimü’l-Kur’ân, İnsan Yayınları, İstanbul, 2005.
- Mukâtil b. Süleyman. Tefsiru Mukâtil b. Süleyman, Müessesetü’t-Tarihi’l-Arabî, Beyrut, 2002.
- Na’na’a, R. el-İsrâiliyyât ve Eserühâ fi Kütübi’t-Tefsîr, Daru’l-Kalem, Beyrut, 1970.
- Râzî, F. M. Mefâtihu’l-Gayb, Daru’l-Fikr, Beyrut, 1981.
- Sa’lebî, E. İ. el-Keşf ve’l-Beyân ‘an Tefsiri’l-Kur’ân, Dâru’t-Tefsir, Cidde, 2015.
- Semerkandî, E. L. Bahru’l-Ulûm, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- Suyûtî, C. ed-Durru’l-Mensûr fi’t-Tefsir bi’l-Me’sûr, Merkezu Hicr, Kahire, 2003.
- Şengül, İ. Kur’ân Kıssaları Üzerine, Işık Yayınları, İzmir, 1994.
- Taberî, E. C. Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vili Âyi’l-Kur’ân, Dâru Hicr, Lübnan, 2001.

Uğur, H. “Eski Ahid'deki “Dua” Kavramının Kur’ân'daki “Salât” Kavramıyla İlişkisi”,
Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8(2) (2008), 133-166.

Uğur, H. Tevrat’ın Kur’ân’a Arzı, Emin Yayınevi, Bursa, 2021.

Zehebî, M. H. el-İsrâiliyyât fi’t-Tefsir ve’l-Hadîs, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1990.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 5, Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 4

Aralık/December-2024

MAKALE BİLGİSİ/ARTICLE INFORMATION

Türkiye Hükümet'inin Corona Salgını (Covid 19) Dönemindeki Çabaları:

Eğitim, Din ve Sosyal Alanlarda

The Turkish Government's efforts Of İn The Time Of The Corona Epidemic (Covid 19)
Educationally, Religiously And Socially

جُهُودُ الْحُكُومَةِ التَّرَكِيَّةِ فِي زَمَنِ وِبَاءِ كُورُونَا ((Covid 19))

تعليمياً ودينياً واجتماعياً

YAZAR/WRITER

Kutaiba AL IBRAHIM

Öğr. Gör. Dr., Dumlupınar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Lecturer Dr., Dumlupınar University, Faculty of Theology,

kutaibaal.ibrahim@dpu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-1852-4032>

Kütahya/ Türkiye

<http://doi.org/10.5281/zenodo.14452448>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 29.09.2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 04.12.2024

Sayfa Aralığı/ Page Range: 1162-1183

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE

ÖZET

Bu araştırma, Corona salgını döneminde tüm Türkiye genelinde ve birçok farklı alanda görülen sorunlar karşısında Türkiye Hükümeti'nin eğitimsel, dini ve sosyal açıdan gösterdiği çabaları, istatistiksel ve deneysel yöntemleri dikkate alarak incelemeyi amaçlamaktadır. Bu, birçok farklı alanda Corona salgınının gölgesinde ele alınmıştır. Araştırmada betimsel ve analitik yöntem kullanılmıştır. Çalışma bir giriş, iki bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. İlk bölüm 2019 Corona salgını başlığı altında incelenmiş olup, "pandemi" ve korona virüsü ile ilgili terimler sözlük anlamı ve terminolojik yönden ele alınmıştır. Corona salgınının başlangıcına, diğer ülkelere yayılışına, türlerine, semptomlarına, aşamalarına ve önleyici tedbirlere ve bunun için keşfedilen aşılar değinmiştir. İkinci bölüm ise Türkiye'nin 2019 yılında Corona salgını dönemindeki çalışmaları başlığı altında incelenirken, hükümetin eğitim, din, sağlık, siyaset, uluslararası, yerel ve hizmet gibi alanlarda birtakım önlem ve icraatlarla salgını ülkesinden, vatandaşlarından ve ülkede yaşayan misafir halklardan bertaraf etmek için yaptığı faaliyetleri ele almıştır. Ayrıca araştırmaya, konuyla ilgili gerçekleri daha iyi göstermek için Türkiye'den konuyla ilgili fotoğraflar da eklenmiştir. Daha sonra çalışma birkaç sonuç ve öneriyle sonlandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Bilim Teknolojisi, 2019 Corona Salgını, Türk Hükümetinin Çabaları, Eğitimsel Realite, Dini Vâkıa, Sosyal Vâkıa.

ABSTRACT

This research is characterized by studying a statistical experiment from the Turkish reality, when it was exposed to Corona epidemic then to the efforts of Turkish governments educationally, religiously, and socially. In the Corona period for a number of levels. The study took the descriptive and analytical approach, and was based on an introduction, two sections, and a conclusion. The first section was titled 2019 Corona epidemic, and its vaccines the definition of the term "epidemic" in addition to Corona virus terminology. Then it touched the beginnings of the emergence of Corona and its transmission to other countries, its types, symptoms, phases, prevention measures, and it vaccines. While the second topic was titled of Turkish government's efforts in the time of the 2019 Corona epidemic, this topic presented to the government's efforts to ward off

the epidemic from its country, and people, according to number of measures for a number of sectors, such as the educational, religious, health, political, international, local and service sectors. The research was attached with number of realistic pictures from the Turkish environment to confirm the facts on which the research was based. Then it concluded with a number of findings and recommendations.

Keywords: Science Technology, Corona Epidemic 2019, Efforts Of The Turkish Government, Educational Reality, Religious Reality, Social Reality.

الملخص:

يُصنّفُ هذا البحثُ بدراسةً تجريبيةً ميدانيةً تنطلقُ من الواقعِ التركيّ المعيش، حيثُ تُعرضُ لوباءِ كورونا ثمَّ للجهودِ التي قامت بها الحكومةُ التركيّةُ تعليمياً ودينياً واجتماعياً؛ وذلك في ظلِّ جائحةِ وباءِ كورونا على عددٍ من الأصعدة. وقد اتخذت الدراسةُ المنهجَ البحثيَّ الوصفيَّ والتحليليَّ، فقامت على مُقدِّمةٍ ومبحثين وخاتمةٍ؛ أمّا المبحثُ الأوّلُ فقد جاء تحت عنوانِ وباءِ كورونا 2019م، حيثُ تضمّنَ التعرّفَ بمُصطلحِ الوباءِ لغَةً واصطلاحاً، إضافةً إلى مصطلحات فيروس كورونا، ثمَّ تطرّق إلى بدايات نشوء وباءِ كورونا وانتقاله إلى البلدان الأخرى، وأنواعه، وأعراضه، وأطواره، وإجراءات الوقاية منه، واللّقاءات المكتشفة له. في حين جاء المبحثُ الثّاني تحت عنوانِ جهود الحكومة التركيّة في زمن وباءِ كورونا 2019م، إذ عرضَ هذا المبحثُ لجهود الحكومة في درءِ الوباءِ عن بلدها وشعبها وكلِّ مَنْ يَقْطُ على أراضيها وفق مجموعةٍ من التّدابير والإجراءات؛ وذلك على عددٍ من القطاعات كالجانبِ التعليميِّ والدينيِّ والصّحّيِّ والسّيّاسيِّ والدّوليِّ والمحليِّ والخدميِّ، إضافةً إلى أنّه أرفقَ بالمبحثِ عددٌ من الصّور الواقعيّة المستقاة من البيئة التركيّة؛ وذلك لتثبيت الحقائق التي استند إليها البحثُ. ثمَّ اختتمَ بعددٍ من النتائج والتوصيات.

الكلمات المفتاحية: تكنولوجيا العلم، وباء كورونا 2019م، جهود الحكومة التركيّة، الواقع التعليمي، الواقع الديني، الواقع الاجتماعي.

1. المقدمة:

1.1. تمهيد:

في أواخر شهر كانون الأوّل سنة 2019م أُعلن عن بدايات ظهور وباء في مدينة ووهان في جمهورية الصّين ما لبث أن راح ينتشر في البلدان المجاورة شيئاً فشيئاً عن طريق النَّاسِ الدّاخِلين والخارجين من وإلى جمهورية الصّين، فقامت الصّينُ بإغلاقِ حدودها، وإيقافِ الطّيرانِ وتطبيقِ عددٍ من الإجراءات وذلك للححدِّ من هذا الوباء. لكن ما إن بلغنا سنة 2020م حتّى انتشر الوباء في عددٍ كبيرٍ من دول العالم، فكانت من بينها الجمهورية التركيّة التي بدأ الوباء شيئاً فشيئاً يتفشّى بين أفراد شعبها، والقاطنين على أراضيها، فنتيجة ذلك بدأت تتأثر الحياة فيها سلبيّاً في عددٍ من قطاعات الحياة؛ الأمر الذي جعلها تتخذُ تدابير للححدِّ من انتشار هذا الوباء.

لذا جاء هذا البحثُ ليُعرِّفنا على جائحة وباء كورونا عموماً، ويُسلِّط الضوء على جهود الحكومة التركيّة التي قامت بها في ظلِّ هذه الجائحة وفق عددٍ من التّدابير والإجراءات، وعلى عددٍ من قطاعات الحياة.

1.2. مشكلة البحث:

تتمثّل مشكلة هذا البحث في التّعريف على نشأة أحد الأوبئة العالميّة الذي ظهر في أواخر سنة 2019م، حيث شغل العالم وأفنى الكثير من حياة البشر، إضافةً إلى معرفة الإجراءات والتدابير التي قامت بها الحكومة التركيّة للححدِّ من هذا الوباء في عددٍ من قطاعات الحياة كالتعليم

والتشؤون الدينية والصحة والخدمات الاجتماعية ونحو ذلك، فضلاً عن خروجي من البيت في فترة الحظر الذي فرضته الحكومة على الشعب؛ وذلك بهدف التقاط بعض الصور الحية لتوثيق الأحداث الواقعية.

1. 3. أهمية البحث:

تأتي أهمية البحث من خلال إطلاع الآخرين على جائحة وباء كورونا الذي ظهر جديدًا في العالم، والتعريف على خطره وما أحدثه من شلل في حركة البشرية جمعاء، فضلاً عن تسليط الضوء على جهود الحكومة التركية في ظل هذه الجائحة تعليمياً ودينياً واجتماعياً؛ ولفت انتباه الدول الأخرى إلى الاهتمام بشعبها والقاطنين على أراضيها وتأمين وسائل الحياة جميعها لهم.

1. 4. أهداف البحث:

يحاول الباحث من خلال هذا البحث أن يحقق عدداً من الأهداف الرئيسة والفرعية، وهي:

- 1) عرض مصطلحات كورونا والتعريف بها.
- 2) التعرف على نشأة وباء كورونا وأعراضه على الإنسان وأطواره وأنواعه وكيفية انتقاله.
- 3) الاطلاع على الإجراءات الوقائية من هذا الوباء، وما اللقاحات المضادة له؟
- 4) تسليط الضوء على جهود الحكومة التركية في ظل هذه الجائحة وذلك وفق عددٍ من قطاعات الحياة؛ كالتعليم والصحة وأداء الفروض الدينية، ونحو ذلك.
- 5) إبراز جهود الحكومة التركية في نظام التعليم عن بُعد، وعرض الوسائل البديلة عن التعليم الوجيه في المدارس والجامعات.
- 6) الإجراءات والخدمات التي قامت بها رئاسة الشؤون الدينية إبّان الجائحة.
- 7) إطلاع الآخرين على تفاني الدول من أجل شعبها ورعاياها القاطنين على أراضيها.
- 8) التطرق إلى بعض الجوانب السلبية في هذه الجهود نقدًا وتقويماً.

1. 5. منهج البحث:

أخذ البحث المنهج البحثي الوصفي الذي يبحث عن الظاهرة الواقعة في البيئة التركية ويصفها، فضلاً عن المنهج التحليلي الذي يقوم بتحليل كلٍ مطلبٍ وجزئية من البحث؛ للوصول إلى نتائج عنه.

1. 6. حدود البحث:

تمثلت حدود البحث في النحو الآتي:

1. 6. 1. **حدود موضوعية واقعية:** تمحورت في معرفة نشأة وباء كورونا وأعراضه وأطواره وأنواعه ونحو ذلك، إضافةً إلى التعرف على جهود الحكومة التركية في التدابير والإجراءات التي اتخذتها لدرء الوباء في كافة مجالات الحياة.

1. 6. 2. **حدود زمنية:** تحددت في فترة الحظر التي فرضتها الحكومة بدءاً من الثالث عشر من شهر آذار لسنة 2020م إلى صيف سنة 2021م، أي قرابة سنة ونصف السنة.

1. 6. 3. **حدود مكانية:** تمثلت الحدود المكانية للبحث ضمن حدود الجمهورية التركية الواقعة في القارة الآسيوية عمومًا، وفي ولاية كوتاهيا خصوصًا.

1. 7. أداة البحث:

أداة البحث الرئيسية هي عرض جهود الحكومة التركية في فترة انتشار فيروس كورونا على أراضيها وذلك على عدد من مجالات الحياة كالتعليم والصحة والخدمات الاجتماعية، وتوثيق ذلك بالصور الحية المتقطعة بواسطة هاتفني من واقع البيئة المعيش.

8. 1. إجراءات البحث:

ينقسم البحث إلى مبحثين رئيسيين؛ الأول: وباء كورونا 2019م، والثاني: جهود الحكومة التركية في زمن وباء كورونا 2019م، وقد تخللها عددٌ من المطالب الفرعية.

2. المبحث الأول: وباء كورونا 2019م

تضمن هذا المبحث مطلبين أساسيين؛ وتفصيلهما كالآتي:

2. 1. المطلب الأول تعريف الوباء ومصطلحات كورونا:

2. 1. 1. تعريف الوباء:

– الوباء لغة:

نصَّ ابن الأثير (ت606هـ) على أنَّ كلمة (الوباء) في حديث «إِنَّ هَذَا الْوَبَاءَ رَجَزٌ» تكون بالقصر والمدِّ والهمز؛ ومعناها الطاعون والمرضُ العامُّ. وذهب إلى أنه يُقال: «أُوْبِئَتِ الْأَرْضُ فِيهِ مُوْبِئَةٌ، وَوَبِئَتْ فِيهِ وَبِئَةٌ، وَوُبِئَتْ أَيْضًا فِيهِ مُوْبِئَةٌ». (الأثير، 1399 / 1979، صفحة 5 / 144) وذكر ابن منظور (ت711هـ) أنَّ جمع الممدود يكون على أوبية وجمع المقصور يكون على أوباء، وأفاد أنه يُقال: أرضٌ وبِئَةٌ، وَوْبِئَةٌ، وَمُوْبِئَةٌ وَمُوْبِئَةٌ، معناها كثيرة الوباء. والاسم البئة إذا كثر مرضها. ويُقال أيضًا: استوبأَت البلد والماء. وتوبأته: استوحشته، وهو ماءٌ وبِئٌ. واستوبأَ الأرض: استوحشها ووجدتها وبئةً. والوبئ العليل. (منظور، 1414، صفحة 1 / 189، 190)

– الوباء اصطلاحًا:

يُطلق على كلمة الوباء في الإنكليزية (Plague, Epidemic)، وفي الفرنسية (Peste, Epidemie). وهو "فسادٌ يعرضُ لجوهر الهواء لأسبابٍ سماويةٍ أو أرضيةٍ كالماء الآسن والحيف، والمراد بفساد الهواء أن يصير حقيقته غيرَ سالحةٍ لما أوجدت له من إصلاحِ جوهر الروح ودفع الأبخرة، وتغذي الأبدان وهو تعفنٌ يعرضُ له بشبهه تعفنُ الماء المتغير، وهذا الهواء ليس بسيطًا، فلا يردُّ أن البسيط لا يتعفن". (التهانوي، 1996، صفحة 2 / 1753) (المنانوي، 1410 / 1990، صفحة 334)

وفي ضوء ما تقدّم يمكن أن نعرف الوباء إجرائيًا بأنه انتشار مرضٍ معدٍ ناتج عن جرثومة أو مادة ضارة تُفسدت الماء أو الهواء فيكون لها ضرر على بدن الإنسان وصحته.

2. 1. 2. تعريف مصطلحات كورونا:

2. 1. 2. 1. فيروس كورونا:

عرّفته منظمة الصحة العالمية بأنه "مرض معدٍ يسببه فيروس كورونا-سارس-2". (منظمة الصحة العالمية، 2023) وقيل: هو "عائلة كبيرة من فيروسات الجهاز التنفسي، ويسبب بعضها أمراضًا أقل من غيرها، كنزلات البرد، وأمراض أخرى أشد كمتلازمة الشرق الأوسط التنفسية والمتلازمة التنفسية الحادة الوخيمة، وتنقل بعض هذه الفيروسات بسهولة من شخص لآخر، عكس فيروسات أخرى". (منظمة الأمم المتحدة، 2023)

2. 1. 2. 2. 19 (COVID-19) كوفيد :

اختصاراً مشتقاً من ثلاث كلمات هي: "CO" أول حرفين من كلمة كورونا (Corona)، و"VI" أول حرفين من كلمة فيروس (Virus)، و"D" أول حرف من كلمة مرض بالإنجليزية (Disease).

وهو فيروس جديد يرتبط بعائلة الفيروسات نفسها التي ينتمي إليها الفيروس الذي يتسبب مرض الملاريا التَّنَفُّسِيَّة الحادَّة الوخيمة (سارس) وبعض أنواع الرُّكام العادي". (منظمة اليونسف، 2023)

2. 1. 2. 3. سلالة فيروس ووهان:

"مرض تنفسي إثنائِي حيواني المنشأ وأنها سلالة جديدة من فيروس كورونا بيتا من المجموعة B2 مع تماثل وراثي يبلغ 70% مع فيروس سارس". (ويكيبيديا، 2023) مما تقدم لاحظنا أنه خلال هذه الفترة الزمنية من الجائحة قد تعددت مصطلحات هذا الفيروس الذي انتشر في العالم إلا أنه في النتيجة يصب في محور واحد.

وبناءً على ذلك يمكننا أن نعرفه إجرائياً: بأنه فيروس مُعدٍ، سريع الانتشار، حيواني المنشأ، يسبب أمراضاً مختلفة، لم يُعثر له على لقاح مضادٍ يحد من انتشاره.

2. 2. المطلب الثاني: وباء كورونا (Covid 19)

تخلل هذا المطلب عدد من المطالب الفرعية التي تفصل الحديث عن وباء كورونا، وتوضيحه على النحو الآتي:

2. 2. 1. نشأته:

في 31 من شهر كانون الأول عام 2019م أُبلغ عن انتشار ذات الرئة في مدينة ووهان بالصين، وقد أعزى هذا الانتشار إلى سلالة جديدة من فيروسات كورونا، وقد أطلقت عليها منظمة الصحة العالمية رسمياً اسم (COVID-19).

ومع حلول 23 من شهر تشرين الثاني سنة 2020م، أُعلن عن أكثر من مليون و400 ألف حالة وفاة مؤكدة وأكثر من 60 مليون إصابة مؤكدة في أكثر من 160 دولة حول العالم.

وأرجعت بعض الدراسات أصل هذا الفيروس إلى الثعابين، إلا أن عدداً من الباحثين البارزين اختلفوا مع هذا الاعتقاد ورجحوا أنه يشبه فيروسات كورونا الخفاشية بنسبة 96%، فبناءً على ذلك رجحوا أنه من أصل خفاشي. (مايو كلينك، 2023)

2. 2. 2. أنواعه:

أغلب أنواع فيروس كورونا ليست خطيرة إلا أن بعضها شديدة الخطورة وقد يؤدي إلى الوفاة، ولهذا الفيروس أنواع مختلفة، هي:

فيروس كورونا البشري، وفيروس كورونا المعوي البشري، وفيروس كورونا من نوع سارس، وفيروس كورونا الشرق الأوسط، وفيروس كورونا المستجد، والفيروسات المنبثقة. (جندل، 2016/1437، الصفحات 55-62)

2. 2. 3. أعراضه:

صنفت منظمة الصحة العالمية أعراض الإصابة بفيروس كورونا الجديد بأنها تتفاوت من حالة إلى أخرى فمنها طفيفة أو متوسطة، وأخرى شديدة، فالأعراض الطفيفة أو المتوسطة تكون كالتعال والغطاس وارتفاع درجة الحرارة والإصابة بالحمى والإرهاق. وأما الأعراض الشديدة فتكون

كالتهاب الرئوي، والفشل الكلوي، وضائقة التنفس الحادة، والوفاة؛ ويُعدُّ ظهورُ الأعراضِ الشديدةِ أكثرَ انتشارًا عند بعض الفئاتِ الخاصةِ من النَّاسِ، كالَّذين لديهم ضعفٌ في جهازِ المناعة، والمصابينَ بأمراضِ القلبِ والرِّتة، إضافةً إلى الأطفالِ الصِّغارِ وكبارِ السِّنِّ. (منظمة الصحة العالمية، 2024) (الأصباحي، 2020، صفحة 94) وقد قُدِّرَت المدةُ الزمنيةُ الفاصلةُ بينَ التَّعرُّضِ لفيروس كورونا وبدايةِ الأعراضِ منْ يومين إلى أربعة عشر يومًا، بمعدلٍ وسطيٍّ هو خمسة أأيام. (الأصباحي، 2020، صفحة 93)

2.2.4. انتقاله:

ينتقلُ فيروس كورونا الجديد من خلالِ الاتِّصالِ الوثيقِ معَ الأشخاصِ المصابينَ وذلك عن طريقِ العُطاسِ والسُّعالِ ومُصافحةِ شخصٍ مُصابٍ وفلامسةِ سطحٍ ما أو أداةٍ مُلوَّثةٍ؛ دونَ أنْ يغسلَ الشَّخصُ يديه بعد الملامسة، فينتقلُ إليه عن طريقِ فَرَكِ عينيهِ، أو لمسِ أنفه أو فمه. (الأصباحي، 2020، صفحة 92) (فتبيشوا، 2024)

وتجدرُ الإشارةُ إلى أنَّ الفيروسَ يكونُ أكثرَ قابليةً للعدوى خلالَ الأيَّامِ الثلاثةِ الأولى بعدَ ظهورِ الأعراضِ، ويُشيرُ بعضُ المختصِّينَ إلى أنَّ العدوى يُمكنُ أنْ تُحدَثَ قبلَ ظهورِ هذه الأعراضِ، ومن أشخاصٍ لا تظهرُ عليهم أعراضُ المرضِ أيضًا. إضافةً إلى أنَّ الفيروساتِ بأنواعها المختلفةِ متفاوتة في مُعدَّلِ سرعةِ انتشارها وسهولةِ انتقالها منْ شخصٍ إلى آخرٍ؛ فمنها ما هو شديدُ العدوى؛ يحتاجُ انتقاله منْ شخصٍ إلى آخرٍ قُدْرًا قليلًا منْ التَّواصلِ معَ الشَّخصِ المصابِ، مثل: فيروسِ الحصبةِ، ومنها ما يكونُ انتشاره أبطأً ويحتاجُ تماسًا مباشرًا أكثرَ معَ المصابِ لينتقلَ إلى شخصٍ آخرٍ، وقد صرَّحَ عددٌ من المختصِّينَ بأنَّه لم يُعرفِ إلى الآنَ مدى سرعةِ فيروس كورونا في نقلِ العدوى منْ شخصٍ إلى آخرٍ. (جنبدل، 1437/2016، الصفحات 31-33)

2.2.5. أطوارُ المرضِ:

يمرُّ المريضُ المصابُ بفيروس كورونا بثلاثةِ أطوارٍ أو مراحلٍ، هي:

- 1) طورُ الأسبوعِ الأوَّلِ: يشعرُ المريضُ بالحُمى، وألمِ عضليٍّ، وأعراضِ جهازيةٍ عامَّةٍ عادةً ما تتحسنُ بعدَ أيَّامٍ قليلةٍ.
- 2) طورُ الأسبوعِ الثَّاني: عودَةُ الحُمى إلى المريضِ، وعدمِ التَّشَبُّعِ بالأوكسجينِ وتدهورِ الصُّورةِ الإشعاعيةِ لديه.
- 3) طورُ بعدَ الأسبوعِ الثَّاني: قد يُصابُ من بينَ عِدَدِ المرضى 20 مريضًا منهم بالتهابٍ متلازمةِ الالتهابِ الرئويِّ الحادِّ ويحتاجُ فيها المريضُ إلى التَّنْفُوسِ الصِّناعيِّ. (جنبدل، 1437/2016، صفحة 54، 55)

2.2.6. إجراءاتُ الوقاية:

للوفاةِ منْ فيروس كورونا الجديد طريقتانِ الأولى: طريقةٌ إسلاميةٌ: وهي الرجوعُ إلى الله والتَّضرُّعُ إليه؛ إذ إنَّه يُنزِلُ المصائبَ والأوبئةَ كي يلجأَ الخلقُ إليه ويقبلوا عليه بالدُّعاءِ، فقد قالَ تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاهُمْ بِالْبَأْسَاءِ وَالصَّرَاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ * فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا وَلَكِن قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الأنعام 42، 43). فضلًا عن أداءِ فريضةِ الصَّلَاةِ الَّتِي تقومُ على الطَّهارةِ من خلالِ الوضوءِ الَّذِي يقومُ به كلُّ مسلمٍ.

والثَّانية: طريقةٌ وضعيَّةٌ: وهي اتِّباعُ نصائحِ الأطبَّاءِ والإرشاداتِ العامَّةِ للحدِّ من انتشارِ الفيروسِ أو العدوى التَّنْفُوسيةِ منْ شخصٍ إلى آخرٍ، فمن تلكِ الإرشاداتِ الَّتِي يُصعِّحُ بها:

- 1) تهويةُ المنزلِ مرَّةً واحدةً على الأقلٍ كلَّ يومٍ.
- 2) تنظيفُ الحَمَّامِ والمرحاضِ كلَّ يومٍ وذلك باستخدامِ المنظِّفاتِ.
- 3) أنْ يغسلَ الشَّخصُ يديه -بعد ملامسته لأي جسمٍ خارجي- بالماءِ والصَّابونِ بانتظامٍ.
- 4) في حالِ عدمِ توافرِ الماءِ والصَّابونِ يُمكنُ استخدامُ مُعقِّماتِ اليدينِ.
- 5) في حالِ ملامسةِ أيِّ جسمٍ خارجيٍّ فيجب عدمُ لمسِ الفمِ أو الأنفِ، أو فَرَكِ العينينِ بأيِّدٍ غيرِ نظيفةٍ.

- (6) تجنّب الاتصال المباشر مع الأفراد المصابين بالعدوى التنفسية.
- (7) المحافظة على مسافة التباعد الاجتماعي بين الأفراد، التي قدرت بمتر ونصف المتر على الأقل.
- (8) الحجر الصحي أو البقاء في المنزل لمدة أسبوعين في حال الإصابة بالفيروس وذلك لتجنّب نقله إلى الآخرين.
- (9) عند العطاس أو السعال يُصح بتغطية الأنف والحنك بالمناديل الورقية والتخلّص منها بعد ذلك.
- (10) وضع الكمامة الواقية على الفم والأنف عند الخروج من المنزل.
- (11) عدم الاقتراب من الحيوانات التي يبدو عليها المرض وتجنّب ملامستها.
- (12) تنظيف المنتجات الحيوانية وطبخها جيّداً. (الأصباحي، 2020، صفحة 99، 106) (جندل، 2016 / 1437، صفحة 30، 40، 41) (منظمة الأمم المتحدة، 2023) (مايو كلينك، 2023)
- 2.2.7. اللقاحات المكتشفة:

لا يوجد أي لقاح ضدّ فيروس كورونا إلى الآن (الأصباحي، 2020، صفحة 98)، إلا أنّ هناك بعض اللقاحات التي اشتملت في التداوي من هذا الفيروس أبرزها: لقاح أكسفورد، وإسترازينيكا، ولقاح فايزر-بيونتك، وسينوفارم، ومودرنا، ونوفافاكس. (مايو كلينك، 2023)

3. المبحث الثاني: جهود الحكومة التركية في زمن وباء كورونا 2019م

إنّ الأمة التي تقوم برعاية شعبها ورعاياها، وتكّدخ من أجل المحافظة على صحتهم وأمنهم جدير بما أن تُقارع الدول الخمس بلا مُنازع، ويكون لها مكان في الصدارة.

وفي ضوء ذلك فقد أشار الرئيس التركي رجب طيب أردوغان إلى أنّ حكومته لديها إصرار على الارتقاء بالجمهورية التركية إلى المكانة التي تستحقها في النظام العالمي الجديد (ويكيبيديا، 2024) الذي يُترقب ظهوره عقب انتشار وباء كورونا الجديد، مُركّزا في غير خطاب على اعتقاده بأنّ العالم ما بعد جائحة وباء كورونا لن يكون كما كان قبلها، وأنّ العالم سيشهد ظهور نظام عالمي جديد سيكون لتركيا حيز كبير فيه، وستخرج من هذه الأزمة العالمية أقوى من السابق.

وقال الناطق الرسمي باسم الرئاسة التركية (إبراهيم قالن): إنّ انتشار جائحة وباء كورونا كشفت عن خلل في المؤسسات الإقليمية والدولية القائمة، وإنّ تغييرا جذريا سيطر على النظام العالمي في عدد من مجالات الحياة أثناء انتشار فيروس كورونا، مُضيفا أيضا أنّه لما يتضح بعد أي نوع من الأنظمة السياسية العالمية ستظهر بعد جائحة وباء كورونا.

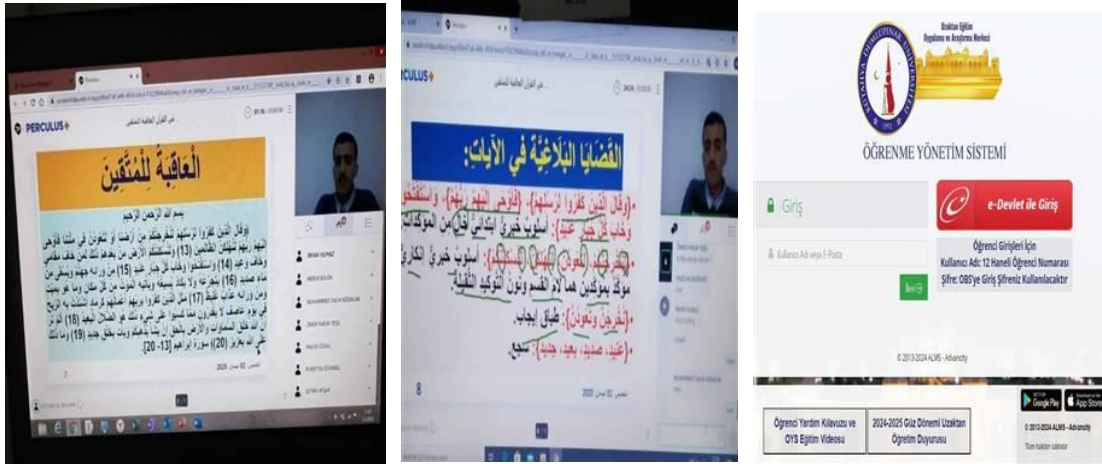
فبناءً على ذلك قامت الحكومة التركية في ظل هذه الجائحة بإجراءات وإنجازات وتطويرات على جميع القطاعات والأصعدة وعلى نطاق واسع، سنعرض لها في عدد من المطالب، وهي في النحو الآتي:

3.1.1. التعلّم على الصعيد الجامعي:

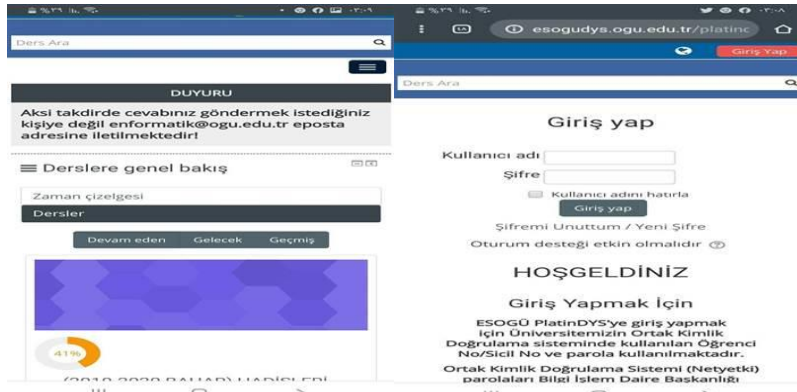
كانّ التعلّم الجامعي عن بُعد في تركيا -قبل جائحة وباء كورونا- يُطبّق على عدد قليل من الجامعات وهو ما يُسمّى بنظام التعلّم المفتوح، ويُطبّق في ثلاث جامعات؛ الأولى: جامعة أتاتورك التي قُيّرت تأسيسها سنة 1954م وافتتحت سنة 1957م ومركزها ولاية أزمير، (جامعة أتاتورك للتعلّم المفتوح وعن بُعد، 1957) والثانية: أكاديمية إسكيشهر للعلوم التجارية والاقتصادية التي تأسست سنة 1958م، ثمّ في سنة 1982 صار اسمها جامعة الأناضول ومركزها في ولاية إسكيشهر، (جامعة الأناضول، 1982) والثالثة: جامعة إستانبول -كلية التعلّم المفتوح

وعن بُعد التي تأسست سنة 2010م ومركزها في ولاية إستنبول، (جامعة إستنبول كلية التعليم المفتوح وعن بُعد، 2010) وهكذا فإن هذا النوع من التعليم كان يقتصر على عدد محدود من الجامعات ولم يكن مُطبّقاً على نطاق واسع في الجامعات الحكومية والخاصة، إلا أن الحكومة في زمن الجائحة -وأخص ذلك وزارة التعليم العالي- فرضت التعليم عن بُعد على الجامعات التركية جمعاء، وقامت بأعمال عديدة ونجحت فيها وبزمن قصير، فمن بين هذه التدابير ما يعود إليها، ومنها ما يعود إلى مجهود شخصي من قبل المعلم، فمن ذلك:

(أ) إحداث منصات تعليمية للتعليم عن بُعد خاصة بكل جامعة، وبجودة جيدة، وبلغتين أو ثلاث، فمن ذلك وعلى سبيل المثال جامعة غازي عنتاب حيث فعّلت المنصة بلغات ثلاث (التركية والعربية والإنكليزية)؛ وذلك تسهيلاً على المعلمين والطلاب الوافدين، ومن هذه المنصات أو البرامج التعليمية أيضاً المنصة التعليمية الخاصة بجامعة دُولوبينار في ولاية كوتاهيا التي يُطلق عليها (EYS) أي (Eğitim Yönetim Sistem) وفي السنة التالية أُطلق عليها (ÖYS) أي (Öğrenme Yönetim Sistemi)، ومن ذلك أيضاً المنصة الخاصة بجامعة عثمان غازي في ولاية إسكيشهير التي يُطلق عليها (DYS) وغيرها من المنصات التي مُنحت للجامعات التركية، حيث تُمكن هذه المنصات التعليمية الطالب من الاشتراك في الدرس بشكل مباشر أو مسجل، إضافة إلى أنها تُمكنه من تحميل الواجب (الوظيفة) المفروض عليه من قبل معلمه ضمن هذه المنصة، وتُمكنه أيضاً من إرسال رسالة نصية يسأل فيها عن حاجته، ثم يُجيبه معلمه عن سؤاله، وتعرض نموذجاً مصوراً عن هذه المنصة في جامعة كوتاهيا وفي جامعة إسكيشهير.



صورة (1) المنصة التعليمية في جامعة دولوبينار



صورة (2) المنصة التعليمية في جامعة إسكيشهير عثمان غازي

ب) قيام الكثير من الأساتذة الأكاديميين بإنشاء قنوات يوتيوب (You Tube) لتحميل فيدوهات محاضراتهم عليها، ليمكن الطالب من الوصول إليها متى شاء.

ج) منحت الحكومة باقات إنترنت مجانية لكثير من الطلاب الذين لا يمتلكون شبكة إنترنت (wifi)؛ ليمكنوا من الاشتراك في الدرس المباشر، أو الاستماع إلى الدرس المسجل في وقت لاحق.

د) قيام العديد من الأكاديميين بتفعيل وسائل التواصل الاجتماعي كالتساب والتليغرام والبيب بينهم وبين طلابهم وإنشاء مجموعات تمكينهم من التواصل والحصول على ما يريدون وطرح السؤال الذي يريدونه عبرها.

هـ) أصدرت الحكومة قرارًا بتحديد مدة الدرس الواحد بما لا يتجاوز 45 دقيقة، وليس كما كان في نظام التعليم الوجيه لمدة ساعة ونصف الساعة؛ وإن الهدف من ذلك إيصال الفكرة للطلاب بأبسط صورة وأقصر مدة زمنية من أجل عدم انقطاع الطالب عن تحصيله العلمي، فضلًا عن أن الطالب لم يعد ملزمًا بأن يحضر الدرس في ساعة بثه المباشر عبر المنصة التعليمية، إذ إن القرار الذي أصدرته وزارة التعليم يُص على أن الطالب لا يُسبب في حال عدم قدرته على متابعة الدرس في أثناء بثه المُحدّد من قِبَل أستاذه، فبناءً على هذا القرار تيسر للطلاب أن يشاهد فيديوهات الدروس المسجلة على المنصة في الوقت الذي يُناسبه.

و) قامت العديد من الجامعات بتقسيم أيام الأسبوع بين الكليات ليمكن الطلاب من الدخول إلى هذه المنصات التعليمية في اليوم المحدد لكل كلية كيلا يتسبب دخول آلاف الطلاب دفعة واحدة بإيقاف هذه المنصات، مثلما حصل في جامعة دولومينار في ولاية كوتاهيا.

ز) إجراء اختبارات عن بُعد عبر هذه المنصات التعليمية، أو عن طريق واجبات مقلية يكتبها الطالب ثم يرسلها إلى معلمه عن طريق المنصة التعليمية، أو عبر بريده الإلكتروني الرسمي أو الشخصي، أو وفق نموذج مؤتمت وإرسال رابط الامتحان إلى الطالب وفق زمن مُحدّد.

ح) أصدرت الوزارة قرارًا عمته على كل الجامعات بأن يُتاح لكل طالب عبر الموقع الرسمي بجامعته أن يقوم بإيقاف قيده الجامعي في الفصل الدراسي الثاني من عام 2020م في حال كان عنده رغبة في ذلك، مما وفرت عليه عدم السفر إلى جامعته في ظل هذه الجائحة ليقوم بإجراءات إيقاف التسجيل. (الإبراهيم، 2020، صفحة 810، 811)

3.1.2. التعليم على صعيد المدارس (الابتدائية والإعدادية والثانوية):

قامت الحكومة متمثلة بوزارة التربية بتطبيق عدد من الإجراءات تسهياً على طلاب هذه المراحل، وذلك على النحو الآتي:

صرّح وزير التربية التركي (ضياء سلجوق) بأن الوزارة أعلنت بتاريخ الثالث عشر من آذار سنة 2020م تعطيل المدارس لمدة أسبوعٍ وإذا احتاج الأمر أكثر من ذلك فإنها ستمدّد فترة العطلة وأنها مستعدة لأيّ طارئ، وأن لديها بدائل لتعوّض التلاميذ دروسهم التي فاتتهم، ثمّ توجه أيضاً بدعوة إلى أولياء الأمور لمتابعة تعليم أبنائهم والتواصل مع معلمهم للحصول على أيّ جديد، ثمّ ذكر أنّ المدة الزمنية لكلّ درسٍ خلال فترة التعليم عن بُعد قد تقلّصت إلى 20 دقيقة فقط. وأفاد الوزير أنّ الوزارة سمحت بالدخول المجاني إلى موقعها الخاصّ بالتعليم عن بُعد، وذلك بأنّ منحت التلاميذ جرّمة إنترنت مجانية قدرها 8 جيجا بايت.

وذكر الوزير أيضاً أنّ هيئة الإذاعة والتلفزيون (TRT) الرسمية خصّصت قناة (TRT EBA) لتمكن التلاميذ من متابعة دروسهم عن بُعد، أو بإمكانهم متابعتها عبر موقع (eba.gov.tr). (ويكيبيديا، 2024) فضلاً عن أنّها سمحت للتلاميذ الذين لا يملكون شبكة إنترنت أو حواسيب أو هواتف بالقدوم إلى المدرسة في فترة معينة مع التزامهم باتخاذ التدابير الصحّية الوقائية ليشاهدوا الفيديوهات التعليمية لدروسهم ثمّ

يعودون إلى بيوتهم. ونشيرُ إلى أن هناك بعض الإجراءات الشخصية التي قام بها عددٌ غير قليل من المدرسين؛ وهي إنشاء مجموعات (واتساب، وتليغرام، وبيب) للتواصل مع طلابهم، إضافةً إلى إنشاء قنوات يوتيوب (You Tube) وتحميل الدروس والنشاطات عليها.

وإضافةً إلى تلك المنصات التعليمية السابقة فقد استخدمت بعض المنصات التعليمية المجانية المتاحة على الشبابة، نحو: (Zoom meeting Meet google -)، وغيرها.

وقد أصدرت وزارة التربية في المراحل التعليمية الثلاث قرارًا ينص على انتقال الطلاب إداريًا إلى السنة الأعلى وذلك بناءً على درجتهم في الفصل الدراسي الأول، على أن يُجرى لهم امتحانٌ في العام المقبل.

وبعد كل ما تقدّم من حديث عن التعليم العالي والتعليم التربوي في ظلّ جائحة وباء كورونا، نشيرُ إلى أن الحكومة أعادت التعليم الجاهي في مطلع العام الدراسي (2021 - 2022م) مع أخذ بعض التدابير الصحية والوقائية لتجنب انتشار الأمراض بين الطلاب.

ومع كل ما تقدّم من جهودٍ في إنجاز العملية التعليمية تربويًا وجامعيًا إلا أن هناك بعض المثلث التي تُؤخذُ عليها لو طبقت لأدّت إلى كمالٍ أكثر من ذلك، سأنتقلُ إليها في فقرة التقدّم والتقييم.

3.2. القطاع الديني:

في 16 آذار أصدرت رئاسة الشؤون الدينية التركية قرارًا بتعطيل الجوامع وذلك بأداء صلوات الجماعة الخمس المفروضة في البيوت (ويكيبيديا، 2024) (ترك برس، 2024)، وكذلك الأمر عند قدوم شهر رمضان المبارك حيث ألغى أداء صلاة التراويح في الجوامع.

وأما ما يتعلّق بصلاة الجمعة فقد وُضعت لصاغات على السجّاد في جميع المساجد ليقف كلُّ مصليٍ عندها، وبين اللصاغة والأخرى مسافة متر على الأقل، وقد نوهت رئاسة الشؤون الدينية إلى اصطحاب كلِّ مُصليٍ لسجادة من بيته خاصةً به، وإذا لم يمتلك سجادةً أو نسيها فقد وُضِع في كلِّ جامع سجادة ورقية تُستعمل لمرةٍ واحدةٍ ثم تُلقى، فضلًا عن أنه يوجد مُعتمات وكِمَامات نظيفة لاستعمالها عند الدُخول.

ونتيجة مسافة التباعد بين المصلين أدّى إلى الازدحام وعدم إيجاد المصلي للمكان المخصّص له، الأمر الذي جعل مديريات الإفتاء أن تقوم بتأمين أماكن بديلة لأداء صلاة الجمعة كالحداقي العاقّة وساحات البازار.

3.3. القطاع الصحي:

في بداية انتشار الوباء في تركيا في 24 كانون الثاني سنة 2020، قامت وزارة الصحة التركية بتكيب كاميرات حرارية في المطارات الدولية. وذكر وزير الصحة التركي (علي فخر الدين قوجه) في بداية التّحرُّز من وباء كورونا أن الوزارة قرّرت إجراء فحوصات طبية إضافية على المسافرين القادمين من جمهورية الصين، وأنها مستعدة لنقل أي شخص مريض مشتبه به بسيارة إسعافٍ خاصة من المطار إلى المستشفى ووضعه في غرفة الحجر الصحي. ثم أمرت فيما بعد بتوسيع نطاق هذه الفحوصات الطبية لتشمل القادمين من البلدان التي أعلنت عن عدد كبير من الإصابات المؤكدة بفيروس كورونا، والقيام بإجراءات احترازية داخل المطارات حيث استخدمت أجهزة قياس الأشعة تحت الحمراء، وقامت بتطهير جميع المعابر الجمركية، ووُزعت الكمامات الواقية والمناشير التعليمية مجانًا، فضلًا عن أنها أنشأت بعضًا من المستشفيات الميدانية في المناطق الحدودية مع كلٍّ من العراق وإيران، وقد أعلنت عن أوّل إصابة في البلاد في 11 من شهر آذار لرجلٍ أصيب بالفيروس نتيجة سفره إلى أوروبا، ففُررَ عزله ووضِع أفراد عائلته تحت المراقبة. (ويكيبيديا، 2024)

وقامت الوزارة بتجهيز المستشفيات والمستوصفات بمعدّاتٍ صحيّة وأدوية، وكوادرٍ طبيّة كافية على مدار (24) ساعة، وأوضحت أن عدد المصابين بهذا الفيروس تجاوزَ 130 ألفًا، ومع ذلك فإنّ مستشفياتها ما تزال بإمكانها استيعاب ضِعف هذا العدد من الإصابات، وأنّ القدرة

الاستيعابية لُغْرَفِ العِنايةِ المَرْكَزَةِ والأَمْرَةِ وأجهزةِ التَّنْفُوسِ الصِّناعِيِّ لم تتجاوز 50٪، وأنَّ نسبةَ الوَفَياتِ ما تزال مُنخفضةً في مقابل تسجيل نسبةٍ تُعافٍ عاليةٍ بلغتْ أكثرَ من 60٪ من عددِ المصابِيْنَ. (جمال، 2020)

وصرَّحتْ بِسَازِعِ جهودِ الأطبَّاءِ الأتراكِ في التَّوصُّلِ إلى علاجٍ يقضي على فيروس كورونا، وأعلنت عن اكتفائها ذاتيًا وأنها غير مضطَّرةٍ إلى المساندةِ من الخارج، وأشارت إلى عدم وجودِ أزمةٍ في تعاملها الصِّحِّيِّ مع هذه الجائحةِ فعلى سبيل المثال قدِّرَ إنتاجها السَّنوي من الكمامات نحو 150 مليون كمامةً. (ويكيبيديا، 2024)

وأعلَّنتْ عن نجاحها في تصنيعِ أجهزةِ تنفُّسٍ اصطناعيٍّ خلالَ شهرٍ واحدٍ، إضافةً إلى نجاحها بالتداوي بالبلازما المناعِيَّةِ، التي أذَّتْ إلى شفاءِ العديدِ من مصابي فيروس كورونا. وقامت بتطويرِ مُنتجٍ طبيٍّ باعَتْ منه لأَمْرِيكا نصفَ مليونِ قطعة، وهناك طلبٌ مُتزايدٌ عليه من قِبَلِ الدُّولِ الأخرى. وذكرت أنها مستمرةٌ في إنتاجِ المستلزماتِ والمعدَّاتِ الطَّبِيَّةِ المحليَّةِ، لتلبية حاجةِ المرضى من المواطنين. إضافةً إلى أنها قامت بإرسالِ عددٍ غير قليلٍ من المساعداتِ الإنسانيَّةِ والطَّبِيَّةِ إلى أكثرَ من 60 دولةً في أنحاءِ العالمِ، فعلى سبيل المثال أرسلت 200 مليون كِمَامَة إلى جمهوريةِ الصِّينِ الشَّعبِيَّةِ. (ويكيبيديا، 2024)

وخصَّصَتْ عددًا من أرقامِ الهواتفِ الدَّاخِلِيَّةِ للاتِّصالِ بها في حالِ الاشتباهِ بأعراضِ وباءِ كورونا، فَمِنْ هذه الأرقامِ (112 – 155 – 156 – 184).

ومُنحتِ الحكومةُ الكِمَاماتِ المجانيَّةَ لأبناءِ الشَّعبِ والجالياتِ المتواجدةِ على أرضها دونَ استثناءٍ. وقَدَّمتِ الرِّعايةَ التَّامةً في فترةِ الحجرِ الصِّحِّيِّ مادِّيًّا ومعنويًّا للجميعِ دونَ تمييزٍ.

وخصَّصَتْ رواتبَ ومكافآتٍ للمجاهدين في المجالِ الصِّحِّيِّ من أطباءٍ وممرِّضِيْنَ وعاملِيْنَ، إضافةً إلى بعضِ المزايا لعوائلهم أيضًا. وفي البداياتِ قامتْ ببعضِ الاحتفالاتِ التَّشجيعِيَّةِ لبعضِ المتعافِيْنَ من الوباءِ من ذوي الشَّيخوخةِ لرفعِ المعنويَّاتِ عندَ الكبيرِ والصَّغِيرِ.

وفي بداياتِ سنةِ 2021م فرضتْ بعضُ اللُّقَّاحاتِ على المواطنينِ تَؤخذ على دفعَتينِ وذلك للحِدِّ من انتشارِ الوباءِ، أو على الأقلِّ ليكسبَ الجسمُ نوعًا من المناعةِ. وشيئًا فشيئًا بدأتِ الحياةُ الصِّحِّيَّةُ تعودُ إلى طبيعتها، وبدأتِ الأكذوبةُ تزولُ، والوهمُ يخفُّ بين النَّاسِ.

3.4. القطاعُ السِّيَاسِيُّ الدَّولِيُّ:

تَرى الحكومةُ التُّركِيَّةُ أنها نُجِّحتْ في إدارةِ هذه الجائحةِ، في حينِ واجهتْ معظمُ الدُّولِ الكبرى صعوباتٍ كبيرةً وتعرَّضتْ لمشاكلٍ خطيرةً تتعلَّقُ بمدى قوَّةِ أنظمتها الصِّحِّيَّةِ وقدرتها على الاستجابةِ السَّريَّةِ لإدارةِ هذه الأزمةِ وتوفيرِ الأدواتِ الطَّبِيَّةِ والوقائيَّةِ وغير ذلك.

وترى تركيا نفسها أنها قامت -في ظلِّ هذه الأزمة- بالدُّورِ الإنسانيِّ التَّيْبِلِ وذلك بتقديمِ المساعداتِ لحوالي 60 دولة حول العالمِ، في حينِ كانت بعضُ الدُّولِ في الطَّرَفِ الآخرِ تلعبُ دورَ المحتكرِ والقرصانِ حيثُ إنها كانت تسارعُ في الاحتفاظِ على مواردها وعدمِ مساعدةِ الآخرين، ليس هذا فحسب بل قامت بقرصنةِ شُحناتِ الموادِّ الطَّبِيَّةِ التي كانت في طريقها إلى الدُّولِ المحتاجةِ إليها والسَّيطرةِ عليها.

وفي ضوءِ هذه المقاربةِ تَرى الحكومةُ التُّركِيَّةُ أنها تَسْتَحِقُّ الحصولَ على مكانةٍ أكبرِ في هَرَمِ النِّظامِ العالميِّ الَّذِي تتوقَّعُ أنه سوف يتشكَّلُ عَقِبَ جائحةِ وباءِ كُورونا، إذ تعتقدُ أنه سيكون هناك تغييرٌ على نطاقِ مستويَّاتٍ مختلفَةٍ، ومن هذه التَّغييراتِ ما قد يحدثُ في صفوفِ الأممِ المتَّحدةِ فضلًا عن الأَحلافِ الإقليمِيَّةِ السِّيَاسِيَّةِ والاقتصاديَّةِ وتوزيعِ حصَّةِ الصِّناعةِ والتَّجارةِ الدَّولِيَّةِ.

وصرَّحَ النَّاظِقُ الرِّسمِيُّ باسمِ الرِّئاسةِ التُّركِيَّةِ (إبراهيمِ قالن) بأنَّ مشروعِيَّةَ عددٍ من الهيئاتِ والمؤسَّساتِ الدَّولِيَّةِ باتت على المحكِّ، وأنَّه سيكون هناك تساؤلٌ حولِ دورِ منظِّمةِ الصِّحَّةِ العالميَّةِ في هذه المرحلةِ ومدى فاعليتها، إضافةً إلى دورِ منظِّمةِ التَّعاونِ الإسلاميِّ التي لم تُبَدِ دورًا كافيًا في ظلِّ

هذه الجائحة، ثم تطرّق إلى الانتقادات اللاذعة التي يتعرّض لها الاتّحاد الأوروبي. ثمّ أضاف أيضاً أنّ هذه الظروف أتاحت لتركيا فرصة رؤية ما يمكن أن تفعله بالإمكانات المتوافرة بين أيديها، في حين أننا نشاهد الأوضاع التي وصلت إليها دول أكبر من تركيا اقتصادياً وعسكرياً.

وقد طرحت تركيا شعار «العالم أكبر من خمس» وتطمح أن يلقي شعارها هذه المرّة آذاناً صاغية في مجلس الأمم المتّحدة، حيث أطلق الرئيس أردوغان هذا الشعار قبل سنوات من الجائحة يشير بذلك إلى ضرورة تغيير النّظام العالمي بما فيه نظام الدول الخمس صاحبة العضوية الدائمة في مجلس الأمن؛ لأنّها تتحكّم بمصير العالم تنفيذاً لمصالح بلادها، فضلاً عن أنّه كان يُطالب بمقعد دائم في مجلس الأمن لدولة إسلامية.

وتشير تركيا إلى قدرتها في أوقات الأزمات على توفير الأمن الطّبي والغذائي لشعبها وحلفائها، إذاً هذا يدل على إمكانيتها وقدرتها على العطاء أكثر في أوقات الرّخاء، وهذا يعني أيضاً أنّ أزمة جائحة وباء كورونا يمكنها أن تُحدث تغييراً في العلاقة بين الحكومة التّركية والحكومة الأمريكية المتوتّرة منذ سنوات.

إلى جانب ذلك فإنّ تركيا من خلال ما تقوم به فإنّها تُرسل رسائل قويّة إنسانية واقتصادية وسياسية بأبعاد إستراتيجية إلى دول العالم في أطرافه المترامية تُشير فيها إلى أنّها دولة لها أهميتها وقوتها وأنّها مكسب لا يخيّب دولي.

وعقب إرسال طائرتي مساعدات تركية من أنقرة إلى واشنطن، خاطب الرئيس التّركي أردوغان نظيره الأمريكي ترامب برسالة ينص فيها على ضرورة التعاون والتّسيق بين البلدين بعد الخروج من جائحة كورونا بهدف تفعيل الإصلاحات والتّعديلات التي يطلبها النّظام العالمي، وفي مقدمتها ضمان تعافي الاقتصاد العالمي، وشدّد أيضاً على أنّه يجب الاستفادة من هذه الأزمة في مواجهة التّحديات وتطوير العلاقات التّركية - الأمريكية في كافّة المجالات، وتفعيل القدرات التي تتمتع بها كلٌّ من تركيا وأمريكا إلى أقصى درجة، وخصّص من بين ذلك رفع العلاقات التجاريّة بين البلدين إلى 100 مليار دولار، وأشار أيضاً إلى أنّ ما تقوم به تركيا من توطيد العلاقات والتّضامن بين البلدين وما تقدّمه من مساعدات خلال فترة الجائحة تأمل أن يدرك الإعلام الأمريكي والكونغرس مستقبلاً الأهمية الإستراتيجية للعلاقات بين البلدين.

وفي العقد الأخير اتّبعت تركيا سياسة المساعدات لعشرات الدول الفقيرة في إفريقيا وغيرها، وطبقت أسلوب السياسة النّاعمة الأمر الذي جعلها تكسب ثقة الكثير من الدول وتكسب أكبر عدد من الأصدقاء في صفّها فارتفعت أصواتها في أروقة الأمم المتّحدة وهيئاتها الأممية المختلفة ممّا أكسبها زخماً سياسياً كبيراً جعلها تصبو إلى تحقيق مشاريعها، من ذلك رغبتها في أن تتوجّه أمريكا ولو جزئياً إلى السوق التّركي وتقلّل من اعتمادها على السوق الصيني، فضلاً عن أنّها بما تقوم به تُرسل رسائل تُخبر فيها بأنّها تمتلك منظومة صناعية قويّة؛ لتجعل الشركات العالمية تُفكر في نقل استثماراتها ومصانعها إليها.

فبناءً على هذه التّطورات وغيرها يتبيّن لنا أنّها في معظمها تقف في صفّ تركيا وتعزّز من مكانتها السياسية على الصّعيد الإقليمي والدولي وتكسبها ثقة أكثر ممّا كانت عليها من الإصرار على طرح نفسها كدولة أكبر من إقليمية، وخصوصاً بعد تراجع أولويتها السابقة بالانضمام إلى الاتّحاد الأوروبي الذي نجحت في زعزعت صورته بعدما ظهرت كمن يهزّع مساعدته في ظلّ عجز كبير في مبادئ التّضامن الأوروبي وسط شكوك حول تماسكه وقوته في النّظام العالمي الجديد لمرحلة ما بعد جائحة وباء كورونا. (جمال، 2020) (ويكيبيديا، 2024)

3.5. القطاع الحكومي المحلي:

قامت الحكومة وعلى رأسها رئيس الجمهورية التّركية رجب طيّب أردوغان من رفع معنويات شعبها، وذلك بما تملك من بُنى تحتية وجهوزيات تجعلها قادرة على الخروج من هذه الأزمة بأقلّ الخسائر.

ففي 31 كانون الثاني 2020م أرسلت الحكومة التركية طائرة إلى مدينة ووهان الصينية لتنقل (34) مواطناً تركيا، وكان إلى جانبهم سبعة أذربيجانيين وسبعة جورجيين وألباني واحد. ثم في بداية شهر شباط أعلنت عن إيقاف جميع الرحلات الجوية القادمة من الصين وإيران، ومع نهاية شهر شباط ألغت كافة الرحلات الجوية من وإلى العراق وإيطاليا وكوريا الجنوبية. (ويكيبيديا، 2024)

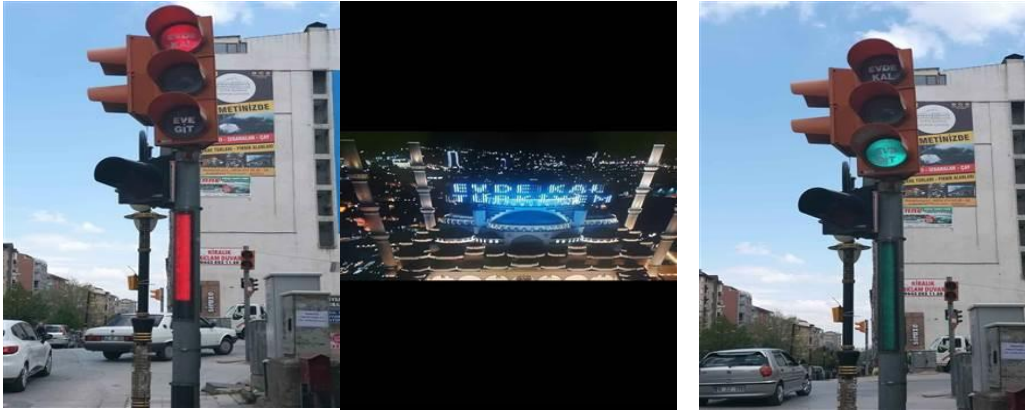
وحفاظاً على سلامة السجناء أعلن وزير العدل عبد الحميد غول في 13 آذار تأجيل جميع الزيارات في مختلف السجون لمدة أسبوعين. وفي 18 آذار أمر الرئيس التركي البنوك العامة بأن تُرسل المعاشات التقاعدية لمن هم فوق السادسة والسبعين إلى منازلهم. (ويكيبيديا، 2024)

وأمرت الحكومة بإغلاق أماكن السياحة والتجمعات الكبيرة كالسواحل والغابات والمقاهي والمطاعم، وملاهي الأطفال ذرة لنشر الوباء. (ويكيبيديا، 2024) وقد فرضت الحكومة أيضاً حظر التجوال يومي السبت والأحد من كل أسبوع في عدد من الولايات ذات الازدحام، وفي بعض الولايات الكبيرة إلى أكثر من يومين، إضافة إلى منع السفر بين الولايات وخصوصاً ذات الازدحام الكبير إلا في الضرورة القصوى وبإذن سفر من إدارة الأمنيات في كل ولاية.

وقامت الحكومة بمراقبة الأسواق والحدائق منعاً من حرق قرار الحظر، إضافة إلى أنها منعت من هم تحت سن العشرين، وفوق سن الستين من الخروج من البيت مع فرض غرامة كبيرة على المخالفين أو ذويهم فُدرت بـ (3150) ليرة تركية.

نشرت الحكومة الشرطة ورجال الأمن أمام الدوائر الحكومية والأسواق العامة وفي الشوارع والحدائق لمراقبة المخالفين في حال عدم وضع الكمامات، وتنظيم دور (طابور) الناس أمام الدوائر.

وقد أطلقت الحكومة شعارين تُبني فيهما سائقي السيارات ليقللوا من خروجهم من البيت، وقد وضعتهما على إشارات المرور الضوئية؛ كُتب على الضوء الأحمر (Eve kal)؛ أي: ابقى في البيت، وعلى الضوء الأخضر (Eve git)؛ أي: اذهب إلى البيت.



صورة (3) الشعار الذي كُتب على الإشارات الضوئية

ويمكننا أن نشير إلى أن ما قامت به الحكومة من جهود على جميع الأصعدة جعلها تتأثر اقتصادياً مما دفع بها -لهدف ترسيخ التكافل الاقتصادي- إلى حثّ الميسورين من المواطنين للتبرع لذوي الحاجة ضمن حملة "نحن نكفي أنفسنا يا تركيا"، والتي جمعت خلال أشهر ما يقارب ملياري ليرة تركية، أي حوالي 27,5 مليون دولار، الأمر الذي انتقدته المعارضة واعتبرته مؤشراً على إفلاس الدولة، واستدانتها من المواطن.

وبعد حظر دام لشهرين سمحت الحكومة بالخروج من البيت للتفسي فخصّصت يوم الأربعاء لخروج الأطفال، ويوم الأحد لكبار السن لمدة أربع ساعات من الحادية عشرة حتى الثالثة بعد الظهر، وكأها -على ما يبدو- فترة اختبارية أو تجريبية لمعرفة هل ستحصل أعراض أو إصابات جديدة بوباء كورونا أو أنه تم الحد منها وأدرك الشعب خطورتها؟

3.6. القطاع الخدمي والاجتماعي:

بعد انتشار خبر وباء كورونا قامت الحكومة بأعمال تعقيم للدوائر الحكومية والأماكن العامة جميعها، بما فيها المصارف والمساجد والمدارس والجامعات والأسواق، إضافة إلى تنظيف الشوارع وغيرها من الأوساخ. (ويكيبيديا، 2024)



صورة (6) قيام البلدية بتعقيم المحلات والشوارع

فضلاً عن أنها خصّصت رابطاً إلكترونياً عبر الإنترنت للحصول على الكمامات المجانية وإيصالها إلى عنوان الشخص الطالب لها عن طريق مؤسسة (Ptt) الحكومية، وفرضت عقوبة أو غرامة على من يقوم ببيعها للمواطنين بالتقود.

إضافة إلى أنها خصّصت مبلغاً مالياً بمقدار (1000) ليرة تركية للعائلات المتضررة بسبب حظر التجوال، كما قدمت المساعدات الطبية والسبل الغذائية للعائلات الفقيرة، وقامت بإيصالها إلى بيوتهم.

وسمحت لأصحاب المحلات الغذائية والأفران في فترة الحظر بتلبية احتياجات الشعب ومتطلباتهم وإيصالها إلى عناوينهم. وعيّنت موظفاً في الدوائر الحكومية أو المحال التجارية الكبيرة؛ مهمته قياس درجة حرارة المواطن الداخل إلى المكان فيما إذا كانت حرارته طبيعية أو غير ذلك، وقامت بوضع المعقمات كالكحول الطبية والكولونيا على أبواب الدوائر الحكومية والمحلات الكبيرة لتعقيم يد الزبون الداخل إلى هذا المكان.



صورة (7) التدابير داخل مبنى البلدية في كوتاهيا

ونشيرُ إلى تعاونِ الشَّعبِ فيما بينه وتفهُمُ ما تفرضُه الحكومةُ عليهم وتطبيقه دونَ اعتراضٍ. إضافةً إلى إدراكِ المواطنين خطَرَ الوباءِ وقيامهم بعدمِ التَّجمُّعاتِ، وفي حالِ التَّجمعِ في الدَّوائرِ الحكوميَّةِ على وجهِ الخصوصِ فقد طبَّقتِ الحكومةُ مسافةَ التَّباعدِ الاجتماعيِّ ووضعتِ لُصاقاتِ على الأرضِ يقفُ عندها كلُّ شخصٍ كُتِبَ عليها باللُّغةِ التُّركيَّةِ وهي في الصُّورةِ المرفقةِ، ترجمتها "لطفاً من أجلِ صحتِّكم قفوا هنا وامثلوا لتطبيقِ قاعدةِ مسافةِ متر ونصف على الأقلِّ".



صورة (8) قاعدة المحافظة على مسافة التَّباعدِ الاجتماعيِّ

قيامُ رجالِ الأمنِ بتنظيمِ دُورِ (طابور) النَّاسِ الدَّاخِلينِ إلى مكانِ تسوِّقِ الخضرواتِ والفواكه (البازار) والتَّدقيقِ عليهم في وضعِ الكِمَاماتِ، وأحياناً يطلبون ارتداءَ القفازاتِ.



صورة (9) رجالِ الشُّرطةِ يربِّونِ الدُّورِ (الطَّابور) في بازارِ الخضرواتِ في كوتاهيا

وقد منحتُ دائرةُ الأُمْنِيَّاتِ في عددٍ منِ الولاياتِ التُّركيَّةِ الأدوناتِ لأصحابِ الأعمالِ الزَّراعيَّةِ لجلِّبِ اليدِ العاملةً كيلا تَنْضَرَّ المحاصيلُ الزَّراعيَّةُ. وفرضتِ البلديَّةُ على بائعيِ الخضرواتِ ألاَّ يقومَ المشتري بلمسِ الخضرواتِ أو الفواكه تحسُّباً من عدمِ اللَّمسِ الكثيرِ ممَّا يؤدي إلى نقلِ عدوى ما، مع فرضِ غرامةٍ على البائعِ فيما إذا حصلَ هذا الأمرُ.

ومن الأشياءِ الشَّعبيةِ الجميلةِ (العملُ النَّطوعيُّ): وهو قيامُ بعضِ أصحابِ المحلَّاتِ بوضعِ طاولةٍ في الطَّرِيقِ العامِّ للمساعداتِ الغذائيَّةِ مكتوبٌ عليها بالتُّركيَّةِ عبارتان؛ الأولى: (İmkanın Varsa Yardım Et)؛ أي: إذا بُحِثَكَ المساعدةُ فساعِدْ، والثَّانيةُ: (İhtiyacin Varsa Al)؛ أي: إذا كُنْتَ مُحتَاجاً فمُحِّدْ.



صورة (10) لائحة إذا كنت محتاجاً فخذ، وإذا بقدرتك المساعدة فساعد

التقويم والتقد:

أثبتت الواقع أن وباء كورونا مجرد أكلدوية مصنعة من قبل مجموعة من الدول الغربية بحجج واهية لتحقيق أهدافها وإشاعة الوهم والخوف والضغوط النفسية بين الشعوب، فضلاً عن الاستفادة من تحقيق أرباح بواسطة بيع اللقاحات عديمة الفائدة بل قد تكون مضرّة بالإنسان.

وأما ما قامت به الحكومة التركية في كثير من التدبيرات فإنها تُحمّد عليه إلا أن لكل شيء نواقص وسلبيات، فما فرضته الحكومة التركية من لقاحات على شعبها لم يكن له فائدة كبيرة بل أدى بعضه إلى اضطرابات وأزمات صحيّة أدت إلى وفاة عددٍ غير قليل من الناس ممّا أثار نوعاً من القلق لدى الكثيرين الأمر الذي جعلهم يمتنعون عن أخذ هذه اللقاحات.

وإنّ الحظر الذي فرضته الحكومة على الشعب خلق تدمراً كبيراً عند الكثيرين وذلك بسبب الفترة الزمنية الطويلة التي يشعر الإنسان فيها بالملل، فضلاً عن التدمر من الغرامة الماليّة الباهظة التي فرضتها الحكومة على المخالف لقواعد الحظر.

إنّ المساعدات التي قامت بها الحكومة داخلياً وخارجياً فضلاً عن التدبيرات الطبيّة والخدمية أدى هذا مجمله إلى خلق أزمة ماليّة أخلت بالاقتصاد التركي الأمر الذي جعلها تطلب مساعدات ماليّة من كبار رجال الأعمال في تركيا إضافةً إلى بعض الدول العربية كقطر.

وأما من ناحية التعليم فكان له بعض الجوانب السلبية على العملية التعليمية حيث إنّ التعليم عن بُعد كانت سلبيّاته أكثر من إيجابياته إذ إنّ الحكومة كان لديها نوع من التساهل وتبسيط العملية التعليمية ليسهل الأمر على الطالب الذي برأى أدى إلى استهتاره ولجؤه إلى الغشّ واجتياز السنة الدراسية بأية وسيلة كانت، وقد وجدنا عواقب ذلك في السنوات التالية بعد عودة التعليم الوجاهي حيث إنّ الطلاب الجدد الذين دخلوا إلى الجامعة كانوا ضعفاء في مستوياتهم، فضلاً عن أنّ الطالب الجامعي نفسه اكتسب شيئاً من الضعف والكسل نتيجة انقطاعه سنة ونصف السنة عن التعليم الوجاهي.

ومن ذلك أيضاً بعض سلبيّات المنصات التعليمية في الجامعات التركية التي نتج عنها بعض العقبات بين المعلم والطالب من حيث إنّها لا تمكّن المعلم من رؤية الطالب إلا في حال أن يطلبه، وقد لا يتمكّن الطالب من فتح الكاميرا لأنّ هذه المنصة تحتاج إلى شبكة إنترنت قويّة إلى حدٍّ ما، فضلاً عن بعض العقبات في إعدادات العملية الامتحانية، وقد تطرقت إلى هذا الأمر بتفصيل أدقّ في بحث آخر. (الإبراهيم، 2020، صفحة 815، 816)

ولا يخفى الأمر أيضاً من السلبيّات في الجانب التربوي إذ إنّ ما قرّره وزارة التربية من انتقال الطالب إدارياً إلى السنة الأعلى بناءً على محصلة درجاته في الفصل الأول برأى كانوا غير موفّقين فيه؛ لأنّ موادّ الفصل الثاني قد لا تتناسب مع موادّ الفصل الأول من حيث التقييم، ونحو ذلك.

الخاتمة:

من العرض السابق يمكننا القول: إنّه ثبتَ عملياً أنّ الحكومة التُّركيَّة نجحتْ إلى حدِّ كبيرٍ في التعاملِ مع أزمة انتشارِ جائحة وباء كورونا وفق ما قامت به من إجراءاتٍ وتدابيرٍ على عددٍ من القطاعاتِ تعليمياً ودينياً وصحياً وسياسياً ودولياً وإدارياً ومحلياً وخدمياً.

ففي بدايات انتشارِ فيروس كورونا وتزايدِ نِسبِ الإصاباتِ والوفياتِ صُنِّفتْ تركيا -صحياً- في المركزِ التاسعِ عالمياً، إلا أنّها أثبتتْ أنّها تمتلكُ منظومةً طبيَّةً كبيرةً ومتطورةً قادرةً على إدارة الأزمة واستيعابِ أكبر عددٍ من المرضى، في حين فشلتْ الكثيرُ من الدُول الكبرى حول العالم أو شعرتْ بالعجز أمام هذه الجائحة وذلك كالولاياتِ المتَّحدة الأمريكية وإسبانيا وإيطاليا وغيرها من الدُول.

وتُضح لنا أيضاً أنّ أهمَّ عمليٍّ قامت به في ظلِّ هذه الجائحة هو الاعتمادُ الذاتيُّ الذي كان من بين الأسبابِ المهمَّة في الحدِّ من انتشارِ الوباء، ونشير أيضاً إلى عاملٍ مهمٍّ وهو تفهُّمُ الشَّعبِ لقراراتِ الحكومة وتنفيذها كمسألة الحجرِ الصَّحِّيِّ ومسافة التَّباعد الاجتماعيِّ الأمر الذي خفَّف من انتشارِ الوباء وقلَّل من عدد الوفيات.

كلُّ هذه العوامل كانت تصبُّ في تعزيزِ العلاقاتِ التُّركيَّة الدَّوليَّة مع الدُول الأخرى ممَّا أكسبها صدقاً قوياً جعلها تبرز نفسها بين الدُول الكبرى. وأضيفُ أيضاً أنّ كلّ ما ذكرته فهو عن يقينٍ وتجربةٍ ملموسةٍ عايشتها عن قُربٍ، وبأدلةٍ قطعِيَّةٍ مرئيَّةٍ بالعينِ المجرَّدة ومرفقةٍ بالصُّور.

ومن النَّتائجِ المهمَّة التي نستنتجها أيضاً في مجالِ التَّعليم أن وزارة التَّعليم العالي وكذلك وزارة التَّربية قامتوا بإجراءاتٍ عديدة من تأسيسِ منصَّاتٍ تعليميَّة وقنواتٍ تلفزيونيَّة وتقديمِ خدماتٍ طُلابيَّة، فضلاً عن الجهودِ الشَّخصيَّة التي قام بها المعلِّمون من تفعيلِ وسائل التَّواصل الاجتماعي بينهم وبين طُلابهم، أو استخدامهم لبعض البرامجِ التَّعليميَّة المجانيَّة كان كلُّ ذلك بتكاتفٍ وتعاونٍ بهدفِ إنجاحِ العمليَّة التَّعليميَّة وعدم انقطاعها.

ونُخصُّ إلى أنّ هذا الوباء أعطى درساً للعالم أجمعين بما فيه تركيا إذ قولها في المجالِ الطَّبيِّ والخدمي كثيراً، إضافةً إلى الجانبِ التَّعليميِّ الذي أعادته وجاهياً من جديدٍ في جميع المراحل، وذلك في مطلعِ العامِ الدَّرَاسيِّ 2021 - 2022م، إلا أنّها أبقَت قسماً من التَّعليم الجامعيِّ عن بُعدٍ بنسبة 30 إلى 40 % بالمتَّة تحسُّباً لأيِّ طارئٍ، وليبقى المعلِّمُ والطَّالِبُ على معرفةٍ بمزايا التَّعليم عن بُعدٍ.

التوصيات:

في نهاية هذه الدَّرَاسَةِ يمكننا أن نشير إلى بعض التوصيات، فمن ذلك:

- جيِّداً لو تُزوَّد كلُّ جامعةٍ من الجامعاتِ التُّركيَّة منصَّاتها التَّعليميَّة بلغاتٍ ثلاثٍ (التُّركيَّة والعربيَّة والإنكليزيَّة)؛ وذلك ليسهِّل على المعلِّم الوافِد من الخارجِ التَّعاملُ بها، إضافةً إلى الطَّالِب الأجنبيِّ الذي يدرسُ في تركيا.
- إبقاء قسمٍ من التَّعليم عن بُعدٍ لبعضِ الدُّروس الجامعيَّة في حال حصولِ أيِّ أمرٍ طارئٍ، وتدريب الطَّالِب على المنصَّة التَّعليميَّة، ومناقشته حولها لتداركِ مشكلاتِ التَّعامل معها.
- التزام الطُّلاب بتعليمات وزارة التَّعليم العالي أو وزارة التَّربية وعدم الاستهتار بها في حالة الطُّوارئ ومتابعة دروسهم والقيام بواجباتهم المفروضة وكأنَّهم في نظامِ التَّعليم الوجاهيِّ.
- أوصي الطُّلاب بأنَّ التَّعلُّم أمانةٌ وعليهم أن يصونوها وأن يتعدوا عن الغشِّ في أثناء الامتحانات التي تُجرى عن بُعدٍ في حالة الطُّوارئ كجائحة كورونا والزَّلزال؛ ومثال ذلك أن يأتي الطَّالِبُ بصدقٍ له يعرفُ اللُّغة العربيَّة ليسانسه في امتحان اللُّغة العربيَّة في الصَّفِّ التَّحضيريّ أو امتحان البلاغة في مرحلة الليسانس.
- أوصي أيَّ إنسانٍ بالتزام أوامرِ الحكومة في حالة الطُّوارئ والتَّعاون معها للحدِّ من وقوع الكارثة.
- تعميم هذه الدَّرَاسَةِ على الدُول الأخرى للاستفادة من تجربة الحكومة التُّركيَّة فيما قدَّمته من تدابير في زمن جائحة كورونا.

المصادر والمراجع

- أحمد الأصبحي. (2020). جائحة فيروس كورونا-الخصم الخفي (المجلد I). د.م. د.ن.
- إسماعيل جمال. (05 أيار, 2020). لماذا يؤمن أردوغان بأن تركيا سوف ترتقي في نظام عالمي جديد سيحكم العالم بعد الأزمة؟ تاريخ الاسترداد 22 أيلول, 2024, من القدس العربي: <https://www.alquds.co.uk/%D9%84%D9%85%D8%A7%D8%B0%D8%A7-%D9%8A%D8%A4%D9%85%D9%86-%D8%A7%D8%B1%D8%AF%D9%88%D8%BA%D8%A7%D9%86-%D8%A8%D8%A3%D9%86-%D8%AA%D8%B1%D9%83%D9%8A%D8%A7-%D8%B3%D9%88%D9%81-%D8%AA%D8%B1%D8%AA%D9%82%D9%8A>
- تُرك برس. (14 أيلول, 2024). تقليد تركي قديم يساهم في الحماية من الكورونا. تاريخ الاسترداد 14 أيلول, 2024, من تُرك برس: <https://www.turkpress.com.tr/node/69830>
- جاسم محمّد جندل. (2016 /1437). مرض فايروس كورونا (المجلد 1). عمان، الأردن: دار البداية.
- جامعة أتانورك للتعليم المفتوح وعن بُعد. (1957). جامعة أتانورك الصفحة. تاريخ الاسترداد 27 10, 2024, من [/https://www.ataaof.edu.tr](https://www.ataaof.edu.tr)
- جامعة إستانبول كلية التعليم المفتوح وعن بُعد. (2010). جامعة إستانبول الصفحة الرسمية. تاريخ الاسترداد 27 10, 2024, من <https://auzef.istanbul.edu.tr/tr/content/programlar/auzef-acikogretim>
- جامعة الأناضول. (1982). صفحة جامعة الأناضول. تاريخ الاسترداد 27 10, 2024, من <https://www.anadolu.edu.tr/en>
- حسن شحاتة، زينب النجار، و حامد عمار. (2003 /1424). معجم المصطلحات التربوية والتفسيّة (المجلد I). القاهرة: الدار المصرية اللبنانية.
- زين الدين عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين المناوي. (1990 /1410). التوقيف على مهمات التعاريف. القاهرة: عالم الكتب 38، عبد الخالق ثروت.
- فتبينوا. (14 أيلول, 2024). مقالة مختصرة عن فيروس كورونا الصين. تاريخ الاسترداد 14 أيلول, 2024, من فتبينوا: <https://fatabyano.net/%D9%85%D9%82%D8%AF%D9%85%D8%A9-%D9%85%D8%AE%D8%AA%D8%B5%D8%B1%D8%A9-%D8%B9%D9%86-%D9%81%D9%8A%D8%B1%D9%88%D8%B3-%D9%83%D9%88%D8%B1%D9%88%D9%86%D8%A7>
- قتيبة خالد الإبراهيم. (2020). واقع التعليم العالي عن بُعد في تركيا ولاية كوتاهيا - جامعة دوملو بينار Dumlupınar نموذجاً (دراسة وصفية تحليلية). المؤتمر الدولي الثاني للغة والأدب - جامعة كوركوت عطا العثمانية. I، الصفحات 804-818. قونيا: دار أيبيل للنشر.

مايو كلينك. (05 تشرين الثاني، 2023). مرض فيروس كورونا المستجد 2019 (كوفيد 2019). تاريخ الاسترداد 05 تشرين الثاني، 2023، من مايو كلينك: <https://www.mayoclinic.org/ar/diseases-conditions/coronavirus/symptoms-causes/syc-20479963#:~:text=%D9%81%D9%8A%D8%B1%D9%88%D8%B3%D8%A7%D8%AA%20%D9%83%D9%88%D8%B1%D9%88%D9%86%D8%A7%20%D9%87%D9%8A%20%D8%B9%D8%A7%D8%A6%D9%84%D8%A9%20%D9%85%D9%86,%D8%A7%D9%8>

مجد الدين أبو السعادات ابن الأثير. (1399 / 1979). النهاية في غريب الحديث والأثر (المجلد د.ط.). (تح. طاهر أحمد الزاوي وآخر، المحرر) بيروت: المكتبة العلمية.

محمد بن علي التهانوي. (1996). موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. (تح. علي دحروج، تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم، المحرر، ونقل النصّ الفارسيّ إلى العربيّة: عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: جورج زيناني، المترجمون) بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.

محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين بن منظور. (1414). لسان العرب (المجلد ط.3). بيروت: دار صادر.

منظمة الأمم المتحدة. (06 11، 2023). الاستجابة لكوفيد - 19. تاريخ الاسترداد 06 11، 2023، من منظمة الأمم المتحدة: <https://www.un.org/ar/coronavirus/info-for-un-staff>

منظمة الصحة العالمية. (05 11، 2023). فيروس كورونا. تاريخ الاسترداد 05 11، 2023، من منظمة الصحة العالمية: https://www.who.int/ar/health-topics/coronavirus#tab=tab_1

منظمة الصحة العالمية. (14 أيلول، 2024). فيروس كورونا. تاريخ الاسترداد 14 أيلول، 2024، من منظمة الصحة العالمية: https://www.who.int/ar/health-topics/coronavirus#tab=tab_1

منظمة اليونسف. (06 تشرين الثاني، 2023). مرض فيروس كورونا (كوفيد - 19). تاريخ الاسترداد 6 تشرين الثاني، 2023، من منظمة اليونسف: <https://www.unicef.org/sop/ar/covid19>

ويكيبيديا. (5 تشرين الثاني، 2023). فيروس كورونا. تاريخ الاسترداد 5 تشرين الثاني، 2023، من ويكيبيديا: <ar.wikipedia.org/wiki> < > فيروس كورونا

ويكيبيديا. (12 أيلول، 2024). جائحة فيروس كورونا في تركيا. تاريخ الاسترداد 12 أيلول، 2024، من ويكيبيديا: جائحة فيروس كورونا في تركيا - ويكيبيديا (wikipedia.org)

Kaynakça

Asbahi, A. (2020). *cayihat fiyrus kuruna - el-hasam el-hafi*. (1. Basım).

Anadolu Üniversitesi. 1982. Giriş tarihi: 27/10/2024, saat: 01.30.

Atatürk Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Öğretim Fakültesi. Giriş tarihi: 27/10/2024, saat: 01.44.

Cemâl, İ. (2020). *Limâzu yu'minu Erdoğan bienne Türkiye sevfe tertekî fi nizâmî âlemiyi cedîd seyhkumu'l âlemu ba'de'l ezme*. el-Kudüsül Arabî, giriş tarihi: 22/09/2024, saat: 01.30.

Cendel, C. M. (2016). *Maraz fiyrûs kûrûnâ*. Ürdün, Ammân: Dâr el-Bideye, (1. Basım)

- Fetabiyyano. *Mukaddime muhtasara an fiyrûs kûrûnâ's es-Sıyn*. Giriş tarihi: 14/09/2024, Saat: 01.21.
- Ibrahim, K. H. (2020). "Türkiye'de uzaktan yüksek öğretimin durumu - Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Örneği (Betimleyici analitik bir inceleme)". *Disiplinler Dil ve Edebiyat Çalışmaları*. ed. Bülent Kırmızı. 804-818. Konya: Aybil Yayınevi.
- İbnü'l Esîr, M. (1979). *en- Nihâyetü fi ğarîbi'l hadîs ve'l eser*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî vd. Beyrut: el-Mektebetü'l Âlemiyye.
- İbnü Manzûr, M. C. (1414). *Lisanu'l-Arab*. Beyrut: Dâr Sâdır, (3. Basım).
- İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi. Giriş tarihi: 27/10/2024, Saat: 1.58.
- Mâyô Klinik, *Maraz fiyrûs kûrûnâ el-müstecid 2019 (Kovid 2019)*. Giriş tarihi: 05/11/2023, Saat: 23.50 - 01.15.
- Menâvi, Z. A. (1990). *et-Tevkîf alâ mühimmâti't-taârif*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb 38, Abdulhâlık Servet, (1. Basım).
- Munazzamtü's-sihhatü'l-âlemiyye, *fiyrûs kûrûnâ*. Giriş tarihi: 05/11/2023, Saat: 23.59-00.22.
- Munazzamtü'l ümemi'l-müttehede, *el-İsticâbe li kovid- 19*. Giriş tarihi: 06/11/2024, Saat: 01.11- 01.38.
- Munazzamtü'l-yünisef, *Maraz fiyrûs kûrûnâ (Kovid 19)*. Giriş tarihi: 06/11/2023, Saat: 01.47.
- Şehâte, H. vd. (2003). *Mu'cemu'l-mustalahâti't-terbeviyye ve'n-nefsiyye*. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye el-Lübnâniyye. (1. Basım)
- Tehânevi, M. A. (1996). *Mevsûatü keşşâfü işlâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. thk. Ali Dührûc, Takdim ve işrâf ve mürâcaa: rafik el-acem, Nakalhu en-Nushe'l Fârisiyye ilâ el-Arabiyye: Abdullah el-Halidi, et-terceme el-ecnebiyye: Corc Zenâni, Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn. (1. Basım)
- Türk press, *Taklidi Türki kadim yüsehîmu fi'l-himâyeti mine'l-kûrûnâ*. Giriş tarihi: 14/09/2024, Saat: 03.16.
- Wikipedia, *Câihatü fiyrûs kûrûnâ fi Türkiye*. Giriş tarihi: 12/09/2024, Saat: 00.22 - 00.38.
- Wikipedia, *fiyrûs kûrûnâ*. Giriş tarihi: 05/11/2023, Saat: 23.50.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 5, Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue:: 4

Aralık/December-2024

MAKALE BİLGİSİ/ARTICLE INFORMATION

Kur'an'a Göre Arz-ı Mev'ud: İlahî Vaad ve Tarihsel Arka Plan

The Promised Deliverable According To The Qur'an: Divine Promise And
Historical Background

YAZAR/WRITER

Abdullah ÖZÜÇALIŞIR

Dr. Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Iğdır University Faculty of Theology

abdullah.derik@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7173-4752>

Iğdır, TÜRKİYE

<http://doi.org/10.5281/zenodo.14475214>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 26.11.2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 20.12.2024

Sayfa Aralığı/ Page Range: 1184-

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE

ÖZET

Arz-ı Mev'ud, İslam, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi ilahî kökenli dinlerde önemli bir kavramdır. Yahudilikte, Allah'ın Hz. İbrahim peyamber'e ve onun soyuna vaat ettiği topraklar olarak bilinir. İslam'da ise bu kavram, Kur'an çerçevesinde farklı bir perspektiften ele alınır. Yahudiliğin kutsal metinlerinden biri olan Tevrat'ta bu toprakların, bugünkü İsrail, Filistin ve Lübnan toprakları başta olmak üzere geniş bir alanı kapsadığı belirtilir. Bu makalede, Arz-ı Mev'ud'un dinî, tarihi ve politik bağlamı ele alınacak ve farklı inanç sistemlerindeki yeri tartışılacaktır. Arz-ı Mev'ud (Vaad Edilmiş Topraklar), Bu kavram, özellikle Yahudilik ve Hıristiyanlıkta, Allah'ın belirli bir kavim/halk için (İsmailoğullarına) vaad ettiği toprakları ifade eder. Tevrat ve İncil'e göre Arz-ı Mev'ud, Allah'ın Hz. İbrahim ve onun soyuna vaat ettiği Kenan topraklarını kapsar. Bu topraklar, özellikle Yahudilik ve Siyonizm açısından, Allah'ın kendi halkına bir lütfü, ikramı ve gelecek vaatlerinin sembolü olarak görülmüştür. İslam literatüründe ise Arz-ı Mev'ud terimi, Kur'an'da doğrudan bu ifadeyle geçmemekle birlikte, bazı ayetlerde ve Hz. Peygamber kıssalarında ve bazı tefsir kitaplarında bu meseleye dair yorumlara yer verilmiştir. Bu makalede Tevrat, İncil, Kur'an ve Hadis kaynaklarına göre Arz-Mevud'un anlamı, kapsamı ve dinî önemi ele alınacaktır. Ayrıca Kur'an tefsirlerinde Arz-ı Mev'ud kavramının nasıl yorumlandığını ve tefsircilerin bu konuya hangi yaklaşımları benimsediği ele alınacaktır. Allah'tan temennim bu çalışmanın verimli olmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tefsirler, Tevrat, İncil, Arz-ı Mev'ud.

ABSTRACT

Arz-ı Mev'ud is an important concept in religions of divine origin such as Islam, Judaism and Christianity. In Judaism, Allah's Hz. It is known as the land promised to Prophet Abraham (pbuh) and his descendants. In Islam, this concept is discussed from a different perspective within the framework of the Quran. In the Torah, one of the sacred texts of Judaism, it is stated that these lands cover a wide area, especially today's Israel, Palestine and Lebanon. In this article, the religious, historical and political context of Arz-ı Mev'ud will be discussed and its place in different belief systems will be discussed.

We have stated that Arz-Mavud (Promised Land) is a religious concept that has an important place in the Jewish, Christian and Islamic traditions. This concept, especially in Judaism and Christianity, refers to the land promised by Allah (swt) to a certain

tribe/people (the Children of Israel). According to the Torah and the Bible, Arz-Mavud is the home of Allah's Prophet. It includes the land of Canaan that Abraham (a.s.) promised to his descendants. Hospitality and future promises to his people. In Islamic literature, the term Arz-ı Mev'ud is not mentioned directly with this expression in the Quran, but it is mentioned in some verses and by the Prophet. Comments on this issue are included in the stories of the Prophet (pbuh) and some tafsir books. In this article, the meaning, scope and religious importance of Arz-Mavud will be discussed according to the Torah, Bible, Quran and Hadith sources. In addition, it will be discussed how the concept of Arz-ı Mev'ud is interpreted in the Quran commentaries and what approaches the commentators adopt to this subject. I hope to God that this work is fruitful.

Keywords: Quran, Commentaries, Torah, Bible, Promised Earth.

GİRİŞ

Arz-ı Mev'ud, Yahudi ve Hıristiyan teolojisinin önemli bir kavramı olup, tarih boyunca çeşitli yorumlara ve siyasî anlayışlara konu olmuştur. “Vaad Edilmiş Topraklar” olarak da bilinen Arz-ı Mev'ud, Yahudilerin Tanrı tarafından, kendilerine vaat edilen topraklarda yaşama hakkına sahip olduğu inancına dayanır (Tevrat, 2001, Tekvin, (Yaratılış) 15:18- Çıkış 23:31). “O gün Rab, İbrahim’le antlaşma yaparak ona, ‘*Senin soyuna Mısır Irmağı’ndan büyük Fırat Irmağı’na kadar uzanan bu toprakları vereceğim’ dedi*” (Tevrat 2001, Tekvin, (Yaratılış) 15:18). “*Kızıldeniz’den Filistin Denizi’ne ve çölden Fırat Irmağı’na kadar sınırlarını belirleyeceğim*” (Tevrat, 2001, Çıkış 23:31).

Avrupa ve Amerika'daki siyasî ve dinî akımlar, bu kavramı tarih boyunca farklı şekillerde yorumlamış, özellikle Yahudi yerleşimlerine ve İsrail İşgal Devleti'nin kurulmasına yönelik politikalarını bu bağlamda şekillendirmiştir (Morris, 1999, s. 23).

Arz-ı Mev'ud, İslam, Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi üç büyük tek tanrılı dinlerde önemli yer tutan bir konudur. Türkçeye “Vaad Edilmiş Topraklar” olarak çevrilebilecek bu terim, Yahudi inancına göre Allah tarafından Hz. İbrahim’e ve onun soyuna vaat edilen toprakları ifade eder (Tevrat, 2001 Tekvin 12:1-7). Yahudiliğin kutsal metinlerinden biri olan Tevrat’ta bu toprakların, bugünkü İsrail, Filistin, Lübnan ve Ürdün’ün bir kısım toprakları başta olmak üzere geniş bir alanı kapsadığı belirtilir. (Tevrat, 2001, Tekvin 12:1-7).

Kur'an'da Arz-ı Mev'ud kavramı doğrudan yer almaz, ancak Yahudilere vaad edilen topraklar konusu bazı ayetlerde dolaylı olarak geçer. Bu bağlamda en önemli ayetler, el-Bakara 2/40-61, el-Mâide 5/21 el-A'râf 7/137 surelerinde yer almaktadır. Kur'an, tarihsel olarak İsmailoğullarına belli toprakların vaat edildiğini belirtir. Ancak bu vaad, mutlak bir hak olarak değil, İsrailoğulları'nın Allah'a itaat etmesi ve emirlerine uyması şartıyla verilmiştir. Kur'an'da Arz-ı Mev'ud, "Arz-ı Mukaddes" olarak ifade edilmektedir (el-Mâide, 5/21).

Kur'an tefsirlerinde Arz-ı Mev'ud'un coğrafi sınırları da tartışma konusudur. Yahudi literatüründe Arz-ı Mev'ud, genellikle Nil ile Fırat nehirleri arasındaki geniş bir bölgeyi kapsar. Ancak İslam tefsircileri, bu toprakların daha dar bir alanı ifade ettiğini ve Filistin ile Şam bölgeleriyle sınırlı olduğunu belirtirler (İbn Kesir Tefsiri, 1969, el-El-Mâide Süresi 5:20-26 ayetlerinin tefsirinde, 5/2166-2169).

Kur'an tefsirlerinde, Arz-ı Mev'ud (vaat edilmiş topraklar) kavramı, Yahudi-Hıristiyan literatüründeki yorumlardan farklı olarak ele alınır. İslam âlimleri genellikle bu vaadi, İsrailoğulları'nın Allah'a bağlılıklarına ve verdikleri sözlere bağlı bir imtihan olarak görürler. Bu konuda öne çıkan tefsirler ve kaynaklar şunlardır (er-Râzî, 2002, Bakara ve El-Mâide Sureleri, 9/23-24).

Hadis literatüründe Arz-ı Mev'ud ile ilgili doğrudan çok fazla rivayet bulunmasa da Hz. Peygamber'in Yahudilere yönelik söylemlerinde bu konuya atıflar yer alır. Özellikle Arz-ı Mev'ud kavramı, Müslümanlar ve Yahudiler arasındaki ilişkiler, Yahudilerin tarihsel durumu ve kıyamet alametleri bağlamında değerlendirilir (Buhârî, 2001 "Tefsir", el-Bakara 3 ve el-Enbiya 27).

Hadislerde Yahudilerin Allah tarafından belirli bir dönemde belirli topraklara yerleştirildiği ve sonrasında bu toprakları kaybettikleri belirtilir. Örneğin, el-Buhârî ve el-Müslim'de geçen hadislerde, Yahudilerin Allah'a verdikleri sözden dönmeleri ve peygamberlerine karşı gelmeleri sebebiyle ilahi gazaba uğradıkları ifade edilir.¹ (Buhârî, 2001, "Tefsir", el-Bakara 3 ve el-Enbiya 27: İsrailoğulları'nın Allah'a verdikleri sözleri bozdukları ve bu nedenle gazaba uğradıkları hadislerle açıklanmıştır.) Bu bağlamda Arz-

¹ el-Mâide Süresi 5:20-26: İsrailoğulları'nın Hz. Musa döneminde Allah tarafından Arz-ı Mev'ud'a girmeye davet edilmeleri ve bu teklifi reddetmeleri sebebiyle cezalandırılmaları anlatılır.

1 Mev'ud, sadece bir vaat değil, aynı zamanda bir imtihan vesilesi olarak sunulur² (Müslim, 2014, "Cihad ve Siyer", 52: Yahudilerin peygamberlere karşı geldikleri ve Allah'ın gazabına uğradıkları belirtilir).

Kur'an tefsirlerinde, Arz-ı Mev'ud'un yorumu genellikle Yahudi-Hıristiyan literatüründeki anlamından farklıdır. İslam âlimleri, bu toprakların İsmailoğullarına sadece belirli şartlar altında verildiğini ve onların itaatsizlikleri nedeniyle bu vaadin geri alındığını vurgularlar³ (Elmalılı, 2007, 3/273).

Arz-ı Mev'ud konusunda birçok çalışma yapılmıştır. Biz bu çalışmalardan ayrı olarak Arz-ı Mev'ud kavramını tefsirlerde daha da detaylandırdık. Ayrıca bu çalışmamızda Arz-ı Mev'ud kavramının Avrupa ve Amerika'da nasıl algılandığını, günümüz İsrail'inde nasıl yorumlandığını da izah etmeye çalıştık.

1. YAHUDİ TARİHİNİN DÖNÜM NOKTALARI: İNANÇ, DİASPORA VE DEVLET

Yahudi tarihi, insanlık tarihinin en eski ve en zengin kesitlerinden biridir. Hz. İbrahim ile başlayan bu tarih, dinî, kültürel ve siyasî unsurlarla şekillenmiş olup dünya tarihine önemli katkılarda bulunmuştur. Yahudi halkı, çeşitli dönemlerde büyük medeniyetlerin içinde yer almış, sürgünler ve diasporalar yaşamış, ancak her daim kimliğini ve inancını korumuştur. (Grant, 1984, s. 45; Demirkol, 2023,44-49) Yahudiler tarihleri boyunca pek çok defa sürgün edilmiş bir millet olmasına rağmen dünya milletleri arasında en çok vahdet sağlayan bir kavimdir.(Demirkol, 2022, 103-107).

1. 1. İlk Dönem: İbrahim'den Mısır'a

Yahudi tarihinin kökeni, M.Ö 2. binyılda Hz. İbrahim peygamber ile başlar. Yahudiler, İbrahim'i ataları olarak kabul ederler ve Yahudilik inancının temel taşlarından biri, Tanrı'nın Hz.İbrahim ve soyuna vaat ettiği topraklar (Arz-ı Mev'ud) üzerine kurulur (Tevrat, 2001, Yaratılış Kitabı (Bereşit), özellikle 12. Bölüm Yaratılış 12:1-3 ayetleri). Hz. İbrahim'den sonra Yahudi halkının tarihî gelişimi, Hz. İshak ve Hz. Yakup ile devam eder. Hz. Yakub'un bir ismi de İsrail'dir. Yakub'un 12 oğlundan gelen soy, İsrail'in 12

² Bakara Süresi 2:40-61: Bu ayetlerde İsrailoğulları'nın Allah ile yaptıkları ahdi bozmaları, peygamberlere karşı gelmeleri ve Allah'ın gazabına uğramaları detaylı şekilde anlatılır.

³ Elmalılı, İsrailoğulları'na Arz-ı Mev'ud'un vaat edildiğini, ancak onların itaatsizlikleri ve korkaklıkları nedeniyle bu vadi kaybettiklerini açıklar. Bu ayetlerin tefsirinde, bu toprakların verilmesinin itaat şartına bağlı olduğu vurgulanır.

kabilesini oluşturur ve bu kabileler Yahudi kimliğinin çekirdeğini meydana getirir⁴ (Tevrat, 2001, Yaratılış Kitabı (Bereşit), özellikle 12. Bölüm Yaratılış 12:1-3 ayetleri).

Bu erken dönemde Yahudi halkı, Kenan bölgesine yerleşir. Ancak Yakub'un oğlu Yusuf'un Mısır'da önemli bir konuma yükselmesiyle Yahudilerin bir kısmı Mısır'a göç eder ve burada yaklaşık 400 yıl boyunca kalırlar. Bu süre zarfında, Mısır'da kölelik altına giren Yahudi halkı, büyük lider Musa'nın önderliğinde Mısır'dan çıkış yapar. Bu olay, Yahudi tarihinin en önemli kırılma noktalarından biridir ve Yahudi kimliğinin şekillenmesinde büyük rol oynar. Tevrat'ta anlatılan bu Exodus (Çıkış), Yahudilerin Tanrı ile yaptıkları antlaşmanın ve özgürlüğe kavuşmalarının simgesidir (Tevrat, 2001, Çıkış, 1/1-11-14;15/21; Çıkış hep bu olayı anlatır).

1. 2. Kral Davut ve Süleyman Dönemi: Yahudi Krallığı

Hız. Musa'nın önderliğinde Kenan topraklarına dönen Yahudiler, burada kendi krallıklarını kurarlar. Bu dönemde İsrail Krallığı'nın en önemli figürlerinden biri Kral Hız. Davut'tur. Hız. Davut, M.Ö. 1000 civarında İsrail Krallığı'nı birleştirir ve başkent olarak Kudüs'ü kurar. Kudüs, Yahudi tarihinin ve inancının en kutsal şehirlerinden biri haline gelir⁵ (Grant, 1984, s. 45)

Hız. Davut'un oğlu Hız. Süleyman, Yahudi tarihinin altın çağı olarak kabul edilen dönemde tahta geçer. Süleyman, Kudüs'teki ilk Tapınağı inşa ederek Yahudiliğin ibadet merkezi haline getirir. Bu tapınak, Yahudi dinî pratiğinin odak noktası olur. Ancak Süleyman'ın ölümünden sonra krallık ikiye bölünür: Kuzeyde İsrail Krallığı ve güneyde Yahuda Krallığı. Bu bölünme, Yahudi tarihindeki siyasî ve dinî karmaşaların başlangıcı olarak kabul edilir (Tevrat, 2001, 2. Samuel 5:1-10).

1. 3. Babil Sürgünü ve Diaspora

M.Ö 586'da Babil İmparatorluğu Kudüs'ü ele geçirir ve Hız. Süleyman'ın Tapınağı'nı yıkar. Yahudiler, Babil'e sürgün edilir. Babil Sürgünü, Yahudi tarihinin en acı verici

⁴ Michael Grant - The History of Ancient Israel: Yahudi halkının kökeni, Hız. İbrahim'in rolü ve İsrail kabilelerinin gelişimi bu eserde derinlemesine ele alınmıştır.

⁵ Kral Hız. Davut'un İsrail Krallığı'nı birleştirmesi ve Kudüs'ü başkent yapması olayı Tevrat'ta (Tanah) 2. Samuel kitabında geçmektedir. Özellikle 2. Samuel 5:1-10 bölümlerinde Davut'un tüm İsrail'in kralı olarak tahta geçişi, Kudüs'ü ele geçirmesi ve onu başkent yapması anlatılır. Bu bölümde Davut'un Yahuda ve İsrail kabileleri tarafından kral olarak tanındığı ve Kudüs'ü ele geçirerek orada egemenliğini kurduğu anlatılmaktadır.

Kudüs'ün kutsallığı ve İsrail Krallığı'nın merkezi olması, Yahudi inanç ve tarihinin temel unsurlarından biri olarak kabul edilir.

dönemlerinden biri olmakla birlikte, Yahudi dinî ve kimliğinin korunmasında kritik bir rol oynar⁶ (Bright, 2000, s. 45)

2. TEVRAT VE İNCİL'E GÖRE ARZ-I MEV'UD (VAAD EDİLMİŞ TOPRAKLAR)

Arz-Mevud (Vaad edilmiş Topraklar), Yahudi, Hıristiyan ve İslam geleneğinde önemli bir yere sahip olan dinî bir kavramdır. Bu kavram, özellikle Yahudilik ve Hıristiyanlıkta, Tanrı'nın belirli bir halkı için vaad ettiği toprakları ifade eder. Tevrat ve İncil'e göre Arz-ı Mev'ud, Tanrı'nın Hz. İbrahim ve soyuna vaat ettiği Kenan topraklarını kapsar (Tevrat, 2001, Yaratılış Kitabı (Bereşit), özellikle 12. Bölüm Yaratılış 12:1-3 ayetleri).

2. 1. Tevrat'ta Arz-ı Mev'ud

Tevrat (Eski Ahit), Yahudilikte kutsal kabul edilen kitapların bir derlemesidir ve Tanrı'nın İsrâiloğulları ile yaptığı anlaşmaları içerir. Arz-ı Mevud kavramı, özellikle Tevrat'ta İbrahim, İshak, Yakup ve onların soyundan gelenler için belirlenen bir yerdir. Bu kavramın kökeni, Tanrı'nın İbrahim ile yaptığı bir ahit ile başlar. Tevrat'a göre Tanrı, İbrahim'e şöyle seslenir: ***“Ve Rab İbrahim'e dedi: ‘Bu diyara git, ben seni büyük bir millet yapacağım ve sana bu toprakları vereceğim’”*** (Tevrat, 2001, Tekvin 12:1-7).

Bu ayet, Arz-ı Mev'ud'un temellerini atar ve Tanrı'nın İbrahim ve onun soyuna Kenan diyarını (bugünkü İsrail ve Filistin toprakları) vaat ettiğini belirtir. Daha sonra Hz. İbrahim'in (Hz. İbrahim'e yapılan vaat Yaratılış 12:1-3) soyundan gelen Hz. İshak (Tevrat, 2001, Yaratılış 26:3-4) ve Hz. Yakub'a da (Tevrat, Yaratılış 28:13-14) aynı vaadin tekrarlandığı görülür. Bu vaat, İsrailoğullarının Tanrının seçilmiş halkı olduğu inancının temel dayanaklarından biridir (Tevrat, 2001, Yaratılış 12:1-3;26:3-4; 28:13-14)

Tevrat'ta Arz-ı Mevud'un sınırları da detaylı bir şekilde tanımlanır. Yaratılış 15:18-21'de Tanrı, Hz. İbrahim'e ***“Mısır Nehri'nden büyük Fırat Nehri'ne kadar olan toprakları”*** vaat eder. Bu topraklar arasında Kenanlılar, Hittiler, Amoriler, Perizziler, Girgaşiler, Hiviler ve Yebusiler gibi halkların yaşadığı bölgeler bulunmaktadır. (Tevrat, 2001, Yaratılış 12:1-3;26:3-4; 28:13-14) .

⁶ John Bright, A History of Israel: Yahudi tarihinin başlangıcı ve Arz-ı Mev'ud vaadi bu kitapta kapsamlı bir şekilde işlenir

Arz-1 Mevud'un Tevrat'taki bu tanımı, İsrailoğullarının Mısır'dan çıkışı ve vaat edilen topraklara varışıyla ilgili önemli olayları içerir. Hz.Musa önderliğinde Mısır'dan çıkan İsrâiloğulları, çölde uzun yıllar süren bir yolculuktan sonra bu topraklara ulaşmaya çalışırlar. Ancak Tevrat'a göre, Musa bu topraklara giremez, fakat Tanrı ona Arz-1 Mev'ud'u uzaktan gösterir (Tevrat, 2001, Tesniye, 34:4).

2. 2. İncil'de Arz-1 Mev'ud

Hıristiyanlıkta Arz-1 Mevud kavramı Eski Ahit'ten (Tevrat) miras alınmış bir kavramdır. İncil'de Arz-1 Mev'ud, Yahudi geleneğinden farklı olarak doğrudan toprakla ilişkilendirilmekten ziyade daha çok ruhsal bir vaadi simgeler. Yeni Ahit'te bu kavramın, Tanrı'nın Krallığı'na ulaşmayı ve cenneti simgeleyen bir anlam kazandığı görülür (İncil, 2008, Romalılar, 4:3).

İncil'de Hz.İbrahim'e yapılan vaatten sık sık bahsedilir. Örneğin, Pavlus'un mektuplarında İbrahim'in inancı ve Tanrı ile yaptığı ahit sıkça anılır: "Ve Tanrı, İbrahim'e verdiği vaadi yerine getirdi ve onu doğruluk saydı" (İncil, 2008, Romalılar, 4:3).

Bu ayette Tanrı'nın vaadinin, sadece fiziksel bir toprak vaadi değil, İbrahim ve soyundan gelenlere ruhsal bir kurtuluş vaadi olduğu düşünülür. Hıristiyanlık inancına göre, Arz-1 Mev'ud, Tanrı ile doğru ilişki kuranların ebedî yaşama erişeceği bir yer olan cennetle özdeşleştirilir (İncil, 2008, Romalılar, 4:3).

3. 1. Arz-1 Mev'ud'un Önemi ve Etkileri

Tevrat ve İncil'de yer alan Arz-1 Mev'ud kavramı, tarih boyunca dinî, siyasî ve kültürel anlamda büyük etkilere sahip olmuştur⁷ (Sacks, 1968, s. 45). Yahudi halkı için Arz-1 Mev'ud, Yahudi kimliğinin ve inancının merkezi olmuştur. Yahudiler, Tanrı'nın onlara vaat ettiği topraklarda yaşama arzusunu sürdürmüşler ve bu toprakları bir kutsal miras olarak görmüşlerdir. Özellikle modern dönemde İsrail İşgal Devleti'nin kurulması, Tevrat'taki Arz-1 Mev'ud anlayışıyla ilişkilendirilmiş ve bu topraklara dönüş fikri dinî ve siyasî bir kimlik kazanmıştır (Jewish Encyclopedia: "Holy Land" (Kutsal Topraklar) ve "Covenant" (Ahit) Maddeleri).

⁷ Jonathan Sacks - Future Tense: A Vision for Jews and Judaism in the Global Culture: Arz-1 Mev'ud'un Yahudi inancında dinî ve kültürel bir kavram olarak nasıl yeniden yorumlandığını ele alır.

Hıristiyanlıkta ise Arz-ı Mev'ud, cenneti ve Tanrı'nın krallığını simgeleyen bir metafor haline gelmiştir. Hıristiyanlar için bu kavram, ebedî yaşama erişme vaadinî hatırlatan bir semboldür. Dolayısıyla, Arz-ı Mevud Hıristiyanlıkta ruhsal bir anlam taşır ve fiziksel topraklardan ziyade Tanrı'nın krallığında yer bulmayı temsil eder (İncil, 2008, Matta 5:5 (Dağdaki Vaaz); Yuhanna, 14:2-3; İbranilere Mektup 11:8-16).

Tevrat ve İncil'e göre Arz-ı Mev'ud, Yahudi ve Hıristiyan inançlarında önemli bir yere sahip olan, Tanrı tarafından İbrahim ve soyuna vaat edilen toprakları veya ruhsal krallığı simgeler. Tevrat'ta daha çok fiziksel topraklar olarak tanımlanan Arz-ı Mev'ud, (Jewish Encyclopedia: "Holy Land" (Kutsal Topraklar) ve "Covenant" (Ahit) maddeleri). İncil'de cennet ve ebedi yaşam gibi ruhsal bir boyuta evrilmiştir (İncil, 2008, Matta 5:5 (Dağdaki Vaaz); Yuhanna, 14:2-3; İbranilere Mektup 11:8-16).

Hem Yahudilik hem de Hıristiyanlık açısından, bu vaat Tanrı'nın halkına yönelik bir lütuf ve geleceğe dair bir umudun ifadesi olarak görülür. Arz-ı Mev'ud kavramı, tarih boyunca bu dinlere mensup topluluklar için derin bir inanç ve kimlik kaynağı olmaya devam etmiştir (Armstrong, 2006, s. 49).

4. ARZ-I MEV'UD ANLAYIŞI: AVRUPA VE AMERİKA PERSPEKTİFİNDEN BİR İNCELEME

Arz-ı Mev'ud, Yahudi ve Hıristiyan teolojisinin önemli bir kavramı olup, tarih boyunca çeşitli yorumlara ve siyasî anlayışlara konu olmuştur. "Vaad Edilmiş Topraklar" olarak da bilinen Arz-ı Mev'ud, Yahudilerin Tanrı tarafından vaat edilen topraklarda yaşama hakkına sahip olduğu inancına dayanır. (Tevrat, 2001, Tekvin, 12:1-7). Bu topraklar, genellikle bugünkü İsrail ve Filistin topraklarını kapsayan bir coğrafi bölgeyi ifade eder. (Hz. İbrahim'e yapılan vaat, Tevrat, Yaratılış 12:1-3) Avrupa ve Amerika'daki siyasî ve dinî akımlar, bu kavramı tarih boyunca farklı şekillerde yorumlamış, özellikle Yahudi yerleşimlerine ve İsrail İşgal Devleti'nin kurulmasına yönelik politikalarını bu bağlamda şekillendirmiştir (Sacks, 1968, 45).

Bu bölümde Avrupa ve Amerika'nın Arz-ı Mev'ud anlayışını tarihsel, dinî ve siyasî açılarından ele alacaktır.

4. 1. Avrupa'nın Arz-ı Mev'ud Anlayışı

Avrupa'da Arz-ı Mev'ud anlayışı, özellikle Hıristiyan teolojisi çerçevesinde şekillenmiştir. Orta Çağ'da Katolik Kilisesi, Yahudiliğe karşı mesafeli bir tutum sergilemiş ve Yahudilerin Arz-ı Mev'ud hakkını tanımamıştır (Goodman, 2019, s. 45). Ancak reform hareketi sonrasında protestan düşünce yapısı içerisinde bu kavrama daha fazla ilgi gösterilmeye başlanmıştır. Özellikle İngiltere'de, 16. ve 17. yüzyıllarda Puritanlar ve diğer Protestan gruplar, Yahudilerin Filistin'e geri dönmesi gerektiği inancını savunmuşlardır (Katz, 1982, s. 90-120).

18. ve 19. yüzyıllarda Avrupa'da yükselen milliyetçilik ve sömürgecilik anlayışı, Yahudi halkının kaderiyle ilgili yeni bir perspektif getirmiştir. Avrupalı güçler, Yahudilerin Filistin'e dönüşünü destekleyici veya karşı çıkan pozisyonlar almışlardır. Özellikle 19. yüzyılın sonlarında, Siyonist hareketin kurulmasıyla birlikte, Avrupa'da Yahudi yerleşimleri konusu daha da önem kazanmıştır (Hill, 1993, s. 170-185).

1917'de İngiltere'nin yayımladığı Balfour Deklarasyonu, Yahudilere Filistin'de bir yurt vaat etmiş ve bu durum, Arz-ı Mev'ud anlayışının Avrupa'daki siyasî boyutunu derinleştirmiştir. Balfour Deklarasyonu, Avrupa'nın Yahudilerin Filistin'e dönüş hakkını destekleyen en önemli adımlardan biri olmuştur. Ancak bu vaat, Filistin'deki Arap halkı için büyük bir endişe kaynağı olmuş ve ilerleyen dönemlerde Arap-İsrail çatışmasının temel unsurlarından biri haline gelmiştir (Schneer, 2010, s. 300-350).

4. 2. Amerika'nın Arz-ı Mev'ud Anlayışı

Amerika Birleşik Devletleri'nde Arz-ı Mev'ud anlayışı, Avrupa'daki gelişmelere paralel olarak, hem dinî hem de siyasî bir perspektif kazanmıştır. 19. yüzyılda Amerika'da yükselen Evanjelik Hıristiyanlık, Yahudilerin Filistin'e dönüşünü Mesih'in gelişine bağlayan bir eskatolojik inanç geliştirmiştir. Bu bağlamda, Yahudilerin Arz-ı Mev'ud'a kavuşması, Tanrının planının bir parçası olarak görülmüştür. Özellikle Amerikan Evanjelik çevrelerinde bu inanç, İsrail devletinin kurulmasıyla daha da güçlenmiş ve Amerikan dış politikasını etkilemiştir (Thomas, 2004, s. 45-70).

Amerika, 20. yüzyıl boyunca İsrail'in kurulmasına verdiği destekle dikkat çekmiştir. 1948'de İsrail Devleti'nin kuruluşunu ilk tanıyan ülkelerden biri olan ABD, Soğuk Savaş dönemi boyunca İsrail'e askeri, ekonomik ve diplomatik destek sağlamıştır. Amerikan

Yahudi lobisi ve Evanjelik grupların etkisi, ABD'nin İsrail'e yönelik tutumunda önemli bir rol oynamıştır. Bu gruplar, Arz-ı Mev'ud inancını yalnızca dinî bir öğreti olarak değil, aynı zamanda ABD'nin Orta Doğu'daki çıkarları doğrultusunda şekillenen bir dış politika aracı olarak da görmüşlerdir (Weber, 2004, s. 120-160).

4. 3. Avrupa ve Amerika Arasındaki Farklılıklar

Avrupa ve Amerika'nın Arz-ı Mev'ud anlayışı arasında belirgin farklar bulunmaktadır. Avrupa, tarihsel olarak Yahudi yerleşimleri konusunda daha temkinli ve zaman zaman karşıt bir tutum sergilemiştir. Özellikle Holokost öncesi ve sonrası dönemde Avrupa'da Yahudi karşıtlığı ve milliyetçilik, Yahudilerin Filistin'e dönüşü konusundaki tartışmaları daha karmaşık hale getirmiştir. Ancak Balfour Deklarasyonu gibi adımlarla Avrupa, Yahudilerin Filistin'de bir yurt sahibi olma taleplerini zaman zaman desteklemiştir (Katz, 1984, s. 110-130).

Amerika ise özellikle Soğuk Savaş sonrası dönemde, İsrail'e verdiği kesintisiz destekle dikkat çekmektedir. Amerikan dinî ve siyasetî kültüründeki Arz-ı Mev'ud anlayışı, Yahudilerin bu topraklar üzerinde Tanrı tarafından verilmiş bir hakka sahip olduğu inancını güçlendirmiştir. Bu anlayış, Amerikan dış politikasının İsrail yanlısı duruşunu da şekillendirmiştir (Weber, 2004, s. 120-160).

Avrupa ve Amerika'nın Arz-ı Mev'ud anlayışı, tarihsel ve kültürel arka planlarıyla şekillenmiş farklı perspektifler sunmaktadır. Avrupa, Yahudi yerleşimlerine daha pragmatik ve zaman zaman mesafeli bir yaklaşım sergilerken, Amerika'da bu kavram dinî ve siyasetî bir ideal olarak güçlü bir şekilde savunulmaktadır (Katz, 1984, s. 110-130).

Bu farklılıklar, günümüzde İsrail ve Filistin sorununun çözümüne yönelik yaklaşımlarda da kendini göstermektedir. Arz-ı Mev'ud kavramı, sadece dinî bir öğreti olarak kalmamış, aynı zamanda Batı dünyasının Orta Doğu politikasını şekillendiren önemli bir unsur haline gelmiştir (Weber, 2004, s. 120-160).

5. GÜNÜMÜZDEKİ İSRAİL'İN ARZ-I MEV'UD ANLAYIŞI: TARİHSEL VE GÜNCEL PERSPEKTİFLER

Arz-ı Mev'ud (Vaad Edilmiş Topraklar), Yahudi inancına dayalı olarak, Tanrı'nın Yahudilere vadettiği topraklar anlamına gelir. Bu kavram, hem dinî hem de siyasetî açılarından büyük önem taşır ve tarih boyunca Yahudi halkının kaderini şekillendiren bir

inanç sistemi olmuştur. Günümüzde ise İsrail'in Arz-ı Mev'ud anlayışı, özellikle Filistin ve diğer komşu ülkeler ile olan siyasî ve toprak temelli çatışmalarda önemli bir rol oynamaktadır (Sacks, 1968, s. 45).

Bu başlık altında, Arz-ı Mev'ud'un tarihsel kökenleri ile İsrail'in günümüzdeki toprak politikaları arasındaki ilişkiyi incelenecektir.

5. 1. Tarihsel Arka Plan: Arz-ı Mev'ud'un Teolojik ve Tarihi Temelleri

Arz-ı Mev'ud kavramı, Yahudi kutsal kitabı Tevrat'ta sıkça bahsedilen bir konudur. Tanrı'nın İbrahim'e ve soyuna vadettiği topraklar olarak geçen bu alan, günümüz İsrail, Filistin, Lübnan ve Ürdün'ün bazı bölgelerini içerir. (Tevrat, 2001, Tekvin, (Yaratılış) 15:18- Çıkış 23:31). Yahudi inancında bu vaat, Tanrı'nın Yahudi halkıyla yaptığı bir antlaşmanın simgesi olarak görülür ve Yahudilerin bu topraklarda egemen olma hakkını ifade eder. (Tevrat, 2001, Çıkış 23:31) Jonathan Sacks, Arz-ı Mev'ud kavramını modern Yahudi kimliği ve inancıyla ilişkilendirir, bu kavramın nasıl dini ve kültürel bir bağlamda devam ettiğini inceler (Sacks, 1968. s. 45-50).

Tarih boyunca, Yahudilerin bu topraklara dönüş arayışı, özellikle Yahudi diasporası sırasında canlı kalmış ve Siyonizm hareketi ile modern bir siyasî amaca dönüşmüştür (Avner, 2000, s. 45). 19. yüzyıl sonlarında Siyonist liderler, Yahudilerin kadim topraklarına geri dönüşünü teşvik etmiş ve 1948'de İsrail İşgal Devleti'nin kurulmasıyla bu süreç somut bir siyasî boyut kazanmıştır.⁸ İsrail'in kurulması, bir anlamda Arz-ı Mev'ud'a dönüş olarak da sembolize edilmiştir (Avner, 2000, s. 45).

5. 2. Günümüzde İsrail'in Arz-ı Mev'ud Anlayışı

Günümüzde Arz-ı Mev'ud kavramı, İsrail'in sınır politikaları ve Filistin ile olan ilişkilerinde önemli bir sembolik rol oynar. Ancak, bu kavramın modern İsrail politikaları üzerindeki etkisi, farklı siyasî ve dinî gruplara göre değişiklik gösterir.

Dinî Siyonistler ve Arz-ı Mev'ud: Dinî Siyonistler, Arz-ı Mev'ud'u somut bir coğrafi hedef olarak görürler ve Yahudilerin tarihsel olarak bu topraklarda mutlak egemenlik hakkına sahip olduğuna inanırlar. Bu gruplar, özellikle Batı Şeria (Yahudiye ve Samiriye) bölgelerinin işgal edilmesi ve Yahudi yerleşim birimlerinin genişletilmesi gerektiğini

⁸ Avner, Y. "The Jewish Return to the Land of Israel: A Historical Perspective." Bu kitap, Yahudi halkının tarihsel olarak topraklarına dönüşünü inceler ve bu dönüşün Siyonizm hareketiyle nasıl birleştiğini tartışır.

savunurlar. Onlara göre, bu alanlar Tanrının Yahudi halkına vadettiği toprakların bir parçasıdır ve bu nedenle vazgeçilmezdir (Sonuç, Yusuf Süha 2018, 167-185).

Seküler İsraililer ve Arz-ı Mev'ud: İsrail toplumunda, seküler kesimler ise Arz-ı Mev'ud kavramına daha pragmatik bir yaklaşım sergilerler. Onlar için güvenlik ve ulusal sınırlar, dinî bir zorunluluktan ziyade siyasî ve diplomatik müzakerelere dayanan unsurlardır. Seküler İsraililer, barış süreci ve iki devletli çözümün mümkün olduğunu savunurken, Arz-ı Mev'ud'a dayalı genişlemeci politikaları desteklememektedirler⁹ (Joseph, 2008, s. 120-132.).

Siyasî Etkiler: Arz-ı Mev'ud kavramı, İsrail'in Batı Şeria, Doğu Kudüs ve Golan Tepeleri'ndeki yerleşim politikalarına da etki etmektedir. İsrail'in bu bölgelerdeki yerleşim birimlerini genişletmesi, hem uluslararası toplumun tepkisini çekmekte hem de bölgedeki Filistin halkıyla olan gerilimi artırmaktadır. Bu yerleşim faaliyetleri, bazı dinî ve milliyetçi gruplar tarafından Arz-ı Mev'ud'un gerçekleştirilmesi olarak görülürken, uluslararası hukuk çerçevesinde yasa dışı kabul edilmektedir (Elvin, 2022. 1778-1798).

5. 3. Arz-ı Mev'ud'un Siyasî Gerçekliği ve Uluslararası Tepkiler

İsrail'in Arz-ı Mev'ud kavramını tarihî ve dinî bir hak olarak görmesi, uluslararası toplum tarafından farklı yorumlanmaktadır. Birleşmiş Milletler ve birçok ülke, İsrail'in 1967 sınırlarına çekilmesini savunurken, İsrail'in yerleşim genişletme politikaları ise bölgede barışın önündeki en büyük engellerden biri olarak görülmektedir. Özellikle Batı Şeria'daki yerleşimler, İsrail'in toprak genişletme politikasının en somut örneğidir ve Arz-ı Mev'ud düşüncesi ile doğrudan bağlantılıdır (Öke, 2011, s. 29-34).

Arz-ı Mev'ud kavramı, Yahudi halkı için kutsal bir anlam taşımakta ve tarih boyunca Yahudi kimliği ile özdeşleşmiştir. Ancak, günümüz İsrail İşgal devleti ve politikalarında bu kavramın etkisi, toplumun farklı kesimlerinde değişiklik göstermektedir. Dinî Siyonistlerin bu toprakları Tanrı tarafından vaat edilen yerler olarak görmesi, modern İsrail'in toprak genişletme politikalarında etkili olurken, seküler kesimler bu anlayışa daha pragmatik yaklaşmaktadır. Arz-ı Mev'ud anlayışı, İsrail'in hem iç hem de dış

⁹ Ginat, Joseph. "İsrail Toplumunda Siyonizm ve Güvenlik Politikaları." Ginat, seküler İsraililerin güvenlik politikalarına, iki devletli çözüm fikrine olan yaklaşımlarını ve genişlemeci politikalara karşı tutumlarını derinlemesine analiz eder.

politikasında önemli bir yer tutmaya devam etmekte ve Ortadoğu'daki barış çabalarını doğrudan etkilemektedir. (Öke, 2011, s. 29-34).

6. KUR'AN VE TEFSİRLERDE ARZ-I MEV'UD: TARİHSEL VE TEOLOJİK BAĞLAM

Arz-ı Mev'ud (Vaad Edilmiş Topraklar), Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinde önemli bir yer tutan bir kavramdır. Bu kavram, genellikle Tanrı'nın Hz.İbrahim ve soyuna vaat ettiği topraklar olarak anılır. (Tevrat, Tekvin 12:1-7). Bu topraklar, özellikle Yahudilik ve Siyonizm açısından, Tanrı'nın halkına bir lütfu ve gelecek vaatlerinin sembolü olarak görülmüştür.(Tevrat, 2001, Tekvin 12:1-7).

İslam literatüründe ise Arz-ı Mev'ud terimi, Kur'an'da doğrudan bu ifadeyle geçmemekle birlikte, bazı ayetlerde ve peygamber kıssalarında bu meseleye dair yorumlara yer verilmiştir. Bu başlık altında, Kur'an'da nasıl geldiği ve Arz-ı Mev'ud kavramının nasıl ifade edildiği ve tefsir âlimlerinin bu konuya hangi yaklaşımları benimsediği ele alınacaktır.

6. 1. Kur'an'da Arz-ı Mev'ud Kavramının Geçtiği Ayetler

Kur'an'da Arz-ı Mevud kavramı doğrudan yer almaz, ancak Yahudilere vaat edilen topraklar konusu bazı ayetlerde dolaylı olarak geçer. Bu bağlamda en önemli ayetler, Bakara ve El-Mâide surelerinde bulunur. Kur'an, tarihsel olarak İsrailoğulları'na belli toprakların vaat edildiğini belirtir. Ancak bu vaat, mutlak bir hak olarak değil, İsrailoğulları'nın Allah'a itaat etmesi ve emirlerine uyması şartıyla verilmiştir.

el-Mâide Süresi 21. Ayet: *“Ey kavmim! Allah'ın size yazdığı (takdir ettiği) mukaddes yere girin ve arkanıza dönmeyin, yoksa kaybedersiniz.”* Bu ayette Hz. Musa'nın, İsrailoğulları'na Allah tarafından vaat edilen mukaddes topraklara girmeleri gerektiğini söylediği vurgulanır. Ancak devamındaki ayetler, İsrailoğulları'nın korkup bu emre karşı geldiklerini ve bu yüzden o topraklara giremediklerini açıklar (el-Mâide Süresi, 5:22).

el-Ârâf Süresi 137. Ayet: *“Zayıf bırakılan kavmi de, bereketler verdiğimiz doğunun ve batının topraklarına mirasçı kıldık...”* Bu ayet, İsrailoğulları'nın Mısır'dan çıkışının ardından Allah tarafından mübarek kılınan topraklara mirasçı kılındığını ifade eder. Bu topraklar, genellikle Filistin ve çevresi olarak kabul edilir.

Kur'an'da Arz-ı Mevud'un Koşulları: Kur'an'a göre, vaat edilmiş topraklar meselesi, sadece etnik ya da tarihi bir hak meselesi değil, aynı zamanda iman, itaat ve ahlaki yükümlülüklerle de ilişkilidir. Kur'an, İsrailoğulları'nın Allah'ın emirlerine uymaları ve ilahî buyruklara sadık kalmaları durumunda bu toprakların onlara verildiğini, aksi halde bu vadin geçerliliğini yitirdiğini belirtir. İsrailoğulları'nın bu vaat edilen topraklara girişini engelleyen şey, itaatsizlikleri ve Allah'ın emirlerine karşı gelmeleridir. (et-Tâberî, 1992, 2/317-318).

Bu bağlamda, Kur'an, toprak vadinin yalnızca bir soy ya da topluma değil, Allah'a itaat eden, adaleti ve doğru yolu izleyen her topluma yönelik olduğunu ima eder. Yani, Arz-ı Mevud, ahlaki ve dini sorumluluklarla bağlantılıdır; salt bir etnik grubun sonsuza dek sürecek mülkü olarak görülmez. (ez-Züheylî Tefsiri, 2011, 3/424-425).

Kur'an'da Arz-ı Mevud ifadesi doğrudan yer almaz. Ancak, bazı ayetlerde İsrailoğullarına vaat edilen topraklardan bahsedilir. Özellikle el-Mâide 21. ayeti ile el-el-Â'râf 137. ayetleri bu bağlamda öne çıkmaktadır.

6. 1. 1. el-Mâide 5/21 ayet

يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ

“(Hz. Musa (a.s) dediki): ‘Ey kavmim! Haydi, Allah’ın sizin için takdir ve girmenizi emir buyurduğu şu **mukaddes ülkeye girin** ve sakın düşmandan korkarak gerisin geriye dönüp kaçmayın. Yoksa kaybedenlerden olursunuz” (el-Mâide, 5/21).

Seyyid Kutub, el-Mâide 5/21 ayetini, İsrailoğulları'nın Allah'ın emriyle kutsal topraklara girmeleri gerektiğini vurgulayan bir mesaj olarak tefsir etmiştir. Ona göre, bu ayet, sadece fiziksel bir yerin işgali değil, Allah'ın bu topraklara sahip olma hakkı ve bu emre uymanın gerekliliğini ifade eder. Aynı zamanda, halkın korku ve tereddütle geri dönmemesi gerektiğini, çünkü bu durumda kaybedeceklerini ve Allah'ın emrine karşı gelmiş olacaklarını belirtir. Bu tefsir, iman ve teslimiyetin önemine dair güçlü bir hatırlatmadır (Kutub, 1986, 4/347-348).

el-Mevdûdî, el-Mâide 5/21 ayetini, İsrailoğulları'na verilen toprakları Allah'ın bir emri olarak yorumlamaktadır. Bu ayet, Allah'ın takdir ettiği kutsal topraklara girmeleri gerektiğini belirtirken, korkudan ve tereddütlerden kaçınarak Allah'a tam teslimiyet göstermeleri gerektiğini vurgular. el-Mevdûdî'ye göre, bu ayet halkı, Allah'ın iradesine

ve kudretine güvenmeye çağırırken, kayıtsız ve teslim olmayan bir tavrın kayıplara yol açacağına dikkat çeker (el-Mevdûdî, 1986, 2/241-243).

6. 1. 2. el-Â'râf, 7/137 ayet

وَأُورِثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا^ط وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ
بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا^ط وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ

“Hor görülüp zayıf bırakılan milleti (İsrailoğullarını), bereketler verdiğimiz yerin doğularına ve batılarına mirasçı kıldık. Rabbinin İsrailoğullarına olan güzel sözü, sabretmeleri sebebiyle tam yerine geldi. Firavun ve kavminin yapmakta oldukları her şeyi ve yükseltmekte oldukları her şeyi (binaları) ise yerle bir ettik” (el-Â'râf, 7/137).

Vehbe ez-Züheylî et-Tefsirü'l-munîr isimli tefsirinde bu ayeti izah ederken şunları dile getirir. *“Allah'ın size yazdığı yere”* “Allah'ın sizin için kısmet kılıp belirlediği yere. Allah Hz. İbrahim'e o mukaddes topraklarda yerleşme hakkını verme vaadinde bulunmuştu. Yoksa onlara mülk olmak anlamında değil. Çünkü böyle bir şey vakıya muhalif olurdu. Yahudilerin bu vaadden onların mutlaka bu mülk edindikleri yerlere döneceklerine dair bir sonuç çıkarmaları doğru değildir” (ez-Züheylî, 2011, 3/424-425).

Bu ayetlerde, İsrailoğullarına bir toprak vaat edildiği açıkça görülmektedir. Ancak tefsirciler, bu vaat edilen toprakların coğrafi sınırları ve bu mukaddes toprakların neresi olduğu konusunda farklı yorumlar getirmişlerdir. (et-Tâberî, 1992, 2/317-318). Bu farklı yorumlar ayrı ayrı başlıklar altında incelenecektir.

6. 2. Tefsirlerde Arz-ı Mev'ud

Kur'an tefsirlerinde Arz-ı Mev'ud, mutlak bir hak değil, bir nimet ve imtihan vesilesi olarak değerlendirilir. İtaatsizlik ve nankörlük nedeniyle bu vaat geri alınmıştır.

Arz-ı Mev'ud, tefsirlerde yalnızca bir coğrafi vaat değil, aynı zamanda bir imtihan alanı olarak ele alınır. İsrailoğulları'nın ilahi yasalar karşısındaki tutumlarına göre bu toprakları koruma ya da kaybetme durumunda oldukları vurgulanır. İslam tefsirlerinde bu vaat, İsrailoğulları'nın özgün bağlamında değerlendirilmekle birlikte, İslam ümmeti için doğrudan bir hak iddiası olarak yorumlanmaz.

Tefsirlerde Arz-ı Mev'ud kavramı, tarihsel ve dinî bağlamda İsrailoğulları'na vaat edilen topraklar olarak değerlendirilirken, bu vaatlerin şartlara bağlı olduğu belirtilir.

6. 2. 1. et-Tâberî Tefsiri:

et-Tâberî Câmî‘u‘l-Beyân fî Tefsîri‘l-Kur‘ân adlı eserinde Arz-ı Mev‘ud (Vaad Edilmiş Topraklar) kavramını ele alırken Kur'an'daki ilgili ayetleri ayrıntılı şekilde yorumlamış ve hem coğrafi hem de dinî bağlamda değerlendirmiştir. (et-Tâberî, 2019, 1/211-3/184).

El-Mâide Süresi 21. ayette geçen “Allah’ın size yazdığı mukaddes topraklar” ifadesini yorumlarken et-Tâberî, bu toprakların Filistin ve Beytû‘l-Makdis (Kudüs) olduğunu belirtir. İsrailoğulları’na vaat edilen bu toprakların, onların Allah’a iman edip peygamberlere itaat etmeleri şartına bağlı olduğunu vurgular. İsrailoğulları’nın Hz. Musa’ya karşı gelerek korkuya kapıldığını ve bu yüzden vaat edilen topraklara girmekte geciktiklerini ifade eder. (et-Tâberî, 2019, 1/211-3/184).

et-Tâberî Tefsiri: İsrailoğulları’na vaat edilen toprakların, onların Allah’ın emirlerine uymaları şartına bağlı olduğu ve aksi halde bu nimetlerin ellerinden alınabileceği vurgulanır. (et-Tâberî, 2019, 1/211-3/184).

et-Tâberî, Arz-ı Mev‘ud’un Allah tarafından bir nimet olarak vaat edildiğini, ancak İsrailoğulları’nın isyanları nedeniyle bu nimetin ellerinden alındığını detaylı şekilde açıklar. Özellikle, vaat edilen bu toprakların, Allah’ın emirlerini yerine getiren topluluklar için bir ödül olduğunu ifade eder (et-Tâberî, 2019, 1/211-3/184).

et-Tâberî’nin tefsirinde Arz-ı Mev‘ud kavramı, İsrailoğulları’nın tarihsel bir tecrübesi olarak ele alınır. Ancak bu kıssa, sadece geçmiş bir olay olarak değil, ümmetler için ahlaki ve dinî dersler çıkarılabilecek bir örnek olarak değerlendirilir. Toprakların vaat edilmesi, Allah’a sadakatle ilişkilidir. Peygamberlere isyan eden bir topluluk bu nimetlerden mahrum kalır.

6. 2. 2. ez-Zemahşerî (el-Keşşaf):

ez-Zemahşerî, el-Keşşâf adlı meşhur tefsirinde Arz-ı Mev‘ud kavramını Kur'an'ın ahlaki ve dinî mesajları çerçevesinde yorumlar. İsrailoğulları’na vaat edilen topraklarla ilgili ayetlerde, bu vaadi sadece coğrafi bir kazanç olarak değil, Allah’ın itaat ve sadakat karşılığında verdiği bir nimet ve aynı zamanda sınav olarak ele alır. (ez-Zemahşerî, 2009, s. 342).

ez-Zemahşerî el-Keşşâf: Bu ayetlerin ahlaki mesajlarına ve ümmetlere verilen derslere odaklanır. İsrailoğulları'nın ilahi emirleri ihlal etmesinin, vaatlerin gerçekleşmemesine neden olduğuna işaret eder (ez-Zemahşerî, 2009, El-Mâide Süresi 5:20-24 Tefsiri, s. 342).ez-Zemahşerî, İsrailoğulları'nın korkaklık ve nankörlükleri sebebiyle Allah'ın gazabına uğradığını belirtir. Ona göre, bu topraklar sürekli bir mülk değil, itaatkâr bir yaşamın ödülüdür (ez-Zemahşerî, 2009, s. 342).

El-Mâide Süresi 21. ayette geçen “Allah'ın size yazdığı mukaddes toprak” ifadesi hakkında ez-Zemahşerî: Mukaddes toprakların, özellikle Beytü'l-Makdis (Kudüs) ve çevresi olduğunu ifade eder.(ez-Zemahşerî, 2009, s. 342-427).

Bu vaat, İsrailoğulları'na iman, ibadet ve peygamberlere itaat şartıyla verilmiştir. İsrailoğulları bu şartlara uyduğunda nimetleri koruyabilmiş, aksi halde bu topraklardan mahrum bırakılmıştır. .(ez-Zemahşerî, 2009, s. 342-427).

ez-Zemahşerî, İsrailoğulları'nın Hz. Musa'ya itaatsizlik etmelerini ve korkaklık göstermelerini eleştirir. Bu davranışın, onların vaat edilen topraklara girmelerini engellediğini belirtir. .(ez-Zemahşerî, 2009, s. 342-427-486).

ez-Zemahşerî, el-Keşşâf tefsirinde Arz-ı Mev'ud kavramını ahlaki ve manevi bir perspektiften ele alır: Bu toprakların İsrailoğulları'na verilmesi, onların Allah'a itaat ve sadakatine bağlıdır. Peygamberlere isyan eden ve Allah'ın emirlerini ihlal eden topluluklar, bu topraklardan mahrum bırakılmıştır. Müslümanların bu kıssadan ders çıkararak ilahi emirlere uygun bir hayat sürmeleri gerektiğini vurgular.

6. 2. 3. İbn Kesir Tefsiri:

İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm adlı eserinde Arz-ı Mev'ud (Vaad Edilmiş Topraklar) kavramını İsrailoğulları'nın tarihsel bir tecrübesi bağlamında ele alır ve bu olaylardan ibret alınması gerektiğini vurgular. İbn Kesîr'in yaklaşımı, Kur'an ayetlerini tarihsel bilgiler ve hadislerle destekleyerek konuyu detaylı şekilde açıklamaya dayanır (İbn Kesîr, 1969, 2/159-3/234).

el-Mâide Süresi 21. ayetinde geçen “Allah'ın size yazdığı mukaddes toprak” ifadesini İbn Kesîr şu şekilde açıklar: Mukaddes topraklar, özellikle Filistin, Kudüs ve Beytü'l-Makdis bölgeleridir. Bu topraklar, İsrailoğulları'na Allah'a iman etmeleri ve peygamberlerine itaat etmeleri şartıyla vaat edilmiştir. İbn Kesîr, İsrailoğulları'nın Hz. Musa'nın emrine

itaatsizlik ederek korkuya kapıldıklarını ve bu yüzden vaat edilen topraklara girmekte geciktiklerini vurgular (İbn Kesîr, 1969, 2/159-3/234-3/426).

İbn Kesir Tefsiri: İsrailoğulları'nın davranışları ile Allah'ın vaatlerinin ilişkisi üzerinde durur ve bu toprakların Filistin ve Şam civarında olduğunu detaylandırır (İbn Kesir Tefsiri, 1969,. 2:40-61). İbn Kesir, İsrailoğulları'nın Allah ile yaptıkları ahdi bozduklarını ve bu nedenle vaat edilen topraklardan uzaklaştırıldıklarını açıklar (İbn Kesîr, 1969, 2/159-3/234-3/426).

İbn Kesir, İsrailoğulları'na vaat edilen toprakların ancak Allah'ın emirlerine uymaları durumunda onlara kalacağını belirtir. Musa'nın onları bu topraklara girmeye teşvik ettiğini, ancak onların korkuları nedeniyle geri çekildiklerini ifade eder (İbn Kesîr, 1969, 2/159-3/234-3/426).

İbn Kesîr, Arz-ı Mev'ud kavramını, İsrailoğulları'na iman ve itaat karşılığında verilen bir nimet ve aynı zamanda bir sınav olarak yorumlar. Ancak bu kıssa, sadece tarihsel bir olay olarak değil, Müslümanlara ahlaki ve dinî dersler sunan bir örnek olarak da ele alınır.

6. 2. 4. er-Râzî Tefsiri:

Fakih ve tefsirci er-Râzî et-Tefsirü'l-kebir mefâtihi'l-ğayb adlı meşhur tefsirinde Arz-ı Mev'ud kavramını, Kur'an'da İsrailoğulları'na vaat edilen toprakların tarihsel bağlamda ne anlama geldiğini açıklayarak ele alır. er-Râzî, ayetleri hem tefsirî hem de felsefî bir açıdan incelerken, bu kavramın sadece coğrafi değil, aynı zamanda manevi ve ahlaki bir anlam taşıdığına da dikkat çeker (er-Râzî, 2002, 9/15-10/500-501-14/395-397).

el-Mâide Süresi 21. ayette geçen **“Allah'ın size yazdığı mukaddes toprak”** ifadesine Râzî şöyle açıklık getirir: Buradaki “Mukaddes Topraklar”, özellikle Filistin ve Kudüs bölgelerini kapsar. Bu topraklar, İsrailoğulları'na Allah'a iman etmeleri ve peygamberlere itaat etmeleri şartıyla vaat edilmiştir (er-Râzî, 2002, 9/15).

er-Râzî, toprakların mukaddes olarak nitelendirilmesinin sadece fiziksel olarak değil, manevi olarak da bir anlam taşıdığını ve bu toprakların Allah'ın emirlerine uygun yaşayanlar için manevi bir değer taşıdığını vurgular. (er-Râzî, 2002, 9/15).

er-Râzî, Arz-ı Mev'ud'un Yahudilere verilen bir imtihan niteliği taşıdığını belirtir. İsrailoğulları'nın peygamberlerine ve Allah'ın emirlerine isyan etmelerinden dolayı bu

toprakları kaybettiklerini ifade eder. Ayrıca, bu toprakların kalıcı bir mülkiyet olmayıp, sadece itaat şartına bağlı olduğunu vurgular (er-Râzî, 2002, 9/15).

er-Râzî, al-Tafsirü'l-Kebîr adlı eserinde Arz-ı Mev'ud kavramını, İsrailoğulları'nın iman ve itaat karşılığında verilen bir toprak vaadi olarak ele alırken, aynı zamanda bu kıssanın ahlaki ve dinî dersler içerdiğini vurgular. Bu toprakların, sadece coğrafi bir alan olmadığını, manevi ve ahlaki sorumluluklar taşıyan bir vaat olduğunu belirtir. Allah'ın emirlerine sadık kalanlar için nimetlerin korunacağı, aksi takdirde kaybedileceği bir uyarıdır (er-Râzî, 2002, 9/15).

er-Râzî, Arz-ı Mev'ud kavramını sadece coğrafi bir vaat olarak ele almaz; aynı zamanda bu kavramın ahlaki ve manevi boyutlarını da vurgular. Arz-ı Mev'ud, İsrailoğulları için hem bir ödül hem de bir sınavdır. Bu toprakların sahipleri olan İsrailoğulları, sadece Allah'a iman edip peygamberlerine itaat ettiklerinde bu topraklarda kalabilirlerdi. İman ve itaat bu toprakların, onların mirası haline gelmesinde kritik bir rol oynamaktadır. Bu perspektiften bakıldığında, topraklar maddi bir ödül değil, manevi bir sorumluluk taşır (er-Râzî, 2002, 9/15).

6. 2. 5. Ebu Hâyyân Tefsiri:

Ebu Hayyan, el-Bahr al-Muhît adlı tefsirinde, Arz-ı Mev'ud kavramını İsrailoğulları'na vaat edilen topraklar bağlamında ele alırken, özellikle bu toprakların tarihsel, coğrafi ve manevi önemini vurgular. Ebu Hayyan, Kur'an'ın ayetlerini açıklarken yalnızca zahiri anlamlara değil, aynı zamanda derin manevi ve ahlaki boyutlara da dikkat çeker (Ebu Hayyan, 2010, 2/334).

el-MâideSüresi 21. ayette geçen **“Allah'ın size yazdığı mukaddes toprak”** ifadesi üzerine Ebu Hayyan şöyle yorumda bulunur: Mukaddes topraklar, özellikle Filistin ve Kudüs bölgesini kapsar. Bu topraklar, Allah'ın İsrailoğulları'na, iman ve itaat karşılığında verdiği bir ödül olarak değerlendirilir. (Ebu Hayyan, 2010,2/334-335).

Ebu Hayyan, bu toprakların sadece coğrafi olarak değil, manevi olarak da bir kutsiyet taşıdığını, burada vahiylerin indirildiğini ve peygamberlerin görev yaptığını vurgular.

Ayrıca, bu toprakların şartlı bir vaat olduğunu, İsrailoğulları'nın Allah'a karşı gelmeleri durumunda bu topraklardan mahrum kalacaklarını belirtir (Ebu Hayyan, 2010, 2/334-335).

Ebu Hayyan, Arz-ı Mev'ud kavramını, coğrafi bir vaat olmanın ötesinde, manevi ve ahlaki bir sorumluluk olarak görür: Bu topraklar, sadece dünyada maddi zenginlik sağlamak için değil, ilahi irade ve hikmet doğrultusunda da önemlidir. İman ve itaat, bu toprakların sahipliği için belirleyici faktörlerdir (Ebu Hayyan, 2010, 2/334-335).

Ebu Hayyan, Allah'ın emirlerine sadık kalan bir toplumun, Allah'ın nimetlerinden faydalanmaya devam edeceğini, ancak isyan ve bozgunculuk durumunda bu nimetlerin kaybedileceğini vurgular (Ebu Hayyan, 2010, 2/334-335).

Ebu Hayyan, el-Bahr al-Muhît adlı tefsirinde Arz-ı Mev'ud kavramını tarihsel bir gerçeklik olarak ele alırken, bunun manevi ve ahlaki boyutlarını da dikkate alır. İsrailoğulları'na vaat edilen toprakların, yalnızca coğrafi bir kazanç değil, aynı zamanda bir manevi sorumluluk olduğunu vurgular. Allah'a itaat ve sadakat, bu toprakların sahipliği için belirleyici bir faktördür. Müslümanlar için bu kıssa, Allah'a sadık kalmanın ve bozgunculuktan kaçınmanın önemini vurgulayan bir ders olarak sunulur (Ebu Hayyan, 2010, 2/334-335).

6. 2. 6. el-Beydâvî Tefsiri:

el-Beydâvî'nin "Tefsirü'l-Beydâvî Envarü't-tenzil ve esrarü't-te'vil" adlı tefsirinde, Arz-ı Mevud terimi, İsrailoğulları'na vaat edilen topraklar anlamında açıklanır. el-Beydâvî, özellikle El-MâideSüresi 5:21 gibi ayetlerde geçen bu kavramı açıklarken, bu toprakların Filistin, Ürdün veya Şam bölgesi olduğunu belirtir. Arz-ı Mevud, İsrailoğulları'na Allah tarafından vaat edilen, onlara ait bir bölge olarak tasvir edilir (el-Beydâvî, 1955, 1/412). el-Beydâvî'ye Göre Arz-ı Mevud:

1. Vaat Edilen Topraklar: El-Beydâvî, Arz-ı Mevud'un, İsrailoğulları'na Hz. Musa'nın döneminde vaat edilen Filistin toprakları olduğunu ifade eder. Bu topraklar, İsrailoğulları için Allah'ın bir lütfu ve vaadi olarak kabul edilir. el-MâideSüresi 5:21'de geçen "**Allah'ın size yazdığı Arz-ı Mevud'a girin...**" ifadesi ile bu vaat açıklanır (el-Beydâvî i, 1955, 1/412).

2. Tarihi ve Coğrafi Bağlam: El-Beydâvî, Arz-ı Mevud'u belirli bir bölge olarak görür ve bu toprakların coğrafi olarak Filistin'i işaret ettiğini belirtir. İsrailoğulları bu topraklara Mısır'dan çıktıktan sonra yerleşmeyi amaçlamışlardır. Hazreti Musa'nın önderliğinde bu vaat yerine getirilmiştir (el-Beydâvî, 1955,

3. Manevi Boyut: el-Beydavî, Arz-ı Mevud'un yalnızca fiziksel bir toprak olarak kalmayıp, aynı zamanda bir manevi anlam taşıdığını da vurgular. Bu topraklar, adalet, hikmet ve düzenin hüküm süreceği bir yer olarak, İsrailoğulları'na sunulmuştur. (el-Beydâvî, 1955, 1/412).

4. Evrensel ve Gelecek Perspektifi: el-Beydavî, bu vaatlerin İslam'a ve Müslümanlar için de bir anlam taşıdığına dikkat çeker. Arz-ı Mevud sadece geçmiş bir vaadi değil, aynı zamanda barış ve düzenin hüküm süreceği bir yer olarak evrensel bir boyuta sahiptir. (el-Beydâvî, 1955, 1/412).

el-Beydavî'nin tefsirinde Arz-ı Mevud, İsrailoğulları'na vaat edilen topraklar olarak açıklanır. Bu topraklar, özellikle Filistin bölgesi olarak kabul edilir ve bu vaadin, tarihsel bir bağlamda Hazreti Musa döneminde yerine getirilmiş olduğuna değinilir. Ayrıca, el-Beydavî, bu toprakların manevi anlam taşıdığını ve adaletin hüküm süreceği bir yer olarak İslam toplumu için de evrensel bir anlam taşıdığını belirtir. (el-Beydâvî, 1955, 1/412).

6. 2. 7. en-Nesefî Tefsiri:

en-Nesefî'nin Medârikü't-tenzil ve hakaikü't-te'vil adlı tefsirinde de Arz-ı Mevud terimi, İsrailoğulları'na vaat edilen topraklar anlamında açıklanır. en-Nesefî, bu terimi genellikle Filistin bölgesi ile ilişkilendirir ve Allah'ın İsrailoğulları'na vaat ettiği topraklar olarak tanımlar (en-Nesefî, 2003, 1/162 vd).

en-Nesefî'nin Tefsirine Göre Arz-ı Mevud:

1. Vaat Edilen Topraklar: en-Nesefî, Arz-ı Mevud'u İsrailoğulları'na vaat edilen topraklar olarak açıklar. Bu topraklar, özellikle Filistin'dir. el-MâideSüresi 5:21 gibi ayetlerde geçen bu kavram, İsrailoğulları için Allah tarafından belirlenen kutsal topraklardır. En-Nesefî, bu toprakların Hazreti Musa ve onun takipçilerine vaat edildiğini belirtir (en-Nesefî, 2003, 1/162 vd).

2. Tarihi Bağlam: en-Nesefî, bu vaatlerin tarihi bir yönü olduğuna dikkat çeker. İsrailoğulları, Mısır'dan çıkıp bu topraklara yerleşme mücadelesini vermişlerdir. Hazreti Musa'nın önderliğinde bu vaat gerçekleşmiş, fakat bu süreç içinde bir takım zorluklar ve isyanlar yaşanmıştır. Arz-ı Mevud, sadece coğrafi bir bölge değil, aynı zamanda manevi bir sorumluluk taşır (en-Nesefî, 2003, 1/162 vd).

3. Manevi ve Evrensel Boyut: en-Nesefî, Arz-ı Mevud'u yalnızca bir coğrafi bölge olarak değil, aynı zamanda adaletin, barışın ve hikmetin hüküm süreceği bir yer olarak ele alır. İslam'ın gelişimiyle bu toprakların farklı bir manevi anlam taşıyabileceğini ifade eder (en-Nesefî, 2003, 1/162 vd).

en-Nesefî'nin Tefsirinde Arz-ı Mevud, İsrailoğulları'na vaat edilen Filistin toprakları olarak tanımlanır. Bu topraklar, hem tarihsel hem de manevi bir anlam taşır. En-Nesefî, bu toprakların barış, adalet ve düzenin hüküm süreceği bir yer olarak anlaşılması gerektiğini vurgular ve bu vaadin sadece geçmişteki bir olay olmayıp, evrensel bir anlam taşıdığına dikkat çeker (en-Nesefî, 2003, 1/162 vd).

6. 2. 8. el-Kûrtûbî Tefsiri:

İmam Kurtubî, el-câmi' li ahkâmi'l-Kur'an, adlı tefsirinde Arz-ı Mevud kavramını, İsrailoğulları'na vaat edilen topraklar üzerinden açıklar. Kurtûbî, bu kavramı hem tarihsel hem de manevi bir bağlamda değerlendirir. Arz-ı Mevud, hem coğrafi bir alan olarak hem de ahlaki ve dinî bir sorumluluk olarak önemli bir yer tutar (el-Kûrtûbî, 2010, 4/147-148).

el-Â'râf Süresi 137. ayetinde geçen "Bereketli Kıldığımız Topraklar" ifadesi üzerine -el-Kurtûbî şunları belirtir: Bereketli topraklar, özellikle Filistin, Şam ve çevresi olarak tanımlanır. Bu topraklar, İsrailoğulları'na Firavun'un zulmünden kurtulmalarının karşılığı olarak verilmiştir. (el-Kûrtûbî 2010, 7/147-148). el-Kurtûbî, bu toprakların verimli ve zengin olmasının yanı sıra, manevi bir değer taşıdığını ifade eder. Burada, peygamberlerin yaşamış ve vahyin indiği yerler vardır. Ayrıca, toprakların bereketli olması, maddi ve manevi zenginlikleri içerir, bu da Allah'ın bir nimetidir (el-Kurtûbî, 2010, 4/147-148).

el-MâideSüresi 21. ayetinde geçen "Allah'ın size yazdığı mukaddes toprak" ifadesine Kurtubî şöyle açıklık getirir: Mukaddes topraklar, özellikle Filistin ve Kudüs bölgelerini kapsar (el-Kurtûbî, , 2010, Bu toprakların İsrailoğulları'na Allah'ın bir vaadi olarak verildiğini belirtir. Bu vaat, onların iman ve itaat etmeleri şartıyla geçerlidir. Bu topraklar, sadece coğrafi değil, manevi bir anlam taşır. Allah'a ve peygamberlere sadakat ile bu toprakların sahipliğine ulaşılabilir. Ayrıca, bu toprakların kutsallığı hem fiziksel hem de manevi bir bağlamda vurgulanır. Burada peygamberlerin görev yaptığı ve vahiylerin indirildiği yerler bulunur (el-Kurtûbî, , 2010, 4/147-148).

el-Kurtûbî, Arz-ı Mev'ud kavramını coğrafi bir vaat olmanın ötesinde, manevi bir sorumluluk olarak ele alır: Bu topraklar, sadece maddi fayda sağlamak amacıyla verilmemiştir; ilahi hikmet ve manevi sorumluluklar da bu vaadin içinde yer alır. İsrailoğulları, Allah'a ve peygamberlerine sadık kaldıkları sürece bu topraklarda kalabileceklerdir. Topraklar, iman ve itaat temelinde korunur, ancak bozgunculuk ve isyan durumunda kaybedilir. (el-Kurtûbî, , 2010, 4/147-148). Müslümanlar da bu kıssadan, Allah'a sadık kalmanın ve bozgunculuktan kaçınmanın önemini öğrenmelidirler.

6. 2. 9. el-Alûsî Tefsiri:

EL-Alûsî Rûhu'l-Meânî adlı meşhur tefsirinde Arz-ı Mev'ud (Vaad Edilmiş Topraklar) kavramını ele alırken, konuyu hem tarihi hem de dinî boyutlarıyla detaylandırmıştır. Özellikle Kur'an'daki ilgili ayetlerin açıklamalarında bu kavrama yer verir. Aşağıda Alûsî'nin bu konudaki önemli görüşleri derlenmiştir (el-Alûsî, 1987, 1/367-368).

Alûsî, “Mukaddes Topraklar” ifadesini açıklarken bu yerin Filistin ve Beytü'l-Makdis (Kudüs) olduğunu belirtir. Ancak burada İsrailoğulları'na yapılan vaadin, onların ahlaki ve dinî sorumluluklarına bağlı olduğunu ifade eder. İsrailoğulları'nın günah işlemesi ve peygamberlere karşı gelmesi durumunda bu toprakların ellerinden alınabileceğini dile getirir. (el-Alûsî,1987, 1/367-368).

Ayrıca, bu vaatlerin mutlak değil, şartlı olduğuna dikkat çeker ve İsrailoğulları'nın sergilediği ihanet, nankörlük ve peygamberlere karşı düşmanlık sebebiyle bu topraklardan mahrum bırakıldığını vurgular. (el-Alûsî, 1987, 1/367-368).

Alûsî'nin tefsiri, Arz-ı Mev'ud kavramını hem dinî hem de ahlaki bir perspektiften değerlendirir. Bu toprakların İsrailoğulları'na vaat edilmesinin, onların Allah'a olan itaatleriyle doğrudan bağlantılı olduğunu ve bu nimetin ahlaki değerleri koruyan herkes için geçerli bir prensip olduğunu savunur. Ancak bu vaadin İsrailoğulları'na özel bir ayrıcalık olarak ebedi olmadığını açıkça belirtir.

6. 2. 10. İbn Âşûr Tefsiri:

İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-Tenvîr adlı tefsirinde Arz-ı Mev'ud konusunu ele alırken, meseleyi hem Kur'an bağlamında hem de tarihi ve ahlaki yönleriyle değerlendirmiştir. Bu

kavramı özellikle İsrailoğulları'na yapılan vaatlerle ilgili ayetlerde detaylandırır. Aşağıda, İbn Âşûr'un bu kavrama yaklaşımı özetlenmiştir: (İbn Âşûr, 2005, 4/119-120).

İbn Âşûr, bu toprakların İsrailoğulları'na mutlak olarak değil, şartlı bir şekilde vaat edildiğini ifade eder. Yani Allah, bu toprakları sadece iman eden, salih amel işleyen ve Allah'ın emirlerine uyan bir topluluğa vaat etmiştir. İsrailoğulları bu şartlara uyduklarında bu topraklarda yaşama hakkı kazanmış, ancak ihanet ettiklerinde sürgüne maruz kalmışlardır. (İbn Âşûr, 2005, 4/119-120).

İbn Âşûr, Arz-ı Mev'ud'un (Vaad Edilmiş Topraklar) Yahudi inancında önemli bir yer tuttuğunu, ancak Kur'an'da bu konunun daha geniş bir bağlamda ele alındığını belirtir. Kur'an'daki ifadelerden yola çıkarak, vaad edilen toprakların Filistin, Şam ve Ürdün civarı olduğunu söyler. Özellikle şu ayetlere vurgu yapar (İbn Âşûr, 2005, 4/119-120).

İbn Âşûr'a göre bu olay, sadece İsrailoğulları'na yönelik bir tarihi bilgi değil, Müslümanlara da bir ders niteliğindedir. Allah'ın nimetlerinin, ancak iman ve itaatle korunabileceği, aksi durumda kaybedileceği vurgulanır (İbn Âşûr, 2005, 4/119-120).

İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-Tenvîrde Arz-ı Mev'ud kavramını, İsrailoğulları'na yapılmış bir vaadin tarihsel ve dinî boyutlarıyla ele alır. Bu vaadin Şartlı bir vaat olduğunu, iman ve ahlak kurallarına uymayan bir topluluğun bu vaatten mahrum bırakıldığını, Müslümanların bu kıssadan ders çıkarması gerektiğini vurgular.

6. 2. 11. İbn Âtiyye Tefsiri:

İbn Atiyye el-Endelüsî el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz adlı tefsirinde Arz-ı Mev'ud kavramını, İsrailoğulları'na Allah tarafından verilen bir nimet ve aynı zamanda bir sınav olarak ele alır. Konuya dair Kur'an'daki ilgili ayetleri detaylı bir şekilde yorumlayarak, bu toprakların vaat edilmesinin ahlaki, dinî ve tarihi boyutlarını açıklar (İbn Atiyye, 2016, 3/322).

İbn Atiyye, El-Mâide Süresi 21. ayette geçen **“Allah'ın size yazdığı mukaddes toprak”** ifadesini açıklarken, bu toprakların Filistin ve Şam bölgesi olduğunu belirtir. Şu noktaları vurgular: “Mukaddes” (kutsal) olarak tanımlanmasının sebebi, bu bölgenin birçok peygamberin memleketi ve vahyin iniş yeri olmasıdır (İbn Atiyye, 2016, 3/322).

Bu vaat, İsrailoğulları'nın Allah'a iman etmeleri ve emirlerine uymaları şartına bağlıdır. Eğer bu şartları ihlal ederlerse bu topraklardan mahrum kalacaklardır. İbn Atiyye, bu ayeti

yorumlarken, İsrailoğulları'nın Hz. Musa'ya itaatsizlik ederek korkuya kapıldıklarını ve bu yüzden bu topraklara girmekte geciktiklerini belirtir. (İbn Atıyye, 2016, 3/322).

İbn Atıyye'nin tefsiri, Arz-ı Mev'ud kavramını, İsrailoğulları'nın dinî ve ahlaki durumu çerçevesinde ele alır. Bu toprakların Şartlı olarak İsrailoğulları'na verildiğini, ancak onların isyanları sebebiyle ellerinden alındığını, Müslümanların bu kıssadan ders alması gerektiğini vurgular (İbn Atıyye, 2016, 3/322).

İbn Atıyye, Arz-ı Mev'ud kıssasını sadece tarihi bir bilgi olarak değil, Müslümanlara ders veren bir olay olarak değerlendirir: Allah, kullarını nimetlerle sınırar; bu nimetlere sahip olmanın şartı, itaat ve ahlaki değerlerin korunmasıdır. İsrailoğulları'nın ilahi vahye sırt çevirmesi ve peygamberlerine karşı gelmesi, onların bu toprakları kaybetmesine sebep olmuştur. Bu durum, Müslümanlara da bir uyarıdır: Allah'ın emirlerinden sapıldığında, elde edilen nimetler kaybedilir (İbn Atıyye, 2016, 3/322).

6. 2. 12. eş-Şevkânî Tefsiri:

eş-Şevkânî'nin "Fethü'l-Kedîr" adlı tefsirinde de Arz-ı Mevud kavramı, genel olarak İsrailoğulları'na vaat edilen topraklar olarak açıklanır. Eş-Şevkânî tefsirinde, bu kavramı Kur'an'daki ilgili ayetler ışığında incelerken, Filistin topraklarına ve bu toprakların tarihsel bağlamına vurgu yapar. "Fethü'l-Kedîr", İbn Kesir'in Tefsiri gibi klasik tefsirlerin izinden giderek, ayetlerin hem tarihsel hem de manevi boyutlarını tartışır (eş-Şevkânî, 1994, 4/173-174). eş-Şevkânî'nin "Fethü'l-Kedîr"de Arz-ı Mevud:

1. Vaat Edilen Topraklar: Eş-Şevkânî, Arz-ı Mevud terimini, İsrailoğulları'na vaat edilen topraklar olarak açıklar. Bu topraklar genellikle Filistin olarak kabul edilir. Kur'an-ı Kerim'de El-MâideSüresi 5:21 gibi ayetlerde belirtilen vaat, Hazreti Musa döneminden başlayıp, Hazreti Davud ve Hazreti Süleyman dönemlerine kadar uzanır. Eş-Şevkânî, bu vaadin Allah'ın bir lütfu olarak, İsrailoğulları'na sunulduğunu belirtir (eş-Şevkânî, 1994, 4/173-174).

2. Tarihi ve Dinî Bağlam: Arz-ı Mevud'un sadece tarihsel bir anlam taşımadığını vurgulayan eş-Şevkânî, aynı zamanda bu toprakların dinî bir anlam taşıdığını ifade eder. İsrailoğulları için vaat edilen bu topraklar, onlara huzur, barış ve düzen getirecek bir yurt olarak tanımlanır. Bu topraklar, İslam'ın gelişmesiyle birlikte Müslümanlar için de önemli bir manevi anlam kazanmış olabilir (eş-Şevkânî, 1994, 4/173-174).

3. İzleyici veya Manevi Anlamı: eş-Şevkânî, Arz-ı Mevud'un fiziksel bir toprakla sınırlı olmadığını, manevi bir anlam da taşıdığını belirtir. Allah'ın adaletinin, hikmetinin ve düzeninin hüküm süreceği bir yer olarak Müslümanlar için de bir ideal toprak anlamına gelir. (eş-Şevkânî, 1994, 4/173-174).

eş-Şevkânî'nin Fethü'l-Kedîr adlı tefsirinde, Arz-ı Mevud kavramı İsrailoğulları'na vaat edilen topraklar olarak açıklanır ve bu vaat hem tarihsel hem de manevi bir boyut taşır. Bu topraklar, barış, adalet ve düzenin hüküm süreceği bir yer olarak tasvir edilir ve sadece fiziksel bir yurt olmanın ötesinde manevi bir anlam taşır. Tefsir, İslam'ın ve Müslümanlar için bu toprakların manevi yönlerine de vurgu yapar (eş-Şevkânî, 1994, 4/173-174).

6. 2. 13. Elmalılı Tefsiri:

Elmalılı Hamdi Yazır'ın "Hak Dinî Kur'an Dili" adlı tefsirinde, Arz-ı Mevud terimi, genellikle İsrailoğulları'na vaat edilen topraklar anlamında açıklanır (Elmalılı, bu kavramı daha çok Filistin bölgesine işaret edecek şekilde ele alır ve bu toprakların Allah tarafından İsrailoğulları'na vaat edildiğini belirtir (Elmalılı, 2007, 3/225).

Arz-ı mukaddes (Mukaddes yer): Temiz ve mübarek yer demektir ki, Kudüs'te "Beyt-i Makdis"nin bulunduğu yerdir. Vaktiyle birçok peygamberin oturduğu yer olduğundan böyle isim verilmiştir. Bir rivayete göre İbrahim Aleyhisselam Lübnan dağına çıktığı zaman Allah Teâlâ: "*Bak, gözün nereye kadar yetişirse orası mukaddestir ve gelecek nesline mirastır*" buyurmuş. Bunun tayin ve takdirinde "Tur" yani dağ ve havalisi denilmiş. Dimeşk, Filistin ve Ürdün'ün bir kısmı denilmiş, Şam toprağı da denilmiştir. Hz. Musa Mısır'dan, çıktıktan sonra Şam arazisinde yerleşme vaad edildiği ve İsrailoğulları'nın buna arz-ı mevâid "Vaad Olunan Arz" dedikleri de söylenmiştir (Elmalılı, 2007, 3/249). Elmalılı Tefsirine Göre Arz-ı Mevud:

1. Vaat Edilen Topraklar: Elmalılı Hamdi Yazır, Arz-ı Mevud'u, Kur'an'da "İsrailoğulları'na Vaat Edilen Topraklar" olarak açıklar. Bu topraklar, özellikle Mısır'dan çıkıp, vaat edilen topraklara gitme mücadelesi veren İsrailoğulları'nın tarihiyle bağlantılıdır. Hz. Musa dönemindeki bu vaat, daha sonra Hz. Davud ve Hz. Süleyman gibi peygamberler aracılığıyla yerine getirilmiştir. (Elmalılı, 2007, 3/249).

2. Manevi Yönü: Elmalılı, bu toprakların sadece fiziksel anlamda değil, manevi anlamda da önemli olduğunu vurgular. Arz-ı Mevud, Allah'ın adaletinin ve hikmetinin hüküm

süreceği, barış ve düzenin sağlanacağı bir yer olarak da anlatılabilir. (Elmalılı, 2007, 3/249).

3. Tarihi Bağlam: Elmalılı, bu vaatlerin tarihsel bir boyutu olduğunu ve Arz-ı Mevud'un, İsrailoğulları'nın tarihi içinde bir anlam taşıdığını, ancak bunun sadece geçmişteki bir kavram olamayacağını da ifade eder. Aynı zamanda bu toprakların İslam toplumu ve müslümanlar için farklı bir manevi anlam taşıyabileceği üzerinde durur. (Elmalılı 2007, 3/249).

Elmalılı Hamdi Yazır, Arz-ı Mevud terimini İsrailoğulları'na vaat edilen topraklar bağlamında ele alır ve bu toprakların, bir fiziksel ve manevi vaat olarak, halkı için belirli bir adalet ve düzenin hüküm süreceği bir bölge olarak anlaşılması gerektiğini belirtir. Bu kavram, hem tarihsel hem de dinî açıdan önemli bir anlam taşır. (Elmalılı, 2007, 3/249).

7. ARZ-I MEV'UD'UN İSLAM'DAKİ TEOLOJİK ANLAMI

İslam teolojisi, Arz-ı Mev'ud kavramını Yahudi ve Hıristiyan anlayışından farklı bir zeminde ele alır. İslam'a göre, Allah'ın vaatleri sadece belirli bir kavme değil, Allah'a itaat eden bütün Müminlere yöneliktir. Dolayısıyla, Arz-ı Mev'ud, belirli bir kavimle sınırlı bir vaat değil, Allah'a sadakat gösteren tüm inananlara yönelik bir ödülün sembolü olarak anlaşılmalıdır. Elmalılı Hamdi Yazır, bu konuyu işlerken: **“Eğer namazınızı kılar, zekâtınızı verir ve peygamberlerime inanırsanız, muhakkak ben sizinle beraberim”** (el-Mâide, 5/12) arz-ı mukaddese girmenin şartı olduğunu dile getirir” (Elmalılı 2007, 3/249).

İslam âlimleri Arz-ı Mev'ud kavramını tarihsel ve teolojik açıdan farklı şekillerde ele almışlardır. İbn Kesir gibi klasik tefsir âlimleri, Arz-ı Mev'ud'un Kur'an'da ve hadislerde yer alan anlatımlarını Yahudilerin dinî imtihanlarının bir parçası olarak değerlendirmişlerdir. Bu yorumculara göre, Yahudilere vaat edilen topraklar, onların itaatkâr oldukları sürece kutsal kalmış, ancak Allah'a verdikleri sözü yerine getirmemeleri sonucu bu kutsiyet kaybolmuştur (İbn Kesîr, 1969, 3/249).

Modern dönemde ise Arz-ı Mev'ud kavramı daha çok siyasî tartışmaların merkezine oturmuştur. Özellikle Filistin sorunu ve Siyonizm bağlamında bu kavram yeniden ele alınmış, bazı İslam âlimleri, Arz-ı Mev'ud'un günümüzde Müslümanların ahlaki ve dinî sorumluluğunu hatırlatan bir öğüt olduğunu savunmuştur (Elvin, 2022. 1778-1798).

8. ARZ-I MEV'UD'UN COĞRAFI SINIRLARI

Kur'an tefsirlerinde Arz-ı Mev'ud'un coğrafi sınırları da tartışma konusudur. Yahudi literatüründe "Arz-ı Mev'ud", genellikle Nil ile Fırat arasındaki geniş bir bölgeyi kapsar. Ancak İslam tefsircileri, bu toprakların daha dar bir alanı ifade ettiğini ve Filistin ile Şam bölgeleriyle sınırlı olduğunu belirtirler. Örneğin, et-Tâberî bu mukaddes toprakların neresi olduğuna dair çeşitli rivayetler olduğunu dile getirir. Bu rivayetlerde bu mukaddes toprakların "Filistin ve bir kısım Ürdün toprakları, Şam bölgesi, Tûr dağı ve çevresi ile Eriha bölgeleri olduğunu zikreder. Konu ile ilgili rivayetleri nakleder. (et-Tâberî, 1992, 1/211-3/184). Fahrüddîn Razi ise bu toprakların yalnızca "kutsal topraklar (el-Ardü'l-Mukaddese) olarak bilinen bölgeyi, yani Kudüs ve civarını kapsadığını savunur.(er-Râzî, 2002, 9/15-16).

İbn Âşûr bu hususta şöyle der: "Burası Akdeniz ile Ürdün nehri ve Ölüdeniz arasında yer alıp kuzeyde Hama'ya güneyde ise Gazze ve Hebron'a kadar uzanır" (İbn Âşûr 2005, 6/162).

9. ARZ-I MEV'UD HAKKINDAKİ BAZI SİYASİ VE SOSYAL YORUMLAR

Tefsirlerdeki dinî yorumların yanı sıra, tarih boyunca Arz-ı Mev'ud kavramı, siyasî anlamda da sıkça kullanılmıştır. Özellikle Yahudilikte, bu vaat edilen topraklar, Siyonist hareketin temel taşlarından birini oluşturmuştur. İslam dünyasında ise Arz-ı Mev'ud, genellikle İsrail'in Filistin üzerindeki taleplerine bir dayanak olarak kullanılması nedeniyle tartışmalı bir konu olmuştur. Kur'an tefsirlerinde, İsrâiloğullarına vaat edilen toprakların geçici bir lütuf olduğu ve onların peygamberlerine olan isyanları nedeniyle bu hakkın geri alındığı sıkça vurgulanır (er-Râzî Tefsiri, 2002, 9/15-16). Dolayısıyla, İslam âlimleri bu toprakların Yahudiler tarafından kalıcı olarak sahiplenilemeyeceği görüşündedirler (İbn Kesîr, 1969, 2/159-3/234).

Kur'an tefsirlerinde Arz-ı Mev'ud, Yahudi ve Hıristiyan literatüründen farklı bir perspektifle ele alınmıştır. İslam tefsircileri, bu toprakların İsrâiloğullarına sadece Allah'a sadakat gösterdikleri sürece verildiğini ve bu sadakatin bozulması durumunda vaadin geçersiz kılındığını vurgularlar. (Elmalılı, 2007, 3/249). Ayrıca, Arz-ı Mev'ud, İslam açısından evrensel bir anlam kazanmış, sadece belirli bir kavme değil, Allah'a iman eden tüm müminlere yönelik manevi bir vaat olarak yorumlanmıştır. Kur'an tefsirlerinde bu

kavram, dünyevi bir vaat olmaktan çok, Allah'ın insanlığa yönelik ilahi lütuflarının bir sembolü olarak görülmüştür (İbn Âşûr 2005, 6/162).

10. ARZ-I MEV'UD KAVRAMININ HADİS LİTERATÜRÜNDEKİ YERİ VE YORUMU

Arz-ı Mev'ud (Vaat Edilen Topraklar), Yahudilik ve İslam'da büyük önem taşıyan teolojik bir kavramdır. Yahudi inancında Tanrı'nın Hz. İbrahim'e ve onun soyundan gelenlere vaat ettiği topraklar anlamında kullanılırken, İslam'da bu kavram farklı şekillerde yorumlanmıştır (Tevrat 2001, Tekvin, (Yaratılış) 15:18). İslam kültüründe özellikle Kur'an ayetlerinde ve hadislerde Arz-ı Mevuttan dolayı olarak bahsedilmektedir. Bu çalışmada, Arz-ı Mev'ud kavramının İslam peygamberi Hz. Muhammed'in hadislerinde nasıl yer bulduğu ve İslam âlimleri tarafından nasıl yorumlandığı üzerinde durulacaktır.

10. 1. Arz-ı Mev'ud'un Tarihi Arka Planı

Arz-ı Mev'ud terimi, Yahudi kutsal kitaplarında geçen, İsrâiloğullarına vaat edilen toprakları ifade eden bir kavramdır. Yahudiliğe göre, Tanrı'nın Hz. İbrahim'e verdiği bu vaad, onun soyundan gelenler için büyük bir kutsiyete sahiptir (Tevrat 2001, Tekvin, (Yaratılış) 15:18). Kur'an-ı Kerim'de de İsrailoğullarının Allah tarafından belli bir coğrafyaya yerleştirildiği ve onlara bu toprakların vaat edildiği açıkça belirtilmektedir (el-Bakara 2/40-47, el-Mâide5/21, el-Â'râf, 137). Ancak İslam'da bu kavram daha geniş bir teolojik ve ahlaki anlam kazanmış, sadece bir coğrafi vaatten ibaret olmaktan öte, bir sınavın parçası olarak görülmüştür. (Elmalılı, 2007, 3/249).

10. 2. Hadislerde Arz-ı Mev'ud

Hadis literatüründe Arz-ı Mev'ud ile ilgili doğrudan çok fazla rivayet bulunmasa da, Hz. Peygamber'in Yahudilere yönelik söylemlerinde bu konuya atıflar yer alır. Özellikle Arz-ı Mev'ud kavramı, Müslümanlar ve Yahudiler arasındaki ilişkiler, Yahudilerin tarihsel durumu ve kıyamet alametleri bağlamında değerlendirilir (Buhârî, Kitabü'l-Cihad, 15; Müslim, Kitabü'l-Fiten, 82-83).

Hadislerde Yahudilerin Allah tarafından belirli bir dönemde belirli topraklara yerleştirildiği ve sonrasında bu toprakları kaybettikleri belirtilir. Örneğin, Buhârî ve Müslim'de geçen hadislerde, Yahudilerin Allah'a verdikleri sözden dönmeleri ve

peygamberlerine karşı gelmeleri sebebiyle ilahi gazaba uğradıkları ifade edilir (Buhârî, Kitabü'l-Enbiya, 54; Müslim, Kitabü'l-Cihad, 89). Bu bağlamda Arz-ı Mev'ud, sadece bir vaat değil, aynı zamanda bir imtihan vesilesi olarak sunulur.

10. 3. Hadislerde Kıyamet ve Arz-ı Mev'ud İlişkisi

Kıyamet hadisleri de Arz-ı Mev'ud ile ilişkilendirilen konular arasında yer alır. İslam eskatolojisinde Yahudilerin kıyamete yakın bir zamanda yeniden Vaat Edilen Topraklara döneceği ve burada büyük olayların cereyan edeceği hadislerde dolaylı olarak olsa geçmektedir. İbn Mâce ve Tirmizî gibi hadis kaynaklarında, kıyamet alametlerinden birinin Yahudilerin Filistin'e dönüşü olduğu belirtilir. Bu bağlamda, Arz-ı Mev'ud, kıyamet sürecindeki gelişmelerin bir parçası olarak hadislerde yer alır.

“Müslümanlar Yahudilerle savaşmadıkça kıyamet kopmaz. Müslümanlar Yahudileri öldürecek, hatta bir Yahudi bir taşın veya ağacın arkasına saklanacak, taş veya ağaç: ‘Ey Müslüman! Ey Allah’ın kulu! Bu arkamda bir Yahudi var, gel onu öldür!’ diyecektir. Ancak garkad ağacı (bunu söylemez), çünkü o Yahudilerin ağacıdır” (Buhârî, Kitabü'l-Cihad, 15; Müslim, Kitabü'l-Fiten, 82-83; Tirmizî, Fiten, 56; İbn Mâce, Fiten, 10).

“Deccal’in yanında yetmiş bin Yahudi olacak. Hepsi süslü kaftanlar giymiştir”

(Müslim, Kitabü'l-Fiten, 110; Tirmizî, Fiten, 59).

“Ümmetim Yahudilerle savaşmadıkça kıyamet kopmaz” (İbn Mâce, (Fiten, 10; Ebu Davud, Melahim, 14). *“Allah İsrailoğullarını lanetledi, çünkü onlar emirleri terk etti ve yasakları çiğnedi.”* (Buhârî, Kitabü'l-Enbiya, 50; Müslim, Kitabü'l-Cihad, 82).

Hadislerde Yahudilerin kıyamet alametleri bağlamında toplanması, savaşları ve Dajjal'la ilişkileri belirtilmiştir. Ancak, “Filistin'e dönüş” açık bir şekilde zikredilmez; bu tür yorumlar genelde hadislerin bağlamından çıkarılmıştır. Buhari, Müslim, İbn Mace, Tirmizi gibi temel kaynakların kıyamet ve fitne bölümlerinde bu rivayetlerin daha detaylı incelemesi yapılabilir.

“Kıyametten önce Rumlar A'mâk (Amik Ovası) veya Dâbık'ta konaklayacaklar. Onlara karşı, Medine'den bir ordu çıkacak; bunlar zamanının en hayırlı askerleridir. İki ordu karşı karşıya gelip savaşa tutuşacak, öyle ki, Müslüman ordusundan bir bölük şehit

düşecek. Sonra Müslümanlar galip gelecek” (Müslim (Kitabü'l-Fiten, 2897; Tirmizî, Fiten, 58; Ebu Davud, Melahim, 37).

Hadislerde Arz-ı Mev'ud kavramı, Yahudi teolojisindeki anlamından farklı olarak, İslam'da daha çok ilahi bir sınav ve uyarı unsuru olarak ele alınmıştır. Peygamberimizin hadislerinde bu kavram, Yahudilere verilen bir imtihan olarak sunulmakta, aynı zamanda kıyamet alametleriyle ilişkilendirilmektedir. İslam âlimleri bu kavramı, Yahudilerin tarihsel durumu ve ahlaki sorumlulukları çerçevesinde değerlendirmiştir (er-Râzî Tefsiri, 2002, 9/15-16). Bugün ise Arz-ı Mev'ud, siyasî ve dinî tartışmaların bir parçası olarak modern İslam düşüncesinde yerini korumaktadır. (Elvin, 2022. 1778-1798).

SONUÇ

Avrupa ve Amerika'nın Arz-ı Mev'ud anlayışı, tarihsel ve kültürel arka planlarıyla şekillenmiş farklı perspektifler sunmaktadır. Avrupa, Yahudi yerleşimlerine daha pragmatik ve zaman zaman mesafeli bir yaklaşım sergilerken, Amerika'da bu kavram dinî ve siyasî bir ideal olarak güçlü bir şekilde savunulmaktadır. Bu farklılıklar, günümüzde İsrail ve Filistin sorununun çözümüne yönelik yaklaşımlarda da kendinî göstermektedir. Arz-ı Mev'ud kavramı, sadece dinî bir öğreti olarak kalmamış, aynı zamanda Batı dünyasının Orta Doğu politikasını şekillendiren önemli bir unsur haline gelmiştir.

Arz-ı Mev'ud kavramı, Yahudi halkı için kutsal bir anlam taşımakta ve tarih boyunca Yahudi kimliği ile özdeşleşmiştir. Ancak, günümüz İsrail devleti ve politikalarında bu kavramın etkisi, toplumun farklı kesimlerinde değişiklik göstermektedir. Dinî Siyonistlerin bu toprakları Tanrı tarafından vaat edilen yerler olarak görmesi, modern İsrail'in toprak genişletme politikalarında etkili olurken, seküler kesimler bu anlayışa daha pragmatik yaklaşmaktadır. Sonuç olarak, Arz-ı Mev'ud anlayışı, İsrail'in hem iç hem de dış politikasında önemli bir yer tutmaya devam etmekte ve Ortadoğu'daki barış çabalarını doğrudan etkilemektedir.

Arz-ı Mev'ud, Yahudi halkı için Tanrı'nın bir vaadi, Hıristiyanlık ve İslam içinse manevi ve evrensel bir anlam taşıyan bir kavramdır. Tarih boyunca bu toprakların vaat edilmesi, dinî metinlerde önemli bir yer tutmuş ve özellikle Yahudi inancında kutsal bir amaç olarak kabul edilmiştir. Ancak modern çağda bu kavram, politik ve toplumsal bir çatışma alanına dönüşmüş, İsrail-Filistin sorununun en temel unsurlarından biri haline gelmiştir.

Arz-1 Mev'ud, bu topraklarda barışın sağlanması için çözülmesi gereken derin bir sorunu temsil etmektedir.

Tevrat ve İncil'e göre Arz-Mevud, Yahudi ve Hıristiyan inançlarında önemli bir yere sahip olan, Tanrı tarafından İbrahim ve soyuna vaat edilen toprakları veya ruhsal krallığı simgeler. Tevrat'ta daha çok fiziksel topraklar olarak tanımlanan Arz-Mevud, İncil'de cennet ve ebedi yaşam gibi ruhsal bir boyuta evrilmiştir. Hem Yahudilik hem de Hıristiyanlık açısından, bu vaat Tanrı'nın halkına yönelik bir lütuf ve geleceğe dair bir umudun ifadesi olarak görülür. Arz-1 Mevud kavramı, tarih boyunca bu dinlere mensup topluluklar için derin bir inanç ve kimlik kaynağı olmaya devam etmiştir.

Kur'an tefsirlerinde "Arz-1 Mev'ud", Yahudi ve Hıristiyan literatüründen farklı bir perspektifle ele alınmıştır. İslam tefsircileri, bu toprakların İsrailoğulları'na sadece Allah'a sadakat gösterdikleri sürece verildiğini ve bu sadakatın bozulması durumunda vaadin geçersiz kılındığını vurgularlar. Ayrıca, Arz-1 Mev'ud, İslam açısından evrensel bir anlam kazanmış, sadece belirli bir kavme değil, Allah'a iman eden tüm müminlere yönelik manevi bir vaat olarak yorumlanmıştır. Kur'an tefsirlerinde bu kavram, dünyevi bir vaat olmaktan çok, Allah'ın insanlığa yönelik ilahi lütuflarının bir sembolü olarak görülmüştür.

Kur'an'a göre Arz-1 Mev'ud, sadece tarihsel bir olaydan ibaret değildir. İlahî vaad, iman, adalet ve Allah'a sadakat ile doğrudan ilişkilidir. Bu vaadin, itaat etmeyen ve ilahî emirleri yerine getirmeyen bir kavme ebediyen verilmesi söz konusu değildir. Kur'an, bu kavramı evrensel bir adalet ilkesine dayandırır ve iman edenlerin, Allah'ın hükümlerine uyanların ilahî nimetlerden faydalanabileceğini belirtir.

Hadislerde Arz-1 Mev'ud kavramı, Yahudi teolojisindeki anlamından farklı olarak, İslam'da daha çok ilahi bir sınav ve uyarı unsuru olarak ele alınmıştır. Peygamberimizin hadislerinde bu kavram, Yahudilere verilen bir imtihan olarak sunulmakta, aynı zamanda kıyamet alametleriyle ilişkilendirilmektedir. İslam âlimleri bu kavramı, Yahudilerin tarihsel durumu ve ahlaki sorumlulukları çerçevesinde değerlendirmiştir. Bugün ise Arz-1 Mev'ud, siyasî ve dinî tartışmaların bir parçası olarak modern İslam düşüncesinde yerini korumaktadır.

Sonuç olarak, İslam'daki Arz-ı Mev'ud anlayışı, adalet, iman ve sorumluluk ekseninde şekillenir ve bir topluma ya da millete mutlak bir toprak vaadinden çok, manevi yükümlülüklerle vurgu yapar.

KAYNAKÇA

Abdurahmanlı, E. (2022). *Siyonizm'in Doğuşuyla Ortaya Çıkan İsrail-Filistin Sorunu: Arap-İsrail Savaşlarının Hüzün Sonu*. Akademik Tarih Ve Düşünce Dergisi, 9(4), 1778-1798.

Armstrong, K.(2006). *Tanrı'nın Tarihi*. İstanbul: Pegasus Yayınları.

Bright, J. (2000). A history of Israel. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.

Buhârî, M. (1422/2001). *el-Câmi 'u's-saḥîḥ*. Mısır: Daru tavki'n-necât.

Buhârî, M. (2011). *Sahih-i Buhari Tercüme ve Şerhi*. İstanbul: Sağlam Yayınevi.

DİB Yayınları, (2006). *Kur'an-ı Kerîm Meali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Demirkol, N. (2022), Kur'an'a Göre Vahdet Olgusu Kavramsal Çerçevesi-Alanı-Temelleri, Sonçağ Yayınları, Ankara.

Demirkol, N. (2023), Kur'an'da Göç Olgusu (Göç Olgusuna Otantik Bir Yaklaşım), Sonçağ Yayınları, Ankara.

Ebû Davud, S. (1369/1950). *Sünen-İ Ebu Davud*. Kahire: Şirketu Mektebe ve Matbaati Mustafa el-Babî el-Hâlebî.

Ebû Davud, S. (Tsz). *Sünen-i Ebi Davud ve Tercümesi*. İstanbul: Erkam Yayınları.

Ebû Hayyân, M. (2007). *et-Tefsirü'l-bahrü'l-muhît*. Lübnan: Darü'l-Kütubi'l-İlmiyye.

Ebüssuûd E. (2013). *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm Ebüssuûd Tefsiri*. İstanbul: Boğaziçi Yayıncılık.

el-Alûsî, Ş. M. (1408/1987.) *Ruhu'l-meâni fî Tefsiri'l-Kur'ani'l-azîm ve's-sebi'l-mesani*. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî.

el-Beydâvî, N. (1955). *efsirü'l-Beydâvî Envarü't-tenzil ve esrarü't-te'vil*. Mısır: Şirketu Mektebe ve Matbaati Mustafa el-Babî el-Hâlebî.

- Elmalılı, M. H. Y. (2009). *Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe Meali*, İstanbul: Bağımsız Yayıncılık.
- Elmalılı, M. H. Y.(2007). *Hak Dinî Kur'an Dili*. İstanbul: Azim Dağıtım.
- eş-Şevkânî, M. (1994/1415). *Fethü'l-kadir el-cami Beyne fenneyir-r-rivayeti ve'd-dirayeti min ilmi't-tefsir*, Beyrut: Darü'l-kütubi'l-ilmiyye.
- Fuat, A. M. (2012). *el-Mu'cemü'l-mufehres li elfazi'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Lübnan: Darü'l-Ma'rife.
- Goodman, M. (2019). A history of Judaism. Princeton: Princeton University Press.
- Grant, M. (1984). *The history of ancient Israel: The fate of the tribes and kingdoms*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Hanbel, A. (2013). *Müsnedi İmam Ahmed b. Hanbel mahzufül esanid ve'l-ehadisil mükerrera müretteb ala'l-ebvab*. Dımaşk (Şam): Darü'l-Kalem.
- Hill, C. (1993). *The English Bible and the Seventeenth-Century Revolution*. London: Penguin Books.
- İbn Âşûr, M.T. (2005). *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Beyrut: Daru İbn Hazm.
- İbn Atıyye, E. 2016. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Mâce, M. (2016). *Sünen-i İbni Mâce tercümesi ve şerhi*. İstanbul: Ravza Yayınları.
- İbn Manzur, C. M. (1994). *Lisanü'l-arab*. Beyrut: Darü'l-Fikr.
- İbni Kesir, İ. İ. (1969). *Tefsirü'l-Kur'ani'l-azim*. Beyrut: Darü'l-Ma'rife.
- İbni Kesir, İ. İ. (Tsz). *Tefsirü'l-Kur'ani'l-azim tercümesi*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- İbni Mâce, A. M. (1952). *Sünenü'l-Mustafâ*. Mısır: Darü'l-Meârif.
- İmam Malik, E. (1433/2012). *el-Muvattâ bi rivayeti Yahya bin Yahya el-Leysî li imami'l-eimme ve alimü'l-Medine Malik bin Enes*. Beyrut: Darü'l-Ma'rife.
- İncil, (2008). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi.
- İsfehânî, H. (2009). *Müfredatu elfazi'l-Kur'an*. Beyrut: ed-Darü'ş-Şamiyye.

Karaman, H; Çağrııcı, M; Dönmez, İ. K; Gümüő, Sadrettin. (2007). *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Karaman, H; Çağrııcı, M; Dönmez, İ. K; Gümüő, S. (2014). *Kur'an Yolu Meali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Katz, D. (1984). *Philo-semitism and the readmission of the Jews to England*. Oxford: Clarendon Press.

Katz, D. S. (1982). *Philo-Semitism and the Readmission of the Jews to England, 1603-1655*. Oxford: Clarendon Press.

Kitabı Mukaddes (Kutsal Kitap Yeni Çeviri). (2001). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi.

Kurtûbî, M. (2010). *et-Tefsirü'l-Kurtubî el-câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, Lübnan: Darü'l-Kütubi'l-İlmiyye.

Kurtûbî, M. (Tsz). *et-Tefsirü'l-Kurtubî, el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an tercümesi*. İstanbul: Buruc Yayınları.

Kutub, S. (2011). *Fî zilâl-il-Kur'an tercümesi*. İstanbul: Hikmet Yayınları.

Küçük, A. *“Yahudilikdeki Arz-ı Mev'ûd Anlayışının Boyutları”*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 33, sy. 3-4 (Aralık 1992): 101-12.

Laqueur, Waqueur. (1972). *A history of Zionism: From the French Revolution to the establishment of the State of Israel*. Schocken Books.

Mevdudî, S. (1986). *Tefhimü'l-Kur'an tercümesi*. İstanbul: İnsan Yayınları.

Morris, B. (1999). *Righteous victims: A history of the Zionist-Arab conflict, 1881-1999*. New York: Alfred A. Knopf.

Morris, Benny. (1999). *Righteous victims: A history of the Zionist-Arab conflict, 1881-1999*. New York: Alfred A. Knopf.

Müslim, H. (2014). *el-Câmiü's-sahih (Sahihu Müslim) tercümesi*. İstanbul: İrfan Yayınevi.

Nesâî, A. (1930). *Sunenü'n-Nesâî*, Mısır: Şirketu Mektebe ve Matbaati Mustafa el-Babî el-Hâlebî.

Nesefî, H. A. (2003). *Tefsirü'n-Nesefî, Medârikü't-tenzil ve hakaikü't-te'vil tercümesi*. İstanbul: Ravza Yayınları.

Nesefî, H. A. (2009). *Tefsirü'n-Nesefî, Medârikü't-tenzil ve hakaikü't-te'vil*. Beyrut: Darü'n-Nefais.

Öke, M. K.(2011). *Siyonizm ve Filistin Sorunu* İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.

Râzî, F. M. (2002). *et-Tefsirü'l-kebir mefâtihü'l-ğayb tercümesi*. İstanbul: Huzur Yayınevi.

Sacks, J. F T. (2009). *A Vision for Jews and Judaism in the Global Culture*. Schocken Books.

Schneer, J. (2010). *The Balfour Declaration: The Origins of the Arab-Israeli Conflict*. New York: Random House.

Sonuç, Y. S.. *“Dinî Siyonizm'in Filistin ve Uganda Planı Hakkındaki Değişen Görüşleri.”* İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi, no. 2 (Yaz 2018): 167-185.

Tâberî, M. (1412/1992). *et-Tefsirü't-Tâberî Camial-beyan fi te'vili'l-Kur'an*, Beyrut: Darü'l-Kütubi'l-İlmiyye.

Tâberî, M. (2017). *et-Tefsirü't-Tâberî Camial-beyan fi te'vili'l-Kur'an tercümesi*. İstanbul: Hisar Yayınları.

Thomas, W. E. H. (2010). *Evangelical Christianity and the state of Israel*. Palgrave Macmillan.

Tirmizî, M. (1937/1356). *es-Sünen*, Beyrut: ed-Darü'l-Kütubi'l-İlmiyye.

Weber, T. (2004). *On the road to Armageddon: How evangelicals became Israel's best friend*. Baker Academic.

Zemâhşerî, M. (2009). *el-Keşşaf an hakaikü't-tenzil ve uyuni'l-akavil fi vucuhi't-te'vil*. Lübnan: Darü'l-Ma'rife.

Züheylî, V. (2011). *et-Tefsirü'l-munîr*, Beyrut: Darü'l-Fikri'l-Muasır.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 5, Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue:: 4

Aralık/December-2024

KİTAP İNCELEMESİ/ BOOK REVIEW

Kitâbu't-Tefsîr Literatürü: Teşekkül Döneminde Hadis ve Tefsir

Kitâb al-Tafsîr Literature: Hadith and Tafsir in the Formation Period

Yazar: Mustafa Yasin Akbaş

İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2023, 328 Sayfa,
ISBN: 978-975-548-703-8

YAZAR/WRITER

Sümeyye SEVİNÇ

Doç. Dr., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi
Assoc. Prof. Dr., Kütahya Dumlupınar University,
Faculty of Theology
sumeyye.sevinc@dpu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-3083-6453>
Kütahya, TÜRKİYE

<http://doi.org/10.5281/zenodo.14475339>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Kitap İncelemesi
Geliş Tarihi/Date Received: 02.12.2024
Kabul Tarihi/Date Accepted: 14.12.2024
Sayfa Aralığı/ Page Range:1221-1227

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE

ÖZET

Tefsirin temel kaynaklarından olan rivayetler, Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılmasında ve yorumlanmasında merkezi bir role sahiptir. Kitâbu't-tefsir eserleri tefsire dair asırlar boyu nakledilen rivayetlerin tasnifinde öncelik etmektedir. Bu çalışmada söz konusu meseleye yön veren Mustafa Yasin Akbaş'ın telif ettiği *Kitâbu't-Tefsîr Literatürü: Teşekkül Döneminde Hadis ve Tefsir* isimli eseri incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Hadis, Kur'ân, Kitâbu't-tefsir, Rivayet.

ABSTRACT

Traditions (riwayat), which are among the primary sources of tafsir, play a central role in understanding and interpreting the Qur'ân. The works classified as Kitâb al-Tafsîr prioritise the categorisation of traditions that have been transmitted over centuries in the field of tafsîr. This study examines the work entitled *The Literature of Kitâb al-Tafsîr: Hadith and Tafsîr in the Formative Period*, authored by Mustafa Yasin Akbaş, which addresses this important issue.

Keywords: Tafsîr, Hadith, Qur'ân, Kitâb al-Tafsîr, Riwayat

Hicri ilk üç asır İslam ilim geleneğinin merkezi bir dönemidir. Bu dönemde tefsirle ilgili rivayetler Kitâbu't-tefsîr eserlerinden sonra hadis kaynaklarında yer bulmuş ve nihayetinde süreç tefsirlerin telifiyle devam etmiştir. Hadis kitaplarındaki tefsir bölümleri tefsirle alanında ihtisas yapanların dikkatini çektiği kadar hadis uzmanlarının da ilgi alanına girmektedir. Mustafa Yasin Akbaş'ın hakkında değerlendirme yazısı kaleme aldığı *Tefsir Kaynağı Olarak Buhârî'nin el-Câmiu's-Sahîh*'i isimli eser, tefsirde rivayet ve dirayet açısından yapılmış bir incelemedir (Akbaş, 2019; Sümertaş, 2015). Aynı şekilde *Sahîh-i Müslim'de Yer Alan Kur'ân Atıflı Rivayetler* adlı çalışmada tefsir bölümünün yanı sıra eserin diğer bölümlerindeki tefsirle ilgili rivayetler toplanmıştır (Güler, 2012).

Tefsir araştırmacılarının hazırladığı çalışmalar kadar tefsirle ilgili rivayetler incelenirken hadis ilmüne vukufiyet, mesele hakkındaki değerlendirmeleri daha nitelikli kılabilir. Bu bağlamda Mustafa Yasin Akbaş'ın "Hadis Edebiyatında Kitâbu't-tefsirler ve Taberî Tefsiri ile Karşılaştırılması" isimli doktora çalışmasının yeniden düzenlenmiş hali olan *Kitâbu't-Tefsîr Literatürü: Teşekkül Döneminde Hadis ve Tefsir* başlıklı eseri mevcut literatürün en kapsamlı örnekleri arasında yer almaktadır (Akbaş, 2020, 2023).

Hicri ilk üç asırda hadis kaynaklarındaki tefsir bölümleri hususunda betimsel ve mukayeseli bir analiz sunmayı amaçlayan yazar, çalışmasında hicri ilk asır Kitâbu't-tefsir literatüründe hangi eserlerin bulunduğu, bu eserlerin özellikleri, eserlerdeki rivayetlerin sıhhati, muhaddislerin söz konusu rivayetlere dair eleştirileri ve bunların sebepleri, ale'l-ebvâb hadis eserinde tefsir bölümü oluşturan ilk müellifin kim olduğu, *Kütüb-i Sitte* müelliflerini tefsir bölümleri ile alakalı diğer bölümleri, hadis kaynaklarındaki tefsir bölümülerinin Kitâbu't-tefsir türü eserlerle mukayesesi ve muhaddislerin tefsir rivayetlerine dair eleştirilerinin tefsir bölümlerinde bulunup bulunmaması gibi sorulara cevap aramaktadır. Doküman inceleme ve mukayese yöntemlerinin kullanıldığı çalışma giriş bölümünden sonra iki temel bölüm ve bir sonuç bölümünden meydana gelmektedir.

Literatür değerlendirilmesinin yapıldığı giriş bölümünün "Kavramsal Çerçeve ve Tarihi Süreç" adlı birinci başlığı "Kitâbu't-Tefsîr Kavramı", "Kitâbu't-Tefsîr Kavramı ile İlgili Diğer Kavramlar", "Hz. Peygamber'in Kur'ân Tefsiri" ve "Sahâbe ve Tâbiîn Döneminde Kur'ân Tefsiri" olmak üzere dört alt başlıktan meydana gelmektedir. Ancak girişin birinci başlıktan sonra ikinci başlığı bulunmamaktadır. Herhangi bir bölüm, kompozisyon

halinde tek bir başlıktan meydana gelmiyor ve alt başlıklara ayrılıyorsa bu durumda bölümde en az iki alt başlığın olması gerekirdi. Dolayısıyla giriş için kavramsal çerçeve birinci başlık, tarihi süreç ise ikinci başlık olabilirdi. Buna göre kitâbu't-tefsir ve bununla ilgili kavramlar birinci ana başlığın alt başlıkları; Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiîn dönemindeki Kur'ân tefsiri ise ikinci ana başlığın alt başlıkları olabilirdi. Diğer taraftan yine bu bölümde “Kitâbu't-Tefsîr Kavramı ile İlgili Diğer Kavramlar” başlığı ise “kavramlar” değil “eserler” olarak kaydedilebilirdi. Zira Kitâbu't-Tefsîr kavramı ile ilgili diğer kavramlar başlığında sırasıyla Fezâilu'l-Kur'ân, Kitâbu'l-Kıraat, Esbâbu'n-Nüzûl, Ahkâmu'l-Kur'ân, en-Nâsîh ve'l-Mensûh ve Lügavi Tefsirler başlıkları yer alır. Gerek konunun başında müellifin “eserler” vurgusu gerekse bu kısımdaki Kitâbu'l-Kıraat ve Lügavi Tefsirler gibi başlıklardan doğrudan eserlerin anlaşılması bu önerimizi destekler niteliktedir (Akbaş, 2023, ss. 26, 28, 31).

Birinci bölümde yazar öncelikle hicri ilk üç asırda Kitâbu't-Tefsîr literatürü Said b. Cübeyr'in (ö. 94/713 ?) *et-Tefsîr*'inden başlamak üzere Nesâî'nin (ö. 303/915) Kitâbu't-Tefsîr'ine kadar 83 kaynağa dair muhtasar bilgiler sunar. Ardından bu bölümün ikinci alt başlığında Atâ b. Müslim el-Horasânî (ö. 135/752), Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Nâfi b. Abdurrahmân el-Kâri (ö. 169/785), Müslim b. Hâlid (ö. 179/795), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Yahyâ b. Yemân (ö. 188/804), Yahyâ b. Sellâm (ö. 200/815), Abdürrezzâk b. Hemmâm (ö. 211/826) ve Abd b. Humeyd (ö. 249/863) gibi günümüze ulaşan müstakil Kitâbu't-Tefsir türü eserleri hakkında alt bölümler bulunur. Bu bölümün son başlığı ise “Hadis Kaynaklarında Bir Bölüm Olarak Kitâbu't-Tefsirler” adını taşır. Bu minvalde Abdullah b. Vehb'in (ö. 197/813) *el-Câmi' fi'l-hadîs*'i, Saîd b. Mansûr'un (ö. 227/842) *es-Sünen*'i, Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Cami'u's-sahîh*'i, Müslim b. Haccac'ın (ö. 261/875) *el-Cami'u's-sahîh*'i, Tirmizî'nin (ö. 279/892) *el-Cami'u's-sahîh*'i ve Nesâî'nin *es-Sünenü'l-Kübrâ*'sı metotları; kaynak, tür, isnad ve muhtevası açısından ihtiva ettiği rivayetler ve Kitâbu't-Tefsirler arasındaki yerleri açısından ayrı bölümlerde detaylı bir şekilde ve sayısal verilerle ele alınmaktadır. Çok geniş olan bu birinci bölüm yapısal olarak iki bölüm genişliğinde bir muhtevaya sahiptir. Esasında bu bölüm iki başlığa ayrılabilir ve böylece eser üç ana bölümde işlenebilirdi.

İkinci bölüm ise Kitâbu't-Tefsirin değerlendirilmesi hakkındadır. Bu bölümde Kitâbu't-Tefsirlere dair genel bilgilerin verildiği ilk başlıktan sonra ikinci başlıkta Kitâbu't-Tefsirlerin metotları, Kitâbu't-Tefsirlerdeki rivayetler, Ahzâb sûresi özelinde bir

karşılaştırma ve Kitâbu't-Tefsirler ile alakalı bazı meseleler olmak üzere beş alt başlıktan meydana gelmektedir. Esasında dikkat çekici değerlendirmelerin yapıldığı bu bölümün ilk alt başlığındaki “genel bilgiler” ifadesi, konu başındaki verileri çağrıştırdığından ilk başlık açılmadan doğrudan değerlendirmeye geçilebilirdi. Ayrıca Ahzâb sûresi örneğindeki karşılaştırma çalışmanın pratik tarafını teşkil ettiğinden en sonda yer alması daha makul olabilirdi. Öte yandan son başlıktaki “meseleler” ifadesi yerine değerlendirme bölümüne uygun ifade kalıpları başlığa yansıtılabilirdi. Nitekim bu kısımda hem rivayetlerin sıhhati ile ilgili tartışmalar hem de re’y ile tefsir ve rivayetlerin mevkuf ve merfû olma ihtimali üzerinde durulmuştur. Bu bölümün örneklerle ilgili son alt başlığının, müstakil bir bölüm değil merfû rivayetlerin içerisinde ele alınmış olması bağlam açısından daha uygun görülebilirdi. Genel tespit ve değerlendirmelere tahsis edilen bölümün ardından yazar, hicri ilk üç asırda Kitâbu't-Tefsîr literatürü ve Buhârî, Müslim, Tirmizî ve Nesâî'nin tefsir bölümlerindeki rivayetlerin sûrelere göre tasnifi hususunda iki ek belgeyle çalışmasını tamamlar.

Eser sadece hadis değil aynı zamanda tefsirle ilgili birincil, ikincil ve üçüncül literatürün incelendiği zengin bir kaynakçaya sahiptir. Bununla birlikte tefsirle ilgili olarak güncel çalışmalar konusunda eser desteklenebilir. Söz gelimi yazarın, tâbiîn neslinde ilimde derinleşenlerin büyük çoğunluğunun mevâliden olması hakkında değerlendirmede bulunduğu kısımda, doğrudan bu konuda hazırlanan *Kur'ân Yorumunda Mevâlî'nin Yeri (Hicrî İlk İki Asır)* başlıklı çalışmaya referansta bulunması beklenirdi (Çalışkan, 2015, 2019). Ancak eser birincil literatürün titizlikle incelenmesi, eserlerin özelliklerinin belirtilmesi ve konunun sıklıkla örneklerle pekiştirilmesi açısından istifadeli gözükmektedir (Akbaş, 2023, ss. 168, 175, 178). Ayrıca bazı ayetler hakkındaki tefsir bölümlerinden örneklerle konu izah edilir (Akbaş, 2023, ss. 171, 202). Bununla birlikte yazar eserinde mukayeselerde bulunur. Bu konuda Saîd b. Mansûr'un metodunun Buhârî ve Nesâî ile karşılaştırılması misal verilebilir (Akbaş, 2023, s. 140). En dikkat çeken mukayeseler ise hadisçilerin ve tefsircilerin rivayetlere dair farklı tavırlarıdır. Nitekim yazar, Vehb b. Münebbih'in (ö. 114/732) hadis münekkidleri nazarında sika kabul edilmesine rağmen tefsir kaynaklarında İsrâîlî bilgilerin kaynaklarından olduğu gerekçesiyle eleştirilmesi hususuna temas ederek hadis kaynaklarında Vehb b.

Münebbih'e ait rivayetlerin hiçbirinin kadim tarih ve peygamber kıssaları ile ilgili olmadığına dikkat çekmektedir (Akbaş, 2023, s. 58).

Diğer taraftan eser yazarın bulgu, tespit, tercih ve yorumları açısından da son derece yoğundur. Bu hususta yazarın Vehb b. Münebbih'in tefsirinin bir nüshasına ulaşma hususunda herhangi bir çalışmaya rastlanmadığına dair ifadesinde olduğu gibi eserlere ulaşılma durumu ve sayısal verilere dair bazı bulgularını örnek vermek mümkündür (Akbaş, 2023, ss. 59, 86, 91, 156, 208, 234). Bunların yanı sıra yazarın İbn Abbas rivayetlerinin intikalinde en güvenilir sened olarak Muâviye b. Sâlih – Ali b. Ebî Talhâ – (Mücâhid veya Saîd b. Cübeyr aracılığıyla – İbn Abbas tarikini, en zayıf isnad olarak Muhammed b. Sâib el-Kelbî – Ebû Sâlih – İbn Abbâs tariki olduğuna dair kanaati, Sa'lebî'nin naklettiği tefsirin Vâkıdî'nin tefsiri olmadığına dair tespitleri, Hz. Peygamber'in tefsirine dair rivayetleri açık/sarîh nebevî tefsir ve kapalı/gayr-i sarîh tefsir olarak iki grupta incelemesi eserdeki tespit, tercih ve yorumlar açısından sadece birkaç örnektir (Akbaş, 2023, ss. 52, 81, 36). Yazarın yorumlarına dair bu kabilden örnekleri artırmak mümkündür (Akbaş, 2023, ss. 29, 55, 89, 96, 99, 109, 121, 126, 214, 290, 300).

Asla taalluk etmemek kaydıyla metin içerisinde bazı fiillerin peş peşe gelen cümlelerde tekrar etmesi (Akbaş, 2023, ss. 51, 134, 135, 161, 169, 170, 215, 263) ve zaman zaman "biri" kelimesi yerine sehven şahıslar için kullanılan "birisi" kelimesinin kullanılmış olmasından kaynaklanan birkaç sorun bulunur (Akbaş, 2023, ss. 131, 192, 299). Fakat yazarın "birisi" kelimesini şahıslara nispet ettiği de olmuştur (Akbaş, 2023, s. 162). Buna rağmen eser gerek akıcı dili ve anlaşılır üslubu gerekse muhtevası açısından örnek bir çalışma olarak kabul edilebilir. Ayrıca eserdeki veri ve tespitler tablolarla daha anlaşılır kılınmıştır. Bu kapsamda yazar "Kitâbu't-Tefsirlerdeki Rivayetlerin Kaynağı Bakımından Dağılımı", "Buhârî, Müslim, Tirmizi ve Nesâî'nin Tefsir Bölümlerindeki Rivayetlerin Sıhhat Durumu", "Buhârî, Tirmizi ve Nesâî'nin İttifakla Tefsir Bölümlerinde Naklettikleri veya Sadece Bir Müellifin Tefsir Bölümünde Yer Verdiği Rivayet Sayısı", "Buhârî, Müslim, Tirmizî ve Nesâî'nin Tefsir Bölümlerindeki Merfû Rivayetlerin Muhtevaya Göre Dağılımı" ve "Buhârî, Müslim, Tirmizi ve Nesâî'nin Tefsir Bölümlerindeki Mevkûf ve Maktû' Rivayetlerin Muhtevaya Göre Dağılımı" başlıklarında tablolar hazırlamıştır (Akbaş, 2023, ss. 223, 226, 228, 237, 238). Bunlara ilaveten dipnotlardaki detaylı veriler, meselelerin daha bütüncül okunmasına katkı sunmuştur (Akbaş, 2023, ss. 119, 180, 181).

Eserdeki tespit ve değerlendirmelerin yanı sıra yazarın bundan sonraki araştırmacılar için yeni araştırma alanlarına dair bakış açısı kazandırdığı kısımlar da mevcuttur. Bu hususta yazarın İbn Vehb ve Saîd b. Mansûr tefsirleri ile ilgili araştırılmayı bekleyen yönlere işaret etmesi önemlidir (Akbaş, 2023, ss. 130, 136, 142). Netice itibarıyla bu eserin gerek tefsir gerekse hadis ilmi açısından başvuru kaynağı olması beklenir.

KAYNAKÇA

Akbaş, M. Y. (2019). Tefsir Kaynağı Olarak Buhârî'nin el-Câmi'u's-Sahîh'i. *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2(1), Article 1.

Akbaş, M. Y. (2020). *Hadis Edebiyatında Kitâbu't-tefsirler ve Taberî Tefsiri ile Karşılaştırılması* [Doktora Tezi]. Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Akbaş, M. Y. (2023). *Kitâbu't-Tefsîr Literatürü: Teşekkül Döneminde Hadis ve Tefsir*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları.

Çalışkan, M. S. (2015). *Kur'ân Yorumunda Mevâlî'nin Yeri (Hicrî İlk İki Asır)* [Doktora Tezi]. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Çalışkan, M. S. (2019). *Kur'ân Yorumunda Mevâlî'nin Yeri (Hicrî İlk İki Asır)*. Ravza Yayınları.

Güler, N. (2012). *Sahîh-i Müslim'de Yer Alan Kur'ân Atıflı Rivayetler* [Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Sümertaş, B. (2015). *Tefsir Kaynağı Olarak Buhârî'nin el-Câmiu's-Sahîh*. Tıbyan Yayıncılık.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 5, Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 4

Aralık/December-2024

KİTAP İNCELEMESİ/ BOOK REVIEW

**İslam'ın Temel Mesajlarına Bakış: Muhsin Demirci'nin Kur'ân'ın Ana
Konuları Adlı Eserine Akademik Bir İnceleme**

An Overview of Islam's Core Messages: An Academic Analysis of Muhsin Demirci's
The Main Themes of the Qur'an

Yazar: Muhsin DEMİRCİ

İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları

YAZAR/WRITER

Dr. Ağrı İbrahim Çeçen Üniv. İslami İlimler Fakültesi
Dr. Ağrı Ibrahim Chechen Univ. Faculty of Islamic Sciences

bozdemir@agri.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-8157-656X>

Ağrı, TÜRKİYE

<http://doi.org/10.5281/zenodo.14475628>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Kitap İncelemesi

Geliş Tarihi/Date Received: 10.10.2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 08.12.2024

Sayfa Aralığı/ Page Range: 1228-1233

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE

ÖZET

Prof. Dr. Muhsin Demirci'nin *Kur'an'ın Ana Konuları* adlı eseri, Kur'an'ın temel mesajlarını sistematik bir biçimde sunarak İslam inancının ana meselelerini analiz eden kapsamlı bir çalışmadır. Demirci, tevhid, ibadet, ahlak, toplumsal düzen ve ahiret gibi ana başlıklar altında Kur'an'ın içeriğini ele alırken, Kur'an'ın yalnızca belirli bir toplum veya döneme hitap eden bir metin olmadığını; tüm insanlığa rehberlik eden evrensel bir mesaj sunduğunu vurgular. Yazar, Kur'an'ın ana temalarını düzenli bir yapıda ele alarak, hem İslam ilimleri alanında eğitim gören öğrenciler hem de genel okuyucular için kapsamlı bir kaynak sunmaktadır. Tevhid konusunu ele aldığı ilk bölümde, Allah'ın varlığı ve sıfatlarına dair detaylı analizler yapılmakta, tevhidin İslam inancındaki merkezi rolü vurgulanmaktadır. Kâinatın yaratılışı ve ilahi düzen konusunu işleyen ikinci bölümde, yaratılış ayetlerinin Allah'ın kudretini yansıttığı açıklanmaktadır. İnsan yaratılışı, özgürlüğü ve sorumlulukları ele alan üçüncü bölümde ise, insanın manevi gelişimi ve ahlaki sorumlulukları detaylandırılmaktadır. Eserin sonraki bölümlerinde nübüvvet, ibadetlerin bireysel ve toplumsal işlevleri, sosyal adalet ve ahiret inancı gibi konular ele alınmaktadır. Eser, ders kitabı olarak da kullanılabilir niteliğiyle İslamî ilimlerde değerli bir başvuru kaynağıdır.

Anahtar Kelimeler: Muhsin Demirci, Kitap, İnceleme, Kur'an'ın Ana Konuları, Eser.

ABSTRACT

Prof. Dr. Muhsin Demirci's book, *The Main Themes of the Qur'an*, is a comprehensive work that analyzes the fundamental issues of Islamic belief by presenting the core messages of the Qur'an in a systematic manner. Demirci addresses the content of the Qur'an under main headings such as monotheism, worship, ethics, social order, and the hereafter, emphasizing that the Qur'an is not a text intended for a specific society or era alone but offers a universal message that serves as a guide for all humanity. The author organizes the main themes of the Qur'an in a structured way, providing a comprehensive resource for both students studying Islamic sciences and general readers. In the first chapter, which discusses monotheism, detailed analyses of God's existence and attributes are presented, emphasizing the central role of monotheism in Islamic belief. The second

chapter, addressing the creation of the universe and divine order, explains that the verses on creation reflect God's power. The third chapter, on the creation, freedom, and responsibilities of humanity, details human spiritual development and moral responsibilities. In subsequent chapters, topics such as prophethood, the individual and social functions of worship, social justice, and belief in the hereafter are covered. With its suitability as a textbook, this work is a valuable reference in Islamic studies.

Keywords: Muhsin Demirci, Book, Review, The Main Themes of the Qur'an, Work.

Prof. Dr. Muhsin Demirci'nin *Kur'an'ın Ana Konuları* eseri, Kur'an'ın temel içeriklerini sistematik bir biçimde ele alarak İslam inancının ana temalarına dair önemli bir çalışma olarak öne çıkmaktadır (Demirci, 2016). Eser, Kur'an'ın sadece belirli bir toplum veya dönemin ihtiyaçlarına hitap eden bir metin olmadığını; aksine insanlık için evrensel bir rehber olduğunu vurgulamaktadır. Demirci, Kur'an'ın ana mesajlarını, tevhid, ibadet, ahlak, toplumsal düzen ve ahiret gibi başlıklar altında analiz ederek okuyucuya, İslam'ın temel esaslarını daha anlaşılır bir şekilde sunmayı amaçlamıştır. Kitap, içerdiği kapsamlı bilgi ve sistematik yapısı ile İlahiyat fakültelerinde ders kitabı olarak kullanılmaya uygun bir yapıdadır. Demirci'nin amacı, İslam'ın temel ilkelerini modern okuyucuya ve özellikle öğrencilere açık bir dille sunmaktır.

Birinci bölüm, Kur'an öncesi ulûhiyyet (Tanrı) anlayışını ve Kur'an'ın bu kavrama getirdiği yeni perspektifi ele alır. Yahudilik, Hristiyanlık ve müşriklikteki Tanrı inançlarını ayrıntılı bir şekilde inceleyen bölüm, bu din ve inanç sistemlerindeki Tanrı tasavvurları arasındaki farkları ve şirk kavramının mahiyetini açıklığa kavuşturur. Özellikle müşriklerin Tanrı inancı, şirk anlayışının ortaya çıkış nedenleri ve Câhiliye Dönemi'nde yaygın olan çok tanrılı inanç sistemi detaylı bir şekilde analiz edilir. Kur'an'ın ulûhiyyet anlayışı, Allah'ın varlığına işaret eden yaratma (ihtirâ), diriltme (ihyâ), hikmet ve düzen (nizâm) gibi kavramları okuyucuya derinlemesine açıklar. Bu bağlamda tevhid inancının (Allah'ın birliği) İslam inancındaki merkezi önemi vurgulanır. Bölüm, ayrıca itikadî ve amelî tevhid gibi tevhid türleri ile Allah'ın sıfatlarına dair kapsamlı bir perspektif sunar. Kur'an, Allah'ın varlığına ve birliğine dair sunduğu bu derin bakışla, tevhid ilkesinin İslam'ın temel taşı olduğunu okuyucuya etkileyici bir şekilde aktarır. (Demirci, 2016, s. 25-47).

İkinci bölüm, kâinatın yaratılışı ve düzenine dair Kur'an'da ele alınan konuları kapsamlı bir şekilde incelemektedir. Kâinatın yaratılışı ve genişlemesi, İslam'da Allah'ın sonsuz kudretinin bir tezahürü olarak kabul edilir ve bu bölümde, kâinatın başlangıcı ve sürekli genişleyen yapısı üzerine Kur'an perspektifinden değerlendirmeler sunulmaktadır. Göklerin ve yerin yaratılışı, sayısı ve birbirine göre konumları, Kur'an ayetleriyle açıklanmakta; dünyanın hareketleri ve yapısal özellikleri detaylandırılmaktadır. Ayrıca, dağların yaratılışındaki fonksiyonel özellikler ile denizlerin birbirine karışmaması gibi doğa olayları İslamî bakış açısıyla ele alınır. Atmosfer, yerçekimi, suyun döngüsü ve yaşam için taşıdığı önem de bu bölümde yer almakta, tüm bu unsurlar Allah'ın ilahi düzenine işaret eden deliller olarak sunulmaktadır. Bu bölüm, kâinatın işleyişine dair bilimsel gerçeklerle Kur'an ayetlerini bağdaştırarak okuyucuya kâinatın yaratılışına dair kapsamlı bir bakış açısı kazandırmaktadır (Demirci, 2016, s. 55-74).

Üçüncü bölüm, insanın yaratılışı, özgürlüğü ve sorumluluğu konularını detaylı bir biçimde ele alarak İslam'ın insan anlayışını kapsamlı bir perspektiften incelemektedir. İnsan yaratılışı, vasıtasız ve vasitalı yaratılış olarak iki başlık altında değerlendirilmekte, Âdem'in yaratılış süreci fiziksel aşamalar ve ruh üfürülmesi gibi detaylarla açıklanmaktadır. Ayrıca, Havva'nın yaratılışı ve yaratılışın İslam'daki anlamı üzerinde durulmaktadır. Bölümde evrim teorisi de ele alınmakta ve İslamî bakış açısından eleştirilmektedir. İnsanın özgürlüğü başlığında, iman ve inkâr arasında seçim yapabilme yetisi, akıl, irade ve fitrat unsurlarıyla açıklanmakta, iman ve küfrün ahiretteki sonuçlarına değinilmektedir. Son olarak, sorumluluk kavramı, hilafet ve emanet kavramları çerçevesinde ele alınarak insanın görevleri tanımlanmakta; nefis ve şeytan gibi sorumluluğu engelleyen unsurlar incelenmektedir. Bu bölüm, İslam inancında insanın manevi ve ahlaki sorumluluklarının kapsamını derinlemesine anlamak isteyen okuyucular için önemli bilgiler sunmaktadır (Demirci, 2016, s. 79-125).

Dördüncü bölüm, İslam'da peygamberlik (nübüvvet) kavramının gerekliliği, temel özellikleri ve peygamberlerin toplumsal sorumluluklarını detaylı bir şekilde ele almaktadır. Nübüvvetin ilk olarak, ilahi rehberlik sunma ve insanları doğru yola iletme amacıyla gerekli olduğu vurgulanır. Peygamberliğin temel unsurları arasında vahiy, tebliğ ve mucize yer almakta, bu kavramların tanımları ve peygamberlerin görevleri kapsamlı bir analizle açıklanmaktadır. Özellikle mucizeler, aklî, hissî ve haberi olmak

üzere üç kategoriye ayrılarak incelenir. Bölümde ayrıca nübüvvet ile tarihin ilişkisi üzerinde durulmakta ve tarihin Kur'an'da anlatılış amacı, sünnetullah kavramı çerçevesinde ele alınmaktadır. Hz. Muhammed'in beşerî yönü, peygamberlik görevi ve gayrimüslim gruplarla olan ilişkileri de hicret öncesi ve sonrası dönemler dikkate alınarak değerlendirilmektedir. Bu bölüm, nübüvvetin İslam inancındaki yerini anlamak isteyen okuyucular için derinlemesine bir rehber sunmaktadır (Demirci, 2016, s. 131-169).

Beşinci bölüm, İslam'da ibadet kavramının kapsamını ve temel esaslarını detaylı bir şekilde ele almaktadır. Bu bölümde ilk olarak ibadetin tanımı, insan ve kâinatın yaratıcıya olan bağımlılığı çerçevesinde açıklanmaktadır. İbadetin alanı genel ve özel anlamda incelenerek bireyin hem Allah'a olan ibadetini hem de toplumsal sorumluluklarını kapsadığı vurgulanmaktadır. İbadetin amaçları, asli ve tali olmak üzere ikiye ayrılmakta, bilgi, süreklilik ve denge gibi ibadetin temel esasları açıklanmaktadır. Bölümün ikinci kısmında ise, namaz, zekât, oruç ve hac gibi temel ibadetler sistematik olarak ele alınmakta ve her bir ibadetin tanımı, tarihi kökeni, hükmü ve toplumsal hayata etkileri tartışılmaktadır. Bu kapsamda, namazın bireysel ve manevi önemi, zekâtın sosyal adaleti destekleyen yönleri, orucun insanın manevi arınmasına katkısı ve haccın birey üzerindeki derin etkileri incelenmektedir. Bölüm, İslam'da ibadetin bireysel ve toplumsal hayata katkılarını anlamak isteyen okuyucular için kapsamlı bir rehber sunmaktadır (Demirci, 2016, s. 177-211).

Altıncı bölüm, İslam'da toplumsal düzenin hukuki ve ahlaki boyutlarını ele alarak, bireyler arası ilişkileri ve toplumun temel yapısını düzenleyen kurallara odaklanmaktadır. Bölümde ilk olarak hukukun önemi ve toplu yaşamının gerektirdiği düzenin sağlanması için belirlenen toplumsal yükümlülükler üzerinde durulmaktadır. Hukuk başlığı altında, hak ve hukuk kavramlarının anlamları, toplumsal ilişkilerdeki rolleri açıklanmakta, kısas ve zina gibi ciddi suçlar için öngörülen cezalar detaylandırılmaktadır. Özellikle kısas, zina, kazif ve hırsızlık gibi suçlar için uygulanan cezalara dair ayrıntılı bir inceleme sunulmakta; cezaların uygulanma şartları ve dayandıkları İslami referanslar belirtilmektedir. Ahlak başlığı ise, bireyin hem Allah'a karşı hem de topluma yönelik ahlaki sorumluluklarını ele almakta ve takva, şükür, tevekkül gibi erdemlerin yanı sıra doğruluk, adalet, emanet gibi toplumsal değerlerin önemini vurgulamaktadır. Bu bölüm, okuyucunun İslam'ın toplumsal düzen ve ahlaki prensiplere attığı önemi derinlemesine kavrayabilmesi için kapsamlı bir çerçeve sunmaktadır. (Demirci, 2016, s. 217-261).

Yedinci bölüm, İslam'da ahiret inancının kapsamını ve bu inancın insan yaşamına getirdiği etkileri detaylandırarak incelemektedir. Bölüm, ahiret hayatının farklı aşamalarını ele almakta ve kıyamet, dirilme, mahşer, yargılanma gibi konuları kapsamlı bir şekilde açıklamaktadır. İlk olarak kıyamet süreci, kıyamet-i suğrâ (küçük kıyamet) ve kıyamet-i kübrâ (büyük kıyamet) gibi aşamalarıyla tanıtılmakta, ölüm, kabir hayatı ve dünyanın sonu gibi konular derinlemesine ele alınmaktadır. Dirilme (ba's) ve mahşerde toplanma (haşir) süreçleri, İslamî eskatolojinin ana unsurlarını oluşturarak bu inanç çerçevesinde öne çıkan önemli aşamaları içermektedir. Mahşerde yargılanma kısmında, amel defterlerinin verilmesi, hesap verme ve şefaet kavramları detaylandırılmaktadır. Ceza ve mükâfat başlığı altında ise cennet, cehennem ve a'râf gibi ahiret kavramları tanıtılmakta; İslam inancına göre ahiret inancının insan yaşamındaki ahlaki sorumlulukları teşvik ettiği vurgulanmaktadır. Bu kapsamlı yaklaşım, ahiret inancının dünyadaki etkileri hakkında okuyucuya geniş bir perspektif sunmaktadır (Demirci, 2016, s. 269-300).

Prof. Dr. Muhsin Demirci'nin *Kur'an'ın Ana Konuları* adlı eseri, klasik kaynaklara dayalı bir analiz ile İslamî bilimlerin ana temalarını sistematik bir biçimde ele almakta ve okuyucusuna geniş bir yaklaşım sunmaktadır. Eser, İslam ilimlerine dair temel bir başvuru kaynağı olarak değerlendirilebilecek niteliktedir ve özellikle İlahiyat fakültelerinde ders kitabı olarak okutulmaya son derece uygundur. Ancak, modern bilimsel terminolojinin eksikliği ve bazı bölümlerde klasik kaynaklara yoğunlaşma, çağdaş okuyucular için erişilebilirliği kısmen sınırlamaktadır. Bununla birlikte, yazarın geleneksel İslamî kaynaklara olan hakimiyeti, eseri İslam düşüncesine dair güvenilir bir başvuru kaynağı haline getirmektedir.

Kaynakça

Demirci, M. (2016). *Kur'an'ın ana konuları* (12. bs.). İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.