

Sayı / Issue 52

Aralık / December 2024



Harran İlahiyat Dergisi

Published since 1995

Harran İlahiyat Journal

HARRAN ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI
Şanlıurfa / Türkiye

ISSN 2791-6812

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

مجلة إلهيات حران

Sayı/Issue: 52, Aralık/December 2024

ISSN 2791-6812

Kapsam Scope	Dinî Araştırmalar Religious Studies			
Periyot Period	Yılda 2 Sayı, 15 Haziran & 15 Aralık Biannual, 15 June & 15 December			
Yıl Year	30			
Yayıncı Publisher	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Harran University Faculty of Theology			
Önceki İsim Previous Title	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Journal of Harran University Faculty of Theology			
Önceki ISSN Previous ISSN	1303-2054	2564-7741 (Online)		
Eski Adla Çıkan Sayılar Issues Published with Previous Title	Yıllar Years	1995-2020	Sayılar Issues	1-44
Dizinleme Bilgileri Indexing	TR Dizin, TR Index,	Başlangıç 2018 (Sayı 38) Starting 2018 (Issue 38)		
İletişim Contact	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Osmanbey Kampüsü / Şanlıurfa hij@harran.edu.tr, Tel: +90 414 318 3454			
Web	https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij			

Harran İlahiyat Dergisinde yayımlanan yazıların tüm içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.
All the responsibility for the content of the papers published in The Harran İlahiyat Journal belongs to the authors.

Harran İlahiyat Dergisi Creative Commons Atıf-Gayri Ticari-Aynı Lisansla Paylaş 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Harran İlahiyat Journal is licensed by Creative Commons Attribution-Non-Commercial-No Derivatives 4.0 (CC BY) licence.

Harran İlahiyat Dergisi

Sahibi / Owner

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Dekan: Prof. Dr. Celil ABUZAR

Editör / Editor in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Selim YILMAZ

Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor

Dr. Öğr. Üyesi Selim YILMAZ

Mizanpaj / Layout

Arş. Gör. Coşkun BORSBUĞA

Alan Editörleri / Field Editors

Doç. Dr. Fatma ÇAKMAK	Arş. Gör. Dr. İbrahim AKÇA
Dr. Öğr. Üyesi Abdulkakim ÖNEL	Arş. Gör. Abdulkakim ÇİFTÇİ
Dr. Öğr. Üyesi Emine BAĞMANCI	Arş. Gör. Coşkun BORSBUĞA
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin ÇİFTÇİ	Arş. Gör. Fatih AKYOLCU
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Fatih KAYAN	Arş. Gör. Fatma UYANIKOĞLU
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa HAMURLU	Arş. Gör. Havva İslam ÇELİK
Dr. Öğr. Üyesi Orhan AYZ	Arş. Gör. Mehmet Nurullah AYDIN
Öğr. Gör. M. Haşim AKSU	Arş. Gör. Mahmut SABUNCU
Öğr. Gör. Mustafa Said DİLEK	Arş. Gör. Mustafa AYDIN

Dil Editörü / Language Editor

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Kartal

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Abdolvahap YILDIZ (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Ahmet GÜNDÜZ (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Asım YAPICI (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
Prof. Dr. Celil ABUZAR (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Mahmut ÖZTÜRK (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Fatma ÇAKMAK (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Mehmet Cüneyt GÖKÇE (Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Ömer SABUNCU (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KARTAL (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mahmoud MASRİ (FSM Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Selim YILMAZ (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Dr. Abdullah SAHRAVİ (Setif 2 Üniversitesi, Cezayir)
Dr. Daham HASNEYANI (Hurra Üniversitesi, Irak)
Dr. Selahaddin ARKADAN (Haliç Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, Kuveyt)

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Adem APAK, Uludağ Üniversitesi, İslâm Tarihi

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN, İstanbul Üniversitesi, İslâm Tarihi

Prof. Dr. Atilla YARGICI, Harran Üniversitesi, Tefsir

Prof. Dr. Baki ADAM, Ankara Üniversitesi, Dinler Tarihi

Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM, Ankara Üniversitesi, Hadis

Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR, Hitit Üniversitesi, Tefsir

Prof. Dr. İbrahim COŞKUN, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Kelam

Prof. Dr. İdris ŞENGÜL, Ankara Üniversitesi, Tefsir

Prof. Dr. İlhan KUTLUER, Marmara Üniversitesi, İslâm Felsefesi

Prof. Dr. Mehmet KATAR, Ankara Üniversitesi, Dinler Tarihi

Prof. Dr. Musa YILDIZ, Gazi Üniversitesi, Arap Dili Eğitimi

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN, Ankara Üniversitesi, İslâm Felsefesi

Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Kelâm

Prof. Dr. Recai DOĞAN, Ankara Üniversitesi, Din Eğitimi

Prof. Dr. Selçuk COŞKUN, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Hadis

Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN, Kocaeli Üniversitesi, Hadis

Prof. Dr. Şaban ÖZ, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İslâm Tarihi

Prof. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK, Balıkesir Üniversitesi, Tefsir

Dr. Öğr. Üyesi Mahmoud MASRİ, FSM Üniversitesi, Hadis

Harran İlahiyat Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında İsnad Atıf Sistemi'ni kullanmaktadır.
Detaylı bilgiye aşağıdaki bağlantıdan ulaşabilirsiniz.

<http://www.isnadsistemi.org>

İÇİNDEKİLER

Editörden / From the EditorVI

Dr. Öğr. Üyesi Selim YILMAZ

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Ceride-i Sûfiyye'nin İlk Başyazarı: Mesnevîhan Ali Fuad Efendi / The First Editor-in-Chief of Jarîda-i Sûfiyya: Mathnawîhân Ali Fuad Efendi.....1-25

Dr. Öğr. Üyesi Abdulrahman ACER

Ebü'l-Fadl el-Huzâî ve el-Müntehâ isimli Eseri / Abû al-Faḍl al-Khuzā'î and His Work Entitled al-Muntahâ.....26-41

Öğr. Gör. Ahmet KILIÇ – Doç. Dr. Nesrişah SAYLAN

İlahiyat Fakültelerinde Mesleki Din Öğretiminin Sorunlu Alanları ve İyileştirmeye Dair Bazı Öneriler / Problematic Areas of Vocational Religious Education in Faculties of Theology and Some Suggestions for Improvement.....42-69

Hatice KALENCİ – Doç. Dr. Turgay GÜNDÜZ

İlhanlı Devleti'nde İstikrarsızlık Dönemi: Arpa ve Musa Hanlar / The Period of Instability in the Ilkhanid State: Arpa and Mūsā Khāns.....70-82

Dr. Öğr. Üyesi Efe DURMUŞ

Kur'ân'ın Dinamikliğine ve İşlevselliğine Delalet Eden Özellikleri / The Characteristics of the Qur'ân Indicating Its Dynamism and Functionality.....83-104

Dr. Öğr. Üyesi Halil İbrahim AYDIN - Doç. Dr. M. Sami ÇÖLLÜOĞLU

Kevnî Ayetlerin Yorumunda Bilimsel Tefsirin Rolü / The Role of Scientific Exegesis in The Interpretation of Cosmic Verses.....105-123

Öğr. Gör. Adem MİDİLLİ – Prof. Dr. Atilla YARGICI

Tesviyeyi Nefyeden Ayetlerde Diyalektik Sorgulama / Dialectical Interrogation in Verses That Deny Equating..... 124-146

Dr. Öğr. Üyesi Cengiz GÜNEŞ

Câhiliyye Dönemi Kadın Şairi Hırnik Bint Bedr ve Şiirleri: Tematik ve Retorik Bir İnceleme/ The Female Poet of the Jâhiliyya Period Kharniq bint Badr and Her Poetry: A Thematic and Rhetorical Analysis.....147-169

Dr. Öğr. Üyesi Nurullah ORUÇ

et-Teysîr fi't-Tefsîr'in Dâru'l-Lübâb Neşrindeki Selefî Düşünceyi Yansıtan Ömer en-Nesefî Eleştirileri / Criticisms of 'Umar al-Nasafî Reflecting Salafist Thought in al-Taysîr fî al-Tafsîr Published by Dâr al-Lubâb170-189

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet ÇOL – Prof. Dr. Remzi KAYA

Mehmet Akif İnan'ın Medeniyet Tasavvurunda Din ve Aydın Sorununun Önemi / The Importance of the Problem of Religion and Intellectuals in Mehmet Akif İnan's Thought of Civilization.....190-210

Prof. Dr. Mehmet DEMİRTAŞ

دراسة تقابلية بين العربية والتركية. دراسة تقابلية بين العربية والتركية / Medya Dilinde Deyimsel İfadeler: Arapça - Türkçe Karşılaştırmalı İnceleme / Idiomatic Expressions in Media Language: A Comparative Study of Arabic and Turkish.....211-233

Dr. Öğr. Üyesi Ahmed Mahmoud Zakaria TAWFIK

Filistin'de Basının Oluşması ve Yahudi Göçlerine (Aliya) İlk Tepkiler (1908-1914) / The Emergence of the Press in Palestine and Initial Reactions to Jewish Immigration ('Aliyah) (1908-1914).....234-248

Öğr. Gör. Abdulkadir KARACADAĞ – Prof. Dr. Eyyüp TANRIVERDİ

Pamukkale Üniversitesi İslâmî İlimler Enstitüsü Kütüphanesi'nde Bulunan Tefsirle İlgili Yazma Eserlerin Tavsif ve Tanıtımı / Describing and Publicising Manuscripts Related to Tafsîr in the Library of the Institute of Islamic Sciences at Pamukkale University.....249-274

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Cihad BAKKAL

İmam Gazzâlî ve Siyaset Felsefesi / Imam Gazzali And Political Philosophy.....275-297

Dr. Öğr. Üyesi Sami ŞEKEROĞLU

Modern Dönem Arap Şairlerden Nedret Haddâd'ın Şiirlerinde Psikolojik Boyut/ Psychological Aspects of the Poems of the Modern Arabian Poet Nadra Haddâd....298-317

Dr. Öğr. Üyesi Hafel ALYOUENS – Doç. Dr. Mehmet Nafi ARSLAN

İ'câzın Bir Tezâhürü Olarak Kur'an Seslerinin Mâna İle Uyumu / The Harmony Between the Qur'anic Sounds and Meanings as an Indication of I'jâz.....318-341

Dr. Öğr. Üyesi Sait BOSAT

EDİTÖRDEN

Harran İlahiyat Dergisi, 52. sayısı ile kıymetli okurlar ve değerli araştırmacıların huzuruna çıkmıştır. Dergimizi tercih ederek çalışmalarını gönderen kıymetli yazarlarımıza, fedakârlık yaparak hakemlik talebimizi kabul eden hocalarımıza ve editör kuruluna teşekkür ediyorum.

Bu yayın döneminde 37 makale işleme alınarak 16 makale yayıma kabul edilmiştir. Hakem değerlendirmeleri sonucunda yayınlanması uygun görülmeyen makalelerin süreçleri reddedilmek suretiyle sonlandırılmıştır. Bazı makalelerin ise hakem değerlendirme süreçleri devam etmektedir.

İlahiyat camiasındaki araştırmacı sayısından kaynaklanıyor olacak ki son dönemlerde Tefsir/Kıraat ile Arap Dili ve Belagati alanlarında dergimize gelen makalelerin sayısında ciddi bir artış göze çarpmaktadır. Aynı alanlardan bir dönem içinde çok sayıda makalenin gelmesi, hakem süreci açısından bizi zorlamaktadır. Arapça olarak gelen makalelerin dergimizdeki %20 dil kotasının üstünde yer alması ve değerlendirme sürecinde hakem bulmakta yaşanan sıkıntılar sebebiyle bazı makaleler, yazarlarına iade edildi. Dil kotasından dolayı iade edilen makalelerin yazarlarından özür dileyerek bu durumu anlayışla karşılamalarını temenni ediyoruz. Hakem bulmada yaşanan sıkıntıları da göz önünde bulundurarak bundan sonraki süreçte makalelerin bilim dalları dikkate alınacaktır. Aynı bilim dalında çok sayıda makale gelmesi durumunda yazarlara değerlendirme sürecinin uzayabileceği veya değerlendirmenin diğer sayıya kalabileceği hatırlatılacaktır. Bu vesileyle Tefsir, Kıraat, Arap Dili ve Belagati alanlarındaki rağbetin, diğer bilim dalları için de gösterilmesini beklediğimizi belirtmek isterim.

Kıymetli okurlar;

Aralık 2023 ve Haziran 2024 sayımızı çıkarırken Filistin’de zulüm vardı. Zulmün şiddetinin artarak devam ettiğini, terör devletinin Filistin halkına karşı işlediği insanlık suçuna karşı somut bir adımın henüz atılmadığını üzülenek müşahede etmekteyiz. İslam Dünyası ve insanlık, bu katliamı kanıksamış görünmektedir ki 435 gündür ki Filistin halkını rahatlatacak bir gelişme yaşanmamıştır. İslam coğrafyasının bir parçası olan Filistin halkının kaderine terk edilmemesi gerektiğini tekraren vurguluyoruz.

Yıllarca baskı ve şiddete maruz kalan, son 13 yıldır ki iç savaş sebebiyle kimi Suriye’de kimi de vatanlarına hasret farklı coğrafyalarda yaşam mücadelesi veren Suriye vatandaşlarını, hürriyetlerine kavuşmaları vesilesiyle tebrik ediyorum. Müslüman kardeşinin sevinciyle bizi sevindiren Rabbimize hamd olsun. Aynı hürriyet sevincinin Filistin halkına da nasip olmasını Allah Teâlâ’dan niyaz ediyorum.

Ülkemizde geçirdikleri zaman diliminde Asr-ı Saadet’teki gibi muhacirlere hakkıyla ensar olamadık belki. Bunun mahcubiyetini yaşamakla birlikte bu süreçte Suriye vatandaşları için şahsi ve kurumsal pek çok fedakârlığın yapıldığını görmek, toplum olarak bu imtihanın üstesinden geldiğimizi göstermektedir. Komşuluk ve kardeşlik hukukumuzun bir gereği olarak bundan sonraki süreçte de Suriye halkına destek olmak gerekmektedir. Bu vesileyle Suriye halkının “adalet” ilkesi çerçevesinde yaşanabilir idari ve toplumsal bir yapıya ulaşmalarını Allah Teâlâ’dan niyaz ediyorum.

Dr. Öğr. Üyesi Selim YILMAZ

15 Aralık 2024

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 52, Aralık/December 2024, 1-25

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/88485>

ISSN 2791-6812

Ceride-i Sûfiyye'nin İlk Başyazarı: Mesnevîhan Ali Fuad Efendi*

The First Editor-in-Chief of Jarida-i Sufiyya: Mathnawihân Ali Fuad Efendi*

Yazar Bilgisi Author Information

Abdulrahman ACER

Dr. Öğr. Üyesi, RecepTayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Rize, Türkiye
Asst. Prof., Recep Tayyip Erdoğan University Faculty of Theology, Rize, Türkiye
abdurrahman.acer@erdogan.edu.tr, www.orcid.org/0000-0003-1054-4055

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.1445807
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
1 Mart/March 2024	17 Eylül/September 2024

* Bu çalışma, 2011 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Mustafa Tahralı danışmanlığında tamamlanan "Mesnevî-hân Ali Fuâd Efendi'nin Ceride-i Sûfiyye'deki Makâleleri: İnceleme ve Metin" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

* This study was prepared based on the master's thesis titled "The Articles of Mathnawi-Khan Ali Fuad Efendi In Jarida-i Sufiyya: Analysis And Text", which was completed in 2011 at Marmara University Institute of Social Sciences under the supervision of Prof. Dr. Mustafa Tahralı.

Öz

Osmanlı'nın son asrında hem siyaset hem de fikir hayatı açısından bazı önemli kırılma noktaları bulunmaktadır. Tanzimat'tan sonra bu kırılmaların belki de en mühimi II. Meşrutiyet'tir. Zira II. Meşrutiyet bir taraftan kadim Osmanlı siyaset geleneğinin kalıcı bir şekilde değişmesine diğer taraftan da bu değişimden önce görece rahatlıkla ifade edilemeyen bazı fikirlerin bir serbestlik sarhoşluğuyla ölçüsüzce dile getirilmesine sebep olmuştur. Bu dile getiriş daha ziyade gazete ve dergi gibi basın yayın araçları vâsıtasıyla yapılmıştır. Nitekim bunun bir göstergesi olarak II. Meşrutiyet'ten sonra özellikle süreli yayın neşrinde olağanın dışında bir artış gözlemlenmiştir. Bununla birlikte yayımlanan mevkutelerin (süreli yayın) büyük bir kısmı bir veya birkaç sayı ancak çıkarılabılmış ve kısa zamanda basın tarihinin malzemesi hâline gelmiştir. Bu durumun sebepleri üzerinde birtakım tespitler bulunmakla birlikte daha derinlikli araştırmaların yapılmasına da ihtiyaç bulunmaktadır.

II. Meşrutiyet'ten sonra neşir imtiyazı alınan süreli yayınların bir kısmı dinî-tasavvufî içeriklidir. Bu dönemde neşredilen dinî-tasavvufî süreli yayınların en önemlilerinden biri ise Cerîde-i Sûfiyye'dir. Cerîde-i Sûfiyye'nin ehemmiyeti hem yazar kadrosunun genişliği hem yayımlanan yazıların konu ve tür çeşitliliği hem de devrin süreli yayınlarına göre istikrarlı ve uzun ömürlü olmasından kaynaklanmaktadır. Bunun yanı sıra Osmanlı düşünce dünyasında, pek çok açıdan karmaşıklığın hâkim olması ve her türlü fikrin yüksek sesle dillendirilmesiyle nitelendirilebilecek olan II. Meşrutiyet'in düşünce iklimine dinî-tasavvufî içerikli yazılarıyla ışık tutması, derginin önemini artırmaktadır.

Bu öneminden dolayı Cerîde-i Sûfiyye, son dönemlerde birtakım araştırmalara konu olmuştur. Yazı ve yazar çeşitliliği ile kısmen uzun soluklu ve ulaşılabilir olması bu dergi hakkındaki çalışmaların fazlalığını anlaşılır hâle getirmektedir. Ancak bu araştırmaların daha ziyade parçacı bir yaklaşımla dergideki münferit yazılara veya belli konulardaki yazı dizilerine odaklandığı görülmektedir. Hâlbuki derginin yayın politikası ve hedeflerine yönelik küllî bir bakış sunan çalışmalara ihtiyaç bulunduğu açıktır. Böyle bir bakışı yakalamak için Cerîde-i Sûfiyye'yi neşreden kadronun tanınması önem arz etmektedir ve derginin misyon ve vizyonuna dair bilgilerin isabetliliğine katkısının olacağı aşikârdır. Özellikle onun ilk başyazarı ve ilk sayılarındaki yazıların büyük bir kısmının müellifi olan Mesnevîhan Ali Fuad Efendi ile ilgili bir araştırma, hem dönemin ilmî ve tasavvufî seviyesine ışık tutmak hem de derginin misyon ve vizyonunu tespit etmek açısından mühimdir. Bununla birlikte henüz onunla ilgili müstakil bir biyografik akademik çalışma bulunmamaktadır. Mevcut çalışmalar ise genellikle onun bazı yazılarına odaklanmakta, hayatı hakkında bilgi bulunmadığına işaret etmekte ve doğrusu yanlışından ayırt edilemeyecek bazı kısa bilgiler vermekle yetinmektedir.

Bu çalışma zikredilen husustaki eksikliği gidermek maksadıyla Ali Fuad Efendi'nin hayatını ve eserlerini ele almaktadır. Maarif Nezaretî'nde memur olarak çalışmış bulunan Ali Fuad Efendi'nin Osmanlı Arşivi'ndeki sicil varakası ve arşivde bulunan diğer yazışmaları incelenmiş, kendi yazılarında hayatı hakkında verdiği satır arası bilgiler değerlendirilmiş ve mevcut veriler çerçevesinde tam bir biyografisi elde edilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede ailesi ve doğum tarihi ile ilgili kesin bilgilere ulaşılmıştır. Bunun yanında resmî tahsil hayatı, memuriyet süreci, katıldığı ders halkalarında aldığı dersler ve hocaları tespit edilmiştir. Hocalarından birinin tavsiye ve yönlendirmesiyle dinî-tasavvufî dergi çıkarmaya karar vermiş olduğunu söylemesi, Ali Fuad Efendi'nin hayatının ve donanımının bilinmesinin Cerîde-i Sûfiyye'nin serüveninin bilinmesine katkı sağlayacağını göstermektedir. Nitekim derginin yayın

politikasını ve yazılarını şekillendiren zihin dünyasının anlaşılması ve tanınmasının dergi hakkındaki çalışmaları derinleştireceği konu ile ilgili araştırmacıların teslim edeceği bir gerçektir.

Bu çalışmanın özelde tasavvufî biyografiler ve Cerîde-i Sûfiyye araştırmalarına genelde ise II. Meşrutiyet sonrası dinî-tasavvufî Osmanlı düşüncesi çalışmalarına katkıda bulunması hedeflenmektedir. Metin ve doküman analizi metotları kullanılan bu çalışmanın temel kaynakları dönemin biyografi kaynaklarının yanı sıra arşiv belgeleri ile yazarın makaleleridir.

Anahtar kelimeler: Tasavvuf, Osmanlı Düşüncesi, II. Meşrutiyet, Cerîde-i Sûfiyye, Mesnevîhan Ali Fuad Efendi.

Abstract

In the last century of the Ottoman Empire, there were some critical breaking points in both political and intellectual life. After the Tanzimat Reform Era, perhaps the most important of these breaking points was the Second Constitutional Era. On the one hand, the Second Constitutional Era led to a permanent change in the well-established Ottoman political tradition. On the other hand, it allowed some ideas that could hardly be expressed with ease earlier to be voiced insanely due to intoxication of freedom. The ideas were mostly voiced through the media such as newspapers and magazines. A clear indication of this was an extraordinary increase observed in the publication of periodicals, particularly after the Second Constitutional Era. However, most of these periodicals managed to publish only a few issues and it was not long before they became a thing of the past in the history of the press. Although some causes of their failure to continue have been identified, there is a need for more in-depth research on this issue.

Some periodicals that gained publishing privileges after the Second Constitutional Era published religious-sufistic content. A major periodical published during this period was Jarîda-i Şûfiyya, which was an important publication due to the richness of its writing staff, the diversity of the subjects and genres published, and its stability and longevity compared to other periodicals of the period. Furthermore, with its articles on religious-sufistic content, this periodical is also critical in that it sheds light on the intellectual atmosphere of the Second Constitutional Era, which is characterised by immense complexity in many aspects of the Ottoman intellectual world and the loud voicing of all kinds of ideas.

Being a critical publication, Jarîda-i Şûfiyya has understandably been the subject of various recent studies, due to the diversity of its articles and authors, along with its moderately long-lasting publication life and accessibility. However, adopting fragmentary approach, these studies mostly focused on individual articles or a series of articles on certain topics in the journal. Therefore, there is need for further studies that could offer a holistic view of the journal's editorial policies and objectives. With this aim in mind, it is important to get to know the authors who published Jarîda-i Şûfiyya as it is obvious that getting familiar with them could help obtain accurate information about the mission and vision of the journal. In particular, a study on Mathnawîkhân Ali Fuad Efendi, its first editor-in-chief and the author of most of the articles in its first issues, is critical as it can not only help shed light on the scholarly and Sufi level of the period but also help determine the mission and vision of the journal. However, to the best of our knowledge, there is not yet an independent biographical scholarly work on him. Existent studies focusing on only some of his writings often point out that there is no information about his life and provide only brief information that can hardly help obtain reliable data.

To fill the aforementioned gap, the present study investigated the life and works of Ali Fuad Efendi, who worked as an official in the Ministry of Education. It analysed his registry record and other correspondence in the Ottoman Archives; it evaluated the implied information he provided about his life in his own writings, and composed a full biography based on the available data. Precise information about his family and date of birth was obtained. Furthermore, the study also provided information about his formal education life, his journey of being civil servant, the courses he took in the class circles he attended and his teachers. Encouraged by the advice and guidance of one of his teachers, he decided to publish a religious-sufistic journal. This indicates that knowing the life and background of Ali Fuad Efendi could broaden our knowledge of the adventure of Jarīda-i Şūfiyya. Researchers will probably acknowledge that understanding and recognising the mindset that shaped the journal's editorial policy and articles could help deepen the studies about the journal.

The present study aims to contribute not only to the scholarly investigations on Sufi biographies, particularly Jarīda-i Şūfiyya, but also to the studies on Ottoman religious and Sufi thought after the Second Constitutional Era. The main sources of this study, which used textual and document analysis methods, were the biographical sources of the period, as well as archival documents and Ali Fuad Efendi's articles.

Keywords: Sufism, Ottoman Thought, Second Constitutional Era, Jarīda-i Şūfiyya, Mathnawīkhān Ali Fuad Efendi

Giriş

II. Meşrûtiyet'in gerçekleştiği 1908 sonrasında birçok alan olduğu gibi Osmanlı matbuât hayâtı da oldukça hareketli gelişmelere sahne olmuştur. Hemen her sahada yayımlanan gazete ve dergiler araştırmacıların ilgisini çekmektedir. Dînî matbuat söz konusu olduğunda ise bu ilgi biraz daha artmaktadır. Kanaatimizce bunun husûsî bir sebebi bulunmaktadır. Şöyle ki; Osmanlı'dan Cumhûriyet'e geçiş dönemindeki dînî durum üzerinde araştırma yapmak isteyenler özellikle 1923'ten sonra yürürlüğe giren birtakım uygulamalardan ve bâzı dînî kurumların kaldırılmış olmasından dolayı dönemin dînî problemleri, din anlayışı ve bunun toplum hayâtındaki yansımaları konusunda yeterli yazılı malzemeye sâhip olamamaktadır. II. Meşrûtiyet'le Cumhûriyet arasında zaman farkının az olması, aynı neslin her iki köklü değişikliğe de şahid olmasını sağlamış olduğundan Cumhûriyet döneminde yazamayan bu neslin fikirleri târihen en yakın dönemde kaleme aldıkları yazılar vâsıtasıyla öğrenilebilmektedir. Hal böyle olunca matbuat hayâtının en renkli olduğu 1908-1923 yılları arası husûsen ilgi odağı olagelmıştır.¹

30 Kasım 1925'te tekkelerin kapatılması ve tekke mensuplarının suskunluğa sığınmaları hem tekke hayâtının hem de tekkede yeşeren düşüncenin üzerine bir örtü çekmiştir. Bu durum, alan çalışanlarının kapatılma öncesi tekke merkezli neşriyâta yönelmelerine sebep olmuştur. Bundan dolayı tasavvufî muhitlerde yazılan eserler ve

¹ Dönemin basın hayâtı hakkında yazılmış ve yaşanan basın enflasyonunun bir "basın patlaması" olarak değerlendiren (s. 43 vd.) genel bir çalışma için bkz. Erol A.F. Baykal, *The Ottoman Press (1908-1923)* (Leiden: Brill, 2019); Sâdece dönemin bâzı dergilerini ele alan dar kapsamlı ve eski târihli başka bir çalışma için bkz. Ülkü Gürsoy, *II. Meşrutiyet Dönemi Dergileri Üzerine Bir Araştırma* (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991).

1908'den sonra sūflerin çıkardıkları dergiler üzerine birtakım araştırmalar yapılmıştır.² Görülebildiği kadarıyla bu çalışmalarda en çok ilgi gören tasavvufî dergi *Cerîde-i Sûfiyye*'dir. *Cerîde-i Sûfiyye*'nin serencâmı hakkında doğru ve tafsîlâtlı bilgi sâhibi olabilmek için de onun ilk sermuharriri olan Mesnevîhan Ali Fuad Efendi hakkında bilgi sâhibi olmak gerekmektedir. Zîra derginin ilk sayılarındaki yazıların neredeyse tamâmı Ali Fuad Efendi tarafından kaleme alınmıştır. Bu durum derginin yayın politikası ve fikrî yönünün Ali Fuad Efendi'nin fikirleri çerçevesinde oluştuğunu göstermekte ve dergi ile sermuharririnin birbirinden ayrı düşünülmeceği anlamına gelmektedir.

Bu ehemmiyetine rağmen *Cerîde-i Sûfiyye* ile ilgili yapılan söz konusu çalışmalarda Mesnevîhan Ali Fuad Efendi hakkında yanlış doğrusuna karışmış kırıntı bilgilerden başka mâlûmat bulmak oldukça güçtür. Elbette Ali Fuad Efendi'nin *Cerîde-i Sûfiyye*'deki yazılarının³ hâricinde birkaç yazısı ve hacimsiz bir eserinden başka bir te'lifinin olmaması ve dönemin terâcim eserlerinde hayâtı hakkında hiçbir bilginin verilmemiş olması da bu bilinmezlikte etkili olmuştur.

2011 yılında yapmış olduğumuz "Mesnevî-hân Ali Fuâd Efendi'nin *Cerîde-i Sûfiyye*'deki Makâleleri: İnceleme ve Metin"⁴ başlıklı yüksek lisans çalışmasında Ali Fuad Efendi'nin hayâtına imkân nisbetinde temas edilmişti. Ancak sonrasında devam eden ve bu makâlenin yazımı sürecinde yoğunlaşan araştırmalarımız esnâsında ulaşılan bâzı arşiv evrâkının, Ali Fuad Efendi ile ilgili daha önce ulaşılamamış bilgileri ihtiva ettiği tesbit edilmiştir. Bundan dolayı bu makâle her ne kadar tez çalışmasını esas almışsa da tezde bulunmayan yeni bilgiler ihtiva etmesi açısından müstakil bir çalışma kabul edilebilir.

Bu çerçevede tesbit edilebildiği kadarıyla Ali Fuad Efendi hakkındaki temel kaynaklar kendi yazılarının satır araları ve Osmanlı Arşivi'nde bulunan belgelerdir. Bu çalışma söz konusu temel ve bâzı yardımcı kaynaklar ışığında yukarıda zikredilen bu eksikliği gidermeye, böylece dönem ve alan çalışmalarına katkı sunmaya çalışacaktır.⁵

1. Mesnevîhan Ali Fuad Efendi'nin Hayâtı

Yakın dönemi konu edinen biyografi kaynaklarında Mesnevîhan Ali Fuad Efendi hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bundan dolayı onun yazıları üzerine çalışma yapan araştırmacılar birbirinden farklı ve yanlış bilgiler vermektedir. Söz gelimi onu, Sultan Mehmed Reşad'ın (ö. 1336/1918) ve Sultan Vahîdeddin'in (ö. 1344/1926) mâbeyn

² Bu çalışmalardan bâzıları şunlardır: Atilla Kaşıkçı, *Bütün Yönleri İle Cerîde-i Sufiyye: İnceleme-Fihrist* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994); Hatice Kunt, *Tasavvuf Dergisi (Yazarları, Konuları ve Metin Tahlihi)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Gabriele Karayel, *The First Six Editions Of Cerîde-i Sûfiyye (19th March, 1909-2nd May, 1909) Or Sufism As A Metaphor* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1990); Zekiye Berrin Hacıismailoğlu, *Şeyh Safvet'in Tasavvuf Dergisindeki Yazılarında Tasavvufî Kavramlara Bakışı* (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012); Harun Kaygısız, *Cerîde-i Sûfiyye Mecmûası'nın Dönemin Siyasî ve Askerî Hâdiselerine Bakışı (1909-1919)* (Çorum: Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

³ Ali Fuad Efendi'nin inanç esaslarıyla ilgili yazılarının değerlendirmesi için bk. Ramazan Tarık, "Cumhuriyet Öncesi Tasavvuf Muhtevalı Dergilerden Cerîde-i Sûfiyye'de Fırka-i Nâciye ve Fırakı-ı Dâlile İle İlgili Yazılar", *Şarkiyat* 12/1 (2020), 1-20.

⁴ Abdulrahman Acer, *Mesnevî-hân Ali Fuâd Efendi'nin Cerîde-i Sûfiyye'deki Makâleleri: İnceleme ve Metin* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

⁵ Ali Fuad Efendi'nin hayâtı hakkında herhangi bir çalışma yapılmamış olmasından dolayı literatür değerlendirilmesi yapılamamıştır. Bununla birlikte birkaç cümle ile ondan bahseden bâzı çalışmalara aşağıda temas edilecektir.

başkâtiplerinden olup Osmanlı'nın son dönemine ışık tutan “Görüp İşittiklerim” isimli hâtrâtıyla şöhret bulmuş olan Ali Fuad Türkgeldi (ö. 1935) ile karıştıranlar olmuştur.⁶ Benzer bir hata onu, derginin yayın hayâtına başladığı 1909 yılında henüz on altı yaşında olan Ali Fuad Başgil (ö. 1967) ile karıştırmak şeklindedir.⁷ Bunların yanında Ali Fuad Efendi'ye “paşa” ünvanı verenler de bulunmaktadır.⁸ Bu yanlışlar silsilesi, Mesnevihan Ali Fuad Efendi'nin hayâtı hakkında çalışma yapmayı zorlaştıran unsurlardan olmuştur. Zîra hakkında kısıtlı bilgi bulunan bir kimsenin terceme-i hâli yazılırken tabîi olarak küçük de olsa her ihtimal değerlendirmeye tâbi tutulmaktadır. Bu başlık altında söz konusu yanlış bilgiler ayıklanarak tashih edilecek, Ali Fuad Efendi'nin doğduğu ve yaşadığı muhit, tahsil ve me'murluk hayâtı ile tasavvufî faaliyetleri hakkında bilgi verilecektir.

1.1. Doğduğu ve Yaşadığı Muhit ile Tahsil ve Me'muriyet Hayâtı

Konu ile ilgili yaptığımız önceki çalışmada yazılarının satır aralarından çıkardığımız ipuçlarıyla Ali Fuad Efendi'nin r. 1289-1294/m. 1873-1878 yılları arasında doğmuş olabileceği ihtimâline ulaşılmıştı.⁹ Ancak babası ve âilesi ile ilgili herhangi bir bilgi bulunamamıştı. Devlet Arşivleri Başkanlığı Dâhiliye Vekâleti koleksiyonundaki terceme-i hâl varakasının sonradan tesbitiyle bu husustaki boşluk kısmen doldurulmuştur. Bu varaka, Mesnevihân Ali Fuad Efendi'nin hayâtı ile ilgili temel kaynaktır.

Bu evrâka göre Ali Fuad Efendi h. 1296/r. 1294'te İstanbul'da doğmuştur. Doğum târihi için verilen rûmî ve hicrî yıllar üzerinden doğum ayları da tesbit edilebilir. Şöyle ki; 1 Muharrem 1296, yâni 1296 hicrî yılının başlangıcı rûmî 14 Kânûnievvel 1294 olmaktadır. 1294 rûmî yılının son günü 28 Şubat olduğu ve 28 Şubat 1294 târihi 18 Rebûlevvel 1296 hicrîye tekâbül ettiği için h.1296 ile r.1294 yılları iki ay on gün çakışmışlardır. Kısacası hicrî yılın 1296 olup aynı anda rûmî yılın 1294 olması iki ay on gün sürmüştür. Bu durumda Ali Fuad Efendi bu iki ay on gün içindeki bir günde doğmuştur. O halde onun doğum târihi aralığı hicrî, rûmî ve milâdî olarak şu şekildedir: 1 Muharrem 1296/14 Kânûnievvel 1294/26 Aralık 1878 - 18 Rebûlevvel 1296/28 Şubat 1294/12 Mart 1879.

Eldeki bilgilere göre Ali Fuad Efendi'in babası, Enderûn-i hümâyûndan çıkma Esad Şuayb Efendi'dir (ö. ?).¹⁰ Bu bilgi, Ali Fuad Efendi'nin babasının sarayda eğitim almış, vazife yapmış ve sonradan saray dışı bir göreve tâyin edilmiş olduğunu göstermektedir.

⁶ Ceride-i Süfiyye ile ilgili ilk çalışmalardan birini yapmış olan Atilla Kaşıkçı, tezinde Ali Fuad Efendi ile ilgili şöyle demektedir: “Ceride-i Süfiyye'nin ilk sermuaharriri, Cemiyet-i Milliyye'nin İshak Paşa Mah. reisi. 13 yıl Ayasofya Câmii'nde Arabî ve Fârisî ders verdi. Müderris. Resmî ünvanı Mesnevihan. Maarif Nezâreti Mektubî kalemi hulefâsından. Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarında yüksek görevlerde bulunmuş, tarihî yazılarıyla tanınmış devlet adamı ve yazarlarından. Sultan Reşad'ın mâbeyn başkâtibi oldu. 1922'de emekliye ayrıldı. Gazetelerdeki târih, siyâset olaylarına ait yazıları ‘Ricâl-i Mühimme-i Siyâsiyye’ adıyla bir kitap hâlinde bastırılmıştır.” Kaşıkçı, *Bütün Yönleri İle Ceride-i Süfiyye*, 22, 32.

⁷ Bülent Varlık, “Tanzimat ve Meşrutiyet Dergileri”, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 1/122; Bülent Varlık'ın bu iddiasının yanlışlığı ve tenkidi için bk. Karayel, *The First Six Editions Of Ceride-i Süfiyye (19th March, 1909-2nd May, 1909) Or Sufism As A Metaphor*, 59-60.

⁸ Mesnevihan Ali Fuad Paşa, “Vahdet-i Vücûd: Hakikat-i Vâhide-i Mutlaka”, haz. Vahit Göktaş, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 23 (2009), 685-686; Mesnevihan Ali Fuad, “Ceride-i Süfiyye'den: Selâmet-i Kalbiyye”, haz. Halim Gül, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3 (2000), 179-184 İkinci yazının müellifi kısmında “paşa” eklemesi bulunmamakla birlikte yazının yazarla ilgili bilgi verilen baş kısmında bu ünvan zikredilmiştir. Aynı durum şu yazıda da tekrarlanmıştır: Mesnevihan Ali Fuad, “Ceride-i Süfiyye'den: Vücûd Lâhût ve Nâsût”, haz. Halim Gül, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8 (2002), 157-160.

⁹ Acer, Mesnevî-hân Ali Fuad Efendi'nin Ceride-i Süfiyye'deki Makâleleri: İnceleme ve Metin, 19-20.

¹⁰ BOA, DH_SÂİDd. 125-309.

Enderûn'da olması îtibâriyle Esad Şuayb Efendi'nin Türk olmayıp devşirme olduğu akla geliyorsa da özellikle II. Mahmud (ö. 1255/1839) döneminde Enderûn sistemindeki değişmelerden/bozulmalardan dolayı bu müessesenin sâdece devşirmeleri kabul etmesi durumu ortadan kalktığından Esad Şuayb Efendi'nin devşirme olması ile ilgili kesin bir hüküm verilememektedir.¹¹

Okuduğu mektepler ve daha sonra yaşadığı muhit hakkında söylediklerinden Ali Fuad Efendi'nin âilesinin Sultan Ahmed civârında oturduğu anlaşılmaktadır. Bu durum onun da orada doğmuş olma ihtimâlini güçlü kılmaktadır. Nitekim Sultan Ahmed Câmii civârında bulunan Kapağası Mehmed Ağa İbtidâî Mektebi'nde ilk tahsilini almış, sonrasında ise Gülhâne Askerî Rüşdiye'sine kaydolmuştur.¹² Gittiği mekteplerin Sultan Ahmed civârında olmasının yanı sıra Ali Fuad Efendi'nin o semtte yaşadığına işâret eden başka bilgiler de bulunmaktadır. *Cerîde-i Sûfiyye*'deki bir hâtıra yazısında annesinin misâfir olarak gittiği Kızıltoprak'ta vefat ettiği ve o civardaki Mahmud Baba hazîresine defnedildiğini, kabrini ziyâret için "semtimiz" dediği Ahırkapı semtinden kayıkla gidip tekrar o semte döndüğünü söylemektedir.¹³ Bilindiği üzere bu semt Sultan Ahmed yakınındadır. Ayrıca onun, mahalle sâkinlerinin reyleriyle yine aynı muhitte bulunan Seyyid Hasan ve İshak Paşa Mahallelerinin Muâvenet-i Milliyye Heyeti Reisi seçilmiş olduğunu beyan etmesi de¹⁴ onun bu semtte yaşamış olduğunu göstermektedir.

6 Zilhicce 1308/1 Temmuz 1307/13 Temmuz 1891 târihinde Kapağası Mehmed Ağa İbtidâî Mektebi'nden mezun olan Ali Fuad Efendi Gülhâne Askerî Rüşdiye'sine kaydolmuş, 22 Receb 1313/27 Kânûnievvel 1311/8 Ocak 1896 târihinde buradan diploma almıştır.¹⁵ O dönemde rüşdiyelerde verilen imlâ, hüsn-i hat, riyâziyye, coğrafya, resim, Fransızca, Arapça, Farsça ve Türkçe gibi dersleri¹⁶ okumuştur. Ali Fuad Efendi'nin dönemin orta okulu olan rüşdiyeden sonra lise ve üniversite eğitimi aldığına dâir bir kayıt bulunmamaktadır. Söz konusu terceme-i hâl varakasından öyle anlaşılıyor ki Ali Fuad Efendi rüşdiyeden hemen sonra¹⁷ Maârif Nezâreti Mekâtib-i İdâdiyye İdâresi'nde üç sene bir nevi staj veya aday memurluk yapmasını müteâkip 28 Cemâziyelâhir 1316/1 Teşrînsânî 1314/13 Kasım 1898'de 75 kuruş maaşla memur olmuştur.¹⁸

Sicil varakasından Ali Fuad Efendi'nin 10 Rebûlevvel 1328/9 Mart 1326/22 Mart 1910 târihine kadar Maârif Nezâreti'nde çalıştığı tâkip edilebilmektedir. Bu târihten sonrası muhtelif muhâsebe tezkirelerinden öğrenilebilmektedir.¹⁹ Onun hakkında ulaşılabilen son kayıt 8 Ramazan 1338/7 Haziran 1335/7 Haziran 1919 târihli vesikadır. Burada maaş zammı

¹¹ Enderûn sistemi ile ilgili bilgi için bk. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri Ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1983), "Enderûn", 1/533-537.

¹² BOA, DH_SAIdd. 125-309.

¹³ Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, "Vâlidemin Kabrinde", *Cerîde-i Sûfiyye* 24-2 (Receb 1330), 5.

¹⁴ Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, "[İ'lân]", *Cerîde-i Sûfiyye* 24-17 (Reûlevvel 1331), 10.

¹⁵ BOA, DH_SAIdd. 125-309.

¹⁶ *Sâlnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiyye* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1316), 730-731.

¹⁷ Nitekim Ali Fuad Efendi, 19 Ağustos 1324/1 Eylül 1908 târihli yukarıda zikri geçen dilekçesinde 1313/1897 yılına kadar Mekâtib-i İdâdiyye Müdürlüğü yapmış olan Mustafa Azmi Bey zamânında mesleğe başladığını ve on dört yıldır memuriyet hayâtının devam ediyor olduğunu ifâde etmektedir (BOA, MF. MKT. 1088-37).

¹⁸ BOA, DH_SAIdd. 125-309.

¹⁹ bk. BOA, MF. MKT. 1180-63, 1209-36, 1238-95.

konu edilmektedir.²⁰ Bundan sonra Ali Fuad Efendi hakkında herhangi bir kayda ulaşılamamıştır.

Ali Fuad Efendi'nin evlenip evlenmediğine dâir herhangi bilgi ve beyan bulunmamaktadır. Bâzi yazılarında kullandığı ifâdeler, onun evlenmemiş olduğunu ihsas etmektedir.²¹

1.2. İlmî ve Tasavvufî Faaliyetleri

Zamânın mekteplerindeki mûtaad öğreniminden sonra başladığı me'muriyet hayâtıyla eşzamanlı olarak Ali Fuad Efendi muhtelif ders halkalarına da katılmış, klasik usulle bâzi eserleri okumuş ve okutmuştur. Ancak bunlarla ilgili pek tafsîlâtı bilgiler vermemektedir. Bununla birlikte 19 Ağustos 1324/1 Eylül 1908 târihinde Maârif Nezâreti'ne yazmış olduğu bir dilekçede Farsça sarf ve nahivden sonra *Gülistân*, *Bahâristân*, *Pend-i Attâr*, *Dîvân-ı Hâfız-ı Şîrâzî* ve *Mesnevî-yi Şerîf*ten birinci cildi okuyup okuttuğunu, hatta Farsça konuşabildiğini, Arapça ve Türkçe'den sarf ve nahiv okuduğunu söylemektedir.²² Ancak bunları nerede ve kimden okuduğunu belirtmemektedir. Bu dilekçesinden yaklaşık yedi ay sonra yazdığı *Cerîde-i Sûfiyye*'nin ilk sayısındaki yazısında şöyle demektedir:

“Fakîr dahî herçi-bâd-âbâd nidâsını terennüm ile hayât-fezâ kütüb-i nefiseyi bir türlü kûşe-i nisyânda bırakmayıp mütâlaa ve bir takım deniyyü'l-asl olan kimselerin muhâcemât-ı sedîdâne ve takayyüdât-ı gadrânesini sem'-i i'tibâra almayıp on üç seneden beri Ayasofya Câmî-i Şerîfi'nde mebâhis-i şekvâ-yı istibdâd olan bütün hikemiyâtı anlatmak üzere sarf-ı Fâris'den [başlayarak] *Mesnevî-yi Şerîf*e kadar tadrîs ve sarf-ı Arabî'den [başlayarak] *Celâl'e*²³ kadar tederrüs eylemişim.”²⁴

Bu ifâdeden anlaşıldığı kadarıyla Ali Fuad Efendi rüşdiyeden mezun olduğu 1313/1896'dan hemen sonra Ayasofya Câmîi'nde ders halkalarına katılmıştır. Bir müddet sonra bâzi dersleri okurken bâzılarını da okutmaya başlamıştır. Bu bilgi, onun birikimiyle ilgili fikir vermesi açısından mühimdir. Hocalarından Bafralı Mustafa Hâzîm Efendi'nin (ö. 1928'den sonra) 1327/1909 yılında talebelerine icâzet verdiği bilinmekle birlikte²⁵ Ali Fuad Efendi'nin Hâzîm Efendi veya başka bir hocadan icâzet alıp almadığı bilinmemektedir. Ali Fuad Efendi'nin bahsettiği diğer bir hocası da Fettah Efendi'dir (ö. ?). Şâfiî Mezhebi'ne mensup olan Fettah Efendi, kendisini derviş olarak tavsif eden, ilimle kibirlenmekten sakınan, hâl, aşk ve hayret ehli bir kimsedir.²⁶

²⁰ BOA, MF. MKT. 1238-95.

²¹ Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, “Mükâleme”, *Cerîde-i Sûfiyye* 6-10 (Safer 1330), 1; Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, “Sûfiyâne Musâhabe”, *Cerîde-i Sûfiyye* 94 (Cemâziyelâhir 1332), 471.

²² BOA, MF. MKT. 1088-37.

²³ Bu eser Celâleddin ed-Devvânî'nin (ö. 908/1502) medreselerde okutulan ve kısaca Molla Celâl şeklinde bilinen (Osman Demirci, “Medrese Geleneğinde Akâid ve Kelâm İlmî”, *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 11/1 [2013], 259-260) Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye'si olabilir. Ali Fuad Efendi bu eseri Mustafa Hâzîm Efendi'den okuduğunu söylemektedir [Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, “Vücûd 11”, *Cerîde-i Sûfiyye* 24-24 (Cemâziyelâhir 1331), 1].

²⁴ Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, “Mesleğimiz”, *Cerîde-i Sûfiyye* 1 (Safer 1327), 1.

²⁵ Sâdık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Ulemâsı* (İstanbul: İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı, 1996), 4/76-77. Hâzîm Efendi ile ilgili ayrıca bk. BOA, DH.SAİDd, 55-23.

²⁶ Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, “İlim ve Cehl”, *Cerîde-i Sûfiyye* 101 (Ramazan 1332), 55. Fettah Efendi hakkında Ali Fuad Efendi'nin verdiği bilgilerden başkasına ulaşmak mümkün olmamıştır.

İlim tahsilini dünyevî bir kazanç vesilesi olarak görmekten ziyâde bizâtihi bir kıymet olarak kabul eden Ali Fuad Efendi, ilmi icâzet almak ve onunla dünyevî menfaatler elde etmek için değil insan olmanın gerek şartı olarak tahsil etmek gerektiğini düşünmektedir:

“Âlemde ilim ve ma'rifet gibi bir şeref ve meziyet olamaz. ... Herkesi dünyâ ve âhirette saâdet ve selâmete erdirecek kadar büyük bir haslet tasavvur olunur ise o da yalnız ilim ve irfândır. Ve'l-hâsıl, medâr-ı mefharet addedilecek, şâyân-ı iftihâr olacak bir şey var ise o da yalnız ilim ve irfândır. Evlâd-ı vatana edilecek en büyük hizmet, bir kâra, bir kazanca delâlet etmekten ibârettir ki; o da tahsîl-i ilim ve ma'rifete teşvîktir. İnsanı insan edecek bir şey varsa o da kendini ilim ve irfânla tezyîn etmektir.”²⁷

Bu ifâdeler, onun kaleme aldığı makâlelerdeki konu çeşitliliğini ve bilgi birikiminin genişliğini de açıklama imkânı vermektedir. Nitekim Ali Fuad Efendi edebiyat, tefsir, hadis, akâid, felsefe, tasavvuf vb. birçok alanda yazılar kaleme almıştır. Ayrıca yazılarında kullandığı husûsen Farsça şiirler, onun bu dilin edebiyâtına vukûfiyetine işâret etmektedir. Hayâtı boyunca “meşâhir ve kibâr-ı ehlullah”ın eserlerini mütâalaa ettiği yolundaki ifâdelerinden²⁸ anlaşıldığı kadarıyla Ali Fuad Efendi bu müktesebâtını düzenli bir eğitim-öğretim kurumunda öğrenim görmekten ziyâde şahsî gayretlerine borçludur.

Ali Fuad Efendi'nin, idârî ve ilmî kurumlara yakın olması sebebiyle hem devlet ricâlinin hem de ilmiye mensuplarının sıklıkla gittiği Ayasofya Câmii'nde *Mesnevî* okuması, onun hem Farsça hem de tasavvuf konusundaki bilgisinin seviyesini göstermesi açısından mühimdir. Bir mesnevîhânın derslerini tâkip etmediği halde onu okuyup anlayabilecek kadar Farsça bilen²⁹ kâbiliyetli bir kimsenin, bir mesnevîhânın vereceği icâzetle *Mesnevî* okutabileceği³⁰ bilinmekle beraber Ali Fuad Efendi, *Mesnevî*'yi kendisinden okuduğu ya da icâzet aldığı bir mesnevîhândan bahsetmemektedir. Zâten onun, *Cerîde-i Sûfiyye*'nin ilk sayılarındaki bâzı makâlelerine “Ayasofya Câmii Fahrî Mesnevîhânı” şeklinde imzâ atması da³¹ bu ünvanın resmî bir ünvan olmadığını göstermektedir.

Okuduğu eserlerin ve katıldığı ders halkalarının yanı sıra müellif, sıklıkla zikrettiği “hak ve hakikati” anlayabilmek için bir mürşid-i kâmile bağlanmanın gerekli olduğunu, onun sohbetinde bulunmanın neticesinde mârifetin yüz gösterebileceğini ve ilmin mânevî terbiye ile desteklenmesi durumunda maksadını hâsıl edebileceğini düşünmektedir.³² Bu düşüncesinden dolayı ehlini buluncaya kadar mürşid arayışına girişmiş,³³ meşhurlardan ziyâde tenezzül sâhibi sûflerle görüşmüş,³⁴ “üstâd-ı muhteremim” dediği³⁵ ve “dost” diye nitelendirdiği³⁶ pîri İsmâil Hakkı Efendi'nin³⁷ (ö. ?) elinden “şarâb-ı vahdeti” içmiş olduğunu

²⁷ Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, “Tefsîr-i Şerîf”, *Cerîde-i Sûfiyye* 24-5 (Ramazan 1330), 2-3.

²⁸ Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, “Bi-lâ Tekeyyûf Vuslat”, *Cerîde-i Sûfiyye* 149 (Zilhicce 1336), 467.

²⁹ Semih Ceyhan, “Mesnevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/332.

³⁰ Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlevîlik Âdâb ve Erkânı* (İstanbul: İnkılap-Aka, 1963), 150.

³¹ Ayasofya Câmii-i Şerîfi Fahrî Mesnevîhânı Ali Fuad, “Akâid-i Firka-i Muhammediyye ve İsbât-ı İ'tikâd-ı Ehl-i Sünnet”, *Cerîde-i Sûfiyye* 3 (Rebiulevvel 1327), 4.

³² Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, “Asâlet-i Zâtiyye ve Serâfet-i Hakîkiyye”, *Cerîde-i Sûfiyye* 55 (ban 1331), 78.

³³ Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, “Lâhût Nâsût 51”, *Cerîde-i Sûfiyye* 91 (Cemâziyelevvel 1332), 441.

³⁴ Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, “Vücûd 22”, *Cerîde-i Sûfiyye* 61 (Şevval 1331), 140.

³⁵ Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, “Tecelliyât-ı Zamâne”, *Cerîde-i Sûfiyye* 159 (Şâban 1337), 549.

³⁶ Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, “Vücûd 10”, *Cerîde-i Sûfiyye* 24-23 (Cemâziyelâhir 1331), 1.

³⁷ Müellif tarafından hakkında çok sınırlı bilgi verilmiş olduğundan dolayı bahsedilen İsmâil Hakkı Efendi ile ilgili tafsîlâtı bilgi elde etmek mümkün olmadı. Ancak Ali Fuad Efendi'nin bâzı ifâdelerinden, onun “üç tarîka nisbeti” olduğu (bk. “Lâhût ve Nâsût 51”, s.441), I. Dünya Savaşı'ndan hemen evvel yaşıyor olduğu ve harp yıllarında vefât ettiği anlaşılmaktadır. (bk. “Tecelliyât-ı Zamâne”, s.549).

söylemektedir.³⁸ Ne Ali Fuad Efendi'nin ne de müşridi olduğu düşünülen İsmâil Hakkı Efendi'nin tarîkati hakkında bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte bir makâlesine "Fuâdü'l-Mevlevî" şeklinde imza koymasından³⁹ dolayı Ali Fuad Efendi'nin Mevlevî Tarîkati'ne intisâb etmiş olabileceği ihtimal dâhilindedir.

Ali Fuad Efendi'nin neden zamânın meşhur şeyhlerine ilgi duymadığı, şeyhlere yönelttiği şu çağrıdan anlaşılmaktadır: "Ey meşâyih-ı zamân! Şeyhlik, külâh ve şecere-i taklîdiyye ile değildir, mürîdânın ta'lîm ve terbiyesiyle neşr-i envâr-ı hakikat etmektir."⁴⁰ Bu çağrı Ali Fuad Efendi'nin, zamânın bâzı meşhur şeyhlerinin vazifelerini yapmadıklarını düşündüğünü göstermektedir ve bundan dolayı aynı zamanda mühim bir tenkidir. Aynı yazısında müellif, zamâne müridlerine de bâzı îkazlarda bulunmakta ve mânevî terbiyesinde kendisini irşad edecek bir müşrid buluncaya kadar arayışta olmak gerektiğini söylemektedir.

2. Yazarlığı ve Eserleri

Ali Fuad Efendi'nin yazarlığı *Cerîde-i Sûfiyye*'deki yüz elli kadar makalesi ile bunun hâricindeki iki dergide neşredilen iki yazıdan ibârettir. Makâle yazarlığından evvel yayınladığı şiir derlemesi mâhiyetindeki eser de onun tek eseridir. Tesbit edebildiğimiz kadarıyla Ali Fuad Efendi otuzlu yaşlarının başında yazmaya başlamıştır. O zamâna kadarki faaliyetleri me'muriyet ve onunla eşzamanlı tedris ve tederrüs/okutma ve okuma ile sınırlı görünmektedir. Bu meşguliyetlerin arasında Ali Fuad Efendi'nin neden matbuat hayâtına atılmaya ve periyodik bir yayın neşrederek yazılar yazmaya karar verdiği konusu merâki mûciptir.

2.1. Ali Fuad Efendi'yi Yazmaya Sevk Eden Sebepler

Cerîde-i Sûfiyye'nin ilk sayısındaki ilk makâlesinde gazetenin mesleği hakkında açıklama yaparken II. Meşrûtiyet'in îlânından evvelki târihlerde yaptığı birtakım faaliyetlerden bahseden Ali Fuad Efendi'nin sözlerinden, onun mezkûr târihlerde yazmaktan ziyâde okumak ve okutmakla iştiğal ettiği anlaşılmaktadır.⁴¹ Ancak II. Meşrûtiyet'in îlânından evvel sohbet meclisine zevkle devam ettiği kişilerden olan Fettâh Efendi'nin:

"Bizde usûl-i şerîat ve âdâb-ı tarîkati muhâfaza ederek hakâyık-ı islâmiyyeyi neşrecek cerâid ve resâile lüzûm vardır. Fakat maa't-teessüf doğrusunu söylemek lâzım gelirse bu muhît böyle şeylerden bî-behredir. Bu gibi risâleler, ahlâk-ı umûmiyyenin islâhına son derece yardım eder. Bir milletin irfânı da lâf ile değil işte bu sûretle fi'len gösterilmiş olur."⁴²

şeklindeki sözlerini nakleden müellif, II. Meşrûtiyet'in îlânından hemen sonra bir gazete çıkararak onun vâsıtasıyla evvelden okuyup okuttuğu eserlerden ihtiyaç çerçevesinde tercüme ve te'lif yoluyla halkın dikkatine sunacağını belirtmektedir.⁴³

³⁸ Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, "Menfi Notaya Müsbeti İle Cevâb", *Cerîde-i Sûfiyye* 77 (Safer 1332), 302.

³⁹ Fuâdü'l-Mevlevî, "Vücûd", *Cerîde-i Sûfiyye* 24-18 (Rebiulâhir 1331), 1.

⁴⁰ Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, "Lâhût Nâsût 51", 441.

⁴¹ Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, "Mesleğimiz", 1.

⁴² Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, "İlim ve Cehl", 55.

⁴³ Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, "Mesleğimiz", 1.

Bütün vaktini ve gayretlerini “hak ve hakikat”ın tezâhürü için çalışarak harcadığını ve rehberinin ancak “hak ve hakikat” olduğunu beyân eden⁴⁴ Mesnevîhân’ın hayâtını şekillendiren ve hayâtına mânâ katan şey, onun bu gayretidir. Zîra onun düşüncesine göre “insan olmak maaş, rutbe ve suver-i sâire ile değil hak ve hakikate dâir bir söz işittiği vakitte onu anlayıp anlatmaya gayret etmek”⁴⁵ insanın hakikî vazîfesi ise insanlara hak ve hakikati göstermektir.⁴⁶

Ali Fuad Efendi yaşadığı dönemin entelektüel hayâtına hâkim olan batı ve batılı hayranlığı sebebiyle olsa gerek şark eserleri diye nitelediği felsefî ve islâmî eserlerin dikkate alınmadığından yakınmaktadır. İlmî, ictimâî ve ahlakî eksiklikler sebebiyle bu tür eser verebilecek büyük âlim ve filozof yetişmiyorsa da Müslüman sûfî, âlim ve filozofların eserlerini mütâlaa ederek “keşf-i kadîm” yapılmasına ihtiyaç olduğunu düşünmektedir. Bu eserlerin okunmadığını, okunsa da gerektiği gibi anlaşılmadığını, zîra hem bunları anlatacak gerçek muallimlerin oldukça az olduğunu hem de kibir sebebiyle anlamak için gerekli olan “ehline mürâcaat” metodunun tâkip edilmediğini söylemektedir. Ona göre Müslümanlar ancak keşf-i kadîm ile hakikati anlayarak lâyük oldukları mevkiye çıkabilecekler ve Batı’ya da hak ve hakikat konusunda yol göstericilik yapabileceklerdir.⁴⁷

Bu düşünceler aslında onun yapılması gerekene dâir tasvirini ihtivâ etmektedir: Tasavvuf, hikmet ve İslâm felsefesi öğrenmek ve öğretmek. Bunun klasik yolu hoca talebe münâsebeti iken o dönemde neşriyatın yaygınlaşması bir başka imkân daha ortaya çıkarmıştır: Süreli yayınlar. Ali Fuad Efendi II. Meşrûtiyet’ten evvel klasik usûlü benimsemiş, sonra ise yeni imkâna yönelerek gazete sütunlarını tercih etmiş görünmektedir.

İstanbul muhitinde felsefeye dâir yazan ve hikmetten dem vuran birtakım yazarların bulunduğunu fakat bunların “hükemâ ve felâsife-i dîrîne-i şarkıyye”nin eserlerini okuyup anlamamalarına rağmen kendilerini büyük hakîmlerden saydıklarını söyleyerek bu durumdan yakınan Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, sâdece dil bilmenin bu mühim eserleri anlamaya kâfi gelmediğini hatırlatmaktadır. Bilhassa vahdet-i vücûd meselesinin hakıyla anlaşılmadan yazılmasına tepkili olduğunu hissettiren Mesnevîhan, her ne kadar vahdet-i vücûd husûsunda cedel ve münâkaşalara girişmenin pek uygun olmadığını düşünse de gayet dakik ve zâten kolay anlaşılmadığından dolayı problemliliği gibi görülen bu mesele hakkındaki yanlış düşüncelerin kendisini yazmaya sevk ettiğini söylemektedir. Ayrıca dönemin bâzı süreli yayınlarında bilgi ya da anlama eksikliği sebebiyle ileri sürülen yanlış fikirlere cevap vermek konusunda *Cerîde-i Sûfiyye* yayın kurulu tarafından vazifelendirilmiş olması da⁴⁸ onu yazmaya sevk eden âmillerdendir.

Ali Fuad Efendi’nin yazarlık konusunda belirlemiş olduğu bâzı prensipler bulunmaktadır. O hiçbir eseri veya makâleyi haksız ve gereksiz yere tenkid etmemek gerektiğini, cevap vermek mevkiinde olmadıktan sonra yanlışı değil doğru ve övülecek olanı muhâtap almak gerektiğini söylemektedir. Bununla birlikte sırf birilerine yaranmak veya bir düşünceye taraftar olmak sebebiyle hakikatin dışına da çıkmanın doğru olmadığını

⁴⁴ Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, “Vücûd ve Sâire 9”, *Cerîde-i Sûfiyye* 24-22 (Cemâziyelâhir 1331), 3.

⁴⁵ Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, “Vücûd 22”, 140.

⁴⁶ Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, “İlim ve Cehl”, 55.

⁴⁷ Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, “Vücûd 13”, *Cerîde-i Sûfiyye* 52 (Şâban 1331), 38.

⁴⁸ Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, “Vücûd ve Sâire 9”, 1-2.

vurgulamaktadır.⁴⁹ Ona göre yazmanın tek maksadı hak ve hakîkatin tezâhürü olmalıdır. Böyle olunca tenkid bir kötöleme değil iyiyile kötüyü birbirinden ayırma faaliyeti olacaktır. Ancak yazar, hakkında yazdığı konuya ehil ve hedefini gerçekleştirmeye muktedir olmalıdır.⁵⁰

Ali Fuad Efendi'nin yazarlık hayâtının maksadı ahlâk-ı hamîdenin yaygınlaştırılabilmesi için tohumu doğru serpmek⁵¹ ve İslâmî ahlâkın yücelmesine hizmet için hikmetli ve faydalı makâleler neşriyle meşgul olmaktır. *Cerîde-i Sûfiyye*'deki bütün yazıları ve sâir mesâisi bu hedefi gerçekleştirmeye çalışmaktan ibârettir.⁵² Onun bu husustaki gayretleri ve makâlelerinin kifâyeti, o zamânın kalem ehli sûffleri tarafından da teslim edilmektedir. Bu husûsa örnek olarak meşhur *Sefîne-i Evliyâ* yazarı Hüseyin Vassâf'la (ö. 1929) yazışmaları zikredilebilir.⁵³ Başka bir örnek de *Cerîde-i Sûfiyye*'nin yazar kadrosundan Ma'muretü'l-Aziz müftüsü Kemâleddîn Harpûtî'nin (ö. 1936) "Hakîm-i ledünnî-mu'tâd, edîb-i maâlî-nihâd, Mesnevî-hân-ı garâib-beyân Ali Fuad Efendi'ye" şeklindeki ithâfıyla göndermiş olduğu medhiyedir.⁵⁴

Kendisini yazmaya sevkeden âmilleri ve hedeflerini zikrettiğimiz Ali Fuad Efendi, iki sınıf yazar görmek ve bunlar arasında bir kıyaslama yapmaktadır. Biri sâdece Batı felsefesi okuyan ve taklidden başka sermâyesi olmayanlardır. Diğeri ise ideal muharrir tipidir. İdeal muharrir, İslâm felsefesini tahsil ettikten sonra seyr u sülûk yapan, ancak bundan sonra yazandır. Ayrıca o, fikrî ve rûhî felsefe şeklinde bir tasnif yapmış, fikrî felsefeyi nazarî ya da günümüzde felsefe denince akla geldiği şekliyle, rûhî felsefeyi ise seyr u sülûk olarak anlamıştır. Ali Fuad Efendi, bu ikisini birleştirmeden -en azından yazı yoluyla hakîkate hizmet konusunda- kemâle ulaşamayacağını düşünmektedir.⁵⁵ Bu çerçevede o, kendisini ikinci sınıftan görüyor olmalıdır; yâni hem nazarî açıdan bilgi birikimini genişletmekte hem de bir mürşide intisap etmek sûretiyle seyr u sülûk yapmaktadır.

Cerîde-i Sûfiyye'nin ilk sayısından itibaren hemen her mevzûda makâle kaleme almış olan Ali Fuad Efendi, yaklaşık dört yıllık bir ara hâriç bu gazetenin son sayılarına kadar yazmaya devam etmiştir. Vermiş olduğu bu dört yıllık ara için bunun sebeplerinin *Cerîde-i Sûfiyye* okurlarının mâlûmu olduğunu söylemekten⁵⁶ başka bir açıklama yapmamaktadır. Son yazılarından birindeki "bir emr-i hâtifâne üzerine felsefiyyâtımın bir kısmının neşrini intizâr ettiğim bir zamâna ta'lik ettim"⁵⁷ ifâdesi, verdiği aranın mânevî bâzı sebeplerden dolayı olabileceğini akla getirmektedir. Ayrıca aynı yazısında üstâdı İsmâil Hakkı Efendi ile alâkalı yazdıklarından onun harpten hemen evvel hayatta olduğu fakat harp yıllarında vefat etmiş olduğu anlaşılmaktadır. Muhtemelen "işte bu zâtın fakîr-i pür-hevese bahşetmiş olduğu kuvve-i ma'neviyye sâyesinde ile'l-ebed yazarım"⁵⁸ dediği üstâdının vefâtı onu

⁴⁹ Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, "Vahdet-i Vücûd: Varlıkta Yokluk - Yoklukta Varlık", *Cerîde-i Sûfiyye* 6-9 (Muharrem 1330), 1.

⁵⁰ Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, "Vücûd ve Sâire 9", 3.

⁵¹ Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, "Lâhût Nâsût 51", 440.

⁵² Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, "Fezâil-i Ahlâkiyye", *Cerîde-i Sûfiyye* 24-15 (Safer 1331), 1.

⁵³ *Cerîde-i Sûfiyye*, sy.56, (24 Şâban 1331), s.96.

⁵⁴ *Cerîde-i Sûfiyye*, sy.54, (17 Şâban 1331), s.72.

⁵⁵ Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, "İlim ve Cehl", 55.

⁵⁶ Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, "Bi-lâ Tekeyyüf Vuslat", 467.

⁵⁷ Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, "Tecelliyât-ı Zamâne", 549.

⁵⁸ Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, "Vücûd 10", 1.

sarsmış, muhtemelen savaş ve sâir sebeplerin de eklenmesiyle birlikte Mesnevîhan, yazılarına dört yıllık bir ara vermek mecbûriyetinde kalmıştır.

Onun yazarlığa ara vermesinin I. Dünya Savaşı ile de alâkası olabilir. Şöyle ki; aradan önceki son yazısı *Cerîde-i Sûfiyye*'nin 102. sayısında 13 Ramazan 1332/5 Ağustos 1914 târihindedir. Bu, I. Cihan Harbi'nin başlamasından hemen sonra ve Osmanlı İmparatorluğu'nun resmen savaşa dâhil olmasının arifesine tesâdüf etmektedir. Bu fâsıladan sonraki ilk makâlesi ise 149. sayı 11 Zilhicce 1336/17 Eylül 1918 târihindedir ki bu da harbin bitişine denk gelmektedir. Ali Fuad Efendi'nin, yaşadığı mahallede Muâvenet-i Milliyye Heyeti reisi seçilmiş olduğu hatırlanacak olursa onun harpte bir şekilde resmî ya da gayr-ı resmî bir vazife sebebiyle yazmaya ara verdiği düşünülebilir.

Mesnevîhan Ali Fuad Efendi'nin makâlelerinde planlı programlı bir yazımın olmadığı ve onun yazarken daha ziyâde -sûfiler arasında cârî bir hâl olan- "zuhûrâta tâbî" olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bâzı yazılarının, başlıklarıyla hiç alâkası olmayan mecrâlara sürüklendiği ve mevzuun çok farklı sahalara kaydığı görülmektedir. Muharrir bâzen bu durumdan belki de rahatsız olarak kendini açıklama ihtiyâcı hissetmektedir.⁵⁹

2.2. Eserleri

Mesnevîhan Ali Fuad Efendi'nin yukarıda îzah edilen hedeflerle kaleme almış olduğunu söylediği yüzlerce makâlesi ve bir de matbû bir derleme eseri bulunmaktadır. Önce eseri tanıtılacak sonra ise makaleleri tasnif edilerek haklarında bilgi verilecektir.

2.2.1. Gâye ve Fezâil-i Aşk

Gâye ve Fezâil-i Aşk, Bâyezid-i Bistâmî (ö. 261/874), Ebûbekir Şiblî (ö. 334/945), Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr (ö. 440/1049), Hâce Abdullah Ensârî-yi Herevî (ö. 481/1089), Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1274), Şeyh Sa'dî-yi Şîrâzî (ö. 691/1292), Hâfız-ı Şîrâzî (ö. 791/1389), Molla Abdurrahmân-ı Câmî (ö. 898/1492) gibi meşhur sûfî şâir ve müelliflerin aşk ehli ile ilgili söz ve şiirlerinin yanı sıra yine bu husustaki kudsî ve nebevî hadisleri ihtiva eden, bunlar çerçevesinde aşk meselesini îzah eden bir eserdir. Eser, İstanbul'da İkbâl-i Millet Matbaası'nda 1325 yılında basılmıştır.

Eser bir mukaddime ile başlamaktadır. Müellif mukaddimedede, kendisinin aşk konusundaki yetersizliğini îtiraf etmekle birlikte âlem ve insanın varlık sebebi olduğunu söylediği aşk hakkında yazmanın gerekliliğini zikrederek eseri yazma hikâyesini kısaca anlatmaktadır. Eserin metnine ise aşkın târifi ve taksimiyle giriş yapan müellif, aşkı *Mesnevî*'de de zikredildiği üzere⁶⁰ "kalpte bulunup mâşuktan gayrısını yakan bir ateş" şeklinde tanımlamaktadır.⁶¹ Bu aşk üçe ayrılır: Birincisi, hakîkî mahbûb olan Hakk'a herhangi bir beklenti ve menfaat olmaksızın duyulan aşk-ı hakîkîdir. İkincisi, beşer cinsinden olan bir mahbûba beklentisiz duyulan aşk-ı mecâzîdir. Üçüncüsü ise bir menfaat, karşılık veya beklentiye istinâden duyulan nefsânî his olup mertebe-i aşk-bâz diye isimlendirilir. Bu ayrımındaki ilk iki sınıf meşhur olmakla birlikte üçüncüsü pek

⁵⁹ Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, "Fenâ ve Bekâ-yı Ekmel", *Cerîde-i Sûfiyye* 50 (Receb 1331), 15.

⁶⁰ Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz. Mehmet Demirci - Süleyman Gökbulut - Mustafa Tahralı (İstanbul: Kitabevi, 2008), 9/213.

⁶¹ Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, *Gâye ve Fezâil-i Aşk* (İstanbul: İkbâl-i Millet Matbaası, 1325), 5.

bilinmemektedir. Aşkın üç nev'i olduğu gibi Ali Fuad Efendi sülûk ehlinin de üç türünden bahsetmekte ve bunları aşk türleriyle irtibatlandırmaktadır.⁶²

Ali Fuad Efendi metin boyunca yukarıda ismi geçen sûflerin eserlerinden ve şiirlerinden istişhadda bulunarak aşkı ve mertebelerini, akıl-aşk dikotomisini ve muhabbet-i ilâhiyyeyi açıklamaktadır. Müellif, îzahlarında âyet ve hadislerden de yararlanmakta, şevâhid olarak zikrettiği âyet, hadis, şiir ve pasajları şerh ederek meseleyi tasavvuf açısından tafsil etmektedir.

2.2.2. Makâleleri

Mesnevîhan Ali Fuad Efendi kuruluşundan itibaren uzun bir müddet baş yazarlığını yaptığı *Ceride-i Sûfiyye* hâricinde -tesbit edebildiğimiz kadarıyla- iki dergide daha yazmıştır. Bunlar *Tasavvuf* ve *İslâm Dünyâsı* isimli dergilerdir. Bu iki dergide de birer makâlesi yayımlanmıştır. Önce bu yazıları sonra da *Ceride-i Sûfiyye*'deki makâleleri söz konusu edilecektir.

2.2.2.1. *Tasavvuf* Dergisindeki Yazısı

Urfalı Şeyh Safvet (ö. 1950) tarafından haftalık olarak çıkarılan *Tasavvuf* dergisinin ilk sayısı 10 Mart 1327/23 Mart 1911'de neşredilmiştir. Cemiyet-i Sûfiyye'nin yayın organı kabul edilen bu dergi sâdece otuz beş sayı çıkarılabılmış, 22 Zilhicce 1329/14 Aralık 1911'de son sayısını yayımlamıştır.

Ali Fuad Efendi'nin *Tasavvuf* dergisindeki makâlesinin başlığı "Tevhîd-i Bârî ve İttihâd-ı Hakîkî" dir. Yazı, derginin 28 Şâban 1329 târihli 23. sayısının 7-8. sayfalarında yer almaktadır. *Ceride-i Sûfiyye*'deki yazılarının da çoğu gibi bu yazısı da vahdet-i vücûd üzerinedir. Ali Fuad Efendi bu yazısına sûflerin "التوحيد إسقاط الإضافات" (Tevhid, izâfetleri/eklentileri düşürmek/yok etmektir) sözüyle başlamaktadır. Ona göre bu izâfeler, ilâhî isimlerin tecellileri olan sûretler ve onlardaki farklılıklardır. Gerçek tevhide ancak bunların ortadan kaldırılmasıyla ulaşılabilir. Böylece insanların tek bir nefsten yaratılmış olduğunu bildiren âyetin⁶³ mânâsı elde edilmiş olur. Mesnevîhan Ali Fuad Efendi'ye göre bunun riyâzet ve mücâhede ile olan kesbî, rabbânî bir inâyetle olan vehbî olmak üzere iki yolu bulunmaktadır. Müellif, ele aldığı konuyu bilhassa şiir iktibaslarıyla kuvvetlendirmek şeklindeki umûmî yazı usûlünü burada da kullanmaktadır.⁶⁴

2.2.2.2. *İslâm Dünyâsı* Dergisindeki Yazısı

1913-1914'te yirmi yedi sayı yayımlanmış olan bu dergi, Tatar Müslümanları tarafından neşredilmiştir.⁶⁵ Derginin başyazarı Abdürreşid İbrâhim'dir (ö. 1944).⁶⁶ Ali Fuad Efendi'nin "Şehr-i Hakikat" başlıklı yazısı bu derginin ikinci yılının ikinci sayısında (1914) 25-26. sayfalardadır.⁶⁷

⁶² Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, *Gāye ve Fezâil-i Aşk*, 5-7.

⁶³ Nisâ Sûresi, 4/1.

⁶⁴ Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, "Tevhîd-i Bârî ve İttihâd-ı Hakîkî", *Tasavvuf* 23 (ban 1329), 7-8.

⁶⁵ Dergi hakkında bilgi ve derginin sayıları için bk: <https://katalog.idp.org.tr/dergiler/75/islam-dunyasi> (10.10.2023).

⁶⁶ Hakkında bilgi için bk. Mustafa İsmet Uzun, "Abdürreşid İbrahim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/295-297.

⁶⁷ Ali Fuad Efendi'nin aynı yılda yâni 1914'te *Ceride-i Sûfiyye*'de bu isimle yayımlanmış bir yazısı daha bulunmaktadır. Ancak aynı isimli bu iki yazının konuları farklıdır. bk. Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, "Şehr-i Hakikat", *Ceride-i Sûfiyye* 89 (Rebiulâhir 1332), 428.

Bu yazı bilgilendirici olmaktan ziyâde bir hâlin aktarımı şeklindedir. Burada Ali Fuad Efendi, aşkın kendisine yaşattığı mânevî bir hâli anlatmakta ve mâşukası ile konuşmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla bu hal bir tür tevhiddir. Bu açıdan yazının, aşkın kişiyi tevhide nasıl ulaştıracağına dâir tecrübî bir söyleşme mâhiyetinde olduğu söylenebilir.⁶⁸

2.2.2.3. *Cerîde-i Sûfiyye'*deki Yazıları

Eser te'lif eden bir müelliften ziyâde bir köşe yazarı yâni muharrir olarak niteleyebileceğimiz Ali Fuad Efendi, yazılarının tamâmına yakını ilk baş yazarı olduğu *Cerîde-i Sûfiyye'*de neşretmiştir.⁶⁹ Gazetenin ilk sayılarındaki yazıların hemen hemen tamâmını kendisi yazmak zorunda kalan Ali Fuad Efendi, bâzı yazılarına imza koymamıştır. Bununla birlikte gerek kelime kullanımı gerekse yazıların üslûbu, bunların ona âid olduğunu göstermektedir. Nitekim özellikle ilk sayılardaki “Rü’yetullâhi Teâlâ”, “Ruh Nedir?”, “Akâid-i Fırka-i Muhammediyye ve İsbât-ı İ'tikâd-ı Ehl-i Sünnet” ve “İ'tikâd Hâtrası” gibi imzâsız seri yazıların sonraki sayılarda yayımlanan devamlarında imza koyulmuş, böylece ilk sayılardaki yazıların da Ali Fuad Efendi'ye âid olduğu anlaşılmıştır.⁷⁰ Sayılarının çokluğundan dolayı buradaki makâlelerin tek tek muhtevâları incelenmeyecek, sâdece bir listesi verilerek tasnif çalışması yapılacaktır.

Tesbit edilebildiği kadarıyla Ali Fuad Efendi'nin *Cerîde-i Sûfiyye'*de 143 yazısı bulunmaktadır. Bir kısmı seri şeklinde, bir kısmı ise müteferrik yazılardan oluşan bu yekûnun konularına göre listesi aşağıdaki gibidir:⁷¹

Akâid

1. Ru'yetullâhi Teâlâ
2. Rûh Nedir?
3. Akâid-i Fırka-i Muhammediyye ve İsbât-ı İ'tikâd-ı Ehl-i Sünnet
4. İ'tikâd Hâtrası
5. Akâid-i Fırka-i Muhammediyye ve İsbât-ı İ'tikâd-ı Ehl-i Sünnet
6. Rûh Nedir?
7. İ'tikâd Hâtrası
8. Ru'yetullâhi Teâlâ
9. Rûh Nedir?
10. Akâid-i Fırka-i Muhammediyye ve İsbât-ı İ'tikâd-ı Ehl-i Sünnet
11. Âlem Nedir?

⁶⁸ Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, “Şehr-i Hakikat”, *İslâm Dünyası* 2/2 (1914), 25-26.

⁶⁹ Mesnevîhan Ali Fuad Efendi'nin adı gazetenin ilk altı sayısında sermuharrir olarak jenerikte yer almıştır. Altıncı sayıdan 121. sayıya kadar sermuharrir kısmı kaldırılmış, bu sayıdan sonra Mustafa Fevzi Efendi (ö. 1924) sermuharrir olarak yazılmıştır.

⁷⁰ Bu durum, derginin ilk altı sayısı hakkında yüksek lisans tezi hazırlamış olan Gabriele Karayel tarafından da tesbit edilmiştir. bk. Karayel, *The First Six Editions Of Cerîde-i Sûfiyye (19th March, 1909-2nd May, 1909) Or Sufism As A Metaphor*, 66.

⁷¹ Makâleler kendi aralarında alfabetik olarak sıralanmıştır.

12. Ru'yetullâhi Teâlâ
13. Akâid-i Fırka-i Muhammediyye ve İsbât-ı İ'tikâd-ı Ehl-i Sünnet
14. Akâid Hâtırası
15. Akâid-i Fırka-i Muhammediyye ve İsbât-ı İ'tikâd-ı Ehl-i Sünnet ve Meretebe-i Ef'âl-i İbâd
16. Âlem Nedir?
17. Ru'yetullâhi Teâlâ
18. Akâid-i Fırka-i Nâciye ve İsbât-ı İ'tikâd-ı Ehl-i Sünnet ve Meretebe-i Ef'âl-i İbâd
19. Ru'yetullâhi Teâlâ
20. Ru'yetullâhi teâlâ
21. Akâid-i Fırka-i Muhammediyye ve İsbât-ı İ'tikâd-ı Ehl-i Sünnet ve Meretebe-i Ef'âl-i İbâd
22. Akâid-i Fırka-i Muhammediyye ve İsbât-ı İ'tikâd-ı Ehl-i Sünnet ve Meretebe-i Ef'âl-i İbâd
23. Rûh Nedir?
24. Evsâf-ı İlâhiyyeye Dâir Ba'zı İzâhât
25. Dünyâ Nedir?
26. Kazâ ve Kader

Tefsir-Kur'ân-ı Kerîm

1. Kur'ân-ı Kerîm
2. Nüzûl-i Kur'ân ve Leyle-i Kadr-i Ramazân
3. Mükâleme -Evâil-i Süver-i Kur'âniyyede Bulunan Hurûf-ı Teheccî Üzerine-
4. Tefsîr-i Şerîf -Cennet ve Cehennem-
5. Tefsîr-i Şerîf -“...هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ...”-
6. Tefsîr-i Şerîf - واصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ -

Tasavvufî Meseleler

1. Ma`rifetullâhi Teâlâ
2. Ma`rifetullâhi Teâlâ
3. Ledünniyyâta Dâir Şâyân-ı Tedkîk Ba'zı İzâhât
4. Cihâd Ve Fezâil-i Cihâd
5. Fakr ve Fezâil-i Fakr

6. Lisân-ı Hâl -Mükâleme-i Ma`neviyye-
7. Mertebe-i Ef'âl-i İbâdın Cihet-i Ledünniyyesi
8. Mezâhib-i Mutasavvife ve Redd-i Akvâl-i Felâsife
9. Hakîkat-i Muhammediyye
10. Melâmet ve Hakîkat-i Melâmet
11. Mertebe-i Velâyet
12. Rubûbiyyet-i Külliye-i Mutlaka
13. Rumûzât-ı Evliyâ
14. Fezâil-i Ahlâkiyye
15. Selâmet-i Kalbiyye
16. Muallim Aşk
17. Fenâ ve Bekâ-yı Ekmel
18. Asâlet-i zâtiyye ve şerâfet-i hakîkiyye
19. Şehr-i Hakîkat
20. Sûfiyâne Musâhabe
21. Mesnevî ve Mevlevî -şîir-
22. Hakâyık-ı Dîniyyemizi Taharrî Edelim!
23. Hakîkat-i Savm
24. Bilâ Tekeyyüf Vuslat
25. Kelime-i Şehâdetin Fezâili İle Cihet-i Hikemiyye ve Felsefiyyesi

Tevhid-Vahdet-i Vücûd

1. Tevhîd ve Hakîkat-i Kelime-i Tevhîd
2. Tevhîd-i Hakîkî
3. Vahdet-i Vücûd
4. Tevhîd-i Hakîkî
5. Vahdet-i Vücûd Hakîkat-i Vâhide-i Mutlaka
6. Vahdet-i Vücûd
7. Tevhîd
8. Vücûd
9. Vücûd
10. Vücûd 7

11. Vücûd 8
12. Vücûd ve Sâire 9
13. Vücûd 10
14. Vücûd 11
15. Vücûd 12 -Sifât, Esmâ ve Ef'âl-
16. Vücûd 13 -Sifât, Esmâ ve Ef'âl-
17. Vücûd 14 -Sifât, Esmâ ve Ef'âl-
18. Vücûd 15 -Sifât, Esmâ ve Ef'âl-
19. Vücûd 16 -Sifât, Esmâ ve Ef'âl-
20. Vücûd -Sifât, Esmâ ve Ef'âl-
21. Vücûd 18 -Sifât, Esmâ ve Ef'âl-
22. Vücûd 19
23. Vücûd 20 -Lâhûtta Nâsûta, Gaybdan Şuhûda Doğru-
24. Vücûd 21 -Lâhûtta Nâsûta Doğru-
25. Vücûd 22 -Lâhûtta Nâsûta Doğru-
26. Vücûd 23 -Lâhût - Nâsût-
27. Vücûd 24 - Lâhût - Nâsût -
28. Vücûd 25 - Lâhût - Nâsût -
29. Vücûd 26 - Lâhût - Nâsût -
30. Vücûd 27 - Lâhût - Nâsût -
31. Vücûd 28 - Lâhût - Nâsût -
32. Vücûd 29 - Lâhût - Nâsût -
33. Vücûd 30 - Lâhût - Nâsût -
34. Vücûd 31 - Lâhût - Nâsût -
35. Vücûd 32 - Lâhût - Nâsût -
36. Vücûd 33 - Lâhût - Nâsût -
37. Vücûd 34 - Lâhût - Nâsût -
38. Vücûd 35 - Lâhût - Nâsût -
39. Vücûd 36 - Lâhût - Nâsût -
40. Vücûd 37 - Lâhût - Nâsût -
41. Vücûd 39 - Lâhût ve Nâsût -

42. Lâhût ve Nâsût 45
43. Lâhût ve Nâsût 46
44. Lâhût ve Nâsût 47
45. Lâhût ve Nâsût 48
46. Lâhût ve Nâsût 49
47. Lâhût ve Nâsût 50
48. Lâhût ve Nâsût 51
49. Vücûd 52
50. Lâhût ve Nâsût 53
51. Lâhût ve Nâsût 54
52. Lâhût ve Nâsût 55

Tenkidler-Cevaplar

1. Menfî Notaya Müsbet İle Cevâb
2. Menfî Notaya Müsbet İle Cevâb 3
3. Müteselsil Cevâblarım 4
4. Müteselsil Cevâblarım 5
5. Bir Râfızî Kitâbı Dolayısıyla 43
6. Müteselsil Cevâblarım 6
7. Müteselsil Cevâblarım 7

Maârif

1. Maârif
2. Maârif-i İbtidâiyye
3. Maârif - Mekteblerimizde Ulûm-ı Dîniyye Tedrîsi 3-
4. Terbiye-i Etfâl ve Te'sîs-i Mekâtib
5. Maârifin Lüzûm-ı Islâhı
6. Maârifin Lüzûm-ı Islâhı 2
7. Maârifin Lüzûm-ı Islâhı 3

Müteferrik (Güncel Meseleler-Fıkıh-Denemeler-Yayın Politikası)

1. Mesleğimiz
2. İfâde-i Merâm
3. Hâkimiyet-i Milliyye
4. Savm Münâsebetiyle Salât Hakkında Ba'zı İzâhât

5. Cerîde-i Sûfiyye ve Hakikat-i Sûfiyye
6. Âlem-i İslâmiyyet'te Tesettür-i Nisvân ve Taaddüd-i Zevcât
7. Münâcât
8. Münâcât
9. Müdâfaât-ı Dîniyye -Ekânîm-i Selâse-
10. Vâlidemin Kabrinde
11. Cihâda Müteallik Mesâil
12. Şerîat-i Garrâ-yı Ahmediyye
13. Nusret-i Bâhire-i Sübhâniyye
14. İlim ve Cehl
15. Tamâmî-yi Tatbîk-i Şerîat, Mûsıl-i Râh-ı Saâdetdir
16. Haberler Sabrı Müstelzimdir
17. Tecelliyât-ı Zamâne
18. Tecelliyât-ı Zamâne
19. Tecelliyât-ı Zamâne
20. Tecelliyât-ı Zamâne

	Akâid-Kelâm	Maârif	Müteferrik	Tasavvufî Meseleler	Tevhid- Vahdet-i vücûd	Tenkidler- Cevaplar	Tefsir- Kur'ân-ı Kerîm	Toplam
1327	17	-	3	2	-	-	1	23
1328	Cerîde-i Sûfiyye yayımlanmadı.							
1329	7	-	2	6	1	-	1	17
1330	1	3	6	5	6	-	3	24
1331		1	1	5	29	-	1	37
1332	1	-	3	5	16	7	-	32
1333	-	-	-	-	-	-	-	-
1334	-	-	-	-	-	-	-	-
1335	-	-	-	-	-	-	-	-
1336	-	1	-	1	-	-	-	2

1337	-	2	5	1	-	-	-	8
Toplam	26	7	20	25	52	7	6	143

Tablo 1: Ali Fuad Efendi'nin yazılarının konularına ve yayım yıllarına göre dağılımı.

Bu tablodan anlaşıldığına göre Ali Fuad Efendi birbirinden farklı mevzularda yazılar kaleme almıştır. Bununla birlikte daha ziyâde akâid ve tevhid konularına eğilmiştir. *Cerîde-i Sûfiyye*'nin ilk yıllarındaki yazılarının fazla oluşu onun gazetenin ilk sayılarındaki makâlelerin neredeyse tamâmını yazmak zorunda kalması ile de ilgilidir. Aslında akâid, tefsir ve gazetenin politikaları ile ilgili yazıları böyle bir mecbûriyetten kaynaklanmış görünmektedir. Nitekim gazeteye yazı katkısında bulunanların sayısı arttıkça Ali Fuad Efendi'nin yazılarının temerküz ettiği hususlar eski çeşitliliğini pek kaybetmemişse de bu alanlarda kaleme aldığı yazıların sayısı azalmıştır. Bu durum tablodan görülebilmektedir. Bunu, gazetenin ilk sayılarındaki yazılar üzerinden de görmek mümkündür: Birinci sayıdaki yedi yazının beşi Ali Fuad Efendi'nin imzâsını taşımaktadır. İmzâsız olan bir yazıyı da onun yazmış olması muhtemeldir. İkinci sayıdaki yedi yazının üçünde, üçüncü sayıdaki sekiz yazının altısında, dördüncü sayıdaki altı yazının dördünde, beşinci sayıdaki sekiz yazının dördünde Ali Fuad Efendi'nin imzâsı bulunmaktadır. Gazetenin ilk yayım yılı olan 1327'de neşr olunmuş olan toplam altı sayıdaki yazıları belli olan altmış adet yazının yirmi üçü Ali Fuad Efendi'ye âiddir. Bunun hâricinde ilk yılda kırk dokuz adet imzâsız yazı bulunmaktadır ki bunların da en azından bir kısmının gazetenin başyazarı olan Ali Fuad Efendi tarafından kaleme alınmış olması muhtemeldir. Bu da oranı yarıya yaklaştırmaktadır.

Ali Fuad Efendi'nin gazetenin ilk sayılarındaki yazıları daha ziyâde itikad konularına odaklanmaktadır. Aslında ilk sayılarında yayımlanan yazılardan *Cerîde-i Sûfiyye*'nin bir tasavvuf gazetesi olduğunun anlaşılması pek mümkün değildir. Bu durumun sebepleri ayrıca irdelenmeye değer görünmektedir.

Ali Fuad Efendi'nin tasavvufî makâleleri daha ziyâde 1331-32 yıllarında fazlaşmaktadır. Bilhassa vücûd ve vahdet-i vücûd meseleleri, bu yazıların odak noktasını oluşturmaktadır. Bu yıllarda muharrir, tasavvufun hâricindeki konularda pek az yazı kaleme almıştır. Nitekim 1331 yılında yazdığı otuz yedi makâlenin otuz dördü, 1332'deki otuz iki yazının yirmi biri tasavvufa hasredilmiştir. Tasavvufî yazıların diğer yıllardaki görünümü ise 1327 yılında yirmi üç yazıda iki, 1329'da on yedide yedi, 1330'da yirmi dörtte on bir, 1336'da ikide bir, 1337'de sekizde bir şeklindedir. Bu durum, Ali Fuad Efendi'nin düşünce dünyâsı ve yazı gündeminin tevhid, vücûd ve vahdet-i vücûd çerçevesinde şekillendiğini söylemek mümkün görünmektedir. Bununla birlikte onun diğer yazıları da tasavvufî bir bakış açısına sâhiptir. Meselâ "Savm Münâsebetiyle Salât Hakkında Ba'zı İzâhât" başlıklı yazısının girişinde bu konudaki söyleyeceklerinin "...edâ-yı salâtta dâimâ icrâsına mecbûr ola geldiğimiz huzûr-ı kalb ve hüsn-i niyete hâl-i selîm münâsebet-i mübeccelesiyle bir kat daha i'tinâ ve ihtimâm olunmasına masrûftur" ifâdeleri bunu göstermektedir. Mesnevîhan Ali Fuad Efendi akâide de fıkha da bu nazarla bakmakta ve değerlendirmelerinin bir kısmını tasavvufî veçhelerden yapmaktadır.⁷²

Ali Fuad Efendi'nin *Cerîde-i Sûfiyye*'deki yazılarının yaklaşık üçte birini teşkil eden "Vücûd" başlıklı makâlelerinde ele aldığı temel meseleler, bu yazıların başlığı ile büyük ölçüde irtibatlıdır. Ancak Ali Fuad Efendi'nin, yazılarında tâkip ettiği bâriz bir usûlün

⁷² Örnek olarak *Cerîde-i Sûfiyye*'nin ilk altı sayısındaki yazılarına bakılabilir.

bulunmayışı ve onun, esas meselenin çerçevesinden çıkma korkusu olmadan mevzûun îcâb ettirdiği cihete kolayca yönelmesi, bâzen makâlenin başlığı ile alâkası uzaktan kurulabilen konulara kaymasına ve mevzûların çeşitlenmesine sebep olmaktadır. Meselâ; mutlak ve mukayyed arasındaki irtibâtı anlatırken bu durumun aklın idrâk hududlarının ötesinde olduğunu söyleyerek makâleyi akıl mecrâına dökmekte, aklın bu meseleleri anlamakta kısır kalışını ve zâten sûfilerin de bu hususta böyle düşündüğünü misalleriyle açıklamakta ve makâleyi yine akılla bitirmektedir.⁷³ Bu sebepten dolayı her ne kadar yazılarının üçte birini “Vücûd” başlığı altında yazmışsa da Ali Fuad Efendi bu yazılarında muhtelif konulara da temas etmektedir. İlgili âyetlerin tefsirleri ve hadislerin şerhine de yer verdiği bu konulardan bâzılarını şu şekilde sıralamak mümkündür: Vahiy ve ilhâmın târifleri, vahiy çeşitleri ve vahyin geliş şekilleri,⁷⁴ nesih ve tebdîl, nübüvvetin münkirleri, lezzet ve elemnin bu dünyâyâ mânâ vermesi,⁷⁵ nübüvvet, siddîkiyyet, velâyet,⁷⁶ kutup, kutbu'l-aktâb, gavs ve halîfe nedir, kimdir ve bunlar me'mur oldukları işlere muttâlî midir,⁷⁷ kurtuluş yolu ehl-i sünnet ve'l-cemâat,⁷⁸ mantık ulemâsının insan târîfi ve bunun değerlendirilmesi, Âlem-i İslâm'da sükûn ve salâhın îadesi,⁷⁹ Müslümanların aslî îtikadlarına kayıtsız kaldıkça başlarına gelen belâlardan kurtulamayacakları,⁸⁰ îmân-ı hakîkinin zuhûru,⁸¹ hak ve adâletin te'sîsi,⁸² Şark'ın naklî ve aklî ilimlerin menbaı olduğu,⁸³ namazın fazîletleri ve yüce kemâlâtı,⁸⁴ şerîate ittibâ edenlerin felâh bulacağı, mîrâc, kazâ-yı muallak, kazâ-yı mübrem...⁸⁵

Sonuç

II. Meşrûtiyet'ten sonra neşredilen dînî-tasavvufî süreli yayınların en mühimlerinden sayılan *Cerîde-i Sûfiyye*'nin ilk başyazarı olan Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, derginin yayın çizgisinin oluşmasında ve yazıların seçilmesinde belirleyici olmuştur. Ayrıca ilk sayılarındaki makâlelerin birçoğunun da yazarıdır. Bundan dolayı, *Cerîde-i Sûfiyye*'nin yayın politikası ve muhtevâsının sağlıklı bir şekilde tesbit edilmesi Ali Fuad Efendi'nin hayâtı, eserleri ve fikirlerinin bilinmesi ile bağlantılıdır. Bununla birlikte onunla ilgili yeterli bir biyografi çalışması bulunmamaktadır. Bu boşluğu doldurmak ve dönem araştırmalarına katkı sunmak maksadıyla kaleme alınmış olan bu çalışmada Ali Fuad Efendi hakkında daha önce bilinmeyen bâzı vesikalara ve bilgilere ulaşılmıştır. Bu çerçevede onun okuduğu okullar ve buralarda aldığı dersler tesbit edilmiştir. Rüşdiyeden mezun olduktan sonra da

⁷³ Fuâdü'l-Mevlevî, “Vücûd”, 1.

⁷⁴ Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, “Vücûd 23 -Lâhût Nâsût-”, *Cerîde-i Sûfiyye* 62 (Şevval 1331), 150-151; Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, “Vücûd 24 -Lâhût Nâsût-”, *Cerîde-i Sûfiyye* 63 (Şevval 1331), 161-162; Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, “Vücûd 25 -Lâhût Nâsût-”, *Cerîde-i Sûfiyye* 64 (Zilka'de 1331), 171-172.

⁷⁵ Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, “Vücûd 27 -Lâhût Nâsût-”, *Cerîde-i Sûfiyye* 66 (Zilka'de 1331), 193-194.

⁷⁶ Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, “Vücûd 28 -Lâhût Nâsût-”, *Cerîde-i Sûfiyye* 67 (Zilka'de 1331), 201-202; Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, “Lâhût Nâsût 47”, *Cerîde-i Sûfiyye* 87 (Rebiülâhir 1332), 401-402; Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, “Lâhût Nâsût 54”, *Cerîde-i Sûfiyye* 97 (Şâban 1332), 2-3.

⁷⁷ Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, “Vücûd 32 -Lâhût Nâsût-”, *Cerîde-i Sûfiyye* 71 (Zilhicce 1331), 239-240.

⁷⁸ Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, “Vücûd 29 -Lâhût Nâsût-”, *Cerîde-i Sûfiyye* 68 (Zilka'de 1331), 211-212.

⁷⁹ Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, “Vücûd 30 -Lâhût Nâsût-”, *Cerîde-i Sûfiyye* 69 (Zilhicce 1331), 221-222.

⁸⁰ Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, “Vücûd 31 -Lâhût Nâsût-”, *Cerîde-i Sûfiyye* 70 (Zilhicce 1331), 231.

⁸¹ Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, “Vücûd 33 -Lâhût Nâsût-”, *Cerîde-i Sûfiyye* 72 (Zilhicce 1331), 249-250.

⁸² Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, “Vücûd 34 -Lâhût Nâsût-”, *Cerîde-i Sûfiyye* 73 (Muharrem 1332), 34.

⁸³ Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, “Vücûd 35 -Lâhût Nâsût-”, *Cerîde-i Sûfiyye* 74 (Muharrem 1332), 35.

⁸⁴ Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, “Vücûd 36 -Lâhût Nâsût-”, *Cerîde-i Sûfiyye* 75 (Muharrem 1332), 36.

⁸⁵ Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, “Vücûd 37 -Lâhût Nâsût-”, *Cerîde-i Sûfiyye* 76 (Muharrem 1332), 37; Mesnevîhan Ali Fuad Efendi, “Vücûd 39 -Lâhût Nâsût-”, *Cerîde-i Sûfiyye* 78 (Safer 1332), 309.

Ayasofya Câmii'ndeki klasik halka derslerini tâkip etmek sûretiyle tahsilini ilerletmiştir. Hatta bu derslerin ve hocalarının onun hayâtının ve fikir dünyâsının şekillenmesinde mühim bir rolü olduğu anlaşılmıştır. Bundan dolayı ulaşılabildiği kadarıyla hocaları hakkında da bilgi verilmiştir. Bununla birlikte mürşidi olduğunu söylediği İsmâil Hakkı Efendi ile ilgili herhangi bir mâlumat bulunamamıştır.

Me'muriyet hayâtıyla eşzamanlı olarak Ayasofya Câmii'ndeki ders halkalarını tâkip ederek devam ettirdiği tahsili sırasında bir taraftan da aynı yerde tedrisle meşgul olan Ali Fuad Efendi bâzı Farsça klasikleri, özellikle *Mesnevî*'yi okutmuştur. *Cerîde-i Sûfiyye*'deki bâzı yazılarına "Mesnevîhan" sıfatıyla imza koyduğu görülen Ali Fuad Efendi'nin bu eseri kimden okuduğu ve bir Mesnevîhanlık icâzetinin olup olmadığı tesbit edilememiştir. Bununla birlikte yazılarında gerek *Mesnevî*'den gerekse sâir Farça edebiyâtı klasiklerinden yapmış olduğu alıntılar, onun bu sahada ciddi bir müktesebâtının olduğunu göstermektedir.

Cerîde-i Sûfiyye'de yazdığı yüz elliye yakın makâlenin yanında *Tasavvuf ve İslâm Dünyâsı* dergilerinde birer yazısı bulunan müellifin aşkla ilgili kısmen derleme hüviyetinde olan bir risâlesinden başka bir eseri tesbit edilememiştir. Yazılarındaki çeşitlilik ve özellikle tasavvufî konulara olan vukûfiyeti, onun birikimi hakkında fikir vermektedir. Yazılarının büyük bir kısmının tasavvufî ile ilgili olduğu görülen Ali Fuad Efendi'nin vücûd ve vahdet-i vücûda husûsî bir ilgisi olduğu, bu konuyu sâdece tasavvufî değil ayrıca felsefî açıdan da değerlendirdiği görülmüştür.

Tesbit edilebildiği kadarıyla Ali Fuad Efendi hakkındaki çalışmalar genelde tasavvuf araştırmacıları tarafından yapılmıştır. Ancak onun yazılarının, kelâm ve tefsir gibi diğer disiplinler tarafından da muhtelif çalışmalara konu edilebilecek bir konu zenginliğine sâhip olduğunu belirtmek gerekmektedir. Ali Fuad Efendi ile ilgili ilk müstakil çalışma olan bu makâlenin ileride yapılacak olan araştırmalar için bir başlangıç noktası olması ümit edilmektedir.

Kaynakça

- Acer, Abdulrahman. *Mesnevî-hân Ali Fuâd Efendi'nin Cerîde-i Sûfiyye'deki Makâleleri: İnceleme ve Metin*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Albayrak, Sâdik. *Son Devir Osmanlı Ulemâsı*. İstanbul: İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı, 1996.
- Ayasofya Câmii-i Şerîfi Fahrî Mesnevî-hânı Ali Fuad. "Akâid-i Fırka-i Muhammediyye ve İsbât-ı İ'tikâd-ı Ehl-i Sünnet". *Cerîde-i Sûfiyye* 3 (Rebiulevvel 1327), 4.
- Baykal, Erol A.F. *The Ottoman Press (1908-1923)*. Leiden: Brill, 2019.
- Ceyhan, Semih. "Mesnevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/325-334. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Demirci, Osman. "Medrese Geleneğinde Akâid ve Kelâm İlmi". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2013), 253-270.
- Fuâdü'l-Mevlevî. "Vücûd". *Cerîde-i Sûfiyye* 24-18 (Rebiulâhir 1331), 1.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Mevlevîlik Âdâb ve Erkânı*. İstanbul: İnkılap-Aka, 1963.
- Gürsoy, Ülkü. *II. Meşrutiyet Dönemi Dergileri Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991.
- Haciismailoğlu, Zekiye Berrin. *Şeyh Safvet'in Tasavvuf Dergisindeki Yazılarında Tasavvufî Kavramlara Bakışı*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Karayel, Gabriele. *The First Six Editions Of Cerîde-i Sûfiyye (19th March, 1909-2nd May, 1909) Or Sufism As A Metaphor*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1990.

- Kaçıkçı, Atilla. *Bütün Yönleri İle Cerîde-i Sufiyye: İnceleme-Fihrist*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994.
- Kaygısız, Harun. *Cerîde-i Sûfiyye Mecmûası'nın Dönemin Siyasî ve Askerî Hâdiselerine Bakışı (1909-1919)*. Çorum: Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Konuk, Ahmed Avni. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. haz. Mehmet Demirci - Süleyman Gökbulut - Mustafa Tahralı. İstanbul: Kitabevi, 2008.
- Kunt, Hatice. *Tasavvuf Dergisi (Yazarları, Konuları ve Metin Tahlili)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Mesnevîhan Ali Fuad. "Cerîde-i Sûfiyye'den: Selâmet-i Kalbiyye". haz. Halim Gül. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3 (2000), 179-184.
- Mesnevîhan Ali Fuad. "Cerîde-i Sûfiyye'den: Vücûd Lâhût ve Nâsût". haz. Halim Gül. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8 (2002), 157-160.
- Mesnevîhan Ali Fuad Efendi. "Asâlet-i Zâtîyye ve Serâfet-i Hakîkiyye". *Cerîde-i Sûfiyye* 55 (ban 1331), 78.
- Mesnevîhan Ali Fuad Efendi. "Bi-lâ Tekeyyüf Vuslat". *Cerîde-i Sûfiyye* 149 (Zilhicce 1336), 466-467.
- Mesnevîhan Ali Fuad Efendi. "Fenâ ve Bekâ-yı Ekmel". *Cerîde-i Sûfiyye* 50 (Receb 1331), 15.
- Mesnevîhan Ali Fuad Efendi. "Fezâil-i Ahlâkiyye". *Cerîde-i Sûfiyye* 24-15 (Safer 1331), 1.
- Mesnevîhan Ali Fuad Efendi. *Gâye ve Fezâil-i Aşk*. İstanbul: İkbâl-i Millet Matbaası, 1325.
- Mesnevîhan Ali Fuad Efendi. "[İ'lân]". *Cerîde-i Sûfiyye* 24-17 (Reûlevvel 1331), 10.
- Mesnevîhan Ali Fuad Efendi. "İlim ve Cehl". *Cerîde-i Sûfiyye* 101 (Ramazan 1332), 55.
- Mesnevîhan Ali Fuad Efendi. "Lâhût Nâsût 47". *Cerîde-i Sûfiyye* 87 (Rebiulâhir 1332), 401-402.
- Mesnevîhan Ali Fuad Efendi. "Lâhût Nâsût 51". *Cerîde-i Sûfiyye* 91 (Cemâziyelevvel 1332), 440-441.
- Mesnevîhan Ali Fuad Efendi. "Lâhût Nâsût 54". *Cerîde-i Sûfiyye* 97 (ban 1332), 2-3.
- Mesnevîhan Ali Fuad Efendi. "Menfî Notaya Müsbeti İle Cevâb". *Cerîde-i Sûfiyye* 77 (Safer 1332), 302.
- Mesnevîhan Ali Fuad Efendi. "Mesleğimiz". *Cerîde-i Sûfiyye* 1 (Safer 1327), 1.
- Mesnevîhan Ali Fuad Efendi. "Mükâleme". *Cerîde-i Sûfiyye* 6-10 (Safer 1330), 1.
- Mesnevîhan Ali Fuad Efendi. "Sûfiyâne Musâhabe". *Cerîde-i Sûfiyye* 94 (Cemâziyelâhir 1332), 471.
- Mesnevîhan Ali Fuad Efendi. "Şehr-i Hakîkat". *Cerîde-i Sûfiyye* 89 (Rebiulâhir 1332), 428.
- Mesnevîhan Ali Fuad Efendi. "Şehr-i Hakîkat". *İslâm Dünyası* 2/2 (1914), 25-26.
- Mesnevîhan Ali Fuad Efendi. "Tecelliyât-ı Zamâne". *Cerîde-i Sûfiyye* 159 (aban 1337), 549.
- Mesnevîhan Ali Fuad Efendi. "Tefsîr-i Şerîf". *Cerîde-i Sûfiyye* 24-5 (Ramazan 1330), 2-3.
- Mesnevîhan Ali Fuad Efendi. "Tevhîd-i Bârî ve İttihâd-ı Hakîkî". *Tasavvuf* 23 (ban 1329), 7-8.
- Mesnevîhan Ali Fuad Efendi. "Vahdet-i Vücûd: Varlıkta Yokluk - Yoklukta Varlık". *Cerîde-i Sûfiyye* 6-9 (Muharrem 1330), 1.
- Mesnevîhan Ali Fuad Efendi. "Vâlidemin Kabrinde". *Cerîde-i Sûfiyye* 24-2 (Receb 1330), 5-6.
- Mesnevîhan Ali Fuad Efendi. "Vücûd 10". *Cerîde-i Sûfiyye* 24-23 (Cemâziyelâhir 1331), 1.
- Mesnevîhan Ali Fuad Efendi. "Vücûd 11". *Cerîde-i Sûfiyye* 24-24 (Cemâziyelâhir 1331), 1.
- Mesnevîhan Ali Fuad Efendi. "Vücûd 13". *Cerîde-i Sûfiyye* 52 (aban 1331), 38.
- Mesnevîhan Ali Fuad Efendi. "Vücûd 22". *Cerîde-i Sûfiyye* 61 (evval 1331), 140.
- Mesnevîhan Ali Fuad Efendi. "Vücûd 23 -Lâhût Nâsût-". *Cerîde-i Sûfiyye* 62 (evval 1331), 150-151.
- Mesnevîhan Ali Fuad Efendi. "Vücûd 24 -Lâhût Nâsût-". *Cerîde-i Sûfiyye* 63 (evval 1331), 161-162.
- Mesnevîhan Ali Fuad Efendi. "Vücûd 25 -Lâhût Nâsût-". *Cerîde-i Sûfiyye* 64 (Zilka'de 1331), 171-172.
- Mesnevîhan Ali Fuad Efendi. "Vücûd 27 -Lâhût Nâsût-". *Cerîde-i Sûfiyye* 66 (Zilka'de 1331), 193-194.
- Mesnevîhan Ali Fuad Efendi. "Vücûd 28 -Lâhût Nâsût-". *Cerîde-i Sûfiyye* 67 (Zilka'de 1331), 201-202.
- Mesnevîhan Ali Fuad Efendi. "Vücûd 29 -Lâhût Nâsût-". *Cerîde-i Sûfiyye* 68 (Zilka'de 1331), 211-212.
- Mesnevîhan Ali Fuad Efendi. "Vücûd 30 -Lâhût Nâsût-". *Cerîde-i Sûfiyye* 69 (Zilhicce 1331), 221-222.
- Mesnevîhan Ali Fuad Efendi. "Vücûd 31 -Lâhût Nâsût-". *Cerîde-i Sûfiyye* 70 (Zilhicce 1331), 231.
- Mesnevîhan Ali Fuad Efendi. "Vücûd 32 -Lâhût Nâsût-". *Cerîde-i Sûfiyye* 71 (Zilhicce 1331), 239-240.
- Mesnevîhan Ali Fuad Efendi. "Vücûd 33 -Lâhût Nâsût-". *Cerîde-i Sûfiyye* 72 (Zilhicce 1331), 249-250.
- Mesnevîhan Ali Fuad Efendi. "Vücûd 34 -Lâhût Nâsût-". *Cerîde-i Sûfiyye* 73 (Muharrem 1332), 260-261.

- Mesnevîhan Ali Fuad Efendi. "Vücûd 35 -Lâhût Nâsût-". *Cerîde-i Sûfiyye* 74 (Muharrem 1332), 271-272.
- Mesnevîhan Ali Fuad Efendi. "Vücûd 36 -Lâhût Nâsût-". *Cerîde-i Sûfiyye* 75 (Muharrem 1332), 281-282.
- Mesnevîhan Ali Fuad Efendi. "Vücûd 37 -Lâhût Nâsût-". *Cerîde-i Sûfiyye* 76 (Muharrem 1332), 291-292.
- Mesnevîhan Ali Fuad Efendi. "Vücûd 39 -Lâhût Nâsût-". *Cerîde-i Sûfiyye* 78 (Safer 1332), 309.
- Mesnevîhan Ali Fuad Efendi. "Vücûd ve Sâire 9". *Cerîde-i Sûfiyye* 24-22 (Cemâziyelâhir 1331), 1-3.
- Mesnevîhan Ali Fuad Paşa. "Vahdet-i Vücûd: Hakikat-i Vâhide-i Mutlaka". haz. Vahit Göktaş. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 23 (2009), 685-686.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri Ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1983.
- Tarik, Ramazan. "Cumhuriyet Öncesi Tasavvuf Muhtevalı Dergilerden Cerîde-i Sûfiyye'de Fırka-i Nâciye ve Fırakı-ı Dâlle İle İlgili Yazılar". *Şarkiyat* 12/1 (2020), 1-20.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Abdürreşid İbrahim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/295-297. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Varlık, Bülent. "Tanzimat ve Meşrutiyet Dergileri". *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*. 1/112-125. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- Sâlnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiyye*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1316.
- <https://katalog.idp.org.tr/dergiler/75/islam-dunyasi> (10.10.2023).

Arşiv Evrâkı:

- BOA, DH.SAİDd, 55-23.
- BOA, DH_SAİDd. 125-309.
- BOA, MF. MKT. 1088-37.
- BOA, MF. MKT. 1180-63.
- BOA, MF. MKT. 1209-36.
- BOA, MF. MKT. 1238-95.

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 52, Aralık/December 2024, 26-41

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/88485>

ISSN 2791-6812

Ebü'l-Fadl el-Huzâi ve el-Müntehâ İsimli Eseri*

Abū al-Faḍl al-Khuzā'ī and His Work Entitled al-Muntahā*

Yazar Bilgisi Author Information	
Ahmet KILIÇ (AK) Öğr. Gör., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şanlıurfa, Türkiye Lecturer, Harran University Faculty of Theology, Şanlıurfa, Türkiye ahmet.kilic2@harran.edu.tr, www.orcid.org/0000-0001-5670-0477	
Nesrişah SAYLAN (NS) Doç. Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Elazığ, Türkiye Assoc. Prof., Fırat University Faculty of Theology, Elazığ, Türkiye nsaylan@firat.edu.tr, www.orcid.org/0000-0002-5805-8630	
Yazar Katkıları Author Contributions	Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: AK: (%50), NS: (%50) Veri Toplanması / Data Collection: AK (%50) NS: (%50) Veri Analizi / Data Analysis: AK: (%50), NS: (%50) Makalenin Yazımı / Writing: AK: (%60), NS: (%40) Gönderme ve Revizyon / Submission and Revision: AK: (%60), NS: (%40)

Makale Bilgisi Article Information	
Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazarlar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Authors declare that they get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazarlar bu çalışmayla ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Authors declare that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.1452874
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
14 Mart/March 2024	1 Kasım/November 2024

* Bu çalışma, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Nesrişah SAYLAN danışmanlığında Ahmet KILIÇ tarafından yürütülmekte olan "Ebü'l-Fadl el-Huzâi'nin Hayatı ve el-Müntehâ Adlı Eserinin Kırâât İlmindeki Yeri" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

* This study has been prepared based on the doctoral thesis titled "The Life of Ebü'l-Fadl el-Huzâi and the Place of His Work Named el-Müntehâ in the Science of Qira'at", which is being carried out by Ahmet KILIÇ under the supervision of Nesrişah SAYLAN at Fırat University Social Sciences Institute.

Öz

Kıraât ilmi nakle yani rivayete dayanan bir ilim olduğundan tarikler ve senetler ciddi bir önem arz etmektedir. Kıraâtlerin sıhhat şartlarından biri de senedin muttasıl olmasıdır. Bu açıdan kıraât imamlarının, râvilerinin ve tariklerinin isnadları, bir kıraâtin kabul edilmesinde önemli bir ölçüt olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktadan hareketle kıraât ilminin temel yapı taşları olarak ifade edebileceğimiz kıraâtlerin isnadı meselesinin sağlıklı bir şekilde ortaya konup değerlendirilmesi bu ilme ciddi bir katkı sağlayacaktır. Kıraât ilminin tedvini büyük ölçüde hicrî üçüncü ve dördüncü asırda tamamlanmıştır. Bu dönemde yaşayan âlimleri ve yazdıkları eserleri incelemek ve kıraat ilmine katkılarını ortaya çıkarmak çok önemli hale gelmektedir. Kıraatlerle ilgili birçok beldeye yolculuk edip meşhûr kurrâlardan kıraat eğitimi alan ve birçok talebe yetiştiren Ebü'l-Fadl el-Huzâî (ö. 408/1017) de bu dönemde yaşayan bir âlim olup onu öğretmekle yetinmemiş, kıraat alanında birçok eser telif etmiştir. el-Müntehâ fihî hamsete aşere kırâe adlı kitabı bu dönemi yansıtan önemli bir eserdir. Bu çalışmanın konusu Huzâî'nin el-Müntehâ adlı eseri bağlamında kıraatlere yaklaşımının incelenmesidir. Huzâî, bu eserinde arz-sema yoluyla kendilerinden kıraat aldığı meşhur hocalarından bahsettikten sonra onlara okumuş olduğu kıraatleri aktarmıştır. Bu kitabını kıraat ilminin kendisiyle son bulduğu ve zirveye ulaştığı eser anlamında el-Müntehâ olarak isimlendirmiş ve eseri yazmadaki niyetinin kendisinden önceki kurrâların kıraatlerini sonraki nesillere aktarmak olduğunu belirtmiştir. Huzâî, mukaddimesinde bu eserin metodundan bahsederken hocalarına okumuş olduğu kıraat rivâyetlerinin ve tariklerinin tamamını lafız ve mana olarak özlü bir biçimde eserinde naklettiğini belirtmiştir.

Huzâî'nin bu eseri döneminde yaygın olan okuyuşlar, Ebû Bekr İbn Mücâhid'in geliştirdiği kıraat-ı seb'a ile İbn Mihrân'ın geliştirdiği kıraat-ı aşere'dir. Nitekim hicrî üçüncü asırda ilk defa İbn Mihrân el-Mebsût fi'l-kırââti'l-aşr adlı eseriyle on kıraat imamını gündeme getirmiştir. Kıraat-ı aşere sisteminin tam anlamıyla yerleşmesi Huzâî'den yaklaşık dört asır sonra yaşayan İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) ile gerçekleşmiştir. Huzâî'nin el-Müntehâ adlı eseri ise kıraat-ı seb'a ve aşere okuyuşlarından başka okuyuşları da içermektedir. Müellif, bu eserinde on beş kıraati zikretmiştir ki kendi dönemine kadar bu nitelikte kapsamlı bir eser yazılmamıştır. Huzâî'nin eserinde naklettiği okuyuşlar kıraat-i seb'a ve aşere ile beraber Ebû Bahriyye, (ö. 80/700) Sellâm b. Süleymân et-Tavîl, (ö. 171/788) Eyyûb b. Mütevekkil, (ö. 200/816) Ebû Hâtim Sehl b. Muhammed es-Sicistânî (ö. 255/869) ve Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'ın (ö.224/839) kıraatleridir. Huzâî'den sonra on kıraate ilave olarak birçok çalışma yapılmıştır. Söz gelimi İbnü'l-Cezerî Nihâyetü'l-berara fi'l-kırââti's-selâsi'z-zâide ale'l-aşera adlı eseriyle Hasan-ı Basrî, İbn Muhaysın ve A'meş'in kıraatlerini on kıraate ilave ederek on üç kıraat sistematiğini; Şihâbüddîn el-Kastallânî (ö. 923/1517) ve Bennâ ed-Dimyâtî (ö. 1117/1705) ise İbnü'l-Cezerî'nin on üç kıraat tasnifine Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî'nin kıraatini dahil ederek on dörtlü kıraat tasnifini meydana getirmişlerdir. Bennâ'nın on dört kıraate yer veren "İthâfu Fudalâi'l-Beşer fi'l-Kırââti'l-Erbaate Aşer" adlı eserinde kıraat-i aşere ile ilgili yer alan kıraatlerle Huzâî'nin el-Müntehâ'da ele aldığı kıraatler aynıdır, Fakat el-Bennâ'nın on kıraate ek olarak zikrettiği ve şâz olarak kabul edilen dört kıraat, Huzâî'nin el-Müntehâ'sında yer alan diğer beş kıraatten farklılık arz etmektedir. Çünkü bu eserde bilinen on kıraatin dışında Ebû Bahriye el-Hımsî, Sellâm b. Süleyman et-Tavîl, Eyyûb b. Mütevekkil, Ebû Hâtim es-Sicistânî ve Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm gibi kurrâların okuyuşlarına yer verilmiştir. Bu kişilerin kıraatleri gerek Huzâî'nin yaşadığı dönemde gerekse sonraki dönemlerde yazılan eserlerde bu kadar geniş ve ayrıntılı bir şekilde yer bulmamıştır. Bu imamların okuyuşlarının çoğu muteber kabul edilen kıraat-ı aşere imamlarının kıraatleriyle aynı olup sahih kıraatlerin şartlarını taşımaktadır.

Huzâî'nin önemli bir diğer özelliği ise eserinde naklettiği kıraatlerin tamamını, meşhur kurrâlardan oluşan hocalarına arz yoluyla okumuş olması ve bu kıraatleri isnad yoluyla kıraat imamlarına ve râvilerine nisbet etmesidir. Huzâî, kıraatleri nisbet ettiği bu isnadları tek tek ele almış ve tariklerini ortaya koymuştur. Huzâî'nin eserinde naklettiği kıraatlerin bizzat sened zincirinde kendisinin yer alması da onun eserine ayrı bir değer katmaktadır. Nitekim kıraatlerin hadis ilmindeki gibi rivâyetlere ve nakle dayanması, aktarılan okuyuşların belli bir isnadla nakledilmesi gerekmektedir. Hadislerin sıhhatini ortaya koymada râvî zinciri yani sened ne kadar önemli ise kıraat ilminde de isnad zinciri o derece önemlidir. Bu açıdan Huzâî gibi sika ve güvenilir bir âlimin kendisinin isnadın başında yer alması, bu isnada dayanarak bazı okuyuşları nakletmesi ve bu okuyuşların dayandığı kurrâların rivâyetlerini naklederken senetle aktarması, çalışmaya konu olan eserin incelenmesinin kıraat ilmi açısından önemli olduğunu göstermektedir.

Yöntem olarak tabakat ve kıraat ilmine dair kaynaklar incelenmiş, özellikle de el-Müntehâ adlı eserin kaynakları, metodu ve Huzâî'nin kıraatleri ele alış tarzı irdelenerek değerlendirilmiştir. Ulaşılan sonuç itibarıyla çalışmada; Huzâî'nin gerek sened ve metin gerekse sayı itibarıyla kıraatleri el-Müntehâ'da kendi dönemine kadarki kıraat birikiminden farklı ve yenilikçi bir bakış açısıyla ele aldığı tespit edilmiştir. Bu nedenle Huzâî'nin kıraat ilmine olan yaklaşımında kendi dönemini aşan bir usûle sahip olduğunu belirtmek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Rivâyet, Tarik, Huzâî, el-Müntehâ

Abstract

Since qirā'a is a science based on narration, tariqs and sanads are of great importance. One of the requisites of the authenticity of qirā'a is that an isnād (pl. isnāds or asānīd) must be based on an unbroken chain of narration. Therefore, isnāds by the imāms, narrators and tariqs of qirā'a are considered significant criteria in terms of the authenticity of qirā'a. Therefore, an accurate presentation and evaluation of the issue of the isnād in qirā'a, which can be considered as the basic building blocks of qirā'a, could make a serious contribution to this science. The organization and codification of the science of qirā'a was largely completed in the third and fourth centuries Hijri. It remains highly critical to examine the scholars who lived in this period and the works they wrote to reveal their contributions to qirā'a. For instance, Abū al-Fadl al-Khuzā'ī (d. 408/1017), who travelled to many places and received qirā'a education from famous qirā'a scholars and trained many students in turn, was a scholar who lived in this period. He not only taught qirā'a but also wrote many works in this field. His book al-Muntahā fihī hamsatah ashara qirā'a is an important work reflecting this period. The subject of this study is to analyse al-Khuzā'ī's approach to qirā'a with reference to his work al-Muntahā. In this work, Khuzā'ī, after mentioning his famous teachers from whom he received qirā'a education through recitation ('ard) and hearing (samā'), narrated the qirā'a he had read to them. He named this book as al-Muntahā, meaning that the science of qirā'a ended and reached its peak with him, and stated that his intention in writing this work was to pass the works of earlier qirā'a scholars down to next generations. In the introduction of his work, al-Khuzā'ī mentioned the methodology of this work and stated that he conveyed all of the qirā'a narrations and tariqs that he had recited to his teachers in a concise manner in terms of wording and meaning.

The common recitations during the time of al-Khuzā'ī's work were the qirā'a al-sab'a introduced by Abū Bakr Ibn Mujāhid and the qirā'a al-asharah introduced by Ibn Mihrān. As a matter of fact, in the third century Hijri, Ibn Mihrān mentioned the ten

imāms of qirā'a for the first time in his work *al-Mabsūt fi'l-qirā'a al-'ashr*. The qirā'a al-asharah became a well-established method during the time of Ibn al-Jazari (d. 833/1429), who lived about four centuries after al-Khuzā'i. Al-Khuzā'i's *al-Muntahā* includes recitations other than those of qirā'a al-sab'a and asharah. In this work, the author mentioned fifteen qirā'as, and no comprehensive work of this nature had been written until his time. The recitations that al-Khuzā'i narrates in his work are the those by Abū Bahriyya (d. 80/700), Sallām b. Suleymān al-Tawīl (d. 171/788), Ayyūb b. Mutawakkil, (d. 200/816), Abū Hātim Sahl b. Muhammad al-Sijistānī (d. 255/869) and Abū Ubayd al-Qāsim b. Sallām (d. 224/839), along with qirā'a al-sab'a and 'ashara. Following al-Khuzā'i, many studies were carried out besides the ten qirā'as. For instance, in his work *Nihāyat al-berara fi al-qirāti al-salāsi al-zā'ida ala al-ashera*, Ibn al-Jazari added the qirā'as by al-Hasan al-Basrī, Ibn Muhaysayn, and A'mash to the ten qirā'as and systematized the thirteen qirā'as; Shihāb al-Dīn al-Qastallānī (d. 923/1517) and Bennā al-Dimyātī (d. 1117/1705) added Yahyā b. Mubārak al-Yazīdī's qirā'a to Ibn al-Jazari's classification of thirteen qirā'as, thereby forming a classification of fourteen qirā'as. The qirā'a al-asharah in al-Banna's *'Ithāfu Fudalā'i al-Bashar fi al-Qirā'a al-Arbaate Ashar'*, which includes fourteen qirā'as, is the same as Qirā'a al-asharah in al-Khuzā'i's *al-Muntahā*, but the four qirā'as that al-Banna mentions in addition to the ten qirā'as and which are accepted as shāz, differ from the other five qirā'as in *al-Muntahā* by al-Khuzā'i. This is because this work includes the recitations of qirā'a scholars such as Abū Bahriyya al-Himsī, Sallām b. Sulayman al-Tawīl, Ayyūb b. Mutawakkil, Abū Hātim al-Sijistānī, and Abū Ubayd Qāsim b. Sallām, in addition to the ten known qirā'as. The recitations of these people were not included in such a comprehensive way in the works written during al-Khuzā'i's lifetime or later. Most of the recitations of these imāms are the same as those of the imāms of qirā'a al-asharah, which are accepted accurate and meet the conditions of sahih qirā'a.

Another key feature of al-Khuzā'i is that he recited all the qirā'as he narrated in his work to his teachers, who were famous qirā'a scholars, and attributed these qirā'as to the imāms of qirā'a and their relatives through isnād. Al-Khuzā'i analysed these isnāds to which he attributed the qirā'a one by one and revealed their tariqs. Al-Khuzā'i himself is a part of the chain of the qirā'a he narrates in his work, which adds a special value to his work. It should be noted that qirā'a should be based on narrations just like what happens in the science of hadīth, and the recitations should be transmitted with a certain chain of isnād. The chain of isnād is as critical in the science of qirā'a as the chain of narrators (i.e., the sanad) is in revealing the authenticity of hadīths. Globally considered, al-Khuzā'i, a reliable hadith narrator, is at the beginning of the chain of isnād; he narrates some recitations based on this isnād, and he narrates the narrations from qirā'a scholars on which these recitations are based. This indicates that the examination of his work, which is the subject of this study, is critical in terms of the science of qirā'a.

The method of the study involved the examination of the sources related to the sources on the science of tabaqat and qirā'a, particularly the sources and method of al-Khuzā'i's work entitled *al-Muntahā* and his way of addressing qirā'a were examined and evaluated. The results of the study revealed that al-Khuzā'i handled the qirā'as in *al-Muntahā* with a different and innovative perspective from the accumulation of qirā'as until his time. Therefore, it is possible to state that al-Khuzā'i had a methodology that surpassed his own period in terms of his approach to qirā'a.

Keywords: Qirā'a, Narration, Tariq, al-Khuzā'i, al-Muntahā

Giriş

Kıraatlerin sahîh bir senedle gelmesi, bir vecihle de olsa Arap gramerine uygun olması, Hz. Osman'a nisbet olunan mushaflardan birinin resm-i hattına uyması şeklinde üç kriteri sağlaması sahihliğinin göstergesi olarak kabul edilmiş ve bu üç ana ilkeye uyan kıraatlerle namazda tilavette bulunulacağı ilkesi benimsenmiştir. Ebû Bekr b. Mücâhid (ö. 324/936) bir takım prensipler çerçevesinde kıraatleri yedi ile sınırlandırmıştır. İbn Mücahid'in Mekke, Medine, Şâm, Basra, Kûfe gibi şehirlerde kırâatte ekol haline gelmiş yedi imamın kıraatlerini tercih etmesi ve bu kıraatlere *Kitabu's-Seb'a* adlı eserinde yer vermesiyle kıraat tarihinde ilk defa yedili kıraat sistemi uygulamasına geçilmiş ve uzun bir dönem bu sistem devam ettirilmiştir. Öyle ki yedi kıraatin dışındaki okuyuşlar şâz kıraat olarak görülmüş sahih kabul edilmemiştir. Bazen de yedi kıraate belli gerekçelerle itiraz edilmiş sekizli, onlu kıraat anlayışı geliştirilmiştir. Nitekim Ebû't-Tayyib Tâhir b. Ğalbûn'un (399/1009) *Kitâbu't-Tezkire fi'l-Kirâati's-Semân* adlı eserinde yedi kıraate ilaveten Yakûb el-Hadramî'nin okuyuşunu da alarak sekizli kıraat sistemini oluşturmuştur. Ebû Bekr Ahmed b. Nasr eş-Şezâî (ö. 370/981) ve Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Mihrân (ö. 381/992) *el-Mebsût fi'l-Kirâati'l-Aşr* ve *el-Ġâye fi'l-Kirâati'l-Aşr* adlı eserlerinde on kıraati ele almıştır. Huzâî ise bugün varlığını sürdüren kıraat-i aşere ile beraber Ebû Bahriyye, Sellâm b. Süleymân et-Tavîl, Eyyûb b. Mütevekkil, Ebû Hâtim es-Sicistânî ve Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın okuyuşlarını iki yüz altmış bir rivâyet çerçevesinde *el-Müntehâ* adlı eserinde ele almıştır. Öyle ki ne kendi döneminde ne de kendisinden önceki dönemde böylesine bir eser meydana getirilmiştir. İbnü'l-Cezerî de Huzâî'nin *el-Müntehâ*'sının bu özelliğine dikkat çekerek öncekilerin toplamadığı kadar kıraat nakilleri içeren kapsamlı bir eser olduğunu belirtmiştir. Bu açıdan *el-Müntehâ* adlı eserin kendi dönemine kadarki kıraat birikimini içermesi ve aynı zamanda kendi döneminin kıraat anlayışını yansıtmaya çalışmanın önemini ortaya koymaktadır.

Kıraatlerde sahih ve şâz ayrımı kıraatlerin sıhhat şartlarını taşıyıp taşıyamamasıyla ölçülmüştür. Yine kıraat alimlerinin çoğunluğunun da kabul edeceği bir nokta sıhhat şartlarına uyan tüm kıraatlerin sayılarına bakılmaksızın sahih kategorisinde değerlendirilmesi gerektiğidir. Garip olan şudur ki sıhhat şartları çoğunluğun kabulü iken ve sahih kıraatlerin herhangi bir sayı ile sınırlandırılmaması gerekirken realitede kıraatler yedi veya on ile sınırlandırılıp daha başka kıraatlerin sıhhat açısından araştırma ve incelemeye tabi tutulmamasıdır. Nitekim İbn-i Mücahidin kıraatleri yedi ile sınırlandırması yedi kıraat dışındakilerin şâz olarak görülmesine neden olmuştur. İşte çalışmaya konu olan Huzâî'nin *el-Müntehâ* adlı eseri sahih kıraatleri yedi veya on kıraatin üstüne taşıma ve belki de başka sahih kıraat veya ihtiyarları ortaya çıkarma adına yapılacak çalışmalara bir örnek teşkil etmektedir. Çünkü bu eserde bilinen on kıraatin dışında Ebû Bahriye el-Hımsî, Sellâm b. Süleyman et-Tavîl, Eyyûb b. Mütevekkil, Ebû Hâtim es-Sicistânî ve Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm gibi kurraların okuyuşlarına yer verilmesi ne kendi döneminde ne de sonraki dönemlerde bu kişilerin kıraatlerinin eserlerde bu kadar geniş ve ayrıntılı bir şekilde yer alması kıraat ilmi açısından önemini ortaya koymaktadır.

Huzâî'nin kıraatçiliği ve *el-Müntehâ* adlı eseriyle ilgili Arap dünyasında Muhammed Şefa'at Rabbânî'nin 2013 yılında Suudi Arabistan'da hazırlamış olduğu çalışmasında eserin iki cilt olarak tahkiki yapılmış, müellifin eserinin tarihi ve ilmi ehemmiyetine yönelik bir analiz ortaya konulmuştur. Türkiye'de ise Necattin Hanay tarafından yazılan "Ebû'l-Fazl el-Huzâî ve İhtayârâtü min kıraati Ebî Hanîfe adlı risalesi" adlı bir makale çalışması vardır. Bu çalışmalar dışında Huzâî'nin kıraatçiliği ve *el-Müntehâ* adlı eseri akademik çalışmaya

konu olmamıştır. Bu çalışmada ise Huzâî'nin ve *el-Müntehâ* adlı eserinin özlü bir şekilde tanıtımı yapılacaktır. Ayrıca Huzâî'nin el-Müntehâ adlı eserinin kaynakları, kıraatleri ele alış tarzı, müellif ve eseri hakkındaki değerlendirmelere yer verilecektir.

1. Huzâî'nin Hayatı

Kaynaklarda Huzâî'nin tam ismi, künyesi ve nisbesi; Ebü'l-Fadl Muhammed b. Cafer b. Abdulkerîm b. Budeyl b. Verkâ el-Huzâî el-Cürcânî el-Budeylî şeklinde ifade edilmektedir. Cürcân'da doğduğundan dolayı Cürcânî nisbesiyle de anılmaktadır. Ancak kendisi daha çok Huzâî nisbesiyle bilinmekte ve tanınmaktadır.¹

Huzâî nisbesinin kendisi için neden kullanıldığıyla ilgili kaynaklarda bir bilgi yer almamakla beraber ailesinin Huzâa kabilesine mensup olması ya da onların velayeti altında bulunması sebebiyle bu nisbeyle anıldığı söylenmektedir.² Büyük dedesi Budeyl b. Verkâ'ya nisbetle kendisi için "Büdeylî" nisbesi de kullanılmıştır.³ Öğrencilerinden Ebü'l-Alâ el-Vâsîfî (ö. 431/1040), Huzâî'nin isminin "Kümeyl" olduğunu, sonrasında kendisinin onu "Muhammed" olarak değiştirdiğini nakletmiştir.⁴

Huzâî, hicrî 332 yılında Cürcân'da doğmuştur.⁵ Ömrünün çoğunu orada geçirmiş, hicrî 408 yılında Âmul'da vefat etmiştir.⁶ Ailesi ve hayatı hakkında kaynaklarda ayrıntılı bilgiler yer almamaktadır. Onun doğup büyüdüğü ve yetiştiği Cürcân şehriden hareketle tahsil hayatının çok verimli bir ortamda geçtiği söylenebilir. Çünkü Cürcân'ın Taberistan ile Horasan arasında yer alan bir şehir olduğu; birçok âlim, muhaddis, fakih ve edibin burada yetiştiği bilinmektedir. Nitekim Yakut el-Hamevî bu duruma işaret ederek doğuda Irâk'tan

¹ Ebü'l-Kâsim Hamza b. Yusuf b. İbrahim el-Kureşî el-Cürcânî es-Sehemî, *Tarihu Curcân*, thk. Muhammed Abdulmuîd Hân (Beyrût: Alemlü'l-Kutub, 1407), 458; Ebü Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Hatîb Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422), 2/541; Şemsüddîn Ebü Abdullah b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz Zehebî, *Marifetu'l-Kurrâi'l-Kibâr Ala't-Tabakâti Ve'l-A'sâr* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417), 212; Şemsüddîn Ebü Abdullah b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz Zehebî, *Tarihu'l-İslâm Ve Vefeyâtu'l-Meşâhîri Ve'l-Alâm* (Kâhire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.), 28/113; Ebü Muhammed Afifuddîn Abdullah b. Es'ad b. Ali b. Süleyman el-Yâfiî, *Mirâtü'l-Cinân Ve İbretü'l-Yekâzân fî Marifeti Mâ Yu'teberu Min Hevâdisi'z-Zemân* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417), 3/17; Şemsüddîn Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ* (Kâhire: Mektebetü İbni Teymiyye, 1351), 2/109.

² Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali Kalkaşendi, *Nihâyetü'l-Ereb fî Marifeti Ensâbi'l-Arab*, thk. İbrâhîm el-İbyârî (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Lubnâneyn, 1980), 244.

³ Ebü Sa'd Abdulkerim b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî, Ebü Bekr Muhammed el-Hâşimî ve Muhammed Altâf Hüseyin (Haydarâbâd: Meclisu Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1382), 2 /116; Ebü'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdulkerim b. Abdulvahid eş-Şeybânî el-Cezerî İzzüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*, thk. İhsân Abbâs (Beyrût: Dâru Sâdir, ts.), 1 /128.

⁴ Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, 2/541; Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Eskalânî İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, thk. Dâiretü'l-Ma'rifi'n-Nizâmîyye (Beyrût: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1390), 5/107.

⁵ İsmâîl b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el-Bağdâdî el-Bâbânî, *Hediyetü'l-Arifîn Esmâü'l-Müellifîn Ve Esâru'l-Musannifîn* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâs, ts.), 2/60; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mucemu'l-Müellifîn* (Beyrût: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.), 9/153; Fuat Sezgin, *Tarihu't-Turâsi'l-Arabî* (Riyâd: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Südü'l-İslâmîyye, 1411), 1/50.

⁶ Bâbânî, *Hediyetü'l-Arifîn*, 2/60; Mustafa b. Abdullah Kâtib Celebî el-Kustantînî el-Hâc Halîfe, *Keşfu'z-Zunûn An Esâmî'l-Kutub Ve'l-Funûn* (Bağdâd: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 2/1858; Selâhüddîn Halil b. Eybek b. Abdullah Saffedî, *el-Vâfi Bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed Arnâvûd (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâs, 1420), 2/227; Sehemî, *Tarihu Curcân*, 458; Zehebî, *Marifetu'l-Kurrâi'l-Kibâr*, 212; İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-Nihâye*, 2/110; Sezgin, *Tarihu't-Turâsi'l-Arabî*, 1/50.

sonra Cürçân'dan daha güzel bir şehir olmadığını, halkının da kendilerini güzel ahlakla özdeşleştirdiklerini, çoğunun edep ve cömertlikle nitelendirildiğini belirtmiştir.⁷ Huzâî'nin birçok şehre ilim yolculukları gerçekleştirmesi onun hayatı ve ilmî birikimi hakkında bizlere fikir vermektedir. İsnad zinciri ise; ilim silsilesi, hocaları ve nerelerde ilim tahsilini gerçekleştirdiğini göstermektedir. Ayrıca Huzâî, ilmî amaçla hangi bölgelere yolculuk ettiğini *el-Müntehâ* adlı eserinde zikretmektedir. İlk yolculuğunu hicrî 362 senesinde Kazvin şehrine yapmıştır.⁸ Doğduğu tarih düşünüldüğünde o zaman Huzâî'nin 30 yaşlarında olduğu ve o vakte kadar kendi memleketinde ilim tahsil ettiği anlaşılmaktadır. Ahmet b. İbrahim b. İsmail ve hadis ilminde *Sahîh* adlı eserin sahibi Ebû Bekr el-İsmâîlî el-Cürçânî oradaki hocalarından bazılarıdır.⁹ Huzâî; kendi memleketinden ilim tahsil ettikten sonra Irâk, Şâm, Mısır, İsfahan ve Horasan gibi bölgelere de ilim yolculuklarına çıkmıştır.¹⁰ Zehebî, Huzâî'nin bu yolculuklarına değinerek onun ilim maksadıyla birçok beldeyi gezdiğini ve bu beldelerde büyük âlimlerle görüşüğünü nakletmiştir.¹¹ Ayrıca kaynaklarda kıraat ilmini elde etmek için birçok beldeye gittiği de zikredilmektedir.¹²

2. Huzâî'nin Eserleri ve *el-Müntehâ* adlı Eserin Tanıtımı

Huzâî; kıraat ilmine dair *el-Vâdih*,¹³ *el-İbâne fi'l-Vasli ve'l-Vakfi*,¹⁴ *Tehzibi'l-Edâ Fî's-Seb'*,¹⁵ ve *Kitabu'l-İmâle*¹⁶ gibi birçok eser yazmıştır.

Huzâî'nin kıraat ilmiyle ilgili önemli eserlerinden biri *el-Müntehâ ve fihî hamsete aşere kırâe'*dir.¹⁷ O eserinin adını *el-Müntehâ* olarak isimlendirmiş ve bu eseri yazmadaki amacının kendisinden önceki kurrâların kıraatlerini zikrederek sonraki neslin bu kıraatlerden faydalanmasını sağlamak ve onlara bu kıraatleri özlü bir şekilde sunmak olduğunu belirtmiştir.¹⁸ Huzâî, bu eserinde lafzen okumuş olduğu rivâyetlerin ve tariklerin hepsini topladığını belirtmiştir. O yazmış olduğu eserin çok uzun veya anlaşılmayacak derecede çok kısa olmamasını arzu ettiğini ifade etmiştir. Ayrıca bu eseri yazma amaçlarından birinin de; kıraatlerin kurallarını bilmeyen, rivâyetler arasında bağlantı kuramayan ve takip ettikleri bir kitabı olmayan, cehaletlerinden dolayı da âlimlere kızan, kendisinden sonrakileri eleştiren ve bilgi sahibi olmadıkları konuları yalanlayan kişileri

⁷ Ebû Abdillâh Şihâbuddîn b. Abdillâh er-Rûmî Yâkut el-Hamevî, *Mucemu'l-Buldân* (Beyrût: Dâru Sâdir, 1995), 2/119.

⁸ Huzâî, *el-Müntehâ*, 1/391.

⁹ Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, 2/541; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 2/116; Zehebî, *Marifetu'l-Kurrâi'l-Kibâr*, 212; Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, 28/113.

¹⁰ Sehemî, *Tarihu Curcân*, 458.

¹¹ Zehebî, *Marifetu'l-Kurrâi'l-Kibâr*, 212.

¹² el-Yâfiî, *Mirâtü'l-Cinân*, 3/17; Şemsüddîn Ebû Abdullah b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz Zehebî, *el-İber fi Haberin Min Gaber*, thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zeğlûl (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 2/216; Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed el-Akrî el-Hanbelî İbnü'l-İmâd, *Şuzurâtu'z-Zeheb fi Ahbârin Min Zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnâvud (Dimaşk-Beyrût: Dâru İbni Kesîr, 1406), 5/51.

¹³ Huzâî, *el-Müntehâ*, 1/308, 328, 363, 366, 390.

¹⁴ Huzâî, *el-Müntehâ*, 1/533.

¹⁵ İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-Nihâye*, 2/109; Kehhâle, *Mucemu'l-Müellifin*, 9/153; Ziriklî, *el-Alâm*, 6/71.

¹⁶ Bk. Huzâî, *el-Müntehâ fihî Hamsete Aşrete Kırâeten*, 1 s. 510-511.

¹⁷ Bk. Bâbânî, *Hediyetü'l-Arifin*, 2/60; Abdulkerim b. Muhammed b. Abdulkerim Ebû'l-Kâsım er-Rafîî el-Kazvînî, *et-Tedvin fi Ahbâri Kazvîn*, thk. Azîzullâh el-Atâridî (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1408), 1/239; el-Hâc Halîfe, *Keşfu'z-Zunûn*, 2/1858; Kehhâle, *Mucemu'l-Müellifin*, 9/153; Sezgin, *Tarihu't-Turâsi'l-Arabî*, 1/50; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris Ziriklî ed-Dimaşkî Ziriklî, *el-Alâm* (Beyrût: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 2002), 6/71.

¹⁸ Huzâî, *el-Müntehâ*, 1/289.

bilgilendirmek olduğunu ifade etmiştir.¹⁹ Diğer kaynaklarda ise eserin adı kısaca el-*Müntehâ* olarak zikredilmiştir.²⁰ İbnü'l-Cezerî, *el-Müntehâ*'nın on beş kırâat içeren ve ikiyüz elli rivâyeti kapsayan bir eser olduğunu belirtmiştir.²¹ “*en-Neşr*” adlı eserinde ise *el-Müntehâ'yı* dört yerde Ebü'l-Fadl el-Huzâî'ye nisbet etmiştir. Bir yerde Ebü'l-Kâsım el-Hüzelî'nin *el-Kâmil* adlı eserine dayanarak kendi kaynakları arasında zikretmiştir.²² İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'* adlı eserinde üç yerde *el-Müntehâ*'dan açıkça bahsetmiştir.²³

Huzâî'nin *el-Müntehâ* adlı eseri, Muhammed Şefaât er-Rabbânî'nin tahkiikiyle 1434/2013 yılında Medine'de iki cilt halinde Mucemmu'l-Melik Fehd li Tıbaeti'l-Mushafi'ş-Şerîf adlı kuruluş tarafından basılmıştır.

2.1. el-Müntehâ'nın Kaynakları

el-Müntehâ'nın en önemli kaynakları Huzâî'nin bizzat semâ ve arz yoluyla kırâatlerini naklettiği hocaları ve bazı kitaplardır. Nitekim bir âlimin kaynaklarının başında ders aldığı hocası ve onun bilgi birikimi gelir. Kırâat ilmi de bizzat hocadan müşâfehe yoluyla alınması anlamında semâ ve daha sonra hocaya okunması anlamında arza dayanır. Huzâî de hocalarından arz ve semâ yoluyla elde ettiği kırâatlerden isnadı sağlam olanları kitabına almıştır. Bu açıdan Huzâî'nin *el-Müntehâ* adlı eserinin en önemli kaynakları, ders aldığı hocaları ve bu hocaları vasıtasıyla imam, râvi ve tariklere ulaşan isnad zincirleri olmaktadır.

Huzâî *el-Müntehâ* adlı eserine kaynaklık teşkil eden hocalarından birçok sayıda tarik nakletmiştir. Bu hocaların en meşhur olanları şunlardır: Ebû Ahmed Abdullâh b. Hüseyin b. Hasnûn es-Sâmîrî el-Bağdâdî el-Mukrî' den (ö. 386/997) altmış altı tarik²⁴, Ebû Bekr Ahmed b. Nasr b. Mansûr b. Abdülmecîd b. Abdülmün'im eş-Şezâî 'den (ö. 373/984) altmış beş tarik²⁵, Ebü'l-Abbâs Hasan b. Cafer el-Mutavvî el-Abbâdânî el-Basrî el-Umerî' den (ö. 371/982) kırk dört tarik²⁶, Ebû Tayyib Abdulgaffâr b. Ubeydullâh b. es-Serî el-Hudaynî el-Kûfî el-Vâsî' den (ö. 369/980) otuz tarik²⁷, Ebû Hafs Ömer b. İbrahim b. Ahmed b. Kesîr el-Kettânî el-Bağdâdî' den (ö. 390/1000) on altı tarik²⁸, Ebû Abdullâh Muhammed b. el-Hasan b. İmrân el-Errecânî el-Edemî' den (ö. 366/977) on tarik²⁹, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh el-Hüseyin el-Cufî el-Kûfî el-Herevânî' den (ö. 402/1012) altı tarik³⁰, Ebû Alî Hüseyin b. Muhammed b. Hamdân ed-Dîneverî' den (ö. 373/984) altı tarik³¹ ve Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Bişr İbnu'ş-Şârib el-Horâsânî' den beş tarik³² nakletmiştir.

¹⁹ Huzâî, *el-Müntehâ*, 1/237.

²⁰ Bk. Bâbânî, *Hediyetü'l-Arifîn*, 2/60; el-Kazvîni, *et-Tedvîn*, 1/239; el-Hâc Halife, *Keşfu'z-Zunûn*, 2/1858; Kehhâle, *Mucemu'l-Müellifîn*, 9/153; Sezgin, *Tarihu't-Turâsî'l-Arabi*, 1/ 50; Ziriklî, *el-Alâm*, 6/71.

²¹ İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-Nihâye*, 2/109.

²² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/93,189, 2/24,419.

²³ Bk. İbnü'l-Bâziş, Ebû Ca'fer Ahmed b. Alî b. Ahmed b. Halef el-Ensârî el-Gırnâtî, *el-İknâ' f'l-Kırâati's-Seb'* (Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Turâs, ts.), 78,123,133.

²⁴ Huzâî, *el-Müntehâ*, 1/293.

²⁵ Huzâî, *el-Müntehâ*, 1/301.

²⁶ Huzâî, *el-Müntehâ*, 1/316.

²⁷ Huzâî, *el-Müntehâ*, 1/350.

²⁸ Huzâî, *el-Müntehâ*, 1/369.

²⁹ Huzâî, *el-Müntehâ*, 1/377.

³⁰ Huzâî, *el-Müntehâ*, 1/387.

³¹ Huzâî, *el-Müntehâ*, 1/322.

³² Huzâî, *el-Müntehâ*, 1/403.

Huzâî *el-Müntehâ'*yı yazarken kaynak olarak bazı eserlerden faydalanmıştır. Bu eserlerden bir kısmı günümüze ulaşmıştır. Bunlardan biri Ebû Bekir İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) *Kitâbu's-Seb'a'sıdır*. Sözelimi “يَهْدِي” (Yûnus 10/35) kelimesinin okunuşuyla ilgili İbn Mücâhid'den nakilde bulunurak Yezîdî'nin râvilerinin bu kelimeyi fethalı okuduğunu ve İbn Mücâhid'in de bu şekilde hocalarına okuduğunu bildirmiştir.³³ Huzâî, “فَبَسَّ عِبَادِ-” (Zümer 39/17-18) ayetinde عِبَادِ kelimesinin vakıf veya vasıl halinde nasıl okunacağına dair rivâyetleri naklederken İbn Mücâhid'i kaynak göstererek عِبَادِي şeklinde (ي) harfini mansûb okuyanların (ي) harfiyle vakfettiklerini belirtmiştir.³⁴

Huzâî'nin *el-Müntehâ'*da kaynak olarak faydalandığı eserlerin bir kısmı günümüze ulaşmamıştır. Bunlardan biri *Ebû Bişr'in eseri'dir*. Huzâî, “سُخْرِيًّا” (Zuhruf 43/32) kelimesindeki (س) harfinin esreli okunuşuyla ilgili Ebû Bişr'den (ö. 195/811) bir okuyuş nakletmiş ve bu rivâyetin Ebû Bişr'in yazılı bir metninde olduğunu belirtmiştir.³⁵ Bir diğeri ise *Şezâî'nin* (ö. 373/984) *kitabı'dır*. Huzâî, “لَمَّا” (Hûd 11/111; Yâsîn 36/32; Zuhruf 43/35; Târik 86/4) kelimesini İbnu Utbe kanalıyla “لَمَّا” şeklinde şeddesiz olarak, İbn Şenebûz'dan nakille İbnu Utbe'den gelen bir başka rivâyette ise şeddeli olarak okuduğunu Şezâî'nin kitabından aktarmıştır.³⁶ Huzâî'nin *Şezâî'nin kitabını* kaynak olarak gösterdiği bir diğer örnek ise “أَمَّا تُشْرِكُونَ” (Neml 27/59) ifadesinin (ي) harfiyle yani gâib sigasıyla ve “أَمَّا تُشْرِكُونَ” şeklinde (ت) harfiyle yani muhatab sigasıyla okunduğu kıraat vechidir.³⁷ *el-Müntehâ'*nin kaynaklarından günümüze ulaşmayan bir diğer eser ise Huzâî'nin *Kitâbu Misriyyîn* (*Mısırlıların kitapları*) diye isimlendirdiği eserdir. Bu bağlamda Huzâî, tenvîn ve nûn-i sâkin ile ilgili konuyu izah ederken Verş'in isnadında ismi geçen Buhârî adlı râvînin Verş'in yâ ve vâv harflerinde idgam yaptığı şekilde naklettiği bilginin hatalı olduğunu ve bu bilginin *Misriyyîn'in kitaplarında* bulunmadığını ifade etmiştir. Huzâî bu konuyu kim olduklarını açıklamadığı fakat Misriyyîn olarak belirttiği kişilere sormuş, onların da bu rivâyeti bilmediklerini hatta inkâr ettiklerini söylemiştir. Huzâî Misriyyîn ve eserleriyle ilgili herhangi bir bilgi vermemiştir. Fakat bunları kaynak olarak kullanmıştır.³⁸ Kaynaklarda bu kişilerin kim oldukları bilgisine ise ulaşamamıştır.

2.2. el-Müntehâ'da Kullanılan Rumuzlar

Birçok kıraat âlim gibi Huzâî de *el-Müntehâ* adlı eserinde kıraat imamlarının, râvilerinin ve tariklerinin isimlerini rumuzlarla ifade etmiştir. Rumuzların amacı genel manada kolaylık sağlamak ve karışıklığa engel olmak olarak ifade edilebilir. Huzâî, imamlar ve râviler arasındaki ortak noktadan hareketle rumuzlar geliştirmiştir. Nasıl ki birçok müellif kıraatle ilgili eserinde kendilerine özgü belli rumuzlar kullanmışsa Huzâî de aynı şekilde kendi eserinde rumuzlar belirlemiş ve bu rumuzların ne anlama geldiğini eserinin başında izah etmiştir.

Nâfi ve Yezîd'in kıraat vecihleriyle ilgili olarak ittifak ettiklerinde “مدني” remzini kullanmış, ihtilaf ettiklerinde ise kendi isimleriyle zikretmiştir. İbn Kesîr için “مكي” rumuzunu; Nâfi, Yezîd ve İbn Kesîr birleştiklerinde “حجازي” rumuzunu kullanmıştır. İbn

³³ Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî el-Bağdâdî, *Kitâbu's-Seb' f'l-Kirâât*, thk. Şevkî Dayf (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1400), 326; Huzâî, *el-Müntehâ*, 2/741-742.

³⁴ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'*, 561-562; Huzâî, *el-Müntehâ*, 2/943.

³⁵ Huzâî, *el-Müntehâ*, 2/957.

³⁶ Huzâî, *el-Müntehâ*, 2/754, 924, 957,1037.

³⁷ Huzâî, *el-Müntehâ*, 2/882.

³⁸ Huzâî, *el-Müntehâ*, 1/444.

Âmir için “دمشقي” remzini; Ebû Bahriyye için “حمصي” remzini, İbn Âmir ve Ebû Bahriyye okuyuşta birleştiği zaman “شامي” remzini kullanmıştır. Sellâm, Yakûb, Eyyûb, Sehl ve Ebû Amr kıraatte birleştiklerinde “بصري” remzini, Ebû Ubeyd, Halef ve Kûfe Ehli birleştiklerinde “كوفي” remzini kullanmıştır. Hamza ve Kisâî rivayetleri için “هما” remzini, Ebû Bekr ve Hammâd şeklindeki ittifak için ise “أبو بكر” remzini zikretmiştir. Ehl-i Kûfe ve Basra birleştiklerinde onlar için “عراقي” demiştir.³⁹ Ebû Amr okuyuşta Eyyûb’le birleştiğinde “أبو عمرو” remzini, ihtilaf ettiklerinde bizzat kendi isimlerini açıklamıştır. Kıraatleri bir ve aynı olduğu için aralarında fark görmediğinden dolayı Verş, Ebû Dihye ve Mısırlı Seklâb birleşince hepsi için “ورش” remzini kullanmıştır. Fakat Huzâî, bu kişilerin zikrettikleri isnadlarının farklı olabileceğini de belirtmiştir. Örneğin Yûnus kendisini Verş ve Seklâb’ın okuttuğunu, her ikisinin de ayrı ayrı Nâfî’den kıraatlerini aldıklarını ifade etmiştir. Ayrıca Ebû Ya’kûb el-Ezrak; Verş ve Seklâb aracılığıyla Nâfî’ye ulaşan bir tarik aktarmış, Ebû Dihye kanalıyla da en-Nehhâs’tan nakille Nâfî’nin Verş rivâyetini zikretmiştir. Huzâî, bu tariklerinin hepsinin Mısırlıların tariki olduğunu belirtmiştir. Bu açıdan Huzâî bu kişilerin ortak bir okuyuşa sahip olduğunu ifade etmiştir.⁴⁰

Huzâî, bütün usûldeki farklılıkları⁴¹ zikrettikten sonra diğer usûl konularıyla alakalı kıraatleri az bulunan kurrâların okuyuşunu usûl konularına almamış, yeri geldikçe hangi konuyla alakalı ise orada açıklayacağını ve bu okuyuşların her birinin belli kişilere mahsus olduğunu beyan etmiştir.⁴²

2.3. el-Müntehâ’da Kıraatleri İşleyiş Tarzı

2.3.1. Kıraat İmamlarına Nispet Ederek Naklettiği Okuyuşları Zikretmesi

Huzâî, *el-Müntehâ* adlı eserinde on beş kıraati ele almıştır. Bu kıraatler; bilinen on kıraat ile Ebû Bahriyye, Sellâm b. Süleymân et-Tavîl, Eyyûb b. Mütevekkil, Ebû Hâtim Sehl b. Muhammed es-Sicistânî ve Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm’ın okuyuşlarıdır. Huzâî, eserinde ele aldığı bu kıraatlerin tamamını hocalarına arz yoluyla okumuş ve bu okuyuşları kıraat imamlarına nispet ederek aktarmıştır. Huzâî, naklettiği bu okuyuşların isnadlarını tek tek belirtmiş ve tariklerini zikretmiştir. Sözelimi “تِلْقَاءَ أَصْحَابٍ” (A’raf 7/47), “يَا أَيُّهَا النَّاسُ” (Bakara 2/21) ve “جَاءَ أَحَدَهُمْ” (Muminûn 23/99) ayetlerin okunuşuyla ilgili nakledilen isnaddaki râvileri tek tek zikretmiştir. Kıraat imamlarından Hamza’ya dayandırdığı bu rivâyetin isnadında Huzâî, Cûr’da hocası Hasan b. Saîd’den, o da Muhammed b. Mahled el-Ensârî’den, o da aynı şekilde Halef b. Hişâm’dan, Halef de Süleym’den, Süleym de Hamza’dan işittiğine göre; Hamza, en uzun meddin med harflerinden eliften sonra hemzenin fethalı olarak geldiği yerlerde gerçekleştiğini ortaya koyarak uzatma konusunda meddi muttasıl ve munfasıl özelinde farklı bir derecelendirme yapmıştır. Bu mertebeyi de harfi med olan eliften sonra gelen hemzenin harekesine göre belirleme yoluna gitmiş, en uzun meddin hemzenin fethalı okunduğu durumlarda gerçekleştiğini vurgulamıştır. Hamza, “إِلَّا خَائِفِينَ” (Bakara 2/114) ve “الْمَلَانِكَةَ” (Bakara 2/31) örneklerinde olduğu gibi hemzenin kesreli olması halini bir alt seviyede uzatma olarak saymış, en kısa meddin ise “أُولَئِكَ” (Bakara 2/5) kelimeleri ve benzerlerinde olduğu gibi diğer hareketler yani harfi

³⁹ Huzâî, *el-Müntehâ*, 1/429.

⁴⁰ Huzâî, *el-Müntehâ*, 1/430.

⁴¹ Usûl: Kıraat vecihlerini belli bir düzende ortaya koyan genel kurallardır. Bk. Nihat, Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstılahları*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 28.

⁴² Huzâî, *el-Müntehâ*, 1/533.

meddin elif olmadığı veya hemzenin harekesinin fetha ya da kesre olmadığı durumlarda gerçekleştiğini ifade etmiştir. Huzâî'den sonra yaşamış olan İbnü'l-Bâziş de bu görüşe Hamza'dan nakille eserinde yer vermiştir.⁴³ Huzâî, Hamza'dan bu rivâyeti aktardıktan sonra Absî'den nakille Hamza'ya göre hareke açısından bütün hemzelerin medlerinin eşit olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Bezzâz'dan o da Hallâd'dan, o da Süleym'den nakille Hamza'nın Kur'ân'ın hepsinde medlerinin aynı seviyede olduğunu belirtmiştir. Huzâî İbn Mücâhid'in de tercihinin hemzenin harekesini dikkate almaksızın med konusunda Hamza'dan gelen rivâyetlerden bütün medleri eşit sayması şeklinde olduğunu vurgulamış, kendisi de okuyuşlarda bu tercihi uygulamıştır.⁴⁴ Huzâî'nin farklı görüşleri belli bir rivâyet sistematikleştirilerek aktarması ve bu rivâyetler arasında ayıklamaya gitmesi, kendisinin de tercihte bulunması veya bir başka kıraat âliminin tercihinin benimsenip okuyuşuna yansıtması sahih kıraatler konusunda titiz davrandığını ortaya koymaktadır.

2.3.2. Okuyuşları Aktarırken Kendi Görüşlerine Yer Vermesi

Huzâî, kıraatlerin naklinde kendi görüşlerine de yer vermiştir. O bu görüşlerini aktarırken “في تعلقي”, “في حفظي” ve “قال أبو الفضل” gibi lafızları kullanmıştır. Örneğin; tenvin ve sakin nunla ilgili kuralları nakle ederken “في تعلقي” ifadesiyle kendi görüşüne yer vermiştir. Huzâî'nin aktarımına göre; “هَدَىٰ لِّلْمُتَّقِينَ” (Bakara 2/2), “مِنْ لَّدُنَّا” (Nisâ 4/67), “فَإِنْ” (Bakara 2/24) ve “مُسَلَّمَةٌ لَّاشِيَّةٍ” (Bakara 2/71) gibi tenvin veya sakin nundan sonra (ج) harfi gelmesi durumunda izhâr olduğunu belirtmiştir.⁴⁵ Huzâî'nin naklettiği bu görüş sonraki dönem kaynaklarında da yer almıştır. Nitekim Hüzeli, (ö. 465/1073) bu tür kelimelerin okunuşunda ğunne yapmaksızın izhar yapılması gerektiği savunmuş, Hamza, A'meş, Absî ve Halef'in de ğunnesiz idğâm yaptığını belirtmiştir.⁴⁶ Huzâî'nin naklettiği bu tür kelimelerde izhâr yapılması görüşüyle Hüzeli'nin de belirttiği gibi genel olarak bilinen idğâm-ı bilâğunne kuralını kastettiği anlaşılmaktadır.

Huzâî naklettiği görüşlerde “في حفظي” lafzını da kullanmıştır. İmâle ile ilgili konuda Huzâî; Ebû Amr, Ebû Bahriyye ve Kisâî'nin esreli ra harfinden önceki elifleri imâle yaptığını belirtmiştir.⁴⁷ Daha sonra kendisine nispetle “في حفظي” ifadesini kullanarak aktardığı rivâyette; “أَوْزَارٍ، أَعَارٍ، الْغَارِ” kelimeleri dışında Allâf'ın da Süleym'den nakille Ebû Amr gibi imâle yaptığını belirtmiştir.⁴⁸ Kaynaklarda rastlamadığımız bu rivâyetin *el-Müntehâ*'da yer alması bu eserin önemini bir kez daha ortaya koymaktadır.

Huzâî'nin kıraatleri aktarırken kullandığı bir diğer lafız “قال أبو الفضل” 'dır. Huzâî, Ebû Amr'ın elif harfinin kendi misline idğâmının terk edilmesinde ittifak olduğunu ifade etmiştir. Bunu elif harfinin elif harfine idğâmını uygularken dilin telaffuzunda herhangi bir sese dayanmasının mümkün olmadığı şeklinde gerekçelendirmiştir.⁴⁹

⁴³ Huzâî, *el-Müntehâ*, 1/490; İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'*, 135; Hüzeli, *el-Kâmil*, 423.

⁴⁴ Huzâî, *el-Müntehâ*, 1/491; İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'*, 135-136.

⁴⁵ Huzâî, *el-Müntehâ*, 1/444.

⁴⁶ Ebû'l-Kâsım Yûsuf b. Ali b. Cebbâreb. Muhammed b. Ukayl b. Sevâde el-Şeykurî el-Mağribî, el-Hüzeli. *el-Kâmil fî'l-Kirâati ve'l-Erbeine'z-Zâidete Aleyhâ* thk. Cemâl b. es-Seyyid b. Rifâî Şâyib (Mısır: Müessesetü Semâ li't-Tevzîi ve'n-Neşr, 2007), 346.

⁴⁷ Huzâî, *el-Müntehâ*, 1/496; Hemezânî, *Ğâyetü'l-Ihtisâr*, 1/283.

⁴⁸ Huzâî, *el-Müntehâ*, 1/499.

⁴⁹ Huzâî, *el-Müntehâ*, 1/446; Bu kıraat için ayrıca bk. İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'*, 117; İbnü'l-Cezerî, Şemsuddîn Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Yusuf, *en-Neşr fî'l-Kirâati'l-Aşr* thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1/280.

2.3.3. Kıraatlere Usul ve Ferş Farklılıkları Olarak Yer Vermesi

Huzâî, kıraatleri usûl farklılıkları ve ferşu'l-hurûf⁵⁰ olmak üzere iki kısımda ele almıştır. Özlü bir şekilde usûl farklılıklarını ve ferşu'l-hurûfla ilgili okuyuşları eserinde anlatmıştır. Huzâî, usûldeki farklılıklarla ilgili idgâm, tenvîn ve nûn-i sâkinle ilgili kurallar, hemzenin okunuşu konusunda kurrâların görüşleri, med, sekte, fetih, imâle vakıf halinde hâ-i te'nîs, istiâze ve besmele gibi konulara yer vermiştir. İzâfet ve zevâid yâ'larını ise her sûrenin sonunda anlatmıştır. Usûlle ilgili bazı konuların ayrıntılarına *el-Müntehâ*'da da vermeyerek bu konuda okuyucuyu *el-Vâdih* adlı eserine yönlendirmiştir. Bazı konularda da diğer eseri olan *el-Vâdih*'a atıfta bulunarak konunun ayrıntılarına inmek ve daha fazla bilgi elde etmek isteyenlere yol göstermeyi amaçlamıştır. Söz gelimi Huzâî, usul farklılıklarıyla alakalı idgâm konusunu eserinde aktarırken “آمَنُوا وَعَمِلُوا” (Bakara 2/25) gibi öncesi ötreli sakin (و) harfinin harekeli (و) harfine ve “فِي يُوسُفَ” (Yûsuf 12/7) gibi öncesi esreli sakin (ي) harfinin harekeli (ي) harfine idgâm edilmediğini ve bu konuda ihtilaf olmadığını belirtmiştir. Burada Huzâî'nin idgâmın mânilerine değindiği anlaşılmaktadır.⁵¹ Ebû Amr ed-Dânî, med oluşlarına hâle geleceği için hiçbir şekilde med harflerinde idgâmın gerçekleşmeyeceğini ve bu konuda icmâ olduğunu vurgulamıştır.⁵² Hüzeli de bu tür kelimelerde idgâmın mümkün olmadığını belirtmiştir.⁵³ Huzâî, *el-Müntehâ*'da ferşu'l-hurûf farklılıklarına da yer vermiştir. Nitekim Huzâî, farklı ayetlerde geçen “خَطَوَاتٍ” kelimesinde Nâfi, Ebû Amr, Hamza, Halef ve Eyyûb'un “خَطَوَاتٍ” şeklinde (ط) harfini sakin olarak okuduklarını belirtmiştir.⁵⁴

Huzâî'nin, kıraatleri aktarırken başvurduğu yöntemlerden biri de okuyucuyu *el-Vâdih* adlı eserine yönlendirmesidir. Huzâî; hemze konusunda Kisâî, Halef, Ebû Ubeyd, Himsî ve Sellâm'ın “الذُّبُّ” (Yûsuf 12/13,14,17) kelimesinde⁵⁵ İbnu Füleih ve Sellâm'ın ise “بِئْرٍ” (Hac 22/45) kelimesinde hemzeyi ibdâl ile okuduklarını, diğerlerinin ise her iki kelimedeki hemzeyi tahkik ile okuduklarını belirtmiştir.⁵⁶ Huzâî, Hamza'nın vakıf halinde hemzeyi terkettiğini yani ibdâl ile okuduğunu, vasl halinde ise kelimenin evvelinde ibdâl yapıp yapmadığına dair ihtilaf bulunduğunu belirtmiş, fakat kelimenin ortasında veya sonunda bulunan sakin veya harekeli elifte ibdâl yapmadığını ifade etmiştir. Huzâî bu konuyla ilgili geniş açıklamalara *el-Vâdih* adlı eserinde ve diğer eserlerinde yer verdiğini belirterek konuyu daha ayrıntılı öğrenmek isteyenleri bu eserlere yönlendirmiştir.⁵⁷

3. Huzâî ve el-Müntehâ Adlı Eseri Hakkında Yapılan Değerlendirmeler

Kaynaklarda Huzâî ve *el-Müntehâ* adlı eseriyle ilgili birçok değerlendirme yapılmıştır. Bu değerlendirmeler Huzâî'nin ve eserinin kıraat ilmi açısından önemini göstermektedir. Bu eserlerde Huzâî kıraat ilminin önde gelen âlimlerinden biri olarak tanıtılmıştır. İbnü'l-Cezerî, bu özelliğine işaret ederek onu güvenilir kurrâlardan büyük bir

⁵⁰ Ferşu'l-Hurûf: Belirli bir kurala dayalı olmayıp Kur'anda değişik şekillerde dağınık olarak yer alan farklı okuyuşlara denir. Bk. Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstılahları*, 51.

⁵¹ Huzâî, *el-Müntehâ*, 1/446.

⁵² Ebû Amr Osmân b. Saîd, Dâni, *Câmiu'l-Beyân fî'l-Kırâti's-Seb'* (İmârât: Câmiatu's-Şârika, 2007), 1/434-435.

⁵³ Hüzeli, *el-Kâmil*, 339.

⁵⁴ Huzâî, *el-Müntehâ*, 2/589.

⁵⁵ Bk. İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'*, 346; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/394.

⁵⁶ Hüzeli, *el-Kâmil*, 370.

⁵⁷ Huzâî, *el-Müntehâ*, 1/487.

imam olarak nitelendirmiştir.⁵⁸ İsbahânî, Huzâî'yi mukrî ve kıraatleri muhafaza edenlerden biri olarak tanıtmıştır.⁵⁹ Zehebî, Huzâî'nin kıraat ilmini elde etmek için uzak diyarlara yolculuk eden biri olduğunu ifade etmiştir.⁶⁰ Hatîb Bağdâdî ise Huzâî'nin kıraat ilmine çok önem veren biri olduğunu vurgulamıştır.⁶¹ İsmâîl Paşa kendisinin muhaddis ve mukrî olduğunu belirtmiştir.⁶² *Mu'cemü'l-Müellifin* adlı eserde ise Huzâî, mukrî ve tarihçi olarak tanıtılmıştır.⁶³

Kaynaklarda Huzâî hakkındaki bu olumlu nitelikli değerlendirmelere mukabil olumsuz yönde açıklamalarla da karşılaşmaktadır. Mesela Hatîb Bağdâdî (ö. 463/1071) Huzâî'yi hafıza konusunda zayıflıkla itham etmiş bu açıdan rivâyetlerinin güvenilir olmadığını belirtmiştir. Bunun sebebi Huzâî'nin Ebû Hanîfe'ye nisbet ederek naklettiği “لَا تَنْفَعُ” (Fatihâ 1/3) ayetinin “مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ” şeklinde mansub okunması, “لَا تَنْفَعُ نَفْسٌ” (En'âm 6/158) ifadesinde “لَا تَنْفَعُ نَفْسٌ” şeklinde tâ harfinin dammeli okunması, “فَدَّ” (Yûsuf 12/30) cümlesinin ve “فَأَعَشَيْنَاهُمُ” (Yâsîn 36/9) ifadelerindeki “شَعَفَهَا حُبًّا” ve “فَأَعَشَيْنَاهُمُ” kelimelerindeki (غ) harflerinin (ع) harfiyle okunması şeklindeki vecihleri nakletmesidir.⁶⁴ Ayrıca Ebü'l-Alâ el-Vâsîtî (ö. 431/1040), Dârekutnî'nin ve o dönemdeki ilim ehlinde bir grup âlimin Huzâî'nin naklettiği bu okuyuşlar yüzünden gözden düştüğünü ifade etmiştir.⁶⁵ Bu rivâyet birçok kaynakta da benzer şekilde yer almıştır.⁶⁶ İbnü'l-Esîr ve Zehebî gibi bazı âlimler de bu rivayet sebebiyle Huzâî'nin sika olmadığını ve onun hakkında zayıflık isnad eden âlimlerin bulunduğunu ifade etmişlerdir.⁶⁷

Bu olumsuz nitelikteki değerlendirmelere rağmen gerek yaşadığı dönemde gerek sonraki dönemlerde birçok kıraat âlimi Huzâî'den nakilde bulunmuş,⁶⁸ hiç kimse ondan gelen isnadları zayıf görmemiştir. Muhtemelen bir karışıklıktan dolayı Huzâî tenkide maruz kalmıştır. Nitekim İbnü'l-Cezerî bu karışıklığı gidererek Huzâî'nin tenkid edilmesine sebep olan ve aslı olmayan bazı okuyuşları içeren kitabın Huzâî'ye değil Hasan b. Ziyâd'a⁶⁹ ait olduğunu belirterek Huzâî'nin kendisine güvenilen, büyük kıraat imamlarından biri olduğunu ileri sürerek onu savunmuştur.⁷⁰ Ayrıca Huzâî'nin tenkid edilmesine sebep olan bu rivayeti aktaran ve Huzâî'nin öğrencilerinden olan Ebü'l-Alâ el-Vâsîtî'nin⁷¹ kendisinden

⁵⁸ İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-Nihâye*, 2/109-110.

⁵⁹ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshâk b. Mûsâ b. Mihrân el-Esbahânî, *Tarihu Esbahân* (Beyrût: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1410), 2/281.

⁶⁰ Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, 28/113.

⁶¹ Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, 2/541.

⁶² Bâbânî, *Hediyyetü'l-Arifin*, 2/60.

⁶³ Kehhâle, *Mucemu'l-Müellifin*, 9/153.

⁶⁴ Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, 2/541.

⁶⁵ Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, 2/541.

⁶⁶ Bk. Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *el-Muntezam fî Tarihi'l-Ümem Ve'l-Mulûk* (Beyrût: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1412), 14/342; Saffedî, *el-Vâfi*, 2/227; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 2/116; Şemsüddîn Ebû Abdullah b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl fî Nakdi'r-Ricâl* (Beyrût: Dâru'l-Marifeti li't-Tibâeti Ve'n-Neşr, 1382), 3/501; Zehebî, *Marifetu'l-Kurrâi'l-Kibâr*, 212; Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, 28/113; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 5/107.

⁶⁷ Zehebî, *el-İber*, 2/216; Şemsüddîn Ebû Abdullah b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz Zehebî, *el-Muğni Fî'd-Duafâ*, ts., 2/563; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, 1/128.

⁶⁸ Abdülkerîm b. Abdissamed b. Muhammed et-Taberî el-Kattân Ebû Ma'ser et-Taberî, *et-Telhis fî'l-Kıraati's-Semân*, thk. Muhammed Hasan Ukayl Mûsâ (Cidde: el-Cemâetü'l-Hayriyye li Tahfizü'l-Kur'ân'î'l-Kerîm, 1412), 118; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ' fî'l-Kıraati's-Seb'*, 52; İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-Nihâye*, 2/109-110.

⁶⁹ Hasan b. Ziyâd'ın zayıf ve metrûk olduğu bildirilmiştir. Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, 1/491

⁷⁰ İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-Nihâye*, 2/110.

⁷¹ Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, 2/541.

birçok nakilde bulunması⁷² onun güvenilir bir âlim olduğunu göstermektedir. Şayet aksine bir ihtimal söz konusu olsaydı Ebü'l-Alâ el-Vâsıtî kendisinden rivâyette bulunmazdı. Ayrıca Huzâî ile aynı dönemde aynı hocalardan ders alan Dârekutnî, Huzâî'yi zayıf kabul etseydi Huzâî hakkında cerh edilecek bir değerlendirmeye muhakkak yer verirdi ki kaynaklarda böyle bir bilgiye rastlanmamaktadır.⁷³ Ricâl kaynaklarında da bu manada bir bilgiye rastlanmaması Huzâî'nin sadece Hatîb'in naklettiği rivâyete dayanılarak zayıf görüldüğünü ortaya koymaktadır. Hatîb'in rivâyetine diğer kaynaklarda da benzer şekilde yer verilmiştir. Dolayısıyla birçok âlimin takdir ettiği Huzâî, tek bir rivâyete dayanılarak cerhedilmemelidir. Nitekim İbnü'l-Cezerî de Hatîb'in bu rivâyetine dayanılarak Huzâî'nin zayıf görülmesinin yanlışlığını ortaya koymuş ve onun muteber bir kıraat imamı olduğunu beyan etmiştir.⁷⁴

Bütün bu değerlendirmeler Huzâî'nin sika ve güvenilir bir âlim olduğunu ortaya koymaktadır. Bu açıdan; erken dönemde yaşamış, ilim adına pek çok yolculuklar yapmış, büyük âlimlerle görüşmüş ve onlardan ders almış, kıraatte sağlam senetlere dayanarak birçok rivâyet nakletmiş biri olan Huzâî'nin anılan eleştiriyi hak etmediği söylenebilir.

Sonuç

Kıraatlerin tedvin dönemi olarak kabul edilen hicrî üçüncü ve dördüncü asırda kıraat alanında önemli eserler telif edilmiştir. Bu dönemdeki eserlerin çoğu İbn Mücâhid'in kıraatleri yedi ile sınırlandırmasına bir tepki olarak yazılmıştır. Bunlardan biri de Huzâî'nin *el-Müntehâ* adlı eseridir. Nitekim Huzâî, eserinde kıraat-ı seb'a'ya ek olarak sekiz kıraati daha zikretmiştir. Huzâî'nin zikrettiği kıraatler içerisinde daha sonra İbnü'l Cezerî'nin sistematik hale getirdiği kıraatı aşere imamlarından Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Halef kıraatleri yer almaktadır. Bununla beraber Huzâî; Ebû Bahriyye, (ö. 80/700) Sellâm b. Süleymân et-Tavîl, (ö. 171/788) Eyyûb b. Mütevekkil, (ö. 200/816) Ebû Hâtim Sehl b. Muhammed es-Sicistânî (ö. 255/869) ve Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/839) kıraatlerini senedleriyle, tarikleriyle, usul ve ferş farklılıklarıyla muhtasar bir şekilde aktarmıştır. Bu beş kıraat imamının okuyuşlarının çoğu muteber kabul edilen kıraat-ı aşere imamlarının okuyuşlarıyla aynı olup sahih kıraatlerin şartlarını taşımaktadır.

Huzâî'nin *el-Müntehâsı'nın* önemli özelliklerinden biri de eserinde nakletmiş olduğu kıraatleri arz ve semâ usulüyle senedi muttasıl bir şekilde hocalarına nispet etmesidir. Bu bağlamda eserin kaynakları arasında hocaları geniş bir şekilde yer almaktadır. Huzâî, eserinde hocalarıyla beraber bazı kitapları da kaynak olarak kullanmıştır. Huzâî *el-Müntehâ* adlı eserini telif ederken günümüze ulaşan İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) *Kitâbu's-Seb'a'sı*; günümüze ulaşmayan *Ebû Bişr'in eseri*, Şezâî'nin (ö. 373/984) *Kitâbu Mısıriyyîn (Mısırlıların kitapları)* gibi eserlerden yararlanmıştır. Günümüze ulaşmayan bu eserlere yer vermesi ve onlardan alıntı yapması *el-Müntehâ'nın* önemli bir kaynak niteliği taşıdığını göstermektedir.

Huzâî, eserinde usul farklılıkları ve ferş farklılıklarına yer vermiş, usul farklılıklarından idğam, hemze, med, imâle, vakf, istiâze ve besmele ile ilgili bazen ayrıntılı açıklamalarda bulunmuş, bazen de okuyuş vecihlerini sadece imamlara nisbet etmekle

⁷² Zehebî, *Marifetu'l-Kurrâî'l-Kibâr*, 212; Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, 28/113; İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-Nihâye*, 2/109.

⁷³ Bk. Şemsüddîn Ebû Abdullah b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz Zehebî, *Siyeri A'lami'n-Nübelâ* (Beyrût: Müessesütü'r-risâle, 1405), 16/449-461.

⁷⁴ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 2/110.

yetinmiştir. Ayrıca Huzâî eserinde kiraatleri naklederken “مدني”, “مكي”, “حجازي”, “دمشقي”, “حمصي”, “شامي”, “بصري”, “كوفي” ve “عراقي” gibi kiraat imamlarının ve râvilerinin yaşadıkları şehirleri ve bölgeleri temsil eden bazı rumuzlar kullanmıştır. Huzâî kiraatleri sadece imamlara ve râvilerine nispet etmekle yetinmemiş, okuyuşlarla ilgili kendi görüşünü de “في تعلیقي”, “قال أبو الفضل” ve “في حفظي” gibi ifadelerle aktarmıştır. Sonuç olarak; erken dönem kiraat âlimlerinden biri olan, kaynaklarda mukrî vasfıyla tanıtılan ve sika olarak bilinen Huzâî'nin ve *el-Müntehâ* adlı eserinin tanıtılması kiraat ilmi açısından önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Bâbânî, İsmâîl b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el-Bağdâdî. *Hediyetü'l-Arifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâs, ts.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Hatîb. *Tarihu Bağdâd*. 16 Cilt. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422.
- Cevzî, Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *el-Muntezam fî Tarihi'l-Ümem ve'l-Mulûk*. 19 Cilt. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ ve Mustafâ Abdulkâdir Atâ Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1412.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *Câmiu'l-Beyân fî'l-Kirâati's-Seb*. İmârât: Câmiatu's-Şârîka, 2007.
- Ebû Ma'ser et-Taberî, Abdülkerîm b. Abdussamed b. Muhammed et-Taberî el-Kattân. *et-Telhîs fî'l-Kirâati's-Semân*. thk. Muhammed Hasan Ukayl Mûsâ. Cidde: el-Cemâetü'l-Hayriyye li Tahfîzi'l-Kur'ân'î'l-Kerîm, 1412.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshâk b. Mûsâ b. Mihrân. *Tarihu İsfahân*. 2 Cilt. thk. Seyyid Kesrevî Hasan Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410.
- Halîfe, Mustafa b. Abdullah Kâtib Celebî el-Kustantîni el-Hâc. *Keşfu'z-Zunûn an Esâmî'l-Kutub ve'l-Funûn*. 6 Cilt. Bağdâd: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Hemezânî, Ebü'l-Alâ Hasan b. Ahmed b. Hasan el-Attâr. *Ğâyetü'l-Ihtisâr fî Kirâati'l-Aşereti Eimmeti'l-Emsâr*. thk. Eşref Muhammed Fuâd Taleet. 2 Cilt. Cidde: el-Cemâetü'l-Hayriyye li Tahfîzi'l-Kur'ân'î'l-Kerîm, 1994.
- Huzâî, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Cafer b. Abdülkerim el-Curcânî. *el-Müntehâ ve fîhi hamse aşrate Kirâeten*. 2 Cilt. thk. Muhammed Şefaât er-Rabbânî Medine: Mucemmu'l-Melik Fahd li't-Tibaeti'l-Mushafu's-Şerîf, 2013.
- Hüzelî, Ebü'l-Kâsım Yûsuf b. Ali b. Cebbâreb. Muhammed b. Ukayl b. Sevâde el-Yeşkurî el-Mağribî. *el-Kâmil fî'l-Kirâati ve'l-Erbeîne'z-Zâidete Aleyhâ*. thk. Cemâl b. es-Seyyid b. Rifâî Şâyib. Müessesetü Semâ li't-Tevzîi ve'n-Neşr, 2007.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî. *Lisânü'l-Mizân*. 7 Cilt. thk. Dâiretü'l-Ma'rifi'n-Nizâmiyye Beyrût: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 2. Basım, 1390.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî el-Bağdâdî. *Kitâbu's-Seb' fî'l-Kirâât*. thk. Şevkî Dayf Mısır: Dâru'l-Meârif, 1400.
- İbnü'l-Bâziş, Ebû Ca'fer Ahmed b. Alî b. Ahmed b. Halef el-Ensârî el-Girnatî. *el-İknâ' fî'l-Kirâati's-Seb'*. Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Turâs, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsuddîn Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Yusuf. *en-Neşr fî'l-Kirâati'l-Aşr*. 2 Cilt. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ' Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsuddîn Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Yusuf. *Gayetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbni Teymiyye, 1351.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim b. Abdülvahid eş-Şeybânî el-Cezerî İzzuddîn. *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*. thk. İhsân Abbâs Beyrût: Dâru Sâdir, ts.
- İbnü'l-İmâd, Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed el-Akrî el-Hanbelî. *Şuzurâtu'z-Zehab fî Ahbârin Min Zehab*. 11 Cilt. thk. Mahmûd el-Arnâvud Dimâşk-Beyrût: Dâru İbni Kesîr, 1406.

- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali. *Nihâyetü'l-Ereb fî Marifeti Ensâbi'l-Arab*. thk. İbrâhîm el-İbyârî Beyrût: Dâru'l-Kitâbî'l-Lubnâneyn, 1980.
- Kazvînî, Abdülkerim b. Muhammed b. Abdülkerim Ebü'l-Kâsım er-Rafiî. *et-Tedvîn fî Ahbâri Kazvîn*. 4 Cilt. thk. Azîzullâh el-Atâridî Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1408.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mucemu'l-Müellifîn*. 15 Cilt. Beyrût: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.
- Saffedî, Selâhuddîn Halil b. Eybek b. Abdullah. *el-Vâfi Bi'l-Vefeyât*. thk. Ahmed Arnâvûd. 29 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâ'it-Turâs, 1420.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî el-Mervezî. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî, Ebû Bekr Muhammed el-Hâşimî ve Muhammed Altâf Hüseyin Haydarâbâd: Meclisu Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1382.
- Sehemî, Ebü'l-Kâsım Hamza b. Yusuf b. İbrahim es-Sehemî el-Kureşî el-Curcânî. *Tarihu Curcân*. thk. Muhammed Abdulmuîd Hân Beyrût: Alemu'l-Kutub, 4. Basım, 1407.
- Sezgin, Fuat. *Tarihu't-Turâsi'l-Arabî*. 4 Cilt. Riyâd: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûdi'l-İslâmiyye, 1411.
- Temel, Nihat. *Kırâat ve Tecvîd İstılahları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.
- Yâfiî, Ebû Muhammed Afifuddîn Abdullah b. Es'ad b. Ali b. Süleyman. *Mirâtü'l-Cinân Ve İbretü'l-Yekazân fî Marifeti Mâ Yu'teberu Min Hevâdisi'z-Zemân*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417.
- Yâkut el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbuddîn b. Abdillâh er-Rûmî. *Mucemu'l-Buldân*. Beyrût: Dâru Sâdir, 2. Basım, 1995.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullah b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz. *el-İber fî Haberin Min Gaber*. 4 Cilt. thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zeğlûl Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullah b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz. *el-Muğnî Fî'd-Duafâ*. thk. Nüriddîn İtr ts.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullah b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz. *Marifetu'l-Kurrâi'l-Kibâr Ala't-Tabakâti Ve'l-A'sâr*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, , 1417.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullah b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz. *Mizânü'l-İtidâl fî Nakdi'r-Ricâl*. 4 Cilt. thk. Ali Muhammed el-Becâvî Beyrût: Dâru'l-Marifeti li't-Tibâeti Ve'n-Neşr, 1382.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullah b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz. *Siyeri A'lami'n-Nübelâ*. 25 Cilt. thk. Şuayb el-Arnâvud Beyrût: Müessesütü'r-risâle, 1405.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullah b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz. *Tarihu'l-İslâm Ve Vefeyâtu'l-Meşâhîri Ve'l-Alâm*. Kâhire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.
- Zirikî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dımaşkî. *el-Alâm*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

İlahiyat Fakültelerinde Mesleki Din Öğretiminin Sorunlu Alanları ve İyileştirmeye Dair Bazı Öneriler

Problematic Areas of Vocational Religious Education in Faculties of Theology and Some Suggestions for Improvement

Yazar Bilgisi Author Information	
Hatice KALENCİ (HK) Öğretmen, TC. Milli Eğitim Bakanlığı, Bursa, Türkiye Teacher, TC. Ministry of Education, Bursa, Türkiye haticekalenci@hotmail.com , www.orcid.org/0000-0003-3326-9025	
Turgay GÜNDÜZ (TG) Doç. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bursa, Türkiye Assoc. Prof., Bursa Uludağ University Faculty of Theology, Bursa, Türkiye tgunduz@uludag.edu.tr, www.orcid.org/0000-0001-8019-4009	
Yazar Katkıları Author Contributions	Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: HK: (%60), TG: (%40) Veri Toplanması / Data Collection: HK (%100) TG: (%0) Veri Analizi / Data Analysis: HK: (%60), TG: (%40) Makalenin Yazımı / Writing: HK: (%70), TG: (%30) Gönderme ve Revizyon / Submission and Revision: HK: (%90), TG: (%10)

Makale Bilgisi Article Information	
Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazarlar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Authors declare that they get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazarlar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Authors declare that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.1411120
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
28 Aralık/December 2023	7 Kasım/November 2024

Öz

Öğretmen, eğitim ve öğretimin kalitesini belirleyen en önemli bileşenlerden biridir. Nitelikli bir eğitim için çağın ve toplumun ihtiyaç ve beklentilerini karşılayabilecek yeterliklere sahip öğretmen yetiştirme günümüzde ayrı bir önem kazanmıştır. İletişim ve teknoloji alanındaki gelişmeler öğretmenin görevlerinde farklılaşmayı gerekli kılmıştır. Öğretmen yetiştiren fakültelerin ders programları ve içeriklerinin bu hususlar dikkate alınarak hazırlanması da önemli hale gelmiştir. Bu sayede öğrenciler bu çağın meydan okumalarına cevap verebilecek bir donanımla mezun olabilecek ve mesleki yaşantılarında eğitim sorumluluğunu üstlendikleri nesle daha yararlı olabileceklerdir.

İlahiyat Fakülteleri yüksek din öğretimi verilen, dinî donanımlı bireyler yetiştirmeyi hedefleyen kurumlardır. Bu öğretim kurumları ile öncelikli olarak Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) ve Diyanet İşleri Başkanlığının (DİB) istihdam ihtiyacının karşılanması hedeflenir. Her iki kurumda kendi içinde farklı hizmet alanlarına sahiptir. Tek bir programı başarıyla tamamlayan mezunların çok çeşitli hizmet alanlarında görev yapması beklenmektedir. Fakat mezun oluncaya kadar çoğu zaman kimin ne olacağı, hangi mesleği icra edeceğini kestirmek mümkün olmamaktadır. Bu durum bir yandan mezunların meslek alanlarındaki başarılarını olumsuz yönde etkilerken diğer yandan doğal olarak fakülte eğitiminin kalitesinin sorgulanmasına neden olmaktadır. Bu araştırmada MEB bünyesinde faaliyet gösteren İmam-Hatip Liselerinde görev yapan meslek dersi öğretmenlerinin İlahiyat Fakültesinde aldıkları eğitim hakkındaki görüş ve değerlendirmeleri mercek altına alınacaktır. Bu kapsamda ilgili literatür incelenmiş, katılımcılardan veriler toplanmış ve bulgular değerlendirilmiştir.

Öğretmenlerin göreve başladıklarında, özellikle ilk yıllarda karşılaştıkları mesleki zorluk ve sıkıntıların neler olduğunu tespit etmek suretiyle yüksek din öğretimi programlarının güncellenmesi, yeni dönemde aynı zorluk ve sıkıntıların yaşanmaması açısından önem arz eder. Bu durum aynı zamanda İlahiyat Fakültelerinde eğitim ve öğretimin kalitesinin artarak öğrencilerin daha donanımlı bir şekilde mezun olmaları için sağlam bir zemin oluşturma imkânı sağlayacaktır. Bu araştırmanın İmam-Hatip Lisesi (İHL) meslek dersi öğretmenlerinin beklentilerine göre İlahiyat Fakültesi programının yeniden gözden geçirilmesine ve nitelikli hâle gelmesine katkı sağlaması beklenmektedir. Böylece mezun olduktan sonra göreve başlayan öğretmenlerin kaliteli öğrenciler yetiştirerek eğitimin kalitesinin artmasını sağlayacaktır.

Bu araştırmanın amacı, İHL meslek dersi öğretmenlerinin İlahiyat Fakültesinde aldıkları eğitim hakkındaki görüşlerini tespit etmek, ilahiyat eğitiminin mesleki yeterliliklerine katkısı ve iyileştirmeye açık yönleriyle alakalı değerlendirmelerini ortaya çıkarmaktır. Araştırma İHL meslek dersi öğretmenlerinin görüşlerini derinlemesine bir şekilde ele almayı amaçlamıştır. Bundan dolayı nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Çalışma grubunu 2017-2021 yılları arasında atanmış meslek dersi öğretmenleri arasından ölçüt temelli örnekleme usulüyle seçilen 161 öğretmen oluşturmaktadır. Öğretmenler gönüllülük esası dikkate alınarak seçilmiştir. Veriler, formun çevrim içi olarak hazırlanması ve gerekli izinler alındıktan sonra katılımcılara uygulanmasıyla elde edilmiştir.

Öğretmenlerin açık uçlu sorulara verdikleri cevaplardan elde edilen veriler nitel içerik analizi yoluyla çözümlenmiştir. Verilerin çözümlenmesinde NVivo 10 nitel veri analiz programı kullanılmıştır. Verilerin analizi neticesinde; derslerin teorik olarak işlenmesi ve uygulamaya yeterince yer verilmemesi, güncel problemlerin ders konusu yapılmaması ve bir kısım ders içeriklerinin gerçek hayattan uzak olmasının mesleki yeterliliklerin kazanılmasını olumsuz yönde etkileyen hususlar olduğu tespit

edilmiştir. Derslerin ve içeriklerinin günümüz dünyasında yaygın olarak karşılaşılan soru ve sorunlara cevap verecek ve çözüm üretecek şekilde güncellenmesi, teorik konuların yanında uygulamaya dönük konulara ağırlık verilmesi, analitik düşünme becerisi kazandıracak şekilde programların yeniden düzenlenmesi İlahiyat Fakültelerindeki yüksek mesleki din öğretiminin iyileştirilmesi kapsamında öğretmenler tarafından dile getirilen çözüm önerileri arasında yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Yüksek Din Öğretimi, İlahiyat Fakültesi Eğitimi, İlahiyat Öğretim Programı, İmam-Hatip Lisesi, Meslek Dersleri Öğretmeni

Abstract

Teachers are one of the critical stakeholders that determine the quality of education and instruction. To ensure higher quality education, training teachers to acquire skills to meet the current needs and expectations of the society has taken on an added importance. Developments in the field of communication and technology have compelled teachers to perform a variety of duties. It has also become critical to prepare the curricula and the contents of course in teacher training faculties by taking such developments into consideration. In this way, students will be able to graduate with essential skills for responding to the challenges of this age and will better contribute to the generation whom they educate in their professional lives.

Faculties of theology are institutions that provide higher religious education and aim to educate individuals with religious knowledge. These educational institutions primarily aim to meet the staff needs of the Ministry of National Education (MoNE) and the Presidency of Religious Affairs (PRA), both of which offer various services as part of their mission. Graduates who successfully complete a single programme are expected to work in a wide variety of service areas. However, it is often not possible to predict what professions the students will perform in the future. This not only reduces the success of graduates in their professional lives, but also naturally causes one to question the quality of education provided in the faculty. This study investigates the opinions and perceptions of teachers of vocational courses working in İmām-Khatīb High Schools (IKHSs) affiliated to the MoNE with respect to the education they received at the faculty of theology. With this aim in mind, the literature on the issue was reviewed; the data were collected from the participants, and the findings were evaluated.

It is critical that higher religious education programmes be updated by identifying professional challenges and problems that teachers face once they begin to work, particularly in the first few years to avoid them in the future. This will also help improve the quality of education and instruction in the faculties of theology and form a basis for graduation with better skills. This study aims to contribute to the aligning of the instructional programmes in the faculties of theology with the expectations of vocational course teachers working at the IKHSs, and it aims to improve their quality. Thus, teachers who begin to work after graduation could improve the quality of education by raising more qualified students.

The purpose of this study is to investigate the opinions of vocational course teachers at the IKHSs with respect to the education they received at the faculty of theology; it aims to explore their ideas not only about the contribution of theology education to their professional skills but also the aspects that could be improved. As this study aimed to address the views of IKHS vocational course teachers in an in-depth manner, it used a qualitative research method. The study sample consisted of 161 teachers selected using criterion sampling from a pool of vocational course teachers appointed to these schools between 2017-2021. The participants were selected on

a voluntary basis. The data were obtained by administering a self-developed online survey to the participants after obtaining the necessary permissions.

The data obtained from the teachers' answers to open-ended questions were analysed using qualitative content analysis. NVivo 10, a qualitative data analysis software program, was used for analysing the data. The results of the study revealed that the issues that negatively affect the acquisition of key professional skills included theory-oriented instruction and the lack of practice, along with the fact that current problems are not addressed in the courses, and the fact that some of the course contents are far from real life. Among the solutions suggested by the participating teachers for improving higher vocational religious education in the faculties of theology were updating the courses and their contents in a way to address the concerns and produce solutions to problems commonly encountered in today's world, focusing not only on theoretical subjects but also on practical issues, and reorganising the programmes in a way to help students gain analytical thinking skills.

Keywords: Religious Education, Higher Religious Education, Education in Faculties of Theology, Theology Curriculum, İmām-Khatīb High Schools, Teachers of Vocational Courses.

Giriş

Öğretmen, yaşadığı topluma uyumlu, çağın gerektirdiği bilgi ve becerilere sahip, dünyadaki gelişmeleri takip edip onlara ayak uydurabilecek şekilde yetiştirilmelidir.¹ Çünkü eğitim için gerekli olan donanım, araç-gereç gibi fiziki yeterlilikler karşılanırsa bile nitelikli eğitimin verilmesi öğretmenin kaliteli olmasına bağlıdır. Bu da hizmet öncesi öğretmen yetiştiren fakültelerdeki eğitim-öğretim süreçlerine önem verilmesini gerekli kılmaktadır. Bu çerçevede geçmişten günümüze öğretmen yetiştiren yükseköğretim kurumlarında düzenlemeler yapılmış, zaman zaman programları ve ders içerikleri güncellenmiştir.² Ancak günümüzün hızla değişen ve gelişen şartları dikkate alındığında bu fakültelerin hâlâ geleneksel yöntemlerle eğitim verdiği, günümüz koşullarının gerektirdiği bilgi ve becerileri kazandırma açısından geliştirmeye ve iyileştirmeye açık yönlerinin olduğu da aşikârdır.³

Öğretmen yetiştiren kurumlardan biri de İlahiyat Fakülteleridir. İlahiyat Fakültelerinin ismi, uygulanan programları, istihdam alanları açıldığı günden itibaren daima tartışılmaktadır.⁴ İlahiyat Fakültesi mezunları hem Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) tarafından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve İmam-Hatip Lisesi (İHL) meslek dersi öğretmeni olarak istihdam edilebilmekte hem de Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) bünyesinde Kur'an Kursu öğreticisi, imam, müezzin vb. olarak istihdam edilebilmektedir. Bu sebeple İlahiyat Fakültesi öğretim programlarının bu iki paydaş kurumun belirlediği yeterlikler dikkate

¹ Mustafa Çelikten vd., "Öğretmenlik Mesleği ve Özellikleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/19 (2005), 209.

² İlkay Abazaoğlu vd., "Geçmişten Günümüze Türk Eğitim Sisteminde Öğretmen Yetiştirme", *Uluslararası Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 4 (2016), 148-150; Mehmet Şişman, "Öğretmen Yeterlilikleri: Modern Bir Söylem ve Retorik", *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 10/3 (2009), 73-79.

³ Ayşenur Büyükgöze Kavas - Aslı Bugay, "Öğretmen Adaylarının Hizmet Öncesi Eğitimlerinde Gördükleri Eksiklikler ve Çözüm Önerileri", *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 25 (2009), 20; Şişman, "Öğretmen Yeterlilikleri", 77.

⁴ Mustafa Köylü, "Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi: Nicelik Mi Nitelik Mi?", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2013), 24.

alınarak hazırlanması beklenen durumdur. Şartların ve toplumun değişmesi ile birlikte eğitim programlarından yöntem ve tekniklerine kadar bütün eğitim-öğretim süreçlerinin sürekli değerlendirmeye tabi tutulması güncelliği koruma ve yeni ihtiyaçları karşılama açısından önem arz etmektedir.

İHL’de görev yapan meslek dersleri öğretmenlerinin meslek hayatlarındaki başarıları ve karşılaştıkları sorunlarla baş edebilme becerileri İlahiyat Fakültesinde aldıkları eğitimin niteliği ile doğrudan ilişkilidir. Başka bir deyişle, sahada ihtiyaç duyulan mesleki bilgi ve becerilerin İlahiyat Fakültesindeki eğitimle ne ölçüde kazandırılılabildiği sorgulanması ve incelenmesi gereken bir konudur. İşte bu araştırmada, öğretmenlik mesleğinin ilk beş yılındaki İHL meslek dersi öğretmenlerinin, mesleklerini icra ederken karşılaştıkları durumları da göz önünde bulundurarak, İlahiyat Fakültelerinde aldıkları eğitime ilişkin görüş ve değerlendirmeleri incelenmek suretiyle İlahiyat Fakültelerindeki eğitim süreçlerinin analizi amaçlanmaktadır. Şüphesiz bu konunun, öğrenme kazanımlarının ne ölçüde gerçekleştirildiğini öğrenciler üzerinden araştırmak suretiyle de incelenmesi mümkündür. Ancak böyle bir inceleme bu çalışmanın kapsamı dışındadır.

İmam-Hatip Liseleri fen ve sosyal derslerle birlikte Fıkıh, Hadis, Tefsir, Kur’an-ı Kerim gibi meslek derslerinin de programda yer aldığı, ortaöğretim düzeyinde dinî bilgi ve yaşantı itibarıyla yeterli ve örnek bireylerin yetiştirilmesinin hedeflendiği kurumlardır.⁵ Öğrencilerin bu kurumlardan dinî konularda istenen kazanımları elde etmiş olarak mezun olabilmeleri, ancak İHL meslek dersi öğretmenlerinin istenen kalitede eğitim alarak yetişmeleri ile mümkündür. Çünkü örgün eğitimde öğretmen hâlâ en önemli değişkenlerden biridir.

Alan yazın tarandığında İlahiyat Fakültesi programı ile ilgili görüşlerin incelendiği çalışmaların yapıldığı görülmektedir.⁶ Fakat bu çalışmalar hem oldukça sınırlı, hem de önemli bir kısmı öğretmen adayları ile yapıldığı fark edilmektedir. Akyürek’in çeşitli kurumlarda farklı görevler yapan İlahiyat Fakültesi mezunlarıyla yapılmış bir çalışması bulunmaktadır.⁷ Ancak görebildiğimiz kadarıyla, yeni mezun (meslek hayatlarının azami ilk beş yılındaki) öğretmenlerin İlahiyat Fakültesinde almış oldukları eğitimle ilgili görüşlerinin incelendiği bir çalışma bulunmamaktadır. Mesleğinin henüz başında iken, ihtiyaç duydukları donanımı ne ölçüde kazanmış olduklarını daha iyi değerlendirebilecekleri düşünüldüğünden bu grup üzerinde araştırma yapılması önemlidir. Bu araştırmada

⁵ Milli Eğitim Temel Kanunu (Milli Eğitim Temel Kanunu), 1739 (1973), 5106-1 32. madde.

⁶ Saadettin Özdemir, “İstihdam Alanlarına Göre İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılandırılması: Din Hizmetleri Bölümü Önerisi”, *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları Yeniden Yapılandırılması ve Geleceği Sempozyumu*, 2003, 537-558; Erdoğan Fırat, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problem Olarak Değerlendirdikleri Eğitimleriyle İlgili Konular”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* VI (1989), 17-42; Selâhattin Parlador, “Öğrencilere Göre İlahiyat Fakültesi Eğitiminin Başarı Durumu”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* XI (1998), 1-32; Yurdagül Mehmedoğlu, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eğitim-Öğretim Beklentileri (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)”, *Gençlik Dönemi ve Eğitimi* (Ensar Neşriyat, 2000), 121-150; Muammer Cengil, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İstihdam ve Bu Bağlamda Ders Programı Üzerine Bazı Öneriler”, *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları Yeniden Yapılandırılması ve Geleceği Sempozyumu* (Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Baskı Merkezi, 2013), 243-276; Ali Özenç, “Son Sınıf Öğrencilerine Göre Beklentileri Karşılama ve Mesleki Hayata Hazırlamada İlahiyat Fakültelerinde Eğitim (Dicle Üniversitesi Örneği)”, *International Journal of Kurdish Studies* 3 (2016), 1-30.

⁷ Süleyman Akyürek, “Mezunlarına Göre Yüksek Din Öğretiminin Eksik Yönleri”, *Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu (Akademik ve Sosyal Yönleriyle)* (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019), 193-225.

makale sınırlarını aşmadan bir çalışma ortaya koyabilmek için ilahiyat eğitiminin sadece geliştirmeye açık yönleri ile alakalı görüşleri inceleme konusu yapılmıştır. Çünkü araştırmanın odaklandığı problem, ilahiyat eğitiminin sorunlu/geliştirmeye açık alanlarıdır. Araştırmanın İHL meslek dersi öğretmenlerinin İlahiyat Fakültesi eğitiminden beklentilerinin öğrenilmesine ve programın tekrar gözden geçirilerek günümüz ihtiyaçlarına cevap veren daha nitelikli programın hazırlanmasına katkı sağlayacağı umulmaktadır. Bu bakımdan çalışmanın sonuçları önem arz etmektedir.

Araştırmanın amacı azami 1-5 yıllık mesleki deneyime sahip (son 5 yıl içinde ataması gerçekleşen) İHL meslek dersi öğretmenlerinin görüşlerine göre İlahiyat Fakültesi programının geliştirmeye ve iyileştirmeye açık yönlerini tespit etmek ve bu tespitler çerçevesinde çözüm önerileri geliştirmektir.

Makalede, aşağıdaki iki temel soruya cevap verilmesi hedeflenmektedir:

- 1) İHL meslek dersi öğretmenleri, öğretmenlik tecrübesinin ardından ilahiyat eğitimini nasıl değerlendirmektedirler?
- 2) Öğretmenlerin değerlendirmelerine göre, içerik (ders programı) ve işleyiş itibarıyla ilahiyat eğitiminin iyileştirilmesi ve geliştirilmesi gereken yönleri nelerdir?

1. Yöntem

1.1. Araştırma Modeli

Görev sürelerinin ilk 1-5 yılındaki öğretmenlerin İlahiyat Fakültesi eğitimi ile ilgili görüşlerini tespit etmeyi amaçladığımız bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması deseni kullanılmıştır. Nitel araştırma ile araştırmacı (gözlem, mülakat, doküman, rapor vb.) aracılığıyla genelleme yapmadan “nasıl” ve “niçin” sorularına cevap arar. Durum çalışması deseninde sınırlı bir sistem veya durum derinlemesine incelenir.⁸ Elde edilen bulgular evrene genellenmez.⁹ Amaç kişilerin duygu, düşünce ve deneyimlerini anlamaktır.¹⁰

1.2. Çalışma Grubu

Bu çalışmada, nicel ve nitel veri seti oluşturmak amacıyla hazırlanan anket formunun bir bölümünde “Birkaç yıllık öğretmenlik tecrübenizin ardından İlahiyat Fakültesinde aldığınız eğitimde eksik veya yetersiz ya da çok iyi olduğunu fark ettiğiniz alanlar oldu mu? Lütfen, kısa da olsa, yazar mısınız?” şeklinde açık uçlu bir soruya yer verilmiştir.

Bu araştırmanın çalışma grubunu 2017-2021 yılları arasında göreve başlayan İHL meslek dersleri öğretmenleri oluşturmaktadır. 2017-2021 yılları arasında 3244 İHL meslek dersleri öğretmenin ataması gerçekleşmiştir.¹¹ Tüm İHL meslek dersleri öğretmenlerine gönderilen anket formuna 1-5 yıllık kıdeme sahip 444 öğretmen cevap vermiş, içerik bakımından zengin olduğu düşünülen 161 öğretmenin verileri araştırmaya dâhil edilmiştir.

⁸ Sharan Merriam, *Nitel Araştırma: Desen ve Uygulama için Bir Rehber*, çev. Selahattin Turan (İstanbul: Nobel, 2009), 40.

⁹ John W Creswell, *Karma Yöntem Araştırmalarına Giriş*, çev. Mustafa Sözbilir (Ankara: Pegem Akademi, 2017), 99.

¹⁰ Durmuş Ekiz, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2009), 29.

¹¹ “T.C. MEB Personel Genel Müdürlüğü” (Erişim 21 Ekim 2022).

Araştırmada problemin daha iyi anlaşılması için amaçlı örnekleme yöntemlerinden biri olan ölçüt temelli örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntemde araştırmacı tarafından oluşturulan ya da hazırlanmış ölçüt listesindeki kriterlere göre katılımcı seçilir. Araştırmanın amaçlarına göre seçilen katılımcılardan somut veriler elde edilir.¹²

Araştırmada katılımcıların çalışma grubuna dâhil edilme ölçütü 2017-2021 yılları arasında İHL meslek dersi öğretmeni olarak atanmış olmasıdır. Mezuniyetinin üzerinden uzun süre geçmemiş, ilahiyat eğitimini ilk öğretmenlik tecrübeleriyle ilişkili olarak değerlendirebilecek olan öğretmenler araştırmanın örnekleme olarak belirlenmiştir.

Katılımcıların cinsiyet, yaş ve görev süresine ilişkin bulgular Tablo 1’de sunulmuştur:

Tablo 1. Katılımcıların Özellikleri

Değişken		N
Cinsiyet	Kadın	103
	Erkek	58
Yaş	22-27	56
	28-33	85
	34-39	20
Görev Süresi	1 yıl	40
	2 yıl	32
	3 yıl	33
	4 yıl	28
	5 yıl	28
Toplam		161

1.3. Verilerin Toplanması

Araştırma için Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma ve Yayın Etik Kurulunun 25/03/2022 tarihli ve 2022-03 sayılı kararı ile etik kurul izni alınmıştır. MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğünden gerekli resmi izinler alındıktan sonra araştırma verileri toplanmıştır. Öğretmenlere yöneltilen “*Birkaç yıllık öğretmenlik tecrübenizin ardından İlahiyat Fakültesinde aldığınız eğitimde eksik veya yetersiz ya da çok iyi olduğunu fark ettiğiniz alanlar oldu mu? Lütfen, kısa da olsa, yazar mısınız?*” sorusu Google Forms aracılığıyla ilgili milli eğitim teşkilatından yardım alarak öğretmen gruplarına ulaştırılmış ve cevaplamaları talep edilmiştir. Hazırlanan formun girişinde, “çalışmaya gönüllü olarak katılıyorum” seçeneğini işaretleyenlerin görüşleri alınmak suretiyle veriler derlenmiştir.

1.4. Geçerlik ve Güvenirlik

Geçerlik ve güvenilirlik bilimsel çalışmalarda araştırmaları etkileyen en önemli niteliklerdendir.¹³ Geçerlik, araştırmacının olgu veya olayı doğru bir şekilde ele almasıdır. Bunun için katılımcı teyidi, meslektaş teyidi, çeşitleme gibi yöntemler kullanılmalıdır. Güvenirlik ise araştırmanın aynı koşullarda başka araştırmacı tarafından tekrar edilebilmesidir.¹⁴

¹² Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013), 112.

¹³ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi Kavramlar-İlkeler-Teknikler* (Ankara: Nobel Yayınları, 2012), 147.

¹⁴ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 281,290.

İç geçerlik (inanılrlık), araştırma bulgularının gerçek durumu yansıtıp yansıtmamasıyla ilgilidir.¹⁵ İnanırcılığın artması için yapılan yorumların dışarıdan biri tarafından incelenmesi ve katkı sağlaması önerilmektedir.¹⁶ Araştırmanın iç geçerliliğinin artırılması için verilerin analizi yapılırken oluşturulan kodlamalar meslektaş tarafından gözden geçirilmiş ve geri bildirim sağlanmıştır. Ayrıca mülakat gerçekleştirilmeden önce hazırlanan soru, alan uzmanı ve dil uzmanı tarafından incelenmiştir.

Katılımcılara araştırma sorusu çevrimiçi olarak verildiği için yazıya dökebilecek yeterli süreleri vardır. Nitel araştırmalarda katılımcı sayısı araştırmacı tarafından belirlendiği için her araştırmada farklılık göstermektedir. Elde edilen bulgulardan aynı bilgilere ulaşmaya başlanması yeterli katılıma ulaşıldığını gösterir.¹⁷ Bu çalışmada 103 bayan, 58 erkek öğretmenin cevapları analiz edilmiştir.

Dış geçerlik (aktarılabirlik) araştırmadan elde edilen sonuçların benzer koşullarda genellenebilmesiyle ilgilidir. Fakat bu genelleme dolaylı yoldan örnekler ve deneyimlerle yapılır.¹⁸ Dış geçerliliğin sağlanması amacıyla araştırmanın tüm süreçleri ayrıntılı olarak açıklanmıştır.

Araştırmanın iç güvenilirliğinin (tutarlılığının) artırılması için araştırmanın yöntemi, verilerin toplanması, verilerin analizi ayrıntılı olarak verilmiştir. Çalışma grubundan elde edilen veriler doğrudan alıntılanarak verilmiştir. Görüşmelere ilişkin veriler, araştırmacıların inceleyebilmesi için araştırmacı tarafından saklanmaktadır. Ayrıca araştırmanın gerçekleştirilebilmesi için Din Öğretimi Genel Müdürlüğünden, Uludağ Üniversitesi Etik Kurulundan gerekli izinler alınmıştır. Katılımcılara araştırma ile ilgili bilgilendirme yapılmıştır.

Dış güvenilirğin (teyit edilebilirliğin) sağlanması için araştırma sonuçlarının teyidi ve araştırmanın aşamalarının ayrıntılı bir şekilde açıklanması gereklidir.¹⁹ Bu araştırmada katılımcıların özellikleri ve verilerin elde edilmiş şekli hakkında ayrıntılı bilgi verilmiştir.

1.5. Verilerin Analizi

İHL meslek dersi öğretmenlerinden elde edilen verilerin analizinde içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. İçerik analizinde temel amaç, elde edilen verilerde birbirine benzeyenleri bir araya getirmek ve onlardan temalar oluşturularak yorumlamaktır.²⁰

Analiz yapılırken NVivo 10 programı kullanılarak verilerin sınıflandırılması sağlanmıştır. Öğretmenlerin cevapları Word dosyasına aktararak NVivo 10 programında kullanılabilir hâle getirilmiştir. Programa yüklenen veriler araştırmacı tarafından okunarak genel bir fikir oluşması sağlanmıştır. Görüş bildiren kadın ve erkek öğretmenler için ayrı dosyalar oluşturularak kadın öğretmenler K1, K2..., erkek öğretmenler E1, E2..., şeklinde tanımlanmıştır. İHL meslek dersleri öğretmenlerinin yazdıkları metin incelenerek kodlamalar ve sınıflandırmalar yapılmıştır. Araştırmacının yaptığı kodlamalar ve altında yer alan maddeler meslektaş teyidi ile kontrol edilmiştir. Farklı gruplanan maddeler

¹⁵ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 291; Merriam, *Nitel Araştırma: Desen ve Uygulama için Bir Rehber*, 203.

¹⁶ Corrine Glesne, *Nitel Araştırmaya Giriş*, çev. Ali Ersoy - Pelin Yalçınnoğlu (Ankara: Anı Yayıncılık, 2014), 293.

¹⁷ Merriam, *Nitel Araştırma: Desen ve Uygulama için Bir Rehber*, 209.

¹⁸ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 292.

¹⁹ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 302.

²⁰ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 259.

incelenerek tekrar düzenleme yapılmıştır. Bu araştırmada analize tabi tutulan öğretmen görüşleri, açık uçlu bir soruya verilen cevaplardan oluşmaktadır. Alınan görüşler incelendiğinde, genel olarak ilahiyat eğitiminin iyileştirilmeye açık yönleri ve bu hususta yapılabilecekler için açıklamalar şeklinde olduğu görülmüştür. Dolayısıyla veriler açık kodlama usulü ile kodlanmış ve araştırmanın temel amacı ilahiyat eğitimindeki sorunlu alanların tespiti ve öğretmenlerin bu sorunların giderilmesine yönelik önerilerini tespit etmek olduğundan “yetersizlikler” ve “öneriler” isimli iki ana tema altında toplanarak incelenmiştir. Bu temalar altındaki kodlar ve frekansları aşağıda Bulgular başlığı altındaki tabloda gösterilmiştir.

2. Bulgular

İHL meslek dersi öğretmenlerinin kendilerine yöneltilen soruya verdikleri cevaplar iki kategori altında incelenmiştir. Bunlar; (1) İHL meslek dersi öğretmenlerinin ilahiyat eğitiminin sorunlu/yetersiz olduğu düşünülen alanları ile ilgili görüşleri ve (2) bu yetersizliklerin giderilmesine dair çözüm önerileridir. Bu iki kategori, “yetersizlikler” ve “öneriler” şeklinde kısaltılarak, her birine ait bu alt başlıkları sayılabilecek kodlar frekanslarıyla birlikte aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 2. İHL Meslek Dersi Öğretmenlerinin İlahiyat Eğitimiyle İlgili Görüşlerinden Oluşturulan Tema ve Kodlar

Temalar	Kodlar	F
Yetersizlikler	• Güncel problemlere cevap vermemesi (22)	64
	• Derslerin teorik olması (20)	
	• Derslerin yetersizliği (7)	
	• Bilgilerin detaylı ve akademik olması (11)	
	• Gerçek hayattan uzak olması (4)	
Öneriler	• Dersler güncellenmeli (21)	51
	• Güncel konulara yer verilmeli (14)	
	• Uygulama eğitimi ağırlıklı olmalı (10)	
	• Analitik düşünme becerisi kazandırılmalı (4)	
	• Halkın yönelteceği sorulara yönelik eğitim verilmeli (2)	

Literatürde tema ve kategori kavramları bazı çalışmalarda birbirinin eş anlamlısı²¹ bazılarında da birbirinin ast ve üst kavramları olarak kullanılabilir. ²² Bazı çalışmalarda ise kategori ve kod kavramları birbirinin eş anlamlısı olarak kullanıldığı görülmektedir. ²³ Bu makalede kategori ve tema eş anlamlı olarak kullanılmış, kod ise kategori/temadan daha küçük bir sınıflama birimi olarak kullanılmıştır.

2.1. İlahiyat Eğitiminin İyileştirmeye Açık Yönleri

Öğretmenliğe atandıktan sonra tecrübe ettikleri yaşantılardan hareketle görüş bildiren öğretmenlerin cevapları incelendiğinde, ilahiyat eğitiminin geliştirmeye açık

²¹ Bk. Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 242; Merriam, *Nitel Araştırma: Desen ve Uygulama için Bir Rehber*, 170.

²² Bk. Fatih Camadan - Fuat Sezgin, “A Qualitative Research on Perceptions of Primary School Principals about School Guidance Services”, *Turkish Psychological Counseling and Guidance Journal* 4/38 (2012), 202.

²³ Orhan Gökçe, *Klasik ve Nitel İçerik Analizi: Felsefe Yöntem Uygulama* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2019), 100.

alanlarının 5 başlık altında toplandığı görülmüştür. Yetersizlikler teması altında değerlendirdiğimiz bu konular aşağıda ayrıntılı şekilde ele alınmıştır.

Tablo 3. İHL Meslek Dersi Öğretmenlerinin İlahiyat Eğitiminin İyileştirmeye Açık Yönleri ile İlgili Görüşleri

Tema	Kodlar	F
Yetersizlikler	• Güncel problemlere cevap ver(e)meme (22)	64
	• Derslerin teorik olması (20)	
	• Derslerin yetersizliği (7)	
	• Bilgilerin detaylı ve akademik olması (11)	
	• Gerçek hayattan uzak olması (4)	

2.1.1. Güncel Problemlere Cevap Ver(e)meme

Araştırmaya katılan öğretmenlerin bir kısmı; teknolojinin hızla gelişmesi, öğrencilerin sosyal medya ve internetle çok fazla zaman geçirmeleri gibi sebeplerle bilgiye erişim şeklinin ve öğrenme alışkanlıklarının değiştiğini, sorulan soruların da farklılaştığını ve ilahiyat eğitiminin bu sorulara cevap vermede yetersiz olduğunu ifade etmiştir. K113, gençlerin *“teoriden ziyade güncel problemler hakkında özellikle inanç akımları alanında”* sorular sorduğunu belirtmiştir.

Küçük yaşlarda aile ve çevrede görülen inanç olduğu gibi kabul edilir. Gençlik dönemi ise inançların sorgulandığı, dinî problemlerin ortaya çıktığı, inanç esaslarından şüphe edildiği bir dönemdir. Gençlerin dinle ilgili bu sorunları pek çok problemle ilişkilidir. Bayyigit araştırmasında gençlerin yarısının dinle ilgili problemlerinin olduğunu tespit etmiştir.²⁴ K102 de bu konuda şöyle demiştir:

“Bu dönem karşımıza sık sık öğrencilerin iman problemi ve bununla ilgili olarak sordukları ilginç sorular gelmektedir. İlahiyat Fakültesinde okumak elbette bu soruların cevabını öğrenmede yeterli fakat öğrencileri tatmin noktasında bazen eksik kalabildiğimizi hissedebiliyoruz.”

İnsanlar, tarihin her döneminde yanlış inançlara yönelmişlerdir. Başta ateizm ve deizm gibi akımlar her zaman gündeme gelmiş, ferdi boyutta inanç problemleri yaşanmıştır. Günümüzde de bu akımlar varlığını sürdürmekte, özellikle gençleri olumsuz yönde etkilemektedir.²⁵ E33 *“Günümüz kelami problemleri, ateizm, deizm, yeni dini hareketler”* alanında İlahiyat Fakültesi eğitiminin eksik olduğunu belirtmiştir. E61 de *“yeni karşılaşılan dinî problemler”* ile ilgili bir eğitim verilmediğini dile getirmiştir. K14 ise İlahiyat Fakültesinde *“LGBT konusunda yetersiz bilgilendirme”* yapıldığını ve bunun en büyük sorun olduğunu dile getirmiştir. Her ne kadar bir eğilim olarak gençler arasında yaygınlığına dair ciddi bir tespit yapıldığını söylemek mümkün olmasa da, ilgili kesimlerce etkili bir propaganda yürütüldüğü açık bir gerçektir. Bazı araştırmacılar ise günümüzde LGBT’yi henüz yönünün ne olacağı kestirilemeyen yeni toplumsal hareketle arasında ifade

²⁴ Mehmet Bayyigit, “Gençliğin Dinî İnanç, İbadet ve Problemlerine Boylamsal Bir Bakış”, *Gençlik Dönemi ve Eğitimi II*, ed. Hayati Hökelekli (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003), 227-228.

²⁵ Fatih Kurt, “Gençliğin İnanç Problemleri Bağlamında Dini Yayıncılık: Tespitler ve Öneriler”, *VII. Dinî Yayınlar Kongresi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 328.

etmektedir.²⁶ Özellikle sosyal medya aracılığıyla pek çok gencin bir şekilde karşılaştığı ve içinde buldukları gelişim dönemi dolayısıyla bu sorunun dinî açıdan izahını merak ettiği de bilinen bir husustur.

E53, İlahiyat Fakültesindeki derslerin din ile ilgili problemleri çözme konusundaki eksikliğini şöyle dile getirmiştir:

“İlahiyat Fakültesi dersleri güncel meseleler veya lise öğretmenliği yeterliliği için tasarlanmamıştır.”

Kişinin içinde bulunduğu duygu durumu, bireysel farklılıkları dine ve olaylara karşı bakışını etkilemektedir. Öğretmenler, güncel dinî sorunlarla ilgili öğrencilerin problemlerine çözümler bulmaya çalışsalar da bunu daha çok geleneksel yöntemle yapmaktadırlar.²⁷ Problemlerin geleneksel yöntemlerle çözülmeye çalışılmasının hizmet öncesinde bu şekilde bir eğitim alınmasından kaynaklandığı düşünülebilir. Bu durumun inanç ile ilgili problemlerin çözümüne yeterli olmadığı düşünülmektedir. K53 ve K98 İlahiyat Fakültesinde verilen geleneksel din eğitiminin günümüz gençlerine cevap vermede yetersiz olduğunu, K14 ise *“günümüz fıkıh problemleri ve gençlerin din algısına yeni bakış açıları”* gerektiğini dile getirmiştir.

2.1.2. Derslerin Teorik Olması

Öğretmenlerin İlahiyat Fakültesi eğitimleri sırasında gördükleri en önemli eksiklik derslerin daha çok teorik olması ve bu bilgilerin uygulamalarda kullanılamamasıdır. Uygulamalar ile öğretmen adayı hizmet öncesinde mesleği tanır. Türkiye’de öğretmen yetiştiren fakülteler daha çok teorik eğitim vermektedir. Fakat öğretmen, teorik bilgiye sahip olmanın yanında bilgileri öğrencilere nasıl aktaracağını da bilmelidir.²⁸

Yeni göreve başlayan öğretmenler, İlahiyat Fakültelerindeki derslerin daha çok teorik olarak işlenmesini ve derslerde uygulama yapılmamasını İlahiyat programının eksikliği olarak belirtmiştir. E13 *“Ne yazık okuduğum fakültede öğrenciler merkeze alınmıyor, öğrenci işin içine girmiyor, bana göre İlahiyat öğrencisi uygulamalı olarak sürekli bir faaliyet içerisinde olmalı.”* ifadesiyle bu eksikliği dile getirmiştir. Uygulamalar, teorik bilgilerin pratiğe dönüştürülmesini ve kalıcılığının olmasını sağlar.

Fakülte programında teorik bilginin yanında uygulamalar da yaptırılması mezunların öğretmenlik mesleğine hazır olmalarını sağlayacaktır. K68 İlahiyat Fakültesinde verilen eğitimin öğretmenlik mesleğine hazırlamadığını şöyle ifade etmiştir:

“İlahiyat Fakültesinde aldığımız eğitim ile öğretmenlik mesleğinin pratikliği uyuşmuyor. Biri akademik olarak öğrenciyi donanımlı kılmayı amaçlıyor, diğeri ise tamamen pratik bilgiye ihtiyaç duyan bir alan...”

²⁶ Barış Erdoğan - Esra Köten, “Yeni Toplumsal Hareketlerin Sınıf Dinamiği: Türkiye LGBT Hareketi”, *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi* 2/1 (03 Temmuz 2014), 110; Ayrıca Bk. H. Şule Albayrak, “LGBT Hareketin Gelişimi, Kurumsallaşması ve Batı Medeniyet Projesine Dönüşümü”, *İnsan ve Toplum* 13/3 (22 Eylül 2023), 32-56.

²⁷ Ayşe Betül Akdemir, “Öğrencilerde İnanç Problemine Neden Olan Faktörlerin Belirlenmesi”, *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2020), 336.

²⁸ Abdurrahman Ekinci, “Aday Öğretmenlerin İş Başında Yetiştirilmesinde Okul Müdürlerinin Rolü”, *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 15 (2010), 65.

K45, E12, K87, E41 İlahiyat Fakültelerindeki eğitimin öğrenilen bilgilerin pratiğe dökme açısından yetersiz yüzeysel bilgiler olduğunu, uygulamaya yönelik derslerin sayısının az olduğunu ve staj uygulamasına daha fazla yer verilmesi gerektiğini belirtmiştir.

K110 İlahiyat Fakültesinde teorik olarak gördüğü dersleri pratiğe dökmekte zorlandığını, lisans düzeyinde alınan “derin ve kapsamlı bilgileri” almaya İHL öğrencilerinin hazır olmadığını, öğrencilerin günlük hayatta kullanılan dinî bilgileri bile eksik veya yanlış bildiklerini belirtmiştir. K37 de “*öğrenci profili seviyesi oldukça düşük dinî manada*” ifadesiyle K110’u desteklemektedir.

E57, İlahiyat Fakültesinde derslerin anlatım yöntemiyle işlenmesi sebebiyle öğretmen olduktan sonra kendisinin de bu tekniği kullandığını belirtmiştir. Anlatım yöntemi, bilinen en eski yöntemdir ve öğretmenler tarafından sıklıkla kullanılır. Fakat alt düzey davranış kazandırır. Üst düzey davranış kazandırmak için farklı yöntemler kullanılmalıdır. Her ne kadar anlatım yöntemi çokça eleştirilse de en çok kullanılan yöntemdir.²⁹

Öğretmenlik, İlahiyat Fakültesi istihdam alanlarından sadece bir tanesidir. Bu hususa dikkat çeken K45, İlahiyat Fakültesinde alınan eğitimin öğretmenlik mesleğine bir faydası olmadığını belirtmiştir. Ona göre fakülte eğitimi “akademik olarak öğrenciyi donanımlı kılmayı” amaçlamaktadır. Öğretmenlik ise pratik bilgiye ihtiyaç duyulan bir alandır.

E12 İlahiyat Fakültesi eğitiminin “*teorik ve detaya boğuk*” olmasını eksiklik olarak gördüğünü belirtmiştir. K95 ise öğrencilerin seviyesinin düşük olduğunu ve bilgiyi almaya hazır olmadığını belirtmiştir. Öğretmenlik mesleğini nitelikli bir şekilde yerine getirmek için sadece bilmek yeterli değildir. Bilmenin yanında bildiğini uygulama ve karşıdakinin seviyesine uygun şekilde aktarma önemlidir. Bu da ancak hizmet öncesi eğitimde edinilen bilgilerin uygulamaya dönüşmesi ile mümkündür. İHL meslek dersi öğretmenlerinin İlahiyat Fakültesindeki eğitimin teorik olması ile ilgili görüşlerinden bazıları şöyledir:

“Aldığımız eğitim çok fazla teorik ve derin olduğu için günlük hayatta karşılaştığımız soru ve sorunları çözüme kavuşturmak biraz zor oluyor.” K21

“Üniversitede öğrendiklerimizi sahada, meslek alanında uygulamaya döktüğümüzde yeterli olmuyor. Çünkü hitap ettiğimiz kitlenin ilgi alanının dışında kalabiliyor. Bu da biz öğretmenleri zorluyor.” K59

“Aldığımız eğitim akademik manada çok iyiydi; ancak bunu pratiğe uygulamak biraz zor olabiliyor...” K37

2.1.3. Bilgilerin Detaylı ve Akademik Olması

Fakültelerde teorik bilgilerin ayrıntılı ve akademik verilmesi öğrencilerin uygulama sürecinin azalmasına sebep olabilmektedir. Yoğun eğitim vermek her zaman eğitimin kaliteli olduğunun göstergesi değildir. E24 bu konuda şöyle demiştir:

“Dersler yoğun. İlköğretimden lisansa kadar öğrenciler birçok anlamsız dersle zaman kaybına uğramaktadır. Yurt dışı tecrübesi olanlar da bilir ki ders yükü eğitimi ileri seviyeye taşımamaktadır. Asıl ilerleme az da olsa verimli bir eğitim sürecidir. Yoğun derslerden ötürü hem öğrenciler bun alıyor hem de akademisyenler kendilerini

²⁹ Mehmet Zahit Dirik, *Eğitim Programları ve Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Ankara: Pagem Akademi, 2015), 185.

öğretmen/okutman gibi hissediyor. Dolayısıyla kendilerini araştırma ve üretime verme noktasında motivasyonsuz hissetmektedirler.”

E53 İlahiyat Fakültelerinde bulunan derslerin öğretmenlik mesleğinin yeterliklerini karşılamak için tasarlanmadığını, akademik bir dille işlendiğini belirtmiştir. Ona göre dersler *“Akademik dilden kurtulup öğrencilerin anlayabileceği fayda alabileceği günlük dille aktarılmalıdır.”* K21 ise *“Aldığımız eğitim çok fazla teorik ve derin olduğu için günlük hayatta karşılaştığımız soru ve sorunları çözüme kavuşturmak biraz zor oluyor.”* ifadesiyle E53’ü desteklemektedir.

2.1.4. Derslerin Yetersizliği

Araştırmaya katılan öğretmenlerin önemli bir kısmı İlahiyat Fakültelerinde verilen alan eğitiminin eksik olduğunu belirtmiştir. Öğretmenlerin nitelikli bir şekilde yetişmeleri alan derslerini yeterli düzeyde almaları ile mümkündür. Araştırmaya katılan öğretmenlerden K63 *“İlahiyat Fakültesi temel İslam bilimlerinin yoğun olarak öğretildiği yer olmalıdır. Bizler bir yıl tefsir, hadis, fıkıh dersleri almıştık fakat bir tefsir kitabını bir hadis kitabını bir ilmihali fakülte boyunca baştan sona işleyemedik. Diğer din sosyolojisi, din psikolojisi, İslam tarihi gibi dersler kararında ve güzeldi. Ancak mezun olduğunuzda size bunlar yerine temel İslam bilimlerini soruyorlar. O yüzden bu konuda çok yetersiz fakülteler...”* ifadesiyle bu eksikliği belirtmiştir.

Tablo 4. Alan Bilgisi/Formasyonu Açısından Yetersiz Olduğu Düşünülen Dersler

Dersler	F
Alan Dersleri, Kur’an (8), Tefsir (4), İslam Hukuku (3), Kelam (3), Dinler Tarihi (2), İslam Tarihi (2), Hadis (1), Akaid (1), Siyer (1), Peygamberler Tarihi (1)	36
Pedagojik Formasyon	19
Arapça	14
Felsefe ve Din Bilimleri	5
Genel Kültür- Genel Yetenek	1

E23 *“İlahiyat eğitimi 4 yıllık bir müfredat içerisine maalesef sığdırılabilir gibi durmuyor. Temel eserler maalesef yetiştirilebilir değil. Pek çok usul ilmi ancak giriş mahiyetinde okunabiliyor.”* ifadesiyle İlahiyat Fakültesinde verilen alan eğitiminin yetersiz olduğunu belirtmiştir.

Arapça, İslam dininin temel kaynaklarına doğrudan ulaşmayı sağladığı için önemlidir. Öğretmenler, İlahiyat Fakültesinde verilen Arapça eğitiminde eksiklikler olduğunu ve bu dersin eğitiminin *“en baştan sıkı”* bir şekilde *“dersi sevdirecek etkinliklerle”* verilmesi gerektiğini belirtmiştir. K92 ise hazırlıkta iyi bir Arapça eğitimi almasına rağmen ilerleyen senelerde unuttuğunu ve istenen seviyede olmadığını belirtmiştir. K92 bunun sebebini şöyle açıklamıştır:

“İlerleyen dönemlerde klasik metin okumaya dayalı zorunlu tutulan bir ders olmadığı için almış olduğum dil eğitimi neredeyse sıfırlanmış oldu. Fakülte içerisinde yapılan klasik eser okuma faaliyetleri ders dışı ve isteğe bağlı olarak yürütüldüğünden istifade edemedik, eser okumadığımız için pek çok mesele yüzeysel seviyede kaldı.”

İHL’de 9 ve 10. sınıflarda öğrencilerin seviyeleri göz önünde bulundurularak Arapça dört temel dil becerisi kazandırılmaktadır. 11 ve 12. sınıflarda ise öğrencilerin

klasik/güncel Arapça literatürden yararlanabilmeleri, dinî metinleri anlayıp yorumlayabilmeleri için mesleki Arapça dersi bulunmaktadır. Bu dersi İHL meslek dersi öğretmenleri vermektedir.³⁰ K107 bu durumun yanlış olduğunu şöyle ifade etmiştir:

“Arapça derslerinin mesleki Arapça olarak adlandırılmasının ilahiyat mezunu ve meslek derslerine giren bir öğretmen olarak kesinlikle yanlış olduğunu düşünüyorum. İlahiyat mezunları Arapça derslerine girmemeliler. Arapça bir dil dersidir ve dil öğretmenlerinin bu dersi vermeleri gereklidir.”

İHL meslek dersi öğretmenlerinin Kur’an-ı Kerim’i usulüne uygun bir şekilde okuması gerekmektedir. Bunun için de İlahiyat Fakültelerinde Kur’an dersleri kaliteli bir şekilde verilmelidir. Fakat araştırmaya katılan öğretmenlere göre İlahiyat Fakültelerinde eğitimi yetersiz olarak görülen derslerden bir tanesi de Kur’an-ı Kerim’dir. K108 sınıfların kalabalık olmasını bunun sebebi olarak göstermiştir. Öğretmenler, Kur’an’ın makamlı okunması ve kıraat alanında eğitim verilmesi gerektiğini belirtmiştir. E43 ise bu dersin eksikliği ile ilgili şöyle demiştir:

“Ancak fakülte hayatım boyunca kıraat alanında detaylı bir eğitim almamıştık. Şu an okumam tecvid kurallarına uygun ancak okuyuş tarzım daha güzel sesle olabilmesi için kıraat eğitimi almayı isterdim. ‘Kur’an’ı seslerinizle güzelleştirin’ hadis-i şerifini referans alarak her İlahiyat Fakültesinin kıraat alanında öğrenci yetiştirmesi bence güzel bir faaliyet olacaktır.”

Din Öğretimi Genel Müdürlüğü İmam-Hatip Liselerinde meslek dersleri kazanımlarını ve öğrencilerin sosyal gelişimlerini desteklemek amacıyla pek çok yarışma düzenlemektedir. Bu yarışmalar şunlardır: Kur’an-ı Kerim’i güzel okuma ve hafızlık (Genç Nidâ), Kur’an-ı Kerim’i güzel okuma (Genç Sadâ), hutbe okuma (Genç Hatipler), hafızlık (Genç Muhâfızlar), ezan okuma (Genç Bilâller).³¹ Bu yarışmalar sırasıyla okulda, ilde, bölgede ve Türkiye’de gerçekleşmektedir. Bu yarışmalara katılacak öğrencileri hazırlayan meslek dersi öğretmenin bu alanlarda yeterli donanıma sahip olması gerekmektedir. K23 *“Hitabet ve mesleki uygulama dersi kapsamındaki dualar ve uygulamalar konusunda, gerek Kur’an okuma, ezan okuma gibi yarışmalara öğrenci hazırlama hususunda eğitilmedik.”* ifadesiyle İlahiyat Fakültesindeki eksikliği dile getirmiştir. E2 ise *“MEB müfredatı ile üniversite eğitiminin uyumsuz olması”*nın sorun olduğunu belirtmiştir.

İlahiyat Fakültesinden mezun olanların öğretmen olabilmesi için pedagojik formasyon derslerini alması gerekmektedir. Formasyon derslerini alan bir kişinin öğretim yöntem ve teknikleri, sınıf yönetimi gibi konularda donanımlı olması beklenir. Araştırmaya katılan 19 öğretmen almış olduğu formasyon eğitimi konusunda olumsuz görüş bildirmesi bu konudaki eksikliği göstermektedir.

Öğretmen adaylarının gerekli becerilere sahip bir şekilde fakülteden mezun olmaları için akademik bir şekilde öğrenilen bilgilerin nasıl anlatılacağına da öğretilmesi gerekmektedir. K19, pedagojik formasyon derslerinde *“hangi dersin hangi düzeye nasıl aktarılacağı, hangi yöntemlerin kullanılmasının daha iyi olacağı vb.”* gibi konular üzerinde durulmadığını mesleğe başladıktan sonra bunun eksikliğini hissettiğini belirtmiştir. İHL

³⁰ MEB, “Mesleki Arapça Dersleri (11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı”, 2018, 106.

³¹ Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, “Anadolu İmam Hatip Liseleri Meslekî Uygulama Kılavuzu” (2022), 2,3.

öğrencilerinin hazırbulunuşluk seviyeleri düşük olduğu için lisans düzeyinde alınan kapsamlı bilgileri almaya hazır değildir. K59 bu durumu şöyle ifade etmiştir:

“Üniversitede öğrendiklerimizi sahada, meslek alanında uygulamaya döktüğümüzde yeterli olmuyor. Çünkü hitap ettiğimiz kitlenin ilgi alanının dışında kalabiliyor.”

E14 ise öğrencilerin *“disiplin ve ahlaki olarak seviyelerinin çok düşük”* olduğunu formasyon eğitimlerinde anlatılan öğrenci tiplerleriyle uyuşmadığını belirtmiştir. Katılımcının burada kast ettiği husus, görece daha seçme okullarda, disipline edilmiş veya *“uslu”* öğrencilerin bulunduğu bir sınıf ortamı ile kendilerinin karşılaştığı sınıf ortamları birbirinden farklılık arz ediyor. K117’de aynı durumdan şikâyet etmiş, *“öğrenci profilini hiç görmemiş Eğitim Fakültesi hocaları”*nın yeterli düzeyde öğretmen yetiştiremediğini, uygulamalardan uzak olduklarını ve sahada karşılaşılan sorunlara dikkat etmediklerini söylemiştir.

Esasen katılımcılar burada önemli bir hususa dikkat çekmektedirler. Bu da öğretmenlik formasyon eğitimi veren öğretim elemanlarının günümüz okullarında eğitim gören öğrencileri çok iyi tanımadıklarını, hızla farklılaşan bir nesil olduğunu ve yeni neslin sınıf yönetimi ve öğretim süreçlerine dair yakın bir aşinalıklarının olmadığına vurgu yapmaktadırlar. Şüphesiz bunu genelleştirmek doğru olmasa da, pedagojik formasyon eğitimi alan öğrenci sayısının çok fazla olması ve özellikle öğretmenlik uygulaması derslerin branş dışı öğretim elemanları tarafından yürütülüyor olması, bazı fakültelerde hangi branştan olursa olsun, öğretmenlik uygulaması dersini almak durumunda kalmaları, katılımcıların bu tespitlerini anlamlı kılmakta ve üzerinde düşünülmesini gerektirmektedir.

2.1.5. Gerçek Hayattan Uzak Olması

Katılımcılardan bir kısmı İlahiyat Fakültesinde verilen ders içeriklerinin gerçek hayattan kopuk olduğunu dile getirmişlerdir. Onlara göre İlahiyat Fakültesi mezunları olaylara bütüncül bakabilmeli ve temel kaynaklar aracılığıyla edindiği bilgileri diğer bilimlerle ilişkilendirebilmelidirler.

İki öğretmen, dinin bireysel ve toplumsal boyutunun olduğunu ilahiyat eğitiminin hayatın tüm alanlarda karşılaşılan problemlere çözüm önerisi sunması gerektiğini belirtmiştir. K38 *“pratik hayatta karşılaşılan problemlere hazırlamada”* İlahiyat Fakültesi eğitiminin yetersiz olduğunu dile getirmiştir. *“Fakülteedeki eğitimin gerçek hayat ile bağdaşmadığını”* düşünen K57 ise *“İlahiyat ortamı daha uhrevi, daha toplumdaki uzakken gerçek sosyal hayat çok daha karmaşık durumları içinde barındırıyor.”* ifadesi ile fakülte programının sosyal hayattaki ihtiyaçları karşılamadığını belirtmiştir. Demir³² de bir çalışmada ilahiyat öğrencilerinin edindiği bilgileri diğer bilimlerle ilişkilendirmesinin önemine vurgu yapmış, dinin kutsal boyutunun yanında bireysel ve kültürel boyutunun da olduğunu, eğitimin insanı çevreden koparmadan bütüncül bir anlayış geliştirerek verilmesi gerektiğini belirtmiştir.

2.2. İHL Meslek Dersi Öğretmenlerinin İlahiyat Eğitimiyle İlgili Önerileri

Araştırmaya katılan öğretmenler, öğretmenlik tecrübelerinin ardından ilahiyat eğitiminde bulunmasını arzu ettikleri bazı hususlara dair görüşlerini de ifade etmişlerdir.

³² Ömer Demir, “İlahiyat Son Sınıf Öğrencilerinin Dini Yeterlikleri DİB ve Din Görevlileri ve Din Hizmetleri ile İlgili Görüşleri”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2019), 84.

Öneri mahiyetindeki bu görüşleri aşağıdaki beş başlık altında incelemek mümkündür.

Tablo 5. İHL Meslek Dersi Öğretmenlerinin İlahiyat Eğitimiyle İlgili Önerileri

Tema	Kodlar	F
Öneriler	• Dersler güncellenmeli (21)	51
	• Güncel konulara yer verilmeli (14)	
	• Uygulama eğitimi ağırlıklı olmalı (10)	
	• Analitik düşünme becerisi kazandırılmalı (4)	
	• Halkın yönelteceği sorulara yönelik eğitim verilmeli (2)	

2.2.1. Dersler Güncellenmeli

Araştırmaya katılan öğretmenlerin bir kısmı İlahiyat Fakültesi derslerinin gündelik hayatla ve güncel konularla ilişkilendirilmediği için güncellenmesi gerektiğini ve mezunlarının daha donanımlı olmaları gerektiğini dile getirmiştir.

Gençlerin dijital çağda yaşaması, internet aracılığıyla istediği bilgiye kolay bir şekilde ulaşmasını sağlamaktadır. E12 Z kuşağı olarak adlandırdığı öğrencilerin “*muğlak cevapları*” kabul etmediğini bundan dolayı ilahiyat eğitiminin İmam-Hatip Liselerindeki gençlerin ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde düzenlenmesi gerektiğini belirtmiştir. Şüphesiz MEB tarafından hazırlanan öğretim programı öğrencilerin ihtiyaçlarını karşılamada daha büyük önem arz etmektedir. Ancak bu programı layıkıyla uygulayabilmesi için öğretmenlerin bu konularda donanımlı olmaları gerekmektedir.

K21, günümüzde ihtiyaçların çok hızlı bir şekilde farklılaştığını, maddi ve manevi açıdan gençlere ulaşmanın daha zor olduğunu ifade etmiştir. Bundan dolayı İlahiyat Fakültesi programının geliştirilmesi gerektiğini belirtmiştir. K80 ise derslerin “*güncellenip geliştirilerek ilahiyat öğrencilerinin vizyonu genişletilebilir.*” önerisinde bulunmuştur.

K117 meslek hayatının kitaplarda anlatılandan farklı olduğunu belirtmiştir. Ona göre ilahiyat programları “*günümüz problemlerini kuşatıcı konular çerçevesinde düzenlenmelidir.*”

Felsefe derslerinin yüksek din öğretimi kurumlarında gerekliliği daima tartışılan konulardan biri olmuştur. Araştırmaya katılan öğretmenler de bu konuda farklı görüş bildirmişlerdir. E50 Temel İslam bilimleri derslerinin arttırılarak felsefe derslerinin oranlarının düşürülmesi gerektiğini belirtmiştir. E46 ve K104 ise felsefe ağırlıklı eğitimin daha yoğun olması ve ders saatlerinin arttırılması gerektiğini belirtmiştir.

Katılımcı öğretmenlerin güncellenmesi gereken dersler ile ilgili önerileri şunlardır:

“*Felsefe grubu dersleri özellikle felsefe tarihinin ezber müfredat şeklinde değil de daha çok gençliğin sürüklendiği inkâr, deizm, ateizm bataklığını kurutmaya yönelik argümanlar üzerine yapılmalıdır.*” K9

“*... günümüz gençliğinin en büyük problemi popüler olan görüşlerin hakikate, helale aykırı olmasına rağmen daha revaçta olması, maneviyatın giderek değersiz görülmesi. Din felsefesinin müfredatı belki bu anlamda daha da güncelleştirilebilir. Bir de pedagojik formasyon derslerinden olan sınıf yönetimi, Türkiye koşullarındaki okulların profili dikkate alınarak düzenlenebilir.*” K52. Bu alıntılardan anlaşıldığı kadarıyla katılımcılar; derslerin, tarihsel bilgi yerine günümüz koşullarında değer ifade eden, bir ihtiyaca karşılık gelecek bilgileri içerecek tarzda yapılandırılması gerektiğini dile getirmektedirler.

2.2.2. Güncel Konulara Yer Verilmeli

Araştırmaya katılan 24 öğretmen, güncel dinî problemler ile ilgili derslerin İlahiyat Fakültesi programına eklenmesi gerektiğini belirtmiştir. K30 programın “gençlerin güncel sorularına yönelik yetersiz olduğunu” K41 bu konuda “ağırlıklı” bir eğitim verilmesi gerektiğini düşünmektedir. K11, İHL meslek dersi öğretmenin güncel problemlerden haberdar olması gerektiğini ve bu konuda sorulacak sorulara öğretmenlerin cevaplarının hazır olması gerektiğini belirtmiştir.

Günümüzde eşcinseller kendi ilişkilerinin kabul edilmesini ve tüm haklardan yararlanmayı talep etmektedir. Ayrıca eşcinsel çevrelerce yürütülen propagandanın yaygınlaşması ve daha fazla görünür olmaları sebebiyle öğrenciler konuya ilgi duymaktadır.³³ Dinî konudaki sorularını ise muhatap oldukları İHL meslek dersi öğretmenlerine sorarak doyurucu cevaplar beklemektedirler. K14 bu eksikliği dile getirerek İlahiyat Fakültesinde güncel konulardan biri olan eşcinsellik hakkında eğitim verilmesi gerektiğini belirtmiştir. Gerek kişisel ve gerekse sosyal sorun olarak beliren bu tür konuların her birinin ayrı bir ders olarak öğretim konusu yapılması ne mümkün ne de gerekli olduğu söylenebilir. Ancak farklı araçlarla içinde öğretmenlerin yakın muhatabı olduğu gençlerin gündemini meşgul eden bu konularda öğrencileri doğru yönlendirebilmeleri için öğretmenlerin hazırlıklı olmaları gerektiği de açıktır. Belki seçmeli dersler ihdas etmek veya ilgili alanlarda bazı derslerin alt konu başlıkları olarak öğretim konusu yapılmak suretiyle öğretmen adaylarının konuya kısmen de olsa aşinalık kazanmaları sağlanabilir.

Dinde tevhit, inanç esasları gibi konular değişmezken bazı konular toplumsal ihtiyaçlara göre şekillenerek değişmektedir. Din; zamana, mekâna, sosyal değişim ve teknolojik gelişmelere göre güncel meselelere cevap verir. Özellikle gençler sosyal medya ve internet aracılığıyla tüm dünya ile etkileşim içerisinde olduğu için bu durum onların dinî konulara bakışını etkilemektedir. K14 “gençlerin din algısına yeni bakış açıları” gerektiğini belirtmiştir. K41 “gençliğin güncel sorunlarına yönelik eğitimin daha ağırlıklı verilmesi” gerektiğini belirtmiştir.

Gençlerde ortaya çıkan dinî problemlerin akla ve mantığa uygun bir şekilde cevaplanmaması, gencin inançsızlığa düşmesine ve dinî konularda çatışma yaşamasına sebep olmaktadır. Öğrencilerin soruları nitelikli bir şekilde cevaplanırsa inançlarının sağlamlaşma ve derinleşmesine olumlu katkı sağlayacağı düşünülmektedir.³⁴ K115 “deizm, ateizm, Allah’ın varlığı, dinin gerekliliği, vs.”, E33 “günümüz kelâmî problemleri, yeni dinî hareketler” ile ilgili derslerin İlahiyat Fakültesi programına eklenmesi gerektiğini belirtmiştir. K50 gençlerin iman ile ilgili eksiklikleri olduğunu onlarla nasıl doğru bir şekilde iletişim kurulacağı ile ilgili öğretmenlerin kendini geliştirmesi gerektiğini, fakültede de bunun üzerinde durulmasının elzem olduğunu belirtmiştir. K81 ise “günümüz problemlerine ve daha çok itikadî anlamda toplumun özellikle de gençlerin sorularına cevap verici tatmin edici bir ders içeriğinin” olması gerektiğini belirtmiştir.

³³ Barış Erdoğan - Esra Köten, “Yeni Toplumsal Hareketlerin Sınıf Dinamiği: Türkiye LGBT Hareketi”, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (2014), 99.

³⁴ Celal Çayır, “Ergenlerin Dini İnanç, Şüphe ve Dini Tutumları Üzerine Bir Araştırma”, *Bilimname* 27/2 (2014), 64.

2.2.3. Uygulamalı Eğitime Ağırlık Verilmeli

Araştırmaya katılan öğretmenler teorik derslerin pratiğe aktarılmasında sorunlar olduğunu ve uygulama derslerine ağırlık verilmesi gerektiğini dile getirmişlerdir. K89 “... pratiğe dökme açısından daha çok alıştırmaya yapma imkânı verilmeli. Staj uygulamasına daha çok yer verilmeli” önerisini dile getirmiştir.

Öğrenmenin kalıcı olması için öğrenilen bilgilerin uygulanması gerekmektedir. İlahiyat Fakültesinde pratik dersler sınırlı olduğu için öğrenilen bilgiler pratiğe aktarılamamaktadır. K89 ve E39 okullarda uygulamalar yaparak mesleğe daha iyi hazırlanılması gerektiğini böylece öğrencilerin mezun olmadan teorik bilgilerini deneyimleyebileceklerini belirtmiştir. Bunun yanında fakültede birinci sınıftan itibaren staj yapılmasının faydalı olacağına dikkat çekmiştir. Böylece öğretmen adayı öğrencilerle daha erken tanışacak, pratiğe dökme açısından daha çok alıştırmaya yapma imkânı bulacak ve kendi eksikliklerini görecektir.

K87 tarafından uygulamaya yönelik dile getirilen öneri ise gönüllük esası dikkate alınarak ilahiyat eğitim sürecinde kefenleme ve cenaze yıkaması deneyiminin kazanılması gerektiğidir.

E41’e göre İlahiyat Fakültesi mezunlarının mesleklerinde başarılı olabilmeleri için uygulama yaptırılması gerekmektedir. Uygulamalar, öğretmen adaylarının mesleğe yönelik olumlu tutum geliştirmelerine ve motivasyonlarının artmasına katkı sağlayacaktır. E41 fakülte eğitimindeki bu eksikliği şöyle ifade etmiştir:

“İlahiyat Fakültesinde teorik bilgiden başka bir şey verilmiyor. Uygulamaya yönelik derslerin sayısı oldukça azdır. Teorik bilgiden çok uygulamaya yönelik olarak derslerin işlenmesi gerekir.”

2.2.4. Analitik Düşünme Becerisi Kazandırılmalı

Analitik çözümleme yöntemleri üst düzey bir düşünme becerisidir. Bu düşünme tarzında bütün parçalara ayrılarak parçalar tek tek ele alınır. Daha sonra parçaların birbiriyle ve bütünüyle ilişki kurulur.³⁵

K66 İlahiyat Fakültesinde “ezbere dayalı” bir eğitim verildiğini bu durumun “düşünmeyi körelttiğini” belirtmiştir. K77 buna ilave olarak “not odaklı” ders çalışıldığını belirtmiştir. Ezberleyerek ya da dersi geçmek için çalışıldığında elde edilen bilginin gerçek hayatta uygulanabilirliği sınırlıdır.

K57 ise İlahiyat Fakültelerinde “nitelikli soru sorma ya da sorulan soruları nitelikli cevaplama”ya dayalı bir eğitim verilmediğini belirtmiştir. Tüm bunlar düşünme ve problem çözme becerilerini körelterek gelişmesine engel olur. K66 öğretmenliğe başladıktan sonra farklı problemlerle karşılaştığını, bu problemleri çözebilmek için “İlahiyat Fakültelerinde biraz daha sorgulayıcı analitik kabiliyeti güçlendirici eğitim” verilmesi gerektiğini belirtmiştir.

2.2.5. Halkın Yönelteceği Sorulara Yönelik Eğitim Verilmeli

Halk, İlahiyat Fakültesi mezunu olan kişilerde meslekî pratik aramaktadır. Bu becerilere sahip olmayanlar görevlerini yerine getirirken kendilerini güvensiz hissetmekte

³⁵ Firdevs Güneş, “Öğrencilerin Düşünme Becerilerini Geliştirme”, *TÜBAR* 32 (2012), 131.

ve itibar kaybına uğrayabilmektedir.³⁶ E17 “İlahiyatlarda halkın yöneltebileceği sorulara yönelik eğitimler verilmesi gerektiğini” belirtmiştir.

E53 öğrenilen bilgilerin günlük hayatla bir ilişkisinin olmadığını, akademik bir dil kullanıldığını belirtmiştir. Ona göre herkesin anlayıp fayda sağlayacağı bir dil kullanılmalıdır.

Öğretmenlerin nitelikli bir eğitim vermesi için hizmet öncesi eğitim ile sınırlı kalmayarak mesleğe başladıktan sonra da kendini geliştirmesi, değişimlere uyum sağlayarak bilgilerini güncellemesi ve daima öğrenme arzusu içerisinde bulunması gerekmektedir. E47 hangi bölümde eğitim görürse görsün kişinin kendini geliştirmesi için kişisel çaba sarf etmesi gerektiğini belirtmiştir.

Öğretmenler, ilahiyat eğitimine dair önerilerinin yanı sıra, öğretmenlerin kendilerini geliştirmelerinin gereğine de dikkat çekmişlerdir. Öğretmen için her ne kadar mesleğe başlamadan önce üniversitede aldığı eğitim önemli olsa da mesleğe başladıktan sonraki süreç de önemlidir. Görev yapılan bölgenin farklılıkları dikkate alınmalı ve gelişen teknolojiye uyum sağlamalıdır. K25 “Günümüz gençlerinin sorularına yeterli cevaplar bulabilmek için çalışmalarını üniversite sonrasında da sürdürmek gereklidir diye düşünüyorum.” demiştir. E17 ise şöyle demiştir: “İlahiyat eğitiminin yanında kişi kendisi araştırma yapmadığı sürece günlük sorulan sorulara cevap vermekte zorlanabiliyor.”

E54 çevre koşulları, alışkanlıklar, teknolojiadaki hızlı değişim gibi sebeplerle insanın yeniliklere ayak uydurması gerektiğini, bunun bir zorunluluk olduğunu belirtmiştir. Hangi meslekte olursa olsun kişi kendini güncellemeli, yenilikleri takip etmelidir. Gençlerin sorularına ve sorunlarına çözüm üretmek için öğretmenin mesleğine devam ettiği süre boyunca kendini yetiştirmesi önemlidir. K25 ilahiyat eğitiminin yanında kişi kendisi araştırma yapmazsa günlük sorulan sorulara bile cevap verilemeyeceğini ifade etmiştir. K117 ise İlahiyat Fakültesi programının yetersiz olduğunu “Kendini ekstra yetiştirmeyen kesinlikle geri kalır.” ifadesiyle dile getirmiştir.

Tartışma, Sonuç ve Öneriler

Öğretmenlerin gerekli yeterliklere sahip bir şekilde yetişmesi ve onların eğitimleri üzerine yoğunlaşılması gerekir. Yapılan bazı çalışmalarda öğretmenlerin niteliksel açıdan zayıf olduğu tespit edilmiştir.³⁷ Bunun önemli sebeplerinden birinin öğretmen yetiştiren fakültelerin programlarındaki yetersizlikler olduğu söylenebilir. Bu yetersizliklerin kaynakları incelenmeli ve uygun çözümler üretilmelidir. Bu çalışmada İHL meslek dersi öğretmenlerinin hizmet öncesi eğitimlerinde gördükleri eksiklikler ve bu eksikliklerin giderilmesi için ileri sürdükleri çözüm önerilerini belirlemek amaçlanmıştır.

İHL meslek dersi öğretmenleri öğrencilerin sorduğu güncel sorulara cevap vermede zorlandıklarını bundan dolayı İlahiyat Fakültesi programına güncel hayatta karşılaşılan soru ve sorunlarla ilgili ders içeriklerinin eklenmesi gerektiğini belirtmişlerdir. İlahiyat Fakültesi mezunlarının güncel konularla ilgili bilgi sahibi olması, problemlere çözüm

³⁶ Osman Cilâcı, “İlahiyat Fakültelerindeki Uygulamaların Önemi Üzerine”, *Yükseköğretimde Din Bilimleri Eğitimi Sempozyumu* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1988), 38.

³⁷ Muhammed Salihoglu - Ahmet Yayla, “Hizmet İçi Eğitimlerin Öğretmen Niteliğine Olan Etkisinin Değerlendirilmesi”, *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/1 (2023), 146.

önerileri sunmaları önemlidir. Çünkü bu konulardaki eksiklik ilahiyat mezunlarının toplumda ve öğrenciler nezdinde etkili olmalarını engeller.

Genç³⁸ tarafından yapılan araştırmada da güncel dinî konuların önemi vurgulanmış, İlahiyat Fakültesi programlarına bu ders içeriklerinin eklenmesi gerektiği belirtilmiştir. Farklı çalışmalarda da gençlerin dinî şüpheler yaşadığının ve inançlarını sorguladıklarının ortaya çıkması bu konunun önemini göstermektedir.³⁹

Araştırmada öğretmenler, öğrencilerin güncel problemlerle, inanç akımları ve LGBT bireylerle ilgili sorular sorduklarını belirtmiştir. Kalfa da çalışmasında LGBTQI konusunda öğrencilerin kafalarında soru işaretleri olduğunu ve öğretmenlerine bu konuda sorular sorduklarını tespit etmiştir.⁴⁰ Bu soruların sorulmasının en önemli sebeplerinden biri gençlerin dinle ilgili merak ettikleri konuların doyurucu bir şekilde cevaplandırılmamasıdır. Bayyigit yaptığı boylamsal araştırmanın her iki aşamasında da öğrencilerin dinle ilgili problemlerini önemsedikleri sonucuna ulaşmıştır.⁴¹

İHL meslek dersleri öğretmenlerinin gerekli donanıma sahip olabilmeleri için İlahiyat Fakültesi programının günümüz insanının ihtiyaçlarını karşılayabilecek şekilde planlanması önem arz eder.⁴² Teknolojinin hızla gelişmesiyle öğrenciler bilgilere kolayca ulaşmaktadırlar. Bu durum öğretmenden beklentiği değiştirmiş, uygulama süreçlerini etkilemiştir. Dersler güncellenmediğinde günün şartlarına uygun bir eğitim verilmesi de mümkün olamamaktadır.

MEB'e bağlı okullarda uygulama yaparak öğretmen adayının mesleki beceri ve deneyim kazanmasının amaçlandığı öğretmenlik uygulaması dersi, Görgeç vd. tarafından yapılan araştırmada öğretmen eğitimine katkı sağlayan en önemli ders olarak tespit edilmiştir.⁴³ Bu ders ile öğretmen adayları bilgilerini test ederek eksikliklerini fark eder ve mesleğe hazır olup olmadıklarını görürler. Araştırmaya katılan İHL meslek dersi öğretmenlerinin büyük bir kısmı İlahiyat Fakültesi derslerinin teorik olmasını bir sorun olarak görmüş, uygulama yönüne ağırlık veren derslerin arttırılması gerektiğini belirtmiştir. Yapılan farklı çalışmalarda da benzer biçimde okul uygulamalarının süre olarak yetersiz olduğu ve arttırılması gerektiği ifade edilmiştir.⁴⁴ Fakültede verilen eğitim

³⁸ M. Fatih Genç, "Avrupa ve Türkiye'de İlahiyat Fakülteleri Lisans Programları -İspanya, Bosna Hersek, Hollanda, Belçika ve Almanya'daki İlahiyat Fakülteleri ile Bir Karşılaştırma-", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (2013), 41.

³⁹ Kadir Ak, *17-25 Yaş Gençlerde Görülen Bazı Dini Şüpheler ve Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002); Çayır, "Ergenlerin Dini İnanç, Şüphe ve Dini Tutumları Üzerine Bir Araştırma"; Tahsin Kula, *Ergenlerde Dinî Düşüncede Yaşanan Güçlükler (Bir Diyarbakır Örneği)* (Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Asım Yapıcı, "Şüphe ve İnanç Kısacasında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları", *İlahiyat Akademi Dergisi* 12 (2020), 1-44.

⁴⁰ Nazlı Tutku Kalfa, "Gençler Nazarında İnanç Problem Alanları ve Dini Şüphe -Lise İnanç Soruları Üzerine Nitel Bir Araştırma ve Önemi-", *Hız Peygamber ve Gençlik Sorunları*, ed. Mehmet Bayyigit vd. (Konya: Palet Yayınları, 2019), 67.

⁴¹ Bayyigit, "Gençliğin Dinî İnanç, İbadet ve Problemlerine Boylamsal Bir Bakış", 240.

⁴² Çelikten vd., "Öğretmenlik Mesleği ve Özellikleri", 234.

⁴³ İzzet Görgeç vd., "Öğretmenlik Uygulaması Dersinin Öğretmen Adayları, Uygulama Öğretmenleri ve Uygulama Öğretim Üyeleri Açısından İşlevselliği", *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28 (2012), 67.

⁴⁴ Fatma Çapcıoğlu - Yıldız Kızılabdullah, "Uygulama Öğretmeni ve Öğrencilerinin Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretmenlik Uygulaması Sürecine Yönelik Görüşleri", *Dini Araştırmalar* 23/58 (2020), 74; İlhami Arseven - Ahmet Turan Orhan, "Okul Deneyimi Dersi Öğretim Programının Öğretmen Adaylarının

ne kadar kaliteli olursa olsun pratiğe aktarılmadığı sürece kalıcı ve etkili olmaz. Öğretmenler, uygulama ile mesleğe karşı olumlu tutum geliştirir ve ders anlatma becerisi kazanırlar.⁴⁵ Uygulamanın az olması İlahiyat Fakültesi programının yetersizliğinin en önemli sebeplerinden biridir. Genç⁴⁶ tarafından yapılan çalışmada İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin, kendilerini mesleğe hazır hissetmek için ilk yıldan itibaren staj uygulamasının gerekliliğini vurguladıkları tespiti yapılmıştır. Konuyla ilgili farklı çalışmalarda da uygulama programının işlevsel olmaması ve derslerin daha çok teorik işlenmesi İlahiyat Fakültesi eğitiminin istihdam alanları açısından yetersiz olma sebebi olarak açıklanmıştır.⁴⁷ Demir⁴⁸ tarafından İlahiyat Fakültesi öğrencileriyle yapılan araştırmada öğrencilerin özgüven eksikliği olduğunun tespit edilmesi de bu bulguyu desteklemektedir. Farklı öğretmenlik programı uygulanan fakültelerdeki eğitim eksikliklerinin tespit edildiği çalışmalarda da uygulama derslerinin hem içerik hem ders saati bakımından mesleği yaparken yeterli görülmediği tespit edilmiştir.⁴⁹ Bu eksikliğin giderilmesi için öğrencilere yaparak-yaşayarak öğrenme fırsatının verilmesi gerektiği, bundan dolayı üniversite eğitimlerinde uygulamalara daha fazla yer verilmesi gerektiği belirtilmiştir. Nitekim öğretmenliğe başlamadan önce yapılan uygulamalarla teorik bilgiler kalıcı hâle gelir ve öğretmenlerin kendine güveni artar.⁵⁰ Yapılan farklı çalışmalarda elde edilen sonuçlarla bu araştırmanın sonuçlarının örtüştüğü söylenebilir.

Araştırmamıza katılan öğretmenlerin görüşleri literatürde yer alan öğretmenlik deneyimi ve uygulamasının önemli olduğu fikrini açık bir şekilde desteklemesine rağmen, Türkiye’de yüksek din öğretiminde pedagojik formasyon dersleri ve öğretmenlik uygulaması konularında ciddi kararsızlıklar yaşanmaya devam etmektedir. Halen Türkiye’de İlahiyat Fakültelerinin bir kısmında öğretmenlik uygulaması tek dönem, bir kısmında ise iki dönem olarak programda yer almaktadır. Öğretmenler bizzat yaşadıklarından hareketle ilahiyat eğitimiyle öğretmenlik deneyiminin daha iç içe ve daha uzun süreli olması gereğine işaret etmektedirler. Bu açıdan İlahiyat Fakültelerindeki öğretmenlik uygulaması derslerinin bütün fakültelerde iki dönem olacak şekilde yapılması

Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi ve Alternatif Program Önerisi”, *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 47 (2018), 479.

⁴⁵ Sedat Altıntaş - İzzet Görgeç, “Sınıf Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Uygulaması Üzerine Görüşleri (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Örneği)”, *Turkish Studies* 9 (2014), 59.

⁴⁶ Genç, “Avrupa ve Türkiye’de İlahiyat Fakülteleri Lisans Programları -İspanya, Bosna Hersek, Hollanda, Belçika ve Almanya’daki İlahiyat Fakülteleri ile Bir Karşılaştırma-”, 43.

⁴⁷ Ejder Okumuş, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri -Dicle Üniversitesi Örneği-”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 13 (2007), 91; Saadettin Özdemir, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İlahiyat Programı ile İlgili Görüşleri: SDÜ İlahiyat Örneği”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2019), 8.

⁴⁸ Demir, “İlahiyat Son Sınıf Öğrencilerinin Dini Yeterlikleri DİB ve Din Görevlileri ve Din Hizmetleri ile İlgili Görüşleri”, 113.

⁴⁹ Nisa Kara vd., “Sınıf Öğretmenlerinin Mesleki Gelişimleri Açısından Sınıf Eğitimi Lisans Programının Yeterliliği”, *Turkish Studies Educational Sciences* 13 (2018), 1076; Büyükgöze Kavas - Bugay, “Öğretmen Adaylarının Hizmet Öncesi Eğitimlerinde Gördükleri Eksiklikler ve Çözüm Önerileri”, 17; Mehmet Koçyiğit - Eray Eğmir, “Öğretmenlerin Hizmet Öncesi Eğitim Deneyimleri: Öğretmen Yetiştirme Üzerine Bir Analiz”, *Akdeniz Eğitim Araştırmaları Dergisi* 13/30 (2019), 331.

⁵⁰ Erten Gökçe - Canay Demirhan, “Öğretmen Adaylarının ve İlköğretim Okullarında Görev Yapan Uygulama Öğretmenlerinin Öğretmenlik Uygulaması Etkinliklerine İlişkin Görüşleri”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 38 (2005), 50.

bir gereklilik olarak telakki edilmelidir. Ayrıca uygulanan program sık sık gözden geçirilerek eksiklikleri belirlenmeli ve geliştirilerek ihtiyaca göre yeni düzenlemeler yapılmalıdır.⁵¹

İHL meslek dersi öğretmenleri alan bilgisi, formasyon, Arapça, felsefe ve din bilimleri derslerinde eksiklik olduğunu belirtmişlerdir. Alan bilgisinin altında daha çok Kur'an-ı Kerim, Tefsir ve İslam Hukuku derslerinin yetersiz olduğu bildirilmiştir. Genç'in yaptığı çalışmada da katılımcılar, İlahiyat Fakültesi eğitiminin beklentilerini karşılamadığını ve alan derslerine istedikleri gibi vakıf olamadıklarını belirtmiştir.⁵² Özdemir'in çalışmasında İlahiyat Fakültelerinde uygulanan program istihdam alanında karşılaşılan problemlere çözüm üretmede yetersiz bulunmuştur.⁵³ Farklı branşlarda öğretmenlerle yapılan çalışmalarda öğretmenler aldıkları fakülte eğitimini alan bilgisi açısından güçlü bulduklarını ifade etmişlerdir.⁵⁴ Bunun yanında hizmet öncesi alınan lisans eğitiminin yetersiz olduğunu ve yapılan yeniliklerle görüşlerin olumlu yönde değiştiğinin tespit edildiği çalışmalar da bulunmaktadır.⁵⁵

İlahiyat Fakültesi eğitiminin ezan okuma, Kur'an okuma gibi yarışmalara öğrenci hazırlamak için gereken yeterlilikleri sağlamadığı belirtilmiştir. Altıntaş ve Kirenci tarafından yapılan araştırmada Kur'an-ı Kerim dersinde makam eğitimi verilmemesinin sorun olduğu tespit edilmiştir.⁵⁶ Alemdar'ın yaptığı araştırmada da katılımcıların %89'u Kur'an derslerinde makamlı okumaya yer verilmesi gerektiğini, %54'ü Kur'an derslerinin mûsikî ile beraber öğretilmesi gerektiğini, %64,3'ü din görevlisi olacak kişilerin mûsikîden anlaması gerektiğini belirtmiştir.⁵⁷ Kur'an-ı Kerim derslerinde makamlı okumaya önem verilmesi yarışmalara öğrenci hazırlayan öğretmenlere katkı sağlayacaktır.

İlahiyat Fakültesinde yetersiz olarak verildiği dile getirilen derslerden bir tanesi de Arapça'dır. İlahiyat Fakültesi öğrenci ve mezunlarıyla yapılan farklı çalışmalarda da Arapça dersinin eğitiminin beklenen seviyede olmadığı tespit edilmiştir.⁵⁸ Abır'ın Arapça dersine giren öğretmenlerle yaptığı çalışmasında da öğretmenlerin zorlandıkları tespit edilmiştir.⁵⁹

İHL meslek dersi öğretmenleri, aldıkları formasyon eğitimiyle meslekte karşılaştıkları sorunları çözemediklerini belirtmişlerdir. Öğretmenlerin gerekli bilgilere

⁵¹ Ali Eraslan, "İlköğretim Matematik Öğretmen Adaylarının 'Öğretmenlik Uygulaması' Üzerine Görüşleri", *Necatibey Eğitim Fakültesi Elektronik Fen ve Matematik Eğitimi Dergisi* 3/1 (2009), 219.

⁵² Genç, "Avrupa ve Türkiye'de İlahiyat Fakülteleri Lisans Programları -İspanya, Bosna Hersek, Hollanda, Belçika ve Almanya'daki İlahiyat Fakülteleri ile Bir Karşılaştırma-", 40.

⁵³ Özdemir, "İstihdam Alanlarına Göre İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılandırılması: Din Hizmetleri Bölümü Önerisi", 24.

⁵⁴ Koçyiğit - Eğmir, "Öğretmenlerin Hizmet Öncesi Eğitim Deneyimleri: Öğretmen Yetiştirme Üzerine Bir Analiz", 331.

⁵⁵ Kamil Yıldırım, "Farklı Eğitim Programlarıyla Yetişen Öğretmenlerin Hizmet Öncesinde Aldıkları Eğitimin Etkililiğine İlişkin Görüşlerinin Karşılaştırılması", *İlköğretim Online* 15 (2016), 230.

⁵⁶ Muhammet Esat Altıntaş - Hatice Kübra Kirenci, "İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Öğretimi ile İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri", *Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu* (Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019), 1/120.

⁵⁷ Altıntaş - Kirenci, "İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Öğretimi ile İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri", 1/194.

⁵⁸ Ahmet Koç, "İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2003), 39; Ayşegül Gün, "Pedagojik Formasyon Eğitimi Alan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Mesleki Yeterlik Algıları ve Pedagojik Formasyon Programına İlişkin Görüşleri: Amasya Üniversitesi Örneği", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017), 159.

⁵⁹ Bilal Abır, *Anadolu İmam Hatip Liselerinde Arapça Dersine Giren Öğretmenlerin Profilleri ve İletişimsel Yaklaşımına Arapça Öğretimine İlişkin Farkındalıkları* (Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2015), 80.

sahip olması kadar o bilgileri nasıl aktaracağı da önemlidir. Öğretmen, öğretim için gerekli olan metotlara sahip olmalı, hangi metodu ne zaman kullanacağını bilmelidir. Çınar⁶⁰ tarafından öğretmen adaylarıyla yapılan çalışmada da mevcut formasyon eğitimiyle kaliteli öğretmen yetiştirilemediği, gerekli becerilerin kazandırılmadığı, gerekli özenin gösterilmediği tespiti yapılmıştır.

Görüş bildiren öğretmenlerden bir kısmı eğitimin yoğun ve akademik olmasını İlahiyat Fakültesi programının eksikliği olarak belirtmiştir. İlahiyat Fakülteleri bilimsel düşünme becerileri kazandırmayı ve İslam dinini bilimsel yöntemlerle ele almayı hedeflemektedir. Bilgi birikiminin çok fazla olması ve değişimin çok hızlı olması sebebiyle ezberlemek yerine bilgiyi sentezlemeyi öğretmek ve bilgi üretmek amaçlanmalıdır.

Çağdaş eğitim anlayışına göre öğretmen, öğrencilere rehberlik ederek onların bilişsel aktivitelerinin arttırmalıdır. Bunun olabilmesi için var olan bilginin bilişsel yapı kullanılarak anlamlandırılması gerekir. Araştırmada öğretmenler İlahiyat Fakültelerinde analitik düşünme becerilerini geliştirici eğitim verilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Yükseköğretimde üst düzey düşünme becerilerinin sınırlılıklarına işaret eden çalışmalar bulunmaktadır. Akkuş Çakır-Senemoğlu (2016) dördüncü sınıf öğrencileri ve öğretim elemanlarıyla yaptıkları çalışmada öğrencilerin analitik düşünme becerilerinin düşük düzeyde olduğunu, problem çözmede zorlandıklarını tespit etmiştir.⁶¹

İlahiyat mezunlarının günlük hayatta karşılaştıkları sorunları çözebilmeleri için yorumlama ve çözümleme becerilerinin geliştirilmesi gerekir. Çünkü halk İlahiyat Fakültesi mezunlarından sorularına cevap vermesini ve dini doğru bir şekilde anlatmasını istemektedir.⁶²

İHL meslek dersi öğretmenleri daima kişinin kendini geliştirmesi gerektiğini belirtmiştir. Çünkü öğretmenlik mesleği her türlü gelişimden etkilenen dinamik bir meslektir. Böylece İslam'ı kabul etmekte zorlanan, farklı inanışlara yönelen ve dinî bakımdan şüphe yaşayan öğrencilere doyurucu cevap verilebilir.

İHL meslek dersi öğretmenlerinin İlahiyat Fakültesi programında belirttikleri eksiklikler ile programın iyileştirilmesi için getirdikleri önerilerin birbirine paralel olduğu görülmektedir. Buna göre öğretmenler; edinilen teorik bilgilerin uygulanmasına daha fazla olanak sağlanmasını, özellikle beceri kazanımı gerektiren konuların uygulama ile daha iyi ve kalıcı olarak öğrenilebileceği için din hizmetleri ve öğretmenlik uygulamalarının ciddiyetle yürütülmesini, ders içeriklerinin günümüz sorunlarını çözecek şekilde güncellenmesini, fakültede analitik düşünme becerisinin kazanılmasını önermektedir. Derslerin öğretmen adaylarının anlatma becerilerini geliştirmeye yönelik olması gerektiği önerilen başka çalışmalarda bulunmaktadır.⁶³ İlahiyat Fakültesindeki dersler bu hususlara dikkat edilerek güncellendiğinde öğretmen adaylarının daha donanımlı bir şekilde mezun olmaları beklenebilir.

⁶⁰ Fatih Çınar, "Din Öğretiminde Öğretmen Yetiştirme Sorunu", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/46 (2016), 504-508.

⁶¹ Nur Akkuş Çakır - Nuray Senemoğlu, "Yükseköğretimde Analitik Düşünme Becerileri", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 24 (2016), 1494-1495.

⁶² Özdemir, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İlahiyat Programı ile İlgili Görüşleri: SDÜ İlahiyat Örneği", 25.

⁶³ Büyükgöze Kavas - Bugay, "Öğretmen Adaylarının Hizmet Öncesi Eğitimlerinde Gördükleri Eksiklikler ve Çözüm Önerileri", 20.

Elde edilen sonuçlar çerçevesinde program yapımcılar ve araştırmacılar için aşağıdaki öneriler yapılabilir:

İlgili Yüksek Karar Makam(lar)ı ve program yapımcılar için öneriler:

1) İlahiyat Fakültelerinde ivedilikle bölümlaşmeye gidilmeli, gerek Diyanet İşleri Başkanlığı ve gerekse Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde istihdam edilecek meslek elemanlarının İlahiyat Fakültesi çatısı altında açılacak farklı bölümlerde, alana odaklı teorik ve uygulamalı derslerin bulunduğu bölümde eğitim görmeleri sağlanmalıdır. Günümüzde İlahiyat Fakültelerinde tek bir programla çok çeşitli meslek dallarında hizmet verecek meslek elemanları yetiştirilmeye çalışılmaktadır. Hâlbuki her bir meslek alanında uzmanlaşmanın gerekli ve önemli olduğu günümüz dünyasında bir programla bir yandan Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı muhtelif kurumlarda İmam-Hatip, Kur'an Kursu öğreticisi (4-6 yaştan ileri yetişkinlik dönemindekilere kadar), vaiz, manevi danışman (aile, üniversite yurtları, cezaevlerinde hizmet verecek); diğer yandan Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde ilkokuldan lise sona kadar hem DKAB hem de İHL meslek dersleri öğretmeni yetiştirmek ne kadar mümkün olabilir? Bu durum yüksek din öğretiminde ciddi bir amaç sorununun olduğunun açık göstergesidir. Eğitim amaçlarında belirsizlik ise doğal olarak eğitimin niteliğini olumsuz yönde etkileyecek, başarılı meslek elemanları yetiştirmek için olmazsa olmaz bir unsurun eksikliği anlamına gelecektir.

2) İlahiyat Programındaki dersler, öğrencilerin günümüz koşullarında ve sahada ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde içeriklendirilmeli ve çağımızın hızlı değişimine uyum sağlayabilmek için sürekli güncellenmelidir. Yapay zekâ, metaverse, transhümanizm, posthümanizm gibi yeni gelişen alanlarla dinî konuların kesiştiği noktalarda düşünmeyi ve fikir imal etmeyi mümkün kılacak, öğretmen adaylarının fikri hazırlık yapmalarını sağlayacak seçmeli veya zorunlu dersler konulması yararlı olabilir.

3) Dersler yoğun teorik anlatımlar yerine, günlük hayatta uygulanabilir, işe yarar, soru ve sorunlara cevap ve çözümler sunacak şekilde uygulama boyutunu içerecek tarzda işlenmelidir. Örneğin; Kelam dersi, sadece geçmişte yapılmış tartışmaları sunmak yerine günümüzde Kelâm alanına taalluk eden soru ve sorunlara ne tür cevaplar verilmesi gerektiğini içerecek tarzda yapılandırılmalıdır.

4) Öğretmenlik Uygulaması ve Hitabet ve Mesleki Uygulama gibi pedagojik formasyon ve din hizmetleri kapsamında programda yer alan uygulamalı dersler ciddiyetle yürütülmelidir. Öğretmenlik Uygulaması derslerinin gereği gibi ciddiyetle yürütülebilmesi için formasyon alan öğrenci sayıları makul düzeylere çekilmeli, başarılı öğrencilerin pedagojik formasyon derslerini almaları sağlanmalıdır. Böylece öğrenciler mesleğe daha iyi hazırlanabilecek, eksikliklerini tamamlayarak özgüveni daha yüksek bireyler olarak meslek hayatlarına başlayabileceklerdir.

5) Gençlerin yeni dinî hareketlerin zararlarından kurtulabilmesi için bu akımların zararlarının ve inanç esaslarının doğru bir şekilde anlatılması gerekir. Bu konuda İHL meslek dersi öğretmenlerinin önemi büyüktür. Bundan dolayı İlahiyat Fakültesi mezunlarının inanç konularında oldukça donanımlı olarak yetişmesi gerektiği düşünülmektedir.

6) Felsefe grubu dersleri özellikle felsefe tarihinin ezber müfredat şeklinde değil de daha çok gençliğin sürüklendiği inkâr, deizm, ateizm akımlarına karşı makul ve mantıklı

argümanlar üretme kapasitesine sahip öğretmenler yetiştirecek şekilde yapılandırılmalıdır.

7) İhtiyaçların karşılanabilmesi için yeniliklerin takip edilmesi ve yeniliklere göre fakülte derslerinin güncellenmesi gerekmektedir. İlahiyat Fakültesinde verilen eğitim daha işlevsel olmalı ve karşılaştığı problemlere çözüm üreten bireyler yetiştirmelidir.

Araştırmacılar İçin Öneriler:

1. Araştırma sadece son 5 yıl içerisinde ataması yapılan İHL meslek dersi öğretmenlerine uygulanmıştır. Farklı kıdemlerdeki İHL meslek dersi öğretmenlerine ve farklı kurumlardaki İlahiyat Fakültesi mezunlarına uygulanabilir.

2. Nitel ve nicel araştırma yöntemlerinin birlikte kullanıldığı karma araştırmalar yapılabilir.

Etik Beyan

Araştırma için Milli Eğitim Bakanlığında resmi izin, Uludağ Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma ve Yayın Etik Kurulundan onay alınmıştır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm eserlerin kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Teşekkür

Bu araştırmanın yapılmasında kolaylık gösteren MEB yetkililerine ve soruları gönüllü olarak cevaplandırıp araştırmamıza katkı sağlayan öğretmenlere içtenlikle teşekkür ederiz.

Kaynakça

- Abazaoglu, İlkay vd. "Geçmişten Günümüze Türk Eğitim Sisteminde Öğretmen Yetiştirme". *Uluslararası Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 4 (2016), 143-160.
- Abır, Bilal. *Anadolu İmam Hatip Liselerinde Arapça Dersine Giren Öğretmenlerin Profilleri ve İletişimsel Yaklaşımla Arapça Öğretimine İlişkin Farkındalıkları*. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2015.
- Ak, Kadir. *17-25 Yaş Gençlerde Görülen Bazı Dini Şüpheler ve Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Akdemir, Ayşe Betül. "Öğrencilerde İnanç Problemine Neden Olan Faktörlerin Belirlenmesi". *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2020), 318-342.
- Akkuş Çakır, Nur - Senemoğlu, Nuray. "Yükseköğretimde Analitik Düşünme Becerileri". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 24 (2016), 1487-1502.
- Akyürek, Süleyman. "Mezunlarına Göre Yüksek Din Öğretiminin Eksik Yönleri". *Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu (Akademik ve Sosyal Yönleriyle)*. 1/193-225. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019.
- Albayrak, H. Şule. "LGBT Hareketin Gelişimi, Kurumsallaşması ve Batı Medeniyet Projesine Dönüşümü". *İnsan ve Toplum* 13/3 (22 Eylül 2023), 32-56. <https://doi.org/10.12658/M0686>
- Altıntaş, Muhammet Esat - Kirenci, Hatice Kübra. "İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Öğretimi ile İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri". *Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu*. 1/97-147. Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019.
- Altıntaş, Sedat - Görgeç, İzzet. "Sınıf Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Uygulaması Üzerine Görüşleri (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Örneği)". *Turkish Studies* 9 (2014), 197-208.

- Arseven, İlhami - Orhan, Ahmet Turan. "Okul Deneyimi Dersi Öğretim Programının Öğretmen Adaylarının Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi ve Alternatif Program Önerisi". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 47 (2018), 461-490.
- Bayyığıt, Mehmet. "Gençliğin Dinî İnanç, İbadet ve Problemlerine Boylamsal Bir Bakış". *Gençlik Dönemi ve Eğitimi II*. ed. Hayati Hökelekli. 221-241. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003.
- Büyükgöze Kavas, Ayşenur - Bugay, Aslı. "Öğretmen Adaylarının Hizmet Öncesi Eğitimlerinde Gördükleri Eksiklikler ve Çözüm Önerileri". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 25 (2009), 13-21.
- Camadan, Fatih - Sezgin, Fuat. "A Qualitative Research on Perceptions of Primary School Principals about School Guidance Services". *Turkish Psychological Counseling and Guidance Journal* 4/38 (2012), 199-211.
- Cengil, Muammer. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İstihdam ve Bu Bağlamda Ders Programı Üzerine Bazı Öneriler". *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları Yeniden Yapılandırılması ve Geleceği Sempozyumu*. 243-276. Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Baskı Merkezi, 2013.
- Cilâcı, Osman. "İlâhiyat Fakültelerindeki Uygulamaların Önemi Üzerine". *Yükseköğretimde Din Bilimleri Öğretimi Sempozyumu*. 27-44. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1988.
- Creswell, John W. *Karma Yöntem Araştırmalarına Giriş*. çev. Mustafa Sözbilir. Ankara: Pegem Akademi, 3. Basım, 2017.
- Çapcıoğlu, Fatma - Kızılabdullah, Yıldız. "Uygulama Öğretmeni ve Öğrencilerinin Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretmenlik Uygulaması Sürecine Yönelik Görüşleri". *Dini Araştırmalar* 23/58 (2020), 15-78.
- Çayır, Celal. "Ergenlerin Dini İnanç, Şüphe ve Dini Tutumları Üzerine Bir Araştırma". *Bilimname* 27/2 (2014), 59-88.
- Çelikten, Mustafa vd. "Öğretmenlik Mesleği ve Özellikleri". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/19 (2005), 207-237.
- Çınar, Fatih. "Din Öğretiminde Öğretmen Yetiştirme Sorunu". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/46 (2016), 493-513.
- Demir, Ömer. "İlahiyat Son Sınıf Öğrencilerinin Dini Yeterlikleri DİB ve Din Görevlileri ve Din Hizmetleri ile İlgili Görüşleri". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2019), 79-115.
- Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. "Anadolu İmam Hatip Liseleri Meslekî Uygulama Kılavuzu". 2022 Dirik, Mehmet Zahit. *Eğitim Programları ve Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 2. Basım, 2015.
- Ekinci, Abdurrahman. "Aday Öğretmenlerin İş Başında Yetiştirilmesinde Okul Müdürlerinin Rolü". *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 15 (2010), 63-77.
- Ekiz, Durmuş. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2009.
- Eraslan, Ali. "İlköğretim Matematik Öğretmen Adaylarının 'Öğretmenlik Uygulaması' Üzerine Görüşleri". *Necatibey Eğitim Fakültesi Elektronik Fen ve Matematik Eğitimi Dergisi* 3/1 (2009), 207-221.
- Erdoğan, Barış - Köten, Esra. "Yeni Toplumsal Hareketlerin Sınıf Dinamiği: Türkiye LGBT Hareketi". *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (2014), 93-113.
- Fırat, Erdoğan. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problem Olarak Değerlendirdikleri Eğitimleriyle İlgili Konular". *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* VI (1989), 17-42.
- Genç, M. Fatih. "Avrupa ve Türkiye'de İlahiyat Fakülteleri Lisans Programları -İspanya, Bosna Hersek, Hollanda, Belçika ve Almanya'daki İlahiyat Fakülteleri ile Bir Karşılaştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (2013), 27-45.
- Glesne, Corrine. *Nitel Araştırmaya Giriş*. çev. Ali Ersoy - Pelin Yalçinoğlu. Ankara: Anı Yayıncılık, 2. Basım, 2014.
- Gökçe, Erten - Demirhan, Canay. "Öğretmen Adaylarının ve İlköğretim Okullarında Görev Yapan Uygulama Öğretmenlerinin Öğretmenlik Uygulaması Etkinliklerine İlişkin Görüşleri". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 38 (2005), 43-71.

- Gökçe, Orhan. *Klasik ve Nitel İçerik Analizi: Felsefe Yöntem Uygulama*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2019.
- Görgeç, İzzet vd. "Öğretmenlik Uygulaması Dersinin Öğretmen Adayları, Uygulama Öğretmenleri ve Uygulama Öğretim Üyeleri Açısından İşlevselliği". *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28 (2012).
- Gün, Ayşegül. "Pedagojik Formasyon Eğitimi Alan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Mesleki Yeterlik Algıları ve Pedagojik Formasyon Programına İlişkin Görüşleri: Amasya Üniversitesi Örneği". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017), 125-125. <https://doi.org/10.18498/amauidf.325833>
- Güneş, Firdevs. "Öğrencilerin Düşünme Becerilerini Geliştirme". *TÜBAR* 32 (2012), 127-146.
- Kalfa, Nazlı Tutku. "Gençler Nazarında İnanç Problem Alanları ve Dini Şüphe -Lise İnanç Soruları Üzerine Nitel Bir Araştırma ve Önemi-". *Hizmet Peygamber ve Gençlik Sorunları*. ed. Mehmet Bayyigit vd. 62-88. Konya: Palet Yayınları, 2019.
- Kara, Nisa vd. "Sınıf Öğretmenlerinin Mesleki Gelişimleri Açısından Sınıf Eğitimi Lisans Programının Yeterliliği". *Turkish Studies Educational Sciences* 13 (2018), 1061-1082.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi Kavramlar-İlkeler-Teknikler*. Ankara: Nobel Yayınları, 23. Basım, 2012.
- Koç, Ahmet. "İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2003), 25-64. <https://doi.org/10.15370/muifd.39209>
- Koçyiğit, Mehmet - Eğmir, Eray. "Öğretmenlerin Hizmet Öncesi Eğitim Deneyimleri: Öğretmen Yetiştirme Üzerine Bir Analiz". *Akdeniz Eğitim Araştırmaları Dergisi* 13/30 (2019), 320-346.
- Köylü, Mustafa. "Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi: Nicelik Mi Nitelik Mi?" *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2013), 21-44.
- Kula, Tahsin. *Ergenlerde Dinî Düşüncece Yaşanan Güçlükler (Bir Diyarbakır Örneği)*. Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Kurt, Fatih. "Gençliğin İnanç Problemleri Bağlamında Dini Yayıncılık: Tespitler ve Öneriler". *VII. Dinî Yayınlar Kongresi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.
- MEB. "Mesleki Arapça Dersleri (11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı", 2018.
- Mehmedoğlu, Yurdagül. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eğitim-Öğretim Beklentileri (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)". *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*. 121-150. Ensar Neşriyat, 2000.
- Merriam, Sharan. *Nitel Araştırma: Desen ve Uygulama için Bir Rehber*. çev. Selahattin Turan. İstanbul: Nobel, 2009.
- Okumuş, Ejder. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri -Dicle Üniversitesi Örneği-". *Değerler Eğitimi Dergisi* 13 (2007), 59-94.
- Özdemir, Saadettin. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İlahiyat Programı ile İlgili Görüşleri: SDÜ İlahiyat Örneği". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2019), 1-33.
- Özdemir, Saadettin. "İstihdam Alanlarına Göre İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılandırılması: Din Hizmetleri Bölümü Önerisi". *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları Yeniden Yapılandırılması ve Geleceği Sempozyumu*. 537-558, 2003.
- Özenç, Ali. "Son Sınıf Öğrencilerine Göre Beklentileri Karşılama ve Mesleki Hayata Hazırlamada İlahiyat Fakültelerinde Eğitim (Dicle Üniversitesi Örneği)". *International Journal of Kurdish Studies* 3 (2016), 1-30.
- Parladır, Selâhattin. "Öğrencilere Göre İlahiyat Fakültesi Eğitiminin Başarı Durumu". *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* XI (1998), 1-32.
- Salihoğlu, Muhammed - Yayla, Ahmet. "Hizmet İçi Eğitimlerin Öğretmen Niteliğine Olan Etkisinin Değerlendirilmesi". *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/1 (2023), 134-153.
- Şişman, Mehmet. "Öğretmen Yeterlilikleri: Modern Bir Söylem ve Retorik". *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 10/3 (2009), 63-82.
- Yapıcı, Asım. "Şüphe ve İnanç Kısacasında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları". *İlahiyat Akademisi Dergisi* 12 (2020), 1-44.

- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013.
- Yıldırım, Kamil. "Farklı Eğitim Programlarıyla Yetişen Öğretmenlerin Hizmet Öncesinde Aldıkları Eğitimin Etkililiğine İlişkin Görüşlerinin Karşılaştırılması". *İlköğretim Online* 15 (2016), 219-233.
- Milli Eğitim Temel Kanunu, Milli Eğitim Temel Kanunu. 1739 (1973).
- "T.C. MEB Personel Genel Müdürlüğü". Erişim 21 Ekim 2022.
http://atama.meb.gov.tr/sonuclar/arsiv/sayisal_veriler.asp?k_yil=-1&k_tur=-1&Sonuc=Goster

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 52, Aralık/December 2024, 70-82

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/88485>

ISSN 2791-6812

İlhanlı Devleti'nde İstikrarsızlık Dönemi: Arpa ve Musa Hanlar

The Period of Instability in the Ilkhanid State: Arpa and Mūsā Khāns

Yazar Bilgisi Author Information

Efe DURMUŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Harran Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Şanlıurfa, Türkiye
Asst. Prof., Harran University Faculty of Arts and Sciences, Şanlıurfa, Türkiye
efedurmus@harran.edu.tr, www.orcid.org/0000-0002-8801-5199

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.1425139
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
24 Ocak/January 2024	8 Kasım/November 2024

Öz

Bu çalışmanın amacı İlhanlı hükümdarı Ebu Said'in 1335 yılında ölümünden sonra İlhanlı devletinin kaos dönemine nasıl girdiğini ve hangi unsurların bu çatışmayı derinleştirdiğini ortaya koymaktır. Ebu Said'den sonra İran'da Moğol merkezi yönetimi İlhanlı hükümdarları Arpa Han ardından Musa Han dönemlerinde sarsılmış ve feodal iktidar mücadelelerine yenik düşmüştür. Bu iktidar mücadeleleri devletin merkezi otoritesini sarsmıştır. Merkezi otoriteyi sarsan sebeplerin bulunması dönemin siyasi görünümünün anlaşılması açısından önemlidir.

Görünürdeki sebep Hülagu Han (ö.663/1265) soyundan İlhanlı tahtına çıkmayışlar olsa da perde arkasında feodal güçler etkin rol üstlenmişlerdir. Bu feodal güçlerin iktidar olabilmek için dirayetsiz hükümdar adaylarını nasıl tahta çıkardıklarını ve ülke yönetiminde nasıl söz sahibi olmaya çalıştıklarını gösterebilmek gereklidir. Mensup oldukları Moğol boylarının gücünü kullanarak siyasi gücü ele geçirme gayret ve hırsları geleneksel yöntemlerin ötelenmesine sebebiyet verirken devletin otoritesinin zor bir sürece girmesi ile sonuçlanmıştır.

Arpa Han iktidarı içindeki muhalefetin farkında olarak karşıt durumdaki rakiplerini kendi tarafına barış çerçevesinde çekmeye çalışmışsa da gerek toplumsal dinamiklerin gerekse meşruiyetinin sorgulanması neticesinde Arpa Han muktedir olmakta başarılı olamadı. Musa Han dönemi ise iktidarda kaos ortamı derinleşerek siyasi çekişmenin gergin bir hale gelmişti. Ebu Said dönemine kadar gerek Altınorda gerek Memluk devletleri İlhanlıları önemli ölçüde yıpratmış ve onları tabi sınırlar içerisinde kalmaya zorlamıştır. Dağılma sürecinin başlangıcı olması dolayısıyla adı geçen hanlar döneminde daha önceki yıpranmaların maddi ve manevi etkileri de bariz bir şekilde hissedildiği görülmektedir.

Çalışma Farsça ve Arapça kaynakların taratılması sonucu oluşturulan bir literatür incelemesidir. İlhanlı devletinde hanedanların mücadelesini ortaya koyabilmek için ağırlıklı olarak dönemin Farsça ana kaynaklarından Eherî'nin, Tarih-i Şeyh Üveys adlı eserine sıkça müracaat edilmiştir. Bununla birlikte Hafız Ebru'nun Zübdetu'-tevarih, Şebânkâre'nin, Mecma'u'l-Ensâb (Hânedanlar Târihi) isimli eserlerinde, Muineddin-i Natanzî'nin, Müntehabü't-Tevarih-i Muinî adlı eserinde Arpa Han ve Musa Han dönemi olayları tercüme edilerek elde edilen bilgiler ilişkiler ağı çerçevesinde kronolojik olarak kullanılmıştır. Döneme dair bilgiler veren Farsça kaynakların yanı sıra Arapça tarih kaynaklarından da çalışmada istifade edilmiştir. Memluk Devletine dair bilgiler içeren Arapça kaynaklar, Memlukların İlhanlı tahtı için yürütülen hâkimiyet mücadelesinde dış destek konumunda olmalarından dolayı çalışma için önem arz etmektedir. Bu sebeple Arapça asıllarından tercüme edilerek Memluk-İlhanlı ilişkilerine yer veren bilgiler çalışmada kullanılmıştır. Özellikle Makrizî'nin, Es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk adlı eseri bu mücadeleyi aydınlatan detaylar içerir.

İstikrarsızlık döneminin başlangıcı olarak ifade edebileceğimiz 1335-1337 yılları İlhanlıların kaderini belirleyecek seçimlerin de yapıldığı tarih aralığıdır. Artık Kurultay toplanmasına gerek duyulmadan güçlü Moğol şefleri yönetiminde diğer Cengizli Moğol adaylar İlhanlı yönetimini üstlenmiştir. Kurultayın toplanması ve bütün hanedan üyelerinin onayının alınması için yeterli sürenin beklenmesine gerek duyulmadan Moğol şeflerinin İlhanlı hükümdarlarını seçtirmesi iç çatışmaların önemli bir nedeni sayılmıştır.

Bu mücadelede Anadolu'nun demografik yapısı da etkilenmiştir. Siyasi hâkimiyeti için verilen mücadeleler bölge halklarının huzurunun bozulmasına sebebiyet verirken doğal bir sonuç olarak halkları yaşadıkları coğrafyadan uzaklaşmaya itmiştir.

Mücadelelerden korunmak isteyen haklar zorunlu bir göç hareketi ile Anadolu topraklarına gelmiştir.

Doğu ve Güneydoğu Anadolu sahasında etkin bulunan Uyratlı ve Sutaylı gibi Moğol toplulukları da bu mücadeleye katılarak önemli roller üstlenmişlerdir. Ortadoğu coğrafyasında yaklaşık seksen yıl muktedir olan İlhanlılar, gücün inşası sürecinde pek çok İslam devleti üzerinde hâkim olmuşsa da Memluk ve Altınorda devletleriyle yaşadığı uzun soluklu siyasi ve askeri krizler sebebiyle yıpranmıştır. Ayrıca iç denetimde siyasi istikrarsızlık devletin hareket alanının daralmasına sebebiyet vermiştir. Bununla beraber Moğol nüfusun İran'da yeterli bir çoğunlukta olmaması, İlhanlıları Türkleşmeye ve İslamlaşmaya mecbur bırakmıştır.

Anahtar Kelimeler: Orta Çağ Tarihi, İlhanlı Devleti, İran Siyasi Tarih, Arpa Han, Musa Han, Moğollar

Abstract

The purpose of this study is to investigate how the Ilkhanid State faced a period of chaos after the death of the Ilkhanid ruler Abū Sa'īd in 1335 and which factors aggravated this conflict. After the reign of Abū Sa'īd, the central Mongol administration in Iran was shaken during the reigns of the Ilkhanid rulers Arpa Khān (also known as Arpa Ke'un, Gavon or Gawon) and then Mūsā Khān and was overwhelmed with feudal power struggles. These power struggles undermined the central authority of the state. Pinpointing the reasons that weakened the central authority is critical to be able to understand the political landscape of the period.

Although the apparent reason was that the descendants of Hulagu Khān (d. 663/1265) failed to ascend to the Ilkhanid throne, feudal powers had a critical role to play behind the scenes. It is necessary to reveal how these feudal powers offered incapable candidates for the throne to gain power and how they tried to have a say in the administration of the country. Their efforts and ambitions to gain political power by using the power of the Mongol tribes, to which they belonged, led to the suspension of key traditional methods and caused the state authority to face difficult times.

Although Arpa Khān was aware of the opposition within his circle and tried to attract his rivals to his side through peaceful methods, he failed to become the ruler, not only because his legitimacy was questioned but also because social dynamics prevented him from doing so. During the reign Mūsā Khān, the chaos in the government deepened and tension increased in the political rivalry. Up until the reign of Abū Sa'īd, both the Golden Horde and Mamlūk States had significantly worn down the Ilkhanids and forced them to stay in the natural borders. Since it was the beginning of the collapse process, it is seen that the material and moral effects of the earlier aging were clearly felt during the period of the khān s mentioned earlier.

The present study is a literature review mainly based on Persian and Arabic sources. Being one of the main Persian sources about the period, al-Ahri's Tārīkh-i Sheikh Uwais was often used to reveal the struggle of the dynasties in the Ilkhanid State. Furthermore, Hafid-i Abru's Zubdat al-tawārīkh, Shabānkārahī's Majma' al-Ansāb (History of Dynasties), Mu'in Al-Din Natanzi's Muntakhab al-tawārīkh-i Mu'īnī, the information about events that took place during the Arpa Khān and Mūsā Khān periods were translated and the resulting information was used chronologically, highlighting the network of relations. In addition to Persian sources that provide information about the period, historical sources in Arabic were also used in the study. Arabic sources providing information about the Mamlūk State are critical for the study as the Mamlūks provided external support in the struggle for the

dominance of the for the Ilkhanid throne. Therefore, texts with information about Mamlūk-Ilkhanid relations Mamlūks were translated from their Arabic originals and were used in the study. Especially al-Maqrizī's work, *Kitāb al-Sulūk li-ma'rifat duwal al-mulūk* provides details that shed light on this struggle.

The period between 1335-1337, which can be considered as the beginning of the instability, is the time when critical choices that would determine the fate of the Ilkhanids were made. Without the need to convene a kurultai, other Genghis Mongol candidates under the leadership of powerful Mongol chiefs took over the Ilkhanid rule. A major reason for internal conflicts was the Mongol chiefs' making the state select the Ilkhanid rulers without convening the Kurultai and obtaining the approval of all dynasty members.

The demographic makeup of Anatolia also suffered from this struggle. While the struggles for political dominance caused the peace among the people of the region to deteriorate, it ultimately pushed the people to move away from the geography they lived in. Driven by a forced migratory movement, peoples that wanted to be safe from the struggles came to Anatolian lands.

Mongol communities such as Oirats and Sutaylis, who were active in Eastern and Southeastern Anatolia, also played key roles by participating in this struggle. Ruling the Middle East for approximately eighty years, the Ilkhanids dominated many Islamic states during their struggle for building power but got weakened due to the long-term political and military crises with the Mamlūk and Golden Horde States. Furthermore, political instability in internal control constrained the state's sphere of action. However, the lack of a sufficient majority of the Mongol population in Iran led to forced Turkification and Islamisation of the Ilkhanids.

Keywords: Medieval History, Ilkhanid State, Iranian Political History, Arpa Khān, Mūsā Khān, Mongols

Giriş

13. yüzyılın ortalarında kurulan İlhanlı Devleti, Moğol İmparatorluğu'nun dört büyük hanlığından biri olarak Batı Asya'da geniş bir coğrafyayı egemenliği altına almıştır. Hülagü Han'ın liderliğinde kurulan bu devlet, İran, Azerbaycan, Irak ve Anadolu'nun doğusuna kadar yayılan topraklarda uzun yıllar güçlü bir siyasi ve askeri varlık sergilemiştir. İran'da Moğol kökenli İlhanlı Devleti'nin kurulması, Yakındoğu'daki siyasî dengeleri tümüyle etkiledi ve değiştirmiştir. Bölgede Anadolu-İran-Mısır coğrafyalarına dayalı olarak asırlar önce oluşturulmuş olan tarihî ve jeo-stratejik denge ve kültür alanları bozularak değişime zorlanmıştır. Yeni oluşumda güç dengeleri İran-Mısır coğrafyaları ekseninde oluşmuştur. Ancak 14. yüzyılın başlarına gelindiğinde, İlhanlı Devleti iç ve dış faktörlerin etkisiyle zayıflamaya başlamış ve Moğol hâkimiyetinin birbirinden bağımsız parçalara ayrılmasının temeli atılarak istikrarsızlık dönemi kendini göstermiştir.¹

İlhanlı ve Memluk devletlerinin yarım asır boyunca birbirleriyle mücadelesinin bir sonucu olarak İlhanlı devleti, son büyük hükümdar olarak görülen Ebu Said Bahadır Han (1317-1335) döneminde Memluk devletiyle barış yapmayı gerekli görmüştü. Fakat bu barış İlhanlı devletinin dağılışını kısa bir süre ertelemişti. Ebu Said Bahadır'ın 1335

¹ Osman G. Özgüdenli, *Turco-Iranica Orta çağ Türk-İran Tarihi Araştırmaları* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006) 164-165; İlhan Erdem, "Olcaytu Han'ın Ölümüne Kadar İlhanlılar'da Yaşanan Siyasal-Kültürel Gelişmeler ve Yakın-Doğu'ya Etkileri", *Tarih Araştırmaları Dergisi* 20/31 (Mayıs 2000), 8; Burak Çelik, *İran Moğollarının Atası Hülegü Han* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2021), 136-137.

tarihindeki ölümü bir milad olarak gösterilse de aslında yönetimi neredeyse bütünüyle eline geçiren Emir Çoban zamanında Moğol beyleri arasında rekabet başlamıştı. Ebu Said Bahadır Han'ın ardında veliyaht bırakmadan ölümü sadece Moğol beyleri arasındaki rekabeti hızlandırmıştı.²

Bununla birlikte İran'da İlhanlı tahtında muktedir olabilmek için Anadolu üzerinde mutlak bir kontrol sağlanması gerekiyordu. Nitekim Anadolu'ya yerleşen Moğol kabilelerinin İlhanlı tahtının ele geçirilme yarışındaki rolleri çok geçmeden etkisini gösterecekti. Gerek Celayirli Şeyh Hasan'a katılan Moğollar gerekse de Uyrat Ali Padişah'a katılan Moğollar bu mücadelede Erzincan'dan Diyarbakır ve Musul'a kadar uzanan bölgedeki çatışmaları Arpa ve Musa Han'lar döneminde istikrarsızlığın temel dayanağı haline gelmişti.³

Bu makale; Arpa ve Musa hanlar hakkında müstakil bir çalışma yapmayı, İlhanlı devletinin yıkılışını etkileyen, Moğol şeflerinin iktidar mücadelesi çerçevesinde gelişen siyasal olayları ve hanedan içi mücadelelerin sonuçlarını incelemeyi amaçlamaktadır.

İlhanlı devleti ile ilgili yapılmış telif eserler arasında ilk zikredilmesi gereken Bertold Spuler'in İlhanlı Devleti Tarihi adlı eseridir. Kuruluşundan yıkılışına kadar siyasi, iktisadi ve kültürel olarak konular ele alınmıştır.⁴ Son yıllarda İlhanlı Devleti'nin çöküş dönemini inceleyen Firdevs Özen'in 2022 yılında yayınladığı "*İlhanlı Devleti'nin Dağılışı ve Halefi Olan Devletler (1335-1350)*" adlı eserinin baskısı tükendiği için yazarın kitaplaştırdığı Doktora tezi olan "*İlhanlı Devleti'nin Yıkılışı (1335-1350)*" adlı çalışmasına müracaat edilmiştir.⁵ Yine İlhanlı devleti üzerine çalışmalar yapan Patrick Wing'in "*Crisis and Transition (1335–56). The Jalayirids: Dynastic State Formation in the Mongol Middle East*, adlı çalışması İlhanlı devleti'nin kaos dönemi başlangıcı olan Arpa ve Musa Hanlar dönemi için oldukça önemlidir.⁶

1. Arpa Han

736/1335 yılında son İlhanlı hükümdarı olarak görülen Ebu Said Han vefat etmişti. Bu tarihten sonra da babadan oğula geçen İlhanlı varisleri yerine Cengiz Han'ın soyundan gelenler İlhanlı tahtında gölge sultanlar olarak iktidarı ele geçirmişlerdi.⁷ İlhanlı devlet

² Muhammed b. Ali b. Muhammed-i Şebânkâreî, *Mecma'u'l-Ensâb (Hânedanlar Târihi)*, çev.Fahri Unan (Ankara: TTK Yayınları, 2021), 283; Ebubekir Kutbî el-Eherî, *Tarih-i Şeyh Üveys*, nşr. İrac Afşar (Tebriiz: İntişârât-ı Sutûde, 1389), 210; Abdulkadir Yuvalı, *İlhanlı Tarihi* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2017), 284; Muammer Gül, *Orta Çağlarda Doğu ve Güneydoğu Anadolu -Tarihî Arka Plan ve XIII-XIV. Yüzyıl Moğol Hakimiyeti* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2010), 104; Firdevs Özen, "Emir Çoban'ın Sa'îd Bahâdır Han Üzerindeki Egemenlik Döneminin Sona Eriş Süreci", *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 5/10 (Temmuz, 2023), 526; Türker Uygur, "Çobanoğlu Melik Eşref ve Fars Bölgesi'ndeki Faaliyetleri", *EKEV Akademi Dergisi* 97 (Mart 2024), 245.

³ Patrick Wing, "*Crisis and Transition (1335–56). The Jalayirids: Dynastic State Formation in the Mongol Middle East* (Edinburgh: University Press, 2016), 74; Gül, *Orta Çağlarda Doğu ve Güneydoğu Anadolu*, 118-119.

⁴ Berthold Spuler, *İran Moğolları Tarihi, Siyaset, İdare ve Kültür, İlhanlılar Devri 1220-1350*, çev. Cemal Köprülü (Ankara: TTK Yayınları, 1987).

⁵ Firdevs Özen, *İlhanlı Devleti'nin Dağılışı ve Halefi Olan Devletler (1335-1350)* (Ankara: Berikan Yayınları, 2022); Firdevs Özen, *İlhanlı Devleti'nin Yıkılışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).

⁶ Wing, "*Crisis and Transition (1335–56)*", 74-100.

⁷ Hâfız-ı Ebrû, *Zübdetü't-tevârîh*, nşr. Seyyid Kemâl Hâc Seyyid Cevâdî (Tahran 1372), 1/50; el-Eherî, *Tarih-i Şeyh Üveys*, 219; Muineddin-i Natanzî, *Müntehabü't-Tevarih-i Muinî*, haz. Jean Aubin (Tahran: Kitabı-yi Furuşî-yi Hayyam, 1336), 157; Spuler, *İran Moğolları Tarihi*, 144-145; Yuvalı, *İlhanlı Tarihi*, 288.

adamları, Ebu Said Han'ın erkek çocuk bırakmadan vefat etmesi ve hanedanın devamının sürdürülmesi aynı zamanda Altınordu devletinin taarruza geçmesi nedeniyle Arık Boğa'nın soyundan gelen Arpa Han'ın İlhanlı tahtına oturtulmasına karar verdi.⁸ Başta vezir Gıyaseddin Muhammed ve Emir Mahmutşah, Ebu Said Han'ın kız kardeşi Satı Bek Hatun'un yeni bir Han seçilinceye kadar tahta çıkmasını kararlaştırmış fakat daha sonra bu fikirden vazgeçilmiştir.⁹ Daha sonra meşhur tarihçi Reşideddin'in oğlu vezir Gıyaseddin Muhammed, Ebu Said Bahadır Han'ın annesi Hacı Hatun'un da Arpa Han'ın İlhanlı tahtına geçmesini desteklemesiyle tahta Arpa Han'ın çıkarılmasını sağlamıştır. Böylece Ebu Said'in cenaze töreni sonrasında 11 oğlu Moğol gelinleri ve damatlarının hazır bulunduğu bir törenle Arpa Han İlhanlı tahtına oturtuldu.¹⁰

İlhanlı tahtına oturan Arpa Han, iktidarını güçlendirmek için Ebu Said'in kızkardeşi Satı Bek Hatun ile evlendi.¹¹ Akabinde dönemin güçlü askeri valilerinden olan ve o sırada Anadolu'da Kemah dolaylarında bulunan Celayirli Şeyh Hasan'a bir elçi yollayarak onun desteğini almaya çalıştığı görülür.¹²

Arpa han muhalif grupların farkındaydı. Bu nedenle feodal bir güce sahip Emirlerin de gönlünü yapmaya çalışmış ve tebaasında bulunanlara kuşatıcı bir dil kullanarak şöyle bir konuşmaya yapmıştır: “*Ben diğer hükümdarlar gibi süslenmeyi ve lüks yaşamı tasvip etmiyorum. Altından yapılan kemerler veya taçlar benim için anlamsızdır. Bundan böyle geceler huzursuz olmayacak ve haram yenilmeyecek. Ordunun itaat etmesi dünya işlerinin düzene sokulması için şarttır ve bu da yönetimin üslubu olacaktır.*” Ardından sultan bir İslam hükümdarının yaptığı gibi gerekli ritüeli yerine getirmek için cuma günü camiye giderek kendisini Müslümanların koruyucusu, onurlandırıcısı gibi elkablarla anılmasını sağlamıştır.¹³

Arpa Han'ın altı ay süren saltanatı boyunca toplumsal barışı sağlamaya çalıştığı görülür. Mesela tahta çıktığında ilk yaptığı işlerden biri de Ebu Said döneminde kalelerde tutsak edilen Emirlerin serbest bırakılması olmuştur. Fakat daha sonra serbest bıraktığı bu emirlere kötü davranmıştı. Bununla beraber Cengiz Han yasalarını yürürlüğe koyarak, iktidarı döneminde Moğol yasalarını ve idaresini aktif olarak kullanmaya çalışmıştır. Bir öze dönüş hareketine benzeyen bu tutumunda kendisine örnek olarak sunulan Sultan Hudabende ve Ebu Said'in fermanlarını da dikkate almadığı görülmektedir.¹⁴ Arpa Han tahta çıktığında kendisine müttefik arayışı için Celayirli Şeyh Hasan'ı kendi yanına çekmeye çalıştığında Süleyman Bahadır adlı bir adamını, Emir Tacettin Şeyh Hasan'ın (Celayirli) meclisine göndermişti. Fermanında “ulusun emiri” unvanı, ona diğer emirlerin üstünde

⁸ Makrizi, *Es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülük*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1997), 3/201-202; Natanzi, *Müntehabü't-Tevarih-i Muinî*, 157.

⁹ Şebânkârî, *Mecma'u'l-Ensâb*, 250; Ahmet Özturhan, “İlhanlı Devleti'nin İnhitatından Sonra İlhanlı Tahtında Bir Kadın Hükümdar: Satı-Bek Hatun'un Hayatı ve Faaliyetleri”, *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4/8 (Temmuz 2022), 549; Bahriye Üçok, “İran'da Taç Sahibi Kadınlar”, *İran Şehinşahlığı'nın 2500. Kuruluş Yıldönümüne Armağan*, ed. Kolektif (İstanbul: MEB. Yayınları, 1971), 496-497.

¹⁰ Hâfız-ı Ebrû, *Zübdetü't-tevârîh*, 1/48-49; Makrizi, *es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülük*, 3/202; Yuvalı, *İlhanlı Tarihi*, 288.

¹¹ Hâfız-ı Ebrû, *Zübdetü't-tevârîh*, 1/51; Wing, “Crisis and Transition (1335–56)” 75.

¹² El-Eherî, *Tarih-i Şeyh Uveys*, 218; Alexander Galstyan, *Ermeni Kaynaklarına Göre Moğollar*, çev. İlyas Kemaloğlu (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2023), 144.

¹³ Hâfız-ı Ebrû, *Zübdetü't-tevârîh*, 1/49.

¹⁴ El-Eherî, *Tarih-i Şeyh Uveys*, 217; Yuvalı, *İlhanlı Tarihi*, 288.

öncelik vererek, şöyle dediği rivayet olunur: “O asil bir soydan gelmektedir ve diğerleri ondan korkmaktadır. Onsuz devlet yönetilemez”.¹⁵

Fakat sadece İlhanlı sikkelerinin kalitesinin gittikçe düşmesinden bile istikrarsızlığın had safhada olduğu anlaşılmaktaydı.¹⁶

H.736 /M.1335 (Rebiü'l-evvel ayı/ Ekim sonları), Emir Çoban'ın kızı Bağdat Hatun, Arpa hanın iktidarını küçümsüyordu. İlhanlı yönetiminde etkin bir güce sahip olan Bağdat hatun çevresinin de kışkırtmasıyla Altınorda hükümdarı Özbek Han (1315-1341) ile iletişim kurmaya çalışmıştı.¹⁷ Diğer taraftan Özbek Han da Ebu Said'in ölüm haberini çoktan almıştı. Zaten karışıklık içinde bulunan İlhanlı devletine bir müdahaleyi kendi çıkarları için bir fırsat olarak görmekteydi. Bu nedenle Özbek Han ile Bağdat hatun ile yazıştığı şayiası sadece bir bahaneydi. Yine de kaynaklar böyle bir yazışmanın vuku bulunduğunu ve Bağdat hatun'un bu yüzden öldürüldüğünü söyler.¹⁸ Bağdat Hatun'un öldürülme gerekçelerinden biri de Sultan Ebu Said Bahadır Han'ı zehirlediği yönündeki iddiadır.¹⁹

Özbek Han'ın İlhanlı topraklarına taarruz isteği sadece İlhanlı tahtının yeni hükümdarı Arpa Han'ın tecrübesizliği ya da yönetim muhalifleriyle dolu durumu ile ilgili değildi. Altınorda ile İlhanlılar arasındaki hakimiyet mücadelesinin temeli Cengiz Han dönemine kadar uzanır. Cengiz Han ölmeden önce imparatorluğunu oğulları arasında taksim ettiğinde oğlu Cuci Han'a Hazar bölgesi ve Azerbaycan verilmişti. Fakat Hülagü İran'da İlhanlılar devletini kurduğunda Azerbaycan'ı da işgal etmişti. Bu nedenle Cuci neslinden gelen Altınorda hükümdarları her fırsatta kendi hakları elde edebilmek için Azerbaycan'ın kuzeyinden saldırılar düzenlemekteydi. Bu yüzden İlhanlı hükümdarları mevcut konumlarını korumak için Azerbaycan bölgesinde yaşamak zorunda kalmışlardı. Böylece devlet kurumlarını da ikamet ettikleri yerlere yakın tutmaktaydılar. Tebriz'in yönetim merkezi seçilmesinde bu yaklaşımın etkisi olmuştur. İlhanlı hükümdarlarının kışık ikametgahları da Urmiye Gölü'ne dökülen Cağatu Nehri'nin meydana getirdiği vadi ya da Kür nehrinin aşağısındaki Mugan ovası olmuştur.²⁰

İşte bu nedenlerden dolayı kış mevsimi olmasına rağmen Özbek Han, İran'a doğru yola çıktı, Derbend'ten geçti ve Kür Nehri kıyısına vardı. Ordusunun arka tarafından kuşatılmasını engellemek için de nehrin geçiş yerlerini kontrol altına aldı. En tanınmış komutanlarına stratejik noktaların korunması görevini verdi. Bu arada Arpa Han da ordusunu nehrin kıyısına getirmişti ve karşılıklı konum olarak günlerce birbirlerine oklar atarak savaşı sürdürmüşlerdi. O yıl yağış kıtlığı vardı ve çok sayıda atları için yeterli ot yoktu üstelik nehrin karşısına geçiş olasılığı da yoktu. Özbek Han nehrin kıyısına geldi ve kılıcı ile suya vurarak şöyle dediği rivayet edilir: “Sen yiğitsin”.²¹

¹⁵ el-Eherî, *Tarih-i Şeyh Uveys*, 218; Wing, “Crisis and Transition (1335–56)” 76.

¹⁶ David Morgan, *The Mongols (The Peoples of Europe)* (Oxford: Basil Blackwell, 1986), 173.

¹⁷ Hâfız-ı Ebrû, *Zübdetü't-tevârîh*, 1/50; Cem Tüysüz, “İlhanlı Devleti Tarihinde Bağdad Hatun (Hayatı ve Siyasi Yaşama Etkileri)”, *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 72 (Eylül 2021), 272.

¹⁸ El-Eherî, *Tarih-i Şeyh Uveys*, s.217; Şirin Beyânî, *Moğol Dönemi İran'ında Kadın*, çev. Mustafa Uyar (Ankara: TTK Yayınları, 2018), 135.

¹⁹ Hâfız-ı Ebrû, *Zübdetü't-tevârîh*, 1/50; Cem Tüysüz, “İlhanlı Devleti Tarihinde Bağdad Hatun”, 272.

²⁰ Şebânkârî, *Mecma'u'l-Ensâb*, 248; Abbâs İkbâl, *Tarih-i Mufassal-ı İran Moğol İstilasından Meşrutiyet'in İlanına Kadar I-IV* (Tahran: İntişarat-ı Hayyam, 1312), 1:352; Vasily Vladimiroviç Barthold, *İran Tarihî Coğrafyası*, çev. Ömer Alkaç (İstanbul: Selenge Yayınları, 2022), 230.

²¹ El-Eherî, *Tarih-i Şeyh Uveys*, 217; Hâfız-ı Ebrû, *Zübdetü't-tevârîh*, 1/50.

Bu esnada Özbek Han'ın Harizm'de bulunan sol kol Emiri Kutluğ Timur'un vefat haberi gelmiş ve zorlu iklim şartları da muharebeyi sonuçsuz bırakınca Altınorda ordusu geri çekilme kararı almıştı.²² Arpa Han ordunun moralini yükseltmek için Şeyh Çoban, Hacı Hamza ve Hamari'yi adlı birçok Emiri, Özbek Han'ın peşinden gönderdi. Ordu Derbend'ten geçtikten sonra Şirvan dağına çıkmış akabinde de tekrar Karabağ'da bulunan Arpa Han'a katılmışlardı.²³

Elbette her ne yaparsa yapsın onun iktidarına muhalif olanlar bulunmaktaydı. Moğolların özellikle Uyrat kabilesine bağlı olanları, Ebu Said Han'ın dul eşi Dilşad Hatun'un hamile olmasına umut bağlamışlardı. Eğer bir erkek çocuk dünyaya getirirse iktidar için mücadelede kendileri için geçerli bir sebep doğmuş doğacaktı. Çünkü Arpa Han Uyratlılara karşı düşmanca bir tavır benimsemişti. Gerçi Dilşad hatun'un eşi Ebu Said'in ölümünden sonra özellikle de Bağdad hatun'un korkusundan kaçarak Bağdad giderek Ali Paşa'ya sığınmıştı. Ayrıca Ebu Said Han'ın dayısı olması hasebiyle Ali Paşa da bu durumdan yararlanmak istemekteydi. O, İlhanlı tahtına alternatif olarak Baycu'nun torunlarından olan Musa Han'ı destekleme kararı almıştı.²⁴

15 Recep 736/28 Şubat 1336 tarihinde Arpa Han'a karşı birtakım ittifaklar yaptığı gerekçesiyle İnculular hanedanı kurucusu sayılan Mahmut Şah İncü idam edildi. Arpa Han'ın yaptırmış olduğu menfi durum çok geçmeden İncü'nün adamlarının ona ihanetiyle sonuçlanacaktı.²⁵

Musa Han'ı destekleyen Uyrat Ali Paşa, muhtemel bir savaşın yaklaşmakta olduğunun farkındaydı. Özellikle de Sutaylıların kendisine karşı diğer Moğollarla birleşmekteydi. 15 Şaban 737/19 Mart 1337 tarihinde Kahire'ye Celayirli Şeyh Hasan ile müttefiki Sutaylı Hacı Tugay'a karşı onların Fırat boylarında durdurulması talebiyle Memluk Sultanı Muhammed b. Kalavun'a bir mektupla ulaşan elçiler destek sözü almayı ihmal etmedi. Bağdat'a yerleştikten sonra Memluk sultanının naibi olacağını vaat ederek destek talebinde bulundu. Sultan Muhammed b. Kalavun bu tekliften memnun kalarak kendisine beş kılıç ve beş deve göndermişti.²⁶ Memluk Sultanı, Uyrat Ali Paşa'ya açıkça destek verdiğini Celayirli Şeyh Hasan'dan gizlemek için Sis'e göstermelik bir sefer kararı almıştır. Bunun için Şam nâibi Tengiz'e danışan Sultan, Sis (Kozan/Adana) tekefurunun vergisini ödememesi bahanesiyle sefer yapmaya karar vermiş, gerçekte Uyrat Ali Paşa'ya destek sağlanmıştı. Memlük emiri Arıktay öncülüğünde Sis bölgesine yapılan sefer Fırat nehrine kadar ulaşmıştır.²⁷

Destek sözü de alan Uyrat Ali Paşa, Bağdat'tan getirilen Musa Han ile Arpa Han'a karşı Meraga sınırında Sahra-yı Cağuta²⁸ denilen yerde bir meydan savaşına tutuştu.

²² Hâfız-ı Ebrû, Zübdetü't-tevârîh, 50; Mustafa Kafalı, "Özbek Han", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/108.

²³ El-Eherî, *Tarih-i Şeyh Uveys*, 217-218; Yuvalı, *İlhanlı Tarihi*, 288.

²⁴ El-Eherî, *Tarih-i Şeyh Uveys*, 218; Beyânî, *Moğol Dönemi İran'ında Kadın*, 135; Makrizi, *es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülük*, 3/202; Yuvalı, *İlhanlı Tarihi*, 288.

²⁵ El-Eherî, *Tarih-i Şeyh Uveys*, 218; Samet Alıç, "İran'da İncü Hanedanı (Â-i İncü/İncülular) (1325-1357)", *Selçuk Üniversitesi Tarih Araştırmaları Dergisi*, 55 (Ağustos 2022), 384.

²⁶ Makrizi, *Es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülük*, 3/202; Ahmet Sağlam, "Memlük-İlhanlı Diplomatik İlişkileri", *Belleter*, 82/293 (Ankara 2018), 147.

²⁷ Makrizi, *Es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülük*, 3/218-219; Fatma Akkuş Yiğit, "Ramazanoğulları Beyliği'nin Kuruluşu", *Gazi Akademik Bakış Dergisi*, 7/13 (Ankara 2013), 211; Sağlam, "Memlük-İlhanlı Diplomatik İlişkileri", 147.

²⁸ Cağatu nehri'nin oluşturduğu vadi. Bkz. Barthold, *İran Tarihi Coğrafyası*, 230.

Tarafların asker sayısı hakkında Ehri'nin kaydı şöyledir. “Arpa Han’ın yanında 60 emir vardı, her biri bir bin kişiyi komuta ediyordu, çünkü İran’ın ordusunun tamamı Arran’daydı, Ali Paşa’nın tarafında ise on bin adam bile yoktu.”²⁹ 17 Ramazan 736/29 Nisan 1336 tarihinde meydana gelen bu savaşta Arpa Han’ın komutanlarının³⁰ Musa Han tarafına geçmesi savaşın seyrini değiştirmişti. Muhalif kanadın temsilcisi Uyrat Ali Paşa liderliğinde gerçekleştirilen bu savaşta Musa Han kazanmıştı. Ali Paşa ve Musa Han Ucan’a geldiler ve hükümeti ele geçirdiler.³¹

Arpa Han ile onu destekleyen Emir ve yöneticiler de iktidar yarışında ortadan kaldırılmaktaydı. Savaş sonunda vezir Gıyaseddin Muhammed, yeğeni Emir Sultan, Celaleddin Bahadır ve Mazuq-i Yurtci³² yakalanarak idam edilen isimler arasındaydı.³³ İlhanlılar’da vezirin ayrı bir önemi vardı. Çünkü adeta devletin kasası olarak telakki edilmekteydi. Arpa Han’ın veziri Gıyaseddin Muhammed yakalandığında ondan devletin mali işleriyle, ülkenin durumu ve defterler ilgili bilgi alınmak istenmesi bunun bir tezahürüdür. İlhanlılarda Maliye vekilinin emri altında bir Defterhane bulunduğu ve bunun için de bir Defterhane otağı oluşturulduğu görülür. Hükümdar herhangi bir sebepten bir bölgeye gittiğinde bu otağ da devalerle nakledilmiştir. Özellikle vezir çoğu zaman Divan’ı defterhanede onaylardı.³⁴

Arpa Han’ın veziri Gıyaseddin Muhammed, Ali Paşa’nın huzuruna getirildiğinde, Ali Paşa kalkarak vezire kendi yerinden daha yüksekte bir yer vermişti. Bu şekilde davranmasının nedeni ise daha önce onunla gizli bir anlaşma yapmış olmasıyla izah edilir.³⁵ Tabi onun bu tutumu emirler arasında bağışmalara neden olur. Gerekçe olarak da vezirin “Moğollara tüm anarşiyi getiren kişi olduğu halde daha yüksek bir mevkiyi işgal etmesi” gösterilir. Bu itiraz üzerine Ali Paşa da vezire şöyle der: “Ebu Said’in ölümünden sonra bize hiçbir haber veya işaret göndermeden Arpa’yı tahta çıkardın ve bundan altı ay sonra, bize mektup göndermedin”. Gıyaseddin Muhammed ise bu suçlamaya karşılık şöyle bir savunma yapar: “Ebu Said hayattayken bunu yapmak istedim (yani sizinle haberleşmek istedim). Sonra niyetimden vazgeçtim çünkü Arpa bizim sözümüzü dikkate almadı”. Sonra vezir üç teklif sunar: “Birincisi babam bir malikane inşa etti; oraya gitmeme ve günlerimi o uzak yerde geçmiş günahlarımın kefareti olarak uhrevi işlerle geçireyim. İkincisi, beni görevime yeniden atayın, krallığıma saygı göstererek cesaretimi, faaliyet ve kabiliyetimi görebilmeniz için. Üçüncüsü: niyetiniz neyse onu yapın.” Ali Paşa bu teklifler karşısında sessizliğini korur. Emirler de Gıyaseddin Muhammed’i yakalayıp, H.21 Ramazan 736/M.3 Mayıs 1336 tarihinde dışarı çıkarttıktan sonra onu öldürürler.³⁶

²⁹ El-Eherî, *Tarih-i Şeyh Uveys*, 218; Wing, “Crisis and Transition (1335–56)” 77.

³⁰ Eherî, “Sultan Ebu Said’in hapsedtiği ve Arpa Han’ın serbest bıraktığı Mahmut İsen Kutluk ve Sultanşah Nikruz gibi emirlerin hepsi Ali paşa’nın tarafına geçmiş, diğer bir emir olan Ukranc ise harp esnasında savaşmamıştı” demektedir. Bkz. El-Eherî, *Tarih-i Şeyh Uveys*, 218; Yuvalı, *İlhanlı Tarihi*, 288.

³¹ El-Eherî, *Tarih-i Şeyh Uveys*, 219; Makrizi, *es-Sülûk li Ma’rifeti Düveli’l-Mülûk*, 3/202; Bahriye Üçok, “İran’da Taç Sahibi Kadınlar”, 497.

³² Yaz ve kış dönemlerinde konma ve göçme işlerinde, sefer zamanlarında, hükümdarın, şehzadelerin, vezirlerin ve diğer Emirlerin çadırlarının kurulacağı yeri belirlemek “Yurtcu” adı verilen memurun göreviydi. Bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal* (Ankara: TTK Yayınları, 1989), 186.

³³ El-Eherî, *Tarih-i Şeyh Uveys*, 219; Wing, “Crisis and Transition (1335–56)” 77.

³⁴ Şebânkâreî, *Mecma’u’l-Ensâb*, 259; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal*, 215-216.

³⁵ Şebânkâreî, *Mecma’u’l-Ensâb*, 259.

³⁶ Muhammed b. Hâvandşah b. Mahmud Mirhand, *Tarih-i Ravzatü’s-safâ fi sireti’l-enbiya ve’l-mülûk ve’l-hulefa*, thk. Cemşid Kiyânfer (Tahran 1385), 5/4405; el-Eherî, *Tarih-i Şeyh Uveys*, 219-220; Yuvalı, *İlhanlı Tarihi*, 288.

Vezirin öldürülmesinden sonra sıra firar halinde olan Arpa Han'ın yakalanmasına gelmişti. Zaten arananlar listesinin başında gelmekteydi. Çok geçmeden kaçmakta olan Arpa Han on gün sonunda Gilan'a bir günlük mesafede bulunmuş ve bağlanarak Sultaniye şehrine getirilmişti. O, Mahmutşah İncü'nün oğlu Muhammed'e teslim edildi. Arpa Han tarafından öldürülen babasının intikamı böylece alınmış oldu. Pek fazla sorguya çekilmeden sadece son sözünün ne olduğu sorulunca: "Ebu Said tarafından seçildiğini fakat kendisine ihanet edildiğini" söylemiştir. Akabinde H.3 Şevval 736/M.15 Mayıs 1336 tarihinde öldürülmüştür. Arpa Han'ın infaz edilmesiyle 6 aylık iktidarı da son bulmuş oldu.³⁷

2. Musa Han

Arpa Han ile mücadelesinden sonra 27 Ramazan 736/2 Mayıs 1336 tarihinde tahta çıkan Musa Han, Baydu Han'ın torunudur.³⁸ Arka planda ülkeyi yöneten Uyrat Ali Paşa idi. İlk yaptığı işlerin başında hazine gelirlerine el koymak olmuştu. Sıkı bir denetim için ise kendisine bağlı Emirleri ülkenin dört bir yanına görevlendirmek olmuştu. Her ne kadar Musa Han tahta geçirilmiş kontrol de Uyrat Ali Paşa'ya geçmişse de hakimiyet mücadeleleri son bulmamıştı. Özellikle de Musa Han dönemi için en büyük tehdit Celayirli Şeyh Hasan görülmekteydi. Uyrat Ali Paşa onun nabzını yoklamak için ona türlü iltifat ediyor ve her ne dilerse onun hükmüne razı olacağını söylüyordu. Buna karşılık Şeyh Hasan da siyasi davranıyor barıştan yana olduğunu söylüyordu. Fakat bir taraftan da Cengiz Yasası'na aykırı davranıldığını sözlerine ekliyordu. O, cengiz yasasına göre hanlık davası için mücadeleye izin olmadığını ve en kısa sürede kurultay düzenlenmesini ve hükümdarın seçimle tahta çıkarılmasını ihtar ediyordu. Bütün bu yazışmalar yapılırken aslında iki taraf da ordusuna asker topluyordu.³⁹ Yeni yönetime karşı olan muhalif gruplar bu defa kendi menfaatleri doğrultusunda yeni bir han arayışı içine girmişlerdi. Mönge'nin soyundan gelen Muhammed b. Yul Kutluk'u Tebriz'den çağırarak sultanlık yarışına yeni bir aday kazandırmışlardı. Bu hareketi destekleyenler bu defa Musa Han'ı arka planda yöneten Uyrat Ali Paşa'yı hedef almışlardı.⁴⁰ Onun Sutaylılara karşı olan menfi tutumu Sutaylıların iktidarın nimetlerinden yararlanmasının önündeki en büyük engel olarak görülmekteydi. Bu yüzden Sutaylılar da kendisine karşı birleşmekteydi.⁴¹

Savaş için asker toplama yarışına Diyarbekir'de bulunan Sutaylılardan Hacı Tugay oğulları ve erkek kardeşleri de Celayirli Şeyh Hasan tarafında olmak üzere dahil olmuşlardı. Onlar Hacı Tughnak ve Şeyh Muhammed Maulayad ile, Celayirli Şeyh Hasan'ı savaşıma çağırılmışlardı. Şeyh Hasan hazırlanmak için zaman kazanırken bir taraftan da son diplomatik kozunu oynuyordu. Bu nedenle sutaylıların savaş çağrısına: "Aramızda bir

³⁷ Şebânkâreî, *Mecma'u'l-Ensâb*, 259; Eherî, *El-Eherî, Tarih-i Şeyh Uveys*, 220; Makrizi, *Es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, 3/202; Bahriye Üçok, "İran'da Taç Sahibi Kadınlar", 497; Wing, "Crisis and Transition (1335–56)." 77.

³⁸ Şebânkâreî, *Mecma'u'l-Ensâb*, 258; Bahriye Üçok, "İran'da Taç Sahibi Kadınlar", 497.

³⁹ Şebânkâreî, *Mecma'u'l-Ensâb*, 259-260; Natanzî, *Müntehabü't-Tevarih-i Muinî*, 157; Yuvalı, Uyrat Ali Padişah yerine İlhanlı devletinin kontrolünün Şeyh Hasan'a geçtiğini yazarak daha sonra galip gelecek olan tarafı ifade etmiş gözükmektedir. Bk. Abdulkadir Yuvalı, *İlhanlı Tarihi*, 288; Wing, "Crisis and Transition (1335–56)" 82-83.

⁴⁰ El-Eherî, *Tarih-i Şeyh Uveys*, 221; Bahriye Üçok, "İran'da Taç Sahibi Kadınlar", 497; Sağlam, "Memlûk-İlhanlı Diplomatik İlişkileri", 148.

⁴¹ El-Eherî, *Tarih-i Şeyh Uveys*, 221-222; Makrizi, *Es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, 3/202; Faruk Sümer, *Anadolu'da Moğollar* (Ankara: TTK Yayınları, 2022) 96-97; Spuler, *İran Moğolları Tarihi, Siyaset, İdare ve Kültür*, 145.

anlaşma var, yanlış yapmak istemiyorum ve sizi onunla uzlaştıracam" diye yanıt vermiş ve atabeyi Taştımur Aka'yı göndermişti. O, Ucan'da Ali Paşa'ya ulaştığında işlerin farklı olduğunu gördü. Güç, Ali Paşa'nın başını döndürmüştü ve ülkesini umursamıyordu ve artık dikkate almadığı o anlaşmayı da unutmuştu. Emire şartların değişmiş olduğunu bilmesi gerektiğini ve gelmesi gerektiğini söylemesi için gizlice birini gönderen Taştımur Aka'yı tutuklattı.⁴²

Şeyh Hasan'ın savaştan önceki son diplomatik teşebbüsü daha önce Uyrat Ali Paşa'nın yaptığı gibi Memluk Sultanı Muhammed b. Kalavun'a müracaat etmek olmuştu. Anne tarafından ona yakınlığını belirterek Uyrat Ali Paşa'ya karşı yardım talebinde bulunmuştu. Şeyh Hasan 20 Temmuz 1336 tarihinde Muhammed b. Yul Kutluk'u İlhanlı tahtına seçtiğini ilan ederek savaşmaya hazır olduğunu gösterdi. Ayrıca Surgan Noyan komutasında öncü birlikler İran ve başkente doğru yola çıktılar. Ali Paşa ise Musa Han, erkek kardeşi Muhammed Bek, Egrenc, Artukşah, Mahmut İsen Kutluk ve Sultanşah Nikruz ile Tebriz'den Aladağ'a doğru yola çıktılar ve Tebriz'e iki günlük mesafede bulunan Karadere'de buluştular ve saflarını dizdiler.⁴³

14 Zilhicce 736/24 Temmuz 1336 tarihinde savaş düzeni oluşmuştu. Bir tarafta, Şeyh Hasan merkezde bulunurken, sağ kanat Sutaylıların lideri Hacı Tugay'a, sol kanat ise Surghan'a verilmişti. Karşı tarafta Uyrat Ali Paşa, Hacı Tugay'ın karşısında, Musa Han ve Muhammed Bey merkezde ve sağ kanatta Surghan'ın karşısında Egrenc yer almışlardı. Şiddetli başlayan savaşta Uyrat birliklerinin başında Ali Paşa, Hacı Tugay'ı yenilgiye uğrattı ve Egrenc, Surghan'ı yendi ama Emir Şeyh Hasan, Emir İlkan, Kara Hasan ve Şeyh Muhammed Maulayad en öndeydiler. Musa Han'a saldırdılar ve yenilgiye uğrattılar ve Ali Paşa'yı takip ettiler ve onu da bozguna uğrattılar. Hacı Tugay'ın ordusu gitmişti. Kendisi birçok hizmetli ile geri döndü ve ayrıca Surghan da geri döndü. Ekrenc'i yenilgiye uğrattı ve peşine düştüler. Ali Paşa'yı esir aldılar. Bu sırada Şeyh Hasan bir tepede pozisyon bekliyordu. Ali Paşa'yı getirdiler ve idam ettiler. 15 Zilhicce 736/25 Temmuz 1336 tarihinde Muhammed Han, Şeyh Hasan ile Tebriz'de İlhanlı tahtına çıktı. Zaferini duyurmak için tüm taraflara yarlık ve mesaj gönderdi ve bölge halkları İlhan'a bağlılıklarını bildirdiler. Böylece yeni İlhanlı hükümdarı Muhammed, Tebriz'e yerleşti.⁴⁴

Mağlup olan Musa Han, maiyetiyle birlikte Bağdat'a çekilmişti. Bu esnada Horasan valisi olan Kıpçak Şeyh Ali iktidar mücadelesinin yeni aktörlerinden biri olarak ortaya çıkmıştı. O da İlhanlı tahtı için mücadelesini meşrulaştırmak için Cengiz soyundan Tuga Timur'u Han adayı olarak göstererek İlhanlı başkenti Sultaniye'ye doğru harekete geçer. Bu fırsatı değerlendiren Musa Han derhal Tuga Timur'un ordusuyla Muhammed Han'a karşı birleşir. 26 Mayıs 1337 tarihinde Meraga yakınlarında iki ordu karşılaşır fakat kazanan taraf Celayirli Şeyh Hasan'ın komutasında Muhammed Han birlikleri olur. Musa Han yanında Uyrat emirleri olduğu halde savaş meydanını terkederken bir kaleye sığınmak zorunda kalsa da kısa süren bir kuşatmadan sonra teslim olmak zorunda kalmıştır. Teslim olduktan sonra da öldürülmüştür. Musa Han'ın ölüm haberi Bağdat, Musul ve

⁴² Yuvalı, *İlhanlı Tarihi*, 288.; El-Eherî, *Tarih-i Şeyh Uveys*, 221; Şebânkâreî, *Mecma'u'l-Ensâb*, 260; Wing, "Crisis and Transition (1335–56)" 78.

⁴³ El-Eherî, *Tarih-i Şeyh Uveys*, 221; Şebânkâreî, *Mecma'u'l-Ensâb*, 260; Makrizi, Uyrat Ali Paşa'nın ordusunu topladıktan sonra Anadolu tarafına yöneldi demektir. Bkz. Makrizi, *Es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, 3/ 202; Sağlam, "Memlûk-İlhanlı Diplomatik İlişkileri", 148; Wing, "Crisis and Transition (1335–56)" 78.

⁴⁴ El-Eherî, *Tarih-i Şeyh Uveys*, 222; Şebânkâreî, *Mecma'u'l-Ensâb*, 261; Makrizi, *Es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, 3/206; Bahriye Üçok, "İran'da Taç Sahibi Kadınlar", 497; Yuvalı, *İlhanlı Tarihi*, 288.

Diyarbakır'da büyük bir karmaşaya yol açsa da ikinci defa İlhanlı taht mücadelesine kalkışan Musa Han bir tehdit olmaktan çıkmış ve Celayirli Şeyh Hasan otoritenin yegâne temsilcisi olmuştur.⁴⁵

İktidar mücadeleleri esnasında Doğu ve Güneydoğu Anadolu'dan İran'a göçlerin vuku bulması İran'ın Türk ve Moğol kabileleriyle dolmasına neden olmuştur. Bu göçlerin görülen ilk menfi tesiri ekonominin sarsılmasıydı. Natanzî, Tebriz halkının dayanılmaz yükümlülüklerle canlarından bezdiğinden bahsederek, neredeyse erkeklerin kendi eşlerine dahi hükmetme yetkisi kalmadığından ve cesur kişilerin bile bir dinara muhtaç hale geldiğini söyler. İran'ın demografik yapısına önemli ölçüde etki eden bu göçlerin ilki Diyarbakır valisi Uyrat Ali Paşa'nın Arpa Han üzerine 1336'da yürümesiyle, ikincisi Celayirli Şeyh Hasan'ın Musa Han'a karşı gerçekleştirdiği askerî harekât vesilesiyle gerçekleşmiştir.⁴⁶

Sonuç

1335 yılında Hülagü soyundan gelen son İlhanlı hükümdarı Ebu Said Han'ın vefatından sonra iktidarın perde arkasında bulunan aktörler gün yüzüne çıkmaya başlamış bu da gölge hanlar dönemi başlatmıştır. Yeni bir han arayışı İlhanlı devleti içine yerleşmiş menfaat gruplarını güçlü emirlerin kontrolünde iktidar yarışına sevk etmiştir. Bu durum Arpa ve Musa Hanlar için de istikrarsızlık döneminin başlangıcı olmuştur. Hanların sıklıkla tahttan indirilmesi bu hanlar döneminde başlamış haliyle kaos ortamının da miladı sayılmıştır. İç istikrarsızlık beraberinde dış tehditlere de davetiye çıkarmıştır. Arpa Han dönemindeki Altın orda saldırısı da bunun bariz bir göstergesidir.

Kaos döneminin başlamasını tetikleyen diğer bir unsur da tahta çıkan hükümdarların dirayetli şahıslar olmamasından kaynaklanmaktaydı. Perde arkasında hanedan üyesi İlhanlı kadınlarının rolü de devletin siyasi haritasını olumsuz yönde etkilemiştir. Hanedan meşruiyeti için yapılan evlilikler buna örnek gösterilebilir.

Ayrıca İlhanlı devletinin yükselişinde etkili olan Çobanlılar, Celayirli ve Uyratlar da hanedan ile kurmuş oldukları akrabalık bağları münasebetiyle kendilerini İlhanlı tahtının mirasçıları saymışlardı. Fakat kendini varis sayan bütün bu topluluklar istikrarsızlık dönemini daha da arttırmış böylece İlhanlı devleti Timur'un ortaya çıkışına kadar merkezi imparatorluk vasfını yitirmişti.

Kaynakça

- Aka, İsmail. "Anadolu'dan İran'a Göçler". *16-17 Aralık Tarihten Günümüze Türk-İran İlişkileri Sempozyumu Konya 2002*. 57-58. Ankara TTK Yayınları, 2003.
- Alıç, Samet. "İran'da İncü Hanedanı (Âl-i İncû/İncûlular) (1325-1357)". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. 55. (Ağustos 2022). 365-388
- Barthold, Vasily Vladimiroviç. *İran Tarihî Coğrafyası*. çev. Ömer Alkaç. İstanbul: Selenge Yayınları, 2022.
- Beyânî, Şirin. *Moğol Dönemi İran'ında Kadın*. çev. Mustafa Uyar. Ankara: TTK Yayınları, 2018.
- Burak Çelik, *İran Moğollarının Atası Hülegü Han*, Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları 2021.
- El-Eherî, Ebubekir Kutbî. *Tarih-i Şeyh Uveys*, nşr. İrac Afşar. Tebriz: İntişârât-ı Sutûde, 1389/2010.

⁴⁵ Makrizî, *Es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülük*, 3/231; Yuvalı, *İlhanlı Tarihi*, 289; Spuler, *İran Moğolları Tarihi, Siyaset, İdare ve Kültür*, 146; Sağlam, "Memlûk-İlhanlı Diplomatik İlişkileri", 148.

⁴⁶ Natanzî, *Müntehabü't-Tevarih-i Muinî*, 158; İsmail Aka, "Anadolu'dan İran'a Göçler", *Tarihten Günümüze Türk-İran İlişkileri Sempozyumu Konya 2002* (Ankara: TTK Yayınları, 2003), 57-58.

- Erdem, İlhan. "Olcaytu Han'ın Ölümüne Kadar İlhanlılar'da Yaşanan Siyasal-Kültürel Gelişmeler ve Yakın-Doğu'ya Etkileri". *Tarih Araştırmaları Dergisi* 20/31 (Mayıs 2000), 1-36.
- Galstyan, Alexander. *Ermeni Kaynaklarına Göre Moğollar*. çev. İlyas Kemaloğlu. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2023.
- Hâfız-ı Ebrû, *Zübdetü't-tevârih*. nşr. Seyyid Kemâl Hâc Seyyid Cevâdî. 5 Cilt. Tahran 1372.
- İkbal, Abbâs. *Tarih-i Mufassal-ı İran Moğol İstilasından Meşrutiyet'in İlanına Kadar I-IV*. Tahran: İntişarat-ı Hayyam, 1312.
- Kafalı, Mustafa. "Özbek Han". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/ 107-109. İstanbul: TDV, 2007.
- Makrizi, Takıyyüddin Ahmet b. Ali b. Abdulkadir. *Es-Sülûk li-Ma'rifeti Duveli'l-Müluk*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Muhammed b. Ali b. Muhammed-i Şebânkâreî. *Mecma'u'l-Ensâb (Hânedanlar Târihi)*. çev. Fahri Unan. Ankara: TTK Yayınları, 2021.
- Morgan, David. *The Mongols (The Peoples of Europe)*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.
- Muhammed b. Hâvandşah b. Mahmud Mirhand. *Tarih-i Ravzatü's-safâ fi sireti'l-enbiya ve'l-mülük ve'l-hulefa*. thk. Cemşid Kiyanfer. 5 Cilt. Tahran 1385.
- Muineddin-i Natanzî. *Müntehabü't-Tevarih-i Muinî*. haz. Jean Aubin. Tahran, 1336.
- Özen, Firdevs. "Emir Çoban'ın Sa'îd Bahâdır Han Üzerindeki Egemenlik Döneminin Sona Eriş Süreci". *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/10 (Temmuz, 2023), 523-536.
- Özen, Firdevs. *İlhanlı Devleti'nin Dağılışı ve Halefi Olan Devletler (1335-1350)*. Ankara: Berikan Yayınları, 2022.
- Özen, Firdevs. *İlhanlı Devleti'nin Yıkılışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Özgülendi, Osman G. *Turco-Iranica Orta Çağ Türk-İran Tarihi Araştırmaları*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006.
- Özturhan, Ahmet. "İlhanlı Devleti'nin İnhitatından Sonra İlhanlı Tahtında Bir Kadın Hükümdar: Satı-Bek Hatun'un Hayatı ve Faaliyetleri". *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/8 (Temmuz 2022), 547 – 554.
- Sağlam, Ahmet. "Memlük- İlhanlı Diplomatik İlişkileri". *BELLETERN*. 82/293 (2018), 83-158.
- Sümer, Faruk. *Anadolu'da Moğollar*. Ankara: TTK Yayınları, 2022.
- Spuler, Berthold, *İran Moğolları Tarihi, Siyaset, İdare ve Kültür, İlhanlılar Devri 1220-1350*. çev. Cemal Köprülü. Ankara: TTK Yayınları, 1987.
- Tüysüz, Cem. "İlhanlı Devleti Tarihinde Bağdad Hatun (Hayatı ve Siyasi Yaşama Etkileri)". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. 72 (Eylül 2021), 265 – 276.
- Uygur, Türker, "Çobanoğlu Melik Eşref ve Fars Bölgesi'ndeki Faaliyetleri". *EKEV Akademi Dergisi* 97, 244-256.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal*. Ankara: TTK Yayınları, 1989.
- Üçok, Bahriye. "İran'da Taç Sahibi Kadınlar". *İran Şehinşahlığı'nın 2500. Kuruluş Yıldönümüne Armağan*. 465-504. İstanbul: MEB. Yayınları, 1971.
- Wing, Patrick. "Crisis and Transition (1335–56)." *The Jalayirids: Dynastic State Formation in the Mongol Middle East*. 74–100. Edinburgh: University Press, 2016.
- Yiğit, Fatma Akkuş. "Ramazanoğulları Beyliği'nin Kuruluşu". *Gazi Akademik Bakış Dergisi*. 7/13 (2013), 209-232.
- Yuvalı, Abdulkadir. *İlhanlı Tarihi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2017.

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 52, Aralık/December 2024, 83-104

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/88485>

ISSN 2791-6812

Kur'an'ın Dinamikliğine ve İşlevselliğine Delalet Eden Özellikleri *

The Characteristics of the Qur'an Indicating Its Dynamism and Functionality *

Yazar Bilgisi Author Information	
Halil İbrahim AYDIN (HİA) Dr. Öğr. Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Zonguldak, Türkiye Asst. Prof., Zonguldak Bülent Ecevit University Faculty of Theology, Zonguldak, Türkiye hibrahim.aydin@beun.edu.tr , www.orcid.org/0000-0001-7600-2334	
M. Sami ÇÖLLÜOĞLU (MSÇ) Doç. Dr., Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Karabük, Türkiye Assoc. Prof., Karabük University Faculty of Theology, Karabük, Türkiye mscolluoglu@karabuk.edu.tr , www.orcid.org/0000-0001-7189-0854	
Yazar Katkıları Author Contributions	Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: HİA: (%60), MSÇ: (%40) Veri Toplanması / Data Collection: HİA (%80) MSÇ: (%20) Veri Analizi / Data Analysis: HİA: (%40), MSÇ: (%60) Makalenin Yazımı / Writing: HİA: (%70), MSÇ: (%30) Gönderme ve Revizyon / Submission and Revision: HİA: (%50), MSÇ: (%50)

Makale Bilgisi Article Information	
Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazarlar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Authors declare that they get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazarlar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Authors declare that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.1289916
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
29 Nisan/April 2024	21 Kasım/November 2024

* Bu çalışma, 2022 yılında Karabük Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'nde Dr. Öğr. Üyesi M. Sami Çöllüoğlu danışmanlığında tamamlanan "Kur'an'ın Vasıfları Bağlamında Şifa Kavramı" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

* This study is based on the doctoral dissertation titled "The Concept of Healing in the Context of the Attributes of the Qur'an," completed in 2022 at the Graduate Education Institute of Karabük University under the supervision of Asst. Prof. M. Sami Çöllüoğlu.

Öz

Kur'ân, inzâlından günümüze kadar dinamik bir şekilde hayatın içerisinde yer almıştır. Bu durum, onun işlevsel olmasıyla da ilgilidir. Çalışmada Kur'ân'ın bu etkin ve etkili durumunun boyutları incelenmeye çalışılmış olup Kur'ân'ın dinamik olmasının anlamı, bu dinamikliğinin boyutları, hangi açılardan işlevsel olduğu, bu işlevlerinin insana hususiyetle mümine nasıl etki ettiği araştırma konusu edinilmiştir. Bu çerçevede, Kur'ân'ın Ahsenü'l-hadîs, 'Aceb, 'Adl, 'Alî, 'Arabî, Âyet, 'Azîm, 'Azîz, Belâğ, Besâir, Beşîr, Beyân, Beyyine, Emr, Fasl, Furkân, Habl, Hakîm, Hakk, Hikmet, Hüdâ, Hüküm, İlim, İmân, Kavl, Kayyım, Kelâm, Kerîm, Kitâb, Kur'ân, Mecîd, Merfû'a, Mesânî, Mev'ıza, Muhkem, Musaddık, Mutahhara, Mübârek, Mübeyyin/Mübeyyen, Mübîn, Müheymin, Mükerreme, Münâdî, Münezzel, Müteşâbih, Nezîr, Nî'met, Nûr, Rahmet, Rûh, Sıdk, Sırât-ı Müstakîm, Suhuf, Şâhid, Şifa, Tenzîl, Tezkira, Tibyân, 'Urvetü'l-vüsâ, Ümmü'l-kitâb, Vahiy, Zebûr, Zikir ve Zikrâ gibi özellikleri inceleme konusu edinilmiştir.

Çalışmada tarama yöntemi kullanılmış olup Kur'ân'ın özellikleri, ilgili ayetler içerisinde taranmış, tefsir eserlerindeki yorumlar da dikkate alınarak belirli ortak yönleri tespit edildikten sonra ilgili başlıklar halinde çalışma meydana getirilmiştir.

Çalışma hangi açıdan önem arz etmektedir? Dinamiklik ve işlevsellik birbirini tamamlayan iki kavramdır. Zira bir şeyin dinamik olması, aynı zamanda o şeyin işlevsel olmasını da gerektirmektedir. Nitekim fen ve sosyal bilimlerin terimleri arasında yer alan dinamiklik, zaman ve zemine göre bir şeye hareket edebilme ve ivmelenme özelliği kazandıran şey anlamındadır. Bu hareket ve ivmelenme de işlevsel olmayı gerektirmektedir. Bu açıdan bakıldığında Kur'ân, yaklaşık on dört küsur asırdan beri her zaman insanı ve mümini pozitif yönde harekete geçirmiş ve bu sebeple zindeliğini korumuş ilâhî bir kitaptır. Bu dinamikliğin ardında vahiy mahsulü bir kitap olan Kur'ân'ın ahkâm ve ahlâkî ilkelerinin içeriğindeki işlevselliğinin etkisi olduğu görülmektedir. Bu etki, vahyin nüzulü esnasında Hz. Peygamber başta olmak üzere inanan ve inanmayan insanlarda kendini göstermektedir. Nitekim inen vahye kulak veren Mekke halkının bir kısmı iman ile şereflenmişken büyük bir bölümü ayak direktme yolunu tercih etmişler ve müşrik olarak hayatlarına devam etmişlerdir. Ebû Süfyân, Ebû Cehl ve Ahnes b. Şerîk gibi müşrik olarak yaşayanlar bile Kur'ân'ın işlevsellik ve dinamikliğine şahit olduklarından onun vahyinden etkilenmişlerdir.

Yine Kur'ân'ın zindeliğini, dinamikliğini ortaya koyan etmenlerden biri de onun kendisiyle ilgili zikredilen özellikleridir. Çalışmamızın çerçevesini oluşturan söz konusu bu özellikler, onun farklı fonksiyonlara sahip olduğunu göstermesi yönüyle işlevselliğine delalet ederken her zaman ve her zeminde yetkin ve etkin oluşu da dinamikliğinin bir göstergesidir.

Ayrıca Kur'ân, Allah'ın kelâmı olması sebebiyle insanın hem dünyadaki hem de ahiretteki selâmet ve saâdetini temin etmeyi amaçlamaktadır. Kur'ân'ın inzâl gayesi olan bu durum, onun fonksiyonel ve dinamik yönünü de açığa çıkarmaktadır. Nitekim sıdk, hak, kavl gibi vasıflar, Kur'ân'da hata veya zararlı içeriğin bulunmadığına işaret ederken; hüdâ, mev'ıza, sırât-ı müstakîm, beyân gibi vasıflar, Kur'ân'ın insana ve özellikle mümine yararlı ve zararlı olan şeyleri açıkladığını ifade ederek onun çeşitli fonksiyonlarına delalet etmektedirler. Kur'ân'ın diğer vasıflarında da aynı durum söz konusudur. Yani her biri onun ayrı özelliğini ortaya çıkarmaktadır. Bu da Kur'ân'ın işlevsel ve dinamik bir kitap olduğunu göstermektedir. Tefsir literatürü incelendiğinde bu özelliklerin Kur'ân'ın dinamikliğine ve işlevselliğine delalet ettiğine ilişkin izahları görmek mümkündür. Kur'an'ın vasıflarıyla ilgili söz konusu bu özellikler bağlamında daha önce bir çalışma yapılmadığı görülmektedir. Bu sebeple Kur'ân'ın

dinamikliğinin ve işlevselliğinin ortaya konulması açısından söz konusu bu özelliklerin incelenmesi önem taşımaktadır.

Bu inceleme neticesinde Kur'an'ın insana özellikle de mümine hangi cihetlerden etki ettiği hususunun ortaya konulması amaçlanmış olup Kur'an'ın rehber olma boyutu ve bu rehberliğin nitelik ve niceliğine de ışık tutulmaya çalışılmıştır. Nihai olarak; Kur'an'ın çok yönlü mesajlar içerdiği ve insanın hem manevî (ruhsal, psikolojik) hem de maddî (bedensel) yapısına etki ettiği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an'ın Özellikleri, Kur'an'ın Etkisi, İşlevsellik, Dinamiklik

Abstract

The Qur'an has been dynamically involved in life since its revelation as it is highly functional. This study examined the dimensions of how the Qur'an functions effectively; it investigates the meaning of its being dynamic, the nature of its dynamism, the aspects in which it is functional, along with the impact of these functions on human beings, particularly on the believer. With this aim in mind, the study examined the Qur'an's attributes of Ahsan al-hadith, 'Ajab, 'Adl, 'Alī, 'Arabī, Āya, 'Azīm, 'Azīz, Balāgh, Basā'ir, Bashīr, Bayān, Bayyina, Amr, Fasl, Furqān, Habl, Hakīm, Haqq, Hikma, Hudā, Hukm, 'Ilm, Īmān, Qawl, Qayyūm, Kalām, Karīm, Kitāb, Qur'an, Majīd, Marfū'a, Mathānī, Maw'iza, Muhkam, Musaddiq, Mutahhara, Mubārak, Mubayyin/Mubayyan, Mubīn, Muhaymin, Mukarrama, Munādī, Munazzal, Mutashābih, Nadhīr, Nī'ma, Nūr, Rahma, Rūh, Sidq, Sirāt al-Mustaqīm, Suhuf, Shāhid, Shifā', Tanzīl, Tadhkira, Tibyān, 'Urwat al-wuthqā, Umm al-Kitāb, Wahy, Zabūr, Dhikr and Dhikra.

The literature was reviewed in the study, and the features of the Qur'an were investigated in the related verses, and the study was written using the relevant headings after certain common aspects were identified by considering the interpretations in the works of tafsīr.

What is the significance of the present study? Dynamism and functionality are two complementary notions because if something is dynamic, it must be inherently functional. This is because the term 'dynamic', which is one of the concepts used in science and more specifically in social sciences, refers to the quality of being able to give something the ability to move and accelerate based on time and space. Movement and acceleration in turn require functionality. From this perspective, the Qur'an is a divine book that has always guided human beings and believers towards what is positive, thereby maintaining its vitality for nearly fourteen centuries. Behind this dynamism is the effect of the functionality of the moral and ethical principles of the Qur'an, which is a product of revelation. This effect manifested itself in the Prophet, along with believers and non-believers alike, during the time of the revelation of God's words. Some of the people of Mecca who paid attention to the revelation were honoured with faith, while most of them preferred to stubbornly resist the change brought by the revelation and continued their lives as polytheists. Even those who lived as polytheists, such as Abū Sufyān, Abū Jahl and Ahnes bin Sharīq, were influenced by the Qur'an's revelation as they witnessed its functionality and dynamism.

A major factor indicating the vitality and dynamism of the Qur'an is the features attributed to it. Being the focus of the present study, these features indicate that the Qur'an has different functions (functionality) and that it is competent and effective without restrictions of time and space (dynamism).

Furthermore, being the word of Allah, the Qur'an aims to secure the salvation and happiness of human beings, not only in this world but also in the Hereafter. The purpose, for which the Qur'an was revealed, also brings its functional and dynamic aspects to light. In fact, while attributes such as Sidq, Haqq, Qawl indicate that there is no error or harmful content in the Qur'an, other attributes, such as Hudā, Maw'iza, Sirāt al-Mustaqīm, Bayān point to its various functions by expressing that the Qur'an clarifies what is beneficial and what is harmful to human beings, particularly to the believer. The same goes with the other attributes of the Qur'an. In other words, each attribute reveals its distinct characteristics. This globally suggests that the Qur'an is a functional and dynamic book. An examination of the exegetical literature would reveal that these features indicate the dynamism and functionality of the Qur'an. However, apparently, no studies have been conducted on the characteristics of the Qur'an with respect to these features. Therefore, the present study examined these features to show the dynamism and functionality of the Qur'an.

The present study aimed to explore the ways in which the Qur'an affects human beings, particularly the believer, and to shed light not only on the dimension of the Qur'an as a guide but also on the nature of this guidance. The present study concluded that the Qur'an conveys multi-faceted messages and affect both the spiritual (spiritual, psychological) and material (physical) aspects of human beings.

Keywords: Tafsir, Characteristics of the Qur'an, Impact of the Qur'an, Functionality, Dynamism

Giriş

Arapça karşılığı el-muteharrik (المُتَحَرِّك) ve el-hayevî (الْحَيَوِيُّ) olan dinamik kavramı, aslen devingen, enerjik, canlılık katan, harekete geçiren güç anlamlarına gelmektedir.¹ Ayrıca ed-dinâmikiyye (الدِّنَامِكِيَّة) olarak da ifade edilmekte olup fen bilimlerinde mekaniğin iki zıt ana durumundan biri olarak kaydedilir ki, bu iki zıt durum statik ve dinamiktir. Bu anlamda statik; durağan, sabit, hareket etmeyen, karşı tarafa etki etmeyen bir yapıdır. Dinamik ise; hareketli, işlevsel, etkin, karşı tarafa etki eden bir formu ifade etmekle birlikte mekaniğin kuvvet, hareket, enerji arasındaki ilişkilerini inceleyen dalıdır.² Sosyoloji ve psikoloji açısından dinamik; birey veya topluma etki eden, onları harekete geçiren, belirli yönde farkındalık kazandıran bir olgu olarak ifade edilebilir.³ Sosyal ve psikolojik yanları olan insana hidayet maksadıyla gönderilen Kur'an da söz konusu bu farkındalığı oluşturan vahiyler bütünüdür. Bu sebeple yukarıdaki kavramlara ek olarak "İsru'l-Kur'an" ve "Hareketü'l-Kur'an" terimleri oluşturulmuştur.⁴ Yine Arapçada el-vazîfî (الْوِظِيفِيُّ) ve el-amelî (الْعَمَلِيُّ) olarak ifade edilen işlevsellik; edimsel, fonksiyonel, uygulamalı, pratik, eylemsel anlamlarına gelen bir sosyoloji ve felsefe terimi olup⁵ herhangi bir özne veya nesnenin faaliyet alanı ile ilgili bilgi verdiği için dolayı dinamikliğin yapı taşlarından biri olarak zikredilebilir. Bu çerçevede insanın bedensel ve zihinsel olarak işlevsel ve dinamik olmasına etki eden hatta mecbur kılan –en başta ihtiyaçları olmak üzere- birçok faktör

¹ Hüseyin b. Muhammed b. Müfaddal er-Râgıb el-İsfehânî, *Müfredâtü elfazı'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2009), 229, 268.

² Ş. Haluk Akalın, vd., "Dinamik", *Türk Dil Kurumu Sözlüğü*, (Erişim 25 Şubat 2023).

³ Veysi Bildik, *Bilimsel Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: İkinci Matbaacılık, 1999), 222-224; Serpil Aytaç, vd., *Psikolojiye Giriş* (Bursa: Dora Basım-Yayın, 2018), 164-166.

⁴ Abdulazîz Çâvîş, *İsru'l-Kur'an fi tahrîri'l-fikri'l-beşerî* (Mısır: Matbaatü Nehza, 1928), 69-72; Muhammed İzzet Derveze, *el-Kur'an'ü'l-mecîd tenzîlühû ve üslûbühû ve eseruhû* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 32-37.

⁵ Akalın, vd., "Dinamik", (Erişim 25 Şubat 2023).

vardır. Dini inançlar da bu faktörlerin en başında yer almaktadır. Dini inançları bünyesinde barındıran ve İslam'ın ana kaynağı olan Kur'an'da kendine inanan kimselerden yapılması istenen emir ve tavsiyeler, onun dinamik ve işlevsel yapısıyla doğrudan ilgilidir.⁶ Nitekim İslâm ve onun aslı kaynağı olan Kur'an, müminin dünyada ve ahirette iyi bir hayat yaşaması için gerekli olan olguları beyan ettiğinden dinamik bir yapı arz etmektedir. Yine Kur'an, müminin dünya ve ahirete yönelik bir takım tavır ve davranışlarının nitelik ve niceliğiyle ilgili bilgiler sunması bakımından işlevseldir.⁷ Bu durum, Kur'an'ın zengin içeriğe sahip olması sebebiyle icâzıyla ilişkilendirilebileceği gibi lafız-mana boyutunun tutarlılığıyla da ilişkili olduğu için nazmıyla da ilintilidir. Yine kimyevî, fizikî, psikolojik ve sosyolojik durumuyla ilgili bilgileri insanın hidayeti ekseninde ele aldığından dolayı onun üslûbuyla ve tenâsübü ile ilgili bir durumdur.

Bu açıdan bakıldığında; Kur'an'ın işlevselliğiyle, onun muhataplarının gereksinimlerini karşılayacak bir içerikte gönderilmiş olması kastedilmektedir. Bu anlamda Kur'an, insanlığa hakikati açıklayan bir beyân, doğru olana yönlendiren bir hidâyet, maddi-manevî hastalıkları iyileştiren bir şifa, iyi olana teşvik eden bir beşîr, kötü olandan sakındıran bir nezîr, doğru ile yanlış ayırma yetisi kazandıran bir fasl ve furkân olarak nitelendirilmiştir.⁸ Kur'an, bu ve benzeri öz nitelikleri itibarıyla muhatabının maddi ve manevi boyuttaki ihtiyaçlarını karşılayabilen işlevsel vasıflara haiz bir kitaptır.

Onun dinamik yapısıyla ise muhatabın hayatına doğrudan etki eden unsurları içermesi kastedilmektedir. Nitekim insan, ömrü boyunca doğru bilgiye (sıdk, hak), hatalarını minimum seviyeye indirerek yaşamaya (hidâyet, sırât-ı müstakim), iyi ve güzel söz ve tavra (kelâm, kavî, nûr) ihtiyaç duyar. Kur'an'ın kendisini niteleyen vasıflarına bakıldığında, bu gibi ihtiyaçların onun tarafından karşılandığına işaret edildiğini görmek mümkündür. Muhataplarının, Kur'an'la onun sahip olduğu nitelikler çerçevesindeki etkileşimi ile Kur'an'ın dinamikliği gündeme gelebilmektedir. Bu kapsamda, Kur'an'ın vasıfları çerçevesinde çeşitli çalışmalar yapıldığı görülmektedir.⁹ Ancak Kur'an'ın dinamik ve işlevsel oluşuna delalet eden vasıfları çerçevesinde bir inceleme yapılmadığı tespit edilmiştir. Bu sebeple böyle bir çalışmanın yapılmasıyla, Kur'an'ın işlevsel ve dinamik oluşunun kendisini niteleyen vasıflar bağlamında anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

1. Kur'an'ın İnzal Surecine Yönelik Özellikleri

Kur'an'ın 'arabî, tenzîl, münezzel ve vahiy vasıfları onun inzâl sürecine yönelik olup dinamikliğine delalet eden özellikleri olarak zikredilebilir. Nitekim Kur'an'ın asr-ı saadette ne kadar dinamik olduğunu ve hayata müdahil olduğunu ifade eden vasıflarından biri onun inzâl süreciyle de ilgisi olan 'arabî lafzıdır. Nitekim bu vasfın bulunduğu Fussilet sûresindeki 41. âyetin, Mekke müşriklerinin itirazlarına mahal bırakmamak bağlamında zikredildiği anlaşılmaktadır.¹⁰ Bu sebeple âyette arabî vasfı ile Kur'an'ın müşrik topluma

⁶ Muhammed Ri'fat Ahmed Zincîr, *Dinâmikiyyetü'l-Kurâni'l-Kerîm vechün min vücûhi i'câzihî* (Dimeşk: Dâru İkrâ, 2010), 4-8.

⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Hidâyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 1998), 17/473-474.

⁸ el-Bakara 2/185; Âl-u 'İmrân 3/138.

⁹ İlgili eserler için bk. Halil İbrahim Aydın, *Kur'an'ın Vasıfları Bağlamında Şifa Kavramı* (Karabük: Karabük Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Doktora Tezi, 2022), 51-55.

¹⁰ Ebü'l-Fadl Fahreddin Ömer b. Hüseyin, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâriu'l-Fikr, 1981), 17/134-135.

bile etki ettiği ifade edilmektedir. Yine en-Nahl ve eş-Şûrâ sûrelerinde zikredilen 'arabî ve 'acemî lafızları, Kur'an'ın toplumun bir ferdi olan Hz. Peygamber'e indirildiğini¹¹ ve indirildiği toplumun yabancı olduğu bilgi ve hükümleri içermediğine işaret ettiği gibi onun korunmuşluğuna da delalet etmektedir.¹² Bundan dolayı 'arabî vasfının Kur'an'ın dinamik yapısını ortaya koyduğunu söylemek mümkündür.

Yine Kur'an'ın bir bütün halinde değil de bölüm bölüm, sure sure, âyet âyet indirildiğini ifade eden **münezzel** lafzı,¹³ Allah'ın zaman ve zemine göre Kur'an'ı çeşitli bölümler halinde indirdiğine vurgu yaptığından¹⁴ onun zamanın dinamiklerine uygun olarak indirildiğine işaret etmektedir. Bu anlamda münezzel lafzının, "esbâb-ı nüzûl" ve "muvâfakâtı Ömer" gibi meselerin Kur'an'ın dinamizmiyle ilgili olduğuna da işaret ettiği söylemek mümkündür.

Münezzel vasfı ile aynı kökten olan **tenzil** kelimesi, inzâlin zamansal ve mekânsal farklılığını belirtmek amacıyla tef'îl kalıbında zikredilmiş olup parçalar halinde indirilmiş, bölünmüş olarak gönderilmiş anlamlarına gelmektedir.¹⁵ Kur'an'ın zaman ve zemine göre âyet âyet indirildiğini belirten bu vasıf, onun Allah kelâmı olduğuna da işaret etmektedir.¹⁶ Ayrıca münezzel vasfı, Kur'an'ın belirli bölüm ve konular halinde indiğini ifade ederken tenzil vasfı onu bu şekilde kurgulayanın Allah olduğuna işaret etmektedir. Böylelikle bu iki vasıf, Kur'anın hem inzâl aşamasında hem de kıyamete kadar devam edecek olan sonraki süreçte dinamik olduğunu göstermektedirler.

Kur'an'ın inzâlî ile ilgili olup onun işlevsel ve dinamik yapısına işaret eden diğer bir vasıf da ilhâm etmek, hızlı ve gizli konuşmak, işâret etmek, bildiri ve gönderi manasında olan **vahiy** kelimesidir. Dört âyette Kur'an'ın vasfı olarak zikredilen vahiy kelimesi¹⁷ Kur'an'ın bizzat Allah'ın sözü olup beşer sözü olmadığını, inzâl sürecinin tekellüm ve telaffuzla meydana geldiğini ifade etmekle birlikte bu sürecin Allah cc., Cebrâil ve Hz. Peygamber arasındaki dinamik yapısına da işaret etmektedir.¹⁸

2. Kur'an'ın Okunmasına Yönelik Özellikleri

Kur'an'ın okunmasına yönelik olup dinamikliğine işaret eden dört vasfı vardır. Bunlardan biri **kavl** kelimesidir. Harflerden meydana gelen şey, söz anlamına gelen kavli lafzı, dokuz yerde Kur'an'ın bir özelliği olarak geçmektedir.¹⁹ Kur'an'ın bu şekilde

¹¹ Ebü'l-Abbâs İbn-i Mansûr el-İskenderî, *et-Teysîru'l-a'cîb fî tefsîri'l-garîb* (Beirut: Dâr-u Kardi'l-İslâmî, 1994), 96; Ebü'l-Berekât Ahmed b. Mahmûd, *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vîl* (Beirut: Dâr-u Kelimî't-Tayyib, 1998), 2/234; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm, *ed-Dürü'l-mesûn fî ulûmî'l-Kitâbi'l-Meknûn*, (Dimeşk: Dâr-u'l-Kalem, ts.), 7/287-288.

¹² Aydın, *Kur'an'ın Vasıfları Bağlamında Şifa Kavramı*, 122-123.

¹³ Muhammed b. Ahmed İbn-u Manzûr el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Dâr-u Sâdir, 1990), 11/656-657.

¹⁴ Ebü'lFidâ İsmâil b. Şihâbüddin İbn-i Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm* (Kahire: Müessesesi-i Kurtuba, 2000), 6/143-144.

¹⁵ İsfehânî, *Müfredât*, 799.

¹⁶ Ebû Ca'fer Muhammed İbn-i Cerîr el-Âmulî et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Beirut: Müessesetü'r-Risâleti Nâşirûn, 1994), 5/74; Mahmûd İbn-i Ömer el-Harezmi ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki kavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-akâvil fî vücûhi't-têvil* (Riyad: Mektebet-ü 'Ubeykân, 1998), 3/559; İsfehânî, *Müfredât*, 799.

¹⁷ Muhammed Fuâd b. Abdülbâkî el-Mısırî, *Mu'cemü'l-müfrehes li-elfâzi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâr-u'l-Hadîs, 1945), 747.

¹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/420-422; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzil* (Riyad: Dâr-u Tayba, 1989) 5/297.

¹⁹ Abdülbâkî, *Mu'cem*, 577.

vasfedilmesi, o dönemdeki en meşhur şairlerin sözlerinin üstünde bir sanat eseri olduğunu, benzerinin söylenmesi mümkün olmayan bir kitap olduğunu, namaz başta olmak üzere ibadetlerde ve günlük hayatta okunması gerektiğini göstermektedir.²⁰ Bu durum, onun fonksiyonel ve dinamik yapısına da işaret etmektedir.

Diğer bir vasıf da **kelâm**dir. Etki eden ve iz bırakan anlamına gelen k-l-m kökünden masdar olan kelâm kelimesi, kulağa ve en nihâyetinde gönle etki eden şey, söz söylemek; bir fikri tam olarak anlatan söz veya söz öbeği manasına gelmektedir.²¹ Kur'ân'da kelâm vasfı, onun sözlü iletişimle oluşturulan bir metin olduğunu, bu iletişimi devam ettiren muhataplarının hayatlarına pozitif etki ettiğini ifade ettiğinden onun dinamik yönünü ortaya koyduğunu söylemek mümkündür.²²

Kur'ân'ın okunmasını ifade eden en önemli vasfı **Kur'ân** lafzıdır. Etimolojik olarak Arapça olup²³ k-r-e veya k-r-n kökünden türediği ifade edilen ve takip etmek, okumak, incelemek, araştırmak, açıklamak, beyan etmek; bir şeyi diğer bir şeye yaklaştırmak, katmak, toplamak, bir araya getirmek; ilgi ve bağ manalarına gelen²⁴ Kur'ân lafzının kaynaklık anlamı içeren gufrân kalıbında mastar veya çok okunmasına işaret eden mübâlağa-i ism-i fâil türünde bir kelime olduğu belirtilmiş olup içerdiği kaynaklık ve çok okunan gibi anlamlardan dolayı Kur'ân-ı Kerîm için özel isim kılınmış, Kur'ân'da ve hadislerde bu isimle anılmıştır.²⁵ Kur'ân'da altmış defa²⁶ zikredilen Kur'ân vasfı, söz konusu kök anlamlarından istiâre ile Kur'ân'ın dillerde okunup kalplerde sevgi beslenen; âyetler ve sûrelerin bir araya getirilmesi ile toplanan; kişinin zâhirini-bâtınını toparlayan; müminleri bir araya getirip toplayan anlamlarında olduğu ifade edildiğinden²⁷ onun dinamik yapısını ortaya koyan bir vasfı olduğunu söylemek mümkündür.

Yine yâd etmek, hatırlamak, şeref, değer, Allah'ı anmak, O'nu tesbîh etmek manalarında olan **zîkr** lafzı, on sekiz âyette Kur'ân'ın vasfı olarak geçmektedir.²⁸ Bu âyetlerde genel olarak Kur'ân'ın öğütler bütünü, hakkı hatırlatan bir metin ve Allah'ın zikredilebileceği bir kitap olduğu aktarılmakla birlikte her bir âyette farklı vurguya sahip olduğu anlaşılmaktadır.²⁹ Bu yönüyle zîkr vasfı da Kur'ân'ın okunarak Allah'ın zikredilme işlevinin gerçekleştirildiği dinamik bir kitap olduğunu ortaya koymaktadır.

3. Kur'ân'ın Anlaşılmasına Yönelik Özellikleri

Kur'ân'ın âyet, belâğ, beyân, ilim, hikmet, mev'ıza, mübîn, mübeyyin, münâdî, tibyân ve zîkrâ vasıfları onun anlaşılmasına vurgu yapmaktadır. Bu vasıfların ilki olup

²⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/374; Fahrettin er-Razî, *Mefâtihu'l-gayb*, 14/262, 30/174, 202, 31/75; Muhammed et-Tâhir et-Tunûsî, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâr-u Tûnûsiye, 1984), 18/87-88, 20/142, 29/141-142, 29/261, 29/310, 30/163, 267.

²¹ İsfehânî, *Müfredât*, 722-723.

²² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/540-541; Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Yayınevi, ts.), 1/391.

²³ Celalüddîn Abdurrahmân el-Hudayrî es-Suyûtî eş-Şâfi, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müesseset-ü Risâle, 2008), 1/143, 146.

²⁴ İsmâîl İbn Ahmed en-Nisâbü'rî, *Vücûhü'l-Kur'ân* (İran: Mecma' u'l-Bühûsü'l-İslâmî, 1971), 466-467; İsfahânî, *Müfredât*, 666-669; İbn-u Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/128.

²⁵ Bk. Aydın, *Kur'ân'ın Vasıfları Bağlamında Şifa Kavramı*, 95-96.

²⁶ Abdülbâkî, *Mu'cem*, 539-540.

²⁷ Bk. Aydın, *Kur'ân'ın Vasıfları Bağlamında Şifa Kavramı*, 95-97.

²⁸ Abdülbâkî, *Mu'cem*, 273-274.

²⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/44

Kur'an'da üç yüz seksen iki kez zikredilen³⁰ **âyet** kelimesi; mucize, olay, işaret, alamet ve vahiy cümlesi manaları içermektedir.³¹ Bu vasıf, Kur'an'ın fiilî ve kavî âyetleri birlikte ele aldığını ifade ettiğinden³² iki ayrı işleve sahip olduğunu ve muhataba bu iki fonksiyonun anlaşılması yönünde etki ettiğinden dolayı dinamik bir kitap olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim Kur'an, ayetlerinin okunmasını, anlaşılmasını ve hayata tatbik edilmesini tavsiye ettiği gibi³³ insanın sağlam bir iman ile iyi bir hayat yaşaması için Allah'ın eşsizliği ve âlemin muntazam ve muazzamlığıyla ilgili belirli meseleleri öğütlemektedir.³⁴

Yine haber, bildiri, davet, açık ve net nasihat anlamına gelen³⁵ **belâğ** vasfı da Kur'an'ın anlaşılmasının gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Nitekim İbrâhim sûresinde³⁶ Kur'an'ın geçmiş toplulukların akıbetleriyle ilgili bilgileri, Hz. Muhammed ile Kur'an'ın muhatap kitlesinin durumunu açıklayan bir bildiri niteliğinde olduğunu ifade ettiğini söylemek mümkündür.³⁷ Bu yönüyle belâğ lafzı, Kur'an'ın müminlere geçmişten ibret alıp sonraki ömürleri için tedbirli hareket etmelerini öğütlemeye işlevini yerine getiren bir bildiri ve eksiksiz bir nasihat olduğuna işaret ettiğinden onun dinamikliğine vurgu yapmaktadır. Buna ilave olarak, öğüt ve nasihat manasındaki **mev'ıza** lafzı,³⁸ dört âyette Kur'an'ın bir özelliği olarak takdîm edilmiştir.³⁹ Bu dört âyette Kur'an'ın tüm içeriğiyle her zaman ve zeminde bir öğüt olduğu beyan edildiğinden⁴⁰ dinamik yapısına vurgu yapılmıştır. Mev'ıza vasfıyla anlam yakınlığına sahip olan **zıkrâ** lafzı çok zikir, yoğun ikaz ve hatırlatma anlamına gelmektedir.⁴¹ Bu kelime, hatırlatma ve ikazın çokluğunu ve sınırsızlığını ifade etmektedir. Zıkrâ vasfı, müminlere nispet edildiğinden⁴² Kur'an'ın özellikle müminleri ikaz etmek maksadıyla gönderilmiş bir öğüt niteliğinde olduğunu göstermektedir.⁴³ Bundan dolayı Kur'an'ın içerdiği öğüt ve ikazlar açısından dinamik olduğuna işaret etmektedir.

Kur'an'ın işlevsel ve dinamik olduğuna işaret eden bir diğer vasıf da meseleyi açıklamak, konuyu izah etmek, bir şeyi ortaya çıkarmak, herhangi bir şeyi anlatmak anlamlarına gelen **beyân** kelimesidir. Kur'an'da üç ayrı âyette zikredilen bu kelimeyle izâhta bulunma ve açıklama yetisi,⁴⁴ Kur'an⁴⁵ ve onun içeriği kastedilmiştir.⁴⁶ Kur'an'ın bir özelliği olan beyân kelimesi, Kur'an vahyinin içerdiği emirler, yasaklar ve tavsiyeler ile

³⁰ Abdülbâkî, *Mu'cem*, 103-108.

³¹ Halîl b. Ahmd el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-ayn* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiye, 2003), 104.

³² Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, 1/159.

³³ el-Bakara 2/41, 252; Âlu 'İmrân 3/11; Sâd 38/39; Fussilet 41/3, 44.

³⁴ er-Rûm 30/20-21, 46; Yâsîn 36/33, 37, 41; Fussilet 41/37, 39; eş-Şûrâ 42/29, 32.

³⁵ İsfehânî, *Müfredât*, 144; İbn-u Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3/419.

³⁶ İbrâhîm 14/52.

³⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 13/746-747.

³⁸ İsfehânî, *Müfredât*, 876.

³⁹ Abdülbâkî, *Mu'cem*, 755.

⁴⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/569; Muhammed İbnü'l-Hüseyn es-Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 1/379; İbn-ü Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 8/368; Molla Muhsin Muhammed İbn-i Şâh Mahmûd-i Kâşânî, *Tefsîru's-sâfi* (Tahrân: Mektebet-ü Sadr, 1959), 3/163-164.

⁴¹ İsfehânî, *Müfredât*, 329.

⁴² el-'Arâf 7/2; Hûd 11/120; el-Ankebût 29/51; Kâf 50/8.

⁴³ İbn-ü Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 6/110.

⁴⁴ er-Rahmân 55/4.

⁴⁵ Âlu 'İmrân 3/138.

⁴⁶ el-Kiyâme 75/19.

helâli-harâmı açıklayıp ortaya koyan bir kitap olduğunu ifade ettiğinden⁴⁷ onun dinamikliğine işaret etmektedir.

Yine beyân vasfıyla aynı kök ve yakın anlam içeriğine sahip olan **mübîn**, **mübeyyin** ve **tibyân** kelimeleri de Kur'ân'ın işlevsel ve dinamik olduğuna işaret etmektedir. Açıklayan ve netleştiren, şüpheye mahal bırakmayan anlamına gelen **mübîn** kelimesi,⁴⁸ on altı defa Kur'ân'ın vasfı olarak zikredilmiştir.⁴⁹ Bu âyetlerde Kur'ân'ın müminin ihtiyaç duyduğu şeyleri açıkladığı, hidâyet ve dalâlet arasındaki ayrımı gösterdiği, doğru ve yanlış gösteren noksansız bir kitap olduğu beyan edilmiştir. Bu vasıf da mübeyyin lafzı gibi Kur'ân'ın açıklama fonksiyonuna ve dinamik yapısına vurgu yapmaktadır. Ayrıca çok açık, apaçık, eksiksiz açıklayan anlamlarına gelen **mübeyyin** vasfı,⁵⁰ Kur'ân'da üç yerde âyetlerin vasfı olarak zikredilmiştir. Bu âyetlerde ferdî ve toplumsal emir, nehiy ve tavsiyeler açıklandıktan sonra Kur'ân'ın gerekli açıklamaları açık ve net bir şekilde yaptığı mübeyyin kelimesiyle ifade edildiğinden⁵¹ onun açıklama, izah etme fonksiyonuna işaret edilmiş olup yine bu açıdan da dinamik olduğuna vurgu yapılmıştır. **Tibyân** vasfı ise aslı itibarıyla masdar olup ayrıca Arap dilindeki mübalağa vezinlerinden biri olan tif'âl kalıbında olması sebebiyle açıklama ve îzâhâtın kaynağına ve çokluğuna delâlet ettiğinden ziyâdesiyle açık, apaçık hale getiren, aşikâr olan, îzâha ihtiyacı olmayan anlamlarına gelmektedir.⁵² Kur'ân'da tezkira lafzı gibi tibyân vasfı da sadece Kur'ân'a nispet edilen bir kelimedir.⁵³ Bu vasıf, Kur'ân'ın müminin ihtiyaç duyduğu her hususu açıklayan bir kitap olduğunu ifade ettiği için⁵⁴ onun fonksiyonel ve dinamik yönüne vurgu yapmaktadır.

Bu vasıflardan biri olup bilmek, anlamak, bir şeyin hakikatine ve mâhiyetine vâkif olmak; Allah'ın şehâdet ve gayba yönelik bütün her şeyi bilmesi" anlamına gelen⁵⁵ **ilim** kelimesi, Kur'ân'da genellikle bilmek manasında⁵⁶ kullanılmakla birlikte vahiy ve Kur'ân⁵⁷ anlamlarında da kullanılarak Kur'ân'ın vasfı olarak takdim edilmiştir.⁵⁸ İlim vasfının zikredildiği bu iki âyette Kur'ân'ın emir, nehiy ve tavsiyelerinin dışına çıkılmaması ile ilgili ikaz yapılmaktadır. Bu ikaz, doğru ve âdil bilginin Kur'ân'ın içerdiği ilim olduğunu ifade etmekle birlikte⁵⁹ onun dinamik bir bilgi kaynağı olduğuna işaret etmektedir. İlim kelimesi ile yakınlığı bulunan ve Kur'ân'ın farklı işlevine işaret eden bir diğer vasıf **hikmet** lafzıdır. Bu kelime, kök anlamı itibarıyla sağlamlık, sağlam yapmak manalarına gelmektedir. Bu kök

⁴⁷ Ebû Muhammed Abdurrahmân İbn-i İdrîs er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm* (Riyad: Mektebetü'l-Mükerrame, 1997), 3/769; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/333.

⁴⁸ İsfehânî, *Müfredât*, 156-157.

⁴⁹ Abdülbâkî, *Mu'cem*, 144.

⁵⁰ İsfehânî, *Müfredât*, 157-158.

⁵¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/294-295; Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd es-Semerikandî el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2004),3/462.

⁵² İbn-u Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/68-69.

⁵³ en-Nahl 16/89.

⁵⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/550; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/462; Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 20/100-101; İbn-ü Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 8/342-343; Sirâcüddîn Ömer İbn-i Âdil ed-Dımaşkî, *el-Lubâb fî ulûmi'l-Kitâb* (Beirut: Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, 1998), 12/140-141.

⁵⁵ İsfehânî, *Müfredât*, 580-581; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî el-Cevzî el-Bağdâdî, *Nüzhetü'l-ayünî'n-nevâzir fî ilmi'l-vücûh ve'n-nazâir* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 451.

⁵⁶ el-Bakara 2/29; el-Enfâl 8/60; el-Mülk 67/5.

⁵⁷ el-Bakara 2/145; er-Ra'd 13/37.

⁵⁸ Ebû'l-Ferec, *Nüzhetü'l-'ayün*, 451.

⁵⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/431; Nasıruddîn Ebû Saîd Abdullâh İbn-i Muhammed el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâs, ts.), 1/112.

anlamından ötürü “bir şeyi sağlam ve sorunsuz yapmak”, “bir mesele hakkında derin düşünce ve kavrayış sahibi olmak”, “olay ve olguları engin bilgi ile analiz etme melekesi” anlamları yüklenmiştir.⁶⁰ Kur'an'da yirmi kez⁶¹ geçen hikmet lafzı, iki âyette Kur'an'ın bir özelliği olarak zikredilmektedir.⁶² Bu iki yerde “en faydalı olana ulaştırın vahiyler bütünü” anlamında kullanıldığından⁶³ Kur'an'ın işlevsel ve dinamik yapısına vurgu yapmaktadır.

Kur'an'ın anlaşılmasına delalet edip farklı bir işlevini ortaya koyan bir diğer vasfı **münâdî**dir. Seslenen, çağıran ve davet eden anlamındaki münâdî⁶⁴ lafzı, Kur'an'ın vasfı olarak⁶⁵ takdim edildiğinden Allah'ın nidâsını kıyamet vaktine kadar insanlığa duyuracak olan, imana ve itaate davet eden anlamına geldiği için⁶⁶ Kur'an'ın bu işlevinin kıyamete kadar devam edeceğine ve onun dinamik kalacağına işaret etmektedir.

4. Kur'an'ın Mümine Rehberliğine Yönelik Özellikleri

Kur'an'ın vasıfları arasında bulunan besâir, beşîr, beyyine, fasl, mufassal, furkân, hüdâ, necm, nezîr, rûh, nûr, şâhid, şifâ lafızları Kur'an'ın mümine rehberlik görevi ve işlevi gördüğüne işaret etmektedirler. Nitekim bu vasıflardan biri olan **besâir**, basiret kelimesinin çoğulu olup söz konusu niteliğe bir şeyin zahir ve batınına vâkıf olmak, gerektiği şekilde algılama yetisi, ibretlik şey, kanıt ve tecrübe gibi anlamlar yüklenmiştir. Kur'an kavramı olarak; “hakikati keşfetme, doğru yolu tanıma ve gerçeği yanlıştan ayırma yetisi” manasına gelmektedir.⁶⁷ Bu anlamlarından ötürü Kur'an'a da besâir denilmiştir. el-En'âm, el-Arâf ve el-Câsiye sûrelerinde Kur'an'ın özelliği olarak takdim edilen besâir lafzı,⁶⁸ onun her zaman hak ve hakikate yönlendirdiğini; kendisine inananlara hata, yanlış ve yalan olanı idrak ettirmeye vesile olduğunu ifade ettiğinden⁶⁹ Kur'an'ın bu yöndeki işlevselliğini ve dinamikliğini de ortaya koymaktadır. Besâir vasfı gibi **hüdâ** vasfı da Kur'an'ın rehber olduğuna delalet etmektedir. Hakka, hakîkate ve hedefe ulaştırın yol ve yöntemi gösteren anlamına gelen hüdâ,⁷⁰ Kur'an'ın doğru söz ve iyi eylemi gösterdiğini, hak olana yönlendirdiğini, kötü söz ve çirkin davranışlardan koruduğunu ifade ettiğinden⁷¹ Kur'an'ın rehberlik işlevi gördüğüne ve dinamik yapısına işaret etmektedir.

⁶⁰ Cevherî, *es-Sıhah*, 5/1901, 1902; İbn-ü Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 12/140.

⁶¹ Abdülbâkî, *Mu'cem*, 213-214.

⁶² el-İsrâ 17/39; el-Kamer 54/5.

⁶³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/160-161; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/655; Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29/33; Muhammed b. Yûsuf İbn-i Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhîr* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1993), 6/35-36.

⁶⁴ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-âyn*, 4/208.

⁶⁵ Âlu 'İmrân 3/193; Kâf 50/41.

⁶⁶ İbn Ebî Hâtim, *Tersîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 3/743; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/436; Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzil*, 2/153; Ebû Hayân, *el-Bahru'l-muhîr*, 3/148; Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9/149; Bedâvî, *Envâru't-Tenzil*, 2/55; Neseî, *Medârikü't-Tenzil*, 1/322; Kâşânî, *Tefsîru's-sâfi*, 1/409.

⁶⁷ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-âyn*, 1/141.

⁶⁸ el-En'âm 6/104; el-Arâf /203; el-Câsiye 45/20.

⁶⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/384, 547; 5/486.

⁷⁰ Ebû Abdillâh Muhammed ed-Dâmeğânî el-Kebîr, *İslâhü'l-vücûh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1983), 473; İsfehânî, *Müfredât*, 835; İbn-u Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 15/353.

⁷¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ İbn-i Abdillâh el-Absî el-Ferrâ', *Meâni'l-Kur'an* (Kahire: Dâru'l-Misriyye, ts.) 1/11-12; Ebû Zekeriyâ Yahyâ İbn-i Ebî Sâlebe et-Teymî, *et-Tasârîf* (Amman, el-Mektebetü'l-Ürdüniyye, 2008), 160; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/89-90; Ebû'l-Yümn Mücîruddîn Abdurrahmân el-Uleymî, *Fethu'r-rahmân fi tefsîri'l-Kur'an* (Katar: İdâratü's-Şüûni'l-İslâmiyye), 1/50; Muhammed el-Emîn İbn-u Abdilkâdir el-Çekenî el-Himyerî, *Advâü'l-beyân fi izâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an* (Mekke: Dâr-u Âlemi'l-Fevâid, ts.), 1/55.

Bu rehberliğe işaret eden diğer bir vasıf, görünen, belirgin olan ve yıldız anlamına gelen **necm** kelimesidir.⁷² Bu kök anlamından hareketle Kur'ân'da yıldızlar, yerde yeni biten bitkiler ve Kur'ân'ın kendisi için de bir vasıf olarak necm lafzı kullanılmıştır.⁷³ Necm vasfı, Kur'ân'ın içeriğinin iyi ve doğruyu tespit etme hususunda açık ve belirgin olduğunu, müminlere kılavuzluk etmek için gönderildiğini gösterdiğinden onun rehberlik fonksiyonuna ve dinamikliğine işaret etmektedir.⁷⁴ Yine görmeye yardımcı olan ışık kaynağı anlamına gelip⁷⁵ dört âyette Kur'ân'ı niteleyen⁷⁶ **nûr** vasfı, onun iyi ve güzel olanı ortaya çıkardığını, hakka ve hakikate ışık tuttuğunu, dünya ve ukbâ saadetine vesile olduğunu ifade ettiğinden⁷⁷ Kur'ân'ın birçok yönden işlevsel ve dinamik bir yapıda olduğuna işaret etmektedir.

Yine müjde veren; hoş, güzel ve sevindirici haber getiren; iyi ve güzel olan şeye yönelen anlamlarındaki **beşîr** vasfı,⁷⁸ bir âyette Kur'ân'a nispet edilerek⁷⁹ Kur'ân'ın inananlar için iyi ve yararlı olan bilgileri içeren bir vahiy olduğunu ifade ettiğinden onun dinamikliğine işaret ettiğini söylemek mümkündür.⁸⁰ Ayrıca Kur'ân'da beşîr vasfını destekleyici mahiyette zikredilen ve ikaz edici, uyarıcı, kötü ve zararlı olanı bildiren anlamlarına gelmesi hasebiyle⁸¹ sakındırma ifade eden **nezîr** vasfı,⁸² iki âyette Kur'ân'a nispet edilmiştir.⁸³ Bu vasıf, Kur'ân'ın kötü akıbetten sakındıran bir içeriğe sahip olduğuna işaret ettiği için⁸⁴ onun fonksiyonellik ve dinamikliğine vurgu yapmaktadır.

Kur'ân'ın kılavuzluk işlevine işaret eden bir diğer vasıf da delil, hüccet, gerçeği ortaya koyan belge anlamlarına gelen **beyyine** kelimesidir.⁸⁵ Kur'ân'ın vasfı olarak dört kez zikredilen bu lafız,⁸⁶ onun apaçık, net olduğuna; insanları aydınlattığına; doğruya, hakka kavuşturan ve hakikate ulaştıran delilleri içeren bir kitap olduğuna; gerçekleri ihtiva eden bir belge niteliği taşıdığına işaret ettiğinden⁸⁷ dinamik bir kitap olduğuna vurgu yapmaktadır. Delil kelimesiyle yakın anlamda olup bir şeyi gören veya duyan, bir olayda hazır olan, bir şey hakkında kesin bilgi sahibi olup bu bilgiyi aynıyla aktaran ve delil

⁷² İsfehânî, *Müfredât*, 792; Dêmegânî, *Kâmûsü'l-Kur'ân*, 449; Ebü'l-Ferec, *Nüzhëtü'l-'ayün*, 580-581.

⁷³ en-Nahl 16/16; es-Sâffât 37/88; en-Necm 53/1; er-Rahmân 55/6; el-Vâkıa 56/75; et-Târık 86/3.

⁷⁴ Ebû Muhammed Abdullâh İbn-i Kuteybe ed-Dineverî, *Tefsîru karîbi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1987); Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/142; Beydâvî, *Envârü't-Tenzîl*, 5/157, 182; Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 28/279.

⁷⁵ İsfehânî, *Müfredât*, 827-828.

⁷⁶ en-Nisâ 4/174; el-Mâide 5/15; el-'Arâf 7/157; et-Teğâbün 64/8.

⁷⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/58; Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1/533, 2/25; Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, 1/421; Seyyid b. Kutub b. İbrahim b. Hüseyin eş-Şâzelî, *Fî zilâli'l-Kur'ân* (Kahire: Minberu't- Tevhîd ve'l-Cihâd, ts.), 2/364; Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî*, 5/3030-3033.

⁷⁸ İbn-u Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/59-60.

⁷⁹ Fussilet 41/4.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 4/364; Begavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, 7/163; Beydâvî, *Envârü't-Tenzîl*, 5/65; Ebü's-Senâ' Şihâbüddîn Mahmûd el-Hüseyinî el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî* (Beyrut: İhyâü't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 24/95.

⁸¹ İbn-ü Sîde, *el-Muhkem*, 10/61.

⁸² İsfehânî, *Müfredât*, 797-798.

⁸³ el-Furkân 25/1; Fussilet 41/4.

⁸⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/366; Begavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, 7/163; İsfehânî, *Müfredât*, 796-797; Beydâvî, *Envârü't-Tenzîl*, 5/65; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 24/95; İbn-i Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/691.

⁸⁵ İsfehânî, *Müfredât*, 157; İbn-u Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/68-69.

⁸⁶ el-En'âm 6/157; el-'Arâf 7/73, 85, 105.

⁸⁷ Aydın, *Kur'an'ın Vasıfları Bağlamında Şifa Kavramı*, 111.

manasına gelen⁸⁸ **şâhid** kelimesi, bir âyette Kur'an'ın vasfı olarak geçmektedir.⁸⁹ Hûd sûresindeki şâhid vasfıyla Kur'an'ın kastedildiği ve Kur'an'ın Allah'ın varlığına, tevhide ve İslam'a şahitlik ettiği ifade edildiğinden⁹⁰ bu yönüyle de dinamik bir yapı arz ettiğini söylemek mümkündür. Yine beyyine kelimesiyle yakın anlama sahip olan **fasl** kelimesi, bir yerden ayrılmak, uzaklaşmak, iki şey arasındaki farkı ortaya koymak ve açıklamak anlamlarına gelmektedir. Kur'an'ın özelliği olan **fasl**⁹¹ ve **mufassal**⁹² kelimeleri onun hakk-bâtıl, doğru-yanlış arasını ayırt eden bir kitap olduğuna; dünya ve ahiret saâdetine yönelik hususları açıkladığına işaret etmesi yönüyle onun dinamikliğine vurgu yapmaktadır.⁹³

Kur'an'ın mümine rehber olduğuna delalet eden diğer bir vasfı da **furkân**dır. İki şey arasını ayıran, hak olan ile bâtıl olanı birbirinden ayıran detaylı bilgi ve hakikati ortaya çıkaran şey anlamlarına gelen⁹⁴ bu kelime, üç âyette Kur'an'ın özelliği olarak zikredilmiştir.⁹⁵ Bu âyetlerde Kur'an'ın hak ile bâtılı, doğruyla yanlış, iyiyle kötüyü ayırt etme özelliği furkân vasfıyla ifade edildiğinden dolayı Kur'an'ın dinamik yapısına bu vasfın da işaret ettiğini söylemek mümkündür.⁹⁶

Kur'an'ın mümine kılavuzluk ettiğine işaret eden diğer bir vasfı da **rûh** lafzıdır. Canlılarda hayatı ve hareketi sağlayan unsur, algılayıcı ve bilici uzuv, "ana rahminde insanın bedenine üflenen ve ölümü esnasında onun bedeninden çıkarılan idrâk edici ve bilici hakikat" anlamındaki ruh kavramıyla⁹⁷ üç âyette Kur'an⁹⁸ kastedilmiştir.⁹⁹ Bu âyetlerde Kur'an vahyinin mümine canlılık katan ruh mesâbesinde olduğu vurgulandığından¹⁰⁰ Kur'an'ın bu yönüyle de dinamik olduğuna işaret edilmektedir.

Kur'an'ın mümine rehber olan vahiyler bütünü olduğuna işaret eden bir diğer vasfı, **şifadır**. Şifa, fiziksel ve ruhsal sağlık hali, iyi duruma getiren, maddi-manevi hastalıklardan koruyan ve iyileştiren anlamlarına gelen bir Kur'an kavramıdır.¹⁰¹ Kur'an'da dört defa zikredilen şifa vasfı, Kur'an'ın şifa kaynağı olduğunu, maddi-manevi hastalıklardan koruma özelliğine sahip olduğu gibi bu hastalıklardan iyileştirme yetisiyle de donatılmış bir kitap olduğunu ifade ettiğinden Kur'an'ın hem işlevselliğine hem de dinamikliğine işaret etmektedir.¹⁰²

⁸⁸ İsfehânî, *Müfredât*, 465-467.

⁸⁹ Hûd 11/17.

⁹⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/264; Begavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, 4/167; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed en-Nisâbü'rî, *el-Vesît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1994), 2/568; Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 17/ 208-210; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/393; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 12/25-30; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 2/681-682.

⁹¹ et-Târik 86/13, 14.

⁹² el-En'âm 6/114.

⁹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/355; Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/133-134; Kâşânî, *Tefsîru's-sâfi*, 2/314.

⁹⁴ İbn Fâris, *Mekâyisü'l-lüğâ*, 4/494; İsfehânî, *Müfredât*, 633.

⁹⁵ Abdülbâkî, *Mu'cem*, 517.

⁹⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/44; Hakîm et-Tirmizî, *Tahsîl*, 48-50.

⁹⁷ İsfehânî, *Müfredât*, 369.

⁹⁸ en-Nahl 16/2; el-Mü'min 40/15; eş-Şûrâ 42/52.

⁹⁹ Ebü'l-Ferec, *Nüzhetü'l-ayün*, 322-324

¹⁰⁰ Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 19/225; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ebûbekr İbn-i Ferh, *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'an* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 18/338.

¹⁰¹ İbn-u Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 14/436-438.

¹⁰² Aydın, *Kur'an'ın Vasıfları Bağlamında Şifa Kavramı*, 200-274.

5. Kur'ân'ın Mahiyetine ve Muhtevasına Yönelik Özellikleri

Kur'ân'ın 'aceb, ahsenü'l-hadîs, ahsen-ü tefsir, 'alî, 'adl, 'azîm, 'azîz, emrullâh, fazlullâh, hak, kayyım, ni'met, kerîm, kitâb, mecîd, merfû'a, mutahhara, muhkem, musaddık, mübârek, mükerreme, müheymin, rahmetullâh, sırât-ı müstakîm, suhuf, 'urvetü'l-vüskâ, hablullâh, ümmü'l-kitâb ve zebûr vasıfları onun mahiyeti ile ilgili bilgi vermekle birlikte işlevsel ve dinamik yönüne de vurgu yapmaktadırlar.

Nitekim uygun durumda olan, sağlamaştırılmış anlamına gelen **muhkem** kelimesi, "mânaya delâleti başka bir beyana ihtiyaç duymayacak derecede açık olan lafız" şeklinde tanımlanmıştır.¹⁰³ Bu anlamlardan ötürü muhkem vasfı, Kur'ân'ın sağlamlığına işaret etmektedir.¹⁰⁴ Zira bu vasıfla ilgili; Kur'ân'ın Allah tarafından sağlam bir şekilde indirildiği, takriben yirmi üç yıl gibi uzun bir süreçte indirilmesine rağmen hiçbir tutarsızlık bulunmadığı, her kelimesiyle Allah'ın kelamı olduğu, değiştirilmeden aktarıldığı, içeriğinin şüpheye mahal bırakmayacak netlikte olduğu yorumları yapıldığından¹⁰⁵ onun dinamik yapısını ortaya koymaktadır.

Yine iki deriyi birbirine ipe bağlamak anlamına olan ve bu anlamdan istiâre yoluyla dikmek, toplamak, yazmak ve istinsâh etmek manalarına gelen k-t-b kökünden türeyen **kitâb** kelimesi, bir araya getirilmiş nesne, üzerine yazı yazılmış deri ve benzeri şey, yazılı malzeme anlamında kullanılmıştır.¹⁰⁶ Kur'ân'da iki yüzden fazla zikredilen bu kelime, doksan yedi yerde Kur'ân anlamında kullanılmıştır.¹⁰⁷ Doksan yedi âyette, genel itibarıyla Kur'ân'ın yazılı bir kaynak olduğu; âyet ve sûreleri cemettiği; ahkâm, ahlâk ve geçmiş topluluklarla ilgili haberler de dâhil olmak üzere çeşitli bilgileri ihtiva ettiği için kitâb olarak vasıflandığı ifade edildiğinden Kur'ân'ın dinamik yönüne işaret ettiği söylenebilir.¹⁰⁸

Kitâb vasfı gibi '**aceb** kelimesi de Kur'ân'ın mahiyetine yönelik bilgi içeren ve onun dinamikliğine işaret eden bir vasıftır. Şaşılacak olay; ibretlik söz veya hadise; sevilen, beğenilen ve gönül verilen şey anlamlarına gelmektedir.¹⁰⁹ Yûnus, el-Kehf ve el-Cinn sûrelerinde Kur'ân'ın inzâlinin insanlarda şaşkınlık veya beğeni uyandırdığı 'aceb kelimesiyle ifade edilmektedir.¹¹⁰ Ayrıca Cin sûresinde Kur'ân'a nispet edilen 'aceb vasfına benzerlerinden farklı olan, benzerlerinden çok üstün olan anlamları verilmiştir.¹¹¹ Bazı tefsirlerdeki yorumlar göz önünde bulundurulduğunda Kur'ân'ın Hz. Muhammed'e indirilmesi ve vahyin içerdiği öğütler, emir ve nehiyeler inananlara pozitif etki ettiği gibi bazı inanmayanlara da etki etmiştir.¹¹² Mekke müşriklerinin vahyin içeriğini yalanlayamayıp Kur'ân'ın bir sihir veya deli ya da şair sözü olduğu yönünde farklı iftiralarda bulunmaları

¹⁰³ İsfahânî, *Müfredât*, 251.

¹⁰⁴ Âlu 'İmrân 3/7; Muhammed 47/20.

¹⁰⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/42; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/524.

¹⁰⁶ İsfahânî, *Müfredât*, 699.

¹⁰⁷ Dêmegânî, *Kâmûsu'l-Kur'ân*, 399-401.

¹⁰⁸ Ebû Muhammed Abdullâh İbn-ü Kuteybe ed-Dineverî, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü't-Türâs, 1973), 462; Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-âyn*, 4/8; Ebû'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât* (Kahire: İdâratü't-Türâs, 2000), 1/55; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/37; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/146.

¹⁰⁹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-âyn*, 1/98, 99; İbn-u Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/138, 139.

¹¹⁰ Yûnus 10/2; el-Kehf 18/9, 63; el-Cinn 72/1.

¹¹¹ Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 5/251; el-Âlusî, *Rûhu'l-me'ânî*, 19/83.

¹¹² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 12/106, 107; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/113, 114; Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 17/6-8; 30/154; İbn-u Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 7/331, 332.

bu etkiyi ispat etmektedir.¹¹³ Bundan dolayı 'aceb vasfı, Kur'an'ın inanan ve inanmayan muhataplarında farklı etki bırakan bir fonksiyona sahip olduğuna işaret etmektedir.¹¹⁴ Bu durum da Kur'an'ı işlevsel ve dinamik yapmaktadır.

Yine **ahsenü'l-hadîs** terimi, en güzel söz ve en iyi kelâm anlamına gelmektedir. Bu vasıf, Kur'an'ın içeriğinin mahlûkat için mahza faydalı olduğundan dolayı en doğru, en güzel ve en iyi olduğuna da delalet etmektedir.¹¹⁵ Kur'anın fesâhatı, belâgatı ve üslubu itibarıyla; kendisinde çelişki bulunmaması, gaybî bilgiler içermesi, mahlûkatın yararına olanı içermesi sebebiyle en güzel olduğu yorumları yapıldığı için "ahsenü'l-hadîs" vasfının Kur'an'ın hem mahiyet ve muhtevasına hem de dinamik yönüne işaret ettiğini söylemek mümkündür.¹¹⁶ Ahsenü'l-hadîs vasfı gibi Kur'an'ın mahiyetine yönelik olan vasıflardan biri de **ahsen-ü tefsîr**dir. En güzel açıklama, en iyi izahat anlamına gelen bu lafızla Kur'an'ın kastedildiği anlaşılmaktadır.¹¹⁷ Zira terimin bulunduğu pasaj, Kur'anla ilgili olup Allah'ın Hz. Peygamber'e verdiği destek¹¹⁸ zikredildikten sonra bu desteğin vahiy yoluyla göndereceği en güzel izahat olduğu ifade edildiğinden bu terimle, Hz. Peygamber merkezli olarak hayatın akışına etkisi itibarıyla Kur'an'ın dinamikliğine işaret edilmektedir.¹¹⁹

Kur'an'ın mahiyetine yönelik olup işlevsel ve dinamik olduğuna delalet eden bir diğer vasıf '**adl** kelimesidir. Bu vasıf, dengeli, düzenli, eşit olan; hakka ve hukuka riâyet eden; aşırılıktan kaçınan, söz ve eylemde itidalli olan anlamlarına gelmektedir.¹²⁰ Nitekim En'âm sûresindeki 'adl kelimesi,¹²¹ Kur'an'ın insanın ihtiyaç duyduğu yeterli, ölçülü ve dengeli bir müktesebâta sahip olduğunu vurgulayarak¹²² insandaki adalet duygusunu canlı tuttuğu ifade edildiğinden Kur'an'ın dinamik yapısını ortaya koyduğunu söylemek mümkündür.

Ulu, büyük, yüce, yüksek mevkiye ve üstün değerlere sahip olan, eşsiz güç sahibi, asla mağlup olmayan, in'âm ve ihsanı bol manalarına gelen¹²³ '**alî**, '**azîm**, '**azîz** ve **kerîm** kelimeleri, Kur'an'ın birer özelliği olarak zikredilmiştir.¹²⁴ Kur'an'ın Allah nazarında kıymetli olduğunun vurgulandığı bu âyetlerde ayrıca Kur'an'ın içeriğinin de çok değerli olduğuna işaret edilmiştir. Yine bu vasıflar, Kur'an'ın fesâhat, belâgat ve muhteva açısından mükemmel olduğunu ifade ettiklerinden itiraz edilemeyecek derecede üstün olduğuna delalet etmektedirler.¹²⁵ Bundan dolayı söz konusu bu vasıflar, Kur'an'ın üstün

¹¹³ el-En'âm 6/7; Hûd 11/7; eş-Şu'arâ' 28/26.

¹¹⁴ Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 21/279.

¹¹⁵ Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26/267-268.

¹¹⁶ Ebu'l-Fadl Celaleddîn Abdurrahmân İbn Muhammed eş-Şâfiî, *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Kahire: Dâr-u Hicr, 2003), 12/647-648; Ebu'l-Leys İmâmü'l-Hüdâ' Nasr İbn-i Muhammed İbn-i İbrâhîm es-Semerkindî, *Bahru'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiye, 1993), 3/148; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 4/603.

¹¹⁷ el-Furkân 25/33.

¹¹⁸ el-Furkân 25/30-32.

¹¹⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/442-447.

¹²⁰ İbn-u Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/67-68.

¹²¹ el-En'âm 6/115.

¹²² İbn-ü Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*, 2/93; Muhammed Ebusssuûd Efendi, *İrşâdü'l-aklî's-selîm ilê mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 3/178; Mecc İbn-i Ahmed Mekki, *el-Mu'în alê tedebbürî'l-Kitâbi'l-Mübîn*, (Mısır: yy., 2005), 142.

¹²³ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 3/186; İsfehânî, *Müfredât*, 707; İbn-u Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 5/374, 12/510.

¹²⁴ el-Hicr 15/88; Fussilet 41/41; el-Vâkı'a 56/77.

¹²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/381; Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Basrî, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, ts.), 5/185 (2203); Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/38; Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 27/132, 195; İbn-u Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 13/390; Sehâvî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/432.

olduğuna ve her zaman değerini koruduğuna işaret ettiği için onun dinamikliğine vurgu yapmaktadır.

Yine Allah'ın değişmez yasaları,¹²⁶ emri,¹²⁷ harikulâde olay¹²⁸ ve Kur'ân¹²⁹ anlamına gelen **emrullâh** terimi ile Kur'ân'a uyulmadığı müddetçe dünyada veya ahirette cezalandırmanın meydana geleceği beyan edildiğinden¹³⁰ onun her zaman dinamik olduğuna işaret etmektedir. Emrullah vasfı gibi bir izâfet terkibi olan **fazlullâh** vasfı, Allah'ın ikramı, lütfu, ihsânı anlamına gelmektedir.¹³¹ Dünya ve ahiret saâdetine vesile olan emir, nehiy ve öğütleri içermesinden ötürü İslâm veya Kur'ân olarak da yorumlanan fazlullâh lafzı,¹³² Kur'ân'ın mümine psikolojik ve sosyolojik olarak olumlu etki ettiğine işaret etmesi bakımından¹³³ onun dinamik bir kitap olduğunu ortaya koymaktadır.¹³⁴

Kur'ân'ın mahiyetiyle ilgili bilgi veren vasıflarından bir diğeri de **hak** lafzıdır. Zaman, mekân ve kişilere göre değişmeyen mutlak doğru; varlığı sabit olan, doğruluk, hakikat; bir emek ve zahmet karşılığı alınması gereken şey; iddiaya uygun söz; varlığı zorunlu olan; doğru yol; iyi ve güzel hayat tarzı; adalet,¹³⁵ İslâm ve Kur'ân anlamlarına gelen hak vasfı,¹³⁶ otuz dokuz yerde Kur'ân'ı nitelemektedir.¹³⁷ Bu âyetlerde Kur'ân'ın gerçek olduğu ve hakikati bildirdiği, iyi ve yararlı olanı içerdiği, muhataplarının gönlünde yer ettiği,¹³⁸ hiçbir yaratılmışın söylemi olmayıp Allah'ın indirdiği bir kitap olduğu¹³⁹ bildirildiğinden onun işlevsel bir yapıda olduğuna ve dinamikliğine işaret etmektedir.

Hak vasfı gibi **kayyim** vasfı da Kur'ân'ın hem mahiyetine hem de işlevsel ve dinamik olduğuna işaret etmektedir. Zira dimdik olan, düzgün, değerli, dosdoğru ve eksiksiz olan, vekil, idareci, işini iyi yapan anlamlarına gelen¹⁴⁰ kayyim kelimesi, el-Kehf suresinin ikinci âyetinde Kur'ân'ın sapasağlam, eksiksiz, noksan ve hatadan korunmuş olduğuna işaret ettiğinden¹⁴¹ onun işlevsel ve dinamik yapısını öne çıkarmaktadır.¹⁴² Zira bir şeyin dinamik ve işlevsel olması aynı zamanda onun sağlam ve hatasız olmasını gerektirmektedir. Yine hayatiyeti sağlayan şeyler, gıda, azık, lütuf ve maddi-manevi tüm imkânlar manalarına gelen **ni'met**,¹⁴³ Kur'ân'ın vasfı olarak zikredildiği iki âyette¹⁴⁴ onun hayatiyeti sağlayan gıdalar, hava ve oksijen mesâbesinde bilgiler içerdiğine işaret ettiği gibi bu hayatiyeti

¹²⁶ en-Nisâ 4/47; et-Tevbe 9/48.

¹²⁷ et-Tevbe 9/106.

¹²⁸ Hûd 11/73.

¹²⁹ el-Mü'min 40/78; el-Hucurât 49/9; el-Hadîd 57/14.

¹³⁰ Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 18/384; İbn-u Kessîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 12/211.

¹³¹ İsfehânî, *Müfredât*, 639.

¹³² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/218-219; İsfehânî, *Müfredât*, 639; Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 17/121, 124.

¹³³ Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 1/782.

¹³⁴ bk. Aydın, *Kur'an'ın Vasıfları Bağlamında Şifa Kavramı*, 128-129.

¹³⁵ el-Mü'min 40/25.

¹³⁶ İsfehânî, *Müfredât*, 246-247; İbn-u Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 10/49-51.

¹³⁷ Abdülbâkî, *Mu'cem*, 208.

¹³⁸ Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12/72-73; 13/109, 112.

¹³⁹ en-Nahl 16/102.

¹⁴⁰ İsfehânî, *Müfredât*, 691.

¹⁴¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/77; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/564; Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/75-77.

¹⁴² İbn-u Âdil, *el-Lübâb*, 12/416-418.

¹⁴³ İsfehânî, *Müfredât*, 814-815.

¹⁴⁴ el-Bakara 2/211; İbrâhîm 14/28.

sağlayanın da bizzat Allah olduğuna delâlet ettiğinden¹⁴⁵ onun dinamik yapısını vurgulamaktadır.

Kur'ân'ın mahiyetiyle ilgili diğer bir vasıf olan **merfû'a** kelimesi, kök anlamı itibarıyla yükseltilmiş, kaldırılmış, yüceltilmiş, şan, şeref manalarına gelmektedir.¹⁴⁶ Bu vasıfla ilgili olarak; Kur'ân'ın semaya veya levh-i mahfuza yükseltilmiş olduğu, çok değerli olduğu, kendisinde şüphe ve tutarsızlık bulunmadığı yorumları yapılmıştır.¹⁴⁷ Bu vasıf, Kur'ân'ın Allah tarafından yüceliğinin beyan edildiğini, içeriğinde de şüphe ve tutarsızlık bulunmadığını ifade ettiğinden Kur'ân'ın dinamik yönüne işaret ettiğini söylemek mümkündür. Merfû'a vasfı gibi **me'cîd** lafzı da Kur'ân'ın dinamikliğine işaret etmektedir. Bu vasıf, seçkin, şerefli ve asil olan anlamlarına gelmektedir.¹⁴⁸ Kur'ân'da iki yerde¹⁴⁹ müminleri bolluk ve berekete kavuşturacak hususları açıklamasından dolayı veya me'cîd olan Allah tarafından gönderilmesi sebebiyle seçkinlik, asalet ve şerefe sahip olması manasında ve semavî kitapların en üstünü olması anlamında Kur'ân'ın bir vasfı olarak takdim edilmiştir.¹⁵⁰ Bu anlamından ötürü me'cîd vasfı da Kur'ân'ın dinamikliğini vurgulamaktadır.

Yine 'Abese sûresinde¹⁵¹ Kur'ân'ın vasfı olarak zikredilen **mutahhara** kelimesi, Allah'ın Kur'ân'ı inkârı mümkün olmayacak şekilde temiz kıldığını ifade eden bir vasıf olduğundan onun fitrata aykırı olan maddi-manevi pisliklerden arınmış olduğunu, onun hidâyet iklimine zarar verilemeyeceğini beyân ettiğini söylemek mümkündür.¹⁵² Bu yönüyle Kur'ân'ın dinamikliğine de işaret etmektedir. Aynı şekilde **mükerreme** kelimesi, Kur'ân'ın bir özelliği olarak zikredilmiştir.¹⁵³ Değerli ve şerefli anlamlarına gelen mükerreme, Kur'ân'a Allah'ın değer ve şeref yüklediğini ifade etmekte olup bu değer kıyamete kadar devam edeceği ifade edildiğinden¹⁵⁴ Kur'ân'ın kıyamete kadar dinamik kalacağına işaret etmektedir.

Mükerreme vasfı gibi **musaddık** vasfı da Kur'ân'ın dinamikliğine işaret etmektedir. Bu kelime, doğruluğuna şahitlik eden, bir şeyi kabullenip onaylayan ve içselleştiren anlamlarına gelmektedir. Kur'ân'ın vasfı olarak takdim edilen bu vasıf,¹⁵⁵ Kur'ân'ın önceki semavî kitaplardaki bazı olguları, ilk peygamberden itibaren Allah'ın koyduğu bazı yasa ve kanunları tasdiklediğini ifade ettiğinden onun türedi bir kitap olmayıp köklü bir yapıya ve dinamik bir öze sahip olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁵⁶ Yine Kur'ân'ın dinamikliğine işaret

¹⁴⁵ Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzil*, 1/242, 4/352; Ebû'l-Ferec, *Zâdü'l-mesîr*, 1/227, 4/362; Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3/3-4, 19/125; Celâlüddîn el-Mahallî - Celâlüddîn es-Süyûtî, *Tefsîr-u Celâleyn*, 33.

¹⁴⁶ İsfehânî, *Müfredât*, 360-361.

¹⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/315.

¹⁴⁸ İbn-u Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/395, 396.

¹⁴⁹ Kâf 50/1; el-Bürûc 85/21.

¹⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/591; Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 28/149; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 8/120, 446.; Hâci Sulttân Ali Şeyh Muhammed el-Cenâbezi, *Tefsîru beyâni's-saâde fi makâmâtî'l-ibâde* (Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî, 1988), 4/110; Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 8/5696.

¹⁵¹ Abese 80/14.

¹⁵² Ebû Bekr Muhammed İbn-u Fûrek el-İsfehânî en-Nisâbü'rî, *Tefsîr-u İbn-i Fûrek* (Suud: Ümmü'l-Kurâ, 2009), 5/150; Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/59; Muhyiddîn Muhammed İbn-i Alî el-Arabî el-Hâtemî, *Tefsîr-u İbnî'l-Arabî* (Mısır: yy., 2006), 2/375; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 8/420.

¹⁵³ Abese 80/13.

¹⁵⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/461. Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/59; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 8/420; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 1/566.

¹⁵⁵ Abdülbâkî, *Mu'cem*, 406.

¹⁵⁶ el-Bakara 2/75; en-Nisâ 4/46; el-Mâide 5/13, 41.

eden **mübârek** lafzına bolluk, genişlik; Allah'ın çeşitli iyiliklerle donattığı ve sırf fayda içeren şey anlamları verilmiştir.¹⁵⁷ Bu vasıfla ilgili,¹⁵⁸ Kur'ân'ın çok menfaatli olduğu, dinî ve dünyevî, maddi-manevi yararları olduğu şeklinde yapılan izahlar onun fonksiyonelliğine ve dinamikliğine işaret etmektedir.¹⁵⁹

Şefkat, merhamet, esirgemek, korumak anlamlarına gelen **rahmet** kelimesi de Kur'ân'ın işlevsel ve dinamik olduğuna işaret etmektedir. Bu vasıf, iki âyette Kur'ân'ın Allah'ın şefkat, merhamet ve ihsanına kavuşmaya vesile olan şeyleri içeren bir kitap olduğuna işaret ettiğinden¹⁶⁰ aynı zamanda onun dinamik yapısını da ortaya koymaktadır. Yine en sağlam kulp; en güvenilir kaynak; Allah'ın rızasına kavuşturan vesile; imân, aklı selîm ve iyi araştırmayla en doğruya ulaştıran şey anlamlarına gelen **'urvetü'l-vüskâ'**¹⁶¹ terimi ile ilgili olarak;¹⁶² imân, İslâm, Allah'ın rızası, kelime-i tevhid ve Kur'ân yorumları yapılmıştır.¹⁶³ Dolayısıyla Kur'ân'ın Allah'ın rızasına ulaştıran sağlam bir bağ olduğunu, müminlerin ona sıkıca yapışması gerektiğini ifade eden bu vasıf, onun dinamikliğine de işaret etmektedir. Ayrıca ip, urgan, güvence, sigorta, anlamlarındaki habl kelimesinin Allah lafzına izafetiyle meydana gelmiş bir terim olan hablullâh, Âl-i 'İmrân sûresinde¹⁶⁴ Kur'ân olarak yorumlanmıştır.¹⁶⁵ Bu sebeple **hablullâh** vasfı, Kur'ân'ın Allah tarafından müminlere sunulan bir güvence ve sigorta; Allah'a ulaştıran bir ip mesâbesinde olduğuna işaret ettiğinden onun dinamik bir kitap olduğunu göstermektedir. Yine güven veren, koruyup kollayan anlamına gelen **müheymin** kelimesi, Kur'ân'ın vasfı olup¹⁶⁶ kendisine tabi olanı koruması altına alan, inananlara emniyet aşıl原因 anlamına geldiği için¹⁶⁷ Kur'ân'ın dinamikliğini ortaya koymaktadır.

Kur'ân'ın işlevsel ve dinamik olduğunu vurgulayan bir diğer vasıf, **Ümmü'l-kitâb** terimidir.¹⁶⁸ Bu lafız, Kur'ân'daki muhkem âyetler, levh-ı mahfûz ve Allah'ın ilm-i ezeli anlamlarına geldiği gibi Kur'ân'ın, kendisinden önce gönderilen semâvî kitapların özü, aslı hatta onlardan daha iyisi olduğu anlamlarına geldiğinden¹⁶⁹ Kur'ân'ın onlardan daha dinamik bir yapıda olduğuna da işaret etmektedir.

¹⁵⁷ Ebu'l-Kâsım Mahmûd İbn-i Ömer el-Hâzermî ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğâ* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1998) 1/57; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed, *Kâmûsü'l-muhîd* (Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 2005), 932, 933; Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 248.

¹⁵⁸ el-En'âm 6/92, 155; Sâd 38/29.

¹⁵⁹ Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 5/28; Âlûsî, *Râhu'l-meânî*, 23/177; Ebussuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 7/225; Ebü'l-Ferec, *Zâdü'l-mesîr*, 3/84.

¹⁶⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/218-219; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 2/87; Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 17/124; Şevkânî, *Fethu'l-gadîr*, 1/782.

¹⁶¹ İsfehânî, *Müfredât*, 563; İbn-u Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 15/44-45.

¹⁶² el-Bakara 2/256; Lokmân 31/22

¹⁶³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/133; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 1/471; Ebû Hâtim er-Râzî, *Tersîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 3/496; Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 3/200-201.

¹⁶⁴ Âlu 'İmrân 3/103.

¹⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/296; Mâverdî, *en-Nüket*, 1/413-414.

¹⁶⁶ el-Mâide 5/48.

¹⁶⁷ Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12/12-13; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 2/129; İbn-u Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 5/245-246.

¹⁶⁸ Âlu 'İmrân 3/7; er-Râ'd 13/39; ez-Zühuf 43/4.

¹⁶⁹ Bikâî, *Nazmü'd-dürrer*, 7/188; 17/249, 380-381.

Bir diğer vasıf ise benzeyen, aynı özelliklere sahip olan, uyumlu olan anlamlarına gelen **müteşâbih** kelimesidir.¹⁷⁰ Bir âyette Kur'ân'ın özelliği olarak zikredilip¹⁷¹ Kur'ân'ın çok uzun bir süreçte inzâl edilmesine rağmen lafız-mana itibarıyla dengeli, âyetlerinin birbirine uyumlu olduğu; bu denge ve uyumun da Allah'ın vahyi olmasından kaynaklandığı ifade edildiğinden¹⁷² Kur'ân'ın dinamik yönünü ortaya koyduğunu söylemek mümkündür. Yine **sırât-ı müstakîm** kavramı, Kur'ân'ın vasfı olarak; iyi ve doğru olan hayat tarzını müminlere gösteren anlamına geldiğinden¹⁷³ Kur'ân'ın dinamikliğini ortaya koymaktadır.

Diğer bir vasıf olan **suhuf** kelimesi, sahife kelimesinin çoğulu olup yazılı şeyler, kendisine yazı yazılabilen malzemeler anlamına gelmektedir. Suhuf, iki yerde Kur'ân'ın vasfı olarak zikredilmiştir.¹⁷⁴ Kur'ân daha kitap haline getirilmemişken suhuf vasfının zikredilmesini, bazı müfessirler yazıya geçirilmesinin önemine ve Kur'ân'ın değerine atıf yapıldığı şeklinde yorumlamıştır.¹⁷⁵ İster yazılı kaynak anlamında isterse Kur'ân'ın değerine atıf şeklinde yorumlansın bu vasıf, Kur'ân'ın dinamikliğine işaret etmektedir.

Yine taş kazınmış yazı, yazılı sayfa, içerisinde değerli bilgilerin bulunduğu kitap anlamlarına gelen **zebûr** kelimesine¹⁷⁶ Hz. Dâvûd'a gönderilen kutsal kitap, levh-i mahfûz ve Kur'ân anlamları verilmiştir.¹⁷⁷ Âyette aslî unsurun iyilik olduğu, iyilerin her zaman payidar olacakları, kötülük ve kötülerin ise geçici olduğu ifade edilirken Kur'ân'ın zebûr olarak takdim edilmesi bu ilkenin taş kazınırçasına ona yerleştirildiğine işaret ettiğinden onun böyle bir fonksiyona sahip olduğunu ve dinamik bir yapıda olduğunu söylemek mümkündür.

Kur'ân'ın hakîm, mesânî, sıdk, tezkira ve hüküm vasıfları Kur'ân'ın içeriğiyle ilgili bilgi verdikleri gibi onun işlevsel ve dinamik bir yapıda olduğuna da işaret etmektedirler. Şöyle ki, bu vasıflardan biri olan **hakîm** lafzı, kendisini gerçek olmayan bilgi ve kötü arzulardan alıkoyan, düşünsel istikâmete ve davranışsal selâmete sahip bulunan demektir.¹⁷⁸ Bu kelime, beş âyette Kur'ân'a nispet edilmiş olup¹⁷⁹ onun vahiy-i ilâhî olması hasebiyle imân, amel ve ahlâk temelli tüm öğelerinin iyi ve güzel olana ulaştırıcı hikmetler olduğunu ifade ettiğinden¹⁸⁰ onun dinamik yönüne işaret etmektedir. Yine katlamak ve tekrarlamak anlamına gelen s-n-y kökünden gelen **mesânî** kelimesi, bir Kur'ân kavramı olarak onun kıraat-tilavet ve lafız-mana cihetiyle tekrar içerdiğini ifade etmektedir.¹⁸¹ Mesânî, Kur'ân'da salt bir tekrar olmadığını, çeşitli hikmetlere binaen rahmet-azap,

¹⁷⁰ İsfehânî, *Müfredât*, 443.

¹⁷¹ ez-Zümer 39/23.

¹⁷² Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26/271-272; Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 12/647-648; Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 3/148; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 4/603.

¹⁷³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/58-59; Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11/195.

¹⁷⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/461. Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/59; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 8/420; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 1/566.

¹⁷⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/461; Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/59; Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 22/74-75; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 8/420.

¹⁷⁶ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 172; İbn-ü Sîde, *el-Muhkem*, 9/32-33; İsfehânî, *Müfredât*, 377; İbn-u Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/315-316.

¹⁷⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/465, 466; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, 4/363; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 3/204; Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 22: 229; Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 14/300-301; İbn-u Âdil, *el-Lübâb*, 11/420.

¹⁷⁸ Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, 381.

¹⁷⁹ Abdülbâkî, *Mu'cem*, 214.

¹⁸⁰ İbn-ü Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 3/72; 7/331, 411; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 1/571; 2/595, 671.

¹⁸¹ İsfehânî, *Müfredât*, 17; İbn-u Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 14/118-119.

cennet-cehennem, müjde-ikaz âyetlerinin peş peşe zikredildiğini ifade ettiğinden onun işlevsel ve dinamik yönüne işaret etmektedir.¹⁸²

Kur'ân'ın içeriğine yönelik olup işlevsel ve dinamik olduğunu vurgulayan bir diğer vasıf **sıdk** lafzıdır. Sıdk, doğru söz, gerçek bilgi vermek, bir gerçekliğin aslına uygun biçimde dile getirilmesi anlamlarına gelmektedir.¹⁸³ Üç âyette Kur'ân'ın özelliği olarak zikredilen bu vasıf,¹⁸⁴ Kur'ân'ın içeriğinin vakıya uygun olan doğru ve gerçek bilgiler olduğunu, onda yalan ve yanlışın bulunmadığını ifade ettiği için¹⁸⁵ dinamik bir kitap olduğunu ortaya koymaktadır.

Kur'ân'ın içeriğiyle ilgili bilgi veren ve işlevselliğine de işaret eden bir diğer vasıf, **tezkira** kelimesidir. Bu vasıf, masdar bi m'anâ fâil olarak anlamlandırıldığından çokça açıklayan, tekrar tekrar ikaz ve nasihat eden, Allah'ı sıklıkla anan anlamına gelmektedir.¹⁸⁶ Sadece Kur'ân'ın bir özelliği olarak zikredilen tezkira vasfı,¹⁸⁷ Kur'ân'ın müminlere faydalı olan şeyleri hatırlatan bir kitap olduğunu ifade etmekle birlikte genelde iman etmeyenlere yönelik âyetler içerisinde zikredildiğinden Kur'ân'ın onlara yönelik ikaz ve ihtar içerdiğini de bildirdiğinden dolayı¹⁸⁸ onun fonksiyonel ve dinamik yapısına işaret etmektedir.

Kur'ân'ın içeriğiyle ilgili bilgi veren, aynı zamanda işlevsel ve dinamik olduğunu ortaya koyan diğer bir vasıf, **hüküm** lafzıdır. Düzeltmek ve uygun vaziyete getirmek için bir şeye engel koymak, onu önlemek veya yasaklamak manasına gelen hüküm lafzı; âdil karara varmak, hikmet, kanun ve hakimiyet anlamlarına da gelmektedir.¹⁸⁹ Allah'ın hükümleri kendisinde bulunduğu için Kur'ân, hüküm olarak vasıflanmıştır. Nitekim er-Ra'd sûresinde Kur'ân'ın Arapça bir hüküm olduğu vurgulanmıştır.¹⁹⁰ Müfessirler, bu âyetteki hüküm vasfının vahyin ilk muhataplarının kolaylıkla kavrayabileceği tarzda hem de onun tüm insanlık için hükümler barındırdığını ifade ettiğini belirtmişlerdir.¹⁹¹ Bu sebeple hüküm vasfının da Kur'ân'ın her zaman ve zeminde dinamik bir yapıda olduğuna işaret ettiğini söylemek mümkündür.

Sonuç

Hidâyet kaynağı olan Kur'ân, insanlığı çeşitli vesilelerle doğru yola ileten işlevsel bir kitaptır. Bu işlevleri muhataba etki ettiği için de dinamiktir. Kur'ân'ın söz konusu bu işlevsel ve dinamik yapısı, emir, nehiy ve tavsiyeleri ile ortaya konulduğu gibi onun öznitelikleriyle de bu yapıya işaret edilmekte ve insanlığa özellikle de müminlere olumlu yönde etki etmektedir.

Bu çerçevede Kur'ân, inzâlden başlamak üzere her zaman zindeliğini korumuştur. Zira okunarak, anlaşılacak, hayata aktarılacak devam eden bu dinamik sürece Kur'ân, kendi

¹⁸² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/491; İbn-u Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 14/118-119; Nisâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 4/232-233.

¹⁸³ İsfahânî, *Müfredât*, 478-479.

¹⁸⁴ el-En'âm 6/115; ez-Zümer 39/32, 33.

¹⁸⁵ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 3/313-314, 173, 544; Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 13/169, 17/8, 165.

¹⁸⁶ İbn-ü Sîde, *el-Muhkem*, 6: 787; Cevherî, *es-Sıhah*, 1/130-133; Demeğânî, *Kâmûsü'l-Kur'ân*, 180-183; İsfahânî, *Müfredât*, 336-337.

¹⁸⁷ Tâhâ 20/3; el-Hâkka 69/48; el-Müddessir 74/49, 54; Abese 80/11.

¹⁸⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/398; Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 3/645; Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/185-186.

¹⁸⁹ İsfahânî, *Müfredât*, 248-249.

¹⁹⁰ er-Ra'd 13/37.

¹⁹¹ Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 19/63-64; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 3/190.

özellikleriyle işaret etmiştir. Nitekim bu vasıflar, onun hak olarak indirildiğini ve kıyamete kadar bu şekilde kalacağını beyân ederek bu dinamik yapısının devamlılığına işaret etmektedir. Yine Kur'an'ın Hz. Muhammed'e vahyedildiğini, onun da aynı şekilde ümmetine tebliğ ettiği vahiyler bütünü olduğunu ve bâtil addedilemediğini bildirdikleri için bu özellikler onun dinamik yapısını göstermektedir.

Ayrıca bu vasıflar, Kur'an'ın yaklaşık yirmi üç yıllık bir zaman zarfında müneccemen indirilmiş olmasına karşılık onda hiçbir çelişki ve tutarsızlığın söz konusu olmadığını, çok tesirli bir kitap olduğunu, bu tesirli etki ile inananları karanlıktan aydınlığa çıkarıp dosdoğru olan hayat tarzına ve tevhide davet ettiğini, yine bu etkisiyle hidâyet, şifa kaynağı ve rahmet olduğunu ifade ettiklerinden onun dinamik yapısını ortaya koymaktadırlar.

Bunlara ilave olarak; Kur'an'ın kendisine inanıp amel edenlere çeşitli mükâfatların müjdelediği bir hitap; okunması ve okunurken susulup dinlenilmesi gereken bir kelim ve anlaşılması, öğüt alınması, kendisine uyulması, başkalarına anlatılması gereken bir kitap olduğunun bu vasıflarla vurgulanması da onun dinamik ve işlevsel yönüne işaret etmektedir.

Yine Kur'an'ın vasıflarının tekraren zikredilmesi de onun işlevselliğini ve dinamikliğini göstermektedir. Zira bağlam açısından incelendiğinde bu tekrarların farklı vurgulara sahip olduğu dikkati çekerken bu şekilde vasfın başka bir yönüne işaret edildiği, dolayısıyla da Kur'an'ın yeni bir özelliğinin ortaya konulduğu anlaşılmaktadır.

Netice itibarıyla Kur'an'ın Kur'an'da zikredilen öznitelikleriyle, onun birçok işleve sahip olduğu ve bu işlevleri sebebiyle dinamik bir yapı arz ettiğini anlamak mümkündür. Nitekim bir hayat kitabı olan Kur'an-ı Kerim, bu yönüyle insanın hayatının şekillenmesinde yine kendisinde zikredilen vasıflarıyla yol göstererek dinamik ve fonksiyonel bir kitap olduğunu muhataplarına göstermektedir. Özniteliklerinin de işaret ettiği bu işlevsellik ve dinamikliğinin bir yansıması olarak Kur'an, asr-ı saâdetten günümüze kadar gönüllerde makes bulmuş, inanan ve inanmayanlar tarafından nazar-ı itibara alınmış ve alınmaya devam edecektir.

Kaynakça

- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. Beyrut: İhyâ'ü't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Aydın, Halil İbrahim. *Kur'an'ın Vasıfları Bağlamında Şifa Kavramı*. Karabük: Karabük Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Doktora Tezi, 2022. <http://acikerisim.karabuk.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/123456789/1964/10461813.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Aytaç, Serpil. vd., *Psikolojiye giriş*. Bursa: Dora Basım-Yayın, 2018.
- Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-Tenzîl*. Riyad: Dâr-u Taybe, 1989.
- Bezvâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Beyrut: Dâr-u İhyâ'ü't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Buhr, Manfred – Kosing, Alfred. *Bilimsel Felsefe Sözlüğü*. çev. Veysi Bildik. İstanbul: Ekinci Matbaacılık, 1999.
- Çavîş, Abdulazîz. *İsru'l-Kur'ân fî tahrîri'l-fikri'l-beşerî*. Mısır: Matbaatü Nehza, 1928.
- Dâmegânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Kebîr. *İslâhü'l-vücûh ve'n-nezâir (Kâmûsu'l-Kur'ân)*. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, 1983.
- Muhammed İzzet Derveze. *el-Kur'ân'ü'l-mecîd tenzîlühû ve üslûbühû ve eseruhû*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.

- Ebû Hâtîm er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs. *Tefsîru'l-Kur'ân'î'l-'Azîm*. Riyad: Mektebetü'l-Mükerrema, 1997.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-İlmiyye, 1993.
- Ebussuûd Efendi, Muhammed Ebussuûd Efendi. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kur'ân'il-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabiyye, ts.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Ku'an Dili*. İstanbul: Eser Yayınevi, ts.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ. *Me'âni'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Misriyye, ts.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (el-Fürhûdî). *Kitâbü'l-'ayn*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn 'Âdil, Ebû Hafis Sirâcüddîn Ömer b. Nûreddîn Alî en-Nu'mânî ed-Dımaşkî. *el-Lubâb fî 'ulûmi'l-Kitâb*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn 'Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed et-Tâî el-Hâtîmî. *Tefsîru İbni'l-'Arabî*, Mısır: yy., 2006.
- İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Tunus: Dâru't-Tunûsiyye, 1984.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. İsâ el-Mürri el-Kurtubî. *Tefsîru'l-Kur'ân'î'l-'Azîz*. Kahire, el-Fârûku'l-Hadîsiyye, 2001.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî en-Nîsâbûrî. *Tefsîru İbn-i Fûrek*. Suud: Ümmü'l-Kurâ, 2009.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Tefsîru'l-Kur'ân'î'l-'Azîm*. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdillâh b. Müslim ed-Dîneverî. *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1987.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükrim. *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut: Dâr-u Sâdir, 1990.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasen, Ali b. İsmail el-Mursî. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-'azam*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 2000.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1984.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Nüzhetu'l-'ayünî'n-nevâzir fî 'ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal er-Râgîb. *Müfredât-ü elfâzi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2009.
- İsnad, İSNAD Atıf Sistemi. "2. Edisyon". (Erişim 06 Temmuz 2022). <https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/>
- Kâşânî, Mollâ Muhsin Muhammed b. Şâh Murtażâ b. Şâh Mahmûd-ı Kâşânî. *Tefsîru's-sâfi*, Tahran: Mektebetü's-Sadr, 1959.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmiu' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Letâifü'l-İşârât*. Kahire: İdâratü't-Türâs, 2000.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Tevîlâtü ehli's-sünne*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Maverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-İlmiyye, ts.
- Muhammed Fuad Abdalbâkî, Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî b. Sâlih el-Mısırî. *Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1945.
- Muhammed Ri'fat Ahmed Zincîr. *Dinâmikiyyetü'l-Kur'ân'î'l-Kerîm Vechün Min Vücûhi İcâzihî*. Dımeşk: Dâru İkrâ, 2010.

- Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 2002.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-tevîl*, Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Nisâbü'rî, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec. *Garâibü'l-Kur'ân ve rağâibü'l-Furkân*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1996.
- Râzî, Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtihi'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sehâvî, Ebü'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed. *Tefsîru'l-Kur'ân'î'l-'Azîm*, Kahire: Dâru'n-Neşr li'l-Câmi'ât, 2009.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys İmâmü'l-Hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Bahru'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1993.
- Seyyid Kutub, Seyyid b. Kutb b. İbrâhîm b. Hüseyin eş-Şâzilî. *Fî zilâli'l-Kur'ân*, Kahire: Minberu't-Tevhîd ve'l-Cihâd, ts.
- Sülemî, Ebü Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed. *Hakâiku't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *ed-Dürri'l-mensûr fi'tefsîr bi'l-me'sûr*. Kahire: Dâru Hicr, 2003.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *el-İtkân fi 'ulûmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008.
- Şevkânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *Fethu'l-kadîr*. Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1994.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyî'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Hidâyet", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 17/473-474. İstanbul: TDV, Yayınları, 1998.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseyinî. *Tâcü'l-'arûs*. Kuveyt: Matbaatü Hukûmeti Kuveyt, 1965.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-Tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 52, Aralık/December 2024, 105-123

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/88485>

ISSN 2791-6812

Kevnî Ayetlerin Yorumunda Bilimsel Tefsirin Rolü*

The Role of Scientific Exegesis in The Interpretation of Cosmic Verses*

Yazar Bilgisi Author Information	
Adem MIDİLLİ (AM) Öğr. Gör., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şanlıurfa, Türkiye Lecturer, Harran University Faculty of Theology, Şanlıurfa, Türkiye ademmidilli@harran.edu.tr , www.orcid.org/0000-0001-9608-2191	
Atilla YARGICI (AY) Prof. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şanlıurfa, Türkiye Prof. Dr., Harran University Faculty of Theology, Şanlıurfa, Türkiye yargici@harran.edu.tr , www.orcid.org/0000-0001-7986-057X	
Yazar Katkıları Author Contributions	Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: AM: (%60), AY: (%40) Veri Toplanması / Data Collection: AM (%70) AY: (%30) Veri Analizi / Data Analysis: AM: (%80), AY: (%20) Makalenin Yazımı / Writing: AM: (%90), AY: (%10) Gönderme ve Revizyon / Submission and Revision: AM: (%70), AY: (%30)

Makale Bilgisi Article Information	
Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazarlar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Authors declare that they get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazarlar bu çalışmayla ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Authors declare that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.1436574
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
13 Şubat/February 2024	28 Kasım/November 2024

* Bu çalışma, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Atilla Yargıcı danışmanlığında yürütülmekte olan "Kevni Ayetler Bağlamında Klasik ve Çağdaş Tefsirlere Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

* This study was prepared based on the doctoral thesis titled "A Comparative Approach to Classical and Contemporary Tafseers in the Context of Kevni Verses" which is being carried out under the supervision of Prof. Dr. Atilla Yargıcı at the Harran University Institute of Social Sciences.

Öz

Kur'ân-ı Kerim zengin bir muhtevaya sahip olduğu bilinmektedir. Zira içerisinde ezel ve ebed sırları, görünen ve görünmeyen âlemlerin bilgisi, dünya ve ahiret hayatının mahiyeti gibi daha nice konular bulunmaktadır. Yine kâinatın yaratılışından kıyametin kopmasına kadar meydana gelmiş ve gelecek olaylar ile ilgili bilgiler de onda yer almaktadır. Geçmişten günümüze kadar Kur'ân-ı Kerim'deki pek çok konu müfessirler tarafından ele alınıp tefsir edildiği gibi Allah'ın varlığına işaret eden ve kudretinin tecelli ettiği yer olan kevnî âyetler dediğimiz kâinattan bahseden âyetler de tefsir edilmiş, bu âyetler ile bilimin ilgi alanına giren konular arasında bir ilişki kurulmaya çalışılmıştır. Kısacası; göklerdeki ve yerdeki varlıklara ve tabiat olaylarına dair ifadelerin bilimsel veriler ışığında anlaşılmasına, tefsir ve izah edilmeye çalışıldığı söylenebilir. Zaten Kur'ân-ı Kerim de insanları bilime yönlendirerek bilimsel çalışmaları teşvik etmekte, bunun doğal sonucu olarak da kevnî âyetler daha açık bir şekilde anlaşılmalıdır. Nitekim Kur'ân'ın özelliklerinden birisi de insanın aklına hitap ediyor olmasıdır. Kur'ân akıl sahiplerini kâinatı seyretmeye ve onda bulunan ilahi hikmetleri düşünmeye davet etmektedir. Böyle yapmaktan gaye Allah'ın varlığının ve kudretinin anlaşılmasına katkı sağlanmasıdır denilebilir. Zira bilimin ortaya koymuş olduğu her yeni veri, evrendeki varlıkların ötesinde etkili bir zekânın var olduğu düşüncesini doğurmaktadır.

Bununla beraber bilimsel veriler ışığında âyetlerin tefsir edilmesine bazı itirazlar yapılmış, gelişen bilim ve teknoloji verileri ile Kur'ân âyetlerinin tefsir edilemeyeceği görüşünü savununlar da olmuştur. Bu görüşü savunanlara göre Kur'ân'ın nâzil olduğu dönemdeki muhataplar ümmî bir toplumda yaşadıkları için Kur'ân'ın da ümmî olması gerekmektedir. Yani o günkü toplumun anlayamayacakları şeylerle onlara hitap edilmesi, zihinlerinin kavrayamayacağı şeylerden sorumlu tutulmaları hikmetle bağdaşmaz. Bu nedenle Kur'ân-ı Kerim'de yer, gök ve bu ikisi arasında yer alan varlıklardan bahseden âyetlerde geçen hususların, Kur'ân tarafından onaylanan ve nüzul dönemindeki Arap toplumu tarafından bilinen ilmi hususları aşması söz konusu değildir. Buradan anlaşılacağına göre; Kur'ân'da bilimsel hususların var olmasına mutlak manada itiraz edilmemiş, sadece nüzul döneminde Araplar tarafından bilinmeyen bilim dallarını içermediği savunulmuştur.

Kur'ân-ı Kerim'deki birçok âyette bazı bilimsel gerçeklere temas edilmekte, yeryüzü ve üzerinde bulunan dağlar, denizler, nehirler, insanlar ve hayvanlar hakkında bazı bilgilere yer verilmektedir. Bununla birlikte gökyüzü, güneş, ay ve yıldızlar gibi bazı nesnelere hakkında da bilgiler bulunmaktadır. İlk dönem tefsirlerinde bu tür âyetlerin mahiyetinden çok, bu âyetlerin hikmetleri üzerinde durulduğu görülmektedir. Ancak sonraki dönemlerde bu âyetler hakkında daha derinlikli araştırmalar başlamış, bu âyetlerin pozitif bilim dallarına ait bilgiler ile dolaylı olarak da olsa örtüştüğü ortaya çıkmıştır. Bu durum birçok ilim adamını Kur'ân'ı araştırmaya ve yorumlamaya yöneltmiştir. Bilim ve teknolojinin gelişmesiyle, bilimin ilgi alanına giren pek çok konunun Kur'ân'a aykırılık teşkil etmediği anlaşılmıştır.

Bu çalışmanın amacı, bilimsel tefsir çalışmalarının, bilimsel tefsir ekolüne karşı çıkanların iddia ettikleri gibi kaçınılacak bir şey olmadığını, bilakis bazı şartlara uyulması halinde Kur'ân'ın daha iyi anlaşılmasına ve Allah kelamı olduğu gerçeğinin ispatına yardımcı olduğunu ortaya koymaktır. Bununla birlikte bazı âyetlerin anlaşılması hususunda bilimsel tefsirin zaruri olduğu, din ile bilimin çelişmediği aksine birbirlerini tamamlayıcı birer unsur olduğunu açıklamaktır.

Bu çalışmada, Kur'ân-ı Kerim'de geçen ve modern bilimin de ilgi alanına giren konulardan bahseden kevnî âyetler dikkate alınarak çağdaş İslam bilginlerinin bu

âyetler ile ilgili yorumlarının ve bilimsel tefsir hakkındaki görüşlerinin değerlendirilmesi yoluna gidilmiştir.

Yine bu çalışmada, bilimsel tefsirin tanımı, bu tür tefsir faaliyetlerinin tarihçesi, Kur'ân'da işaret edildiği düşünülen bazı bilimsel keşifler, kevnî âyetlerin bilimin gelişmesine ve bilimin bu âyetlerin anlaşılmasına olan katkısı gibi konular ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Bilimsel Tefsir, Kevnî Âyetler, Kâinat, Bilim

Abstract

It is well-known that the Holy Qur'ân is rich in its content as there are many subjects, including but not limited to, the secrets of pre-eternity and eternity, the knowledge of the visible and invisible worlds, the nature of life in the world and Hereafter. It also presents information about the events that have occurred since the creation of the universe and will occur until the end of the world. Since the earliest times up until the present time, many subjects in the Holy Qur'ân have been discussed and interpreted by commentators. Similarly, cosmic verses address the universe, which is the place that points to the existence of Allah and manifests His power, have been interpreted, and relationships have been established between these verses and the issues that are of interest to science. In short, it can be said that Qur'anic expressions about beings in the heavens and on Earth, along with natural phenomena, have been interpreted, explained and understood in the light of scientific data. In fact, the Holy Qur'ân also encourages scientific studies by directing people to science; as a consequence, cosmic verses in the Qur'ân are understood more clearly. It should be noted that one of the characteristics of the Qur'ân is that it appeals to the human mind. It invites intellectual minds to observe the universe and contemplate the divine wisdom in it. The purpose of this could be to contribute to the understanding of the existence and power of Allah, as new data revealed by science encourage the idea that there is a great intelligence beyond the beings in the universe.

On the other hand, some objections have been raised against interpreting verses by using scientific data, and there have been some who claimed that the verses of the Qur'ân cannot be interpreted using data from evolving science and technology. According to the proponents of this perspective, as the audience of the Qur'ân at the time of its revelation lived in an unlettered ('ummī) society, the Qur'ân should be unlettered, too. In other words, it is not rational to address the society of the time by explaining things they could hardly understand and to hold them responsible for things beyond their comprehension. Therefore, it is not possible for the matters mentioned in the verses of the Qur'ân that address Earth, the sky and the beings between these two to go beyond the scientific matters approved by the Qur'ân and known by the Arab society at the time of its revelation. It is understood that no direct objections are raised to the existence of scientific matters in the Qur'ân; it is only argued that the Qur'ân does not contain branches of science that were unknown to the Arabs at the time of its revelation.

Many verses in the Qur'ân mention some scientific facts and provide some information about Earth, mountains, seas, rivers, along with people and animals on Earth. Moreover, there is also information about some heavenly objects such as the sun, moon and stars. Earlier tafsīrs, apparently emphasised the wisdom of these verses rather than their nature. However, in later periods, more in-depth research on these verses was carried out, and it was found that these verses support data from positive sciences, albeit indirectly. This has led many scholars to investigate and

interpret the Qur'ân. With the development of science and technology, it has been understood that scientific data do not contradict the Qur'ân.

The purpose of the present study is to show that scientific exegesis is not something to be avoided unlike what is claimed by those who oppose the scientific exegesis school. On the contrary, if some conditions are met, scientific exegesis helps better understand the Qur'ân and prove the fact that it is the word of Allah. Furthermore, the present study sets out to explain that scientific exegesis is essential for understanding some verses and that religion and science do not contradict but complement each other.

Taking into account cosmic verses in the Qur'ân that mention issues that are also of interest to modern science, the present study discusses the interpretations by contemporary Islamic scholars about these verses and evaluates their views on scientific exegesis.

This study elaborates on the definition of scientific exegesis, the history of such exegesis activities, some scientific discoveries that are thought to be pointed out in the Qur'ân, the contribution of cosmic verses to the development of science and the contribution of science to the understanding of these verses.

Keywords: Exegesis (Tafsîr), Scientific Exegesis, Cosmic Verses, Universe, Science

Giriş

Allah'ın varlığına işaret etmeleri noktasında âyetler, tenzîlî (Kur'ân'daki kavli âyetler) ve tekvînî (yaratmadaki fiili âyetler) olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Allah, Kur'ân-ı Kerim'deki tenzîlî âyetleriyle kullarını hidâyete ermeleri için irşat etmektedir. Tenzîlî âyetlerde genel olarak itikat, ibadet, muamelat, ahlak, kıssalar, emir ve yasaklardan bahsedilmektedir.

Tekvînî veya kevnî âyetler ise Allah'ın fiili âyetleri ve kâinattaki varlıklar olarak tanımlanmaktadır.¹ Allah, varlık âleminde sergilediği kevnî âyetleriyle kullarını derin bir tefekküre sevk etmektedir. Zirâ Kur'ân-ı Kerim'in pek çok âyetinde insanların nazar-ı dikkatlerini, Allah'ın azametinin tecelli ettiği yer olan kâinata ve ilahi kudretinin tezâhür ettiği canlılara çevirmeleri istenmektedir.² Bunu yaparken de boş ve manasız bakışlarla değil, bilakis onların yaratılışındaki kudreti görmek, düşünmek ve hikmeti anlamaya çalışmak için derin bir tefekkür ile bakılması gerektiği vurgulanmaktadır.³

Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de inanan insanlar için yeryüzünde ve insanların kendi nefislerinde birçok alâmetin bulunduğu,⁴ diriltlen ve öldürenin Allah olduğu, gece ile gündüzün birbirini takip etmesinin Allah'ın dilemesiyle meydana geldiği⁵ ifade edilmekte

¹ Yusuf Şevki Yavuz - Abdurrahman Çetin, "Âyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1991), 4/242-244.

² el-En'âm 6/99; Yûnus 10/101; el-Ankebût 29/20; er-Rûm 30/50.

³ Bediüzzaman Said Nursî de bu kâinâtı, kitâb-ı kebîr-i kâinât yani büyük kâinât kitabı diye isimlendirip, yıldız, dağ-taş, ağaç-çiçek, hayvan ve insanların o kitabın âyetleri olduğunu ve bu âyetlerin Allah'ı anlatıp tanıttığını ifade etmektedir. Bu kitaba mânâ-yı harfî ile (yani yaratıcısı hesabına) bakılarak, en güzel şekilde okunması gerektiğini söylemektedir. Detaylı bilgi için bk. Bediüzzaman Said Nursî, *Sözler* (İstanbul: Envâr Neşriyat, 2005), 130-132.

⁴ ez-Zâriyât 51/20-21.

⁵ el-Mü'minûn 23/80.

ve insanların akıllarını kullanarak bunlara bakmaları ve bunlar üzerinde düşünmeleri istenmektedir.⁶

Kur'ân-ı Kerim'de geçen bu gibi ifadeler dini bilgi olarak değerlendirilmektedir. Kendine özgü birtakım metotlar kullanılmak suretiyle gözlem ve deney esaslı çalışmalar sonucunda elde edilen bilgi ise bilimsel bilgi olarak tanımlanmaktadır. Yani, Kur'ân'ın; dinle ilgili açıkça ortaya koyduğu beyanları yanında dinin aslına taalluk etmeyen, işin nasıl gerçekleştiğini anlamayı, gözlem ve deneye dayalı araştırmalara havale ettiği hususlar da bulunmaktadır. Mesela Kur'ân'ın muhataplarını sık sık göklerden, yeryüzünden, dağlardan, denizlerden ve bunların içinde bulunanlardan ibret almaya çağırdığı hususlar bu kapsamda değerlendirilebilir. Çünkü Kur'ân, yaratıcının kim olduğu, yaratılışın niçin gerçekleştiği gibi mutlaka vurgulanması gereken hususları hiçbir tereddüde meydan vermeyecek şekilde açıkça beyan etmiştir. Ancak yaratılışın nasıl gerçekleştiğine dair bazı ipuçları vermekle birlikte ayrıntıya girmemiş, konunun anlaşılması için insanları gözlem ve deneye dayalı araştırmalar yapmaya yönlendirmiş, hatta teşvik etmiştir.

Bununla birlikte din ve bilim ortak bir noktada buluşmaktadır. Bu ortak nokta; her ikisinin de Allah'ın âyetlerini anlamaya yönelik çalışmalar yapmasıdır. Din, Allah'ın kavî âyetlerini anlamaya ve anlamlandırmaya çalışırken bilim, Allah'ın evrene naksettiği kevnî âyetlerini anlamaya gayret etmektedir.⁷ Bu sebeple dinin ve bilimin konusu olan Allah'ın âyetlerinin her ikisinin de birbiriyle çelişmesi, birbirini yalanlaması asla söz konusu olamaz. Bu yönüyle bakıldığında görülecektir ki bilim ve din aynı hakikatleri farklı lisanlarla ifade eder.

Yine Kur'ân-ı Kerim'in, asırlar geçtikçe daha iyi anlaşılabilir, dünya yaşlandıkça kendisi gençleşen ve sırları keşfedilen ilahi bir kelâm olduğu ifade edilmektedir.⁸ İşte Kur'ân'ın geçmiş asırlarda keşfedilmemiş olan yönlerini ortaya çıkarmak için kullanılan yöntemlerden biri de son asırda öne çıkan bilimin ulaştığı verilerden istifade etmek suretiyle yapılan bilimsel tefsir metodudur. Bu metodun en temel amacı, Kur'ân'ın dili, üslûbu ve fesahatindeki mucizeleri dışında, bilim ve teknoloji çağının insanına hitap eden bir yönünün de olduğunu delilleriyle ispat etmektir. Zira son asırdaki bilimsel keşiflerle mutabık olduğu anlaşılabilir âyetler, onun yeni bir mucizevi yönünü daha ortaya çıkarmıştır.⁹

1. Bilimsel Tefsirin Tanımı

Kur'ân-ı Kerim'i anlama ve yorumlama faaliyetleri daha Hz. Peygamber (s.a.s) hayatta iken başlamış ve onun vefatından sonra da bu faaliyetler hızlı bir şekilde devam etmiştir. Uzun yıllar devam eden bu çalışmalar sonucunda çok sayıda tefsir ekolü ortaya çıkmıştır. İşte bunlardan birisi de "Bilimsel Tefsir Ekolü" diye adlandırabileceğimiz tefsir çeşididir.

Bilimsel tefsirin herkes tarafından kabul gören net bir tanımı yoktur. Zira bu tefsir çeşidi için çok sayıda tanım yapılmıştır. Bilimsel tefsirin Kur'ân-ı Kerim'den çeşitli bilimsel

⁶ es-Sâffât 37/155.

⁷ Abdulkadir Karakuş, "Bilimsel Bilginin Sürekliliği Bağlamında Kevnî Âyetlerin Tefsiri Problemi", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Nisan 2023), 124-141; Abdulkadir Karakuş, "Kur'ân'da Sütün Oluşumundan Bahseden Ayet Bağlamında Bilimsel Bilginin Tefsirde Kullanılmasının Seyri", *Akif* 53/2 (2023), 231-247.

⁸ Bk. Nursî, *Sözler*, 407; Ahmed Mahmoud Zakaria Tawfik, "Reklamsal Söylem Stratejileri ve Kur'ân ile Sünnetteki Yansımaları", *Harran İlahiyat Dergisi* 47 (Haziran 2022), 20-41.

⁹ Ahmet Akbaş, "Tekvîr Sûresi'ndeki 'Hunnes', 'Cevâri' ve 'Künnes' Kelimeleri Bağlamında Bir Bilimsel Tefsir Denemesi", *Amasya İlahiyat Dergisi* 15 (Aralık 2020), 244.

ve felsefi görüşleri çıkarmayı amaçlayan ve bu doğrultuda Kur'ân'ı yorumlayan tefsir çeşidi olduğunu ifade edenler olduğu gibi,¹⁰ bilimsel tefsiri; kâinat âyetlerinin tecrübeye dayalı bilim dallarının verileriyle açıklanması şeklinde tanımlayanlar da vardır.¹¹ Yine bilimsel tefsirin Kur'ân âyetlerini bilimin sonuçlarıyla uyumlu olacak şekilde tevîl etmekten ibaret olan tefsir metodu olduğunu dile getirenlere de rastlamak mümkündür.¹²

Ancak bu tanımların dar kapsamlı ve eksik tanımlar olduğu düşüncesindeyiz. Bize göre bu tefsir çeşidi için en uygun tanımı Ahmed Ömer Ebû Hacer (1943-...) yapmıştır. Ona göre bilimsel tefsir; bilimin de ilgi alanına giren Kur'ân ibarelerini bilimin ispat ettiği veriler ışığında anlamaya ve bununla yetinmeyip Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğunu ispat etmek için Kur'ân'ın nâzil olduğu dönemde bilinmeyen bazı bilimsel bilgiler içerdiğini ortaya çıkararak Kur'ân'da i'caz sırları bulunduğunu ispat etmeye çalışan bir tefsir yöntemidir.¹³ Ahmed Ömer Ebû Hacer'in, bu tarifle, Kur'ân-ı Kerim'in her zaman ve mekân için uygun evrensel bir kitap olduğunu vurgulamak istediği anlaşılmaktadır.

2. Bilimsel Tefsirin Tarihi Seyri

Bilimsel tefsir girişimlerinin tefsir tarihinde ilk ne zaman başladığını tam olarak belirlemek mümkün olmasa da sahabeden nakledilen bazı sözler bu konuda bir fikir vermektedir. Sahabe döneminde daha çok Kur'ân'da her şeyin bilgisinin bulunduğu, onun pek çok vecihlerinin olduğuna dair açıklamalar mevcuttur. Sahabeden İbn Abbas, İbn Mesud, Hz. Ali ve Ebu'd-Derdâ'dan bu meyanda sözler nakledilmiştir. Bu tür nakiller bilimsel tefsirin ilk tohumlarının sahabe tarafından atıldığını, daha o dönemde Kur'ân'da birçok ilmin bulanabileceğine işaret edildiğini göstermektedir.¹⁴

Bununla birlikte Kur'ân-ı Kerim'in ilk bilimsel yorumlanma faaliyetlerinin Abbasiler döneminde eski Yunan eserlerinin Arapçaya çevrilip bilimsel çalışmaların İslam kültürüne aktarılmasından sonra ortaya çıktığı ifade edilmektedir. Ancak bu faaliyetler Kur'ân'da mevcut olmayan bilgileri Kur'ân'da varmış gibi gösterme çabaları şeklinde olmamış, aksine elde edilen yeni bilimsel bilgilerin bazı Kur'ânî kavramların açıklanmasına yardımcı olmak maksadıyla kullanılması şeklinde olmuştur.¹⁵

Gazzâlî (ö. 505/1111) ile birlikte ise bilimsel tefsir fikri ve çalışmaları zirveye çıkmıştır. Bu alanda yapmış olduğu çalışmalarından ötürü Gazzâlî bilimsel tefsirin kurucusu ve sistemleştiricisi olarak kabul edilmektedir. Gazzâlî'ye göre geçmiş ve gelecek bütün ilimlerin temelleri Kur'ân'da vardır.¹⁶ Gazzâlî, tefsir ilmi ile ilgili görüşlerine "İhyâ-ü Ulûmî'd-Dîn" ve "Cevâhiru'l-Kur'ân" adlı eserlerinde geniş yer vermektedir.

Gazzâlî'nin bu konudaki görüşleri kendisinden sonra gelen bazı müfessirleri de etkilemiştir. Aklî ve naklî ilimler sahasında çok sayıda eser veren Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) onlardan birisidir. Râzî, Kur'ân ve bilim münasebetini çalışmalarına yansıtmış,

¹⁰ Emin el-Hûlî, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, çev. Emrullah İşler - Mehmet Hakkı Suçin (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2006), 28.

¹¹ Celal Kırca, *Kur'an ve Fen Bilimleri* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2005), 65-66.

¹² Abdullah Draz, *Kur'ân'a Giriş*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Otto, 2020), 151.

¹³ Ahmed Ömer Ebû Hacer, *et-Tefsîru'l-İlmiyyi lil-Kur'ân* (Beyrut: Dâru Kuteybe, 1991), 66.

¹⁴ Ahmet Akbaş, "Bilimsel Tefsire Dair Tartışmaların Güncel Değeri", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/15 (Mart 2016), 75-93.

¹⁵ Kırca, *Kur'an ve Fen Bilimleri*, 65.

¹⁶ Hûlî, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, 29; Kovsar Taghiyev, *Gazzâlî - Şâtîbî Sarkacında Bilimselci Tefsir* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 32.

zamanının yaygın bilim anlayışına uygun verileri tefsirinde kullanmıştır. Özellikle de astronomiye ait bilgileri, ilgili âyetlerin tefsirinde detaylı bir şekilde anlatmaktan geri durmamıştır. Onun bazı âyetleri bilimsel yöntemlerle açıklamaya çalışmasının asıl amacının, Kur’ân âyetleri hakkında ileri sürülen olumsuz görüş ve iddiaları bertaraf etmek ve Kur’ân’ın inanç esaslarını doğru ve ikna edici bir tarzda ispat etmeye çalışmak olduğu ifade edilmektedir.¹⁷ Her ne kadar bunda başarılı olduğu görülse de bazı âyetleri kendi döneminde revaçta olan bilimsel verilere dayanarak değerlendirmesi günümüz şartları dikkate alındığında farklı yorumlar yapmasına da vesile olmuştur. Zira bu yorumlarının modern bilimin verileri ile çeliştiği ortaya çıkmıştır. İleride de değineceğimiz üzere Dünya’nın hareketsiz olduğunu iddia etmesi buna verilebilecek en bariz örnektir. Bununla birlikte yaptığı yorumların o günkü şartlar göz önünde bulundurulduğunda doğru olduğu fakat bugüne göre doğru olmadığı düşünülmelidir. İşte tam da bu sebepten dolayı bu tür yorumların devamlı güncellenmesi esastır. Önceki yorumlar hiçbir zaman mutlak doğru olarak görülmemelidir.

Suyûtî (ö. 911/1505), “el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân” adlı eserinde bilimsel tefsir geleneğini Râzî’den sonra devam ettiren kişinin Ebu’l-Fadl el-Mursî (ö. 655/1257) olduğunu zikretmektedir. Ancak Mursî’nin tefsiri günümüze kadar ulaşmadığı için onun bu konudaki görüşlerini yine Suyûtî’den öğrenmekteyiz. Suyûtî’nin naklettiğine göre Mursî, tefsirinde; Kur’ân’ın öncekilerin ve sonrakilerin ilimlerini ihtiva ettiğini, bu ilimlerin ne olduğunu ancak Allah’ın bildiğini, onun bildirdiği kadarıyla da Hz. Peygamber’in (s.a.s) bildiğini, bu ilimlerin ne olduğu bilgisi Hz. Peygamber’den de (s.a.s) ilk dört halife, İbn Mes’ûd ve İbn Abbas gibi sahabenin ileri gelenlerine miras kaldığını belirtmektedir. Bu konuda İbn Abbas’ın abartılı sayılabilecek “devemin yuları kaybolursa onu Kur’ân’da ararım” sözünü aktarmaktadır.¹⁸ İbn Abbas’ın bu sözü her ne kadar abartılı bir ifade olarak gözükse de Kur’ân’ın ihtiva ettiği anlamların çokluğuna dikkat çekmek için bu sözü söylediği anlaşılabilir.

Bilimsel tefsirin bu şekilde süre gelen yorumlama faaliyetleri dirâyet tefsirleri içinde yer alarak gelişimine devam etmiştir. Bilimsel tefsir çalışmalarını destekleyen, savunan ve ona katkı sunanlar olduğu gibi, bu tür çalışmalara eleştirel yaklaşanlar ve karşı çıkanlar da olmuştur.

Bilimsel tefsiri savunanların dayanak noktası Kur’ân-ı Kerim’de yer alan bazı âyetlerdir. Bu âyetlerde Kur’ân’ın her şeyi açıklayan bir kitap olarak indirildiği,¹⁹ Kitap’ta (Kur’ân’da) hiçbir şeyin eksik bırakılmadığı,²⁰ yaş ve kuru her şeyin apaçık bir Kitap’ta olduğu²¹ zikredilmektedir. Bilimsel tefsiri savunanlar Kur’ân’ın her şeyi içerdiği fikrinden yola çıkarak çeşitli ilimleri onda bulmayı denemişlerdir. Ancak bunda başarılı olduklarına dair elimizde bir örnek bulunmamaktadır. Ama ulaşılan bilimsel verilerden yola çıkarak Kur’ân’da o konudan bahsedildiğine dair örnekler çoktur. Elbette onların böyle bir yaklaşım sergilemelerinin tek etkeni bu âyetler değildir. Bu âyetlerin yanı sıra evrenden ve

¹⁷ Taghiyev, *Gazzâlî*, 33.

¹⁸ Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İklîl fî İstinbâtî’t-Tenzîl*, thk. Seyfu’d-Dîn Abdulkâdir el-Kâtib (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1981), 13.

¹⁹ en-Nahl 16/89.

²⁰ el-En’âm 6/38.

²¹ el-En’âm 6/59.

ona ait nesnelere bahseden kevnî âyetlerin varlığı da bilimsel tefsirin ortaya çıkmasını sağlayan en önemli faktörlerden sayılabilir.²²

Kur'ân-ı Kerim'de bütün ilimlerin olduğunu iddia edip âyetleri bilimsel veriler ışığında yorumlayarak onlardan bazı bilimsel bulgular çıkarmaya çalışanlar olduğu gibi bu fikri sakıncalı bir yöntem olarak gören, çeşitli açılardan eleştiren ve karşı çıkanlar da bulunmaktadır. Bunların en başında Ebû İshâk eş-Şâtıbî (ö. 790/1388) gelmektedir. Kendisi, birçok insanın Kur'ân'da geçmiş ve gelecek bütün ilimlerin olduğunu iddia etmekle haddi aştıklarını ifade eder. Buna gerekçe olarak da bu konuda sahabe ve tabiinden bize bir şey ulaşmadığını zikreder. Ayrıca Kur'ân-ı Kerim'in ümmî bir topluma indirildiğini dolayısıyla İslam Şeriatı'nın da ümmî olması gerektiğini ileri sürer. Sadece o günkü Arapların duydukları, bildikleri ve alışık oldukları ilimlerin Kur'ân'da bulunduğunu, aksi halde o günkü toplumun bilmedikleri bir şeyle onlara hitap edilmiş olacağı ve güç yetiremeyecekleri bir şeyle sorumlu tutulmaları anlamına geleceğini savunur.²³

Kur'ân'ın bütün insanlığa gönderilmiş olması, bilimin ise sadece bu işte uzman olan kişilerin ilgi alanına girmesi, Kur'ân nefislere hitap ederken, bilimin akla hitap etmesi, Kur'ân hakikatlerinde devamlılık varken bilimsel teorilerin devamlı surette bir değişime maruz kalması ve ilk dönem ulemasından bilimsel tefsir ile alakalı fikir beyan eden kimsenin olmaması gibi sebeplerden ötürü Şâtıbî'nin dışında çok sayıda fikir adamı bilimsel tefsiri kabul etmemiştir. Onlara göre Bilimsel tefsir, Batılı ülkelerin katetmiş olduğu bilimsel ve medenî ilerleme karşısında günümüz Müslüman toplumlarının vermiş olduğu bir refleks sonucu ortaya çıkmış bir tefsir çeşididir.²⁴

Bu görüşlerinden dolayı başta Şâtıbî olmak üzere bütün onun gibi düşünen fikir adamlarının bu yaklaşımlarına çok sayıda itiraz edilmiş ve eleştiriler yöneltmiştir. Çünkü Kur'ân, sadece o günkü Araplara ve ümmî bir topluma indirilmiş bir kitap değildir. Aksine o, Arap olmayan, belli bir bilgi birikimi ve kültür seviyesi olan toplumlara ve nüzul dönemi sonrasına da hitap eden, evrensel bir mesaj taşıyan ilahî bir kitaptır. Zira bu konuda Kur'ân-ı Kerim'de, Kur'ân'ın âlemlere (tüm insanlığa) bir uyarıcı olarak indirildiği,²⁵ Hz. Muhammed'in (s.a.s.) de bütün insanlara bir müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderildiği ifade edilmektedir.²⁶

Bütün bunları değerlendirdiğimizde, Kur'ân-ı Kerim'in nâzil olduğu dönemdeki bilgi seviyesini gözetmediğini söylemenin yanlış olacağı kanaatindeyiz. Bununla birlikte Kur'ân-ı Kerim'deki bazı âyetlerin Allah kelamı ve mucize olması yönüyle daha sonraki dönemlerde farklı şekilde anlaşılacak ve yorumlanabilecek anlamlar ve mesajlar taşıdığını da söyleyebiliriz. Hatta bazı bilimsel ve teknolojik keşiflere, bazen açık bazen kapalı bir şekilde işaretler olduğunun, bazı bilim adamları tarafından savunulduğu bilinen bir gerçektir.

²² Şehmus Demir, "Bilimsel Tefsir'in Tarihi Arka Planı", *Din Bilim İlişkisi: Tefsir Sempozyumu (23-24 Kasım 2018) Bildiriler*, ed. Mehmet Dağ (Din Bilim İlişkisi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınevi, 2019), 61.

²³ Ebû İshâk eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât* (Suudi Arabistan: Dâr İbn Affân, 1997), 127-130.

²⁴ Hind Şelebî, *et-Tefsîru'l-ilmîyyi lil-Kur'ânîl Kerim beyne'n-nazariyyâti ve't-tatbîk* (Tunus, 1985), 38-39.

²⁵ el-Furkân 25/1.

²⁶ Sebe 34/28; Şelebî, *et-Tefsîru'l-ilmî*, 23.

3. Bilimsel Gelişmelerin Kevni Âyetlerin Anlaşılmasına Olan Katkısı

Kur'ân-ı Kerim'de vahiy yoluyla indirilen âyetlerin Allah'ın ilmi ile yüklü olarak indirildiği,²⁷ yaş ve kuru her şeyin Kur'ân-ı Mübîn'de bulunduğu²⁸ ifade edilmektedir. Bu yönüyle Kur'ân-ı Kerim bir bilim hazinesidir denilebilir. İçerisinde keşfedilmeyi bekleyen nice bilimsel gerçeklerin ve kevnî bilgilerin var olduğu söylenebilir. Bilim ve tekniğin son derece geliştiği günümüzde, Kur'ân-ı Kerim'de işaret edilen ilimleri, bilimsel ve teknolojik gelişmeleri anlamının daha kolay hale geldiğini söylemek de mümkündür.²⁹

Hatta Kur'ân'daki bazı ifadelerin bilimsel gelişmelerle birlikte anlaşılıp tefsir edilmesinin imkânını, gerekliliğini ve bu metodun birçok bilim adamı üzerindeki derin etkisini ortaya koyan çalışmalar olduğu gibi, bu metod neticesinde, alanında söz sahibi olan batıdan veya doğudan birçok kişinin, Kur'ân'ın beşer üstü bir kitap olduğunu kabullenmek zorunda kaldığı ifade edilmektedir.³⁰

Kur'ân ilimleri alanında söz sahibi müelliflerden biri sayılan Zerkeşî (ö. 794/1392), "el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'ân" adlı eserinde Kur'ân'da saklı olan ilimlerin bitmez tükenmez hazineler gibi olduğunu ve bu ilimleri her yönüyle kuşatmanın mümkün olmadığını belirtmektedir. Ancak herkesin kendi kabiliyeti ölçüsünde onu anlayabileceğini, önceki nesillerin onun sırlarını keşfetmek uğrunda kendilerine düşeni yaptıkları gibi sonraki nesillerin de imkân ölçüsünde bunu yapmaları gerektiğini vurgulamaktadır.³¹

Günümüzde yaşanan bilimsel gelişmeler, Kur'ân-ı Kerim'de -ancak şimdiki bilimsel gelişmelerin kaydettiği ilerleme ile anlaşılması mümkün olan- çok sayıda kevnî hadiseye işaret eden bazı âyetlerin anlaşılmasını mümkün kılmıştır.³² Yine her gün hızla gelişmekte olan bu hadiseler, Kur'ân-ı Kerim'in mucize ve eşsiz olma özelliğini her geçen gün biraz daha ortaya çıkarmaktadır. Kur'ân-ı Kerim'in bu özelliği sadece Hz. Peygamber'in (s.a.s) dönemi ile sınırlı kalmayıp O'nun vefatından sonra da devam eden ve kıyamete kadar da devam edecek ilahi bir kitap olduğunu göstermektedir.³³

Kur'ân'da geçen bazı ifadelerin bilimsel gelişmelerle birlikte yorumlanması gerektiğine dair bazı örnekler verilmektedir. Türkiye'de bu alanda çalışma yapanların öncüsü diye nitelendirebileceğimiz Celal Kırca'nın vermiş olduğu bir örneği burada zikretmek yerinde olacaktır.

Lokman ve Ra'd Surelerinde geçen ve anlam bakımından birbirine çok yakın olan iki âyeti kerime bulunmaktadır. Bu âyetler şu şekildedir:

حَلَقَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ...

"Allah gökleri görebileceğiniz direkler olmaksızın yarattı..."³⁴

²⁷ en-Nisâ 4/166.

²⁸ el-En'âm 6/59.

²⁹ Abdulmecid Zindânî, *Kur'ân'da İlmî Mucizeler*, çev. Resul Tosun (İstanbul: Kayihan Yayınları, 1995), 13.

³⁰ Bk. Akbaş, "Bilimsel Tefsire Dair Tartışmaların Güncel Değeri", 88; Zindânî, *Kur'ân'da İlmî Mucizeler*, 13.

³¹ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh b. Bahâdir eş-Şâfi'î ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (b.y.: Dâru 'İhyâ'i'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1376), 8.

³² Maurice Bucaille, *Kur'ân Büyük Mucize* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1993), 222.

³³ İdris Şengül, "Kur'ân Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXXVII (1997), 233-244.

³⁴ Lokmân 31/10.

... اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ...

“Allah, gökleri gördüğünüz herhangi bir direk olmadan yükseltti...”³⁵

Arapçada bir kelimenin cümle içerisindeki irab konumunu bilmek, o kelimenin cümleye kattığı anlamı ortaya çıkarmak noktasında önem arz etmektedir.³⁶ Nitekim klasik dönem müfessirleri de âyetlerde geçen (تَرَوْنَهَا) fiilinin görevi konusunda ihtilaf etmişler, bir kısmı ilgili fiilin hâl konumunda olduğunu ve âyetin anlamının “sizin de gördüğünüz üzere gökleri direksiz olarak yarattı ve yükseltti” olması gerektiğini söylemişlerdir. Bazıları ise o fiilin “direk” kelimesinin sıfatı olduğunu bu şekilde de âyetin anlamının “sizin görmediğiniz direkler vasıtasıyla yarattı ve yükseltti” diye anlaşılması gerektiğini savunmuşlardır.³⁷

Genel dil kuralları açısından bakıldığında ikinci anlamın daha doğru ve öncelikli olduğu görülmektedir. Yani âyetten göklerin görülebilen direkler değil de başka bir güç tarafından veya görünmeyen direkler vasıtasıyla ayakta tutulduğu anlamı çıkmaktadır. “Allah, gördüğünüz şu gökleri direksiz yükseltti/yarattı” cümlesiyle “Allah gökleri, görebileceğiniz direkler olmaksızın yükseltti/yarattı” cümlesi arasında ince bir fark vardır. Son cümlede çok latif bir üslup ile gökleri gözle görülemeyen bir kuvvetin veya fiziksel bir kanunun ayakta tuttuğuna dair bir işaret söz konusudur. Bu nedenle âyetin bilimsel araştırmalarla ortaya çıkarılmış olan genel çekim kanunu ile irtibatlandırılması gâyet doğal gözükmemektedir.³⁸

Kur’ân-ı Kerim’de modern bilim ve teknolojinin ilgi alanına giren, bir sonraki başlıkta değinilecek olan, çok sayıda konu ve nesneden bahsedilmektedir. Ancak bunların çoğu daha önce açıklanan nedenlerden ötürü kesin ve açık ifadelerle zikredilmemektedir. Bununla birlikte bazı bilgiler kesine yakın ve çok açık ifadelerle beyan edilmektedir. Bu âyetlerin nüzul dönemine yönelik ifade etmiş olduğu manalar olmakla birlikte, gelişen bilim ve teknoloji sayesinde âyetlerde zikredilen bazı kavramlar daha farklı şekilde anlaşılmaya başlamış, insan aklını zorlamadan kavrama fırsatı elde edilmiştir.

Her ne kadar bilimin ışığında âyetlere yorumlar getirilse de bazı bilimsel verilerin zamanla değişmesi söz konusu olabileceğinden, bu yorumları kesin bilgiymiş gibi düşünmek veya âyetten kastedilen mananın sadece o bilgiyle sınırlı olduğunu kabul etmek yanlış olur. Kur’ân-ı Kerim’in mucize olması hasebiyle her döneme bakan manaları olabileceğini göz ardı etmemek gerekir.

4. Kur’ân’da İşaret Edildiği Düşünülen Bazı Bilimsel Keşifler

Modern bilim ve teknolojinin gelişmesi sayesinde Kur’ân-ı Kerim’de bazı bilimsel keşiflere yer verildiği nüzul döneminden yüz yıllar sonra dahi olsa ortaya çıkmaktadır. Bunların bazılarını burada kısaca değinilecektir.

³⁵ er- Ra’d 13/2.

³⁶ Ahmed Mahmoud Zakaria Tawfik, “Sahibu’l -Hâldaki Kapalılık ve Tefsirin Çeşitlenmesindeki Etkisi”, *Dâd Mecelle Lisâniyyât el-Arabiyye ve Âdâbühâ* 3/6 (Ekim 2022), 311-346.

³⁷ Bk. Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân fî Te’vîli ‘Âyi’l-Kur’ân*, thk. İslâm Mansûr Abdulhamîd (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2010), 6/753; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb* (Beyrut: Dâr İhyâi’t-Türâsi’l-Arâbî, 1999), 18/526; Celal Kırcı, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur’ân’a Yönelişler* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2009), 212.

³⁸ Akbaş, “Bilimsel Tefsire Dair Tartışmaların Güncel Değeri”, 89.

Örneğin; bilimsel gelişmelerin kesin olarak ispat ettiği şeylerden birisi Dünya'nın yuvarlak olması ve dönmesi meselesidir. Kur'ân-ı Kerim'deki çok sayıda âyette gece ile gündüzün oluşması anlatılırken kullanılan; gece ile gündüzün birbiri ardınca geldiği, gecenin gündüze, gündüzün geceye sokulduğu, gecenin gündüze bürüldüğü, gece ile gündüzün döndürüldüğü, gündüzün geceden çekip alındığı, gece ile gündüzün bir yörüngede yüzdükleri, gecenin gündüzün üzerine örtüldüğü, gündüzün de gecenin üzerine örtüldüğü vb. ifadeler bulunmaktadır.³⁹ Bilimsel olarak gerçekliği ispatlandıktan sonra bu ifadeler; Dünya'nın döndüğü ve yuvarlak olduğu çıkarımının yapılmasına imkân sağlamaktadır.

Başka bir âyette dağların hareketsiz sanıldığından, oysaki onların bulutların geçişi gibi hareket ettiklerinden bahsedilir.⁴⁰ Dünya'nın döndüğü kesin olarak bilinmeden önce olmasa da ispat edildikten sonra bu âyetten çok açık bir biçimde Dünya'nın döndüğüne işaret edildiği kanısına varılabilir.

Yine başka bir âyette yeryüzünün deve kuşu yumurtası şekline çevrildiğinden söz edilmektedir.⁴¹ Buradan da yeryüzünün dönmesine imkân sağlayacak bir şeklin kendisine verildiği anlaşılmaktadır.⁴²

Ancak Râzî gibi bazı klasik dönem müfessirleri başka âyetlerde⁴³ geçen ifadelerden yola çıkarak dünyanın hareketsiz ve düz olduğunu savunmuşlardır.⁴⁴ O dönemde bu bilgi bilimsel olarak ispatlanmış olmadığından bu şekilde düşünceleri normal karşılanabilir. Zira bu âyetlerdeki ifadelerden asıl maksat, Dünya'nın hareket halinde ve yuvarlak olduğunun anlatılması değil, Allah'ın güç ve kudretine dikkat çekmektir. Nitekim âyetin hedeflediği bu maksat gerçekleşmiş, âyetin muhatapları Allah'ın gücünün ve kudretinin büyüklüğünü anlamışlardır.⁴⁵

Modern bilimin ulaştığı en önemli verilerden biri de evrenin genişlemekte olduğu meselesidir. Zariyât Suresi'nin 47. âyetinde "göğün kudret eliyle inşa edildiği ve sürekli bir genişleme halinde bulunduğu" zikredilmektedir.⁴⁶ Geçmişten günümüze kadar bilim adamları evrenin sonlu mu yoksa sonsuz mu olduğunu araştırmış ve tartışmışlardır. Kimisi sonlu olduğunu iddia ederken kimisi ise sonsuz olduğunu savunmuştur. Ancak Kur'ân-ı Kerim her iki görüşün aksine, sürekli genişleyen dinamik bir evren modelinden bahsetmektedir. Bunun böyle olduğu günümüz bilim adamları tarafından ortaya konmaktadır.

Klasik dönem müfessirleri bu âyete Allah'ın gücünü gösteren bir delil olduğuna yönelik açıklamalar getirmişlerdir. Genişletmenin nasıl ve ne şekilde gerçekleştiği bilgisi Kur'ân-ı Kerim'de bulunmadığından, müfessirler bu konu hakkında kendi yaşadıkları

³⁹ el-Bakara 2/164; Âli İmran 3/27,190; Yûnus 10/6; er-Ra'd 13/3; el-Hac 22/61; el-Mü'minûn 23/80; en-Nûr 24/44; el-Furkan 62; Lokmân 31/29; Fâtır 35/13; Yâsîn 36/37,40; ez-Zümer 39/5; el-Câsiye 45/5; el-Hadîd 57/6.

⁴⁰ en-Neml 27/88.

⁴¹ en-Nâziât 79/30.

⁴² Gazi Ahmet Muhtar Paşa, *Yaratılış ve Ötesi*, çev. Ali Turgut (İstanbul: Kültür Basın Yayın Birliği, 1989), 187.

⁴³ el-Bakara 2/22; ez-Zuhruf 43/10.

⁴⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 31/145.

⁴⁵ Karakuş, "Bilimsel Bilginin Sürekliliği Bağlamında Kevnî Âyetlerin Tefsiri Problemi", 124-141.

⁴⁶ ez-Zâriyât 51/47.

dönemin kabullerine ve bilimsel verilerine dayanarak çeşitli yorumlar yapmışlardır. Ancak bu yorumların hiçbiri modern bilimin ulaştığı veriler ile uyuşmamaktadır.

Bir başka bilimsel gelişme ise denizlerin birbirine karışmadığının keşfedilmesidir. Uydudan çekilen fotoğraflarda denizler arasında renk farklılıklarının ve su engelini olduğu açıkça görülmektedir. Bu durum denizlerin sıcaklık derecelerinin, tuz oranlarının ve yoğunluklarının farklı olmasından kaynaklanmaktadır.

Rahmân Sûresi'nde iki denizin birbirine kavuşup buluşmaları için salverildiği ancak aralarındaki bir engelden dolayı karışmadıkları ifade edilmektedir.⁴⁷ Fakat bu iki denizin nerede olduğu ve suların birbirine nasıl karışmadığı bilgisine yer verilmemektedir. Müfessirler bu âyetin yorumunda iki farklı görüş ileri sürmüşlerdir. Bir kısmı denizler arasında suların birbirine karışmasına engel olan bir perde olduğunu söyleyerek âyeti açıklamışlardır. Diğer kısmı ise âyette geçen "merace" kelimesinin "karıştırdı" anlamına geldiğini iddia ederek arada engel olmadığı ve suların birbirine karıştığı fikrini savunmuşlardır. Yapılan bilimsel araştırmalar neticesinde iki görüşün birbirini tamamladığı ortaya çıkmıştır. Nitekim farklı yapılarıdaki bütün denizlerin birleşme noktalarında bir su perdesinin bulunduğu, her iki denizin suları birbirine karışmak için bu engelden geçtikleri, ancak bu engelden geçerken kendi özelliklerini kaybettikleri ve karıştığı suyun özelliklerini aldığı anlaşılmıştır.⁴⁸

Âyetlerin zahirinden Allah'ın güç ve kudretine dikkatlerin çekildiği rahatlıkla anlaşılmaktadır. Ancak âyetlerde geçen ifadelerin keyfiyetini anlamak için âyetlerin güncel bilimsel veriler ışığında okunmasının zaruri olduğu ortaya çıkmaktadır.⁴⁹

Kur'ân'ın gayesi, denizlerin nasıl oluştuğunu, denizlerde mevcut olan yaratılış harikalarını ayrıntılı olarak anlatmak olmadığından, bu âyetten yola çıkarak "birbirine karışmayan bu iki denizin hangisi olduğu", "birbirine nasıl karışmadığı" gibi sorulara cevap bulunamamaktadır. Zira Kur'ân, evrende mevcut bulunan bu tür mucizevî yasalara ayrıntılara girmeden sadece kendi gayesi çerçevesinde temas ederek, bunların niçin var edildiğini, tüm bunları yaratıp varlık âlemine çıkarmanın Allah olduğunu açıkça beyan etmektedir. Ayrıntıları, insanların araştırma ve incelemelerine havale ederek her konuda olduğu gibi bu konuda da bilimsel araştırmalar yapmayı teşvik etmektedir.⁵⁰

Bu olayın 1997 yılında vefat eden ünlü Fransız deniz araştırmacısı Kaptan Cousteau'nun Müslüman olmasına vesile olduğu söylenmektedir. Oysaki Müslüman olmadığı herkesçe bilinen bir hakikatken, bazıları Müslüman olduğu iddiasını ortaya atmış ve bu hemen yayılarak doğru gibi algılanmıştır.

Kendi ağzından yaptığı iddia edilen konuşmasında şu sözlere yer vermektedir:

"1962 senesinde Alman ilim adamları, Aden Körfezi ile Kızıldeniz'in birleştiği Mendeb Boğazı'nda, Kızıldeniz'in suyu ile Hint Okyanusu'nun suyunun birbirine karışmadığını bildirmişlerdi. Biz de Atlas Okyanusu ile Akdeniz'in sularının birbirine karışıp karışmadığını araştırmaya başladık. Önce Akdeniz'in kendine has sıcaklığı, tuzluluğu ve yoğunluğu ile içinde yaşadığı canlıları tespit ettik. Aynı araştırmayı Atlas Okyanusu'nda da tekrarladık. İki deniz suyu binlerce seneden beri Cebelitarık Boğazı'nda birleşiyordu. Bu durumda, iki suyun

⁴⁷ er-Rahmân 55/19-20.

⁴⁸ Zindânî, *Kur'ân'da İlmî Mucizeler*, 65-67.

⁴⁹ Karakuş, "Bilimsel Bilginin Sürekliliği Bağlamında Kevnî Ayetlerin Tefsiri Problemi", 124/141.

⁵⁰ Abdulkadir Karakuş, "Kur'an Perspektifinden Din-Bilim İlişkisi", *Akif* 52/2 (2022), 67.

karişması ile tuzluluk ve yoğunluk gibi hususların birbirlerine eşit, hiç olmazsa yakın olması gerekirdi. Hâlbuki her iki denizin en yakın kısımlarında bile deniz suyu kendi özelliğini koruyordu. Yani, iki denizin birleşme noktasında bir su perdesi, iki deniz suyunun birbirine karişmasına engel oluyordu. Bu olayı anlattığım Prof. Maurice Bucaille, bunda şaşılacak bir şey olmadığını, İslam'ın kutsal kitabı Kur'ân-ı Kerim'in bunu açık bir şekilde yazdığını söyledi. Hakikaten bu hâl Kur'ân-ı Kerim'de tam da bu şekilde açıklanıyordu. Bunu öğrenince Kur'ân-ı Kerim'in; Allah-ü Teâlâ'nın kelâmı olduğuna inandım. Hak din olan İslamiyet'i seçtim. İslâm dini, manevi gücü ile bana kaybettiğim oğlumun acısına dayanma sabrını verdi...⁵¹

Her ne kadar Müslüman olduğu bilgisinin doğruluğunu teyit edemesek de kendisinin bu olay karşısında şaşkınlığını gizleyemediği, Kur'ân-ı Kerim'in Hz. Muhammed'in sözü değil de onun bir mucize ve Allah kelâmı olduğunu kabul ettiği söylenebilir. Zira Süleyman Ateş de tefsirinde Kaptan Cousteau ile alakalı bu rivâyete yer vermiş ancak Müslüman olduğu ile alakalı bir bilgi paylaşmamıştır. Sadece bu olay karşısında “modern ilmin on dört asır geriden takip ettiği Kur'ân'ın Allah'ın sözü olduğuna tanıklık ederim” dediğini aktarmıştır.⁵²

Kur'ân-ı Kerim'de bahsi geçtiği düşünölen başka bir bilimsel buluş elektriktir. Nûr Suresi'nde Allah'ın, göklerin ve yerin nuru olduğu ifade edilirken verilen temsilde o nur; duvardaki bir oyugun içinde bulunan, mübarek bir ağaçtan tutuşturulan, bu ağacın yağının ateş dokunmasa bile neredeyse aydınlattığı nur üstüne nur olduğu içinde kandil bulunan inci gibi parlayan bir yıldız misali cam bir fanusa benzetilmektedir.⁵³ Çağımız müfessirlerinden bazıları bunu ışığın mahiyeti olarak yorumlarken⁵⁴ diğeri bir kısmı ise bunun ampule ve elektrige bir işaret olduğunu düşünmüşlerdir.⁵⁵

Yine Kur'ân'da binek hayvanlarından, onların insanların yüklerini taşıdıklarından, onların olmaması halinde insanların gidecekleri yerlere büyük zorluklar çekerek varabileceklerinden bahsedilmektedir. Âyetin devamında “insanların binmesi ve zinet olması için atların, katırların, merkeplerin ve daha insanın bilmediği nice şeylerin yaratıldığının⁵⁶ ifade edilmesiyle o zamanın insanının bilmediği günümüzdeki diğeri modern ulaşım araçlarına işaret edildiği anlaşılabilir.

Aynı zamanda Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Süleyman'ın (a.s) kıssasının anlatıldığı âyetlerde etrafındakilere “Sebe Melikesinin tahtını kimin getirebileceğini” sorduğu, cinlerden bir ifritin, o daha yerinden kalkmadan tahtı kendisine getirebileceğini söylediği, Kitaptan bilgisi olan birisi ise onun tahtını göz açıp kapayıncaya kadar getirebileceğini söylediği ve dediğini yaptığı ifade edilmektedir.⁵⁷ Günümüzde ses ve görüntünün bir yerden başka bir yere anında nakledilebilmesinin mümkün olduğunu düşündüğümüzde, bu âyetlerin maddenin de bir yerden başka bir yere nakledilebileceği yani ışınlanma olabileceği ihtimalini göstermektedir. Zaten bu konuda da çalışmalar yapıldığı bilinmektedir.

⁵¹ DH Forum, “Kaptan Kusto Nasıl Müslüman Oldu” (Erişim 21 Eylül 2023).

⁵² Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 6/266-267; Halûk Nurbaki, *Kur'ân-ı Kerim'den Ayetler ve İlmî Gerçekler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1986), 64.

⁵³ en-Nûr 24/35.

⁵⁴ Bk. Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim* (Beyrut: Dâr İhyâi't-Türâsi'l-Arâbi, 1991), 12/18.

⁵⁵ Bk. Malik Bin Nebi, *Kur'ân-ı Kerim Mucizesi*, çev. Ergun Göze (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 223-224; Ahmet Muhtar Paşa, *Yaratılış ve Ötesi*, 140; Kirca, *Kur'an ve Fen Bilimleri*, 190-193.

⁵⁶ en-Nahl 16/7-8.

⁵⁷ en-Neml 27/38-40.

Bilimin ortaya çıkarmış olduğu gerçeklerden biri de uzayda bulunan kara deliklerdir. Kur'ân'da yıldızların düştükleri yere yemin edilerek insanların nazarı dikkatleri oraya çekilmekte ve bu yeminin de büyük bir yemin olduğu ifade edilmektedir.⁵⁸ Bilim, yıldızların ömürlerini bir kara delik olarak tamamladığını ortaya koymaktadır. Zira enerjilerini tüketen yıldızlar şiddetli bir şekilde büzüşerek çok küçük bir hacme bürünürler. Bununla birlikte büyük bir yoğunluğa ve şiddetli bir çekim gücüne sahip olurlar. Dolayısıyla bu yıldızlar hem kendi kendilerinin sonu olduğu gibi diğer yıldızları da şiddetli çekim gücüyle kendilerine çekerek onları yutar ve onların düşme alanı yani sonu olurlar.

Âyetlerdeki üç kelimenin temel anlamları ve kastedilenin yıldızlar olduğuna dair tefsirlerimizdeki baskın görüş dikkate alındığında, görünmezlik ve içe doğru büzüşme, hareket ve acıklık, bir de etrafındaki nesnelere silip süpürerek yutma gibi özellikleri keşfedilmiş olan "karadeliklere" bu âyetlerde işaret edildiği sonucu ağır basmaktadır. Zira karadelikler de bir yıldız türü olup sahip oldukları özellikler, âyetlerde üzerine güçlü bir şekilde yemin edilen ve dikkat çekilen mezkûr kelimelerin ifade ettiği asıl anlamlarıyla örtüşmektedir.⁵⁹

Gebelikteki üç karanlık bölge de modern bilim tarafından son zamanlarda keşfedilen bir gelişmedir. Oysaki Zümer Sûresi'nde insanın anne karnında bir yaratılıştan diğerine geçirilerek (aşama aşama) üç karanlık içerisinde yaratıldığı zikredilmektedir.⁶⁰ İslam âlimlerinin bir kısmı bu "üç karanlık" tabirini babanın sulbü, anne karnı ve anne rahmi olarak, bir kısmı ise anne karnı, anne rahmi ve rahim zarı olarak tefsir etmişlerdir. Bu tabirin anne karnındaki üç farklı ortama işaret ettiğini düşünenler olduğu gibi, Mü'minûn Suresi'nde zikredilen sırasıyla nutfe, alaka ve mudğa aşamalarına atfen, üç farklı yaratılış aşamasına işaret ettiğini düşünenler de olmuştur. Âyette geçen ifadeler, embriyoloji biliminin son yüzyılda ulaştığı bilgiyle örtüşmektedir.

Bunların dışında, burada sayamayacağımız kadar fazla ve daha farklı bilimsel ve teknolojik gelişmeye Kur'ân-ı Kerim'in çeşitli yerlerinde değinildiğini savunan çok sayıda Müslüman bilim adamı vardır.

5. Bazı Kevnî Âyetlerin Bilimin Gelişmesine Olan Katkısı

Kur'ân-ı Kerim geniş çerçevede kendi muhataplarını ve özellikle müminleri içinde yaşadıkları evreni incelemeye araştırmaya ve anlamaya onun sırlarını çözmeye teşvik etmektedir. Verdiği birçok örnekle muhataplarına olgu, olay ve nesnelere dikkat etmeyi, onlara dair merak duymayı, üzerlerinde düşünmeyi öğretmektedir. Dar çerçevede ise bilimsel faaliyetlerin alanına giren bazı konularda bilgi vermekte evrene dair bazı sırları açıklamakta hatta gelecekteki bilimsel gelişmelere ışık tutabilecek söylemler kullanmaktadır.⁶¹

İslam tarihinin en tanınmış bilim adamlarından biri olan Bîrûnî (ö. 453/1061) bilimle uğraşma sebebinin Ali İmran Sûresi'nin 191. âyeti olduğunu söylemiştir.⁶² İlgili âyette akıl sahibi kimselerden bahsedilirken, onların ayaktayken, otururken ve yanları üzerine

⁵⁸ el-Vâkıa 56/75-76.

⁵⁹ Akbaş, "Tekvîr Sûresi'ndeki 'Hunnes', 'Cevâri' ve 'Künnes' Kelimeleri Bağlamında Bir Bilimsel Tefsir Denemesi", 242.

⁶⁰ ez-Zümer 39/6.

⁶¹ Ahmet Akbaş, "Kur'ân ve Bilim: Kur'ân'ın Söylemleri Açısından Kur'ân-Bilim İlişkisi", *Bilim Tarihi ve Felsefesi Sempozyumu*, ed. Ömer Bozkurt (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2016), 266.

⁶² Caner Taslamam - Enis Doko, *Kur'ân ve Bilimsel Zihnin İnşâsı* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2015), 89.

yatarken Allah'ı andıkları, Göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşündükleri, “Rabbimiz! Bunu boş yere yaratmadın, seni eksikliklerden uzak tutarız. Bizi ateş azabından koru” diye niyazda buldukları zikredilir. Bîrûnî bu âyette, insanların düşünmeye ve gözlem yapmaya sevk edildiğine dikkat çekmektedir. Kur’ân-ı Kerim’de bu şekilde insanları düşünmeye, akıllarını kullanmaya ve gözlem yapmaya teşvik eden çok sayıda âyet bulunmaktadır.⁶³

Büyük İslam astronomlarından olan Battânî de (ö. 317/929) bu bağlamda astronomi ile ilgili nesnelere dikkat verilerek, gözlem yapılarak ve onlar hakkında derinlemesine düşünerek Allah'ın birliğinin ispat edilmesi, yaratıcının gücünün boyutunun, engin bilgisinin ve hassas tasarımının fark edilmesinin mümkün olduğunu söylemektedir.⁶⁴

Allah'ın yarattığı kevnî âyetleri görsel âyetler diye de adlandırmak mümkündür. Kur’ân-ı yüzünden okumak kıymetli olduğu gibi, bu âyetlerin izlenmesi, incelenmesi ve üzerinde düşünülmesi de değerli ve anlamlıdır. Çünkü ikisinin de kaynağı aynıdır. Kur’ân âyetlerini okuyup anlamaktan uzak durmak nasıl ki tasvip edilmiyorsa, kevnî âyetlerin yanından geçerken ilgisiz kalmak da hoş karşılanmamaktadır.⁶⁵ Zîrâ Kur’ân-ı Kerim’de doğru yoldan sapanlar için; kalplerinin olduğu ama bu kalplerle idrak etmediklerinden, gözlerinin olduğu fakat onlarla görmediklerinden, kulaklarının olduğu ancak onlarla işitmediklerinden, dahası onların hayvanlar gibi olduklarından, hatta onlardan daha aşağı bir sevide olduklarından bahsedilmektedir.⁶⁶

Kur’ân-ı Kerim’de 850’den fazla âyette bilimsel ve teknolojik gelişmelere işaretler bulunduğu gibi kâinatta ve dünyada bulunan henüz yeni keşfedilmiş canlı ve cansız birçok fiziki madde hakkındaki gerçeklere ve çok sayıda kevnî bilgiye de yer verildiği ifade edilmektedir.⁶⁷ Ancak bunlar Kur’ân’da açık ve detaylı bir şekilde anlatılmamaktadır. Bu durumu şu şekilde gerekçelendirmek mümkündür. Öncelikle Kur’ân’ın esas gayesi fen bilimlerini öğretmek, geçmiş ve gelecekle ilgili tarihi bilgiler vermek değildir. İçerisinde yer, gök, ay, güneş, yıldızlar, galaksiler, dağlar ve denizlerden bahsedilmekle beraber yıldızların sayısı, güneşin çapı ve Dünya’ya olan uzaklığı gibi bilimsel veriler açıkça yer almaz.

İmtihan sırrı açısından da bu bilgilere açıkça yer verilmediği söylenebilir. Çünkü eğer bu bilgiler açıkça Kur’ân’da zikredilmiş olsaydı, hiç kimse akıl ile görüp iradesi ile seçme işini yapmadan, herkes iman eder imtihan sırrı ortadan kalkmış olurdu. Ayrıca bu tür bilgilerin Kur’ân’da açıkça olması tadrîcîlik prensibine de aykırı olurdu. Oysaki asıl olan bazı şeylerin aşamalı olarak, yani; insanların onları anlaması, kavraması, özümsemesi, alışması ve geliştirmesi gibi bazı aşamalar ile ortaya çıkmasıdır. Yine bunlara ek olarak muhatapların anlayış seviyelerini göz önünde tutmak da bu gerekçeler arasında sayılabilir. Bütün bu detayların verilmesi ilk dönem muhatapların akıllarının almamasına, İslam davetini kabul etmemelerine, kendilerine göre lüzumsuz ve faydasız sayılabilecek şeylere dikkatlerinin çekilmesine sebep olabilirdi.⁶⁸

⁶³ Yûnus 10/101; er-Ra’d 13/3; en-Nahl 16/10-11; er-Rûm 30/8; el-Gâşîye 88/17-20.

⁶⁴ Zeki Tan, “Yaratılan Kitap (Kâinat) ile İndirilen Kitap (Kur’ân) Arasındaki İlişki”, *Bildiriler Kitabı* (III. Uluslararası Bilimler Işığında Yaratılış Kongresi, Iğdır: Iğdır Üniversitesi, 2019), 1054-1070.

⁶⁵ Tan, “Yaratılan Kitap (Kâinat) ile İndirilen Kitap (Kur’ân) Arasındaki İlişki”, 1054-1070.

⁶⁶ el-A’râf 7/179.

⁶⁷ Fethullah Han, *Kur’ân ve Kâinat Ayetleri* (İstanbul: İnkılab Yayınları, 1988), 13.

⁶⁸ Ahmet Muhtar Paşa, *Yaratılış ve Ötesi*, 30.

Kur'ân-ı Kerim'de birçok âyet bilimsel buluşlar neticesinde elde edilmiş olan bilimsel birikim ile ilişkilendirilerek anlaşıldığı gibi geleceğe yönelik işaretler taşıyan ancak henüz insanlığın geldiği bilimsel seviye yeterli olmadığı için tam olarak künhüne varılamayan bazı âyetler de göze çarpmaktadır. Bu tür âyetler her ne kadar mucize inancıyla da bağlantılı ise de bu âyetlerin bazılarının açık bir şekilde gelecekte bilimin ulaşabileceği seviyeye dair işaretler verdiği söylenebilir. Örneğin, göklerin sınırlarına ve yerin derinliklerine ulaşma ve onları geçmeye çalışma girişimi olarak yorumlanabilecek olan ifadeler,⁶⁹ hayvanların dilini anlama⁷⁰ ve maddenin ısınmasıyla ilgili ifadeler,⁷¹ müşriklerin bin yıl yaşama arzularını nefyetmeyen⁷² ve Hz. Nuh'un bin yıl civarında yaşadığına dair ifadeler,⁷³ bire yedi yüz veren buğdaydan bahseden ifade,⁷⁴ üç günlük susma orucuyla çocuk sahibi olabilme arasında ilişki kuran ifadeler,⁷⁵ günümüz itibarıyla bilimin çok daha ilerisinde ifadelerdir.⁷⁶

Bununla birlikte çok sayıda âyette çift yaratılma olayının erkekli dişili şeklinde olduğu anlatılırken atomun yapısını oluşturan pozitif ve negatif parçacıklara ve elektriğin iki zıt kutbuna kadar pek çok çiftlerin varlığının haber verildiği belirtilmektedir. Kur'ân-ı Kerim'in tarihte meydana gelen bazı olayları açıklaması ve bazı peygamberlerin mucizelerine yer vermesi, insanların bilim yoluyla elde edecekleri gelişmelere işaret sayılmaktadır. Örneğin, ebâbil kuşları ve attıkları taşların⁷⁷ günümüzde kullanılan top ve füze mermilerine, Hz. Peygamber'in (s.a.s) Bedir Savaşı'nda yerden bir avuç toprak alarak düşmanlarının üzerine attığı toprağın⁷⁸ bombaya, İsrâ ve Miraç mucizesinin⁷⁹ uzay yolculuğu yapılmasının mümkün olduğuna, Hz. Mûsâ'nın (a.s) âsâsıyla yere vurup yerden su fışkırtmasının⁸⁰ artezyenlere, petrol ve doğal gaz gibi yeraltı zenginliklerinin fışkırıp açığa çıkmasına işaret sayılmış olması örnek olarak verilebilir.⁸¹

Kısacası din, bazı konularda bilimden faydalandığı gibi bilim de dinden faydalanmaktadır. Ancak bu iki alanın sınırlarının sağlıklı bir şekilde tespit edilmesi gerekir. Aksi takdirde bilimsel bilginin dinî bilgi olarak algılanma ihtimali söz konusu olabilir.

Sonuç

Kur'ân-ı Kerim, sahip olduğu manaların derinliği ve çeşitliliğinden dolayı her devirde ortaya konan yeni eserlerle açıklanmaya çalışılmaktadır. Özellikle 19. ve 20. yy. da bilim ve teknolojiye yaşanan gelişmeler dünyanın dört bir tarafındaki müfessirleri etkisi altına almış ve onların bu konuda farklı bir bakış açısıyla çok sayıda ve çeşitli alanlarda eserler meydana getirmelerini sağlamıştır. Hatta bazılarının, Müslüman olmayanlara karşı Kur'ân'ın kutsal bir kitap olduğunu bilimsel verilere dayanarak ispat etme yoluna dahi

⁶⁹ er-Rahmân 55/33-35.

⁷⁰ en-Neml 27/19.

⁷¹ en-Neml 27/40.

⁷² el-Bakara 2/96.

⁷³ el-Ankebût 29/14.

⁷⁴ el-Bakara 2/261.

⁷⁵ Âli İmran 3/41.

⁷⁶ Akbaş, "Bilimsel Tefsire Dair Tartışmaların Güncel Değeri", 85-93.

⁷⁷ el-Fil 105/3-4.

⁷⁸ el-Enfâl 8/17.

⁷⁹ el-İsrâ 17/1.

⁸⁰ el-Bakara 2/60.

⁸¹ Ahmet Muhtar Paşa, *Yaratılış ve Ötesi*, 31-32.

gittikleri söylenebilir. Böylece bu gelişmelerin, eskiden kısa yorumlar yapılarak geçirilen âyetlerin daha iyi anlaşılmasına katkı sağladığı ifade edilebilir.

Kur'ân-ı Kerim dikkatli bir şekilde incelendiğinde onun bitmek tükenmek bilmeyen bir hazine olduğu ve içerisinde günümüze bakan çok fazla bilginin var olduğu görülmektedir. Zira Kur'ân-ı Kerim sadece Araplara ve ümmilere mahsus bir kitap değildir. Arap'ı, Arap olmayanı, câhili ve âlimiyle herkesi muhatap alan gerek nüzul dönemini gerekse sonrasını kapsayan evrensel bir kitaptır. Herkesin, akli, bilgi birikimi, uzmanlık alanı veya ilgi alanına göre Kur'ân'dan hisse alması mümkündür. Ancak bunu yaparken -Kur'ân'da da sıklıkla vurgulandığı gibi- yüzeysel bakmamak, derinlemesine düşünmek, tefekkür etmek, akli kullanmak gibi birtakım şartların yerine getirilmesi gerekmektedir.

Âyetleri sözlü ve sözsüz âyetler olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Sözsüz âyetler bütün insanlığa gönderilmiştir. Hiçbir aracıya gerek olmadan doğrudan doğruya insanlığa hitap ederler. Sözlü âyetler ise yalnız bir aracı, peygamber vasıtasıyla gönderilirler ve yalnız o aracı ile insanlığa duyurulabilirler. Dolayısıyla bütün insanlar ilahi sembollerin içinde yaşıyorlar ve bunları kavrayabilecek akıl kapasitesine sahiptirler diyebiliriz.⁸²

Vahiyle gelen sözlü âyetler dinin konusunu, varlığa nakşedilen sözsüz âyetler ise bilimin konusunu oluşturmaktadırlar. Allah'ın, Kur'ân'da ibret almaya davet ettiği hususlar, genel olarak bilimin konusunu oluşturan unsurlardan meydana gelmektedir.

Kur'ân'ın sırlarının keşfedilmesi ve meramının daha iyi anlaşılması amacıyla izlenen yöntemlerden biri de “bilimsel tefsir” metodudur. Dinin gayesi Allah'ın âyetlerini anlamaya çalışmak olduğu gibi, bilimin gayesi de Allah'ın âyetlerini anlamlandırmaya çalışmaktır. Bilimsel tefsir çalışmalarının bir amacı da kâinattan bahseden varlık âyetleri dediğimiz âyetlerden hareketle Kur'ân'ın Allah kelamı oluşuna dair delilleri ispatlamaktır.

Bu yönüyle doğru anlaşılmiş din ve bilimin birbiriyle uyuşmaması mümkün değildir. Aksine, din bilimin, bilim de dinin ifade ettiği gerçekleri farklı yöntemlerle açıklayarak her ikisi de birbirini tamamlamaktadırlar. Dolayısıyla din ve bilimin arasında çok yakın bir ilişki olduğu söylenebilir. Bu sebeptendir ki Kur'ân'daki yaratılışla ilgili âyetlerle ilgili olarak “nasıl” sorusunun cevabını bulmak üzere, Kur'ân'ın da yönlendirmesiyle bilimsel verilere müracaat edilmiş ve baştan beri Kur'ân dışı bilgi kaynaklarından faydalanılmıştır. Bununla birlikte dinin bilimi tasdik etme, bilimin de dini ispatlama gibi bir görevi bulunmamaktadır.

Bilimsel tefsirin lüzumuna ve tefsir araştırmacılarının bu hususta gayret etmeleri gerektiğine dair deliller Kur'ân'da fazlasıyla mevcuttur. Bu durum Kur'ân'ın asıl hedefinin insanın hidâyeti olduğu gerçeğiyle de çelişmemektedir. Bilakis onun beşer üstü bir kelim olduğunu ispatlaması yönüyle insanın hidâyetine de yardımcı olmakta ve “i'cazu'l-Kur'ân” ilmine hizmet etmektedir. Bu nedenle bilimsel tefsir metodu, bazı mahzurlar öne sürülerek reddedilmesi gereken bir metot olmayıp tam tersine ciddi araştırmalarla usul ve esasları belirlenip disipline kavuşturulması ve derinleştirilmesi gereken bir yöntemdir.⁸³

Bilimsel tefsirin kabul ve ret tartışmalarının bir tarafa bırakılarak bu alanda yapılan çalışmaların geliştirilmesi gerekmektedir. Bunu yaparken de klasik tefsir yorumları bir tarafa bırakılmamalı, modern çağın bilimsel bilgi ve bulgularından faydalanarak evreni

⁸² Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2019), 206.

⁸³ Akbaş, “Bilimsel Tefsire Dair Tartışmaların Güncel Değeri”, 91.

tanımak ve ondaki düzeni ve ahengi keşfetme yoluna gidilmelidir. Zaten evreni tanımak Allah'ı tanımının da bir aracıdır. Bu yönüyle bu tür çalışmaların ulvî bir gayeye hizmet ettiğini söylemek mümkündür.

Allah'ın varlığa nakşettiği âyetlerin anlaşılmasında bilimsel bilginin kullanılmasının önemi, ilgili âyetlerin yorumlanma süreci içerisinde daha belirgin hale gelmiştir. Gözlem ve deneye dayalı üretilen bilgilerin sürekli olarak gelişmesi ve güncellenmesi göz önünde bulundurulduğunda önceki müfessirlerin ilgili âyetlere getirdikleri yorumların değişmez kesin bilgi olarak kabul edilmesinin uygun olmayacağı ortaya çıkmaktadır.

Kur'ân'ı Kerim'in asıl amacı bilimsel bilgi vermek olmadığından içerisinde bulutlar, yağmur, gök gürültüsü, şimşek gibi tabiat olayının kimin ve niçin meydana getirdiği açık bir şekilde ifade edilirken nasıl meydana geldiği ile ilgili bir açıklamada bulunulmamaktadır. Allah'ın evrene yerleştirmiş olduğu bu tür âyetlerin sırrını keşfetmek ve vahiy yoluyla gönderdiği âyetlerde belirtilen hakikatlerin iyi anlaşılabilmesi için insanlar gözlem ve araştırma yapmaya teşvik edilmektedir.

Kısacası Kur'ân, kendi hedeflediği alanla ilgili vermesi gereken mesajı verirken, kevnî hakikatlerin nasıl gerçekleştiği sorusunun cevabını bilimsel araştırmalara havale etmektedir. Dolayısıyla evrende meydana gelen kevnî hakikatlerin nasıl gerçekleştiğiyle ilgili ikna edici bilgilerin, bilimsel metotlarla elde edilen gerçekler olmadan öğrenilmesi mümkün gözükmemektedir.

Kaynakça

- Ahmet Muhtar Paşa, Gazi. *Yaratılış ve Ötesi*. çev. Ali Turgut. İstanbul: Kültür Basın Yayın Birliği, 1989.
- Akbaş, Ahmet. "Bilimsel Tefsire Dair Tartışmaların Güncel Değeri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/15 (Mart 2016), 75-93.
- Akbaş, Ahmet. "Kur'ân ve Bilim: Kur'ân'ın Söylemleri Açısından Kur'ân-Bilim İlişkisi". *Bilim Tarihi ve Felsefesi Sempozyumu*. ed. Ömer Bozkurt. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Akbaş, Ahmet. "Tekvîr Sûresi'ndeki 'Hunnes', 'Cevâri' ve 'Künnes' Kelimeleri Bağlamında Bir Bilimsel Tefsir Denemesi". *Amasya İlahiyat Dergisi* 15 (Aralık 2020), 239-273.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Bin Nebi, Malik. *Kur'ân-ı Kerim Mucizesi*. çev. Ergun Göze. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Bucaille, Maurice. *Kur'ân Büyük Mucize*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1993.
- Cevherî, Tantâvî. *el-Cevâhir fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 26 Cilt. Beyrut: Dâr İhyâi't-Türâsi'l-Arâbî, 1991.
- Demir, Şehmus. "Bilimsel Tefsir'in Tarihi Arka Planı". *Din Bilim İlişkisi: Tefsir Sempozyumu (23-24 Kasım 2018) Bildiriler*. ed. Mehmet Dağ. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınevi, 2019.
- DH Forum. "Kaptan Kusto Nasıl Müslüman Oldu". Erişim 21 Eylül 2023. <https://forum.donanimhaber.com/kaptan-kusto-nasil-musulman-oldu--23060449>
- Draz, Abdullah. *Kur'ân'a Giriş*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Otto, 2020.
- Ebû Hacer, Ahmed Ömer. *et-Tefsîru'l-İlmiyyi lil-Kur'ân*. Beyrut: Dâru Kuteybe, 1991.
- Han, Fethullah. *Kur'ân ve Kâinat Ayetleri*. İstanbul: İnkılab Yayınları, 1988.
- Hûlî, Emin. *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*. çev. Emrullah İşler - Mehmet Hakkı Suçin. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2006.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*. çev. M. Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 2019.

- Karakuş, Abdulkadir. "Bilimsel Bilginin Sürekliliği Bağlamında Kevnî Âyetlerin Tefsiri Problemi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Nisan 2023), 124-141. <https://doi.org/10.31121/tader.1227743>
- Karakuş, Abdulkadir. "Kur'an Perspektifinden Din-Bilim İlişkisi". *Akif* 52/2 (2022), 57-72.
- Karakuş, Abdulkadir. "Kur'an'da Sütün Oluşumundan Bahsedilen Ayet Bağlamında Bilimsel Bilginin Tefsirde Kullanılmasının Seyri". *Akif* 53/2 (2023), 231-247.
- Kırca, Celal. *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2009.
- Kırca, Celal. *Kur'an ve Fen Bilimleri*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2005.
- Nurbaki, Halûk. *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler ve İlmî Gerçekler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1986.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Sözler*. İstanbul: Envâr Neşriyat, 2005.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-Ğayb*. Beyrut: Dâr İhyâ'i't-Türâsi'l-Arâbî, 1999.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî . *el-İklîl fî İstinbâtî't-Tenzîl*. thk. Seyfu'd-Dîn Abdulkâdir el-Kâtib. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1981.
- Şâtıbî, Ebû İshâk. *el-Muvâfakât*. Suudi Arabistan: Dâr İbn Affân, 1997.
- Şelebî, Hind. *et-Tefsîru'l-İlmiyyi lil-Kur'ânîl Kerim beyne'n-nazariyyâti ve't-tatbîk*. Tunus, 1985.
- Şengül, İdris. "Kur'an Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXXVII (1997), 233-244.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*. thk. İslâm Mansûr Abdulhamîd. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2010.
- Taghiyev, Kavsar. *Gazzâlî - Şâtıbî Sarkacında Bilimselci Tefsir*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Tan, Zeki. "Yaratılan Kitap (Kâinat) ile İndirilen Kitap (Kur'an) Arasındaki İlişki". *Bildiriler Kitabı*. 1054-1070. Iğdır: Iğdır Üniversitesi, 2019.
- Taslaman, Caner - Doko, Enis. *Kur'an ve Bilimsel Zihnin İnşâsı*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2015.
- Tawfik, Ahmed Mahmoud Zakaria. "Reklamsal Söylem Stratejileri ve Kur'an ile Sünnetteki Yansımaları". *Harran İlahiyat Dergisi* 47 (Haziran 2022). <https://doi.org/10.30623/hij.1067396>
- Tawfik, Ahmed Mahmoud Zakaria. "Sahibu'l-Hâldaki Kapalılık ve Tefsirin Çeşitlenmesindeki Etkisi". *Dâd Mecelle Lisâniyyât el-Arabiyye ve Âdâbühâ* 3/6 (Ekim 2022).
- Yavuz, Yusuf Şevki - Çetin, Abdurrahman. "Âyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 242-244. Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1991. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ayet>
- Zerkeşî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfiî. *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: Dâru 'İhyâ'i'l-Kutubî'l-'Arabiyye, 1376.
- Zindânî, Abdulmecid. *Kur'an'da İlmî Mucizeler*. çev. Resul Tosun. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1995.

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 52, Aralık/December 2024, 124-146

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/88485>

ISSN 2791-6812

Tesviyeyi Nefyeden Ayetlerde Diyalektik Sorgulama

Dialectical Interrogation in Verses That Deny Equating

Yazar Bilgisi Author Information

Cengiz GÜNEŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Nevşehir, Türkiye
Asst. Prof., Nevşehir Hacı Bektaş Veli University Faculty of Theology, Nevşehir, Türkiye
cengizgunes@nevsehir.edu.tr , www.orcid.org/0000-0003-2979-7271

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.1423594
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
22 Ocak/January 2024	10 Aralık/December 2024

Öz

Kur'an'ın en önemli gayelerinden biri muhataplarında tevhid bilincini oluşturmaktır. Bu meyanda Kur'an, değişik yöntem ve anlatım üslupları kullanmıştır. Kur'an'da, insanları düşünmeye sevk etmek, onların akıllarını kullanarak kıyaslamalar yapmalarını sağlamak ve tefrik kabiliyetlerini artırmak için birçok ayette verilen örneklerin sorgulanması istenmiş, böylece onların hakikate ulaşmalarının önünün açması hedeflenmiştir. Bu makalede, aralarında eşitlik/tesviye olmadığı belirtilen ve iki şeyin kıyaslandığı diyalektik ifadeler içeren ayetler ile içinde tesviye kelimesi geçmemesine rağmen, "...şu kimse ile bu bir olur mu?" şeklinde kıyas yer alan ayetler ele alınmıştır.

Kur'an'da, aralarında eşitsizlikler olduğu belirtilen hususların düşünülmesi, bunlar üzerinde fikir yürütülmesi tavsiye edilmiş, insanların muhakeme yaparak hakikatleri daha kolay kavrama ve içselleştirme yetilerini geliştirmeleri hedeflenmiştir. Bu çalışmada da aralarında eşitsizlik olduğu belirlenip tesviyeyi nefyeden ayetler diyalektik yöntemle incelenmiştir. Zira Kur'an'da sık sık düşünmez misiniz, aklınızı kullanmaz mısınız, ibret almaz mısınız gibi sorularla muhatapların bu mevzulardaki eksikliklerine dikkat çekilmiş, hakikati anlamaya yanaşmayan kalp "idraksiz", hakkı görmeyen göz "kör" ve gerçeği işitmeyen kulak ise "sağır" olarak vasıflandırılmıştır.

Bu çalışmada, Kur'an'da, iki şey arasındaki eşitsizliğin sergilenmesindeki hikmet ve gayelerin araştırılması amaçlanmıştır. Çalışma kapsamında Kur'an'daki kıyaslamalar iki başlık altında incelenmiştir. Bunlardan birincisi itikadî konulardaki kıyaslamalardır ki bunlarda daha çok Allah'ın putlarla asla bir olamayacağına dikkat çekilmiştir. İkincisi ise bu vasıflara sahip olan Yüce Allah'ın, diğer varlıklarla kıyaslanması ve kulları arasında yapılan amelî kıyaslamalardır.

Araştırmamızın konusu Kur'an olduğu için ilk olarak klasik ve modern tefsir kaynaklarına müracaat edilmiş, kavram ve tariflerin açıklanmasında lügat ve ansiklopedik eserlere başvurulmuştur. Konunun etraflıca izahı için ilgili makalelere de atıfta bulunulmuştur.

Çalışmamızda, "eşit değildir" tabirinin yer aldığı ayetleri derlemek ve bu minvaldeki ayetleri sınıflandırmak yöntem olarak seçilmiştir. Neticede, tespit edilen ilgili başlıklar çerçevesinde konu tartışılmış ve elde edilen veriler sonuç kısmında değerlendirilmiştir.

Bu çalışma konusunu, içeriğindeki başlıklar çerçevesinde ele alan bir çalışma tespit edilememiştir. Bu makale, özellikle Kur'an'ın tevhid ilkesini, Allah'a iman ve diğer birçok unsuru ikna edici bir kıyaslama yöntemiyle izahını ortaya koymasından dolayı alanına katkı sağlamıştır.

Sonuçta, Kur'an'da "lâ yestevî" ve "ke men..." şeklindeki kıyaslamaların çoğunluğunun itikat alanıyla ilgili olduğu tespit edilmiştir. İtikadî kıyaslamaların mihengini Allah'ın diğer varlıklarla bir olamayacağı oluşturmakta ve bu kıyaslamalar Yaratan'ın yaratılanlardan farkını ortaya koymaktadır. Kur'an bu mukayeseleri yaparken herkesin kolaylıkla anlayabileceği, gören ile kör, karanlık ile aydınlık, köle ile hür, mümin ile kâfir, temiz ile pis, iyilik ile kötülük, bilen ile bilmeyen gibi unsurlardan örnekler vererek hedefine ulaşmak istemiştir. Özellikle de her şeyi yaratan ve gözetken Allah'ın putlarla bir olamayacağı vurgulanmıştır. Kur'an aynı zamanda amelî sorumluluklar arasında da mukayese yapmış, bu bakımdan hasta veya özürlü biriyle sağlıklı ve özürsüz birini eşit tutmamış, ferdî farklılıkları göz önünde bulundurmuş ve buna göre hüküm bina etmiştir. İslâm'a önce girenlerle sonra Müslüman olanları, Allah'ın rızasını gözetkenlerle O'nun gazabına uğrayanları,

cihat ve infak edenlerle bunları yapmayanları, cenneti kazananlarla cehennemi hak edenleri de müsavi tutmamıştır. Ayrıca Ehl-i kitap arasındaki farka ve Müslümanlar arasındaki takva üstünlüğüne de atıfta bulunulmuştur. Bu makalede Kur'an'da tesviyenin reddi hususu genel olarak, farklı başlıklar altında ve kapsayıcı bir şekilde işlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Tevhid, Tesviye, Kıyaslama, Sorgulama

Abstract

One of the most important goals of the Qur'ān is to raise an awareness of tawhīd among its audience. To this end, the Qur'ān uses different methods and tones. In the Qur'ān, people are asked to question the examples given in many verses to encourage them to think, to enable them to make comparisons using their minds and to increase their ability to differentiate between things, thereby paving the way for them to reach the truth. This article discusses the verses that include dialectical expressions in which two unequal things are contrasted and the verses that do not include the words "equality/equating" but include a comparison in the form of "...can this person and that person be the same?".

The Qur'ān recommends people to think and reflect on entities that are considered unequal; this is intended for developing people's ability to comprehend and internalize the truths more easily through reasoning. In this study, the verses that deny equating due to inequalities between things are analysed using the dialectical method. This is because, the Qur'ān often draws attention to the deficiencies of its audience in some respects by asking such questions as "Don't you think?", "Don't you use your wisdom?" or "Don't you learn a lesson?", and it characterises the heart that is unwilling to understand the truth as "unperceptive", the eye that fails to see the truth as "blind" and the ear that fails to hear the truth as "deaf".

The present study aimed to investigate the wisdom and purposes of the Qur'ān in highlighting the inequality between two things. In the present study, comparisons in the Qur'ān were analysed under two headings. The first is the comparisons on theological issues, in which it is mostly emphasized that Allah can never be the same with idols. The second is the comparison of Almighty Allah, who possesses these qualities, with other beings and the comparisons made among His servants in terms of their deeds.

Since the focus of the present study is the Qur'ān, the researcher first consulted classical and modern tafsīr sources, followed by dictionary and encyclopaedic works to explore concepts and definitions. The researcher also used relevant articles on the issue were also to offer a thorough explanation about the subject.

The methodology of this study is to compile the verses in which the word "unequal" appears and to categorize the verses in this regard. As a result, the subject was discussed based on the relevant headings identified, and the collected data were evaluated in the conclusion.

There is no study that addresses the subject of this study based on the headings included in it. This study contributes to the field, especially in terms of revealing the Qur'ān's explanation of the principle of tawhīd, belief in God and many other elements through a convincing comparative method.

In conclusion, it was found that the majority of the Qur'anic comparisons expressed using the structure "lā yastawī" (لَا يَسْتَوِي) and "ka man..." (كَمَنْ) are related to faith. The essence of such theological comparisons is that Allah cannot be the same with

other beings, and these comparisons reveal the difference between the Creator and creatures. In making these comparisons, the Qur'ân tries to achieve its goal by providing examples that everyone can easily understand, such as people who can see versus the blind, dark versus light, slaves versus free people, believers versus unbelievers, clean versus unclean, good versus evil, the knowledgeable versus illiterate. In particular, it emphasizes that Allah, the Creator and Sustainer of all things, cannot resemble idols. The Qur'ân also makes comparisons between practical responsibilities, and in this respect, it does not equate a sick or disabled person with a healthy and non-disabled person but takes individual differences into consideration and reveals provisions accordingly. The Qur'ân does not equate those who initially accept Islam and those who become Muslims later, those who seek Allah's pleasure and those who incur His wrath, those who wage jihād and give money to the poor and those who do not do these, those who earn Paradise and those who deserve Hell. The Qur'ân also refers to the difference among the People of the Book (Ahl al-Kitāb) and the superiority of piety (taqwā) among Muslims. In this article, the denial of equating in the Qur'ân is discussed in general, under different headings and in a comprehensive manner.

Keywords: Tafsîr, Qur'ân, Tawhîd, Equating, Comparison, Interrogation

Giriş

Kur'an'da birçok ayette, "lâ yestevî" ve "ke men..." kalıplarına rastlamaktadır. "س . و . ي" kökünden gelen kelimelerdeki anlamlar genelde eşitlik, iki şeyin ortası, birbirine denk, muadil ve müsavi olma manalarını ihtiva etmektedir.¹ "İstifham hemzesi + ... ke men" ibaresi ise kendinden önceki yargıyla sonrası arasında bağ kurmakta ve belirtilen bu iki değer birbirine denk olmadığını anlatmaktadır.² Her ne kadar farklı sözcüklerle gelse de "أ... كمن... " kalıp ifadesiyle "لَا يَسْتَوِي" formu hemen hemen aynı anlama gelmektedir. Bu bağlamda Kur'an'da, "tesviye" denilen eşitliği nefyeden çok sayıda ayet bulunmaktadır.

Bu makalede ayetler, "Gerçekliği ve onun çelişmelerini incelemeye yarayan ve çelişmeleri aşmayı sağlayan yolları aramayı öngören akıl yürütme yöntemi"³ olarak adlandırılan diyalektik düşünce tarzı ile ele alınmaya çalışılacaktır.

Tesviyenin nefyinin, Kur'an'ın irşat üsluplarından olan mukayese üslubunun bir türü olduğu söylenebilir. Bu üslup düşünceyi geliştirme yollarından biridir. Zaman zaman edebî söz ve yazılı anlatımlarda iyi-kötü, sıcak-soğuk, büyük-küçük vb. kıyaslamalarla nesnelere değerlendirildiği görülür. Kur'an'da da bu üslup kullanılmaktadır. Anlatıma zenginlik sağlayan bu usulle muhataptan her iki durumu da düşünerek bir kıyaslama yapmaları ve

¹ Ebu Abdurrahman el-Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitabu'l-'ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî (Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbuât, 1988), "sv'e", 2/296-297; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Düreyd, *el-Cemhere*, thk. Remzi Münîr Ba'lbek (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyiyn, 1987), "sv'e", 2/863; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), "sv'e", 14/410; Asım Efendi, *Kâmusu'l-Muhîr Tercümesi*, ed. Mustafa Koç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), "sv'e", 6/5809.

² Hasan Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar* (Konya: Tekin Kitabevi, 1999), 350. كمن şeklinde kullanılışı Zemahşerî, Zeccâcî ve birçok dilci müstakil olarak ele almamışlardır. Bk. Ebu'l-Kâsim Abdurrahman b. İshâk ez-Zeccâcî, *Kitâbu hurûfi'l-meânî*, thk. Ali Tefvîk el-Hamed (Ürdün: Müessesetü'r-Risale, ts.); Cârullah Muhmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd (Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 1998).

³ Şükrü Haluk Akalın - vd., *Türkçe Sözlük*, ed. Belgin Tezcan Aksu (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2019), 683. Daha geniş bilgi için bk. S. Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1987), 50-60.

neticede bir tercihte bulunmaları istenir.⁴ Nitekim Kur'an'da, Yaratan ile yaratamayan putların, kör ile görenin, karanlık ile aydınlığın, köle ile hürün, mümin ile fâsık ve kâfirin, habîs ile tayyibin, cehennem ehliyle cennet ehlinin, Ehl-i kitabın hepsinin, Allah'ın rızasını gözetenele Allah'ın kızgınlığına uğrayanın, hasene ile seyyienin, fetihten önce malından infak eden ve savaşanlarla sonrakilerin, hac görevini yapanlara su veren, Mescid-i Haram'ı onaranlarla, Allah'a ve ahiret gününe inanıp O'nun uğrunda cihada çıkanların, özür sahibi olanla olmayanın, iki denizin, tatlı ve tuzlu suların, diriler ile ölülerin, bilenlerle bilmeyenlerin eşit olmadığına dikkat çekilmiştir.

Son ilahî kitapla muhatap olan kullar, Kur'an'ın büyük bir kısmında Allah'ı tanıma imkânı bulmaktadır. O'nun varlığını ve birliğini izah eden Kur'an, değişik üsluplar kullanmakta, bazen bir misal vermekte, bazen bir kıssa anlatmakta, bazen teşbihler yapmakta ve zaman zaman da sembolik ifadeler kullanmaktadır. Bunlara ilave olarak birçok ayette de bazı unsurları kıyaslayarak tevhid ilkesine vurgular yapmakta, iki şey arasındaki eşitsizlikten kaynaklanan sonucu gözler önüne sererek insanların düşünmesini istemektedir.⁵ Birbirleriyle kıyaslanan bu hususların çok net ve herkes tarafından kolaylıkla anlaşılabilir özellikteki örnekler olduğu müşahede edilmektedir. Verilen bu kıyaslamalar biraz düşünen bir akıl sahibinin kolayca kabul edebileceği bedihî deliller niteliğindedir. Nitekim "Ölüyken dirilttiğimiz ve kendisine insanlar arasında yürüyebileceği bir ışık verdiğimiz kimse, karanlıklar içinde kalıp ondan hiç çıkamayacak durumdaki kimse gibi olur mu? Kâfirlere böylece yaptıkları süslü gösterilmiştir."⁶ ayetinde bu duruma işaret edilmektedir. Burada henüz İslâm'ı tanımayan birinin ölü olduğu, hidayetle diriltildiği, nura kavuşmuş olan böyle birisinin şirk ve inkâr karalıklarında bulunan ve bu durumundan da vazgeçmeyeceği ifade edilen kişilerle eşit olamayacağı bildirilmektedir.⁷

Arasında denklik olmadığı bildirilen ve birbirleriyle kıyaslamamanın söz konusu olduğu unsurlar, ayetlerde çoğunlukla "هَلْ يَسْتَوِيَانِ / مَا يَسْتَوِي / لَا تَسْتَوِي / أَمْ هَلْ تَسْتَوِي / لَا يَسْتَوِي" ve benzeri kalıplarla eşitlikleri nefyedilmiştir. Bir kısım ayetlerde de bu eşitsizlik "... كَمَنْ ...+أ" formu ile karşılanmaktadır. Bu kalıba "أَقَمَنَ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ": "İman etmiş kimse günaha batmış kimse gibi olur mu? Bunlar elbette eşit değildirler."⁸ ayeti örnek verilebilir.

Araştırma iki ana başlıktan oluşmaktadır. Bunlardan ilki itikadî konulardaki tesviyeyi nefyeden ayetlerdir:

1. İtikadî Konularda Tesviyeyi Nefyeden Ayetler

Kur'an'da iki şey arasındaki tesviyeyi nefyeden, yani aralarında eşitsizlik olduğu belirtilen konuların başında tevhid inancıyla diğer inançların mukayesesini ihtiva eden itikadî hususlar gelmektedir. Nitekim şirk ortamına inen Kur'an'da, itikat alanında en çok

⁴ İsa Kanik, "Kur'an'ın Edebî Anlatım Üslubundaki Çeşitlilik", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2018), 81.

⁵ Kanik, "Kur'an'ın Edebî Anlatım Üslubundaki Çeşitlilik", 76-82.

⁶ el-En'âm 6/122.

⁷ Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'âşî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418), 2/180; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984), 8a/43-44.

⁸ es-Secde 32/18.

önem atfedilen değer tevhid ilkesidir.⁹ Bu ilke doğrultusunda Kur'an'da yapılan karşılaştırmaların ekseriyetini imanla ilgili mevzular oluşturmaktadır. Bu eşitlikleri nefyeden kıyaslamalar da aşağıdaki başlıklar altında sıralanmıştır.

1.1. Diriler ile Ölüler Arasında Tesviyenin Nefyedilmesi

Kur'an'ın kıyaslamalarında en çok dikkat çeken hususlardan biri, diri ile ölü arasındaki tezattır. Konuyla ilgili ayette; *“Dirilerle ölümler de eşit değildir. Şüphesiz Allah, dilediğine işittirir. Sen kabirlerdekilere işittiremezsin!”*¹⁰ buyurulmaktadır. Ayet biyolojik bir gerçekten hareket etmektedir. Zira ölü bir vücut hareket edemez, söyleneni duyamaz ve hiçbir fonksiyon gösteremez. Buna mukabil diri bir beden hareketlidir, söylenenlere tepki gösterir ve sağlıklı bir insanın gösterdiği bütün faaliyetleri gerçekleştirebilir. Bunlar herkes tarafından tereddütsüz ve tartışmasız kabul edilen bilindik hakikatlerdir. Bu noktadan hareketle Allah Teâlâ, dirilerle müminleri; ölümlerle kâfirleri, ya da dirilerle aklını kullananları; ölümlerle de cahilleri kastetmektedir.¹¹

Fâtır suresinin 22. ayetinin *“Ey Resûlüm! Sen ise, o kabirdekilere işittirecek değilsin.”* kısmında, küfürde direnen kâfirlerin ölümlerle kıyaslanması daha da bir üst perdeden ifade edilmekte, Hz. Peygamber'in ölü mesabesinde olan kâfirlere hakikati kabul ettiremeyeceği vurgulanmaktadır.¹² Çünkü onların kalbi mühürlüdür. Bu sebeple Hz. Peygamber'in, ölü hükmünde olan bu kişilere tebliğini işittirmesi mümkün değildir.¹³ Dolayısıyla söz konusu ayette, kalpleri hakikate kapalı olan kâfirler, kabirlerdeki gerçek ölümlere benzetilmiştir. Çünkü onlar, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) İslâm'a daveti karşısında kör ve sağır davranmışlardır. Netice itibarıyla, *“kabirde bulunanların, elçinin çağrısına cevap verememeleri, mezarlardaki ölümler mesabesinde”* bulunmaları sebebiyledir.¹⁴

1.2. Her Şeyi Yaratan ve Gözetten Allah ile Putlar Arasında Tesviyenin Nefyedilmesi

Tevhid, Allah Teâlâ'nın eşi, benzeri, ya da zıddının olmaması, ulûhiyette denginin bulunmaması demektir. Bu özelliklerinden dolayı ibadet edilmeye layık tek varlık O'dur.¹⁵ Kur'an'ın hemen her sayfasında bu duruma atıfta bulunmaktadır. Nitekim; *“Her nefsin ne kazandığından haberdar olan, (hiç böyle yapamayan gibi olur mu?!). Onlar Allah'a ortaklar koştular...”*¹⁶ *“O halde, yaratan (Allah), yaratmayan (putlar) gibi olur mu? Hâlâ düşünmüyor musunuz?”*¹⁷ *“...Allah mı daha hayırlıdır, yoksa onların ortak koştukları mı?”*¹⁸ gibi ayetlerde tevhidin önemine değinilmektedir.

Yukarıdaki ayetlerde Mekkelilerin inanç yapılarının temelsiz olduğu bildirilmektedir. Zira onların taptıkları putlar, cansız varlıklar ve/veya kendileri gibi insandır. Aslında onlar,

⁹ Mevlüt Özler, *“Tevhid”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 18-22; Muhammed Kutub, *İslâm İnanç*, çev. Nureddin Yıldız (İstanbul: Risale Yayınları, 2012), 91-101.

¹⁰ Fâtır 35/22.

¹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/608; Cemâlüddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezâk el-Mehdî (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-'Arabî, 1422), 3/509.

¹² Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 4/257; Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 7/149.

¹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/608.

¹⁴ Mehmet Kubat, *“Mezheplerin Ana İhtilâf Konularından Biri Olarak Kabir Azâbı”, Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11 (2020), 26.

¹⁵ Hasan Elik - Muhammed Coşkun, *Tevhid Mesajı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015), 13.

¹⁶ er-Ra'd 13/33.

¹⁷ en-Nahl 16/17.

¹⁸ en-Neml 27/59.

Allah'ı cansız putlarla bir tutmakla nasıl bir varlıkla alay ettiklerinin farkında değildiler. Müşrikler, her bir nefsi daima kontrol eden, yarattıklarını sürekli gören, gözeten, onlara irade veren, bu sebeple hayrı ve şerri seçebilmelerine müsaade eden Allah'a putları ortak tutmaktadırlar. Onlar bu tutum ve davranışlarıyla çok büyük bir varlığın değerini takdir edememişler, kayda değer hiçbir özelliği olmayan putları ilah edinerek heva ve heveslerinin peşine takılmışlardır. Oysa Allah yaratmakta, onların ortak koştuğu putlar ise hiçbir şey yaratacak güçte değildiler. Dolayısıyla onların zahirde Allah'ın ortağının var olduğunu söylemeleri kuru bir iddiadan başka bir şey değildir.¹⁹

Kur'an'da Allah'la mukayese bağlamında tesviyenin nefyedildiği sahte ilahlardan Lât, Menât, Uzzâ gibi cismanî olan putların haricinde, insanın Allah dışında ilah olarak tanıdığı, peşinden gittiği her türlü varlık, nefis, heva ve heveslerin de ilah edildiğinden bahsedilmektedir.²⁰ Ancak ele aldığımız ayetlerde Allah soyut varlıklarla mukayese edilmediği ve somut varlıklarla kıyaslandığı için bunlarla ilgili açıklamalara yer verilmemiştir.

Allah ve sahte ilahlar arasındaki tesviyeyi reddederek muhatapları bunu akletmeye teşvik eden ayetler, tevhid ilkesini güçlendiren aklî delillerdendir.

1.3. Körle Gören Arasında Tesviyenin Nefyedilmesi

Kur'an'da kör ve görenin manen benzerlikten nefyedildiği ifadelerden birisi "(Resûlüm!) De ki: 'Göklerin ve yerin Rabbi kimdir?' De ki: 'Allah'tır.' O halde de ki: 'O'nu bırakıp da kendilerine fayda ya da zarar verme gücüne sahip olmayan dostlar mı edindiniz?' De ki: 'Körle gören bir olur mu hiç? Ya da karanlıklarla aydınlık eşit olur mu?' Yoksa O'nun yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da bu yaratma onlarca birbirine benzer mi göründü? De ki: Allah her şeyi yaratandır. Ve O, birdir, karşı durulamaz güç sahibidir."²¹ ayetinde yer almaktadır. Önceki ayetlerde yerde ve göklerde bulunan her şeyin hatta gölgelerin bile isteyerek ya da istemeyerek de olsa Allah'a boyun eğdiklerinden bahsedilmektedir.²² Bu ayette ise yerlerin ve göklerin sahibinin Allah olduğu ifade edilmekte, ardından kendilerine bile yararı ya da zararı dokunmayacak zayıflıkta olan varlıkların ilah kabul edilmesi reddedilmekte ve daha sonra "De ki: Kör ile gören bir olur mu?" şeklinde Hz. Peygamber'den muhataplara bir soru yöneltmesi buyrulmaktadır. Bu ifadelerde *الأَعْمَى*/kör ile *الْبَصِير*/gören bir varlığın eşitlenemeyeceğine dikkat çekilmektedir. Zira kör, işlerini yapabilmesi için gören birine muhtaçtır. Kör, bazı işlerini yapabilse de birçok işte başkalarına bağımlıdır. Dolayısıyla kör ile gören bir değildir. İşte Allah da "el-Basîr" olan varlıktır. O, görmeyen ve işitmeyen varlıklar gibi aciz değildir. Hal böyle olunca O'ndan başkasına kulluk etmek, tutarsızlık ve akılsızlıktır. Bu nedenle Allah'a inanan ve hakkı gören mümin bir kimse ile hakikati inkâr eden kâfir bir olmamaktadır.²³ Burada hepsine yer verilmeyen diğer ayetlerle²⁴ birlikte zikredilen bu ayetlerin hepsinde körle görenin bir olamayacağının altı çizilmekte, aralarındaki farka dikkat çekilmektedir. Ayetteki tesviyeyi reddeden sorunun başındaki "de ki" hitabının özelde Hz. Peygamber'e

¹⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Yayınları, 1979), 4/2992-2993; Elik Coşkun, *Tevhid Mesajı*, 603.

²⁰ el-Câsiye 45/23.

²¹ er-Ra'd 13/16.

²² er-Ra'd 13/15.

²³ Ebû Ca'f er Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 16/405-406.

²⁴ Körle görenin kıyaslandığı diğer ayetler için bk.: el-En'âm 6/50; Hûd 11/24; Fâtır 35/19-21; el-Mü'min 40/58.

genelde herkese olduğunu ifade etmek, ayetin vurgulamak istediği anlam açısından ayrı bir önem arz etmektedir.²⁵

1.4. Karanlıklarla Aydınlık Arasında Tesviyenin Nefyedilmesi

Kur'an'da birbiriyle kıyaslanan olgulardan ikisi de karanlık ve aydınlık zıtlığıdır. Akli selimin kabulden kaçınmayacağı gerçeklerden en barizi, karanlık ve aydınlığın bir olamayacağıdır. Konuyla ilgili ayette "وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ": "Karanlıkla aydınlık bir değildir."²⁶ buyrulmaktadır. Ayetin bulunduğu bağlam dikkate alınır, buradaki aydınlık ve karanlıkla kastedilenin küfür ve iman olduğu anlaşılacaktır. Yaygın tefsire göre, karanlık/zulümât küfrü, nur/aydınlık ise imanı temsil eder.²⁷ Zulümâtın dalalet, nurun hidayet olduğu şeklinde benzer başka açıklamalar da yapılmaktadır.²⁸ Taberî (ö. 310/923) de bu doğrultuda küfrün karanlığı ile imanın nurunun bir olamayacağını ifade etmektedir.²⁹ Ayrıca ayette karanlıkların/zulümâtın çoğul, nurun/aydınlığın ise tekil gelmesi, hidayet kaynağının tek, küfrün kaynağının pek çok olduğuna işaret eder.³⁰

Yukarıdaki ayetle birlikte başka ayetlerde de karanlık ve aydınlık darb-ı mesel olarak verilmektedir.³¹ Allah Teâlâ, insanların taptıkları putları karanlığa benzetmekte, bu putlarda aydınlık namına bir hayat belirtisi olmadığına işaret etmektedir.³² Dolayısıyla küfür karanlıktır, kâfir de bu karanlıkta ne yapacağını bilemeyen şaşkındır. İman aydınlıktır, mümin de bu aydınlıktan yararlanarak gideceği istikameti tayin edebilen kimsedir.

Burada kör ile görenin kıyaslanmasında mukayese edilenler arasında açık bir fark olduğuna, ancak karanlık ve aydınlığın birbirine kıyaslanmasının daha belirgin olduğuna işaret etmek gerekmektedir.³³ Zira kör ile gören birçok fiili gerçekleştirme bakımından birbirlerine benzemekte olup sadece görüş yönünden aralarında eşitsizlik söz konusudur. Oysa karanlık ve aydınlık arasında tam bir zıtlık vardır.³⁴

Hülasa Kur'an'daki bu kıyaslamalar Allah'ın ulûhiyetini, yaratıcılığını, rubûbiyetini delillendirmekte; bu hususlarda kulların tefekkür etmeleri ve hakikati kabullenmeleri istenmektedir.

1.5. Köle ile Hür Arasında Tesviyenin Nefyedilmesi

Köle özgürlüğü kısıtlanmış, hürriyeti sınırlandırılmış başkasının mülkiyetinde ve yönetiminde hayatını sürdüren, mülkiyet ve tasarruf hakkından mahrum kimselere

²⁵ Muhammed b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî Ebû Hayyân, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1420), 9/26.

²⁶ Fâtır 35/20.

²⁷ Ebû Zekerîyyâ Yahyâ el-Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf en-Necati vd. (Mısır: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.), 2/369; Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dineverî İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Kâhire, 1973), 1/310.

²⁸ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, thk. Abdücelil Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 4/267.

²⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/457.

³⁰ Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 3/1867.

³¹ Aydınlık/nurun en güzel örneği, temsîlî bir anlatımla Nûr suresinin 35. ayetinde geçmektedir.

³² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdî Baslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 8/481.

³³ Ebû Hayyân, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ*, 9/26.

³⁴ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 26/232-233; Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 4/460-461.

denir.³⁵ Tanımdan anlaşılacağı üzere kölenin hürle eşit olmayan durumu ayetlerde; *“Allah, hiçbir şeye gücü yetmeyen, başkasının malı olmuş bir köle ile katımızdan kendisine verdiğimiz güzel rızıktan gizli ve açık olarak harcayan (hür) bir kimseyi misal verir. Bunlar hiç eşit olurlar mı? Doğrusu hamd Allah'a mahsustur. Fakat onların çoğu (bunu) bilmezler. Allah şu örneği verdi: İki kişi; bunlardan birisi dilsiz, hiçbir şeye gücü yetmez ve her şeyiyle efendisinin üstünde (bir yük), o, onu hangi yöne gönderse bir hayır getirmez; şimdi bu, adaletle emreden ve dosdoğru yol üzerinde bulunanla eşit olabilir mi?”*³⁶ şeklinde izah edilmektedir.

Allah Teâlâ, yukarıdaki ayetlerde müşriklere başkalarının mülkiyetinde, kendi namına hiçbir yetkisi olmayan köle ile kendisine güzel rızıklar verilen ve bunlarda istediği şekilde tasarruf hakkı bulunan birinin örneğini vermektedir. Allah Teâlâ, bu iki kişi arasında eşitlik olmadığı gibi kendisiyle de putlar arasında eşitliğin söz konusu olamayacağını dile getirmektedir. Ayetlerde misal gösterilen kimse, başkasının mülkiyeti altında olduğu için ne mal ne de kendi işlerindeki tasarrufları bakımından hiçbir şeye kadir olamayan, efendisinin emri ve iradesi altında bulunan köledir. Kölelerin durumu bu haldeyken, nasıl olur da akli olmayan cansız taşları yaratma ve ibadet etme konularında Allah’a ortak tutulabilirler? Ayetin son kısmındaki benzetmede geçen, herhangi bir şeye kudreti olmayan dilsiz varlıklarla kastedilen putlardır; adaletle hükmeden de Allah Teâlâ’dır. Sanki bunlar sizin nazarınızda da bir değildir. O halde *“Nasıl olur da bu çelişkiye düşersiniz?”* denmektedir.³⁷ Allah Teâlâ, bu ayette, kendisini Rab olarak tanımayan ve itaat etmeyen, hayırlı bir amel işlemeyen, bir şey harcamayan kâfiri, birinin emri altında bulunan köleye benzetmektedir. Kölenin efendisinin emri altında olduğu gibi kâfir de nefsinin ve şeytanın hükmü altındadır. Diğer taraftan Yüce Allah, zatına boyun eğen, kazancını O’nun uğrunda infak eden mümini de özgür birine benzetmektedir. Zira iradesinde hür olan bir müminle, nefsinin kölesi olan kâfir eşit değildir.³⁸ Bu izahlardan sonra, ayetlerden özgürlüğün, hür davranışın dünya malına hükmetmekten geçtiği, malı Allah için infak edememenin de eşyaya kulluk anlamına geldiği söylenebilir.

1.6. Mümin ile Fâsık/Kâfir Arasında Tesviyenin Nefyedilmesi

Allah Teâlâ, insanları kendisine kulluk yapmaları³⁹ ve imtihan için yaratmıştır.⁴⁰ Bu durumun farkına varan, kendisine itaat eden ile inkâr ve isyan edenleri, yoldan çıkanları bir tutmayacağını; *“Öyle ya, mümin olan, yoldan çıkmış kimse gibi midir? Bunlar elbette bir olamazlar.”*⁴¹; *“Rabbinden sana indirilenin hak olduğunu bilen kimse, (inkâr eden) kör kimse gibi olur mu? (Fakat bunu) ancak akıl sahipleri anlar.”*⁴² ayetleriyle açıklamaktadır. Yine müminle kâfirin kıyaslandığı başka bir ayet de *“Şu hâlde kendisine güzel bir vatte bulunduğumuz kimse -ki ona mutlaka kavuşacaktır-, (sırf) dünya hayatının geçici menfaat*

³⁵ İslam’ın köleliğe bakış açısı bu makalenin konusu olmadığı için buraya girmiyoruz. Ancak köleliği İslâm getirmemiştir. Kur’an burada toplumdaki mevcut olgudan hareketle bir örnek vermektedir. Daha geniş bilgi için bk. Mehmet Akif Aydın - Muhammed Hamîdullah, “Köle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/246.

³⁶ en-Nahl 16/75-76. Benzer bir ayet için bk. ez-Zümer 39/29.

³⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-aḥkâmi’l-Ḳur’ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Etfiyiç (Kâhire: Dâru’l-Kütübü’l-Misriyye, 1964), 10/146-147.

³⁸ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 17/260.

³⁹ ez-Zâriyât 51/56.

⁴⁰ el-Mülk 67/2.

⁴¹ es-Secde 32/18.

⁴² er-Ra’d 13/19.

ve zevkini yaşattığımız, sonra kıyamet gününde (azap için) huzurumuza getirilenler arasında bulunan kimse gibi midir?"⁴³ şeklinde mukayese yapmaktadır.

İman; "Peygamberlerin dinle ilgili Allah'tan vahiy yoluyla aldığı ve tebliğ ettiği esasları tasdik edip onlara gönülden inanmak"tır. Böylece inanan birine de mümin denir.⁴⁴ Fasık ise "hak ve hakikatten uzaklaşan, Allah Teâlâ'nın emir ve yasaklarına uymayan, isyan eden mümin ya da kâfir" olarak tarif edilmektedir.⁴⁵ Ancak burada fasık kelimesiyle kâfirler ifade edilmektedir.⁴⁶ Zaten ikinci ayet de bu durumu desteklemekte, fasık lafzı yerine gelen kör kelimesi ile kâfir kastedilmektedir.⁴⁷ Ayetin nüzul sebebiyle ilgili rivayet de bu görüşü teyit etmektedir.⁴⁸

Yukarıda verilen ayetlerden bir müminle kâfirin ne dünyada ne ölüm anında ne de ahirette bir tutulmayacağı anlaşılmaktadır. Zira insanların dünyadaki bağımsız değer yargıları dinî-ilâhî olandan farklı olabilir. Bunun neticesinde insanlar, Allah indinde hiçbir değeri olmayan şeylere çok büyük anlam yükleyebilir ve bununla diğerlerinden üstün olduklarını iddia edebilirler. Oysa ayetten, yine Allah katında en önemli değer yargısının imanla birlikte salih ameller olduğu ortaya çıkmaktadır.⁴⁹ Allah'a itaat eden ve iman nurlarını idrak eden biriyle, sapkınlık ve isyan karanlıkları içinde olanlar elbette bir tutulmayacaktır.⁵⁰ Bir tefsire göre de sadece inananlar ve inanmayanlar değil, inananlar bile eşit tutulmayacak, aralarındaki üstünlüğü sadece takva belirleyecektir.⁵¹

"أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ": "İman etmiş kimse fasık (günaha batmış) kimse gibi olur mu? Bunlar elbette eşit değildirler."⁵² Allah Teâlâ bu ayette bir soru üslubu kullanmaktadır. Burada amaç soruya cevap vermek değil, hakikati tasdik ettirmek, batılı inkâr, aklını kullanmayı kınamaktır.⁵³ Böylece müminle kâfir arasındaki tesviye reddedilmektedir.

Netice itibarıyla Allah'a iman ve itaatin ödülü cennet ve cehennemden kurtuluş; Allah'ı inkârın karşılığı ise cehennem ve cennetten mahrumiyettir. Allah Teâlâ'nın bir insanda bulunmasını istediği ve en çok değer atfettiği husus imandır. Dolayısıyla O'nun katında müminle kâfirin eşit olması asla akla getirilebilecek bir hal değildir.

1.7. Habîs ile Tayyib Arasında Tesviyenin Nefyedilmesi

Yüce Allah'ın kıyasladığı ve birbirlerine denk olmadığını bildirdiği hususlardan ikisi de iyi/temiz ile kötü/pistir. Bu kavramlar arasındaki zıtlık bir ayette; "De ki: Pis ve kötü ile temiz ve iyi bir değildir; pis ve kötünün çokluğu hoşuna gitse de (bu böyledir). Öyleyse ey

⁴³ el-Kasas 28/61. Yaklaşık mealdeki şu ayetlere de bakılabilir: Muhammed 47/14-15.

⁴⁴ Mustafa Sinanoğlu, "İman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/212.

⁴⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Fâsık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/202.

⁴⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 25/147-148.

⁴⁷ Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*, thk. M. Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415), 3/14.

⁴⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/187-188; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/514; Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 6/553.

⁴⁹ Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 4/357.

⁵⁰ İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsiri*, çev. Abdullah Öz vd. (İstanbul: Damla Yayınları, 2012), 6/400.

⁵¹ el-Hucurât 49/13.

⁵² es-Secde 32/18.

⁵³ Bk. es-Secde 32/19-20. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 25/147.

akıl sahipleri! Allah'tan korkunuz ki kurtuluşa eresiniz."⁵⁴ şeklinde ele alınmaktadır. Ayette pis diye çevrilen kelimenin aslı "الْحَيْبُ"; temiz diye tercüme edilen sözcüğün de karşılığı "الطَّيِّبُ"tir. *Habîs* genelde değersiz, beğenilmeyen, insan tabiatının hoş görmediği şeyleri ifade etmede kullanılan bir sıfattır ve *tayyibin* zıddıdır.⁵⁵ Söz konusu ayette de böyle kullanılmıştır.⁵⁶

Yukarıdaki ayette Hz. Peygamber'e hitap edilerek insan olarak kaliteli ile kalitesizin, salihle salih olmayanın, itaatkârla isyankârın bir olamayacağı ifade edilmektedir. İsyân ehlinin çeşitli konulardaki üstünlükleri dikkat çekse bile onlar Allah indinde habîs; itaat edenler de azınlıkta ve fakir fakara olsalar da Allah katında onlardan daha değerlidir. Allah'a karşı isyan edenlerin çokluğuna şaşırılmamak gerekmektedir.⁵⁷ Çünkü Allah'a iman, ibadet ve şükredenler gerçekten çok azdır.⁵⁸

Mâide suresinin 100. ayetinde geçen habîsle müşriklerin, tayyible de müminlerin kastedildiği görüşünde olan müfessirler bulunmaktadır.⁵⁹ Kötü ve iyi şeklinde tercümesi mümkün olan habîs ve tayyibin denk olamayacağını ifade eden bu ayet, sayısal çoğunluğun yanıltıcı cazibesine kapılmamak gerektiğini vurgulamaktadır. Habîs ile tayyibin Kur'an'daki kullanımları göz önünde tutulursa, aralarında birbiriyle kıyaslanamayacak kadar bariz farklar bulunduğu müşahede edilmektedir.⁶⁰

Söz konusu ayetin iki sebebi nüzülü olabileceği rivayet edilmektedir: Birincisi, sahabeden bazıları müşriklerin⁶¹ çok mal sahibi olduklarını görünce, onların da nefsi böyle şeyler istemiştir. Allah Teâlâ da bunun üzerine "İyi ile kötü bir değildir" diye buyurmuştur. Yani Allah, az da olsa temiz olan, çok olan (mal)dan hayırlıdır demek istemiştir. İkincisi, sahabeden bazıları onların ruhbanlıklarına, sıkıntı ve zorluklara katlanmalarına şaşırılmışlar ve onlar gibi olmaya gayret etmişlerdir. Hatta Resulullah'ın (s.a.v.) ashabından bazıları evlenmemeye, sürekli namaz kılmaya ve oruç tutmaya niyetlenmişlerdi. İşte bu hadiseler üzerine Yüce Allah mezkûr ayeti indirmiştir.⁶² Ayetin sebab-i nüzulleri mal ve ruhbanlığın olumsuz unsurlar olduğunu akla getirebilmektedir. Ancak burada kaynağı haram olan çok miktardaki mallar kastedilmektedir. Çok az miktarda helal olan bir mal, aslı haram olan her türlü zenginlikten hayırlıdır. Ruhbanlık da kendini ibadete adanarak düşünülürse, tevhid inancına uygun olmayan ibadatlere bağlanmanın tutarlı bir tarafı olmasa gerekir. Tevhidle birlikte kişinin güç yetirebileceği şirkten ve riyadan uzak az amellerin ruhbanlıktan daha evla olduğu bilinmelidir.⁶³

⁵⁴ el-Mâide 5/100.

⁵⁵ İbn Manzûr, "ḥbş", 2/141.

⁵⁶ M. Zeki Duman, "Habîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/379.

⁵⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/96; Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 6/327.

⁵⁸ Bu konuda geniş bilgi için bk.: Zülfikar Durmuş - Havva Özata, "Kur'an'da Geçen Kalîlân Mâ İfadesinin Anlam Alanı ve Çeviri Sorunu", *Umde: Dini Tetkikler Dergisi* 2 (2019), 31-38.

⁵⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/96.

⁶⁰ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 7/63; Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 2/346.

⁶¹ Bir rivayete göre bu ayet Yemâme hacıları hakkında nazil olmuştur. Müşrik olduklarından dolayı Müslümanlar onlara saldırmak istemişler ancak bundan menedilmişlerdir. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/683. Taberî, açıkça habîsin müşrikler, tayyibin de müminler olduğunu ifade etmektedir. Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/96; Kurtubî de habîsin kafirler olduğunu kaydetmektedir. Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 6/327.

⁶² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/630-631.

⁶³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/631.

Allah Teâlâ, ayetin sonunda kullarına “*O halde ey akıl sahipleri! Allah'tan korkunuz ki kurtuluşa eresiniz.*” şeklinde seslenmekte, akıl sahiplerini bu konuda düşünmeye, ibret almaya davet etmekte ve kurtuluşlarının habîsle tayyibin bir tutulmamasında olduğunu bildirmektedir.⁶⁴

1.8. Cehennem Ehliyle Cennet Ehli Arasında Tesviyenin Nefyedilmesi

Dünyaya deneme amacıyla getirilen insan, yaptıklarına ya da yapması gerekirken yapmadıklarına göre değerlendirmeye tabi tutulacak, amellerinin tartılması sonucu ya cenneti kazanacak veya cehenneme atılacaktır. Ahiret hayatının bu iki yurdu birbirinden tamamen farklı, biri eksiksiz bir ikram ülkesi, diğeri ise tam bir ceza ve azap hapishanesidir. Bu iki mekânda bulunanların eşit olmadıkları; “*Cehennemliklerle cennetlikler eşit değildir. Cennetlikler, arzularına kavuşanlardır.*”⁶⁵ ayet-i kerimesiyle ifade edilmektedir.

Mâtürîdî (ö. 333/944) yukarıdaki ayetin iki şekilde tefsirinin mümkün olduğunu ifade etmektedir: Birincisi; cennet ehli ile cehennem ehlinin dünyada eşit olmadıklarını bildirmektedir. Dünyada aklın ölçüleri esas alındığında bunların yaptıklarının eşit olamayacağı aşikârdır. Çünkü cennet ehlinin yaptıklarını akıl makul görürken cehennem yâranının yaptıklarını kötü görür. İkinci açıklamaya göre; cennetliklerin kavuşacağı mükâfatla cehennemliklerin maruz kalacağı karşılık bir olmayacaktır. Zira cennette ebedî nimetler, cehennemde de şiddet ve intikam vardır. Dolayısıyla ikisi arasında kıyaslanmayacak derecedeki fark nettir.⁶⁶

İki grup arasındaki fark Allah’ın dostluğu ve düşmanlığı açısından da ele alınmakta, cennettekiler O’nun dostu, cehennemdekiler de düşmanı olarak ifade edilmektedir. Böylece ayet, Allah’ın düşmanı ile dostu arasındaki farkı beyan etmektedir.⁶⁷ Ayrıca bu ayet, insanların akıbetlerinin nasıl olacağına, şehvetlerine uymalarının, ahiret karşısında dünyalığı tercih etmelerinin tehlikelerine, akıllarının kıt oluşuna ve kurtuluşun cennet ehlinin hakkı olduğuna dikkat çekmektedir.⁶⁸

Ateş ashabı ile cennet ashabının bir olmaması, Allah’ı unutup fıskâ dalmış olanlarla Allah’tan korkan takva sahiplerinin bir olmaması demektir. Cennet ehli, tehlikelerden kurtulmuş ve büyük murada ermişlerdir. Bu muradın gerçekleşmesi, Allah’tan korkarak bir hayat yaşamaya, azabından sakınarak çalışmaya, her gün yarına ne hazırladığına bakmaktan ve O’nun nasihatlerine kulak vermekten geçmektedir.⁶⁹

Netice itibarıyla bu ifadelerde insanlar için büyük uyarılar söz konusudur. Gafletin içinde yüzen insanlar, ahireti ve orada gerçekleşecek korkunç olayları önemsemediklerinden dolayı neredeyse cennetliklerle cehennemliklerin bir olduklarını düşünüyorlardı. İşte ayet bu durumu çok net bir ifade ile reddetmektedir.⁷⁰

⁶⁴ M. İzzet Derveze, *et-Tefsîru’l-hadîs* (Kahire: Dâru İhyâi Kütübî’l-Arabiyye, 1383), 9/238.

⁶⁵ el-Haşr 59/20.

⁶⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 9/599-600.

⁶⁷ Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *Tefsîru’l-Kur’ân (en-Nüket ve’l-‘uyûn)* (Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 5/511.

⁶⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/508.

⁶⁹ Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, 7/4866-4867.

⁷⁰ Muhammed Mahmud el-Hicâzî, *et-Tefsîru’l-vâzih* (Beyrut: Dâru’l-Celîlî’l-Cedîd, 1413), 3/653.

1.9. Ehl-i Kitap Arasında Tesviyenin Nefyedilmesi

Ehl-i kitap terim olarak Yahudi ve Hıristiyanları ifade etmektedir. Ancak kendilerine kitap verildiği için Müslümanları da bu kategoride görmek mümkündür.⁷¹ Ehl-i kitapla ilgili ayetlerden birinde; “Onların tamamı eşit değildir; ehli kitap arasında doğru yol üzere bir grup vardır ki, onlar, gece vakitlerinde secdeye kapanarak Allah'ın ayetlerini okurlar. Onlar, Allah'a ve ahiret gününe inanırlar; iyiliği emreder, kötülükten menederler; hayırlı işlere koşuşurlar. İşte bunlar iyi insanlardandır.”⁷² buyrulmaktadır. Ayette geçen “أُمَّةٌ قَائِمَةٌ”⁷³: adil kişileri,⁷³ Allah'ın emirlerini devamlı bir şekilde yerine getirenleri,⁷⁴ “آئَةُ اللَّيْلِ”⁷⁴ de gece saatlerini ifade etmektedir.⁷⁵ Dolayısıyla ayette gece boyu Allah'ın itaatinde bulunan kimseler kastedilmektedir.

Ehl-i kitaptan bahseden bu ayetin nüzul sebebi, Abdullah b. Selam (ö. 43/663-64) ve arkadaşlarının Müslüman olmalarıdır. Yahudiler, Abdullah ve arkadaşlarına “Siz dininizi terk ettiğiniz için helak olacaksınız, hâlbuki Allah'a, dininizden dönmemeye söz vermişsiniz” demeleri üzerine söz konusu ayet inmiştir.⁷⁶ İbn Abbas'tan (ö. 68/688) nakledilen bir rivayette, ayette belirtilen kişiler, Hz. Peygamber'le birlikte iman eden kimselerdir.⁷⁷ Başka bir rivayete göre: “Bu ayet, Hristiyan iken, Hz. Muhammed'e iman eden Necranlı kırk, Habeşli otuz iki ve üç Rum (Bizanslı) hakkında nazil olmuştur.”⁷⁸

Söz konusu ayetin hükmünün genel olduğunu, gece vakitleri secdeye kapanarak ibadet eden veya Allah'ın ayetlerini okuyan kimselerle bu şekilde davranmayanların bir olamayacağını söyleyen müfessirler de vardır.⁷⁹ Ayetin siyak ve sibakı da dikkate alınırsa sekiz özellik ön plana çıkmakta ve bu özellikleri haiz olanlar övülmektedir. Bunlardan birincisi; daim bir şekilde Allah için kıyamda olanlardır. Yani namazlarını dimdik ayakta tutan titiz Müslümanlardır. İkincisi; gece vakitlerinde Kur'an tilaveti yapanlar, üçüncüsü; secde edenler, dördüncüsü; Allah'a ve ahiret gününe inananlar, beşincisi; iyiliği emredenler, altıncısı; kötülüğe engel olanlar, yedincisi; hayırda yarışanlar ve sekizincisi de sâlih olanlardır.⁸⁰ Bu güzel amelleri yapanlarla yapmayanların bir olmayacağı bildirilmektedir. Süleyman Ateş gibi çağdaş müfessirlerden bazıları değerlendirmenin Ehl-i kitabın kendi arasında olabileceğini iddia ederken, ilk dönem tefsirlerinin hemen hemen hepsi Ehl-i kitabın Hz. Peygamber'e iman edenlerinin iman etmeyenleriyle bir olmadığını ve kıyaslanmanın inanan inanmayan şeklinde olduğunu ifade etmektedirler.⁸¹

⁷¹ Remzi Kaya, “Ehl-i Kitap”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/516.

⁷² Âl-i İmrân 3/113-114.

⁷³ Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî Mücâhid, *Tefsîru Mücâhid*, (Mısır: Dâru'l-Fikr, 1989), 258.

⁷⁴ İbn Kuteybe, *Ğarîbü'l-Kur'ân*, 97.

⁷⁵ Ma'mer b. Müsennâ Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1381), 1/152.

⁷⁶ Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (Dâru İhyai Turas, 1423), 1/296.

⁷⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 4/175.

⁷⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 8/331.

⁷⁹ İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 4/58.

⁸⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 8/331-334.

⁸¹ Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm'in Yüce Meali ve Çağdaş Tefsîri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982), 412-413.

1.10. Allah'ın Rızasını Gözetenle Allah'ın Gazabına Uğrayan Arasında Tesviyenin Nefyedilmesi

Allah insanları kendine kul olsun, emirlerini yerine getirsin, yasaklarından kaçınınsın diye yaratmıştır. Bu doğrultuda hayat süren biriyle, O'nun emir ve yasaklarına hiç aldırılmayan biri elbette eşit tutulamaz. Nitekim ayet-i kerimede; *"Allah'ın rızasını isteyenle Allah'ın gazabına uğrayan eşit olur mu? İşte bunun varacağı yer cehennemdir. Cehennem ise ne kötü bir yerdir."*⁸² buyrulmaktadır. Ayetin öncesi ganimetlerle ilgilidir. Münafıkların iddiasına göre, güya Hz. Peygamber ganimetlere hıyanet etmiş ve savaştan elde edilen gelirleri akrabaları için kullanmıştır. Konumuz olan ayet ise bu iddiayı reddetmektedir. Dolayısıyla ayette, Allah'ın hoşnutluğunu isteyen Hz. Peygamber, cihatta sabır gösterenler ve ganimetlere ihanet etmeyen, her şeyde Allah'ın rızasını gözeten müminler; gazabına uğrayan da Allah'ı inkâr eden veya ganimetlerden aşırılarıdır.⁸³

Taberî ve Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi bazı müfessirler *"Allah'ın rızasını isteyenle Allah'ın gazabına uğrayan eşit olur mu?"* ayetini özel manada alarak ganimet mallarından herhangi bir şeye ihanet edenle, etmeyen bir olmadığını belirtirken, bazıları da ayete genel bir anlam vermişlerdir. Buna göre esas olan Allah'ın rızasıdır, insanların ne dediği önemli değildir. Allah'ın rızasını kazanmak için gayret gösterenlerle, O'nun gazabını hak eden kimse bir değildir. Yüce Allah'ın rızasını kazananların yurdu cennet; O'nun gazabına uğrayanların da barınağı cehennemdir.⁸⁴

1.11. İki Deniz/Tatlı ve Tuzlu Su Arasında Tesviyenin Nefyedilmesi

Birçok ayette yerin ve göğün yaratılışına dikkat çeken, bunlar üzerinde tefekkür etmemizi isteyen Allah Teâlâ; *"İki deniz birbirine eşit olmaz. Bu tatlıdır, susuzluğu keser, içilmesi kolaydır. Şu da tuzludur, acıdır (boğazı yakar). Hepsinden de taze et (balık) yersiniz ve gıyeceğiniz süs eşyası çıkarırsınız. Allah'ın lütfundan (nasibinizi) arayıp da şükretmeniz için gemilerin, denizi yarıp gittiğini görürsün."*⁸⁵ ayetinde denizlere ve ürünlerine dikkat çekmektedir. Bu ayet, Allah Teâlâ'nın vahdaniyetine, azametini ve kudretine dair deliller taşımaktadır. Ayette; denizlerin faydaları, insanların birbirlerine benzemediği ve farklı yönleri olduğu gibi suların da farklı olduğu ifade edilmektedir. Zira bazı sular çok temizdir, kolayca içilir, pek tatlıdır ve insan tabiatına uygundur. Bir kısmı da çok acıdır ve içilmesi mümkün değildir. Bu zıtlıklara rağmen ister tatlı su isterse acı ve tuzlu sular olsun hepsinden de taze etler elde edilir. Ayrıca bu sulardan ziyet olarak kullanılan inci ve mercanlar çıkarılır.⁸⁶

Bir tefsire göre de Allah Teâlâ, bu ayette iki su arasındaki zıtlığı dile getirmektedir. Tatlı sularla acı/tuzlu sular arasındaki farkı belirten Yüce Allah, tatlı suyun insanın susuzluğunu giderdiğini ve bu özellikteki suyun içiminin kolay, tuzlu suların ise içiminin mümkün olmadığını insanın su ihtiyacını gideremeyeceğini bildirmektedir.⁸⁷ Burada iki deniz arasındaki bariz farkın Allah Teâlâ'nın güç ve kudretine işaret ettiğinin belirtilmesi gerekmektedir. Yoğunluk bakımından farklı suların birbirlerine karışmaması, hatta

⁸² Âl-i İmrân 3/162.

⁸³ Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmî'l-Kur'ân*, 4/262; Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 1/706.

⁸⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/365-366; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/435.

⁸⁵ Fâtır 35/12.

⁸⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1984), 6/2893.

⁸⁷ Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 6/2893; Vehbe İbn Mustafa ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr* (Dimeşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1418), 22/243.

renklerinin dahi farklı görülmesini Yaraticı'nın eşsiz sanatının bir belgesi olarak düşünmek iktiza etmektedir. Ayet burada tatlı ve tuzlu su bağlamında ele alınmış vurgu da buraya yapılmıştır. Ancak ayetin itikadî yönüne de dikkat çekmek gerekmektedir. Şöyle ki, müfessirlerin çoğunluğu bu ayette; küfür ile iman ya da kâfir ve müminin birbirleriyle kıyaslandığı görüşündedirler.⁸⁸ Buna göre, nasıl ki iki denizden biri çok tatlı diğeri de acı (tuzlu) suya sahip oldukları halde birbirlerine benzemeyip karışmıyorlarsa aynı şekilde iman da küfre benzemez ve onunla karışmaz.⁸⁹

M. Hamdi Yazır (1878-1942), bu ayetteki eşitsizliğin mümin ile kâfirin ya da İslâm diyarı ile küfür yurdu arasında olduğunu ve bu anlatımın temsil yoluyla gerçekleştirildiğine işaret etmektedir. Bu açıklamaya göre İslâm'ın yaşandığı beldeler tatlı, küfrün hâkim olduğu ülkeler de acının yurdudur.⁹⁰

Suların tatlı ve tuzlu yaratılmasında insanlar için bir takım menfaatler vardır. Tatlı sular, insanların muhtaç olduğu içme suları kaynaklarıdır. Tatlı suyun faydaları izahat varestedir. Tuzlu sular ise bazı balıkların hayat kaynağı, sedef, inci ve mercan gibi değerli taşların oluşum mekânlarıdır. Ayrıca bugünkü bilimsel araştırmalar, okyanustaki suların tuzlu su yerine tuzsuz su olması durumunda atmosferdeki havanın bozulacağını ortaya koymaktadır.⁹¹

Netice itibarıyla, deniz ve suların farklı olduğu gibi insanlar da farklıdır. Bir kısmı kâfirdir. Bunlar manevî yönden acıdırlar, dünya lezzetlerinden mahrumdurlar ve aslî fitratlarını yitirmişlerdir. Bir kısmı da mümindir. Bunlar manen latif, ulvî hislere sahip ve kalpleri de ilahi nur doludur. Kâfirlerde de bir takım faydalanılacak özellikler bulunabilir. Hatta bazı konularda müminlerden de üstün olabilirler. Bu tıpkı acı denizlerden mücevherin çıkarılmasına benzer. Onlardan da kıymetli sanat eserleri sadır olabilir. Bu durum onlar için imtihandır. Dünyadaki karşılıklarını almışlardır ama ahirette faydasını göremeyeceklerdir.⁹²

2. Amelî Konularda Tesviyeyi Nefyeden Ayetler

Kur'an'da, itikadî kıyaslamaların yanında ibadet, iyilik-kötülük ve çeşitli ameller birbirleri ile karşılaştırılmaktadır. Böylece kullar, Yüce Allah'ın neye ne kadar değer verdiğini öğrenmekte, buna göre üstün amellere yönelmekte ve O'nun rızasını kazanmayı hedeflemektedirler.

2.1. Hasene ile Seyyie Arasında Tesviyenin Nefyedilmesi

Amelî hususlarda Allah Teâlâ katında eşit tutulmayan bir ikili iyilik ve kötülüktür. Bu konudaki; *"İyilikle kötülük bir olmaz. Sen onu en güzel bir şekilde sav. Bu durumda seninle arasında düşmanlık bulunan kimse, sanki candan bir dost olur."*⁹³ ayetinde iyilik ve kötülük *hasene* ve *seyyie* kelimeleriyle ifade edilmektedir. *Hasene* kelimesi *hasen* kelimesinin müennes/dişil formudur. İsim ya da sıfat olarak kullanılabilen *hasene*, "iyilik, iyi durum, iyi

⁸⁸ Ebû Hayyân, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ*, 9/21.

⁸⁹ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 20/449; Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmî'l-Kur'ân*, 14/334; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 4/256.

⁹⁰ Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 6/3981.

⁹¹ Hicâzî, *et-Tefsîru'l-vâzih*, 2/732.

⁹² Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 6/2893-2894.

⁹³ Fussilet 41/34.

nesne" anlamlarına gelmektedir. Hasene sözcüğünün zıt anlamlısı seyyiedir.⁹⁴ Ayeti kendi bağlamı içinde ele aldığımızda anlam; "Rabbimiz Allah deyip sonra da dosdoğru davrananlar, güzel söze kulak verenler ve O'nun itaatinde olanların iyiliği ile 'Bu Kur'an'ı dinlemeyin, okunurken gürültü yapın. Umulur ki bastırırsınız.'⁹⁵ diyenlerin Allah katındaki kötü durumları eşit değildir, şeklidir." Özetle ayet, Allah'a iman ve amellerinde O'na itaat ile şirk koşmak ve günaha dalmak bir değildir anlamına gelmektedir. Ayetin devamında Allah Teâlâ, Elçisinden, kendisine karşı cahillik edenleri hilimle, kötülük ve kabahatlerini sabırla karşılayıp affetmesini istemektedir. Özelde Hz. Peygamber'e yapılan bu emir genelde ümmetinedir. Nitekim Allah müminlere kızgınlık hallerinde sabrı, kendilerine kötülük yapıldığında yumuşak davranmayı ve affetmeyi emretmektedir.⁹⁶

İyilikle ile kötülük bir olmak şöyle dursun gerek iyilik gerekse kötülük olsun her ikisinin de kendi aralarında farkları vardır. Aynı şekilde, iyiliğe karşı iyilikle karşılık vermek, birinin iyi niyetine saygı göstermeyi ve olumlu bir döngü oluşturmayı amaçlar. Ancak, iyiliğe karşı kötülükle karşılık vermek, sorunları çözme konusunda genellikle etkisiz ve olumsuz bir yaklaşım olarak kabul edilir. Bu nedenle güzel olan davete kötü karşılık vermek nankörlük, davete karşı sergilenen inkâr ve eziyetler de kötülüğün en üst mertebesidir. Bu noktada iyiliği emreden kimse, Allah'ın dinine çağırırken çok dikkatli olmalı, istenmeyen durumlara sebep olmamak için en güzel olan ahlak tarzını sergilemeli ve kötülüğü güzellikle savmalıdır. Bu bağlamda Allah'a davetin en güzel tarzı, islâm'ı salih amellerle süsleyerek yaşamak, bunun da en geçerli usulü kötülüğe karşı iyilik yapabilmektir. Kötülüklerle karşı iyilikle mukabelede bulunmak, sadece sabretmek ve bağışlamaktan daha güzeldir. Bu tutum ve davranışın meyvesi ise düşmanlıkların dostluklara dönüşmesidir.⁹⁷

İnsan kendine yapılan kötülüğe misliyle karşılık verme hakkına sahip olsa da gücü yetip kötülüğü islah ederse onun mükâfatını Allah tayin edecektir.⁹⁸ Ancak hakkını alırken haktan ayrılmamak, aşırılığa kaçmamak ve sınırları zorlamamak gerekmektedir.

Özetle iyilik, insanlar arasındaki problemleri minimize eder, hayatı anlamlı kılar ve insanların mutlu olmalarını sağlar.

2.2. Bilenlerle Bilmeyenler Arasında Tesviyenin Nefyedilmesi

Allah Teâlâ'nın müsavi tutmadığı gruplardan ikisi de bilenlerle bilmeyenlerdir. Birçok hususun mukayese edildiği ayetin son kısmı mevzumuzla alakalıdır. İlgili ayette; "Yoksa geceleyin secde ederek ve kıyamda durarak ibadet eden, ahiretten çekinen ve Rabbinin rahmetini dileyen kimse (o inkârcı gibi) midir? 'De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?' Doğrusu ancak akıl sahipleri bunları hakkıyla düşünür.'⁹⁹ buyrulmaktadır. Bu ayet iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda; geceleri kıyam ve secde yaparak ibadet eden, yani namaz kılan, ahiret endişesi taşıyan, Rabbinin rahmetini talep eden kullardan bahsedilmektedir. Diğer kısımda ise bu durumu bilenlerle bilmeyenlerin, akıllı olanlarla olmayanların bir olmadıklarından bahsedilmektedir.

⁹⁴ İbn Manzûr, "hsn", 13/116; Çağırıcı Mustafa, "Hasene", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/376; Hasene kelimesi hakkında daha geniş bilgi için bk. Halil İbrahim Kocabıyık, "Arap Dilinde Etimolojik Açından 'Hasene' Maddesinin İncelenmesi", *Kilitbahir* 19 (2021), 113-122.

⁹⁵ Fussilet 41/26.

⁹⁶ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 21/470-471.

⁹⁷ Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 6/4206.

⁹⁸ eş-Şûrâ 42/40.

⁹⁹ ez-Zümer 39/9.

Söz konusu ayetteki *bilenlerle* kastedilenler, tefsirlere göre ilmiyle âmil olan din âlimleridir. İlmiyle amel etmeyen kimseler âlim sayılmamaktadır. Burada nice ilimler öğrenip gereği gibi Allah'a kulluk etmeyenlere ve ilim tahsil ettikleri halde dünyalık elde etmekten öteye geçemeyenlere şiddetli bir kınama yer almaktadır. Bunlar Allah indinde cahillerin ta kendileridir. Çünkü Allah, gönülden kulluk etmeyenleri âlim saymamaktadır. Nitekim ayette; "...Kulları içinden ancak âlimler, Allah'tan (gereğince) korkar. Şüphesiz Allah, daima üstündür, çok bağışlayandır."¹⁰⁰ buyrulmaktadır. Buradaki ilim, imanla bütünleşen ilimdir. Zira iman ahiret hayatını kurtarır, imansız ilim ise geçici dünya hayatının menfaatlerini kazandırır.¹⁰¹

"Hiç bilenlerle bilmeyenler eşit olur mu?" ayetindeki "bilenler"den maksat, bağlamı da dikkate alınır "marifetullah" yani Allah'ı bilip tanımayı, bu irfandan hareketle kullara kul olmaktan uzak durup Yaratan'a kulluk yapmanın önemini içselleştirmeyi ifade eder. Ancak bu ayet daha genel manada alınır, sahih bilginin Allah indindeki önemine vurgu yapılmış olur. İman da ancak ilim sayesinde elde edilir. Bir şeyi hakikat yönüyle öğrenmek, gerçeğe uygun olan itikat gibi anlamlara gelen ilmin, Kur'an'da 750 defa geçmesi, bilgi ve ilmî faaliyetlere ne derece önem atfedildiğinin göstergesidir. İlme bunca önem verilmesine rağmen salt bilgi yerine, insanlığın faydasına dönüşen ve amelle bütünleşen ilim değer kazanmaktadır.¹⁰² Hz. Peygamber, ilmi övmesi ve teşvik etmesine¹⁰³ rağmen fayda vermeyen ilimden de Rabbinde sığınmıştır.¹⁰⁴ Bu bağlamda bilenlerle Allah'a ve ahiret gününe inananlar, bilmeyenlerle kâfirler kastedilmesine rağmen, ayet siyak ve sibakından kopararak, ilgili ilgisiz birçok konunun temellendirilmesinde delil olarak kullanılmaktadır. Bunlara ilave olarak, asıl özgürlük ve hürriyetin eşyaya hükmetmekten geçtiğini, dünya metanın kölesi olmamak gerektiğini belirtmek icap etmektedir.

Ayetin ikinci bölümündeki *el-kānit* kelimesi ibadet ve taat yapan demektir. Burada özellikle gece vakti namaz kılanlar anlamına gelmektedir.¹⁰⁵ el-Kānit Allah'a gerektiği gibi kulluk eden demektir. Peygamber (s.a.v.), "*Namazın en üstünü kunûtu uzun olanıdır.*" buyurmaktadır.¹⁰⁶ Buradaki kunût ve vitir namazındaki kunût her ikisi de kıyam anlamındadır. Zira namaz kılanın ayakta yaptığı duaya bu isim verilmektedir.¹⁰⁷

Yapılan bu ibadetlerin gecenin başında, ortasında veya sonunda olabileceği ifade edilmektedir. Kul bu vakitlerde, ayakta durarak, secde ederek, ahiret azabından Allah'a sığınarak ve rahmetini isteyerek ibadet eder.¹⁰⁸

Bu ayetin bir önceki ayetle bağlantılı olduğu ifade edilmektedir. Dar zamanlarında Allah'a yalvaran ve dini sadece O'na has kılan ancak nimet verdiği zaman unutan, yalvarışını terk eden, insanları Allah yolundan saptırmaya çalışan kimse ile geceyi ibadetle geçiren, gündüzleri Allah'a itaat eden, O'nun azabından korkan, rahmetini arzulayan kişi

¹⁰⁰ Fâtır 35/28.

¹⁰¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 117.

¹⁰² Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/603.

¹⁰³ Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, (Beirut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.), "İlim", 12; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-şâhih*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "İlim", 19.

¹⁰⁴ Müslim, "Zikir", 73; Tirmizî, "Deavât", 68.

¹⁰⁵ İbn Kuteybe, *Garibü'l-Kur'an*, 379.

¹⁰⁶ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahihu Müslim* (Beirut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi), "Salât", 164.

¹⁰⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/116-117.

¹⁰⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/268.

aynı olur mu? Bu iki grup hiç kimsenin nazarınızda aynı değildir. Her iki zümrenin birbirlerinden ayırt edileceği ikinci bir âlemin olmadığı varsayılacak olsa, o zaman bu dünya da boş ve gayesiz yere yaratılmış olacaktır.¹⁰⁹ İşte bu durumu bilenlerle bilmeyenler, akıl sahibi olanlarla olmayanlar bir değildir. Ayette de bu durum ifade edilmektedir.

Verilen bütün bu bilgilerden sonra ayetleri bağlamından kopararak her türlü bilgiyi kutsamak; her ilim veya bilgi sahibini “âlim” kategorisine dâhil etmek ne ayetlerin ruhuna ne de İslâm’ın ilim anlayışına uygun düşer.

2.3. Mekke’nin Fethi’nden Önce İnfak Eden ve Savaşanlarla Sonrakiler Arasında Tesviyenin Nefyedilmesi

İslâm’ın ısrarla üzerinde durduğu ve çok önem verdiği konulardan biri de infaktır. Allah rızası niyetlenerek, O’nun razı olduğu yerlere yapılan her türlü harcamayı ihtiva eden infak,¹¹⁰ Kur’an’da gerçek iyiliğin (birr) bir ölçüsü olarak kabul edilmektedir. İlgili ayette; *“Hoşlandığınız şeylerden (Allah için) infak etmedikçe gerçek iyiye ulaşamazsınız. Her ne infak ederseniz, Allah onu hakkıyla bilir.”*¹¹¹ açıklamalarına yer verilmektedir. Kur’an’da infak edenler de bir tutulmamakta, Mekke’nin fethinden önce infak edenlerle, fetih sonrası infak edenler ve savaşanlar; *“... Elbette içinizden, fetihten önce harcayan ve savaşanlar, daha sonra harcıyıp savaşanlara eşit değildir. Onların derecesi, sonradan infak eden ve savaşanlardan daha yüksektir. Bununla beraber Allah hepsine de en güzel olanı vâdetmiştir. Allah’ın yaptıklarınızdan haberi vardır.”*¹¹² şeklinde kıyaslanmaktadır. Yüce Allah bu ayette infakı emretmekte, ayetin başında müminlere *“Neden infak etmiyorsunuz?”* şeklinde bir soru yöneltmekte, infaktan kaçınmanın çok şaşılacak bir durum olduğunu bildirmektedir. Ayetteki soru, bu üslubu muhatapları kınamaktadır.¹¹³ Dolayısıyla ayette, mallarınızı Allah yolunda harcamanız gerekmektedir, demek istenmektedir. Zira insan hayattayken infak etmezse malı mirasçılara kalacak, onlar da bir şekilde bu mirası harcıyacaklar, ancak bu ikinci durum Allah’ın istediği bir infak şekli olmayacaktır. Kişi O’nun rızası uğrunda harcasa da harcamasa da bütün miraslar sonuçta Allah’a kalacaktır. Çünkü O, her şeyin, her yerin mirasçısıdır. Mademki insanın malı bir şekilde elinden gidecek, o halde bu mal infak edilerek elden çıkarılmalıdır.¹¹⁴ Aksi durumda kişinin malı kendisinin kötü bir imtihanı olacaktır.

Allah Teâlâ, infakin zorunluluğunu ifade ettikten sonra, infakta önde olanları bildirmekte ve bunun için zaman olarak Mekke’nin fethedilmesini baz almaktadır. Mekke fethinden önce, çok darlık ve zor zamanlarda infak edenler, cihat için harcayanlarla, fetihten sonra genişlik zamanlarında infak etmenin sevap yönünden bir olamayacağı vurgulanmaktadır.¹¹⁵ Bu ayette, fetihten önce Allah Resulü’nün yanında yer alan, infak ve cihat eden sahabilerin daha sonra İslâm’a giren, infak ve cihat edenlerden faziletli olduğuna delil vardır. Çünkü özellikle İslâm’ın ilk yıllarında Müslümanların sayısı çok az, kâfirlerin ise hem sayıları çok hem de güçlülerdi.¹¹⁶ Hal böyle olunca elbette iki grubun

¹⁰⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 8/664. Krş. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/116-117.

¹¹⁰ Mustafa Çağrı, “İnfak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/289.

¹¹¹ Âl-i İmrân 3/92. İnfakla ilgili şu ayetlere de bakılabilir: el-Bakara 2/3, 195, 215, 219, 254, 261, 162; Âl-i İmrân 3/134; en-Nisâ 4/38-39; el-Mâide 5/64; el-Enfâl 8/3, 60; et-Tevbe 9/53-54, 91-92, 98-99, 121.

¹¹² el-Hadîd 57/10.

¹¹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 27/373.

¹¹⁴ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 29/452.

¹¹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 27/376.

¹¹⁶ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 29/452.

mükâfatının bir olmaması gayet tabidir. Her iki grup da cenneti hak etmelerine rağmen aralarında derece farkı olacaktır.¹¹⁷

2.4. Hacılara Su Vermek ve Mescid-i Haram'ı Onarmak ile Allah'a ve Ahiret Gününe İman Edip Allah Yolunda Cihat Etmek Arasında Tesviyenin Nefyedilmesi

Kur'an'da iki şey arasındaki kıyaslamaların çoğu iman bağlamında yapılan değerlendirmelerdir. Bu başlıkta ele alacağımız kıyaslamaların bir tarafı amelî diğer tarafı ise imanî bir olguyu ifade etmektedir. Nitekim ayette; “(Ey müşrikler!) Siz hacılara su vermeyi ve Mescid-i Haram'ı onarmayı, Allah'a ve ahiret gününe iman edip de Allah yolunda cihat edenlerin imanı ile eşit mi sayıyorsunuz? Halbuki onlar Allah katında bir değillerdir. Allah zalimler topluluğunu hidayete erdirmez. İman edip de hicret edenler ve Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla cihat edenler, derece bakımından Allah katında daha üstündürler. Kurtuluşa erenler de işte onlardır.”¹¹⁸ buyrulmaktadır. Bu ayet, hicret emredildiğinde bazı kimselerin ben hacılara su veriyorum, bazılarının da ben Kâbe'nin görevleriyle ilgileniyorum diyerek hicret etmekten kaçınmaları üzerine inmiştir.¹¹⁹ Diğer bir rivayete göre ayet, söz konusu görevleri icra edenlerin kendilerini Hz. Peygamber ve müminlerden üstün görmeleri üzerine nazil olmuştur.¹²⁰

Mevzumuz kaynaklık teşkil eden Tevbe suresinin 19. ayetinde Kâbe ve hac organizasyonunda yapılan görevlerle Allah yolunda cihat edenlerin imanları mukayese edilmektedir. Söz konusu faaliyetlerin cihat aksiyonu kadar değere sahip olmadığı belirtilmektedir. Kâbe ile ilgili görevler ve hacıları ağırlama işleri çok eski tarihlere kadar uzanmaktadır. Hz. İbrahim'den günümüze Kâbe'ye gelen hacılar Allah'ın misafiri kabul edilmektedir. Bu bağlamda hacıları yedirmek, içirmek ve onları misafir etmek Arap kabilelerince büyük şeref ve onur vesilesi telakki edilmiştir. Hz. Peygamber'in dördüncü nesilden cediti Kusay b. Kilâb (ö. 480?) hacılar için kuyular açtırmış ve onların su ihtiyacını karşılamıştır. Daha sonra bu gelenek haline gelmiş ve sonraki devirlerde de aynı hizmetler süregelmiştir. Benzer bir durum da yemek yedirmek için gerçekleştirilmiştir.¹²¹

Sadedinde olduğumuz ayetin iki anlama gelebileceği ifade edilmektedir. Birincisi, “Hacılara su verme ve Mescid-i Haram'ın imar ve bakım işini, Allah'a ve ahiret gününe iman edenin iman etmesiyle bir mi tutuyorsunuz?” şeklindedir. Diğeri de “Hacılara su verme ve Mescid-i Haram'ın imarını üstlenen kimseyi, Allah'a iman edenle bir mi tutuyorsunuz?” Bu mukayeseden; kâfirken iyilik yapıp sonrasında iman eden biriyle, iman edip mümin olduğu halde iyilikler yapan kimsenin; Allah yolunda canını feda edenle, bundan kaçınıp sadece hacılara su dağıtım organizasyonuna katılan ve Mescid-i Haram'ın imarında bulunanların; Allah katında derece bakımından en üstün olanların, imanla

¹¹⁷ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, (Riyâd: Dâru't-Taybe, 1999), 8/13.

¹¹⁸ et-Tevbe 9/19-20.

¹¹⁹ Ebu'l-Haccâc el-Mahzûmî Mücâhid, *Tefsîru Mücâhid* (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîse, 1410), 365.

¹²⁰ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/438.

¹²¹ *Sikâye ve rifâde* denilen bu iki görevin yanında Kâbe ile ilgili de birtakım işler deruhte edilmekteydi. *Hicâbe* zaman zaman da benzer anlamda kullanılan sidâne tabirleri, Kâbe'nin bakım ve onarımını, anahtarlarının muhafazasını, kapısının belli zamanlarda gelen ziyaretçilere açılmasını ve gelen hediyelerin organizesini ifade etmektedir. Bk. İbrahim Sarıçam, “Hicâbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/431.

birlikte hicret edenler, O'nun uğruna her türlü varlığını canı dâhil feda edenlerin¹²² birbirlerinden farklı oldukları anlaşılmaktadır.

2.5. Özürsüz Olarak Cihada Çıkmayanlar ile Cihat Edenler Arasında Tesviyenin Nefyedilmesi

İslâm'ın çok önem verdiği salih amellerin önde gelenlerinden biri de Allah yolunda cihat etmektir. Ancak geçerli sebeplerden dolayı bu görevi ifa edemeyenler ile faal olarak cihada katılanlar arasında derece farkı vardır. Nitekim ayet-i kerimede; *"Müminlerden - özür sahibi olanlar dışında- oturanlarla malları ve canlarıyla Allah yolunda cihat edenler bir olmaz. Allah, malları ve canları ile cihat edenleri, derece bakımından oturanlardan üstün kıldı. Gerçi Allah hepsine de güzellik (cennet) vadetmiştir; ama mücahitleri, oturanlardan çok büyük bir ecirle üstün kılmıştır."*¹²³ buyrulmaktadır. Ayetin başında yer alan "müminlerden" ifadesi sefere katılmayanların bu durumlarının imanlarına herhangi bir hanel getirmedigine işaret eder. Nitekim müminlerden kaydı, ayetin sonunda belirtilen güzellikleri onların da hak ettiği gerçeğini ortaya koymaktadır. Zira hastalık, âmâlık, topallık ve kötürümlük gibi arızalar ile silah ve savaş için gerekli teçhizatın bulunmaması da geçerli bir mazerettir.¹²⁴

İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre; yukarıda geçen ayetteki *oturanlardan* maksat, cihada çıkmaya gücü yetmeyen ve evlerinde kalmalarına ruhsat tanınan kimselerdir.¹²⁵ Yine ondan yapılan başka bir rivayete göre, bu ayette bahsedilenler, Bedir savaşına katılan mücahitlerle özürlerinden dolayı cihada katılmayıp evlerinde kalanlardır. İmam Mâtürîdî, bu kişilerin Tebuk seferine çıkanlar olduğuna ilişkin görüşleri, ayetin nüzul tarihine uygun olmadığı için isabetli bulmamıştır.¹²⁶

Konumuza delil teşkil eden Nisâ suresinin 95. ayetinde; cihat edenlerle, özürsüz olarak cihada çıkmayanlar arasında kıyaslama yapılmaktadır.¹²⁷ Bundan önceki ayetlerde mümin olanlar cihada teşvik edilmişti. Burada da onların cihattaki gayretlerine göre mertebelerinin farklılığına işaret edilmektedir. Ayette, savaştan geri kalanlar durumlarından utansınlar, derecelerinin düşmesinden çekinsinler ve rütbe yükselmek istiyorlarsa cihada koşsunlar, demek istenmektedir.¹²⁸

Mezkûr ayette, cihat edenler denilip savaşa katılanlar denmemesi, cihadın sadece savaştan ibaret olmadığına işaret etmektedir. Nitekim geçerli özürlü olup sefere katılmayanlarla, cihat için her türlü lojistik destek veren, bedenen katkıda bulunamasa da maddî ve manevî yardımda bulunan müminlerin de övgüyü hak ettikleri anlaşılmaktadır.¹²⁹ Ayetin; *"Allah, malları ve canları ile cihat edenleri rütbe itibarıyla oturanlardan üstün tuttu."* kısmı, bu iki grubun gerek kemiyet gerekse keyfiyet yönünden eşit olmadıklarını, aralarında bir fark bulunduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

¹²² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/318-319.

¹²³ en-Nisâ 4/95.

¹²⁴ Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 2/220.

¹²⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5/171-172; Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 8/212.

¹²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/333; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/553; Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 2/220.

¹²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/332-333; Muhammed Cemâluddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım el-Kâsımî, *Tefsîrü'l-Kâsımî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418), 3/283-284.

¹²⁸ Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 2/220.

¹²⁹ Abduh, Muhammed - Rıza, Muhammed Reşit, *Tefsîrü'l-menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm)* (Kâhire: Dâru'l-Fikr, 1923), 5/286.

Esasında onların tamamına da cennet sözü verilmiştir, “*Ama mücahitleri, oturanlardan çok büyük bir ecirle üstün kılmıştır.*” Bu ifade her iki grubun da cenneti kazandıklarına delalet etmektedir, ancak cihat edenler amellerinin mükâfatı olarak, evlerinde oturanlardan ecir azîm ile üstün tutulmuştur.¹³⁰

Sonuç

Kur’an’da yapılan kıyaslamalar temelde iki başlıkta ele alınmıştır. Bu karşılaştırmaların çoğunluğu itikadî konulardadır. Amelî mevzularda da birçok kıyaslama olmasına rağmen bunlar adet bakımından itikadî hususlar kadar değildir.

İtikadî sorgulamalarda en çok üzerinde durulan husus, Allah’ın putlarla kıyaslanmasıdır. Bu mukayeselerde Allah her şeyin yaratıcısı, kâinatın idarecisi, herkesi gözetimi altında tutan, hidayetini yegâne kaynağı, kullarına fayda ve zarar veren tek varlık, her şeyin ve herkesin üzerinde biricik otoritedir. Allah’ın dışında tapınılan diğer varlıkların hiçbirinde bu özellikler bulunmamaktadır. Kur’an, Allah Teâlâ’nın sayılan bu özelliklerle muttasıf olduğunu, iki denizin bir olmadığını, tatlı ve tuzlu suların birbirlerine karışmadığını, körle görenin, iyi ile kötünün, pisle temiz, köle ile hürün, dirilerle ölülerin bir olamayacağını mukayese ederek delillendirmiştir. Çünkü verilen bu örnekler, her aklı selimin kabul edebileceği misallerdir.

Hülasa, verilen ayetlerin tümü göz önünde bulundurulduğunda; Allah Teâlâ’nın emrettiği bir sorumluluğu yerine getirmek isterken özründen dolayı yapamayan ile özürsüz olarak yapmayanın, kâfirle müminin, Allah’ın rızasını gözetilenle gözetmeyenin, ibadet edenle etmeyenin, ahiret hayatını önemseyenle onu dikkate almayanın, İslâm’a önce girenlerle Mekke’nin fethinden sonra girenlerin, Allah uğrunda cihat edenlerle etmeyenlerin ve nihayetinde bütün bunları yapıp cenneti hak edenlerle ahiret hayatını inkâr eden cehennemliklerin bir olmadığı vurgulanarak bunlar arasındaki tesviye nefyedilmiştir. Sonuç olarak, Kur’an’da bu karşılaştırma ve kıyaslamalarda muhataplara doğrudan şu yararlı veya bu üstün denmemiş, böylece onların tefekkür ve tefrik yeteneklerinin gelişmesi hedeflenmiştir.

Bu çalışmada, Kur’an’da tesviyenin nefyi konusu genel başlıklar altında farklı hususları kapsayıcı şekilde ele alınmıştır. Burada, ele alınan hususlarda spesifik olarak yalnızca bir başlığın konu edildiği farklı çalışmaların yapılmasının da alana katkı sağlayacağı söylenmelidir. Mesela bilgi felsefesini de işin içine katarak sadece “bilenlerle bilmeyenler” kıyaslamasının yapıldığı daha derinlikli bir makale konusu düşünülebilir kanaatini taşımaktayız.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed - Rıza, Muhammed Reşit. *Tefsîrû'l-menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm)*. 12 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Fikr, 1923.
- Akalın, Şükrü Haluk - vd. *Türkçe Sözlük*. ed. Belgin Tezcan Aksu. Ankara: Türk Dil Kurumu, 11. Basım, 2019.
- Akdağ, Hasan. *Arap Dilinde Edatlar*. Konya: Tekin Kitabevi, 5. Basım, 1999.
- Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-meşânî*. thk. Ali Abdülbârî Atiyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.

¹³⁰ Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 2/220; Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-meşânî*, thk. Ali Abdülbârî Atiyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 3/118.

- Asım Efendi. *Kâmusu'l-Muhîd Tercümesi*. ed. Mustafa Koç. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Ateş, Süleyman. *Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meali ve Çağdaş Tefsiri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.
- Aydın, Mehmet Akif - Hamîdullah, Muhammed. "Köle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/237-246. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bezvâvî, Adullâh b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâlî Âlisi ve Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1984.
- Bolay, S. Hayri. *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 4. Basım, 1987.
- Bursevî, İsmâil Hakki. *Rûhu'l-Beyân Tefsiri*. çev. Abdullah Öz vd. 10 Cilt. İstanbul: Damla Yayınları, 8. Basım, 2012.
- Çağrı, Mustafa. "İnfak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/289-290. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Derzeze, M. İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. 9 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, 1383.
- Derzeze, M. İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. çev. Muharrem Önder. 7 Cilt. İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.
- Duman, M. Zeki. "Habîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/379. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Durmuş, Zülfikar - Özata, Havva. "Kur'an'da Geçen Kalîlân Mâ İfadesinin Anlam Alanı ve Çeviri Sorunu". *UMDE: Dini Tetkikler Dergisi* 2 (2019), 5-42.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-muhîd*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ. *Mecâzü'l-Kur'ân*. thk. Fuat Sezgin. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1381.
- Ebu's-Suûd, Muhammed b. Yavsî. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Elik, Hasan-Coşkun, Muhammed. *Tevhid Mesajı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015.
- Ferâhidî, Ebu Abdurrahman el-Halil b. Ahmed. *Kitabu'l-'ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî. Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbuât, 1988.
- Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahyâ. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yusuf en-Necati vd. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, ts.
- Hâzin, Alî b. Muhammed. *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*. thk. M. Ali Şahin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Hicâzî, Muhammed Mahmud. *et-Tefsîru'l-vâziḥ*. Beyrut: Dâru'l-Celîli'l-Cedîd, 10. Basım, 1413.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Sâmi İbn Muhammed İbn Abdirrahmân İbn Selâme. Riyâd: Dâru't-Taybe, 1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *Ġarîbü'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Kâhire: y.y., 1973.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mûkerrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrezâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1422.
- Kanik, İsa. "Kur'an'ın Edebî Anlatım Üslubundaki Çeşitlilik". *Çankırı Karatekin Üniversitesi Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2018), 68-87.
- Karaman vd., Hayreddin. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kâsimî, Muhammed Cemâluddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsim. *Tefsîrü'l-Kâsimî*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418.

- Kaya, Remzi. "Ehl-i Kitap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/516-519. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kocabıyık, Halil İbrahim. "Arap Dilinde Etimolojik Açından 'Hasene' Maddesinin İncelenmesi". *Kilitbahir* 19 (2021), 108-124.
- Kubat, Mehmet. "Mezheplerin Ana İhtilâf Konularından Biri Olarak Kabir Azâbı". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11 (2020), 9-32.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Etfiyiş. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1964.
- Kutub, Muhammed. *İslâm İnancı*. çev. Nureddin Yıldız. İstanbul: Risale Yayınları, 6. Basım, 2012.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*. thk. Mecdî Baslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed. *Tefsîrû'l-Ḳur'ân (en-Nüket ve'l-'uyûn)*. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye., ts.
- Muhammed b. Hasen, İbn Düreyd. *el-Cemhere*. thk. Remzi Münîr Ba'İbek. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyiyn, 1987.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. 5 Cilt. Dâru İhyai Turas, 1423.
- Mustafa, Çağırıcı. "Hasene". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/376-377. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Mücâhid, Ebû'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Muhammed Abdüsselâm Ebû Nebîl. Mısır: Dâru'l-Fikr, 1989.
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâḫîḥ*. thk. Muhammed Fuâd Abdulkâkî. Beyrut: Dâru İhyâi al-Turâs al-Arabi, b.y.
- Özler, Mevlüt. "Tevhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/18-20. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtîḥu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 3. Basım, 1420.
- Sarıçam, İbrahim. "Hicâbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/431-432. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/212-214. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *ed-Dürü'l-Mensûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi'u's-şâḫîḥ*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Fâsık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/202-205. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Yayınları, 1979.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Meânî'l-Ḳur'ân ve i'râbuhu*. thk. Abdülcilil Abduh Şelebî. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988.
- Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk. *Kitâbu hurûfî'l-meânî*. thk. Ali Tefvîk el-Hamed. Ürdün: Müessesetü'r-Risale, ts.
- Zemahşerî, Cârullah Muhmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an ḥaḳâ'iki ğavâmizi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 3. Basım, 1407.
- Zemahşerî, Cârullah Muhmûd b. Ömer. *Esâsü'l-belâġa*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Zuhaylî, Vehbe İbn Mustafa. *et-Tefsîru'l-münîr*. 30 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1418.

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 52, Aralık/December 2024, 147-169

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/88485>

ISSN 2791-6812

Câhiliyye Dönemi Kadın Şairi Hırnık Bint Bedr ve Şiirleri: Tematik ve Retorik Bir İnceleme

The Female Poet of the Jâhiliyya Period Kharnîq bint Badr and Her Poetry: A Thematic and Rhetorical Analysis

Yazar Bilgisi Author Information

Nurullah ORUÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Gaziantep, Türkiye
Asst. Prof., Gaziantep Islamic University of Science and Technology Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Türkiye
nurullah.oruc@gibtu.edu.tr, www.orcid.org/0000-0003-4487-4140

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.1449091
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
08 Mart/March 2024	10 Aralık/December 2024

Öz

Câhiliyye Dönemi şiirlerinin kahir ekseriyeti erkek şairler tarafından nazmedilmiştir. O çağda yaşayan kadınların toplum nezdindeki konumu itibariyle şairlik vasfının erkeklere nispeten geri planda kalması tabiidir. Kadın şairlere ait olan şiirlerin de büyük kısmı belli başlı konularla münhasırdır. Bunlar daha çok mersiye temalı manzumelerdir. Kadın şairlere ait bu manzumelerde hasımları tarafından katledilen kişinin menkıbelerini anlatıp onun ayrılığına hayıflanırken diğer yandan onu öldüren düşmanlarından intikamının alınmasını gaye edinerek bağlı olduğu kabilesini kıskırtıp hamaset yapmaktadır. Kadına ait şiirlerin daha çok bu açıdan ihtimam gördüğü mülahaza edilmektedir. Gerek ihtiva ettiği konular, gerekse tazammun ettiği belâğî sanatlar yönünden kadınların şiirleri bağlamında yapılan çalışmaların sayısının az olduğu tespit edilmiştir. Bu çalışmaların genelinde kadın şairlerin biyografileri, edebi kişilikleri ve şiirlerinin muhteva yönünün ele alındığı görülmektedir. Çalışmamızda ise bir kadın olarak İslam öncesi toplumda yaşayan şairlerden Hırnık Bint Bedr'in hayatı, şairlik vasfı, tematik ve retorik bakımlardan şiirleri ele alınmıştır.

Bu çalışmada Hırnık'ın şiirleri ele alınırken hangi edebi sanatın, hangi konulu şiirde yer aldığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırmanın hedefi adından söz edilen şairin şiirinde ne gibi konulara yer verildiğini, bunlar arasında mana ve edebi bir bağın olup olmadığını; daha çok hangi temalara ağırlık verildiğini, onun şiirlerinin nazmedildiği aruz ölçülerinin türlerini, bedi ilmi yönünden hangi belagat sanatlarını ihtiva ettiğini, bir olay veya sebep üzerinde mi ortaya çıktığını; şiirlerin içeriğiyle ihtiva ettiği belagat sanatları arasındaki münasebeti tespit etmektir. Bu araştırmanın diğer çalışmalara da bir basamak oluşturması beklenmektedir.

Araştırmada ağırlıklı olarak temel edebi kaynaklar esas alınarak konu ele alınmaya çalışılmış, bazen de günümüzde yapılan bilimsel içerikli çalışmalardan da istifade edilmiştir. Makalenin sınırını aşacağı düşüncesinden hareketle bilimsel metotla ele alınan bu çalışmamızda mezkûr şairin şiirleri, edebi içeriğin yanı sıra belagat olarak sadece bedi sanatı yönüyle ele alınmıştır. Bunun yanında şiirlerinin yapısal özelliklerine, yani hangi bahir vezniyle yazıldığına da temas edilmiştir.

Araştırmada Hırnık'ın şiirlerinin, onun trajik bir hayat yaşamasına neden olan kocası, kardeşi, oğulları ve akrabalarının feci bir şekilde öldürülmesi sonucunda nazmedildiği saptanmıştır. Bu şiirlerde işlenen ana temaların mersiye ve hicviye olduğu, bedî sanatlardan ise ağırlıkta manaya süs katan unsurların yer aldığı görülmektedir. Hırnık'ın ağırlıklı olarak ağıtsal konulu bestelediği şiirde ölen kimsenin cömertlik ve kahramanlıkla nitelendirilmesi o dönemde bu iki hasletin ne denli mühim olduğunu ortaya koymaktadır. Hırnık'ın şiirinin örnekleminde olduğu gibi Arap darbimeselinin bazı yerlerde şiirlere dercedildiği dikkati çekmektedir.

Hırnık'ın şiirinde muhassinât-ı maneviyye/manaya güzellik katan bedi sanatlardan tıbâk, mübalağa, iltifât, tevriye, cem', itilâf, irsâd, idmâc, ve istitbâ' işlenmiştir. Muhassinât-ı lafziyye/lafza süs veren sanatlardan ise sadece cinâs ve muvazene sanatlarına başvurulduğu tespit edilmiştir. Bu sanatlardan tıbâk, Hırnık'ın mersiye konulu şiirinde işlenmiş olup hakiki anlamda kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Belagat, Hırnık, Câhiliyye Dönemi, Şiir

Abstract

The overwhelming majority of the poems of the Jāhiliyya period were written by male poets. Therefore, the poetry by the women living during this period naturally fell behind, compared to poetry by men, due to women's status in the society. Most of the poems by female poets are confined to certain subjects. These are predominantly verses on the theme of marsiya. In these verses, the female poet not only tells the legends of the person who was murdered by his enemies and laments his death, but she also shows valour and incites her tribe to take revenge on the enemies who killed him. It is thought that poems by women were more favoured from this point of view. There is a paucity of research on women's poems in terms of both the subjects they address and the rhetorical devices they use. A small number of studies discuss biographies of female poets, their literary personalities and the content of their poems. The present study focuses not only on the life of Kharniq bint Badr, a female poet who lived in the pre-Islamic society, but also on her poetry in terms of poetic qualities, along with the thematic and rhetorical aspects of her poetry.

The present study investigates which literary devices were used in the thematic poetry of Kharniq while discussing her poems. The purpose of the study is to investigate the themes addressed in the poetry of Kharniq, whether there is a meaningful and literary connection between them, which themes are emphasised, the types of 'arūd system in which her poetry was written, which rhetorical devices her poems contain in terms of rhetoric (balāgha), the reason why they were written. It also aims to determine the relationship between the content of the poems and the rhetorical devices used in them. This study is expected to be a stepping stone for other studies.

The present study addresses the subject based on basic literary sources, and it also benefits from scientific studies conducted recently. Adopting a scientific method, it examines Kharniq's poems only in terms of the art of badī' as a rhetorical as well as literary device, due to reasons of space in this article. In addition, the structural properties of her poems i.e., which baḥr meter they were written by were also discussed.

The present study revealed that Kharniq wrote her poems due to the tragic murder of her husband, brother, sons and relatives, which caused her to lead a tragic life. It is seen that the main themes of these poems are lamentation and satire, and among the badī' arts; the elements that embellish meaning are predominant. The deceased are characterised with generosity and heroism in Kharniq's poetry with a predominantly lamentative theme. This indicates how important these two qualities were during the Jāhiliyya Period. As in the sample of Kharniq's poetry, it is noteworthy that some figurative expressions in Arabic are incorporated into poetry in some places.

Kharniq's poetry used ṭibāq, mubālagha, iltifāt, tawriya, jam', itilāf, irsād, idmāj, and istitbā', which are among the devices that add beauty to intrinsic embellishments to meaning (al-muḥassināt al-ma'nawiyya). As for the arts that add embellishment to words (al-muḥassināt al-lafziyya), it was found that only the arts of jinās and muwāzana were used. Among these arts, tibāq was used in Kharniq's poetry about marsiya and it was used in its real meaning.

Keywords: Arabic Language, Rhetoric, Kharniq, Jāhiliyya Period, Poetry

Giriş

Şiir, Arap dili edebiyatında birçok açıdan büyük öneme sahiptir. Arap ediplerinden İbn Reşîk el-Kayrevânî (öl. 456/1064), Arap halkının şiire bu ismi vermelerinin sebebinin şiir vesilesiyle şuurlu ve basiretli olmalarına bağlar. Şiiri değerli kılan temel unsurlar; sezgi, ilham, düşünce, hayal, lafız-mana arasındaki güçlü bağ, ahenk, kafiye ve şiir sözlerini şiir maksadıyla söylemektir.¹ Câhiliyye Döneminde şair birçok konuda mensup olduğu kabilenin sesidir. Bu durum kabileler arasında cereyan eden savaşlarda daha belirgindir. Nitekim şair bu gibi durumlarda söyleyeceği şiirle kavmine cesaret vererek onların maneviyatına müspet yönde tesir etmektedir. Buna istinaden şiiri özendiren kimi vesileler mevcuttur. Araplar'ın *Dûmetü'l-Cendel*, *Ukâz* ve *Zülmecâz* gibi panayirlarda şiir müsabakaları tertip etmeleri buna örnek teşkil etmektedir. Müsabakada başarı sağlayan şairlerin şiirleri bir ödül mahiyetinde Kâbe'nin duvarlarına asılarak herkesin göreceği şekilde teşhir edilirdi. Bundandır ki bu kasidelere *el-muallakât* adı verilmiştir.²

Çalışmamızda *belagat* teriminin yerine kullanılan *retorik* kelimesini tercih etmemizde de bu durumun payı vardır. Zira bu sözcük her ne kadar belagat ile aynı anlamda kullanılmışsa da daha çok muhatabı ikna etme bilimi olarak tanımlanmaktadır. İlerleyen satırlarda temas edileceği üzere Câhiliyye Dönemi kadın şairlerin mersiye ve hamaset gibi konulu şiirleri bu durumu etkili bir biçimde yansıtmaktadır. Bu sebeple çalışmamızda bu ıstılahı kullanmayı uygun gördük. Diğer yandan mezkûr sözcüğün belagat karşılığında kullanıldığına dair ilk dikkat çeken kişinin Kindî (ö. 252/866 [?]) olduğu söylenmektedir.³

Câhiliyye Döneminin mahsulü olan şiir, Arap halkının âdet ve kültürlerini, hayat şartlarını, nesep ve kabilelerine dair bilgileri bir arada toplayan müdevvenattır. Arap dilcisi Câhiz (öl. 255/869) bu hususu şöyle özetlemektedir: “*Her ümmetin, medeniyetinin ihya ve bekası için güvendiği türlü kaynakları vardır. Câhiliyye Döneminde yaşayan Arapların bu konudaki temel dayanağı ise kafiye ve aruz veznindeki şiir mecmuasıdır.*”⁴ Edebiyatçı İbn Kuteybe (öl. 276/889) de bu konuda şunu söylemiştir: “*Şiir, Arapların bilgi hazinesi, Arap edebiyatını muhafaza eden ve nesepleri kayıt altında tutan bir belge niteliğindedir.*”⁵ Buna göre şiirin, müzikal yanı, kafiye, ölçü, lafız-mana münasebeti gibi tesir edici öğeleriyle ruha hitap etmesi açısından nesre nazaran ön planda olduğu anlaşılmaktadır.

Şiirin ehemmiyetini gösteren en önemli hususlardan biri de Kur'ân-ı Kerim'de ve Hadis-i Şerif'te yer alan bazı kelime ya da ifadelerin doğru bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlamasıdır. Misal olarak tefsir veya hadisin şerhine ilişkin çoğu kaynakta anlaşılması güç yahut anlamıyla ilgili ihtilaf bulunan bir kelimeye mana verilirken şiirlerden örnek verilmek

¹ Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde fi mehâsini's-ş-i'r ve âdâbih*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beirut: Dâru'l-Cil, 1981), 1/20.

² Durmuş, “Şiir”, 39/144.

³ Geniş bilgi için bk. Mahmut Kaya, “Hitabet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/157; William Smyth, “Retorik ve Belâgat İlmi: Hıristiyanlık ve İslâm”, çev. Abdullah Yıldırım, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 13/1 (2013), 168.

⁴ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *Kitâbü'l-Hayevân* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/51.

⁵ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemsüddîn (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 20.

suretiyle müşkülâtın giderildiği mülâhaza edilmektedir.⁶ Hz. Ömer bin Hattâb (r.a.) “Câhiliyye şiirlerinizi muhafaza edin ve onlardan asla şaşmayın. Zira bunlar hem Kitâb’ınızın hem de sizin lisanınıza ait ifadelerin manalarını ihtiva etmektedir”⁷ şeklinde tavsiyelerde bulunması da şiirin önemini ortaya koymaktadır. Aynı şekilde Hz. Abdullah b. Abbâs r.a. (ö. 68/687)’ın “Kur’an’da geçen garip kelimelerin anlamlarını öğrenmeyi arzu ediyorsanız bunu şiirde bulun. Çünkü şiir Arapların divanıdır”⁸ ifadesiyle bu hususun önemi üzerinde durmuştur. Arap dili belagatinin öğrenimi için vazedilen kuralların ve bununla ilgili bilgilerin teyidi için şiirlerden misaller verilmesi de⁹ şiire olan teveccühü bariz bir şekilde göstermektedir.¹⁰

Mevcut bilgilere göre Câhiliyye Döneminin mahsulü olan şiirlerin çoğu erkek şairler tarafından nazmedilmiştir. O devride yaşayan kadının toplumdaki konumu itibariyle şairlik yönünün erkeklere nazaran geri planda kalması tabiidir. Kadına nispet edilen şiirlerin de çoğu belli başlı konularla sınırlıdır. Bunlar genellikle mersiye içerikli manzumelerdir. Yani o çağdaki kadınının şairlik yönünü öne çıkaran şiirler mersiye temalı olanlardır. Onun nazmettiği bu şiirlerde bir yandan hasımları tarafından öldürülen kişinin menkıbelerini anlatıp onun ayrılığına hayıflanırken aynı zamanda onu katleden düşmanlarından intikamının alınması için bağlı olduğu kabilesini tahrik edip hamaset yapmaktadır. Özellikle İslam Öncesi Dönemde cereyan eden ve *Eyyâmü’l-Arab* diye bilinen bazı savaşların ateşini körükleyen, kadınların kışkırtıcı şiirleridir. Mesela Tağliboğullarıyla Şeybanoğulları kabileleri arasında kırk yıl kadar süren Besûs Savaşı’nın müsebbibi Şeybanoğullarından Besûs isimli bir kadının şiiri olmuştur.¹¹ Dolayısıyla kadına ait şiirler daha çok bu yönden ihtimam gördüğü mülâhaza edilmektedir.

Gerek içerdiği konular bakımından gerekse tazammun ettiği edebi sanatlar itibariyle kadınların şiirleri çerçevesinde yapılan çalışmaların az sayıda olduğu mülâhaza edilmektedir. Bu çalışmaların bir kısmı şöyledir:

- Aysel Ergül, *Cahiliye döneminde şiir ve kadın şairler*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991.

⁶ Mesela bk. Ebû’l-Hasen Muḳâtil b. Süleyman, Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân, thk. Abdullâh Maḥmûd (Beyrut: Müessesetü’t-Târîhi’l-‘Arabî, 2002), 5/107; Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hacer, 2001), 8/45; Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te’vîlü muḥtelifi’l-ḥadîs*, (Dımaşk, el-Mektebetü’l-İslâmî, 1999), 466; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nîsâbü’rî, *Müşkilü’l-ḥadîs ve beyânüh*, thk. Mûsâ Muhammed Ali (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1985), 186-187.

⁷ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî el-Girnâtî, *el-Muvâfaḳât*, thk. Meşhûr b. Hasan (Kahire: Dâru İbn Affân, 1997), 1/58.

⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi’ li-aḥlâkı’r-râvî ve âdâbi’s-sâmi’*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1996), 2/198.

⁹ Mesela bk. Ebû Bişr Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1988), 3/255; Ebû’l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberrid el-Ezdî es-Sümâlî, *el-Kâmil fi’l-luġa ve’l-edeb*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim (Kahire: Daru’l-Fikri’l-Arabî, 1997), 1/60.

¹⁰ Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Müzhir fi ‘ulûmi’l-luġa*, thk. Fuâd Ali Mansûr, (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1998), 2/374.

¹¹ Geniş bilgi için bk. Muhammed Ahmed Câd el-Mevlâ vd. *Eyyamülarab fi’l-cahiliye* (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.), 142-145; Nurullah Oruç, *Cahiliyye Döneminde kadın şairler ve şiirleri* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2024), 27.

- Edibe Şulul, *Arap Edebiyatı Kadın Şairlerinden el-Hansâ'nın Edebi Kişiliği ve Şiirlerinin Tahlili*, Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.

- Afaf Fadl Mohamad, *Câhiliye Dönemi Kadın Şairlerinin Şiirleri Bağlamında Câhiliye'de Kadın İmajı*, Karabük: Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

- A. Yaşar Koçak, "Şair Câriyeler", *Şarkiyat Mecmuası Dergisi* 9 (Aralık 2006), 35-44.

- Esat Ayyıldız, "El-Hansâ' Bint 'Amr: Eski Arap Şiirinde Öncü Bir Mersiye Şairi Hanım" *Mütefekkir* 7/13 (Haziran 2020), 201-224.

Amal İzzuddîn Hasan, *Anâsıru'd-dirâseti'l-fenniyye âmmeten ve fî şî'ri Leylâ el-Ahyeliyye hâssaten*, Çankırı Karatekin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Yukarıda mezkûr çalışmaların, genelde kadın şairlerin hayatları, edebi kişilikleri ve şiirlerini tematik açıdan ele aldığı dikkat çekmektedir. Çalışmamızda ise meşhur muallaka şairi Tarafe b. el-Abd'ın kız kardeşi olan Hırnık Bint Bedr'in şiirleri muhteva ve belâğî üslup açısından incelenmiştir. Bu çalışmanın amacı şairin, şiirinde ne tür temalar işlediğini, bunların arasında anlam ve edebi bir münasebetin olup olmadığını ve daha çok hangi konuya ağırlık verdiğini; şiirlerinin hangi aruz ölçüleriyle telif edildiğini, bedi ilmi açısından hangi belagat unsurlarını ihtiva ettiğini ve bunların içinde ağırlıkta hangilerinin ön planda olduğunu, bir olay üzerinde mi inşa edildiğini; şiirlerin muhtevasıyla içerdiği belagat unsurları arasında bir ilişkinin olup olmadığını ortaya koymaktır.

Çalışmamızın konusu dört ana başlık altında incelenmiştir. İlkinde Hırnık'ın hayatına dair bilgiler verilmiştir. Bu bilgilere yer verilirken hem bu konuda mevcut biyografik ve edebi kaynaklardan yararlanılmış hem de onun şiirlerinin muhtevasından esinlenmiştir. İkinci başlığın altında Hırnık'ın şiirinin genel özellikleri irdelenmiştir. Üçüncüsünde şiirin ihtiva ettiği konulara yer verilmiştir. Son başlıkta ise şiirde manayı ve lafzı tezyin eden bedî sanatları ele alınmıştır.

Makalede yer alan şiirlerin tercümesi yapılırken motamot çeviri yerine şiirin mana ve mefhumu yansıtılmaya çalışılmıştır. Çalışmada birden fazla yer alan aynı şiir, gerek duyulmadıkça tekrar çevirisine yer verilmemiştir. Bu husus ilgili dipnotta da belirtilerek şiirin ilk geçtiği yere işaret edilmiştir. Araştırmamızda daha çok temel edebi kaynaklara müracaat edilmiş, zaman zaman akademik çalışmalardan da yararlanılmıştır.

1. Hırnık bint Bedr'in Hayâtı

Hırnık'ın biyografisine geçmeden önce ona verilen bu ismin kavramsal inceliğine temas etmekte fayda mülâhaza edilmektedir. *Hırnık* kelimesi esasen *yavru tavşan* anlamına gelmektedir.¹² Daha sonra bu sözcük özel isim olarak kadınlar için de kullanılmıştır.¹³ Bu ismin özellikle kadına verilmiş olmasının sebebi muhtemelen beli yumuşak olan tavşan yavrusu anlamını havi olmasıdır. Kadın ile tavşanın arasındaki

¹² Ebu'l-Fađl Cemâluddîn Muḥammed b. Mukerrem b. Alî İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1993), 10/78.

¹³ Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezîd el-Bağdâdî, *Ḥizânetü'l-edeb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1997), 5/55; Hırnık bint Bedr bint Hifân, *Dîvânu Hırnık*, thk. Yüsrâ Abdülgani Abdullah. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1990), 8.

yumuşaklık benzetmesi hakikî anlamın yanında mecazî olarak da düşünülebilir. Yani kadının yumuşak huyluluğu, zarafeti, cilvesi ve sevimli olma yönü, tavşan yavrusunun yumuşaklığına benzetilerek kendisinin bu isimle adlandırıldığı değerlendirilmektedir. Recez şiiriyle meşhur olan Rü'be b. el-Accâc (ö. 145/762)'ın söylediği aşağıdaki iki beyit buna delil teşkil etmektedir:¹⁴

إِذَا الْعُجُورُ غَضِبَتْ فَطَلَّقِي وَلَا تَرَضَّاهَا وَلَا تَمَلَّقِي
وَاعْمِدْ لِأُخْرَى ذَاتَ دَلٍّ مُونِقِي لَيْتَةَ الْمَسِّ كَمَسِّ الْخَزْنِقِي

İhtiyar zevcen kızarsa hemen onu boşa.

Yaltaklanıp onu memnun etme boşa.

Başkasına yönel; cilvesi hayran bırakana.

Yumuşak dokunuşlu, benzer yavru tavşana.

Hırnik bint Bedr'in hayatıyla ilgili olarak fazla bilgi mevcut değildir. Doğum tarihine ilişkin bir bilgi olmayan Hırnik'in 570 yılı civarında vefat ettiği söylenmektedir.¹⁵ İslam öncesi dönemde birçok şair yetişmiştir. O dönemde şiire çok önem verildiği halde çeşitli sebeplerden dolayı dönemin şairlerinin biyografisi hakkındaki bilgi kısıtlıdır. O devirde yaşayan kadınların genel olarak geri planda bırakılması da onların hayatıyla ilgili geniş bilgiye sahip olmanın önüne geçmiştir. Hırnik da Câhiliyye Devri şairlerinden olması hasebiyle hayatıyla ilgili malumatın sınırlı olması normaldir.

Besûs Harbinden sonra zuhur eden bu şair,¹⁶ Sa'doğulları kabilesinden olan Bedr b. Hifân'ın kızıdır. Annesi Verde hanımdır. Kimi rivayetlere göre Hırnik, meşhur muallaka şairi Tarafe b. el-Abd (ö. 564)'ın anne tarafından kız kardeşidir. Bazı rivayetlerde ise onun halasıdır. O'nun kocası -şiirlerinde de yansıdığı üzere- Esedoğulları Kabilesinin lideri olan Bişr b. Amr'dır. Alkeme adında da bir oğlu vardır.¹⁷ Alkeme, Kulâb Dağı'nda Esedoğulları'yla savaşırken babası ve baba tarafından olan Hassân ve Şurahbîl adlarında iki kardeşiyle birlikte öldürülmüşlerdir. Muharebenin gerçekleştiği mekân itibarıyla bu hadisenin adı Kulâb Günü (Olayı/savaşı) diye tarihe geçmiştir. Hırnik bu olay üzerine kocası ve oğulları için mersiye söylemiştir:¹⁸

مَنْتَ لَهُمْ بِوَالَيْلَةِ الْمَنَايَا بِحَرْفِ قُلَابٍ لِلْحَيْنِ الْمَسُوقِ
فَكَمْ بِقُلَابٍ مِنْ أَوْصَالِ خَزْقِي أَجِي ثَقَّةً وَجَمِجَمَةً فَلِيْقِي

Onların eceli Vâile'nin eliyle oldu.

Ölüm onları Kulâb'ın ucunda mukadder anda buldu.

¹⁴ Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, 8/359-360.

¹⁵ Rızkullâh b. Yûsuf b. Abdilmesîh b. Ya'kûb Şeyho el-Yesûî, *Şu'arâ'ü'n-Naşrâniyye* (Beyrut: Matbaatu'l-Âbâi'l-Mürselîn el-Yesuiyyîn, 1890), 327.

¹⁶ Ömer Rıdâ Kehhâle, *A lâmu'n-nisâ' fî 'âlemi'l-'Arab ve'l-İslâm* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 1/348.

¹⁷ Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, 5/55; Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Saîd el-Merzûbânî el-Horasânî el-Bağdâdî, *Şâ'îrâtü'l-Kabâil'il-Arabiyye*, thk. Sâmî Mekkî el-Ânî (Beyrut: Dâru'l-Arabiyye li'l-Mevsû'ât, 2007), 105-109; Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdulaziz el-Bekrî, *Mu'cemu me'sta'cem*, thk. Mustafa es-Sekkâ, (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, ts.), 3/1088.

¹⁸ Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, 5/55 Ş; Rızkullâh b. Yûsuf b. Abdilmesîh b. Ya'kûb Şeyho el-Yesûî, *Riyâdu'l-edeb fî merâsî şevâ'iru'l-'Arab* (Beyrut: Matba'atu'l-Katolikiyye li'l-âbâi'l-yasû'ıyyîn, 1897), 24.

Kulâb'da cömert ve emin kişilere aittir;

Nice kesilmiş uzuvlar, yarılmış başlar...

Hırnık'ın şairlik vasfını öne çıkaran hususun bu hadisenin olduğu düşünülmektedir. Çünkü onun şiirinin çoğu bu savaşta öldürülen kocası ve oğulları ve dönemin Bahreyn valisi tarafından idam edilen kardeşi Tarafe hakkındadır.¹⁹ Tarihte Eyyâmü'l-Arab (Kabileler arasında meydana gelen savaşlar) Araplar için önemli tarihi olaylardır. Birbirine çatışan kabilelerin şair ve hatipleri, savaş bitiminden sonra o günü anlatıp yad etmesi bunun bariz göstergesidir.²⁰ Eyyâmü'l-Arab'dan biri de kuşkusuz sözünü ettiğimiz Yevm Kulâb'dır. Binaenaleyh o günde öldürülenlerin akrabası olan Hırnık'ın bununla ilgili nazmedip söylediği şiirinin yankılanması beklenen bir durumdur.

Şiirlerinden de anlaşıldığı üzere Hırnık'ın trajik bir yaşam öyküsü söz konusudur. Öyle ki birilerinin gammazlığı sebebiyle kardeşi Tarafe'nin feci bir şekilde azaları kesilerek idam edildiğine tanıklık etmiştir. Bu olaydan çok geçmeden Esedoğulları'yla cenk eden kocasının ve oğullarının hunharca öldürüldüğü haberini almıştır. Bundandır ki onun şiirlerinin çoğu başta kocası olmak üzere ölen akrabalarıyla ilgili mersiyelerden ibarettir.²¹ Hırnık'ın, kardeşinin vefatına nazaran kocasının ölümüne olan hüznünü daha çok belli ettiği, şiirlerinde bariz olarak görülmektedir. Bunun sebebi muhtemelen kocasının bir kabile lideri olması ve ölen evlatlarıyla birlikte intikamının alınması için kendi kavmini kışkırtmasıdır. Aynı durum kardeşi Tarafe için söz konusu değildir. Bunun nedeni Hırnık'ın kardeşinin resmi bir otorite tarafından infaz edilmesidir. Kardeşi için intikam almak istediği muhataplar ise onun için komplo kurup öldürülmesine sebep olanlardır.²²

2. Hırnık bint Bedr'in Şiirine Genel Bakış

Hırnık'ın şiirleri farklı aruz vezinlerde bestelenmiştir. Bunlar *tavîl*, *vâfir*, *kâmil* ve *serî'* bahirleridir. Daha çok bahr-i vâfir türündendir. Bu şiirlerin en uzununu on en kısa olanı ise iki beyitten oluşmaktadır. Genelde ikişer ve üçer beyit şeklinde nazmedilmiştir.²³ Hiciv ve mersiye içerikli bu şiirlerin yaklaşık olarak yarısının tenbîh edatlarından (أ) ile başlaması dikkati çekmektedir.²⁴ Hırnık'ın şiirlerinin üçte birinin kafiyeleri râ harfiyle bitmektedir. Diğerleri ise ağırlıkta ince olmak üzere farklı harflerden oluşmaktadır.²⁵ Hırnık'ın bazı şiirlerinde Arap darbimeseline de yer verildiği görülmektedir. Bahr-i vâfir vezinindeki aşğıdaki beyit bunun tipik örneğidir:²⁶

أَلَا مَنْ مَبْلَغُ عَمَرَ بْنِ هِنْدٍ وَقَدْ لَا تُغْدِمُ الْحَسَنَاءُ ذَامًا

Hey! Amr b. Hind'e kim haber salacak?

Belki güzel kadın da kusurdan ari değil.

¹⁹ Kehhâle, *A fâmu'n-nisâ'* 1/348; Emrullah İşler, "Tarafe b. Abd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/14.

²⁰ Mehmet Ali Kapar, "Eyyâmü'l-Arab" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/14.

²¹ Hırnık, *Dîvânu Hırnık*, 17.

²² Şairin bununla ilgili şiiri hiciv bahsinde zikredilmiştir.

²³ Hırnık, *Dîvânu Hırnık*, 32-61; Abdülâlim el-Kureydî, *Eş'âru nisâ'i'l-Câhiliyye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2019), 86-89.

²⁴ Şeyho, *Riyâdu'l-edeb*, 24, 25, 32, 33, 35, 36, 37.

²⁵ Şeyho, *Riyâdu'l-edeb*, 22-37.

²⁶ Hırnık, *Dîvânu Hırnık*, 52; Luvîs Şeyho, *Riyâdu'l-edeb fî merâsî şevâ'iru'l-'Arab*, 35.

Bu beytin ikinci mısrasının tamamı darbimesel²⁷ olup şiire uyarlanmıştır. Bu deyimle âdemoğlunun kusursuz bir varlık olmadığı anlatılmak istenmiştir.²⁸ Bu durum Câhiliyye döneminde şiir kadar darbimesel de önemli bir edebi metin olduğunun açık bir göstergesidir. Aynı zamanda meselin şiirlere yansıtılmış olması şiirle ortak noktalarının olduğuna işarettir. Bu hususlardan biri her iki metnin de muhatabı etkileme ve ikna etme özelliğini taşıyor olmasıdır. Yine bundan şiire dercedilen darbimesellerin vezinli olduğu anlaşılmaktadır. Bu da onların şiirle olan bir başka ortak yönünü ortaya koymaktadır.

Diğer yandan mesellerin kaybolmasının önüne geçilip muhafaza altına alınmasında onların şiirlerde kullanılmasının da büyük bir payının olduğunu görmek gerekir. İşte bu paya sahip olanlardan biri de bahse konu olan Hırnik bint Bedr ismindeki kadındır. Bu kadının günümüze kadar ulaşan şiirleri sayıca az olsa da kaynaklarda onun kadın şairler zümresi arasında zikredilmesi ve Arap edebiyatı tarihi sahnesine çıkmasında etkili olmuştur. Kimi meşhur dilci, edip ve münekkitler, Hırnik'in şiirlerine ayrı bir ihtimam göstermişlerdir. Bunların bir kısmı onun şiirlerini rivayet etmiş, bazıları da telif ettikleri eserlerde istişhâd mahiyetinde kullanmışlardır.²⁹ Bu durum hem dil hem de edebiyat açısından onun şairlik vasfını ve şiirlerinin önem derecesini ortaya koymaktadır.

Neticede bir kimsenin şiirde önde olmasında her zaman kaleme aldığı şiirlerin çokluğu belirleyici değildir. Nitekim o çağda kimi zaman tek kaside, bazan birkaç beyit, bazansa sadece bir beyit, şairi toplum nezdinde şöhret ve itibar sahibi kılabilmektedir. Bu, şiirin son derece değer bulduğu toplumun bu manada kemiyetten çok, keyfiyete önem verdiğini gözler önüne sermesi açısından oldukça dikkate şayandır. Yani şiir kalbe olan nüfuz ve tesiri nispetinde hüsnü kabul görmekte, onu yazan kişi de aynı ölçekte adından söz ettirebilmektedir. Özetle söylemek gerekirse; şairi şair kılan onun şiirinin niceliği değil, niteliğidir.³⁰

Câhiliyye Döneminde araştırmamıza konu olan Hırnik'in ismini taşıyan başka kadın şairler de mevcuttu. Dolayısıyla Hırnik'in şiirlerini derleyen kimi müdevvinler bazı şiirlerin sözü edilen Hırnik'a mı, diğer Hırniklar'a mı ait olduğunun tespiti konusunda zorluk çekmişlerdir. Bu, bazı şiirlerin anılan şaire nispeti konusunda şüphe uyandırmaktadır. Kaynaklarda adından söz edilen şairin biyografisi ve şiirleri hakkında fazla malumatın bulunmaması ise tabiatıyla bu şüpheyi farklı bir boyuta taşımaktadır. Ancak mezkûr şairin Bişr b. Amr isminde kocasının olduğu çoğu edip ve münekkitler tarafından kabul edilmektedir. Bu da mevzubahis şiirlerin aidiyeti problemini önemli ölçüde ortadan kaldırmaktadır. Nitekim şair -ilerleyen başlıklarda temas edileceği üzere- şiirlerinde Bişr adındaki bir adamdan söz etmektedir. Çoğunluğa göre bu adam Hırnik'in kocasıdır.³¹

Öte yandan bahsimize konu olan şairin, kocası olduğu söylenen Bişr'den Alkame adındaki bir oğlunun olduğu da rivayetler arasındadır. Çağdaş Arap edebiyatının temsilcilerinden Hüseyin Nassâr (ö. 1438/2017), Hırnik'in şiirlerinin edisyon kritiğini yaptığı çalışmasında Alkame'nin söz konusu şairin oğlu olduğuna ilişkin hiçbir kuşkusunun

²⁷ Zeyd b. Abdullah b. Mesûd b. Rifâa, *el-Emsâl* (Dimaşk: Daru Saduddin, 2002), 1/276.

²⁸ Ahmed Muhtar Abdulhamit, *Mu'cemü'l-luğal-Arabiyye el-Mu'âsıra* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 2008), 2/1469.

²⁹ Hırnik, *Dîvânu Şi'ri'l-Hırnik*, thk. Hüseyin Nassâr (Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1996), 10.

³⁰ Geniş bilgi için bk. Mustafâ Sâdık er-Râfiî, *Târîhu âdâbi'l-'Arab* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2008), 387.

³¹ Hırnik, *Dîvânu Şi'ri'l-Hırnik*, 5.

olmadığını söyler.³² Şair, babasıyla birlikte düşmanları tarafından öldürülen Alkame'ye aşağıdaki beyitlerde görüldüğü şekilde mersiyeleer dizmiştir:³³

فَلَا وَأَبِيكَ أَسَى بَعْدَ بَشِيرٍ عَلَى حَيٍّ يَمُوتُ وَلَا صَدِيقٍ
وَبَعْدَ الْحَيْرِ عَلَقَمَةَ بْنِ بَشِيرٍ إِذَا نَزَّتِ النُّفُوسُ إِلَى الْحُلُوقِ

Babana yemin ederim;

Can boğaza dayandığında,

Bişr ve oğlu Alkame'den sonra yas tutmam.

Ne ölen bir canlının ne de bir dostun ardından.

Bu beyitlerde soy bakımından nispetinde kuşku olmayan Alkame'den söz edilmesi, tartışmaya sahne olan şiirin Hırnık b. Bedr'e ait olduğunun net bir ifadesidir.

Yukarıda ismine atıfta bulunduğumuz Arap edebiyatı araştırmacısı Hüseyin Nassâr, kendisi tarafından Hırnık'a ait şiirlerinin tahkik edildiği divanda şu ifadelerle yer vermektedir: "Bu divanda ve başkasında Hırnık'a ait tahkikini yaptığımız şiirler, kayaklarda az sayıdadırlar. Fakat bu şiirler, en meşhur ve en güvenilir ravilerden olan Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771) tarafından nakledilmiştir."³⁴ Bu da mezkûr şaire nispet edilen şiirlerin tevsiki noktasında önemli bir argüman olduğu kanaatini oluşturmaktadır.

Netice itibariyle Hırnık ismini taşıyan şairlerde mülâhaza edilen isim karışıklığı, çalışmamızın konu edindiği şiirlerin aidiyetinde şüphe görüntüsünü verse de yukarıda serdedilen delillerin bu vehmi bertaraf ettiği ortadadır.

3. Hırnık'ın Şiirinde İşlenen Temalar

Bu kadının şiirinde hiciv ve mersiye konularının işlendiği görülmektedir. Ağırılıkta mersiye içeriklidir. Bununla beraber ana temaları mersiye ve hiciv olan bu şiirlerin, dolaylı olarak medîh ve fahr konularını da tazammun ettiği mülâhaza edilmektedir.

3.1. Risâ'/Mersiye

Risâ' lügatte *birine merhamet etmek, şefkat göstermek ve onu övmek* anlamlara gelir.³⁵ İstilahta ise ölen bir kimsenin sahavet, cesaret, hayırseverlik gibi vasıflarını nazım halinde zikrederek ona hayıflanmak ve üzüntüyü dile getirmektir.³⁶ Câhiliyye devrinde bu tür şiir hassaten muharebelerde ölenler için söylenmiştir.³⁷ Mersiye özellikle kadınların

³² Hırnık, *Dîvânu Şi'ri'l-Hırnık*, 6.

³³ Bağdâdî, *Hiżânetü'l-edeb*, 5/54.

³⁴ Hırnık, *Dîvânu Şi'ri'l-Hırnık*, 8.

³⁵ Halîl b. Aḥmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî -İbrahim es-Semerrâî (Beyrut: Müessesâtu'l-A'lemî, 1988), 8/234-235; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 14/309; Ya'kûb Firûzâbâdî, *Mu'cemu'l-kâmus'il-muḥîṭ* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2011), 869.

³⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 14/309; Cevvâd Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-'Arab, kable'l-İslâm* (Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2001), 9/153.

³⁷ Harun Ögmüş, *Câhiliyye Döneminde Araplar Câhiliyye Şiirine Göre İslam Öncesi Arap Toplumunu ve Kur'an'ın Getirdiği Değişim* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 175.

şiiirlerinde görülmektedir.³⁸ Hırnik'in şiiiri de bunlardandır. Onun mersiye türünden nazmettiği şiiirlerin çoğu kocası Bişr b. Amr hakkındadır.³⁹ Misal:⁴⁰

أَلَا ذَهَبَ الْخُلَالُ فِي الْقَفَرَاتِ وَمَنْ يَمَلَأُ الْجَفَنَاتِ فِي الْحَجَرَاتِ
وَمَنْ يُرْجِعُ الرُّمَحَ الْأَصَمَّ كُعُوبُهُ عَلَيْهِ دِمَاءُ الْقَوْمِ كَالشَّقِرَاتِ

Hey dinleyin! Çöllerde yol alıp gitti kervan.

Yemek kaplarını kim dolduracak kıtlık olduğu zaman.

Uçları keskin olan mızrağı da kim geri getirecek?

Laleler misali üzerine bulaşmış düşmana ait kan.

Ana teması mersiye olan bu beyitlerin, zımnen fahr/övgü ve hamaset konuları da havi olduğu bariz bir şekilde görülmektedir. Nitekim burada şair bir yandan kocasının vefatına hüznünü dile getirirken, diğer yandan onu cömertlik ve kahramanlıkla tavsif ederek hamaset yapmaktadır. Hırnik, ölüm haberini aldığı kardeşi Tarafe b. el-Abd (ö. 564) için de mersiye söylemiştir.⁴¹

عَدَدْنَا لَهُ خَمْسًا وَعِشْرِينَ حَجَّةً فَلَمَّا تَوَقَّأَهَا إِسْتَوَى سَيِّدًا فَخَمَّا
فُجِعْنَا بِهِ لَمَّا رَجَوْنَا إِيَّابَهُ عَلَى خَيْرِ حَالٍ لَا وَلِيدًا وَلَا قَحْمَا

O'nun için yirmi beş yıl saydık.

Onu tamamladığında kadri yüce bir lider oldu.

Dönüşünü umarken ölüm haberiyle sarsıldık.

En güzel vaziyette; ne çocuk ne de ihtiyar idi.

Hırnik, ana konusu mersiye olan bu iki beyitte, kaybettiği kardeşine hayflanırken, onun değerli bir önder olduğuna temas etmektedir. Dolayısıyla bu manzumenin mersiyeyle birlikte fahriyeyi de konu edindiği âşikârdır. Öte yandan şair, kardeşinin ölümünden dolayı hissettiği acıyı dile getirirken onun öldüğü yaşa değinerek teselli bulmaya çalışması dikkati çekmektedir. Yani şair bir taraftan çektiği ızdırabı ifade ederken diğer taraftan yaralarını sarmaya çaba göstermektedir. Bazı mersiye konulu şiiirlerde öldürülen kişinin intikamının alınması için kışkırtıcı ifadelere de yer verilerek hamaset yapılmaktadır.⁴² Hırnik ise kardeşinin intikamının alınması için bu yola başvurmadiği mülâhaza edilmektedir.

3.2. Hiciv

Medîh'in sözlükteki anlamı, sözü heceleyerek telaffuz ederek birinin kusurlarını dile getirerek onu zem etmektir. İstılahtaki anlamı ise şiiirde birini ayıplamak ve aşağılamaktır.⁴³ Hiciv, hicvedenin kin beslediği kimseye karşı öfke ve nefret duygusunu ifade etmesidir.⁴⁴ Arap kadim şiiirinin ürünü olan hiciv, Araplar nezdinde büyük bir öneme sahiptir. Eski Arap toplumunda savaşlarda düşmana karşı etkin bir silah konumundaydı.

³⁸ Yahya el-Cubûrî, *eş-Şi'ru'l-Câhilî hasâisuhu ve fûnûnuh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 311-314.

³⁹ Hırnik, *Dîvânu Hırnik*, 32-61.

⁴⁰ Hırnik, *Dîvânu Hırnik*, 48.

⁴¹ Hırnik, *Dîvânu Hırnik*, 32.

⁴² Mesela bk. Şeyho, *Riyâdu'l-edeb*, 27-33.

⁴³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 15/353.

⁴⁴ Cubûrî, *eş-Şi'ru'l-Câhilî*, 339.

Şair, bir taraftan bu içerikli şiirlerle, düşmanların kalbine korku salarak morallerin bozulmasına yol açarken, diğer taraftan müntesip olduğu kabilenin maneviyatını yükselterek onlara cesaret vermeyi sağlamıştır.⁴⁵ Şair bağlı olduğu kabile veya toplumun gür sesidir. Binaenaleyh hicvin doğuşu ve mevcudiyetini, kabilecilik anlayışıyla ilişkilendirmek mümkündür.

Câhiliyye döneminde yaşayan kadın şairlerin, az da olsa hiciv konulu şiirleri mevcuttur. Hırnık'ın bazı şiirleri de bunlardandır. Bu şairin hicivle ilgili söylediği iki şiiri bulunmaktadır. Üçer beyitten oluşan bu şiirlerin her ikisi de şairin kardeşi Tarafe ile dönemin hükümdarı arasında koğuculuk yapan ve dolayısıyla kardeşinin ölümüne sebep olan Amr Abd (öl.?) hakkındadır.⁴⁶ Bunlardan biri bahr-ı tavîl ölçüsünde nazmedilen aşağıdaki şiirdir:⁴⁷

أرى عبدَ عمرو قد أساط ابنَ عمِّه وأنصَجَه في عَلِيٍّ قِدْرٍ وما يَدْرِي
فَهَلَّا إِبْنَ حَسْحَاسٍ قَتَلْتِ وَمَعْبِدًا هُمَا تَرَكَكَ لَا تَرِيثُ وَلَا تَبْرِي
هُمَا طَعَنَّا مَوْلَاكَ فِي عِظْفِ صُلْبِيهِ وَأَقْبَلْتِ مَا تَلْوِي عَلَيَّ مَحَجَّرِ تَجْرِي

Görüyorum Amr Abd'in, amcasının oğlunu nasıl hançerlediğini.

Onu tenceredeki kaynar suda haşladı bilmeden âkıbetini...

Gücün yetiyorsa öldürseydin ya Hashâsoğlu ve Mabed'i!

Oka tüy takamaz ve onu yontamaz hale getirdiler seni...

Onlar, sırtından hançerlediler senin efendini.

Sen ise arkana bakmadan kaçıp kurtardın kendini.

Şair, bu beyitlerde kardeşinin ölümüne yol açan Amr Abd'a ürkeklik ve acizlik vasıflarını isnat ederek onu hicvetmiştir.

4. Hırnık'ın Şiirindeki Belâği Unsurlar

Bu bölümde Hırnık'ın şiirinde kullanılan belâği sanatlar bedî' ilmi açısından incelenmiştir. Bu disiplin *el-muhassinâtu'l-ma'neviyye* ve *el-muhassinâtu'l-lafziyye* olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.⁴⁸

4.1. el-Muhassinâtu'l-Ma'neviyye/Manayı Süslendiren Sanatlar

Bedî' ilminde *el-Muhassinâtu'l-ma'neviyye*, manaya süs katan sanatlardır. Bu sanatlar, şiirin özü ve kaynağı olan tefekkür ve tahayyüle bağlı olması hasebiyle büyük bir önem taşırlar. Yüze yakın olan bu sanatların⁴⁹ tamamını bir makalede irdelemek sınırı aşacağı düşünülmektedir. Bu sebeple bunlardan sadece araştırmamıza konu olan Hırnık'ın şiirinde başvurulan sanatlara yer verilmiştir.

⁴⁵ Hanna el-Fahûrî, *Tarihu'l-edebe'l-Arabî* (Beyrut: Matbaatu'l-Bulisiyye, ts.), 65; İsmail Durmuş, "Hiciv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/447.

⁴⁶ Şeyho, *Riyâdu'l-edebe*, 36-37.

⁴⁷ Şeyho, *Riyâdu'l-edebe*, 36-37.

⁴⁸ Ebû Ya'kûb Yusuf b. Muhammed es-Sekkâkî, *Miftâhu'l- 'Ulûm*, thk. Abdulhamîd el-Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2014), 532.

⁴⁹ Mustafa Aydın, *Arap Dili Belagatında Bedî' İlmî ve Sanatları* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2018), 25-511.

4.1.1. Tıbâk

Manaya edebi güzellik katan tıbâkın lügat anlamı, devenin, arka ayağını ön ayağın bastığı yere koymasındır.⁵⁰ İstilahtaki manası ise birbirine karşıt anlamlı iki kelimeyi bir arada zikretmektir.⁵¹ Bu sözcük, *mutabaka*, *tatbik* ve *tezat* kavramlarıyla da ifade edilmiştir. Çağdaş araştırmacılardan Abdulaziz Atik, bu kelimenin sözlük anlamıyla terim anlamı arasında herhangi bir münasebetin olmadığını öne sürmektedir.⁵² Bu kelimenin sözlükteki anlamına bakıldığında devenin ön ve arka ayaklarından söz edildiği görülmektedir. *Ön-araka* sözcükler zıt anlamlı olduğuna göre kanaatimizce bu kelimenin yine tezatlık ifade eden terimsel anlamıyla irtibatlandırılabilir. Bu sanat Hırnik'in şiirinde dört yerde kullanılmıştır. Bunların tamamının mersiye şiirinde kullanılması göze çarpmaktadır. Bu yerlerde kullanılan karşıt anlamlı kelimeler şunlardır: *فَقْرٌ - غَيْىٌ، قَحْمٌ - وَليِدٌ، حَيٌّ - يَموتٌ، ياşamak-ölmek، yaşlı-genç، zengin-fakir، ölüm-kalım*.⁵³

Bu sanat hakiki veya mecazi lafızlarla kullanılmaktadır. Mesela “نام الولد ثم استيقظ” çocuk uyudu sonra uyandı” cümlesindeki *uyumak* ve *uyanmak* sözcükleri gerçek anlamıyla kullanılmıştır. Dolayısıyla buradaki tıbak da hakikidir. Buna mukabil olarak “استيقظ الغافل من نومته” gafil uykusundan uyandı” cümlesinde yer alan aynı sözcükler mecazi anlamdadır.⁵⁴ Hırnik'in şiirindeki tıbak, kullanıldığı yerlerin tümünde hakiki manadadır. Şairin, dillendirdiği aşağıdaki beyti bunun tipik örneğidir:⁵⁵

هَذَا تَنَائِي مَا بَقِيَتْ لَهُمْ وَإِذَا هَلَكْتُ أَجَنِّي قَبْرِي

Yaşadıkça dilim onları böyle över.

Öldüğümde ise kabrim beni örter.

Bahr-i kâmil ölçüsünde nazmedilen bu beyitte yer alan *yaşamak/yaşamak* ve *هَلَكٌ helak olmak/ölmek* sözcükleri birbirine karşıt anlamlıdır. Binaenaleyh burada tıbak sanatına yer verildiği aşıkardır. İki zıt anlamlı kelime menfilik ve müspetlik bakımından birbirinden farklı değilse bu tıbaka, *tıbâku'l-îcâb* denilmektedir.⁵⁶ Dolayısıyla buradaki tıbak da bu kabildendir. Öte yandan bu beyitte kullanılan zıt anlamlı kelimeleri gerçek manada olduğundan tıbak da hakikidir.

Tıbak sanatı, bazen farklı türden olan iki karşıt anlamlı kelime arasında olduğu da görülmektedir. Hırnik'in bahr-i vâfir vezninde söylediği aşağıdaki beyitteki tıbak bunun bariz örneğidir:⁵⁷

فَلَا وَأَبِيكَ أَسَى بَعْدَ بَشْرِ عَلَيَّ حَيٌّ يَمُوتُ وَلَا صَدِيقِي

Babana yemin ederim ki Bişr'den sonra yas tutmam.

Ne ölen bir canlının ne de bir dostun ardından.

⁵⁰ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 1/595.

⁵¹ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *Kitâbü's-Şinâ'ateyn: el-kitâbe ve's-şi'r*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî-Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetü'l-Unsuriyye, 1998), 307.

⁵² Abdulaziz Atik, *İlmu'l-bedî'* (Beyrut: Daru'n-Nahdati'l-Arabiyye, ts.), 76.

⁵³ Kureydî, *Eş'âru nisâi'l-Câhiliyye*, 85, 86, 88.

⁵⁴ Atik, *İlmu'l-bedî'*, 78.

⁵⁵ Hırnik, *Dîvânu Hırnik*, 46.

⁵⁶ Ayrıca bk. Aydın, *Arap Dili Belagatında Bedî' İlmî ve Sanatları*, 28.

⁵⁷ Hırnik, *Dîvânu Hırnik*, 39.

Bu beyitte anlamca birbirleriyle tezat olan *يَمُوتُ olüyor* ve *حَيٌّ canlı* kelimelerin türleri farklı olup bunların biri fiil diğeri ise isimdir. Yaşamak-ölmek anlamındaki karşıt kelimeler gerçek anlamda olduğundan buradaki *tbâk* da hakikidir.

4.1.2. Mübalağa

Manayı süsleyen belâğî sanatlardan biri de kuşkusuz mübalağadır. Mübalağa sözlükte sınırı aşmak, aşırıya gitmek ve abartmak anlamlara gelmektedir. Mübalağanın terim anlamı ise vasıflarda aşırıya kaçmaktır. Anamlı bir cümle tamamlandığı halde ona ilave yapılması mübalağadır.⁵⁸ Bu aşırılık bazen aklen mümkünken bazen değildir.⁵⁹ Hırnık'ın bahr-i vâfir vezninde söylediği aşağıdaki beyitte yapılan mübalağa aklen mümkündür.⁶⁰

هُمُ جَدَعُوا الْأُنُوفَ وَأَوْعَبُوهَا فَمَا يَنْسَأُ لِي مِنْ بَعْدِ رِيْقِي

Burunları kesip kökten söken onlardır.

Boğazım yutkunamaz oldu gayri.

Bu beytin ilk mısrasındaki “هُمُ جَدَعُوا الْأُنُوفَ burunları kesen onlardır” cümlesi, tam anlam ifade etmektedir. “أَوْعَبُوهَا onları (burunları) kökten söktüler” ifadesiyle de mübalağa yapıldığı ortadadır. Burnu kökten sökmek makul bir durum olduğundan buradaki mübalağa da aklen mümkündür.

4.1.3. İltifat

İltifat manayı güzelleştiren belâğî bir unsurdur. Bu kavram sözlükte *dönmek, çevirmek, meyletmek, vazgeçmek* gibi manalara gelmektedir.⁶¹ İltifât bedi ilminde İbnü'l-Esîr'in deyimiyle “konuşan birinin kelimeler ederken, muhataptan gaibe, gaipten muhataba, geçmiş zamandan gelecek zamana, gelecek zamandan geçmiş zamana vb. yönelmesidir” şeklinde tanımlanmamaktadır.⁶² Bu sanatla ilgili muhtelif tanımlar yapılsa da yukarıdaki tanım ön plandadır.⁶³ İltifat sanatı, Hırnık'ın şiirinde de tezahür etmiştir. Onun şiirindeki iltifat gaipten muhataba dönme şeklinde olup üç yerde görülmektedir.⁶⁴ Bunlardan biri bahr-i vâfir ölçüsünde nazmedilen aşağıdaki beyitlerdir:⁶⁵

أَلَا هَلْكَ الْمُلُوكُ وَعَبْدُ عَمْرٍو وَخُلَيْتِ الْعِرَاقُ لِمَنْ بَغَاهَا

فَكَمْ مِنْ وَالِدٍ لَكَ يَا بَنَ بَشْرٍ تَأَزَّرَ بِالْمَكَاوِمِ وَأَزْتَدَاهَا

Hey! Abd Amr dahi krallar helak oldu.

Irak ülkesi de ona zulmedenlere kaldı.

Ey Bişroğlu! Nice ataların var senin!

Değerli hasletleri giyinip kuşandı.

⁵⁸ Askerî, *Kitâbü's-Şinâ'ateyn*, 365; Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tezz, *el-Bedî'* thk. İrfan Mutarrıçî (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, 2012), 85.

⁵⁹ Atîk, *İlmu'l-bedî'*, 91.

⁶⁰ Hırnık, *Dîvânu Hırnık*, 42.

⁶¹ İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Meselü's-sâir fi edebi'l-kâtibi ve's-şâir*, thk. Ahmed el-Hüfi-Bedvî Tabâne (Kahire: Daru Nahdati Mısır, ts.), 2/167.

⁶² İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir*, 2/168

⁶³ Geniş bilgi için bk. Atîk, *İlmu'l-bedî'*, 146.

⁶⁴ Kureydî, *Eş'ârü nisâi'l-Câhiliyye*, 86-87.

⁶⁵ Hırnık, *Dîvânu Hırnık*, 53.

Bu şiirin ilk beytinde gaip sığası kullanılmışken ikinci beyit muhatap sığasıyla irad edilerek iltifat yapılmıştır.

4.1.4.Tevriye

وَرَى fiilinin mastarı olan bu kavram, sözlükte bir haberi gizleyip onun yerine başkasını göstermek anlamındadır.⁶⁶ Buna *ihâm*, *tevcih* ve *tahyîr* de denilmiştir.⁶⁷ İstılahta ise “söz sahibinin iki manaya gelen bir lafzı zikredip bu lafzın ilk akla gelen yakın anlamını gizleyerek uzak manayı kastetmesidir.”⁶⁸ Bu kelimenin sözlük ve terim anlamlarının içeriğine bakıldığında her ikisinin arasında anlam bakımından münasebetin olduğu bariz bir şekilde görülmektedir. Zira ikisinde de gizlemek anlamı söz konusudur. Hırnık’ın nazmettiği aşağıdaki beyitte tevriye bulunmaktadır:⁶⁹

فَكَمِّ مِنْ وَالِدِكَ يَا بَنَ بَشِيرٍ تَأَزَّرَ بِالْمَكَايِمِ وَازْتَدَاهَا

Beyitte yer alan والد sözcüğün yakın anlamı babadır. Ancak şairin bu kelimeyle dedeyi kastettiği bir gerçektir.⁷⁰ Şiirde nicelik anlamını ifade eden “كَمِّ” edatı da bunun bariz göstergesidir. Çünkü öz ve birinci derece akrabadan olan babayı kastederek “senin nice babaların” şeklinde anlam verilmesi düşünülemez.

4.1.5. Cem’

Cem’ sanatı “birden fazla şeyi tek hükümde toplamaktır.” Bir başka ifadeyle “cem’, iki veya daha fazla şeye bir hüküm isnat etmektir.”⁷¹ Ayet, hadis, şiir ve nesirde çokça görülen⁷² bu sanattan Hırnık’ın şiirleri de nasibini almıştır. Bahr-i vâfir vezninde nazmedilen aşağıdaki beyit bunun misalidir:⁷³

أَلَا هَلَكَ الْمُلُوكُ وَعَبْدُ عَمْرٍو وَخُلَيْتِ الْعِرَاقُ لِمَنْ بَعْدَهَا

Beyitte bahsi geçen krallar ve Abd Amr adındaki kişi helak olma hükmünde ortaklırlar. Binaenaleyh burada cem’ söz konusudur. Yine Hırnık’ın bahr-i vâfir ölçüsünde kocası için nazmettiği mersiye konulu şiirden şu beyitte de cem’ yapılmıştır:⁷⁴

فَعَادَرَ مَغْقَلًا وَأَخَاهُ حِصْنًا عَفِيرَ الْوَجْهِ لَيْسَ بِيذِي أَنْتِهَاهِ

Ma kil’i ve kardeşi Hısn’ı terketti yerlerde.

Doğrulmamak üzere yüzleri çamura bulaşmış halde

Beyitte isimleri anılan *Ma kil* ve *kardeşi Hısn* terkedilmeleri bakımından aynı hükme sahiptirler. İşte bu sanata *cem’* denilmektedir. Yukarıda verilen beyitler, bir tarafta söz konusu sanatın atf harfi vasıtasıyla belirttiğini ortaya koyarken öte tarafta şiirlerdeki kullanım sıklığını gözler önüne sermektedir. Buna göre zaman zaman *mana harfleri* diye

⁶⁶ Muhammed Murtaza el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs* (Küveyt: Vizâretu’l-İrşâd ve’l-Enbâ’, 2001), 40/191.

⁶⁷ Atîk, *İlmu’l-bedî’*, 122.

⁶⁸ Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, thk. Muhammed et-Tuncî (Beyrût: Dâru Mektbeti’l-Me’ârif Nâşirûn, 2015), 301.

⁶⁹ Bu beytin çevirisi bir önceki konunun başlığı altında verilmiştir.

⁷⁰ Şeyho, *Riyâdu’l-edeb*, 36.

⁷¹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-Ulûm*, 425.

⁷² Atîk, *İlmu’l-bedî’*, 155-156.

⁷³ Bu beytin çevirisi iltifat başlığı altında verilmiştir.

⁷⁴ Şeyho, *Riyâdu’l-edeb*, 35.

isimlendirilen edatlar da bu tür edebi sanatların oluşmasında etkin bir biçimde işlev gördüğü barizdir. Diğer yandan atıf harfiyle yapılan cem'in şiirde olduğu kadar nesirde pek dikkat çekmediği görünmektedir. Nitekim bu sanatın ahengin ve lafız estetiğinin sağlanması bakımından şiirde daha fazla tezahür etmesi tabiidir. Bu durum aynı zamanda me'âni ile bedi ilmi arasındaki ilişkiyi de net bir şekilde ortaya koymaktadır.

4.1.6. İtilâf

İtilâf, lügatte uyuşmak ve uyum sağlamak anlamına gelmektedir. Bunun diğer adları *mürââtü'n-nazîr*, *tenasüp*, *tevfik*, *münasebet*, *muvafakat* ve *telfiktir*.⁷⁵ İtilâfın terim anlamı ise "mana yönünden aralarında münasebet bulunan lafızların birbirine uygun olarak bir arada zikredilmesidir."⁷⁶ Buna göre bu sanatın sözlük ve terim anlamları arasında anlam ilişkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Hırnik'in bahr-i vafir ölçüsünde söylediği aşağıdaki beyit bunun örneğidir.⁷⁷

نَدَايَ لِلْمُلُوكِ إِذَا لَقَوْهُمْ حُبُوا وَسُقُوا بِكَأْسِهِمُ الرَّحِيقِ

Onlar, padişahın nedimleridirler.

Onlarla karşılaştıklarında taltif edilip şarap kadehlerinden içirilirler.

Bu beytin birinci dizesinde yer alan نَدَايَ sözcüğü نَدِيم kelimesinin çoğulu olup bunun anlamı biriyle şarap içmede eşlik edip onunla ünsiyet kuran kimse/kimselerdir.⁷⁸ İkinci mısradaki "سُقُوا بِكَأْسِهِمُ الرَّحِيقِ" şarap kadehlerinden içirilirler." cümlesi mana bakımından bu kelimeyle uyumlu olduğu bariz bir şekilde görülmektedir. Binaenaleyh bu beyitte itilâf sanatına başvurulduğu barizdir. Yine Hırnik'in bahr-i vafir ölçüsünde bestelediği aşağıdaki beyit bu kabildendir:⁷⁹

بِأَيْدِيهِمْ صَوَارِمٌ مُرْهَقَاتٌ جَلَاهَا الْقَيْنُ خَالِصَةُ الْبَيَاضِ

Ellerinde keskin kılıçlar vardır.

Bileyici onları bilemiş, bembeyazdır.

Bu beytin birinci mısrasında zikredilen صَوَارِمٌ kelimesi *keskin* anlamına gelmektedir.⁸⁰ Bu sözcük, ikinci mısradaki yer alan "جَلَاهَا الْقَيْنُ" *bileyici onları bilemiş*" cümlesiyle manaca uyumludur. Bunun devamında zikredilen "خَالِصَةُ الْبَيَاضِ" saf beyaz/bembeyaz" ifadesi de demircinin kılıcı bilerken cilalayıp parlatması anlamındaki الْقَيْنُ ifadesiyle anlam bakımından örtüşmektedir. Zira kılıcın pastan arındırılması, onun berrak ve apak olmasını sağladığı malumdur. Dolayısıyla bu sözlerde itlâf söz konusudur.

4.1.7. İrsâd

Sözün manasına güzellik katan edebi sanatlardan biri de irsâd'tır. اَرْصَدَ fiilinden türetilen bu kelimenin lügat anlamı hazırlamaktır.⁸¹ Bedi ilmindeki tanımı ise "Şairin şiirin

⁷⁵ Sa'duddîn Mesûd b. Ömer et-Teftezânî, *el-Muṭavvel*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2013), 380.

⁷⁶ Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 424.

⁷⁷ Şeyho, *Riyâdu'l-edeb*, 26.

⁷⁸ Firûzâbâdî, *Mu'cemu'l-kâmus'il-muḥîṭ*, 162.

⁷⁹ Şeyho, *Riyâdu'l-edeb*, 34.

⁸⁰ Firûzâbâdî, *Mu'cemu'l-kâmus'il-muḥîṭ*, 129.

⁸¹ Firûzâbâdî, *Mu'cemu'l-kâmus'il-muḥîṭ*, 282.

kafiyesini, ona delalet edecek lafzı önceden hazırlayıp onun üzerine kurmasıdır".⁸² Bir başka ifadeyle irsâd, "Önceki sözün, sonrakine delalet etmesidir"⁸³ Bu tanımdan, kelimenin sözlük ve terim anlamı arasında münasebetin olduğu anlaşılmaktadır. Bu sanata *teshîm* adı da verilmektedir.⁸⁴ Hırnık'ın bahr-i vafir ölçüsünde söylediği şu iki beyit buna örnek teşkil etmektedir.⁸⁵

مِنْ غَيْرِ مَا فُحِّشَ يُجَاءُ بِهِ بِمَنَائِحِ الْمُهْرَاتِ وَالْمُهْرِ
هَذَا تَنَائِي مَا بَقِيَتْ لَهُمْ وَإِذَا هَلَكْتُ أَجَنِّي قَبْرِي

Onlar, arsızlığa yer vermeden eğlenirler.

Erkek ve dişi olarak doğan taylara sevinirler.

Yaşadıkça dilim onları böyle över.

Öldüğümde ise kabrim beni örter.

İkinci beytin ilk mısrasında yer alan "ما بَقِيَتْ *Yaşadığım müddetçe*" ifadesinden sonra ölümden söz edilmesi beklenmektedir. Şair bunu ikinci dizide "وَإِذَا هَلَكْتُ *eğer ölürsem*" ifadesiyle yansıtmıştır. Yani burada önceki sözün manası, sonrakine delalet etmiştir. Bu şiiri dinleyen kimse, ikinci beytin ilk mısrasındaki manayla birlikte birinci beytin kafiyesini de dikkate aldığı anda ikinci beytin kafiyesinin kabir sözcüğüyle biteceğini tahmin edebilmektedir. Çünkü iki beytin kafiyesi de râ harfiyle bitmektedir. Binaenaleyh burada irsâd sanatının yapıldığı bellidir.

4.1.8. İdmâc

Sözlükte "Bir şeyi elbiseye sarıp katlamak"⁸⁶ anlamına gelen bu kelime, terim olarak "Söz sahibinin bir mana için ifade edilen bir lafzın içine başka bir mana tazammun etmesidir."⁸⁷ Bu sözcüğün terim ve lügat anlamı arasında anlam ilişkisinin olduğu barizdir. Tanımdan anlaşıldığı üzere idmâcın yapıldığı yerde doğrudan ve zımnen olmak üzere iki anlam ortaya çıkmaktadır. Birincisi şairin asıl anlatmak veya vurgulamak istediği manadır. İkincisi ise asıl manadan çıkarılan başka bir mefhumdur. Bu sanat Hırnık'ın şiirine de yansımaktadır. O'nun bahr-i vâfir vezninde nazmettiği aşağıdaki beyitte olduğu gibi:⁸⁸

مِنْ غَيْرِ مَا فُحِّشَ يُجَاءُ بِهِ بِمَنَائِحِ الْمُهْرَاتِ وَالْمُهْرِ

Onlar, arsızlığa yer vermeden eğlenirler;

Erkek ve dişi olarak doğan taylara sevinirler.

Şair bu beyitte esasen, mensup olduğu kabilesinin menkıbe ve güzel vasıflarını öne çıkararak onların sevinç anlarında ölçüyü kaçırmadan vakarlı bir şekilde eğlendiklerini ifade

⁸² İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir*, 3/206.

⁸³ İbn Ebi'l-İsba', Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilvâhid b. Zâfir el-Misrî, *Tahrîrû't-Taḥbîr*, thk. Hafnî Muhammed Şeref (Birleşik Arap Cumhuriyeti: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şü'ûni'l-İslâmiyye, İhyâ'u't-Turâsi'l-İslâmî, ts.), 263.

⁸⁴ İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîrû't-Taḥbîr*, 263.

⁸⁵ Şeyho, *Riyâdu'l-edeb*, 31.

⁸⁶ Fîrûzâbâdî, *Mu'cemu'l-kâmus'il-muḥîṭ*, 189.

⁸⁷ İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîrû't-Taḥbîr*, 449.

⁸⁸ Şeyho, *Riyâdu'l-edeb*, 31.

etmek istemiştir.⁸⁹ Beytin sibakı da bunu göstermektedir.⁹⁰ İkinci mısradaki “ بِمَنَائِحِ الْمُهْرَاتِ ” ifadesinden yan anlam ortaya çıkmaktadır. Bu anlam, şairin bağlı olduğu kavminin atlarının yavrulamasından mutluluk hissetmeleridir.

4.1.9. İstibâ'

İstif'âl babından olan bu kelime, sözlükte “bir kimsenin izini takip etmek” demektir. Bunun terim anlamı ise “Şairin veya herhangi bir söz söyleyen birinin övme, yerme yahut edebi konulardan herhangi bir manayı zikrettikten sonra aynı cinsten vasıfta ziyade ve mübalağanın gerektirdiği başka bir manaya yer vermesidir.”⁹¹ Birinin arkasından gitmek ile zikredilen bir manadan sonra aynı cinsten başka mananın zikredilmesi benzer durumdur. Binaenaleyh bu kavramın lügat ve terim anlamı arasında anlam ilişkisi bulunmaktadır. İstibâ' kelimesinin yerine *mudâ'af*, *müvecceh* ve *ta'lik* sözcükleri kullananlar da olmuştur. Tesmiyeler muhtelif olsa da konuyla ilgili verilen örnekler farklı değildir.⁹²

Câhiliyye döneminde yaşayan kadınların şiirlerinin çoğu mersiye türündendir. Bu şiirlerin çoğu zaman dolaylı olarak *methiye*, *hamaset*, *gazel*, *hiciv vb.* konuları da tazammun ettiği mülahaza edilmektedir. İstibâ' sanatının da hassaten medîh ve hicvin olduğu yerlerde tezahür etmesi beklenmektedir. Hâl böyle iken bu durumun Hırnik'ın şiirinde de görülmesi tabiidir. Nitekim o da câhiliyye dönemi kadın şairi olup şiirlerini büyük ölçüde mersiye türünden nazmetmiştir. O'nun, bahr-i tavîl ölçüsünde söylediği aşağıdaki şiirde istibâ' sanatı kullanılmıştır:⁹³

أَلَا ذَهَبَ الْحَلَالُ فِي الْقَفَرَاتِ وَمَنْ يَمَلُّ الْجَفَنَاتِ فِي الْجَحْرَاتِ
وَمَنْ يُرْجِعُ الرُّمَحَ الْأَصَمَّ كَعُوبُهُ عَلَيْهِ دِمَاءُ الْقَوْمِ كَالشَّقِرَاتِ

Hey dinleyin! Çöllerde yol alıp gitti kervan.

Yemek kaplarını kim dolduracak kıtlık olduğu zaman.

Uçları keskin olan mızrağı da kim geri getirecek?

Laleler misali üzerine bulaşmış düşmana ait kan.

Birinci beytin ikinci mısrasında şairin vefat eden kocası cömertlikle tavsif edilmiş, ikinci beyitte ise onun cesaretini anlatan kinayeli sözlere yer verilerek hamaset yapılmıştır. Her iki beyitte yer alan mana aynı cinsten olan hamasetin methiye türüdür. Buna göre burada yer verilen belâğî sanatının istibâ' olduğu aşikardır.⁹⁴ Hırnik'ın, Abd Amr'ı hicvettiği aşağıdaki beyitler de bu kabildendir:⁹⁵

⁸⁹ Şeyho, *Riyâdu'l-edeb*, 31.

⁹⁰ Şeyho, *Riyâdu'l-edeb*, 27-31.

⁹¹ İbn Hicce el-Hamevî, Takiyyuddîn Ebû Bekr b. Ali b. Abdullah, *Hizânetü'l-edeb*, thk. İsmâ Şikyû (Beyrut: Daru Mektebetü'l-Hilâl, 2004), 2/394.

⁹² İbn Ma'sûm, Sadrüddîn Alî Hân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed Ma'sûm el-Hüseynî el-Medenî, *Envârü'r-rebî' fi envâ'i'l-bedî'*, thk. Şakir Hadi Şükür (Necef: Matbaatu'n-Numan, 1969), 6/148.

⁹³ Şeyho, *Riyâdu'l-edeb*, 33.

⁹⁴ Bu beyitler, *mersiye* başlıklı altında örnek olarak verilmiştir. Burada farklı açıdan incelendiği için tekrar tercümesine yer verilmiştir.

⁹⁵ Şeyho, *Riyâdu'l-edeb*, 37.

أَبَا النَّخْبَاتِ آخِيَتِ الْمُلُوكَا أَلَا تَكَلَّتَكَ أُمُّكَ عَبْدَ عَمْرٍو
 وَلَوْ سَأَلُوا لِأَعْظِيَتِ الْبُرُوكَا هُمْ دَحُوكَ لِلْوَرَكَيْنِ دَحَا
 كَصِلِّ الرَّجْعِ مِرْهَرَهَا ضَحُوكَا فَيَوْمَكَ عِنْدَ مُومَسَةٍ هَلُوكِ

Annesiz kalasıca ey Abd Amr!

Onursuzun önde gideni! Hükümdarlarla bağ kurdun!

Seni itip bir hamlede yere serdiler.

Senden develerini de isteselerdi de hayır demezdin.

Gününü iffetsiz oynak kadınla birlikte geçirirsin.

Onun çaldığı ut, sırtıp duran su yılanını andırır.

Şair ilk iki beyitte hicvettiği muhatabına ürkeklik ve cesaretsizlik sıfatlarını isnat etmiş, sonraki beyitte ise onu edep ve iffete aykırılık teşkil eden davranışlarda bulunmakla suçlayarak istitbâ' yapmıştır. Şairin muhatabını nitelendirdiği her iki vasfın manası aynı cinsten olan hicvidir.

4.2. el-Muhassinâtu'l-lafziyye/Sözü Süslendiren Sanatlar

Bed'î ilminde *el-Muhassinâtu'l-lafziyye*, adından da anlaşıldığı gibi lafza süs katan sanatlardır. Bunlar sözü güzelleştirmesinin yanında onun, insanın haz duyup hoşlandığı müzikal ve ahenkli bir söz olmasını da sağlamaktadır.⁹⁶ Zaten şiiri şiir kılan temel özelliklerinden biri de mana derinliklerinin yanı sıra lafız estetiği ve inceliğidir.⁹⁷ Klasik şiirin aruz vezniyle yazılması bunun bariz göstergesidir. Nitekim aruz ilmi şiirin yapısal yönünü ele alan bir disiplindir.⁹⁸ Bu sanatlar birkaç tane olup el-muhassinâtu'l-ma'neviyye'ye nazaran daha azdır.⁹⁹ Çalışmamızda, bu sanatlardan Hırnık'ın şiirinde kullanılan ele alınmıştır.

4.2.1. Cinâs

جَانَسَ fiilinin mastarı olup *cins* kelimesinden iştikak olunan bu kavram, sözlükte "müşabehet" ifade etmektedir.¹⁰⁰ Buna *tecnîs*, *mücânese* ve *tecânüs* gibi muhtelif adlar da verilmiştir.¹⁰¹ Cinâsın terim anlamı ise "iki kelimenin birbirine lafzen benzemesi anlamca birbirinden ayrılmasıdır."¹⁰² Bu kavramın hem sözlük hem de terim anlamında müşabehet söz konusu olması hasebiyle ikisinin de aralarında anlam münasebetinin olduğu açıktır. Cinâs bazı açıdan birkaç kısma ayrılmaktadır.¹⁰³ Genelde tam ve nâkıs olmak üzere iki çeşittir:¹⁰⁴ Tam cinâs; lafızların harf, sayı, tertip ve hareke bakımından birbirine mutabık olmasıyla sağlanmaktadır. Nâkıs cinâs ise mezkûr dört uyumdan birinin eksik olması ile

⁹⁶ Muhammed Tuncî, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi'l-edeb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 769.

⁹⁷ İbn Reşîk, *el-'Umde fi mehâsini's-şi'r ve âdâbih*, 1/119.

⁹⁸ İn'âm Fevâl 'Akkârî *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi 'ulûmi'l-belâğa* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2014), 606-607.

⁹⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 539-542.

¹⁰⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 6/43 Ş

¹⁰¹ İbn Ma'sûm, *Envâru'r-Rebî'*, 1/97.

¹⁰² İbn Ma'sûm, *Envâru'r-Rebî'*, 1/97; İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr*, 102.

¹⁰³ Geniş bilgi için bk. Teftezânî, *el-Muṭavvel*, 682-688.

¹⁰⁴ Teftezânî, *el-Muṭavvel*, 682.

gerçekleşen cinastır.¹⁰⁵ Hırnık'ın şiirinde sadece nâkıs cinas bulunmaktadır. Aşağıdaki şiir buna örnektir:¹⁰⁶

فَهَلَّا ابْنَ حَسْحَاسٍ قَتَلْتَ وَمَعْبَدًا هُمَا تَرَكَكَ لَا تَرِيشُ وَلَا تَبْرِي
هُمَا طَعَنَّا مَوْلَاكَ فِي عِظْفِ صُلْبِهِ وَأَقْبَلْتَ مَا تَلْوِي عَلَى مَحَجَّرٍ تَجْرِي

Bu beyitte yer alan ve anlamca birbirinden farklı olan *يَنْتَبِرِي* *yontmak* ve *يَجْرِي* *yürümek* kelimeleri arasında lafız benzerliği söz konusudur. Her ikisi de harf sayısı, harf sıralaması ve hareke bakımından birbirine uyumludur. Aralarında sadece bir tane harf farklılığı bulunmaktadır; birinci sözcükte *cîm*, ikincisinde ise *bâ* harfidir. Dolayısıyla burada yapılan cinâs nakıs cinastır.

4.2.2. Muvazene

وَأَرَزَنَ filinin mastarı olan bu kelime sözlükte “karşılaştırma, mükafatlandırma ve dengeleme” anlamındadır.¹⁰⁷ Şiir ve edebiyattaki anlamı ise “Beytin iki dizedeki son iki kelimesinin aynı vezinde olmasıdır.”¹⁰⁸ Bu belâğî sanat Hırnık'ın şiirinde de görülmektedir. Aşağıda bahr-i vâfir vezinde nazmedilen beyitte olduğu gibi:¹⁰⁹

أَلَا دَهَبَ الْخُلَالُ فِي الْقَفَرَاتِ وَمَنْ يَمَلَأُ الْجَفَنَاتِ فِي الْحَجَرَاتِ

Bu beytin mısralarının sonunda zikredilen *الْقَفَرَاتِ* ve *الْحَجَرَاتِ* kelimeleri aynı ahenktedir. Dolayısıyla burada muvazene sanatının yapıldığı kuşkusuzdur. Araştırıldığımız kadarıyla Câhiliyye dönemi kadınların şiirlerinde bu sanata birkaç yerde rastlanmaktadır. Mezûr sanatın genelde şiirin ilk beytinde belirmesi ise oldukça dikkat çekicidir. Bu durum Hırnık'ın iki beyitten oluşan söz konusu şiirine de yansımaktadır.¹¹⁰

Sonuç

Hırnık'ın şiirinde işlenen ana temalar, mersiye ve hicviyedir. Hırnık'ın şiirinin özelinde her iki konu arasında sıkı bir münasebet vardır. Nitekim bu şiirlerin ortaya çıkmasının arkasında yatan faktör, o dönemde ağıt yakma kültürünün yaygın olmasıdır. Mersiyeyle ölen kimsenin matemi yapılırken, hicivle katilleri kınama ve onlardan intikam alma hedeflenmiştir.

Hırnık'ın şiirinde Bedî' sanatlarından daha çok muhassinat-ı maneviyye/manayı süsleyen sanatlara yer verilmiştir. Farklı aruz vezinlerinde nazmedilen Hırnık'ın şiirlerinin çoğu bahr-i vâfir ölçüsündedir. Hırnık'ın şiirinin örnekleminde olduğu gibi Arap atasözünün bazı yerlerde şiirlere dercedildiği dikkati çekmektedir. Onun şiirlerinde görüldüğü şekilde edebi sanatların lügat ve terim anlamları arasında genel olarak anlam ilişkisi bulunmaktadır. Hırnık'ın şiirlerinde mülâhaza edildiği üzere genellikle mersiye ve hicviye şiirlerinin kabileler arasında meydana gelen savaşların sonucunda ortaya çıktığı gözlemlenmektedir. Hırnık'ın şiirinden hareketle hicvin yapı taşlarını oluşturan temel etkenin kabilecilik ve asabiyet anlayışının olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁰⁵ Tuncî, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi'l-edebe*, 329.

¹⁰⁶ Bu beyitlerin çevirisi hiciv bahsinde yapılmıştır.

¹⁰⁷ 'Akkârî *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi 'ulûmi'l-belâğa*, 661.

¹⁰⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-Sâir*, 1/291; İbn Ma'sûm, *Envâru'r-Rebî'*, 6/221

¹⁰⁹ Bu beyitlerin çevirisine mersiye bahsinde yer verilmiştir.

¹¹⁰ Kureydî, *Eş'aru nisâi'l-Câhiliyye*, 34, 45, 54, 57, 66, 70, 72, 73, 77, 82, 98, 114, 131, 147, 154, 162, 165.

Hırnık'ın şiirinde manaya güzellik katan bedi sanatlardan tıbâk, mübalağa, iltifât, tevriye, cem', itilâf, irsâd, idmâc, ve istitbâ' işlenmiştir. Lafzı süslendiren sanatlardan ise sadece cinâs ve muvazene sanatları görülmektedir. Bunlardan tıbâk sanatı, Hırnık'ın mersiye konulu şiirinde işlenmiş olup hakiki anlamda kullanılmıştır. Öte yandan Hırnık'ın şiirinde aklen mümkün olan mübalağa şekline yer verilmiştir. Dolayısıyla onun söylediği şiirin genel anlamda hayalden ari olduğu anlaşılmaktadır. Bu da esasen hayal ürünü olan şiirin, içerdiği konuya bağlı olarak bu vasıftan sıyrılabileceğini göstermektedir. Hırnık'ın şiirinde işlenen ana temalar, az çeşitlidir.

Hırnık'ın şiirlerinin örnekleminde olduğu gibi mersiye konulu şiirde bazen vefat edenin ismi zikredilmekte bazen de sadece vasıflarına yer verilmektedir. Hırnık'ın Kulâb Savaşında katledilen eşi ve çocukları için mersiye söylerken onların vadedilen zamanda öldüklerini ifade etmesi, bir yandan İslamiyet'ten önce de kader inancının mevcudiyetini, diğer yandan şairin bu inançla kendisini teselli ettiğini göstermektedir. Hırnık'ın şiirinden hareketle Câhiliyye dönemi kadınının, şiirini bir olay üzerine nazmettiği anlaşılmaktadır.

Edebiyatta kullanım açısından bakıldığında el-Muhassinâtu'l-ma'neviyye (anlamsal bedî' sanatları), el-muhassinâtu'l-lafziyye (sözel bedî' sanatları)nın yaklaşık dört katıdır. Hırnık'ın şiirinde de belâğî sanatlardan daha çok el-muhassinâtu'l-ma'neviyye olduğu görülmektedir. Bu durum şiirin lafızdan çok, manayla değer kazandığının göstergesidir.

Kaynakça

- Abdulhamit, Ahmed Muhtar. *Mu'cemü'l-luğal-Arabiyye el-Mu'âsıra*. 4 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 2008.
- Ali, Cevvâd. *el-Mufasssal fî târihi'l-'Arab, kable'l-İslâm*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2001.
- Atik, Abdulaziz. *İlmu'l-bedî'*. Beyrut: Daru'n-Nahdati'l-Arabiyye, ts.
- Aydın, Mustafa. *Arap Dili Belagatında Bedî' İlmi ve Sanatları*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2018.
- Ayyıldız, Esat. "El-Hansâ' Bint 'Amr: Eski Arap Şiirinde Öncü Bir Mersiye Şairi Hanım" *Mütefekkir* 7/13 (Haziran 2020), 201-224.
- Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezîd. *Hzînetü'l-edeb*. Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 13 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1997.
- Bekrî, Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdulaziz. *Mu'cemu me'sta'cem*. Thk. Mustafa es-Sekkâ, 4 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, ts.
- Câd el-Mevlâ Muhammed Ahmed vd. *Eyyamülarab fi'l-cahiliye*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *Kitâbü'l-Hayevân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Cubûrî, Yahya. *eş-Şi'ru'l-Câhilî Hasâisuhu ve Fünûnuhu*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- Durmuş, İsmail. "Hiciv". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/447-449. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Durmuş, İsmail. "Şiir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/144,154. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ebû Hilâl el-Askerî, Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *Kitâbü's-Şinâ'ateyn: el-kitâbe ve's-şî'r*. Thk. Ali Muhammed el-Bicâvî-Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: el-Mektebetü'l-Unsuriyye, 1998.
- Ergül, Aysel. *Cahiliye döneminde şiir ve kadın şairler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991.
- Fadl, Afaf Mohamad. *Câhiliye Dönemi Kadın Şairlerinin Şiirleri Bağlamında Câhiliye'de Kadın İmajı*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Fahûrî, Hanna. *Tarihu'l-edebi'l-Arabî*. Beyrut: Matbaatu'l-Bulisiyye, ts.
- Fevvâl 'Akkârî, İn'âm. *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fî 'ulûmi'l-belâğa*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2014.

- Fîrûzâbâdî, Ya'kûb. *Mu'cemu'l-kâmus'il-muḥîṭ*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2011.
- Ḥalîl b. Aḥmed el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-Ayn*. Thk. Mehdî el-Mahzûmî – İbrahim es-Semerrâî. 8 Cilt. Beyrut: Müessesâtu'l-A'lemî, 1988.
- Hasan, Amal İzzuddîn. *Anâsîru'd-dirâseti'l-fenniyye âmmeten ve fî şî'ri Leylâ el-Ahyeliyye hâssaten*. Çankırı Karatekin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Hâşimî, Aḥmed. *Cevâhiru'l-belâğa*. Thk. Muḥammed et-Tuncî. Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Me'ârif Nâşîrûn, 2015.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Câmi' li-aḥlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. Thk. Muhammed Accâc el-Hatîb. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1996.
- Ḥırnık bint Bedr bint Hîfân. *Divanu Ḥırnık*. Thk. Yûsra Abdülgani Abdullah. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Ḥırnık bint Bedr bint Hîfân. *Dîvânu Şî'ri'l-Ḥırnık*. Thk. Hüseyin Nassâr. Kahire: Daru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1996.
- İbn Ebî'l-İsba', Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülâzîm b. Abdilvâhid b. Zâfir el-Mısırî. *Taḥrîrû't-Taḥbîr*. Thk. Hafnî Muhammed Şeref. Birleşik Arap Cumhuriyeti: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, İhyâu't-Turâsi'l-İslâmî, ts.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî en-Nisâbûrî. *Müşkilü'l-ḥadîş ve beyânüh*. Thk. Mûsâ Muhammed Ali. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- İbn Hicce el-Hamevî, Takiyyuddîn Ebû Bekr b. Ali b. Abdullah. *Ḥizânetü'l-edeb*. Thk. İsam Şikyû. 2 Cilt. Beyrut: Daru Mektebetü'l-Hilâl, 2004.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vilü müşkili'l-Ḥur'ân*. Thk. İbrahim Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vilü muḥtelifi'l-ḥadîş*. Dimaşk, el-Mektebetü'l-İslâmî, 1999.
- İbn Ma'Sûm, Sadrüddîn Alî Hân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed Ma'sûm el-Hüseyinî el-Medenî. *Envârü'r-rebî' fî envâ'i'l-bedî'*. Thk. Şakir Hadi Şükür. 7 Cilt. Necef: Matbaatu'n-Numan, 1969.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Faḍl Cemâluddîn Muḥammed b. Mukerrem b. Alî. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1993.
- İbn Reşîk, Ebû Alî el-Hasen el-Kayrevânî. *el-'Umde fî meḥâsini'ş-şî'r ve âdâbih*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981.
- İbn Rifâa, Zeyd b. Abdullah b. Mesûd. *el-Emsâl*. Dimaşk: Daru Saduddin, 2002.
- İbnu'l-Mu'tezz, Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed. *el-Bedî'*. Thk. İrfan Mutarriçî. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, 2012.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Meselü's-Sâir fî edebi'l-kâtibi ve'ş-şâir*. Thk. Ahmed el-Hüfî-Bedvî Tabâne. 4 Cilt. Kahire: Daru Nahdati Mısır, ts.
- İşler, Emrullah. "Tarafe b. Abd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/14. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Kapar, Mehmet Ali. "Eyyâmü'l-Arab". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 12/14-16. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kaya, Mahmut. "Hitabet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 18/156-158. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kehhâle, Ömer Rıḍa. *A'lâmu'n-nisâ' fî âlemi'l-'Arab ve'l-İslâm*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Koçak, A. Yaşar. "Şair Câriyeler". *Şarkiyat Mecmuası Dergisi* 9 (Aralık 2006), 35-44.
- Kureydî, Abdülâlim. *Eş'âru nisâ'i'l-Câhiliyye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2019.
- Luvîs Şeyḥo, Rızkullâh b. Yûsuf b. Abdilmesîh b. Ya'kûb el-Yesûî. *Şu'arâ'ü'n-Naşrâniyye*. Beyrut: Matbaatu'l-Âbâi'l-Mürselîn el-Yesuiyyîn, 1890.
- Luvîs Şeyḥo, Rızkullâh b. Yûsuf b. Abdilmesîh b. Ya'kûb el-Yesûî. *Riyâdu'l-edeb fî merâsî şevâ'iru'l-'Arab*. Beyrut: el-Matba'atu'l-Katolikiyye li'l-âbâi'l-yasû'ıyyîn, 1897.

- Merzûbânî, Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Saïd el-Horasânî el-Bağdâdî. Eş'ârü'n-nisâ'. Thk. Sâmî Mekkî el-Ânî - Hilâl Nâcî. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1995.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Thk. Abdullâh Mahmûd 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2002.
- Müberraîd, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Ezdî es-Sümâlî. *el-Kâmil fi'l-luğa ve'l-edeb*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabi, 1997.
- Oruç, Nurullah. *Câhiliyye Döneminde Kadın Şairler Ve Şiirleri*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2024.
- Ögmüş, Harun. *Câhiliyye Döneminde Araçlar Câhiliyye Şiirine Göre İslam Öncesi Arap Toplumuna ve Kur'an'ın Getirdiği Değişim*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Râfiî, Mustafâ Sâdık. *Târîhu âdâbi'l-'Arab*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2008.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yusuf b. Muhammed. *Miftâhu'l-'Ulûm*. Thk. Abdulhamîd el-Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2014.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988.
- Smyth, William. "Retorik ve Belâgat İlmi: Hıristiyanlık ve İslâm". çev. Abdullah Yıldırım. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/1 (2013), 167-179.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luğa*. Thk. Fuâd Ali Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1998.
- Şâtibî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-el-Girnâti. *el-Muvâfakât*, Thk. Meşhûr b. Hasan. 6 Cilt. Kahire: Dâru İbn Affân, 1997.
- Şulul, Edibe. *Arap Edebiyatı Kadın Şairlerinden el-Hansâ'nın Edebi Kişiliği ve Şiirlerinin Tahlili*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hacer, 2001.
- Teftezânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer. *el-Mu'tavvel*. Thk. Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2013.
- Tuncî, Muhammed. *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fî'l-edeb*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1999.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Huseynî. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. Küveyt: Vizâretu'l-İrşâd ve'l-Enbâ', 2001.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsü'l-belâğa*. Thk. Muhammed Bâsil. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1998.

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 52, Aralık/December 2024, 170-189

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/88485>

ISSN 2791-6812

et-Teysîr fi't-Tefsîr'in Dâru'l-Lübâb Neşrindeki Selefi Düşünceyi Yansıtan Ömer en-Neseî Eleştirileri*

Criticisms of 'Umar al-Nasafî Reflecting Salafist Thought in al-Taysîr fî al-Tafsîr Published by Dâr al-Lubâb*

Yazar Bilgisi Author Information	
Muhammet ÇOL (MÇ) Dr. Öğr. Üyesi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Aydın, Türkiye Asst. Prof., Aydın Adnan Menderes University Faculty of Theology, Aydın, Türkiye muhammet.col@uludag.edu.tr , www.orcid.org/0000-0002-7667-2722	
Remzi KAYA (RK) Prof. Dr., Emekli Öğretim Üyesi, Türkiye / Professor Emeritus, Türkiye remzikaya@uludag.edu.tr , www.orcid.org/0000-0001-5779-7821	
Yazar Katkıları Author Contributions	Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: MÇ: (%60), RK: (%40) Veri Toplanması / Data Collection: MÇ (%60) RK: (%40) Veri Analizi / Data Analysis: MÇ: (%60), RK: (%40) Makalenin Yazımı / Writing: MÇ: (%60), RK: (%40) Gönderme ve Revizyon / Submission and Revision: MÇ: (%60), RK: (%40)

Makale Bilgisi Article Information	
Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazarlar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Authors declare that they get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazarlar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Authors declare that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.1536376
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
29 Ağustos/August 2024	11 Aralık/December 2024

* Bu makale, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Prof. Dr. Remzi KAYA danışmanlığında tarafımızdan hazırlanan "Ömer en-Neseî ve et-Teysîr fi't-Tefsîr'i" isimli tezden üretilmiş ve "SGA-2023-1237" numarasıyla Bursa Uludağ Üniversitesi proje birimi (BAP-ADEP) tarafından desteklenmiştir.

* This article was produced from the thesis titled 'Umar al-Nasafî and al-Taysîr fî al-Tafsîr', which was prepared under the supervision of Prof. Dr. Remzi Kaya at the Institute of Social Sciences, Bursa Uludağ University. It was supported by the Project Unit of Bursa Uludağ University (BAP-ADEP) under the project number "SGA-2023-1237."

Öz

Ömer en-Neseffî (öl. 537/1142), Hanefî-Mâtürîdî tefsir geleneğinin önemli simalarındandır. Tarihsel ve dönemsel şartlar bağlamında telif ettiği et-Teyşîr fi't-tefsîr'inde âyetleri yorumlarken erken dönem tefsir nakil geleneğinin unsurlarını kullanarak yaptığı işin mevsukiyetini artırmış, bunun yanında dil, fıkıh, kelam ve tasavvuf gibi ilimlerin verilerine yer vermiştir. Rivayet, dil, tefsir, te'vil ve ulûmu'l-Kur'ân onun tefsir anlayışının merkezinde olmuştur. Erken dönem tefsir mirasını II/VIII-IV/X. asırlarda teşekkül tamamlanan şer'î ilimlerle birleştirmiş ve yine farklı kişilerle etkileşime girerek tefsir ve te'vil birlikteliğiyle hareket etmiştir. Bunun bir yansıması olarak Taberî (öl. 310/923), Mâtürîdî (öl. 333/944), Kuşeyrî (öl. 465/1072), Sa'lebî (öl. 427/1035) ve Vâhidî (öl. 468/1076) gibi müfessirlerin tefsirlerinin yapı ve muhtevasını dikkate almıştır. Bunları sentezci yaklaşımıyla farklı geleneklerin tefsir anlayışını bir araya getirmeye çalışmış ve yine Kur'ân'ın tarihi süreç içerisinde algılanışına dair bir metin ortaya koyarak Hanefî-Mâtürîdî geleneğin tefsir anlayışını farklı bir noktaya taşımayı amaçlamıştır. Bu noktada Neseffî'nin tefsirciliği, şerh-hâşiye ve Memlûk-Osmanlı tefsir geleneğinde önem görmekle birlikte gümüşde çeşitli sebeplere binaen göz ardı edilmiştir. Hanefî-Mâtürîdî tefsir geleneğinin bir müfessiri olarak rivayet ve tasavvuf geleneklerini bir araya getirmeyi hedeflediği et-Teyşîr'in yakın zaman önce (2019) Dâru'l-Lübâb tarafından neşredilmesi, müfessir kimliğinin tekrardan tanınmasına katkı sağlamıştır. Neşir üzerinden Neseffî'nin müfessir kimliğinin tespiti kolaylaşmış ve bu neşri esas alan çok sayıda çalışma yapılmıştır. Fakat neşirde Neseffî'nin ilmî ve müfessir kimliğine gölge düşürecek bazı eleştiriler mevcuttur. Neseffî'nin et-Teyşîr'i yazma amacı dikkate alınmadan ona ve onun üzerinden tefsirin dayandığı genel tefsir anlayışına yönelik tenkitler ortaya konulmuştur.

Neşirdeki Neseffî ve Neseffî üzerinden et-Teyşîr'in yazımında esas alınan geleneğe yönelik eleştiriler, neşir tanıtım formatını aşip daha fazla derinliğe ve kapsama sahip olduğu için makale boyutunda incelenecektir. Bu doğrultuda makalenin temel problematiği, Dâru'l-Lübâb neşrindeki Neseffî'nin ve Neseffî üzerinden geleneğin tefsir anlayışına yönelik eleştirilerin mahiyetinin sorgulanmasıdır. Buradan hareketle makalenin konusu çağdaş Selefi söylemin düşünce yapısını yansıtan Dâru'l-Lübâb neşrinde yer verilen "Neseffî'nin Ehl-i Kitap kültüründen yararlanması, tasavvuf anlayışı, haberî sıfatlara yaklaşımı, fezâil rivayetlerini kullanması ve mütevâtir olmayan (şâz) kıraatlara yer vermesi" gibi noktalardaki tenkitlerin değerlendirilmesidir. Makalede Neseffî'nin et-Teyşîr isimli tefsirinin Dâru'l-Lübâb neşrindeki söz konusu tenkitlerin tespit, tahlil ve tenkit edilmesi amaçlanmış ve bunların yanında neşirdeki şekil ve yöntem dayalı eksikliklere araştırmacı gözüyle dikkat çekilmiştir. Söz konusu eleştirilerin mahiyeti, Neseffî'nin tefsirini yazma amacı ve tarihsel konumu dikkate alınarak tarafsız bir şekilde ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Böylelikle makalede Neseffî'nin tefsir sistemi ve Hanefî-Mâtürîdî tefsir geleneği içerisinde yer alması dikkate alınarak neşirdeki eleştiriler inceleme konusu yapılmış, Neseffî'nin tefsir anlayışı dikkate alınarak bir neticeye varılmaya çalışılmıştır. Aynı şekilde Dâru'l-Lübâb neşrindeki eleştirilerin arka planı dikkate alınarak muhakkikleri Neseffî'ye dönük eleştiri yapmaya sevk eden zihin yapısına bakılmıştır. Tarafsız bir şekilde her iki tarafın yaklaşımlarına bakılarak var olan eleştirilerin değerlendirilmesinin daha isabetli ve gerekli olacağı düşünülmüştür. Araştırma sonuçlarına göre farklı geleneklerin tefsir anlayışını bir araya getirmeyi hedefleyen Neseffî'nin et-Teyşîr'deki tefsir projesinde başarılı olduğu ve bu doğrultuda eleştirilerin çağdaş Selefi söylemin Hanefî-Mâtürîdî tefsir literatürünü etkileme çabası taşıdığı fark edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Ömer en-Neseffî, et-Teyşîr fi't-tefsîr, Dâru'l-Lübâb, Eleştiri

Abstract

‘Umar al-Nasafī (d. 537/1142) is one of the leading figures of the Hanafī-Māturīdīte exegetical tradition. In his *al-Taysīr fī al-Tafsīr*, which he compiled in the context of historical and periodic conditions, he increased the authenticity of his work by using the elements of the early tradition of tafsīr narration while interpreting the verses and he also included data from such sciences as language, fiqh, theology and mysticism. Narration, language, tafsīr, ta'wil and ulūm al-Qur'ān were at the centre of his understanding of tafsīr. Al-Nasafī combined the legacy of early tafsīr with shar'i sciences that became well-established in the 2nd/8th-4th/10th centuries, and he unified tafsīr and ta'wil by interacting with different people. As a reflection of this, he considered the structure and content of the exegesis of commentators such as al-Tabari (d. 310/923), al-Māturīdī (d. 333/944), al-Qushayrī (d. 465/1072), Sa'labbī (d. 427/1035) and al-Wahidī (d. 468/1076). It is understood that he tried to bring together the exegetical understanding of different traditions through his synthesizing approach and aimed to carry the exegetical understanding of the Hanafī-Māturīdīte tradition to a different point by presenting a text on the perception of the Qur'ān throughout its history. On the other hand, al-Nasafī's commentary, which was important in the commentary-hāshiya and Mamluk-Ottoman tafsīr tradition, is ignored today for various reasons. As a commentator of the Hanafī-Māturīdīte tafsīr tradition, the recent publication of his *al-Taysīr fī al-Tafsīr* in 2019, which aims to bring together the traditions of narration and Sufism, contributed to the further recognition of his identity as a commentator. The publication facilitated the identification of al-Nasafī's identity as a commentator and many studies have been conducted based on this publication. However, there are some criticisms that cast a shadow on al-Nasafī's scholarly and exegetical identity. Without considering al-Nasafī's purpose in writing *al-Taysīr*, criticisms have been made both against him and against the general understanding of tafsīr on which the tafsīr is based.

The criticisms of al-Nasafī in the edition and of the tradition through al-Nasafī as the basis for the writing of *al-Taysīr* are analysed in the format of an article since it is deeper and has wider scope than the format of an introduction to the edition. Accordingly, the main focus of the article is to question the nature of the criticisms against al-Nasafī and the tradition's understanding of tafsīr through al-Nasafī in the edition published by Dāru al-Lubāb. From this point of view, the subject of the article is the evaluation of the criticisms in this edition, which reflects the mindset of the contemporary Salafist discourse, such as “al-Nasafī's using the culture of Ahl al-Bayt, his understanding of Sufism, his approach to the attributes of news, his use of the narrations of fezāil, and his inclusion of non-mutawātir (shāz) qirā'āt”. This article aims to identify, analyse, and criticize these perspectives in the Dār al-Lubāb edition of al-Nasafī's tafsīr *al-Taysīr* and to draw attention to the deficiencies in the structure and methodology of the edition. The nature of these criticisms are described in an unbiased manner, taking into account al-Nasafī's purpose of writing his tafsīr and his historical position. Thus, the article analyses the criticisms in the edition by considering al-Nasafī's tafsīr system and his place in the Hanafī-Māturīdīte tafsīr tradition and reaches a conclusion by considering al-Nasafī's understanding of tafsīr. Likewise, by considering the background of the criticisms in the Dār al-Lubāb edition, the mindset that prompted commentators to criticize al-Nasafī was examined. It was thought that it would be more accurate and necessary to evaluate the existing criticisms by objectively examining the approaches of both sides. According to the results of the research, it was found that al-Nasafī, who aimed to bring together the exegetical understanding of different traditions, was successful in his exegetical

project in al-Taysir and that such criticisms are an attempt by the contemporary Salafist discourse to influence the Hanafi-Mâtürîdîte exegetical literature.

Keywords: Tafsir, 'Umar al-Nasafi, al-Taysir fi al-Tafsir, Dâr al-Lubâb, Criticism

Giriş

Bu makalede Ömer en-Nesefî'nin *et-Teysir fi't-tefsir* isimli tefsirinin Dâru'l-Lübâb neşrindeki "Nesefî'nin Ehl-i Kitap kültüründen yararlanması, tasavvuf anlayışı, haberî sıfatlara yaklaşımı, fezâil rivayetlerini kullanması ve mütevâtir olmayan (şâz) kıraatlere yaklaşımı" konularında metne ve metnin yaslandığı temel parametrelere yönelik yapılan tenkitler¹ incelenecektir. Müfessirin tefsir paradigması ile eleştirilerin ortaya çıktığı düşünce yapısı bağlamında bir mahiyet sorgulaması yapılacaktır. Bu doğrultuda makalenin temel problemi, Nesefî'nin tefsir anlayışının dikkate alınmamasından kaynaklandığı düşünülen ve çağdaş Selefî söylemi anımsatan tenkitlerin değerlendirilmesidir.

Neşirde eleştiri yapılan konulardan hareketle makalenin ana konusuna hazırlık olması amacıyla her iki tarafın düşünce yapısına kısaca bakılacak olduğunda Nesefî, *et-Teysir*'in yazımında tarihsel şartlar bağlamında tasavvuf ve rivayet gelenekleriyle irtibatlar kurarak geleneğinin tefsir anlayışını farklı noktaya taşımaya çalışmıştır. Sentezci düşüncesiyle Ehl-i Kitap kültüründen yararlanmış, mütekellim kimliğiyle birlikte sûre başlarında fezâil rivayetlerini kullanmış ve tasavvufi aktarımlarıyla geleneğinde Sünnî tasavvuf anlayışının yer almasına katkı sağlamıştır. Müfessir olmasının getirdisi olarak şâz kıraatlere yer vermiş ve yine haberî sıfatları te'vil ederek Hanefî-Mâtürîdî

¹ Makalenin temel kavramlarından olan tenkit, "*madeni paranın gerçeğini sahtesinden ayırmak*" anlamında *ne-ka-de* kökünden türeyen Arapça kökenli bir sözcüktür. Aynı manayı ifade eden "*nakd, tenkâd, intikâd ve tenakkud*" kelimeleri de Arapçada kullanılmaktadır. Türkçedeki yaygın anlamı "eleştiri" olan tenkit, Fransızcada "*critique/kritik*" sözcüğüne karşılık gelmektedir. Bununla birlikte tenkit kelimesi "kritik" sözcüğüyle eş anlamlı kullanılan eleştiriye kıyasla daha kapsamlıdır. İstilahı olarak "*bir konuya ait yazıyı ve eseri değer bakımından gözden geçirme*" biçiminde tanımlanmıştır. Yaygın kullanımda menfî yönüyle dikkatleri üzerine çeken tenkit, "*Bir fikir veya konu hakkında, hak ve gerçeğin ortaya çıkması için, iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırmak ve insanları kötü sonuçlardan sakındırmak amacıyla yapılan, kendine has bazı ölçüleri bulunan inceleme, araştırma ve değerlendirme*" şeklinde açıklanmıştır. Dolayısıyla müspet ve menfi tarafları bulunan kelimenin tek taraflı kullanılmaması, neyin eleştiri ve neyin de eleştiri olmadığına dikkat edilmesi gerekmektedir. Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Samerraî (Beyrut: Dâru'l-Hilâl, ts), 5/118-119; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), 3/425-427; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Ankara: Aydın Yayınevi, 1999), 1080; Hacer Gülşen, "Tenkit ve Edebi Tenkit", *İstanbul Kültür Üniversitesi Gündesi (Sosyal Bilimler ve Sanat)* 1/4 (2003), 78. Tenkit, bilimin ve bilimsel araştırmanın ayrılmaz parçasıdır. İlmî ve bilimsel gelişimin varlığını sürdürebilmesi için düşüncenin olduğu yerde karşıt bir eylem olarak varlığı zorunludur. Bu durum bir anlamda düşünce farklılığı ve bilimsel hürriyet olarak da açıklanabilir. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 25. İslâm ilim geleneğinde Asr-ı Saadet devri başta olmak üzere ilmî ve fikrî tenkit kendisine yer bulmuştur. Ulema, giybetle ilmî tenkidi birbirinden ayırarak kendilerince hata olarak gördükleri yanlışları düzeltmişlerdir. Bu bağlamda tenkit, hadis, tefsir, fıkıh, kelâm ve tasavvuf gibi şer'î ilimlerde kabul görmüştür. İslâm ilim geleneğinin iç dinamiklerinden hareketle geliştirdiği cerh ve ta'dil edebiyatı ile er-red ve şerh-hâşiye litaratürü bunun bir sonucudur. Tenkit geleneği, günümüzde de varlığını sürdürmüştür. Mehmet Ergün, *Son Dönem Tefsirlerinde Tenkit* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016), 1-4; Veysel Gengil, "el-Keşşâf Tefsiri Özelinde Zemahşerî'nin Eleştirileri", *Mütefekkir* 8/16 (2021), 137. Nesefî tenkitlerinin ele alınacağı makalede tüm bu hususlara dikkat edilecektir.

gelenekten uzaklaşmadığını göstermiştir.² Bu noktada Nesefî, tarihsel şartlar itibariyle kendisiyle çelişmeyen bir tefsir kaleme almakla birlikte *et-Teysîr*'in günümüzde yeniden tedavüle girmesine katkı sağlayan ve Mâhir Edîb Habbûş'un gözetiminde hazırlanan Dârü'l-Lübâb neşrinde çeşitli açılardan eleştirilmiştir.³ Neşirdeki Nesefî eleştirileri, makalede detaylı incelenecek olmakla birlikte Selefî düşünme biçimini hissettirdiği için çağdaş Selefî düşünce yapısının bu konulardaki yaklaşımına bakılması önem taşımaktadır. Kökeni Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi isimlere kadar giden çağdaş Selefî düşüncede Ehl-i Kitap kültürüne, zayıf/uydurma rivayetlerin kullanımına, tasavvufa, haberî sıfatların teviline karşı çıkmaktadır.⁴ Makalede incelenecek beş konunun dört tanesinin aynı hususlarda yoğunlaşması, Dârü'l-Lübâb neşrindeki eleştirilerin Selefî düşünce yapısından kaynaklandığını düşündürmektedir. Mütevâtir olmayan (şâz) kıraatleri kullanması noktasındaki eleştiriler her ne kadar çağdaş Selefî düşünce yapısını yansıtmasa da üslûp itibariyle diğerleriyle benzer tarzdadır.

Nesefî, tefsir anlayışıyla çelişki arz etmeyen bir eser kaleme almış olmasına rağmen Dârü'l-Lübâb neşrinde çağdaş Selefî düşünceyi yansıtır biçimde kendisinin eleştirilmesi, anakronik bir soruna işaret etmektedir. Bu doğrultuda makalede Dârü'l-Lübâb neşrindeki *et-Teysîr* ve *et-Teysîr*'in yaslandığı geleneğe yönelik yapılan tenkitler, iki tarafın konulara yaklaşımından hareketle tarafsız/bilimsel bir gözle incelenecektir. Ayrıca Dârü'l-Lübâb neşrinin girişinde *et-Teysîr*'in diğer tefsirlerde olmayan kendine has özelliklerinin olduğu vurgulanmakla birlikte⁵ bahsi geçen konularda Nesefî'nin eleştirilmesi teknik bir tutarsızlıktır.

Makalenin konusu, Dârü'l-Lübâb neşrindeki Nesefî tenkitlerinin her iki tarafın görüşlerinden hareketle bağımsız bir şekilde değerlendirilmesidir. Olgubilime dayalı bu çalışmada mukayeseli içerik analizi yapılarak nitel araştırma yönteminden hareket edilecektir. Neşirdeki "Nesefî'nin Ehl-i Kitap kültüründen yararlanması, tasavvuf anlayışı, haberî sıfatlara yaklaşımı, fezâil rivayetlerini kullanması ve mütevâtir olmayan (şâz) kıraatlere yaklaşımı" hakkında dipnotlarda ortaya konulan eleştiriler detaylı incelenecektir. Makalenin temel amacı söz konusu meseleleri müstakil olarak incelemek olmadığından neşirdeki eleştiriler ekseninde konuların değerlendirilmesi yapılacak ve konuların eleştiriye taraf olmayan yönlerine mümkün mertebe temas edilmeyecektir. Başka bir ifadeyle Nesefî'nin sistemi ve düşünce yapısı dikkate alınarak çağdaş Selefî

² Nesefî'nin tüm bu hususlardaki yaklaşımı hakkında detaylı bilgi için bk. Muhammet Çol, *Ömer en-Nesefî ve et-Teysîr fi't-Tefsîr'i* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 103-108, 108-109, 132-134, 194-195, 233-249.

³ Habbûş'un *et-Teysîr*'den başka tahkikleri de vardır. Makaleye konu olan hususlar buralarda olabilir: İbn Kemâl Paşa, *Mecmu'u resâilî'l-allâme İbn Kemâl Paşa*, thk. Mâhir Edîb Habbûş (İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 2018), 1/1-323; Cârullah Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil*, thk. Mâhir Edîb Habbûş (İstanbul: Dârü'l-Lübâb-el-Mektebetü'l-İrşâd, 2021); Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhîd*, thk. Mâhir Edîb Habbûş (Dimeşk: Dâru'r-Risâletü'l-Âlemiyye, 2015); Ebü'l-Meâlî Mahmud Şükri Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, thk. Mâhir Edîb Habbûş (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2010); Kâdi Beyzâvî, *Tefsîru'l-Kâdî el-Beyzâvî el-Müsemme Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil ve maahü Hâşiyetü'l-allâme es-Süyûtî el-müsemme Nevâhidü'l-efkâr ve şevâhidü'l-ebkâr*, thk. Mâhir Edîb Habbûş (İstanbul: Dârü'l-Lübâb - Mektebetü'l-İrşâd, 2022); Kâdi Beyzâvî, *Tefsîru'l-Kâdî el-Beyzâvî el-Müsemme Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil ve maahü Hâşiyetü eş-Şihâb el-Hafâcî el-Müsemme İnâyetü'l-Kâdî ve Kifâyetü'r-Râzî*, thk. Mâhir Edîb Habbûş (İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 2023).

⁴ Sadık Seymen, "Selefî Tefsir Ekolü", *Çağdaş Tefsir Ekolleri*, ed. Aykut Kaya (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2023), 152, 155, 158, 164.

⁵ Ebû Hafs Necmüddîn Ömer Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, thk. Mâhir Edîb Habbûş vd. (Beyrut: Dârü'l-Lübâb, 2019), 1/46-70 (Nâşirin önsözü).

düşünce yapısını hissettiren eleştirilerin değerlendirmesi yapılacaktır. Ayrıca doğrudan makalenin ana konusu olmamakla birlikte Dâru'l-Lübâb neşrindeki “nüsha seçimi, âyetlerin harf sayısı, besmelenin âyet sayılması ve bütüncülük” gibi neşir faaliyetinin niteliğine yönelik şekilsel bazı eksikler üzerinde kısaca durulacaktır. Diğer yandan Neseî'nin *et-Teysir*'i hakkında çok sayıda çalışma yapılmıştır. Yapılan çalışmaları Dâru'l-Lübâb neşrini esas alanlar⁶ ve almayanlar⁷ diye ikiye ayırmak gerekir. Bu doğrultuda *et-Teysir*'in ilk tam neşrini gerçekleştiren Dâru'l-Lübâb'ı esas alanlar içinde neşrin dipnotlarındaki metni ve metnin müellifini tarihsel bağlamından koparmaya çalışan ve makalede inceleme konusu yapılacak hususlara dair şu ana kadar herhangi bir araştırma yapılmamıştır. Neşirdeki çağdaş Selefi düşünce yapısını çağrıştıran Neseî eleştirilerinin incelenecek olması hasebiyle makale, literatürde özgünlük taşımaktadır.

1. *et-Teysir*'in Dâru'l-Lübâb Neşrinde Selefi Düşünceyi Yansıtan Neseî Eleştirileri

1.1. Ehl-i Kitap Kültürünü Yansıtan Rivayet Kullanımlarının Eleştirilmesi

Neseî, erken dönem rivayet malzemelerini bir araya getirmeye çalıştığı *et-Teysir*'de Kur'ân-ı Kerim'deki tarihî kişiler ve olaylara dair yer alan haberlere yer vermiştir. Tarihi olaylara, Kur'ân'ın nüzûlü esnasında meydana gelen hadiseler ve gaybî kıssalara dair bilgiler paylaşmıştır. Genelde aktardığı malzeme üzerinde tercih, yorum ve tasarrufta bulunmamakla birlikte kritik noktalarda rivayetler üzerinde değerlendirmeler yapmıştır. Buralardaki tavrı, malzemenin kullanımı noktasındaki duruşunu yani Kur'ân yorumunda selefî görüşlerini nasıl tedavüle aldığını göstermektedir. Bu tavrıyla erken dönem tefsir kitâbiyatında yer edinen Ehl-i Kitap kültürünün kullanımı keyfiyetini ve sınırlarını çizmiştir.

Kökeni erken döneme dayanan Ehl-i Kitap kültüründen yararlanma beraberinde eleştiriler getirmiştir. Eleştirilerin dozu, modern dönemde daha katı hale bürünmüştür.⁸ Diğer yandan Kur'ân'ın kıssaları ele alma şekliyle Kitâb-ı Mukaddes'in ele alma tarzı farklı olmakla birlikte özellikle rivayet kültürü içinde Ehl-i Kitap kültürünün yer alması tartışmayı perçinlemiştir. Neseî de dinin özüne ve menşesine ters düşecek olanlara itiraz etmiştir. Aktardığı malzemeye yönelik genelde itiraz kaydı koymamakla birlikte değerlendirmeleri malzemenin kullanım keyfiyetine dair düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Örneğin mütekellim kimliğine sahip biri olarak peygamberlerin ismetine ters düştüğü gerekçesiyle aktardığı kimi rivayetleri reddetmiştir.⁹ Bu durum Ehl-i Kitap kültüründen şirk, teşbih ve tecsim gibi Kur'ân'a aykırı yönleri bulunan malzemeyi filtreden geçirerek naklettiğinin işaretidir. Hal böyleyken neşirde Neseî'nin tefsir politikası dikkate alınmadan aktardığı Ehl-i Kitap kültürünü yansıtan bilgiler eleştirilmiştir. Neşrin önsözünde Ehl-i Kitap kültürünün kullanılmasına yönelik ılımlı yaklaşım sergilenmiş¹⁰ olmakla birlikte metindeki eleştiriler

⁶ Neseî'nin müfessir kimliği hakkındaki çalışmalar için bk. Çol, *Ömer en-Neseî ve et-Teysir fi't-Tefsir*'i, 10-12.

⁷ Bazıları şunlardır: Ali Kaya, “Besmelenin Süre Muhtevasıyla Yorumu: Ömer Neseî ve Bikâî Örneği”, *Eskiye* 46 (2022), 337-363; Şeyma Akıncı, *Ömer en-Neseî'nin et-Teysir Adlı Tefsirinde İmam Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ının Etkisi* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023); Ahmet Nair, “Ömer Neseî'nin et-Teysir fi't-Tefsir'inde Kuşeyrî'ye Yapılan Atıflar”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2023), 21-41; Ali Karataş - Veysel Gençil, “Ayrımların Eşiğinde Hanefî-Mâtürîdî Tefsir Geleneği: İmkânı ve Özgünlüğü”, *Mütefekkir* 11/21 (2024), 55-82.

⁸ Muhammed Coşkun, *Modern Dünyada Kur'ân Yorumu Tefsir Disiplininde Çağdaş Tartışmalar* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 135-143; Mesut Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 162-183; İdris Şengül, *Kur'an Kıssalarının Tarihî Değeri* (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 146-173.

⁹ Neseî, *et-Teysir*, 2/107-112, 7/65-68, 98-100, 10/520-524.

¹⁰ Neseî, *et-Teysir*, 1/130-140 (Nâşirin önsözü).

Nesefî'nin tefsir anlayışının dikkate alınmadığını ortaya koymaktadır. Nesefî'nin Garânik, Zeyd-Zeynep olaylarında anlatılan rivayetlere yönelik tavrı neşirde övülmemesine ve bu haliyle onun tahkik ehlienden olduğu vurgulanmasına rağmen¹¹ metindeki benzer noktalardaki Ehl-i Kitap kültürünü yansıtan bilgilerin eleştirilmesi ilginçtir. Hatta burada neşrin editöryal sıkıntısı da göze çarpmaktadır.

Nesefî'nin Ehl-i Kitap kültürüne yaklaşımını gösteren yerlerin başında yaratılışın menşeinden, Hz. Havva'nın hamile kalmasından ve (genel olarak) Allah'a şirk koşulmasından bahsedilen konu gelmektedir. (el-A'râf Sûresi 7/189-190) O, âyetlerin açıklamasında Kelbî'nin rivayetine yer vererek Hz. Havva'nın hamile kalması ve çocuğunu doğurması meselesinde Şeytan ile gerçekleştiği iddia edilen görüşmeye dair aktarım yapmıştır. Devamında olayla alakalı alakasız ve tamamı bâtil olan bilgilerin bulunduğunu, Mâtürîdî (öl. 333/944) ve hak ehli âlimlerin Kelbî'nin aktardığı görüşü reddettiklerini, konuyla alakalı doğru yaklaşımın "âyetin başının Hz. Âdem ve Hz. Havva ile alakalı olup ikinci âyetin müşriklerle alakalı" olduğu şeklindeki Hasan el-Basrî'ye (öl. 110/728) ait olduğunu, kaynaklarda konuyla alakalı birbiriyle çelişen pek çok rivayetin yer aldığını, kendisinin ise burada genel malzeme içinden en sahih ve sağlam olanına yer verdiğini söylemiştir.¹² Nesefî'nin yaklaşımı bu haldeyken neşirde müfessirin Kelbî'den aktardığı rivayet dışlayıcı ve yadırgayıcı bir üslupla isrâîliyyât kabul edilmiştir. Açıklama yapmasına fırsat verilmeden bu ve benzeri haberlerin tefsir kitaplarına giren isrâîliyyâtta olduğu söylenmiş, İbn Kesîr (öl. 774/1373) çizgisindeki müfessirlerin yaklaşımlarının doğru olduğu belirtilmiştir.¹³ Nesefî'nin kendileri gibi Kelbî'nin aktardığı rivayeti reddedeceği en sonunda söylenmesine rağmen müfessire açıklama yapma fırsatı verilmeden yapılan müdahale, *et-Teysîr*'in sisteminin dikkate alınmadığının bir alametidir. Diğer yandan müellifin buradaki yaklaşımı, erken dönem rivayet malzemesinde yer edinen Ehl-i Kitap kültürünün kullanımı hususunda takınılması gereken tavrı göstermektedir. Başka bir ifadeyle Nesefî'nin tavrı, kendisinin tefsir anlayışının Sa'lebî gibi ilk dönem selefin görüşlerini toparlayan müfessirlerin tefsir düşüncesiyle uyumlu olduğunu, bununla birlikte mütekellim kimliğine sahip olduğundan rivayet malzemesi içerisinde kabulü zor olanları reddettiğini ortaya çıkarmaktadır. Buna mukabil neşirde müellifin bu hassasiyeti dikkate alınmamış ve Nesefî'nin kendi bütünlüğü içinde değerlendirilmesi yerine çağdaş Selefî çevrelerin düşünce yapısına benzer tarzda hareket edilmiştir.

Neşirdeki Ehl-i Kitap kültürüne yönelik eleştiriler, Nesefî'nin dinin özüne ve ahkâmına taalluk etmemesi dolayısıyla veya daha önce yaptığı örnek açıklamalardan hareketle tekraren açıklama yapmayı gerekli görmediği Kelbî ve Vehb b. Münebbih gibi kişilerden aktarım yaptığı noktalarda yoğunlaşmaktadır.¹⁴ Örneğin neşirde müellifin A'raf Sûresi'nin 107. âyetindeki "فَأَلْفَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ" ifadesinde Hz. Mûsâ'nın asasının yılanı dönmesi mu'cizesinin ayrıntılarına dair Vehb b. Münebbih'ten yaptığı aktarımına "Kur'ân'a uymadığı ve bu haberin İsrâîloğulları'nın yalancılarının bir haberi olması

¹¹ Nesefî, *et-Teysîr*, 1/65 (Nâşirin önsözü).

¹² Nesefî, *et-Teysîr*, 7/98-100.

¹³ Nesefî, *et-Teysîr*, 7/98-99 (Nâşirin açıklaması).

¹⁴ Nesefî'nin klasik dönem tefsir anlayışını sentezleme amacı, neşirde dikkate alınmadığından Kelbî ve Mukâtil b. Süleyman'dan yaptığı aktarımları da eleştiriye konu olmuştur. Nesefî, buralarda da nettir. Eleştirilmesi gereken bir şey varsa bizzat bunu yapmaktadır. Nesefî, *et-Teysîr*, 1/55, 98-112 (Nâşirin mukaddimesi), 7/97-110, 15/379 (Nâşirin açıklamaları).

gereğesiyle" reddiye getirilmiştir.¹⁵ Ayrıca Neseî'nin yukarıda bahsi geçen şekliyle Kur'ân kıssalarına dair değerlendirmede bulunduğu başka yerler de vardır. Örneğin Bakara Sûresi'nin 36. âyetinde "Hz. Âdem, Hz. Havva ve Şeytan" arasında meydana gelen izlâlin keyfiyeti ve cennetten çıkarılma hadisesine yönelik Kelbî'den aktardığı yorumun doğru olmadığını belirtmiştir.¹⁶ Yine Hac Sûresi'nin 52. âyetine konu olan Garânîk hadisesinde de aynı tavrını sürdürmüş, kıssa ile alakalı rivayetlere mütekellim kimliğiyle yaklaşarak bunların tamamının batıl olduğunu ifade etmiştir.¹⁷ Neseî'nin buralardaki müdahaleleri kabul tavrının farklı olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla neşirdeki gibi malzemeye doğrudan isrâîliyyât damgasının vurulması onun tefsir anlayışının dikkate alınmadığının işaretidir.

Neticede Dâru'l-Lübâb neşrinde Neseî'nin önüne gelen bilgiyi aktarıp haklarında değerlendirme yapmadığı gibi bir algı var olup müellifin yeri geldiğinde ortaya koyduğu tenkitçi yaklaşım göz ardı edilmiştir. Bu durum dikkate alınmadan yapılan neşirdeki tenkitler Neseî'yi tarihsel konumundan koparma eğilimi taşımaktadır. Bu gibi noktalardaki yaklaşım biçimi¹⁸ Neseî'nin genel tutumunun göz ardı edildiğini göstermektedir. Neseî, bu tarz bilgilere menşinden öte olayın mahiyetini gösterecek tarihi bir bilgi gözüyle bakmaktadır. Dinin özüne ve kelim anlayışına ters düşmediği sürece de itiraz etmemektedir. Öte yandan "*Bunlar Ehl-i Kitap kıssalarındandır. Tamamı Ehl-i Kitap'ın uydurmalarına benzeyen isrâîliyyât kabilindedir. Bunların kabul edilmesi mümkün değildir. Asılları sahih rivayetlerde yer almaz.*" şeklindeki yorumlar, müellifin Ehl-i Kitap kültürüne bakışının dikkate alınmadığını ve çağdaş Selefi düşüncenin esas kabul edildiğini ortaya koymaktadır. Bu tarz değerlendirmeler, içinde Ehl-i Kitap kültürünün de yer aldığı yaşadığı asra kadarki tefsir ilminin müktesebatını bir araya getirmeyi hedefleyen müellifin amacını göstermekten uzaktır. Zira Neseî, selefin görüşlerine yer verdiği çalışmada Ehl-i Kitap kültürünün yanlış ve kusurlu yönlerini değerlendirmekten kaçınmamaktadır.¹⁹

1.2. Fezâilu'l-Kur'ân Aktarımlarının Eleştirilmesi

Neseî, *et-Teysir*'in inşasına giden süreçte tefsir rivayet geleneğinin verilerinden ciddi oranda yararlanmış. Hatta tefsirinin zâhiri yönünü hadis rivayet geleneğinden farklı olarak erken dönem tefsir rivayet geleneği üzerine inşa etmiş,²⁰ tefsir geleneğindeki nakil malzemelerini kullanmıştır. Bunlardan biri de Kur'ân'ın faziletlerine yönelik rivayetlerdir. Bu noktada neşirde *et-Teysir*'de fezâilu'l-Kur'ân malzemelerinin kullanılması eleştirilmiştir. Özellikle sûre başlarındaki fezâil rivayetlerinin kullanılması üst

¹⁵ Neseî, *et-Teysir*, 6/451-454.

¹⁶ Neseî, *et-Teysir*, 2/107-112.

¹⁷ Neseî, *et-Teysir*, 10/520-524.

¹⁸ Neseî, *et-Teysir*, 2/450, 374, 3/313, 316-317, 5/346, 372, 535-536, 6/378-389, 518-519, 7/32, 8/165-166, 188, 320, 341, 10/72, 134, 272, 12/344 (Nâşirin açıklamaları).

¹⁹ Neseî'nin isrâîliyyât kullanımına dair neşirdekine benzer eleştiriler için bk. Ayşe Hümeýra Aslantürk, *Ömer en-Neseî ve Tefsirdeki Metodu* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2007), 182-183; Seyfullah Efe, *Klâsik Dönemde Sünnî-Şîî Tefsir Algısı (Neseî-Râzî Örneği)* (Ankara: Akademisyen Yayınları, 2021), 151.

²⁰ Tefsir ve hadis rivayet gelenekleri arasındaki farklılıklara dair bk. Saliha Türcan, *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü* (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 95-96, 104-107, 110, 298.

seviyeden tenkit edilmiştir. Sonraki yerlerde istisnalar haricinde genellikle ilgili rivayetin mevzû' olduğu ve hakkında açıklamaların önceden yapıldığı belirtilmiştir.²¹

Konuyla alakalı neşirdeki yaklaşım Neseî ve *et-Teysîr* hakkında bilgi verdikleri yerde kendini göstermektedir. Eserin rivayet kullanımındaki zenginliği vurgulanmakla birlikte Neseî'nin fezâilü'l-Kur'ân rivayetleri başta olmak üzere *et-Teysîr*'in tamamında sahîh, zayıf ve mevzû haberlere yer verdiği ileri sürülmüştür.²² Metin içinde de fezâilü'l-Kur'ân rivayetlerinin sûrelerin fazileti hususunda mevzû' hadislerden bir parça olduğu vurgulanmıştır.²³ İlgili rivayetin Sa'lebî (öl. 427/1035) ve Vâhidî'deki (öl. 468/1076) yerleri gösterildikten sonra güvenilir kabul ettikleri Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201) *el-Mevzû'â'sından*, İbn Kesîr'in (öl. 774/1373) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*'inden, el-Münâvî'nin (öl. 1031/1622) *el-Fethu's-semâvî*'sinden ve Şevkânî'nin (öl. 1250/1834) *el-Fevâidü'l-mecmûa fi'l-ehadîsü'l-mevzû'â'sından* mevzûluğu gösteren iktibaslar yapılmıştır.²⁴ Bu noktada Neseî, fezâil rivayetlerini nereden aldığını söylememekle birlikte neşirde bunların kaynakları gösterilmeye çalışılmış, temel hadis kitaplarında bulunmayan rivayetler mevzû' olarak nitelenmiştir. Hâlbuki bu durum müellifin merfû' rivayetler de dahil olmak üzere hadis kullanım sistemine aykırıdır. Zira müellif, yer verdiği rivayetleri temel hadis kitaplarından elde etmemiştir.²⁵ Diğer yandan neşirde referansta bulunulan isimler ve konuya yaklaşım biçimi çağdaş Seleî düşünce yapısıyla örtüşmektedir.

Neseî, tüm sûrelerin başında geneli Übey b. Kâ'b'dan (öl. 33/654 [?]) olmak üzere sûrenin faziletine dair bulabildiği rivayetleri sistematik biçimde sunmaktadır.²⁶ Fezâil rivayetlerini genellikle sûre başlarında aktarmakla birlikte nadiren sûre sonunda da nakletmiştir.²⁷ Yine Fâtiha ve Bakara²⁸ sûrelerinin başındaki sistemi diğerlerinden farklıdır. Fâtiha'nın başında fezâille alakalı taksim hadisinin²⁹ yanında sûrenin isimlerini açıklarken fezâil içerikli rivayetlere yer vermiş,³⁰ fakat neşirde bunlar hakkında herhangi menfî bir açıklama yapılmamıştır. Hatta Übey b. Kâ'b rivayeti de diğerleri gibi olumsuzlanmamıştır. Neşirdeki fezâil rivayetlerinin eleştirileri Âl-i İmrân Sûresi'nden itibaren başlamaktadır. Neseî'nin Ebû Hureyre'den mevkûf olarak aktardığı "*Her kim gece vakti Âl-i İmrân Sûresi'ni okursa, melekler ona o saatten ertesi gün güneş batana kadar dua ederler.*" şeklindeki rivayetin açıklamasında rivayetin Sa'lebî'de yer aldığı ifade edilmiş,³¹ Vâhidî'nin *el-Vesît*³² isimli eserinde Übey b. Kâ'b'dan aynı rivayetin aktarıldığı belirtilmiştir. Devamında tefsir boyunca görülecek olan toptancı menfî yaklaşım "*Bu rivayet, Übey b. Kâ'b'ın sûre sûre Kur'ân'ın faziletleri konusunda aktarmış olduğu mevzû' (uydurma)*

²¹ Neseî, *et-Teysîr*, /7-8, 151, 9/7, 93, 165, 237, 10/161, 253, 11/7, 81, 187, 251, 321, 397, 477 (Nâşirin açıklamaları).

²² Neseî, *et-Teysîr*, 1/94-98 (Nâşirin önsözü).

²³ Neseî, *et-Teysîr*, 7/118, 261, 8/151, 9/359, 10/161, 459, 11/81, 187, 251, 321, 397, 477 (Nâşirin açıklamaları).

²⁴ Örnekler için bk. Neseî, *et-Teysîr*, 5/284, 6/279, 7/98-99 9,359 (Nâşirin açıklamaları).

²⁵ Detaylı bilgi için bk. Çol, *Ömer en-Neseî ve et-Teysîr fi't-Tefsîri*, 24-30.

²⁶ Übey b. Kâ'b haricinde konu ile alakalı rivayet aktarımına gittiği yerler için bk. Neseî, *et-Teysîr*, 12/93.

²⁷ Örnek için bk. Neseî, *et-Teysîr*, 1/41-42, 83, 86, 87, 3/332, 445-446, 12/93, 15/44.

²⁸ Neseî, *et-Teysîr*, 1/188.

²⁹ Müslim, "Salât", 38; İbn Mâce, "Edeb", 52.

³⁰ Neseî, *et-Teysîr*, 1/82-88.

³¹ Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Muhammed İbn Âşur (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 3/5.

³² Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed Vâhidî, *el-Vesît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1/411.

rivayetlerdendir. Kadim ve modern hadis imamları, hafızları ve tenkitçileri bu tür rivayetlerin Hz. Peygamber adına uydurulmuş haberler olduğu konusunda uyarı yapmışlardır. Müfessirlerden bu türden haberlere tefsirlerinde yer verenleri ayıplamışlardır.”³³ şeklinde ortaya konulmuştur.

Nesefî'nin fezâil rivayet kullanımına yönelik neşirde çizilen olumsuz tablo net görünse de gerçekte öyle değildir. Nesefî'nin yukarıda açıklandığı gibi sûre faziletlerine yönelik doğru olmayan fezâil içerikli rivayetler aktardığı söylemi neşirde bazı rivayetlerde farklı şekilde tevil edilmiştir. Sûrelerin fezâiline dair rivayet aktarılıp hükmünün söylenmediği,³⁴ rivayet temel hadis kitaplarında geçiyorsa müspet yorum yapıldığı,³⁵ rivayetin bir kısmının veya tamamını diğer kaynaklardan hareketle seviyesinin yükseltildiği³⁶ yerler vardır. Özellikle Felak, Nâs ve İhlâs Sûrelerinin fezâiline dair rivayetlerin açıklamasında mevzû' ile sahîh çizgisinde gidip gelen bir tutum sergilenmiştir.³⁷ Bu tutarsız tavırlara rağmen neşirde genelleme yapılmış ve Nesefî'nin rivayetlere yer verme amacı göz ardı edilmiştir.

Fezâilu'l-Kur'ân, en genel anlamıyla Kur'ân-ı Kerîm'in üstünlüklerini ortaya koyma adına mevcut rivayetleri incelemektedir. Bu noktada Kur'ân'ın üstünlüğünü vurgulayan ilk bilgiler ilk olarak yine Kur'ân'da bulunmaktadır. Örneğin Kur'ân'ın indirilmeye başlandığı gece olan Kadir gecesi bin aydan daha hayırlı gece olarak bizzat Kur'ân'da nitelendirilmiştir. (el-Kadr 97/3) Hz. Peygamber'in sözlerinde de Kur'ân'ın âyet ve sûrelerinin faziletine dair açıklamalar vardır. “İçinde Kur'ân'dan bir şey bulunmayan kimse harap olmuş bir ev gibidir.”³⁸ şeklindeki açıklaması örnek gösterilebilir.³⁹ Kur'ân'ın fazileti hususunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Konunun tartışmalı kısmı sûre ve âyetlerin faziletine

³³ Nesefî, *et-Teysir*, 3/449 (Nâşirin açıklaması). Bu konuda Nesefî'nin yaklaşımından öte ilk olarak Übey b. Kâ'b'a nispet edilen rivayetlerin incelenmesi gerekir. Hatta ona Kur'ân'daki bütün sûrelerin faziletlerinin yer aldığı *Fezâilü'l-Kur'ân* adında bir eser nispet edilmiştir. Übey b. Kâ'b'a ulaşan nüsha, tefsir ve hadis rivayet anlayışı bağlamında incelenmelidir. Sahâbe olarak eserin kendisine ulaşmış olmadığına bakılmalıdır. Bu noktada İbnü'l-Cevzî, söz konusu eserin içindeki rivayetleri uydurma sayar. Ancak Übey b. Kâ'b'ın hadisleri uydurma durumu yoktur. Zira o, sahâbidir ve sahâbe cerh-ta'dilden hâlidir. Kendisine nispet edilen kitap hakkında bilgi için bk. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzû'ât*, nşr. Muhammed Abdülmuhsin (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966), 1/240; Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, ed. Abdulkadir Coşkun (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 122.

³⁴ Nesefî, *et-Teysir*, 12/93 (Nâşirin açıklaması).

³⁵ Nesefî, *et-Teysir*, 10/7-8, 12/98 (Nâşirin açıklaması).

³⁶ Nesefî, *et-Teysir*, 3/446, 13/313, 15/511 (Nâşirin açıklaması). Örneğin Nesefî, Bakara Sûresi'yle alakalı “Kur'ân'ın zirvesi Bakara'dır.” (Tirmizî, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 2.) rivayetini aktarmıştır. Nesefî, *et-Teysir*, 1/188. Neşirde söz konusu rivayetin daha sağlam bir isnadının olduğunun söylenmesi ilgili rivayetlerin diğer tarihlerle farklı konuma çekilebileceğinin bir göstergesidir.

³⁷ Nesefî, *et-Teysir*, 15/530-531, 543, 545, 553-554 (Nâşirin açıklaması).

³⁸ Tirmizî, “Sevâbu'l-Kur'ân”, 18.

³⁹ Kur'ân'ın fazileti konusundaki rivayetler sadece tefsir kitaplarında değil temel hadis kitaplarında da mevcuttur. Buhârî (öl. 256/870), Müslim (öl. 261/875), İbn Mâce (öl. 273/888), Ebû Dâvud (öl. 275/888), Tirmizî (öl. 279/892) ve Nesâî (öl. 303/915) gibi Kütüb-i Sitte müellifleri fezâile dair müstakil bölümler altında veya başka bölümlerin içinde rivayetlere yer vermişlerdir. Temel hadis kitaplarının haricinde ed-Dârimî (öl. 255/868) ve Beyhakî (öl. 458/1066) gibi hadisçilerin eserlerinde de fezâil rivayetleri mevcuttur. “Kur'ân'ı öğreniniz. Muhakkak ki o, kıyamet günü ehline ne güzel şefaattçidir.” (Dârimî, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 1.) rivayeti bu kabildendir. Genel değerlendirme için bk. Ömer Faruk Akpınar, “İlk Fezâilü'l-Kur'ân Eserlerinden Bir Örnek: İbnü'd-Durays'ın Fezâilü'l-Kur'ân'ı”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2 (2010), 171-173. Ancak temel hadis kitaplarındaki fezâil rivayetleriyle yukarıda zikredilen müfessirlerin eserlerindeki fezâil rivayetleri arasında farklılık vardır. Bunların tamamı konuyla alakalı literatürde ciddi bir birikim olup meselenin muhtelifün fih olduğunu göstermektedir.

yönelik tikel rivayetlerin sıhhatindedir. Özellikle sûre ve âyetlere yönelik hususi rivayetler üzerinde tartışma mevcuttur. Genel kanaat fezâil rivayetleri arasında sahihlerin yanında zayıf ve uydurma olanların bulunduğuna yöneliktir.⁴⁰ *et-Teysîr*'in neşrindeki rivayetlere yönelik nâşirlerin tutarsızlığı da bunun doğruluğunun bir göstergesidir.

Müfessirlerin genelinin uzak kalamadıkları fezâil rivayetleri, Neseffî'nin tefsirinde de vardır. Neseffî'nin fezâil rivayetlerine yer verme amacı, söz konusu rivayetleri kelâmî anlamda hüccet kabul etmekten öte derlemek ve esas aldığı mevcut yazım geleneğini sürdürmektir. Bu doğrultuda fezâil rivayetlerini Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân* isimli tefsirindeki gibi derlemiştir. Amacı ilgili rivayetleri kelâmî anlamda hüccet saymak olmadığından haklarında sıhhat değerlendirmesine gitmemiştir. Benzer durum Vâhidî, Zemaşerî (öl. 538/1144), Beyzâvî (öl. 685/1286)⁴¹ ve Ebüssuûd (öl. 982/1574) gibi müfessirlerde de mevcuttur. Söz konusu müfessirlerin büyük çoğunluğu sıhhat değerlendirmesine gitmeden Neseffî'nin yaptığı gibi fezâil rivayetlerini derlemiştir. İçlerinde Neseffî'nin de yer aldığı müfessirleri bu kullanıma sevk eden etken, esas aldıkları tefsir yazım geleneğidir.⁴² Durum böyleyken İbn Kesîr, Hâzin (öl. 725/1324) ve Hatîb eş-Şirbinî (öl. 977/1570) gibi müfessirler ilgili rivayetlere yer vermeyerek eleştirel bakış açısıyla konuya yaklaşmışlardır. Bu noktada *Envâru't-tenzîle* şerh yazar Bursevî'nin (öl. 1137/1725) konuyla alakalı yaklaşımı, fezâil konusunda takınılması gereken tavır göstermektedir. Bursevî, müstakil olarak kaleme aldığı *Rûhu'l-beyân*'da sûre başlarında fezâil rivayetlerine yer vermezken *Şerhu alâ Tefsîri cüz'i'l-ahîr li'l-Kâdî Beyzâvî* isimli şerhinde Beyzâvî'deki fezâil rivayetlerine eleştiri getirmeyerek açıklama gayretine girmiştir. Dolayısıyla bu kullanımlar bir yazım geleneğinin sürdürülmesi maksatlıdır.⁴³

Buraya kadar ki bilgilerden hareketle neşirde mevzûlukları müttfefekun aleyh olmayan bir meselede amacı ilgili rivayetlerden hüküm inşa etmekten öte bunları derleme olan Neseffî'nin, özellikle sûre başlarında kullandığı rivayetlerin menfî değerlendirilmesi metne ve metnin temsil ettiği geleneğe yönelik eleştirel bir yaklaşımdır. Müfessirin fezâil kullanımları bağlamında değerlendirilmelidir. Zira ilk dönem rivayet malzemesini derleyen müfessirler, normatif meselelerin haricindeki malzeme üzerinde çok durmamışlar ve tefsire dair zayıf haberleri derlemekten kaçınmamışlardır.⁴⁴ Öte yandan neşirde ilgili

⁴⁰ Abdullah Aydemir, "Fezâilü'l-Kur'ân", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/532-534.

⁴¹ Bilmen (öl. 1971), fezâil rivayetlerine yer veren Beyzâvî'yi eleştirmemiş, Kâtip Çelebî'den (öl. 1067/1657) iktibasla "*Beyzâvî, tefsirinde sûrelerin faziletlerine ilişkin bazı zayıf veya uydurma hadisler zikretmiştir. Fakat bu, onların mahiyetinden habersiz olduğundan değil, bilakis onun kalp aynasının hassasiyet kazanarak, Rabbinin feyiz esintilerine mazhar olduğundan*dır. *Binaenaleyh bu hususta müsamaha göstermiş, kaynağını belirtme ve değerlendirme yapmaktan kaçınmış, teşvik ve tevil yönüne meyletmiştir.*" şeklinde onu desteklemiştir. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-Müfessirîn*, sad. Abdülaziz Hatip (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014), 2/126. Beyzâvî tefsirindeki fezâil kullanımının eleştirilmesi için bk. Celil Kiraz, "*Envâru't-Tenzîl Eleştirileri ve Tahlihi*", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*, ed. Mustakim Arıcı (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 697-699, 701.

⁴² Benzer durum sıhhati tartışmalı olan 73 fırka rivayeti etrafında teşekkül eden fırak edebiyatında da mevcuttur. Öyle ki bir vakit sonra 73 fırka rivayeti sıhhat tartışmasından sıyrılarak fırak literatürünün ana umdesi olmuştur. 73 fırka rivayetinin sıhhat tartışması için bk. Kadir Gömbeyaz, "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 152-159.

⁴³ İsmail Hakkı Bursevî, *Şerhu alâ tefsîri cüz'i'l-ahîr li'l-Kâdî Beyzâvî* (Bursa: Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Genel, 28-30), 3/219.

⁴⁴ Hadisçi kimliğiyle dikkatleri üzerine çeken İbn Ebî Hâtîm'in (öl. 327/938) tefsirindeki zayıf rivayetler de bu kabildendir. Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri: İbn Ebî Hâtîm (327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi* (Ankara: Kitabiyat, 2003), 101, 150-152, 163.

rivayetler “mürsel, munkatı', müdelles, metrûk, mechûl, hadîsün münkerün min sâiri turukihî, masnû'un bilâ şek, mevzû', isnâdühü sâkîtün daîfün, isnâdühü vâhin (tamamen zayıf), hüve kit'atün min hadîsi'l-mevzû', kezzebûhü fi'l-hadîs, kâne yedau"⁴⁵ gibi râvi ve isnâda yönelik cerh-ta'dîl kalıplarıyla yani hadis rivayet geleneğinin kriterleriyle değerlendirilmiştir. Kullanılan kalıplardan anlaşılacağı üzere Neseî'nin fezâil içerikli aktardığı rivayetlerin mevzûluğunda ittifak yoktur. Ayrıca Neseî ilgili rivayetlerin “tamamıyla sahih oldukları” yönünde bir görüş bildirmemiştir. Takip ettiği tefsir yazım sistemi bağlamında terhip ve terhip amaçlı⁴⁶ fezâil rivayetlerini *et-Teysir*'de kullanmıştır. Neticede literatürde ‘fezâil konusunda zayıf hadisler kullanılabilir’ gevşekliği ile ‘fezâil hadislerine itibar edilmez’ sertliği arasında çift kutuplu bir yaklaşım mevcuttur. Neşirdeki fezâil rivayetlerinin değerlendirmesi “fezâil hadislerine itibar edilmez” sertliği çerçevesindedir. Hâlbuki konuyla alakalı malzeme içinden sahih rivayetler seçilip diğerleri de bu bağlamda ele alınmış olsaydı, hatta “geneli mevzudur” yaklaşımı bir kenara bırakılıp sahih ve zayıf olanlar dikkate alınsaydı veya burada sunulan çerçeve dahilinde müellifin söz konusu rivayetlere yer verme sebebi söylenmiş olsaydı daha isabetli olurdu.

1.3. Tasavvufî Aktarımlarının Eleştirilmesi

Neseî'nin *et-Teysir*'in yazımında güttüğü amaçlardan bir diğeri geleneğinde tasavvufî düşüncenin Kuşeyrî (öl. 465/1072) çizgisinde gelişmesine katkı sağlamaktır.⁴⁷ Bu noktada Dâru'l-Lübâb neşrinde müfessirin tasavvufî düşünceyi yansıtan aktarımları menfî eleştiriye konu olmuştur. Konuyla alakalı özeld müellife, genelde ise onun tasavvufî düşünce sisteminin tefsirdeki konumuna itiraz edilmiştir. Örneğin Neseî, Tâ-Hâ Sûresi'nin başındaki hurûf-ı mukattaanın anlamlarına yönelik selefin zâhirî ve tasavvufî yorumlarını derlemiştir. Onun “*Tâ harfinin çeşitli şekillerde cennetliklerin elde ettikleri nimetlerle sevinmesi, hâ harfinin ise cehennemliklerin maruz kalıp üzündükleri eşyalar*” şeklindeki aktarımı eleştirilmiştir. Bunun lügavî geçerliliğinin olmaması gerekçesiyle âyetin tefsiri olamayacağı, bu gibi açıklamaların sûfilere yorumlarına yakın olduğu söylenmiştir. Sınırları olan tefsire sınırları belli olmayan tasavvuf kapısının açılması durumunda Bâtînilerin batıl görüşlerinin Kur'ân'da yaygınlık kazanacağı vurgulanmıştır.⁴⁸ Yâ-Sîn Sûresi'nin başındaki müfessirin “*Bir göreşe göre yâ harfi mîsak günü, sîn harfi ise Allah'ın dostlarıyla sırrıdır.*” şeklindeki aktarımı benzer şekil ve gerekçeyle eleştirilmiştir.⁴⁹

Her iki örnekteki eleştiriler tikel kabul edilip dar alana has kılınmaya çalışılacak olsa da yorum dilinin tüm tasavvufî düşünceyi kapsamaması neşirdeki genellemeyi ele vermektedir. Çağdaş Selefi düşünce yapısını anımsatan bu sert eleştiriler, ilk bakışta makul gelebilir. Ancak müfessirin tefsir anlayışı ve tarihsel bağlamı dikkate alınmadan yapılmıştır. Müfessir, içlerinde tasavvuf ehlinin yorumlarının bulunduğu selefin görüşlerini bir araya getirmeyi hedeflemektedir. Bunun böyle olduğu neşirde bilinmektedir. Neseî'nin kaynak çeşitliliğinin ve bunların içinde Kuşeyrî gibi sûfilere atıflar yapıldığı bilinen bir husustur. Neşirdeki Neseî'nin bu hususta eleştirilmesi konuya ve Neseî'nin sistemine Selefi bir bakışla bakıldığını ortaya çıkarmıştır. Diğer yandan Neseî'nin konuyla alakalı aktarımları

⁴⁵ Neseî, *et-Teysir*, 4/416, 5/283, 6/9, 279, 8/7-8, 151, 297, 9/7, 93,165, 237, 10/253, 365, 459, 11/7, 81, 187, 251, 321, 397, 477, 12/97 (Nâşirin açıklamaları).

⁴⁶ Zayıf hadislerin terhip ve terhip amaçlı kullanımına belirli şartlar dahilinde izin verilmiştir. Mahmud Tahhân, *Teysiru müstalahi'l-hadîs* (Riyad: el-Mektebetü'l-Meârif, 1431), 78-81.

⁴⁷ Çol, *Ömer en-Neseî ve et-Teysir fi't-Tefsir'i*, 50-52, 233-249.

⁴⁸ Neseî, *et-Teysir*, 10/257 (Nâşirin açıklaması).

⁴⁹ Neseî, *et-Teysir*, 12/334-335 (Nâşirin açıklaması).

tasavvufî anlamda selefin yorumlarından bir yorumdur. Bu gibi yorumların sayısı oldukça fazladır.⁵⁰ Neseffî için önemli olan rivayetin sıhhat derecesinden öte bir araya getirilmesidir. Bu gibi yerlerde dinin temel ilkelerine zarar veren hususlarla karşılaştığında başkalarına gerek duymadan bizzat itiraz etmektedir. Bunun dışındakilere ise herhangi bir yorumlama yapmamaktadır. Dolayısıyla neşirdeki tasavvuf eleştirilerinin müellifin tefsir amacı ve yöntemi dikkate alınmadan söylenmiş önyargılı bir tutumun dışı vurulmuş halini yansıtmaktadır. Bu tavır, Selefî çizginin tasavvuf karşıtlığının bir yansıması niteliğindedir.⁵¹

1.4. Haberî Sıfatları Te'vil Etmesinin Eleştirilmesi

Neseffî'nin âyetlerin yorumunda Hanefî-Mâtürîdî tefsir geleneğini esas aldığı en önemli göstergelerinin başında haberî sıfatları te'vil ettiği yerler gelmektedir.⁵² Onun haberî sıfatlara yaklaşımı Dârü'l-Lübâb neşrinde eleştiriye konu olmuştur. Doğrudan Neseffî hedef alınmasa da bu gibi yerlerdeki yaklaşımlar ve dipnotlardaki müdahaleler, kendilerinin metnin bağlamına ve haberî sıfatları te'vil eden anlayışa karşı olduklarını göstermektedir. Örneğin Neseffî, "ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ" (el-Bakara 2/29) ifadesinde istivâ kelimesini kapsamlı biçimde incelemiştir. Müşebbihe'nin müteşâbih ifadeleri zahir üzerine kabul edip istivânın Allah hakkında câiz olduğunu düşündüklerini, buna mukabil Ehl-i Hak'ın (Mâtürîdiyye) bu gibi ifadelerin tamamını usule uygun bir şekilde te'vil ettiğini belirtmiştir. Ardından kelimenin sahip olduğu "yönelme" anlamının insanlar ve Allah hakkında mümkün olup olmadığını tartışarak selef ve halef ulemasının yaklaşımlarına değinmiştir. Neşirde müellifin haberî sıfatlarla alakalı düşüncesini gösteren buradaki tavrına itiraz edilmiş, asıl değerlendirmelerin ise A'raf Sûresi'nin 54. âyetinde yapıldığı vurgulanmıştır.⁵³ Bu noktada Neseffî, A'raf Sûresi'nin 54. âyetindeki "إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ" (el-A'râf 7/54) ifadesinde istivâyî mezhebî düşüncesiyle açıklamıştır. (Allah için kullanıldığında) kelimeyi temekkün ve istikrâra hamletmenin, arşı serir/karyolaya bağlamanın ve Müşebbihe'nin söylediği gibi Allah'a intikâlî câiz görmenin "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" (eş-Şûrâ 42/11) ifadesinden hareketle bâtil olduğunu, kelimenin zâhirinin müteşâbih, müteşâbihin muhkeme hamledilmesinin vâcib, zâhir üzere yorumun bidat olduğunu söyleyerek usule uygun te'vil edilmesi gerektiği vurgulamıştır. Neşirde ise Neseffî'nin haberî sıfatları te'vil eden halef ulemasından olduğu vurgulandıktan sonra selef ulemasının Allah'ın gelmesi, gitmesi, görmesi, vechi ve eli (istivâ, yed, vech, kabza, yemîn, ayn, cenb, istihyâ, ityân ve meci') gibi haberî sıfatların mahiyetini sorgulamadan kabul ettikleri ve haberî sıfatların te'vil edilmemesi görüşünün doğru olan yaklaşım olduğu ileri sürülmüştür. Mâlik b. Enes'in (öl. 179/795) "*istivânın mâlûm, keyfiyetinin meçhul, bu konuyu araştırmanın ise bid'at olduğu*" şeklindeki yaklaşımı ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (öl. 751/1350) konuyla alakalı Selefî bakış açısına dayalı görüşü aktarılmıştır.⁵⁴

Neseffî'nin konuyla alakalı yaklaşımı mezhebî kimliği noktasında bütünlük taşımaktadır. Kelâmî kimliği belliyken ve buna göre âyetleri yorumlama faaliyetine gittiği ortadayken haberî sıfatlara yönelik yapılan eleştiriler, neşirdeki yorumların haberî

⁵⁰ Örnek için bk. Neseffî, *et-Teysîr*, 1/198, 10/256, 162-163, 11/254, 12/334.

⁵¹ Mehmet Zeki İçcan, *Selefilik İslami Köktencilik Tarihi Temelleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014), 34.

⁵² Detaylı bilgi için bk. Çol, *Ömer en-Neseffî ve et-Teysîr fi't-Tefsîr'i*, 194-195.

⁵³ Örnek için bk. Neseffî, *et-Teysîr*, 2/42 (Nâşirin açıklaması).

⁵⁴ Neseffî, *et-Teysîr*, 6/366-367 (Nâşirin açıklaması). Allah'ın güç ve kuvvetini gösteren "kabz" haberî sıfatına dair neşirdeki eleştiri için bk. Neseffî, *et-Teysîr*, 13/68 (Nâşirin açıklaması).

sıfatların te'viline karşı çıkan Selefi düşünce yapısını yansıtmaktadır. Geleneğin kurucu ismi Mâtürîdî haberî sıfatlarla alakalı düşüncesi sebebiyle eleştirildiği⁵⁵ gibi Nesefî de eleştirilmiştir. Tarihsel bağlamda neşirde bir anakronizm yapıldığı görülmektedir. Neticede haberî sıfatlarla alakalı buradaki tavır, Selefi çevrelerin haberî sıfatların te'viline karşı çıkan yaklaşımlarını ve tutumlarını yansıtmaktadır.⁵⁶ Kaldı ki Nesefî, haberî sıfatlarla alakalı görüşünü erken dönem rivayet malzemeleriyle desteklemiştir. Bu durum Selefi çevrelerin haberî sıfatların te'vilini gösteren rivayetlere de karşı çıktığını ve bunun aksi yönündeki yaklaşımları doğru bulmadıklarını göstermektedir. Hal ne olursa olsun kelâmî kimliğini açıkça ortaya koyan ve buna göre âyetleri yorumlayan Nesefî'nin görüşlerinin, eseri tahkik etmenin getirdiği yetkiyle eleştirilmesi doğru bir yaklaşım gibi durmamaktadır. Neticede tenkitlerin hareket noktasını, nâşirin Selefi zihniyetinin oluşturduğu söylenebilir. Zira eleştiri getirilen konular ve buralardaki vurgular, Selefi yaklaşımın neşre hâkim kılma kaygısı taşıdığına işaret etmektedir. Bu noktada Kur'ân'ın mutedil çizgide örnek bir yorumunun nasıl olması gerektiğini göstermeye çalışan Nesefî'nin sert bir tutumla karşı karşıya bırakılması tutarlı görünmemektedir.

1.5. Mütevâtir Olmayan (Şâz) Kıraat Kullanımlarının Eleştirilmesi

Çağdaş Selefi çevrelerin tefsir metinlerinde mütevâtir olmayan (şâz) kıraatlere karşı çıkıp çıkmadıkları belli olmamakla birlikte buraya kadar ki konularda ortaya konulan tarzın bu konuda sürdürülmesi, konunun makalede örneklem olarak incelenmesini beraberinde gerektirmiştir. Bu doğrultuda Nesefî'nin âyetlerin yorumunda önem gösterdiği hususların başında kıraatler gelmektedir. Kıraat ihtilaflarının vahiy kaynaklı olduğunu ifade ederek⁵⁷ köken itibarıyla kıraatlerin ihtihâdîlikten uzak olduğunu ifade etmektedir. Onun kıraat konusundaki sistemi, ihtilaflı noktalarda farklı görüşleri bir araya getirme üzerine kuruludur. Kıraat-i aşere⁵⁸ imamlarının mütevâtir ve meşhur okuyuşları başta olmak üzere şâz kıraatlerden yararlanmaktadır. Kıraat-i seb'a⁵⁹ tabirini kullanarak mütevâtir olmayan kıraatlere yer vermesi İbn Mücâhid (öl. 326/936) çizgisinde gelişen sınıflandırmayı⁶⁰ bildiğini, fakat bu ayrıma bağlı kalmadığını göstermektedir. Bu bağlamda

⁵⁵ Melikşah Sezen, *İmâm Mâtürîdî'nin Tefsir Literatürüne Tesiri* (İstanbul: Kökler Yayınları, 2018), 53.

⁵⁶ Selefîyye, nasta zâhiri tavır takınarak tevakkuf görüşünü savunmuş ve haberî sıfatlarla alakalı herhangi bir yoruma gidilmemesini öne sürmüştür. Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 278-280.

⁵⁷ Nesefî, *et-Teysir*, 5/126-127, 15/559.

⁵⁸ Nesefî'nin on kıraat imamından aktarımları için bk. Nesefî, *et-Teysir*, 15/672, 626, 627, 634, 638, 672, 674, 716, 719 (Nâşirin fihristi).

⁵⁹ Nesefî, *et-Teysir*, 1/39, 162, 10/77.

⁶⁰ Nesefî'nin İbn Mücâhid'in yedi kıraat tasnifinden haberdar olduğu kıraat-i seb'a istilahını kullanmasından ve İbn Mücâhid'e yaptığı atıflarından anlaşılmaktadır. Nesefî, *et-Teysir*, 1/125, 12/209, 377. Diğer yandan başlangıçta yirmi civarında olduğu söylenen sahih kıraatlerin yediyle sınırlandırılmasının siyasal, ilmî ve sosyal zemini bulunur. Kıraatleri sistemleştirme, sahih-sakîm ayırımında bulunma, yanlış okumanın önüne geçme maksadıyla İbn Mücâhid, mevcut kıraatleri yedi imamın senetlerinden hareketle sınırlandırmıştır. Sınıflandırma faydalı olmakla birlikte onun sahih kıraatlerin sayısını yediyle sınırlandırıp diğerlerini şâz olarak belirtmesi birtakım sorunları beraberinde getirmiştir. Özellikle şâz nitelemesi burada daha çok eleştirel bir kelimeye dönüşmüştür. Öte yandan İbn Mücâhid'in çalışması yaygınlık kazanmakla birlikte dördüncü asırdan itibaren yedi kıraat on kıraate çıkarılmıştır. Dokuzuncu asırda İbnü'l-Cezerî'nin (833/1429) gayretleriyle on kıraat resmileşmiştir. Mehmet Dağ, "İbn Mücâhid'in Kıraat Ekollerini Yedi ile Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım", *EKEV Akademi Dergisi* 10/27 (2006), 81-104; Mehmet Dağ, "Kıraat İlminin Akademik Serencamı-Araştırma Mantiği ve Biçimi Üzerine", *EKEV Akademi Dergisi* 56 (2013), 311-324.

Taberî gibi⁶¹ şâz kıraatler de dahil olmak üzere manayı destekleyecek tüm kıraat çeşitlerinden yararlanmıştır. Ayrıca sahih kıraatlerin yedi veya on ile sınıflandırılması ötekilerin tamamıyla kullanım dışı kalması anlamına gelmemektedir. Bu sınırlandırma namazda kıraatle ilgili bir meseledir. Tefsirde böyle bir sınırlamanın olması mümkün değildir. Hatta müfessir âyetlerin yorumunda her türlü kıraati delil amaçlı kullanabilir. Bu bağlamda Taberî ve Neseî gibi müfessirler mütevâtir kıraatlerin haricinde geri kalan diğer kıraatlerden yararlanmışlardır. Nitekim Neseî, sahih kıraatlerin yanında manaya odaklandığından şâz kıraatlere yer vermekten çekinmemiştir. Kıraatleri kullanım itibarıyla aralarında nispet, derece ve hüküm bakımından ayırmamıştır. Şâz kıraatleri hüküm çıkarmaktan ziyade özellikle karine maksatlı kullanmıştır.⁶²

Müellifin şâz kıraatlere yer vermesi müfessir kimliğinin doğası gereği karine maksatlıyken Dârü'l-Lübâb neşrinde hükmünü belirtmediği veya on kıraat imamı dışında aktarım yaptığı yerler şâz vurgusuyla yüzeysel bir nitelemeyle karşı karşıya bırakılmıştır. Daha eserin başında *et-Teysîr*'in kıraat muhtevası hakkında bilgi verilirken müellifin şâz kıraatlere yer verdiği vurgulanmış,⁶³ ancak ne burada ne başka bir yerde şâz kıraatlere yer verme sebebi üzerinde durulmamıştır. Bunun yapılmamasının eksikliği bir yana şâz kıraat kullanma ithamıyla karşı karşıya bırakılmıştır. Örneğin Neseî, “وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا” “عَلَى اللَّهِ وَجُوهُهُمْ مُسْوَدَّةٌ” âyetinde (ez-Zümer 39/60) “وَجُوهُهُمْ مُسْوَدَّةٌ” ifadesinin, tercüme/bedel olarak *vücûhehem müsveddeten* şeklinde nasb ile okunduğunu belirtmiştir. Neseî'nin âyetin yorumlanması noktasında karine maksatlı yer verdiği bu kıraat çeşidi, neşirde şâz olarak nitelenmiş, fakat daha başka bir açıklama yapılmamıştır.⁶⁴ Neşirdeki diğer bir örnekte Neseî'nin “وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمٌ الْكِتَابِ” (er-Ra'd 13/43) âyetindeki yaklaşımı dolaylı yönden eleştirilmiştir. Meselenin detayına bakıldığında Neseî, âlimlerden birinin âyeti “*Kitabın bilgisi Allah katındadır.*” anlamında *ve min indihî ilmü'l-kitâb* şeklinde okuduğunu, okuyuşuna gerekçe olarak sûrenin Mekkî olması hasebiyle cümledeki müphemden kastedilenin Ehl-i Kitap âlimlerinin olmasının imkânsız olmasını ve yine İslâm'a girmelerinin sonradan olmaları sebebiyle söz konusu okuyuşun doğru kıraat olduğunu ileri sürdüğünü belirtmiştir. Ardından Neseî, çoğunluğa göre sûrenin Medenî olması gerekçesiyle yapılan izah anlamlı olmayıp bunun meşhur kıraatin terkine delil olamayacağını ifade etmiştir. Bu bağlamda neşirde müfessirin konuya yaklaşımı dikkate alınmadan ilk kıraatin şâz olduğu ifade edilmiş ve meseleye yüzeysel yaklaşılmıştır.⁶⁵

Şayet Neseî'nin müfessir kimliğinin getirisi olarak âyetlerin yorumunda çeşitli anlam vecihlerini göstermek için mütevâtir kıraatlerin yanında şâz kıraatlerden yararlanma imkanına sahip olduğu dikkate alınsaydı ve yine şâz olarak aktardığı kıraatlerin şâz olduğunu bizzat vurguladığı göz önünde bulundursaydı hakkında bu tarz bir yaklaşım ortaya konmazdı. Aynı şekilde müellifin mütevâtir kıraatlerin haricindeki kıraat uygulamalarının temel kıraat görüşleri haricinde olması dolayısıyla şâz olduğu ileri sürülmezdi. Dolayısıyla neşirdeki yüzeysel yaklaşım, Neseî'nin şâz kıraat politikasının dikkate alınmamasından kaynaklıdır. Öyle ki Neseî, erken dönem tefsir

⁶¹ Taberî'nin şâz kıraat kullanımları için bk. Necattin Hanay, “Şâz Kıraat Olgusuna Taberî Vechesinden Bir Bakış”, *Mütefekkir* 4/8 (2017), 295.

⁶² Neseî'nin şâz kıraat kullanım örnekleri için bk. Neseî, *et-Teysîr*, 2/463, 473, 3/478, 4/146, 6/229, 7/43.

⁶³ Neseî, *et-Teysîr*, 1/128 (Nâşirin önsözü).

⁶⁴ Neseî, *et-Teysîr*, 13/62 (Nâşirin açıklaması).

⁶⁵ Neseî, *et-Teysîr*, 9/90 (Nâşirin açıklaması).

rivayetlerini/görüşlerini derlediği gibi müfessir olmasının bir getirisi olarak kıraat bilgilerini de derlemiştir. Bunu yaparken de kategorik bir dışlamaya gitmemiştir.

2. et-Teysîr'in Dâru'l-Lübâb Neşrindeki Şekilsel Bazı Eksiklikler

et-Teysîr'in yurt içi ve yurt dışı kütüphanelerinde çok sayıda yazma koleksiyonları mevcuttur.⁶⁶ Bunlar içerisinde Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde hicri 522 tarihli en erken kayıtlı nüsha vardır. Söz konusu nüsha Manisa İl Halk Kütüphanesi'nin 66/1-4 numarasında kayıtlı olup 4 cilttir. Bunlardan en az 3 cildi müellifin hayatında talebesi tarafından huzurunda imlâ ettirilerek yazılmıştır. Son cildi ise muhtemelen müfessirin rahatsızlığı nedeniyle müstensih/talebe tarafından bir sene sonra tamamlanmıştır. Bu nüsha sayesinde tefsirin Anadolu'ya intikali hızlanmıştır. Ancak Dâru'l-Lübâb neşrinde ülkemiz kütüphanelerindeki et-Teysîr'in geç tarihli nüshaları⁶⁷ esas alınmakla birlikte yine ülkemizde bulunan müellif hattı⁶⁸ kullanılmamıştır. Dâru'l-Lübâb neşrinde “*Tenkitli metin neşirlerinde müellif hattı da dahil olmak üzere en eski tarihli nüsha esas alınır.*”⁶⁹ kuralı gereği erken kayıtlı Manisa nüshasının esas alınması gerekmektedir. Ancak erken tarihli Manisa nüshası dikkate alınmayıp İstanbul kütüphanelerindeki geç tarihli 3 tali nüshadan hareket edilmiştir. Bunların yanında metin içinde esas kabul edilen yazma nüshaların varak numaralarına da atıf yapılmamıştır. Yazma Eserler Kurumu tarafından yapılan çalışmada Dâru'l-Lübâb neşrine nazaran söz konusu noktalarda titiz davranılmış ve ana nüsha olarak müellifin hayatı zamanında imla ettirilen Manisa nüshası esas alınmıştır.⁷⁰ Buralardan hareketle Dâru'l-Lübâb neşrinin ilmî tahkik olmayıp bir tür neşir olduğu da söylenebilir.

Neşirde âyetlerin toplam harf sayısı ile alakalı çelişkili bilgiler mevcuttur. Neseî'ye göre Kur'ân-ı Kerim'in toplam âyet sayısı 6.247, kelime sayısı 77.389, harf sayısı ise 321.585 tanedir. Bazı harflere dair neşirde, farklı nüshalardaki bilgilere temas edilmiştir.⁷¹ Bunlara rağmen neşirde harflerin toplamıyla Neseî'nin verdiği rakam arasındaki makas kapanmamıştır. Bu durumun neşirde esas alınan nüshadan kaynaklandığı söylenebilir. Ayrıca Kur'ân'ın âyet ve harf sayısına dair bilgiler topluca ferağ kaydında veya mukaddimedede verilmesi gerekirken, Nas Sûresi'nde verilmiştir.⁷² Bu durum nüsha ve müstensih kaynaklı olabileceği gibi dikkate alınmadığı görülmektedir.

Neseî, Fâtîha ve diğer sûrelerin başındaki besmelelerin müstakil bir âyet olmadığını söylemesine rağmen neşirde Fâtîha'daki besmeleye âyet numarası verilmiştir.⁷³ Neşirde doğrudan sûrenin başındaki besmeleye âyet numarası verilmemekle birlikte sûrenin ilk

⁶⁶ Tefsirin kütüphanelerdeki tam ve eksik nüshaları hakkında gerekli bilgiler için bk. Aslantürk, *Ömer en-Neseî ve Tefsirdeki Metodu*, 52-91.

⁶⁷ Bunlar “Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki hicri 973 ve 969 tarihli Ayasofya (96/1-2) nüshası, istinsah tarihi belli olmayan Râgıp Paşa (99) bölümündeki nüsha ve hicri 860 tarihli Feyzullah Efendi kütüphanesindeki 88 nolu nüsha” şeklindedir. Râgıp Paşa (ر), Ayasofya (ا) ve Feyzullah Efenfi (ف) şeklinde belirtilmiş ve birbirleriyle mukabele edilmiştir. Neseî, *et-Teysîr*, 1/141-143 (Nâşirin önsözü).

⁶⁸ Ömer Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr* (Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 HK 66/4).

⁶⁹ Okan Kadir Yılmaz, *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 133-136.

⁷⁰ Benzer durum *et-Teysîr*'in bir diğer tahkikinde yoktur. Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, ed. Muhammed Coşkun (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 1/692-695, 2/826.

⁷¹ Neseî, *et-Teysîr*, 15/551-552.

⁷² Neseî, *et-Teysîr*, 15/551-553.

⁷³ Besmele hakkında detaylı bilgi için bk. Münir Yaşar Kaya, “Besmelenin Ayet Olması ile İlgili Tartışmalar ve Fıkhî Hükümlere Etkisi”, *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/2 (2022), 299-315.

âyeti olan “الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ” cümlesi ikinci âyet sayılmıştır.⁷⁴ Âyet numarası tefsirin muhtevâsından ve konuyla alakalı Neseffî'nin düşünceleri dikkate alınmadan mushaf hattı gözetilerek eklenmiş gibi durmaktadır. Bunun yanında Âsım kıraatinde besmelelerin âyet sayılması ve günümüz mushaflarının çoğunda da Âsım kıraatinin takip edilmesi dolayısıyla Kûfe kurrâsının yaklaşımı esas alınmış da olabilir. Durum ne olursa olsun burada inceleme yapılan metin, mushaf olmayıp tefsir olduğundan müfessirin açıklamaları doğrultusunda hareket edilmesi gerekirdi. Şayet Neseffî'nin metindeki açıklamaları dikkate alınmış olsaydı böyle bir şey yapılmazdı. Nitekim aynı husus Yazma Eserler Kurumu neşrinde yoktur.⁷⁵

Neşirde Neseffî'nin bütüncüllüğü dikkate alınmamıştır. Müfessir, geniş hacimli tefsirinin boyutunun uzamaması adına ve yine Kur'ân'ı bilmesinin üstünlüğüyle âyetlerin açıklamalarının ilk yapıldığı yerlerle ve daha sonra yapılacak noktalara işaret etmiştir.⁷⁶ Takdire şayan olan müellifin bu yaklaşımı Dârü'l-Lübâb neşrinde zaman zaman eleştirilmiş ve zımnen müellifin bütüncüllüğüne itiraz edilmiştir. Örneğin müellif, A'raf Sûresi'nin 161. âyetinde “وَإِذْ قَبِلَ لَهُمْ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ” şeklinde başlayan Hz. Mûsâ'nın İsrâiloğullarına verdiği emre dair hususi bir açıklama yapmayarak ilgili açıklamaların Bakara Sûresi'nde (el-Bakara 2/58) yapıldığını söylemiş, neşirde ise müellifin bu yaklaşımına itiraz edilmiştir. Kur'ân'ın Allah kelâmı mu'ciz bir kitap olmasından yola çıkılarak iki âyet arasında siyaktan kaynaklı farklılıkların bulunduğu ve bunun bir hikmetinin ve amacının olduğu ileri sürülmüştür. Neseffî'nin âyetin yorumunu öncesine atfederek herhangi bir açıklama yapmamasının yanlışlığı, Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) âyetler arasındaki lügavî farka işaret eden yorumundan hareketle eleştirilmiştir.⁷⁷ Bu noktada müellifin genel üslûbu ve rivayet anlayışı dikkate alındığında buradaki eleştirin önemli olmadığı anlaşılmaktadır. Öncelikle müfessir, eserini tefsir rivayet geleneği üzerine inşa etmiştir. Bütüncüllüğü sürdürdüğü hususlar, kıssalar başta olmak üzere erken dönem nakil malzemelerindedir. Erken dönem rivayet malzemeleri içindeki bu tasarrufu metnin hacminin daha da büyümemesi açısından kıymetlidir.⁷⁸ Ayrıca müfessir, bütüncüllüğe riayet ederek rivayetleri tekrarlamadığı yerlerde söylenmesi gereken bir şey, aktarılması gereken bir husus varsa bunları zikretmekten kaçınmamaktadır.⁷⁹ Neseffî'nin bütüncül yaklaşımının, tefsir paradigması kendisinden farklı olan sonraki dönem müfessiri Kemalpaşazâde ile karşılaştırılması isabetli olmamıştır. Kısaca müfessirin tekrardan kaçınarak bütüncüllüğe riayet etmesi zihninin berraklığını ve izlediği rivayet politikasının başarısını göstermektedir. Kur'ân'ın i'câzından hareketle gerçekleştirilen söz konusu tenkit, müellifin genel üslûbu ve tefsir anlayışı bağlamında doğru değildir. Zira müfessir bütüncüllüğüyle geniş alana hitap eden tefsir rivayet geleneğine hakimiyetini göstermiş, söz konusu rivayet malzemesi üzerinde tasarruf sergilemiştir.⁸⁰

⁷⁴ Neseffî, *et-Teysîr*, 1/71.

⁷⁵ Neseffî, *et-Teysîr*, ed. Muhammed Coşkun, 1/164.

⁷⁶ Neseffî, *et-Teysîr*, 1/19, 391, 3/5, 62, 274, 5/37, 45, 526, 6/10, 9/332, 11/227, 13/300.

⁷⁷ Neseffî, *et-Teysîr*, 7/37-38 (Nâşirin açıklaması); İbn Kemâl Paşa, *Tefsîru İbn Kemâl Paşa*, thk. Mâhir Edîb Habbûş (İstanbul: el-Mektebetü'l-İrşâd, 2018), 4/172-173.

⁷⁸ Neseffî'nin uygulamasının benzeri *Kur'ân Yolu*'nda mevcuttur. Heyet, *Kur'ân Yolu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 1/123-127, 2/611.

⁷⁹ Çol, *Ömer en-Neseffî ve et-Teysîr fi't-Tefsîr'i*, 23-24.

⁸⁰ Neşirde aynı paragrafın tekrarı gibi şablona dayalı hatalar da bulunmaktadır. Neseffî, *et-Teysîr*, 2/383.

Sonuç

Ömer en-Neseî'nin *et-Teysîr fi't-tefsîr* isimli tefsirinin Dâru'l-Lübâb neşrinde metne ve metin üzerinden müellifin düşünce dünyasına çeşitli itiraz edilmiştir. Bunlar kitap tanıtımı formatını aşmış geneli çağdaş Selefi düşünce zihniyetini yansıtır nitelikte olduğundan makalede müstakil olarak değerlendirilmeye alınmıştır. Ayrıca neşirdeki eleştiriler doğrudan Neseî'ye yöneltilmemiştir. Esas itibarıyla eleştirilerin hedefinde Neseî'nin temsil ettiği geleneksel tefsir anlayışı bulunmaktadır. Bu bağlamda neşirde müfessirin Ehl-i Kitap kültürünün ürünlerinden yararlanması, fezâil nakillerine yer vermesi, mütevâtir olmayan kıraatleri kullanması, haberî sıfatları te'vil etmesi ve tasavvufî düşünceleri Neseî'nin *et-Teysîr*'i telif ettiği tarihsel bağlam göz ardı edilerek açıkça tenkit edilmiştir. Buralarda müellife ve müellifin yaslanmış olduğu birikime çeşitli eleştiriler getirilmiştir. Bunların yanında neşirde nüsha seçimi, âyetlerin harf sayısı, besmelenin âyet olarak gösterilmesi ve bütüncüllük gibi yapısal bazı teknik eksikliklere işaret edilmiştir.

Tefsir literatüründe sahip olduğu meziyetleriyle önemli bir konumda bulunan *et-Teysîr*'in Ehl-i Kitap kültürünün ürünlerini kullanması başta olmak üzere makalede incelenen diğer noktalarda eleştirilmesi ve ona bir anlamda zaaf isnad edilmesi Hanefî-Mâtürîdî tefsir anlayışının geldiği noktayı göstermesi bakımından özgünlüğe sahip olan *et-Teysîr* adına bağlam dışı eleştiri olduğu görülmüştür. Özellikle çağdaş dönemde kırmızı çizgi haline gelen isrâîliyyât paradigmasıyla metne ve metnin temsil ettiği geleneğe yaklaşılmıştır. Hâlbuki geleneksel tefsir anlayışında Ehl-i Kitap kültüründen kaynaklı kullanılan rivayetler epistemik bilgi malzemesinden ziyade özellikle kıssaların anlaşılmasında yorum malzemesi ve bilgi çeşitliliği olarak değerlendirilmeye alınmıştır. Bunların yanında metindeki tasavvufî öğeler, haberî sıfatların te'vili, fezâil rivayetleri, mütevâtir olmayan (şâz) kıraat olgusu da eleştirilmiştir. Ancak Neseî, bünyesinde problematik barındıran söz konusu hususlara nasıl yaklaşılması gerektiğini göstermiş, bir anlamda yok saymadan söz konusu hususlarda ilmî yaklaşım sergilemiştir.

Makalenin önemli tespitlerinin başında ilgili neşrin bir tahkik olmasının yanında bir tenkit niteliği taşıdığıdır. Dipnotlarla sürekli metne müdahalede bulunulması bunun bir göstergesidir. Yapılan eleştiriler, metni tarihsel bağlamından kopararak kendi düşüncelerinden hareketle yeniden yapılandırma amacı taşımaktadır. Bu doğrultuda makalede söz konusu tenkitlerin hareket noktasını çağdaş Selefi zihniyetin oluşturduğu, metni ve metnin bağlamını eleştirerek kendi düşüncelerinin doğruluğunu gösterme gayreti içinde olduğu fark edilmiştir. Bunların tamamı, Dâru'l-Lübâb neşrinde müfessirin tefsir sisteminin ve düşünce dünyasının dikkate alınmadığını ortaya çıkarmıştır. Yanlış yönlendirmeye açık olan bu eleştirilerin müellifin düşüncesi yapısına farklı zaviyeden bir itiraz kabilinden olduğu ve yine eleştirilerin Neseî'nin temsil ettiği geleneksel tefsir anlayışına itiraz niteliğinde olduğu anlaşılmıştır. Araştırma neticesinde, Neseî metninin yeni tahkiklerinde Selefilik gibi ideolojik bakış açılarından uzak objektif kriterlere sahip bir neşrin yapılması gerektiği ortaya çıkmıştır.

Kaynakça

- Akıncı, Şeyma. *Ömer en-Neseffî'nin et-Teysîr Adlı Tefsirinde İmam Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ının Etkisi*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Akpınar, Ömer Faruk. "İlk Fezâilü'l-Kur'ân Eserlerinden Bir Örnek: İbnü'd-Durays'ın Fezâilü'l-Kur'ân'ı". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2 (2010), 171-190.
- Âlûsî, Ebû'l-Meâlî Mahmud Şükrî. *Rûhu'l-meânî*. thk. Mâhir Edîb Habbûş. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2010.
- Aslantürk, Ayşe Hümeysra. *Ömer en-Neseffî ve Tefsirdeki Metodu*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2007.
- Aydemir, Abdullah. "Fezâilü'l-Kur'ân". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12/532-534. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-Müfessirîn*. sad. Abdülaziz Hatip. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Şerhu alâ tefsiri cüz'i'l-ahîr li'l-Kâdî Beyzâvî*. Bursa: Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Genel, 28-30.
- Coşkun, Muhammed. *Modern Dünyada Kur'ân Yorumu Tefsir Disiplininde Çağdaş Tartışmalar*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- Çol, Muhammet. *Ömer en-Neseffî ve et-Teysîr fi't-Tefsîri*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Dağ, Mehmet. "İbn Mücahid'in Kıraat Ekollerini Yedi ile Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım". *EKEV Akademi Dergisi* 10/27 (2006), 81-104.
- Dağ, Mehmet. "Kıraat İlminin Akademik Serencamı-Araştırma Mantığı ve Biçimi Üzerine". *EKEV Akademi Dergisi* 56 (2013), 311-324.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Yayınevi, 1999.
- Ebû Hayyân el-Endelûsî. *el-Bahru'l-muhîd*. thk. Mâhir Edîb Habbûş. Dimeşk: Dâru'r-Risâletü'l-Âlemiyye, 2015.
- Efe, Seyfullah. *Klâsik Dönemde Sünnî-Şîî Tefsîr Algısı (Neseffî-Râzî Örneği)*. Ankara: Akademisyen Yayınları, 2021.
- Ergün, Mehmet. *Son Dönem Tefsirlerinde Tenkit*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016.
- Gengil, Veysel. "el-Keşşâf Tefsiri Özelinde Zemahşerî'nin Eleştirileri". *Mütefekkir* 8/16 (2021), 135-164. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1034491>
- Gömbeyaz, Kadir. "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 147-160.
- Gülşen, Hacer. "Tenkit ve Edebi Tenkit". *İstanbul Kültür Üniversitesi Güncesi (Sosyal Bilimler ve Sanat)* 1/4 (2003), 77-80.
- Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Samerraî. Beyrut: Dâru'l-Hilâl, ts.
- Hanay, Necattin. "Şâz Kıraat Olgusuna Taberî Vechesinden Bir Bakış". *Mütefekkir* 4/8 (2017), 291-296. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.375192>
- Heyet. *Kur'ân Yolu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Baskı., 2012.
- İbn Kemâl Paşa. *Mecmu'û resâilî'l-allâme İbn Kemâl Paşa*. thk. Mâhir Edîb Habbûş. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018.
- İbn Kemâl Paşa. *Tefsîru İbn Kemâl Paşa*. thk. Mâhir Edîb Habbûş. İstanbul: el-Mektebetü'l-İrşâd, 2018.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Baskı., 1414.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec. *Kitâbü'l-Mevzû'ât*. nşr. Muhammed Abdülmühsin. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966.
- İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. ed. Abdulkadir Coşkun. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik İslami Köktencilik Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014.

- Kâdı Beyzâvî. *Tefsîru'l-Kâdî el-Beyzâvî el-Müsemmâ Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl ve maahü Hâşiyetü eş-Şihâb el-Hafâcî el-Müsemmâ İnâyetü'l-Kâdî ve Kifâyetü'r-Râzî*. thk. Mâhir Edîb Habbûş. İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 2023.
- Kâdı Beyzâvî. *Tefsîru'l-Kâdî el-Beyzâvî el-Müsemmâ Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl ve maahü Hâşiyetü'l-allâme es-Süyûtî el-müsemmâ Nevâhidü'l-efkâr ve şevâhidü'l-ebkâr*. thk. Mâhir Edîb Habbûş. İstanbul: Dârü'l-Lübâb - Mektebetü'l-İrşâd, 2022.
- Karataş, Ali - Gengil, Veysel. "Ayrımların Eşiğinde Hanefî-Mâtürîdî Tefsir Geleneği: İmkânı ve Özgünlüğü". *Mütefekkir* 11/21 (2024), 55-82.
- Kaya, Ali. "Bismelenin Sûre Muhtevasıyla Yorumu: Ömer Nesefî ve Bikâî Örneği". *Eskiyeni* 46 (2022), 337-363. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1015907>
- Kaya, Mesut. *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Kaya, Münir Yaşar. "Bismelenin Ayet Olması ile İlgili Tartışmalar ve Fikhî Hükümlere Etkisi". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/2 (2022), 295-317.
- Kiraz, Celil. "Envâru't-Tenzîl Eleştirileri ve Tahlili". *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*. ed. Mustakim Arıcı. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Koç, Mehmet Akif. *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri: İbn Ebî Hâtîm (327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*. Ankara: Kitabiyat, 2003.
- Nair, Ahmet. "Ömer Nesefî'nin et-Teyşir fi't-Tefsîr'inde Kuşeyrî'ye Yapılan Atıflar". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2023), 21-41. <https://doi.org/10.51605/mesned.1285887>
- Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer. *et-Teyşir fi't-tefsîr*. thk. Mâhir Edîb Habbûş vd. Beyrut: Dârü'l-Lübâb, 2019.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *et-Teyşir fi't-tefsîr*. ed. Muhammed Coşkun. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Nesefî, Ömer. *et-Teyşir fi't-tefsîr*. Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 HK 66/4.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân*. thk. Muhammed İbn Âşur. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- Seymen, Sadık. "Selefî Tefsir Ekolü". *Çağdaş Tefsir Ekolleri*. ed. Aykut Kaya. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023.
- Sezen, Melikşah. *İmâm Mâtürîdî'nin Tefsir Literatürüne Tesiri*. İstanbul: Kökler Yayınları, 2018.
- Şengül, İdris. *Kur'an Kıssalarının Tarihî Değeri*. Ankara: Otto Yayınları, 2019.
- Tahhân, Mahmud. *Tefsîru müstalahi'l-hadîs*. Riyad: el-Mektebetü'l-Meârif, 11. Basım., 1431.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Türcan, Saliha. *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü*. Ankara: TDV Yayınları, 2021.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf ve Tenkit*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed. *el-Vesît fi tefsiri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Yılmaz, Okan Kadir. *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Zemahşerî, Cârullah. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl*. thk. Mâhir Edîb Habbûş. İstanbul: Dârü'l-Lübâb-el-Mektebetü'l-İrşâd, 2021.

Mehmet Akif İnan'ın Medeniyet Tasavvurunda Din ve Aydın Sorununun Önemi

The Importance of the Problem of Religion and Intellectuals in Mehmet Akif İnan's Thought of Civilization

Yazar Bilgisi Author Information

Mehmet DEMİRTAŞ

Prof. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Tokat, Türkiye
Prof. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences, Tokat, Türkiye
mehmetdem06@gmail.com , www.orcid.org/0000-0001-9537-3851

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.1547388
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
10 Eylül/September 2024	11 Aralık/December 2024

Öz

Bu makalenin konusu eğitimci, şair, yazar, mütefekkir ve bir dava insanı olan Mehmet Akif İnan'ın medeniyet düşüncesinde önemli gördüğü din ve aydın sorununa nasıl baktığı üzerinedir. Bu bağlamda konuyu İnan'ın eserlerinde çokça zikrettiği Batıcılık, Batı medeniyetinin bize yansımaları, tarihsel süreçte geçirdiğimiz değişimin sebebi ve aydın sorununun medeniyet anlayışımızda oluşturduğu kırılmaların neticeleri noktasında ele almayı uygun gördük. Bu meseleleri ele alırken de özellikle İnan'ın din ve medeniyet anlayışında bir milat olarak gördüğü Tanzimat ile başlayan değişim ve dönüşümün izdüşümlerinin neler olabileceği üzerine durduk. Düşünürümüz açısından Tanzimat, modernleşme serüvenimizin başlangıcı olarak görülse de aradan geçen 1,5 asır boyunca bizi kendi medeniyetimizden uzaklaştırmış ve her açıdan telafisi mümkün olmayan bir durumla karşı karşıya bırakmıştır. Öyle ki Osmanlı'nın yıkılış sürecinde en önemli etkenlerin başında Tanzimat'tan sonra ortaya çıkan fikir akımlarının özellikle milliyetçilik ve Batıcılığın etkisi çok fazla olmuştur. Milliyetçilik söylemleri çok uluslu olan Osmanlı devletini zor durumda bırakmıştır. Batıcılık ise bu düşünceyi savunan aydınlara göre Batı medeniyetinin üretmiş olduğu her türlü maddi-manevi şeyleri gülü ve dikenini ile almayı hedeflemiştir. Bu anlayış kurtuluşu, bir anlamda Batı'nın değerleri ve tekniğinin üstün olduğu fikrinin kabul edilmesinde görür.

Bu çalışma boyunca çalışmanın amacına uygun olarak İnan'ın neden Batı medeniyetine ve değerlerine tepki gösterdiğini ve bu değerlere bağlı kalınması gerektiğini savunanlara karşı bir başkaldırı göstermesinin sebeplerini irdeledik. Bunları dile getirirken onun, hem Batı değerlerini benimseyerek medeni olunacağına ve kalkınacağına inanan Batıcılara hem de Batı'nın kendi değerlerini tekniğini de yedeğine alarak diğer medeniyetleri adeta ortadan kaldırarak tek medeniyet yapma projesini çok önceden görmesini takdire şayan bulduk. Bu durumu düşünürümüzün Batı'yı ve sömürgeciliğini çok iyi tahlil ettiği ve basiret sahibi olmasıyla açıkladık. Makalede ulaştığımız diğer bir bulgu da düşünürümüzün sadece Batı medeniyetini tenkit etmeyip kurtuluş için özellikle yeniden özlem duyulan öncü medeniyete (Türk-İslam) sahip olmak için nelerin yapılması gerektiğine yönelik yapmış olduğu analizlere ve çözüm önerilerine değindik.

Ayrıca çalışmamıza konu olan İnan'ın bazı fikirlerini felsefi olarak analiz ettik ve onun felsefeye bakışında gördüğümüz bazı hata ve eksikliklere de değindik. Makale başlığında ele aldığımız konuları birinci el kaynaklardan özellikle düşünürümüzün kendi yazmış olduğu eserlerini merkeze alarak fikirlerini ortaya koymaya çalıştık. Bunu yaparken de zaman zaman ikinci el kaynaklardan da yararlandık. İnan'ın fikirlerini analiz ederken bazı noktalarda eleştirel düşünceyle meselelere yaklaşmaya çalıştık. Ancak bu yöntemi uygularken İnan'ın aynı zamanda bir şair olduğunu ve fikirlerini şiirleriyle desteklediğini unutmamaya çalıştık.

Çalışmamız boyunca ulaştığımız en önemli bulgular ise İnan'ın medeniyet tasavvurunda belirleyici unsur çoğunlukla din olsa da bir medeniyetin sadece din ile devamlılığını sürdüremeyeceğidir. Zira medeniyetin taşıyıcı unsurları olan (şair, yazar, bilim adamları, filozoflar, sanatkarlar) öncü isimlerin eserleri medeniyetlerin kuruluş ve gelişiminde çok belirleyici olmuştur. Hatta İnan, fikir hayatımızın şekillenmesinde her zaman edebiyatçıların öncü kişiler olduğunu iddia eder. Bilindiği üzere bu akımlar; Türkçülük, Osmanlılık, İslamcılık ve Batıcılık'tır. Gerçekten de edebiyatçıların bu fikir akımlarının temsilcileri olması İnan'ın çok önemli bir tespittir. Çalışmamızda ulaştığımız diğer bir bulgu da İnan'ın Türk-İslam uygarlığının modern Batı uygarlığının karşısındaki direnişinin çağdaş temsilcilerinden biri olması onu, çoğu meslektaşından farklı kılan yönüdür.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Mehmet Akif İnan, Uygarlık, Medeniyet, Teknik, Batılılaşma, Tanzimat

Abstract

The subject of this article is the problem of religion and intellectuals, which Mehmet Akif İnan, an educator, poet, writer, thinker and a person of cause, considers critical in his civilizational thought. In this context, the present study found it appropriate to address the issue in terms of Westernism, which İnan frequently mentions in his works, the reflections of Western civilization on us, the reason for the change we experienced in history and the results of the fractures that the intellectual problem has created in our understanding of civilization. While addressing these issues, this study particularly focused on what could be the reflections of the change and transformation that began with the Tanzimat, which İnan sees as a milestone in the understanding of religion and civilization. Although Tanzimat is accepted as the beginning of our modernization from the perspective of İnan, it distanced us from our own civilization for the past 150 years and left us facing an irreparable situation in every respect.

In fact, the most important factor that led to the collapse of the Ottoman Empire was the influence of the ideological movements that emerged after the Tanzimat, especially nationalism and Westernism. Nationalist discussions put the multinational Ottoman state in a difficult situation. According to intellectuals defending the idea of Westernism, Westernism was intended to take all kinds of material and spiritual things produced by Western civilization, not only with their roses but also with their thorns. This understanding admits that recovery lies in the acceptance of the idea that the values and technique of the West are superior.

The present study examined the reasons why İnan reacted to Western civilization and values and rebelled against those who defended that these values should be adhered to. While expressing these, one could find it admirable that he foresaw both the Westerners who believed that one could become civilized and developed by adopting Western values and the West's project of making a single civilization by eliminating virtually other civilizations by taking its own values and techniques as a backup. This is explained by the fact that İnan analysed the West and colonialism very well and had foresight. Another conclusion reached in the study was that İnan not only criticized Western civilization, but also touched upon the analyses and solution methods that could be suggested regarding what should be done to be the pioneer civilization (Turkish-Islam) that is longed for again for recovery.

This study also philosophically analysed some of İnan's ideas and touched upon some of the mistakes and deficiencies noticed in his view of philosophy. It presented the ideas of İnan by focusing on the topics mentioned in its title by placing first-hand sources, especially those of this thinker, to the centre. Also, the study sometimes used second-hand sources while doing this. While analysing İnan's ideas, the study approached issues through a critical lens at some points. However, while using this method, the researcher tried not to forget that İnan was also a poet and supported his ideas with his poems.

The most important conclusions reached in this study are that although religion is mostly the determining factor in İnan's thought of civilization, a civilization cannot maintain its continuity only through religion. This is because the works of the leading figures who are the major elements of civilization (e.g., poets, writers, scientists, philosophers and artists) have been very decisive in the establishment and development of civilizations. In fact, İnan claims that literary figures are always the

pioneers in how our intellectual life is shaped. These movements are known as Turkism, Ottomanism, Islamism and Westernism. The fact that literary figures are representatives of these intellectual movements is a very important observation made by İnan. Another conclusion reached in the present study is that what makes İnan different from most of his colleagues is his being one of the contemporary representatives of the resistance of the Turkish-Islamic civilization against modern Western civilization.

Keywords: Philosophy of Religion, Mehmet Akif İnan, Civilization, Technology, Westernization, Tanzimat

Giriş

Osmanlı modernleşmesine bakıldığında tarihi süreç içerisinde belirli kırılma noktalarının olduğu görülür. Bunlar, Tanzimat ve Islahat fermanı ile I-II. Meşrutiyettir. Bu kırılma anlarını genel itibarıyla imparatorluğun yıkılış sürecini Batı'nın değerleri üstün tutularak ve oraya uyum sağlama süreci olarak da okuyabiliriz. Öyle ki bu süreçler Cumhuriyetin ilanından sonra çok hızlı bir şekilde hayata sokulmuştur. Özellikle Batıcı bir yaşam ve değer felsefesinin topluma egemen olmasını isteyen ve bunu eyleme dökmekten çekinmeyenlere karşı bu durumu Müslüman kimliğinin parçalanması şeklinde anlayan bazı düşünür, münevver, edebiyatçı ve şairler olmuştur. Açıkçası onlar, Müslüman kimliğinin parçalanmasını önlemeye çalışırken kendilerince sessiz ama derinden bir gayret içinde bulunmuşlardır. Bu kişilerin en önde gelenleri şiirleriyle ve konuşmalarıyla M. Akif Ersoy olmuştur. Akif'ten hemen sonra Cumhuriyetin Batılılaşma projesinin karşısında buna yönelik en sert tepkiyi gösteren Necip Fazıl Kısakürek'tir. Ardından onu Sezai Karakoç ve yedi güzel adam olarak da bilinen şair, yazar ve mütefekkir kimliği ile ön plana çıkan Akif İnan takip etmiştir.

İnan'ın eğitimci ve sendikacılık kimliğinden önce onun en önemli özelliği bir şair ve yazar olmasıdır. Öyle ki o, daha lise yıllarında bir grup arkadaşıyla *Derya* adında bir gazete çıkarmıştır. Asıl edebi kimliğini ise Nuri Pakdil'in öncülüğünde *Edebiyat* ve *Mavera* dergisinde yazmış olduğu yazılarla ortaya koymuştur. Bunun yanında fikri yönünü ise daha çok *Millî Gazete*, *Yeni Devir*, *Yeni İstiklal* ve *Yeni Mesaj* gazetelerinde yazdığı yazılar oluşturur.¹ Başlıca eserleri ise; ilk şiir kitabı olan *Hicret'tir*. İkinci şiir kitabı ise *Tenha Sözlere'dir*. Aynı zamanda fikir hayatında kaleme aldığı *Edebiyat ve Medeniyet ile Din ve Uygarlık* adlı çalışması da önemli yer tutar. Hayatta iken toplam 4 kitabı olan Akif İnan'ın, vefatından sonra kurucusu olduğu Eğitim Bir-Sen tarafından onun gazetelerde ve dergilerde yazmış olduğu bazı yazıları bir araya getirilerek kitaplaştırılmıştır: *'Mirası Kuşanmak'*, *'Edebiyat, Kültür ve Sanata Dair'*, *'Aydınlar, Batı ve Biz'* *'Söyleşiler'*, *'Siyaset Kokan Yazılar'*, *'İslam Dünyası ve Ortadoğu'*, *'Cumhuriyet Dönemi Türk Şiiri'*, *'Mehmet Akif İnan ile Sohbet'* adlı kitaplar kültür dünyamıza kazandırılmıştır.²

İnan'ın hayatında en önemli gördüğü şey şiirdir. Şiir onda vazgeçilmez bir tutkudur. Onun düşünce dünyasında Necip Fazıl Kısakürek'in etkisi çok fazladır. Zira lise yıllarında Kısakürek'in kitaplarını arkadaş grubuyla okuduğundan bahsedilir.³ Öyle ki Kısakürek'in çıkarmış olduğu *Büyük Doğu* adlı derginin attığı manşetler, sorguladığı tarihsel süreçler, arayış içerisindeki gençler için çöldeki su mesabesindedir. Zira Kısakürek'in bu arayış ve

¹ Mehmet Akif İnan Eserleri, (Ankara: Eğitim Bir-Sen Yayınları, 2016), 12.

² <http://www.maiv.org.tr/Sayfa/mehmet-akif-inanin-hayati>- Erişim Tarihi: 19.04.2024.

³ Ali Haydar Haksal, *Bir Medeniyet Şairi M. Akif İnan* (Ankara: Eğitim Bir Sen Yayınları, 2016), 30-36.

sorgulamalara İslami bir söylem içinde çözüm bulması, İslami değerlere dayalı ulusal bir kimlik inşa etmesi, iktidara boyun eğmeyen bir tutum takınması ve eylemci bir tavır içinde olması İnan'ın düşünce dünyasında belirleyici olmuştur. Yani Necip Fazıl ve Akif İnan'ın bir anlamda karakterleri birbiriyle benzerlik taşıyor diyebiliriz. Bu anlamda İnan'ın Kısakürek'ten aldığı temel düşünce İslam medeniyetinin eksikliğinin bulunmadığı, tüm eksikliğin Müslümanlardan kaynaklandığı görüşüne dayanır.⁴ Kısacası İnan, yaşadığı dönem itibarıyla tam bir dava adamı olup düşünce dünyasını yerli ve milli görüşlerle oluşturmuştur.

1. Akif İnan'ın Medeniyet Tasavvurunda Dinin Yeri ve Önemi

Akif İnan, medeniyeti bir milleti diğerinden farklı kılan ve kendine mahsus özellikleri olan bir yapı olarak tanımlar. Mesela, bir Fransız, Çinli ya da İspanyol gibi değer yargılarına ve yaşama tarzına sahip değildir. Öyle ki bu durum, insanların nesnelere, hayata, zevklere bakışlarında çok belirgin bir şekilde kendini gösterir. Nitekim zaman, her millete onun hususiyetine uygun düşen ayrı bir tarih, sanat, tefekkür ve dil vermiştir. Millet de ortaya koymuş olduğu tarihsel birikim ve mirasını yetiştirdiği ilim ve fikir önderleriyle ve diğer bileşenleriyle kendi milletine aktarır. İnan'a göre her büyük insan, milletin varlığına, kaynağını yine kendi milletinden devşirdiği eserleriyle katkıda bulunur. Medeniyeti kuran, geliştiren, işte bu katılardır.⁵ Kuşkusuz bu katkıları İnan, sonraki nesiller için bireysel olarak hatıra, milletler içinse tarih olarak görür. Yani ona göre kişi için hatıra ne ise millet için de tarih odur. Bu bağlamda kişi için hatırasızlık hafıza kaybına, millet için de geçmişinden uzak düşmeye, bir anlamda tarih içinde var olan uygarlığından kopmaya benzer ve bu durum trajik bir vakıdır.⁶

Bu düşünceler perspektifinde düşünürümüz için medeniyetlerin teşekkülünde ilk sırayı "inanç" alır. Zira geçmiş milletlere bakıldığında; Yunan, Mısır, Çin, Hint vb. arkalarında hep bir inanç vardır. Günümüzde ise Hristiyanlığın özellikle Batı'ya; İslam'ın ise Ortadoğu ve Asya'ya uzanan tesiri, bu topraklardaki anlayışı oluşturan ve oralarda bu anlayışın bir medeniyet olduğu bilinen bir gerçekliktir. İnan'a göre medeniyetin başat unsurları; ortak tarih, dil, sanat ve düşüncelerdir. Bunları bu millet içinde yetişen; şair, düşünür, filozof ve sanatkârlar, dile- düşünceye ve sanatlarına yansıtarak medeniyetin kurucu ve taşıyıcı unsurları olmuşlardır.⁷ Bu bağlamda metafiziğe dair düşünce ve inançlar olmadan, medeniyetin ortaya çıkmazı çok zordur. Kuşkusuz her büyük medeniyet, birbiriyle farklı derecelerde ilişkili olan çeşitli alanlardan oluşur. Yukarıda adlarını zikrettiğimiz klasik büyük medeniyetler dikkate alındığında bunlar arasında en belirgin güç din olmuştur. Bunların ürettiği kurumlar ve bilgiler olmasaydı o medeniyetler ortaya çıkmazdı. Zira medeniyet, yeterli miktarda birikmiş olan bilgi sayesinde doğar, güçlenir, gelişir ve yayılır. Belli bazı sebeplerden dolayı geri kalma sürecine girer ve duraksarsa onu ancak olağanüstü bir bilgi birikimi ve bu birikimin hayata tatbiki diriltebilir. Bu da ancak doğal olarak kolektif bir çabaya ve diğer medeniyetleri iyi tahlil etmiş uzman, yapıcı ve yaratıcı bir ekiple belli bir zaman diliminde olabilir.⁸

⁴ Yunus Emre Altuntaş, "M. Akif İnan'ın Medeniyet Anlayışında Büyük Doğu, Diriliş, Edebiyat ve Mavera Aşamalarının Tahlili", *Hece Dergisi Akif İnan Özel Sayısı* (2020), 348-349.

⁵ Mehmet Akif İnan, *Edebiyat ve Medeniyet Üzerine* (Ankara: Eğitim Bir Sen Yayınları, 2016), 30.

⁶ Mehmet Akif İnan, *Din ve Uygarlık* (Ankara: Eğitim Bir Sen Yayınları, 2016), 29.

⁷ İnan, *Edebiyat ve Medeniyet Üzerine*, 30.

⁸ Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015), 156.

İnan'a göre medeniyetlerin teşekkülünde bir diğer faktör ise ırki unsurlardır. Batı medeniyetinin her Batılı toplumda mesela, Alman, İngiliz, Fransız vb. bir ölçüde farklı tezahür etmesi gibi, İslam medeniyeti de İslam toplumunda her milletin ırki özelliklerine uygun olarak farklı bir şekilde gelişme göstermiştir. İnan açısından bu farklar temelde aynı kaynağa dayansa da medeniyetlerin ırk realitesiyle olan ilişkisi onu belirgin bir şekilde ortaya koyar. Çünkü ırksal özelliklerin yok edilmesi aslında çok zordur.⁹ İnan için bu bağlamda mesela, Türkler, İslam medeniyeti içerisinde Arap, İran ve Hintlilerden farklı bir hüviyete sahiptirler. Öyle ki onlar, İslam medeniyetine bağlı bir Türk Edebiyatı, Türk Müziği, Türk folkloru, Türk mimarisi ve sosyal kurum anlayışlarıyla varlığını ortaya koymuşlardır. İnan, bu durumu İslam'ın ırki özellikleri yok etme anlayışına sahip olmaması ve milli, yerel unsurlara hoş görüyle bakmasını onun evrensel bir din olmasıyla alakalı görür. Diğer taraftan İslam medeniyeti dışında varlıklarını devam ettiren ve Türk oldukları bilinen Macar ve Finlilerde ise hiçbir Türklük emaresi kalmadığı gibi Türkçe konuştuğu halde Hristiyan olan Gagavuz Türkleriyle, Yahudiliği benimseyen Karaim Türklerinde bile Türklük hususiyetlerinin olmadığı aşikârdır. İnan'a göre bu durumun böyle olmasının sebebi, İslam'ın ırkların getirmiş olduğu tarihsel mirası yok etmediğine, ancak diğer dinlerin İslam'dan farklı olarak ırkların tarihten getirdiği kültürel özelliklere müsaade etmeyip onu yok ettiğine delildir.¹⁰

İnan'a göre her millet, medeniyet dünyasına kendinden bir şeyler katarak medeniyetin evrensel bir görünüm almasına yardımcı olur ve milli kişiliğini de geliştirerek tarih içinde yerini alır. Ona göre bir medeniyet içerisinde milletlerin kişilik kazanma işlemi, hiçbir zaman çok kısa sürede gerçekleşen bir şey değil, bilakis yüzyıllar boyu sürüp giden zaman içinde gerçekleşen bir durumdur. Öyle ki söz konusu durumun ortaya çıkabilmesi için ayrıca medeniyet içerisinde yoğrulmuş büyük sanat, fikir ve eylem adamlarının da yetişmiş olması gerekir.¹¹

Modern dünyanın medeniyet algısı ise çoğunlukla bilimsel ve teknolojik gelişmeler zaviyesinde ele alınmıştır. Öyle ki Batı dünyası için medeniyet kelimesi daha çok sahibi olmakla gurur duydukları teknik ve onun kullanımıyla birlikte ortaya çıkan bilimsel bilgi veya dünya görüşünün son iki asır boyunca ortaya çıkardığı kurumlar, değerler ve buna benzer birçok şeyi ifade eder.¹² İnan ise bu medeniyetin tam tersi bir anlayışa sahip olarak inanç merkezli bir medeniyet anlayışını savunur. Çünkü ona göre inanç merkezli medeniyetler genelde düşünce/tefekkür boyutu ile ön plana çıkarken, bilim ve teknoloji merkezli medeniyetler ise tüketimi ve bireyciliği önceleyerek bir arada olmayı değil, parçalanmayı ve kendi çıkarına olan ne varsa onu en yüksek noktaya yükseltmeyi hedefler.¹³ Bu da gösteriyor ki Batı'nın katı akılcılığı maddi yönden başarıya ulaşmasına sebep olurken, manevi yönden sıkıntıya girmesine neden olmuştur. Zira Batı'nın 19 ve 20. Yüzyılda yaşadığı kriz özellikle 20. Yüzyılda iki büyük dünya savaşına ve milyonlarca insanın ölümüne neden olmuştur.

İnançlarla ilgili olarak İnan, özellikle Hristiyanlığın çıkışı ve yayılışı üzerinden bir değerlendirme yapar. Ona göre Batı medeniyetinin geçmişine iyi bakıldığında onun Orta

⁹ İnan, *Edebiyat ve Medeniyet Üzerine*, 30.

¹⁰ İnan, *Edebiyat ve Medeniyet Üzerine*, 31.

¹¹ İnan, *Edebiyat ve Medeniyet Üzerine*, 31.

¹² Tahsin Görgün, "Medeniyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/298.

¹³ Ali Necip Erdoğan, "Akif İnan'ın Medeniyet Kavramı", *Hece Dergisi Akif İnan Özel Sayısı*, (2020), 338.

çağ boyunca Kilise'nin egemenliği altında olduğu, gelişimini ve bugünkü noktaya evrilmesini ise öncelikle Kilise'nin hegemonyasından kurtularak laisizmi/sekülerleşmeyi benimsemesiyle kazandığı bilinen bir gerçektir. Kilise o tarihlerde eğitim kurumlarının tek hâkimi olması nedeniyle, kendi kanaatleri dışında gelişen fikirlere karşı amansız bir savaş içinde olmuş, engizisyon mahkemeleriyle bilim ve keşiflere müdahale ederek bilim adamlarını cezalandırmış ve onlara zorbalıkta bulunarak laikliğin ortaya çıkmasına neden olmuştur. İnan'a göre laiklik ya da sekülerliğin ortaya çıkışında kesinlikle Kilise'nin bu sert tutumu çok büyük rol oynamıştır.¹⁴

Diğer taraftan İncil'in tahrif edilmesi, Hristiyanlıkta bir dünya görüşü boşluğunun oluşmasına neden olmuştur. Bu nedenle Batılılar bu boşluğu kendi zihni melekelerini ve tarihi tecrübelerini seferber ederek doldurmaya gayret etmişler ve felsefenin gelişmesi de bu eksiklikten kaynaklanmıştır. İslam dünyası ise İslam dininin ortaya koymuş olduğu önerileri çok yüksek ve ideal ilahi bir zemin olarak görmüş, bilakis bu uğurda düşünürler hissi ve zihni melekelerini bu idealden aldıkları ilhamla yoğunlaştırarak uygarlığını geliştirmiştir. Yani Batılılar, bir uygarlığı oluşturmak için Hristiyanlığın getirdiği dogmalardan kurtulmayı zaruri görmüş; İslam ise bilakis bir uygarlığın başlamasının sebebi olmuştur.¹⁵

Düşünürümüze göre bugünkü Batı medeniyetinin ortaya çıkışında bir anlamda Kilise'nin sultasından kurtulmak ve onu sekülerleştirerek akıl merkezinde bilgi temelli bir yaklaşım sergilemek önemli bir paradigma değişimi olmuştur. Gerçi bu uğurda Batılılar epeyce bedel ödemiş ve çok sayıda insan, Kilise'nin dogmalarına karşı geldiği için cezalandırılmıştır. Rönesans ve Reform hareketleri neticesinde Kilise'nin gücü zayıflamış, Kilise zamanla devletler üzerindeki iddiasından vazgeçmiş ve onları uzlaştırma çabası içine girerek bir anlamda ibadet yeri yani, tapınma ve arınmanın merkezi olmuştur. Böylece Kilise daha akılcı ve laik bir çizgiye çekilmiştir.¹⁶

Bu düşüneler ekseninde düşünürümüz şu sorunun cevabını merak eder: *"Rönesans doğmasaydı ve İslam'a karşı mücadele yalnız Kilise'nin kontrolünde devam etseydi ne olurdu? Yani bir uygarlık kuran, bir devlet nizamı olan İslam dinine karşı papalığın temsil etmiş olduğu zengin, nüfuzlu ve gururlu Hristiyanlık, karşılıklı iki kutup olarak kavgalarını sürdürselerdi dünyayı nasıl bir gelecek beklerdi?"*¹⁷ İnan'a göre böyle bir kavga iki dinin mücadelesi şeklinde devam etseydi, halklar arasında bu iki dinin gerçekliği hususunda bir muhakeme ve mukayesenin mutlaka doğmasına sebep olurdu. Öyle ki papalık, halkına İslam'ı yanlış anlatmış ve onların İslam'la tam anlamıyla tanışmasına müsaade etmemiş, bilakis bu insanları Müslümanlar üzerine saldırtmıştır. Bu nedenle papalık kendi halkının cehaletinden yararlanmış.¹⁸ İnan, bu düşüncesinin doğruluk ölçeğinin Türkler olduğunu ifade eder. Ona göre Türkler, Müslüman olmadan önce İslam ordularına karşı çok kanlı savaşlar vermişlerdir. Ancak kısa bir süre sonra bu millet, İslam'ı tanıdıktan sonra onun kılıcı olmuştur. Eğer Hristiyanlar da serbest bırakılsaydı, İslam'ı benimseyebilirdi. Zira İslam'ın fethettiği yerlerde İslam'ın insanlığı, adaleti, mutluluğu götürdüğünü bizzat tecrübe etme imkânı olurdu. İnan'a göre Kilise buna müsaade etmedi ve ona haddini

¹⁴ İnan, *Din ve Uygarlık*, 34-35.

¹⁵ İnan, *Din ve Uygarlık*, 39.

¹⁶ İnan, *Din ve Uygarlık*, 50-55.

¹⁷ İnan, *Din ve Uygarlık*, 59.

¹⁸ İnan, *Din ve Uygarlık*, 59.

bildiren Rönesans ise İslam'a karşı daha yeni ve değişik kavgaların disiplinli olmasını hedefledi. Bir bakıma Kilise'nin haçlı seferler ile İslam karşısında başarısız oluşu, Rönesansçıların İslam'a karşı farklı bir savaş stratejisi içine girmesine sebep olmuştur. Açıkçası İslam'la yapılan bu savaşın Kilise tarafından hep başarısızlıkla sonuçlanması Rönesans'ın doğumuna neden olmuştur. Bu durum İnan'a göre adeta Rönesans'ın İslam'dan intikam alma hareketidir.¹⁹

Diğer taraftan İnan, Hristiyanlığın İsa'dan sonra hızla onun anlattıklarından saparak kilise babalarının bir menfaat ve fitne ocağına dönüştüğüne, zulüm ve cehaletin oyuncağı haline geldiğine vurgu yaparak Hristiyanlığın bir din ve birleştirme müessesesi olarak değil; bilakis bir kan, kin ve yalan kutupları haline geldiğine dikkat çeker. Yahudilikle ilgili olarak ise düşünürümüz, Yeni Platonculuğun İskenderiye'de etkisinin güçlü olması ve çoğunlukla bu akımın düşünürlerinin Yahudi olması sebebiyle Hristiyanlığı etkilediğini hatta o dönem ortaya çıkan tüm dini ve felsefi mezheplerin oluşumunda Yahudilerin parmağının olduğunu belirtir. Ayrıca İnan, Orta çağ boyunca savaşların çok fazla olmasını, kitapların yakılmasını, işkencelerin olmasını ve bunu izleyen kitlelerin bundan zevk almasını, bir bakıma o günkü Batı medeniyetinin ilimden ve insani erdemlerden ne kadar uzak olduğuna delil olarak gösterir.²⁰

Rönesans'ın ortaya çıkışından sonra Batıda din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması neticesinde artık Tanrı'ya değil, insana dayalı bir devlet anlayışı hâkim olmuş ve her şeyin (din, hukuk hatta bireyin bile) devlet için var olması gerektiği benimsenmişti. Bu doğrultuda ister istemez insanlarda bir bunalım durumu ortaya çıkmıştı. Artık inandıkları dine mesafeli olan insanlar salt aklıyla hakikate eriştiğini, nasıl bir yaşam ve yönetim anlayışına sahip olunması gerektiğini de ortaya koymaları gerekiyordu. Bu anlamda bir kısım düşünür, zihinlerinde tasavvur ettiği ideal olan yönetim biçimleri hakkında bazı ütopyalar yazdı. Mesela, Thomas Moore'un (1478-1535) *Ütopyası*, Campenella'nın (1568-1639) *Güneş Devleti* vb. ütopyalarla ütopyacılar, Platon'un (MÖ.428-348) *İdeal Devleti'nden* esinlenerek eski Yunan düşüncesini eserlerinde diriltmeye çalıştılar. Böylece onlar, hem sahip oldukları dine karşı çıkıyorlar hem de dini terminolojiyi kullanarak cennet fikrini kendi ütopyalarına malzeme olarak kullanmışlardır.²¹

İslam dünyasında ise ütopyacı olarak Şeyh Bedreddin (1357-1420) karşımıza çıkar.²² İnan'a göre Şeyh Bedreddin de diğer ütopyacılar gibi özel mülkiyeti reddeder ve tüm mülkün Allah'a ait olduğunu ileri sürer. Hatta Bedreddin, kişinin servetini toplumun çalınmış hakkı olarak görür ve toplumu bu haklarını zorla almaya çağırır. İnan'a göre Bedreddin'in diğer ütopyacılarından farkı, onlar soyut ideallerle fikirlerini iddia ederken Bedreddin, bizzat düşüncelerini eyleme dökerek taraftarlarıyla devlete karşı eylemde bulunmuştur.²³

Bu iki farklı bakış açısıyla meseleye yaklaşan İnan, İslam ve Hristiyan din anlayışıyla yetişmiş ütopyacı düşünürlerin fikirlerinin aslında toplumda tam anlamıyla karşılık bulmadığını, onların bu ütopyalarının özellikle Hristiyanlar açısından dinin zayıflatılmasıyla ortaya çıkan boşluğu bir bakıma doldurma gayretinden başka bir şey olmadığına dikkat

¹⁹ İnan, *Din ve Uygarlık*, 59.

²⁰ İnan, *Din ve Uygarlık*, 50-52.

²¹ İnan, *Din ve Uygarlık*, 68-70.

²² İnan, *Din ve Uygarlık*, 72.

²³ İnan, *Din ve Uygarlık*, 74.

çeker. İnan'a göre Rönesansçılar, İslam karşısındaki bu başarısızlığın sebebini Kilise ve papalık olarak gördükleri için bu işin sadece dinle olmayacağını İslam'ın aynı zamanda bir uygarlık olduğunu anladılar ve Batı uygarlığının temeli olan Yunan-Roma uygarlığının köklerine inerek ve İslam uygarlığının üretmiş olduğu teknik ve bilimi de yedeğine alarak İslam'la mücadele içine girmişlerdir. Ancak burada eskisinden farklı olarak bu yeni Batı uygarlığının temelinde din değil, akıl vardır.²⁴

Öyle ki bu akıl işlerliğini etkin bir şekilde kullanarak Batı'da laikliğin ortaya çıkışına sebep olmuştur. Bu dönemle birlikte artık dinin siyasete, siyasetin de dine müdahalesi söz konusu olmamıştır. Dini hayatı ve ihtiyaçları din otoriteleri düzenler ve cevaplarlar. Devletin dine, dinin de devlete müdahalesinden bahsedilemez. İnan'a göre laik devlette yöneticiler dine karşı yapılan saldırılara müdahale etmeleri gerekir. Zira devlet, düzenden sorumlu olduğu için dini düzenin ve onun kurumlarının da bekçisidir. Laik devlette dinsizlik suç değil, Kilise'ye hakaret suçtur. Laisizm, devleti Kilise'nin sultanından kurtardığı gibi Kiliseyi de katiben kendi sultanı altına almaya yeltenmez.²⁵

İnan'a göre ülkemizde özellikle aydın kesim, Tanzimatla birlikte hem Batılılaşmayı savunup hem de manevi değerlerin korunması için çaba içinde olmuş, hatta Tanzimatçıların en muhafazakarları bile Batı'nın düzenine hayranlığını ifade etmiştir. Öyle ki bazı aydınlar, Batı'nın bu kadar ilerlemesinin nedenini İslam medeniyetini almalarına, İslam'ın değer yargılarını pratik hayatlarına tatbik etmelerine ve "Batı'nın fennini alıp inancımızdan vazgeçmeyelim" gibi bir anlayışa sahip olmalarını İnan, çok tuhaf bir durum olarak görür. Ayrıca o, bu düşündeki insanların "İslam terakkiye engel değildir" anlayışıyla dinin Batılılaşmaya karşı olmadığını, bilakis ilmi teşvik ettiğine yönelik birçok ayet ve hadisleri kullanmalarını İslam'ı Batılılaşmaya uydurma gayreti olarak görür. Bu bağlamda İnan, mesela, Ziya Gökalp'in, "İslam ümmetindeniz" ama "Türk milletindeniz" hem de "Garp medeniyetindeniz" düsturuna Tanzimatçılardan sonra da sahip çıkanlar olduğunu, nihayetinde Hilafetin kaldırılması ve laik devletin kurulması yolunda yapılan çalışmaların bunlar üzerine inşa edildiğini ifade ederek bu durumun uygarlık olarak Batı'ya geçişimizin, daha doğrusu Batı'nın düzen anlayışıyla yetinmeyerek onun uygarlığını da alma girişiminin bir tezahürü olarak değerlendirir.²⁶

Diğer taraftan İnan, Batı uygarlığını İslam uygarlığı ile izaha çalışanların argümanlarını da eleştirir. Çünkü onlar, Endülüs ve Sicilya'daki İslam medreselerinin olmasını ve bu medreselerde birçok Batılı öğrencilerin eğitim almalarını, adeta Batı uygarlığının tamamen İslam'dan kaynaklandığına işaret olarak görmüşlerdir. Yani onlara göre Batı, uygarlığı bizden alarak işlemiş, geliştirmiş ve bugünkü seviyeye ulaştırmıştır. Dolayısıyla Batı uygarlığı özü bakımından İslam'a aittir. Şimdi biz onu alırsak kendi kaybettiğimize, kendi malımıza kavuşmuş oluruz düsturunu savunanların bu fikirlerini kabul etmez.²⁷ Bu düşünceyi ileri sürenlere göre Batı uygarlığı büyük ve erişilmesi gerekli bir vakiadır. Öyle ki Batıcılığı savunmayı zaruret görenlerin gerekçelerinden biri de vakiyle uygarlıkta İslam'ın ileride olduğu, Batılıların bunu Müslümanlardan aldığı, şimdi ise itikadi, örfi ve ahlaki değerleri koruyarak Batı'nın uygarlığının alınabileceği tezine dayanmaktadır.

²⁴ İnan, *Din ve Uygarlık*, 76-77.

²⁵ İnan, *Din ve Uygarlık*, 82-86.

²⁶ İnan, *Din ve Uygarlık*, 88-90.

²⁷ İnan, *Din ve Uygarlık*, 96.

İnan, bu düşüncenin yanlış olduğunu ileri sürerek Batı uygarlığının teşekkülü olan Rönesans'ı aslında Batı'nın kendi tarihi uygarlık temellerine bir dönüş hareketi olarak görür. Ona göre bu durum Antik Yunan düşüncesini yeni baştan gündeme alma, Roma hukuk ve düzenini tekrar canlandırma-yorumlama hareketi olarak görülmelidir. Ayrıca İnan, Rönesans'ın İslam'la bir uygarlık ortaklığı değil, bilakis bir düşmanlık içinde olduğuna vurgu yapar. Bu düşüncesini desteklemek için o, Kilise'nin Haçlı seferleriyle İslam'la baş edememesi sonucu İslam'la başa çıkma adına sevk ve idareyi yeni ulusal güçlere verdiğine dikkat çeker. Dolayısıyla Batı, İnan açısından her daim Yunan felsefesinin etkisinde kalmış ve her zaman da onların bir Doğu düşmanlığı özellikle de İslam düşmanlığı tarihsel süreçte de devam etmiştir.²⁸

İşte bu düşüncelerden hareketle düşünürümüz, İslam uygarlığının temelinde Yunan düşüncesi olmadığı gibi Batı uygarlığının temelinde de İslam'ın olmadığına inanır. Ona göre uygarlıklar arasında bazı yakınlıklar olabilir. Ancak bu yakınlık kesinlikle eşitlik ya da benzerlik anlamında değildir. Uygarlıklardaki birbirini andıran özellikleri İnan, insan fitratındaki benzerliklerle alakalı görür. Bu nedenle o, Batı uygarlığının İslam'ın etkisinde, ondan yararlanılarak kurulmuş bir uygarlık olarak görülemeyeceği gibi, İslam uygarlığının da Antik Yunan düşüncesinden yararlanılarak geliştirildiği fikrinin doğru olmadığı kanısındadır. İnan, İslam düşünürlerinin Antik Yunan düşüncesini alıp işlemeleri ve Rönesans'ı hazırlamalarını, ona katkı sağlamalarını ve bir İslam Felsefesini oluşturmalarını İslam uygarlığının verileri arasında görmez. Ona göre İslam uygarlığının gelişimini, yayılmasını sağlayan Antik Yunan Felsefesi değil, bilakis Kur'an ve sünnete bağlı olarak yorumlar getiren bilginlerdir ve bunların çalışmalarına "felsefe" değil, hikmet" denir.²⁹

Açıkçası İnan'ın bu düşüncesine katılmak pek mümkün değildir. Zira İslam uygarlığı IX-XIII. asırda bir "Altın Çağ" (Golden Age) yaşamıştır. Peki, bu 4 asır boyunca bu uygarlığın oluşmasında hangi etkenler egemendi? Ya da şöyle bir soru sorsak: Ne yaptık da biz bir "Altın Çağ" yaşadık? Ya da neyi yapmadık yahut eksik bıraktık da "Altın Çağ'dan" uzaklaştık? Şimdi bu soruya verilecek cevapların daha sistematik bir bütünlük arz etmesi gerekir. Çünkü bilindiği üzere İslam dininin gelişi ve yayılışıyla birlikte ilk yüzyıl içerisinde fetihlerle birlikte çok büyük bir devlet ortaya çıktı. Bu devletin tebaasında farklı dinî ve etnik kökene sahip insanlar yer almaktaydı. Dolayısıyla İslam dinini tebliğ edenlerin karşısına sadece Hristiyanlar, Yahudiler ya da Putperestler değil, Zerdüş, Brahman, Budist vb. çok farklı kültür ve inançtan insanlar çıktı. Bazen bu insanlar, itikadi tartışmalarda kendi inançlarının İslam inancından üstün olduğunu felsefi yöntemle savunuyorlardı. İşte Müslümanlar da özellikle Abbasiler döneminde felsefi eserlerin Arapça 'ya aktarılmasına gayret gösterdiler. Kur'an'da "hikmet" kavramı geçtiği için felsefeyi de bu anlamda almaktan çekinmediler. Bu doğrultuda 830 yılında Kindi'nin başkanlığında "Beyt'ül-Hikme" (Çeviri Merkezi) kuruldu. Çeviri yapanlara ağırlığınca altın verildi ve İslam dünyasında ilim aşkı ve ilmi elde etme çabası her yere yayıldı. Medreseler kuruldu ve büyük âlimler yetiştirildi. Tarihsel olarak bu şekilde olan gelişim sürecimizi felsefi yönü ya da felsefe tarihi bilgisi belki yeterince güçlü olmadığı için İnan'ın bilmemesi doğaldır.

İnan'a göre Batı, kendi uygarlığının temellerini atarken din anlayışından ya da Kilise'nin tahakkümünden bir kopuş yaşayarak salt akla dayalı bir yol takip etmiş ve dini insanların sadece kalbine indirgeyerek akla aykırı olan şeylerden uzaklaşma eğilimi içinde

²⁸ İnan, *Din ve Uygarlık*, 97.

²⁹ İnan, *Din ve Uygarlık*, 98-99.

olmuştur. Kuşkusuz Batı'da reformla birlikte gelişen hadiselerle baktığımızda aydınlanma ve sanayi devriminin ardından hümanizma ve sekülerizm hareketlerinin artmasıyla deizm, ateizm, materyalizm, pozitivizm, evrim vb. düşüncelerin hızla yayıldığı özellikle 18 ve 19. yüzyılların sonuna doğru dinin etkisinin neredeyse yok denecek kadar azaldığı, Kilise'nin adeta kendi kabuğuna çekildiği bir dönemde artık Batı uygarlığı tekniğini de kullanarak diğer ulusları sömürmeyi, çökertmeyi, yıldırma politik bir ilke haline getirmiştir. Hatta İnan, Batılıların harpten ve açlıktan kırılan ulusları, onların ilkel oluşlarıyla izah etmesini ve onları sömürmeyi sömürme olarak değil de onlara uygarlık getirme şeklinde izah etmesini Batılıların insani değerlerden ne kadar uzak olduğuna kanıt olarak gösterir.³⁰ İnan, Batı uygarlığını insanın vahye bir başkaldırışı olarak değerlendirir. Çünkü ona göre, salt akılla insanın gideceği yer bencillik, doyumsuzluk, vicdansızlık ve rahmetten uzak bir yoldur. Şayet vahyin denetimindeki akılla insan, hayatına yön verecek olursa o zaman vahyin getirdiği denge, disiplin ve metotla tüm beşerî değerlerini gelişigüzel çiğneyemez. İnan için bugün eşya, Batı uygarlığının putu, insan ise kölesi olmuştur. Oysa İslam uygarlığı açısından Allah bütün kâinatı insanın hizmeti ve yararlanması için yaratmıştır.³¹

Diğer taraftan İnan, çağdaşlaşmanın Batılılaşma olarak görülmesine karşıdır. Ona göre "çağdaş uygarlık" sözü "çağdışı uygarlık" sözü gibi anlamsız olup bir art düşünceye dayanmaktadır. Düşünürümüzün perspektifinden bir "yaşayan uygarlık" bir de "yaşamayan uygarlık" vardır. Yani "eski" ve "antik" uygarlık vardır. Mesela, eski Mısır, eski Çin uygarlığı bugün için antik uygarlıklardır. Eğer bu uygarlıklar bugün yaşasaydı onlara çağdışı mı denilecekti? Bu çağda olan ve yaşanan her uygarlık çağdaş uygarlıktır. Çağdaş uygarlık denilince Batı uygarlığını anlamak doğru değildir. İnan'a göre İslam uygarlığının düşmanları çağdaşlaşmayı Batılılaşma ile eş anlamda kullanarak zihinleri bulandırmış ve onların tüm amaçları İslam düzeninin ortadan kaldırılarak, bu düzenin dayandığı uygarlığın gelişmemesi ve giderek eskimesine yani "çağdışı" kalmasına imkân sağlamak olmuştur. Bu bağlamda düşünürümüz, uygarlığı geliştiren düzen ve sosyal-siyasal kurumlar olduğu kanaatindedir. Ona göre çağımızda iki büyük uygarlık vardır: Biri İslam, diğeri ise Batı uygarlığıdır. İslam uygarlığının tüm unsurları İslam toplumu içinde vardır ve yaşanmaktadır. Bu uygarlık bir kültür ve yaşama formu olarak hayatîyetini devam ettirir. Ancak bu uygarlık devletten yoksundur. Batı uygarlığı ise örgüttür ve dış görünüşü bakımından bazı aykırılıkları var gibi görünse de yeryüzünün tüm kıtalarında çok sayıda devlete maliktir ve geliştirdiği teknoloji ile kendini çağdaş uygarlığın tek temsilcisi olarak ileriye sürmüştür. Kendini çağdaş, diğerlerini ise çağ dışı göstermek Batı uygarlığının bir aldatmacasıdır. Öyle ki Batı, diğer uygarlıkları çağdan uzaklaştırmanın yolunu böyle bulmuştur. Bizim batıcılarımız da bu düşünceye inanmış ve bunu sahiplenmişlerdir.³²

Üstelik İslam'ın dışında kalan hiçbir ülke ve uygarlık Batı ile çatışma içinde değildir. İnan'a göre Batı, bizim yıkılmamızın kendi içimizde alacağımız yaralarla mümkün olduğunu çok iyi bilmektedir. Bu nedenle düşünürümüze Batı, bizi savaşla değiştiremeyeceğini anlamış ve kendi içimizden kendi düşünce dünyasına uygun aydınlarla uygarlığımıza saldırtmıştır. Zira Batı, İslam ülkelerini istila etse hatta uzunca süre bile kalsa bile onları istediği yere getiremeyeceğini biliyordu. İnan'a göre uygarlığına sahip bir ülke düşman istilasına uğrasa da bu onun çökmesi, yıkılması anlamına gelmez. Uygarlıkları diri tutan

³⁰ İnan, *Din ve Uygarlık*, 102-103.

³¹ İnan, *Din ve Uygarlık*, 108-109.

³² İnan, *Din ve Uygarlık*, 109-110.

insanlardır. İşte Batı bunu bildiği için aslında kendi uygarlığını benimsemeyi bize dayatmıştır.³³

2. İnan'ın Medeniyet Tasavvurunda Batı Uygarlığı ve Bıraktığı İzler

İnan'a göre Batı uygarlığının kökeni, Antik Yunan ve Roma'dır. Bu uygarlığın yapısında insani öz yoktur. Öyle ki bu uygarlığı ayakta tutan hep katı kurallar olmuştur ve akıl her şeye öncelenmiştir. Ancak burada akıl, ahlaki anlamda İslam'daki gibi kalp ve vicdanla ilintili olan akıl değil; bilakis bencil, menfaatini her şeyin üstünde tutan, sömürge düzenini benimseyen, kimseye karşılıksız hiçbir şey vermeyen, açgözlü, rıza ya da şükür bilmeyen bir yapıya sahiptir. Batılı devletlerin ekonomisini düzeltmesi, tekniğini geliştirmesi onu diğer geri kalmış ülkelere göre müreffeh bir yapı arz etmesine neden olmuştur. Lakin İnan, Batı'nın bu gelişen uygarlığının bazı açmazları olduğu görüşündedir. Ona göre Batı, bu kadar uygarlık ve onun uzantısı olan teknikte gelişim göstermesine rağmen insani değerlerden uzak kalmıştır. Bu da biraz önce değindiğimiz aç gözlülüğün neticesinde bir bunalım durumunu ortaya çıkarmıştır. Yani onların bu zenginlikleri kendileriyle hesaplaşmanın önüne geçmekte ve ayıplarını örtmektedir. İnan'ın bakış açısıyla aslında insanlar maddi olarak zenginler ama kendilerini eşyanın bir uzantısı, makinenin bir parçası gibi buldukları için mutsuz ve umutsuzdurlar. Zira insanın aklıyla keşfettiği makineye köle olması bir bakıma fitratlarına aykırı olup, ruhlarını tatmin etmeyen somut şeylerden ibarettir. Batı uygarlığının mistik ve insani özden yoksun olması, maddi imkânlarının genişlemesiyle daha kesin, daha belirgin hale gelmiştir. İlahi yönün insanlarda neredeyse yok denecek kadar az olmasını düşünürümüz, "ruh olmayan yerde makine ezer geçer" diyerek adeta ruhsuz bedeninin hiçbir anlam ifade etmeyeceğini vurgular.³⁴

Bu bağlamda her uygarlık tekniğini de kendi özüne uygun bir biçimde geliştirir. Batı'nın günümüzde ulaştığı teknik onun uygarlık anlayışının maddeye yansıtılmış halinden başka bir şey değildir. Nihayetinde her uygarlığın ayrı bir dünya görüşü ve hayat felsefesi söz konusudur ve tekniğe uygarlığın bir uzantısı şeklinde bakılmalıdır. Ona göre uygarlıklar zaman içinde oluşur ve gelişirler. Bu anlamda tarihe karışmış uygarlıklar vardır. Eski Mısır, Çin, Mezopotamya vb. ama bugün bu uygarlıklar artık arkaik uygarlıklardır. Ancak İslam uygarlığı düşünürümüz açısından duraklama dönemini yaşasa da vahye dayalı bir uygarlık olduğu için arkaik olmaya müsait hiçbir özellik taşımamaktadır. Öyle ki bu uygarlığın müesseseleri devlette olmasa da halk katında yaşanılabilirliğini ve bir inanç manzumesi olarak varlığını devam ettirmektedir.³⁵ İslam uygarlığı kendisini bir şekilde ayakta tutmaya çalışsa da İnan'a göre sanayi kendine mahsus bir toplum oluşturmuş ve o toplum da doğal olarak ulusal temellerden kopacak ve tekniğin gerektirdiği adeta evrensel bir toplum olarak belirecektir. Yani her ülkenin insanını aynı şartlar kuşatacağı için birbirine benzer toplumlar oluşacak ve dolayısıyla eşyanın tabiatında var olan ahlak, maddenin ahlakı olup dini hayatı, mistik kaygıları ezecektir. Kısacası İnan, çağdaş batı teknolojisinin girdiği her ülkede insanların bu durumdan etkilendiğini ve değişime maruz kaldığını ifade ederek onların ister istemez zamanla batı toplumuna ait değerleri benimsemekle karşı karşıya

³³ Mehmet Akif İnan, *Aydınlık Batı ve Biz* (Ankara: Eğitim Bir Sen Yayınları, 2016), 76-77.

³⁴ İnan, *Din ve Uygarlık*, 124-125.

³⁵ İnan, *Din ve Uygarlık*, 115-116.

kalacağından endişe eder. Bu da batı toplumunun makineye, eşyaya tapınma boyutunu başka milletlere sirayet ettirdiğinin bir göstergesi olarak görülür.³⁶

Ancak İnan, tekniğin insanları birbirine benzeyen; duygu, düşünüş ve davranış bakımından birbirini oldukça andıran insanlar haline getirmesinden rahatsızdır. Özellikle bu durum aynı medeniyet çatısı altındaki insanları neredeyse kültür farklılıklarını bile ortadan kaldıracak noktaya ulaştırmıştır. Batı toplumlarında bu çok açık bir şekilde görülmektedir. İnan'a göre Batı'nın tekniği adeta yepyeni bir insan üretmiştir. Bu insan ki inanişıyla, ahlakıyla, ev ve iş hayatıyla, zevkleri, eğlencesi, sosyal hayatı velhasıl dünyaya bakışıyla ayrı, yepyeni bir insan nesli ve tipini oluşturmaktadır. Hatta uluslararası ekonomik uçurumlar olmasa neredeyse tüm insanlar tek bir millet haline gelme tehlikesiyle karşılaşacaklardır. İnan, yaşanan bu durumu yani tekniğe sahip olmayı ulusların benzeşmesinde başrol olarak görür. Burada İnan'a göre yapılması gereken şey, önce Batı tekniğinin, Batı uygarlığının bir ürünü olduğunu kabul etmek gerekir. Yani bu teknik evrensel bir özellik arz etmemektedir. Batı'nın kendisinin elde ettiği bir tekniktir. Ona göre cemiyetin kaybolmaması için teknik gelişmelere/sorunlara bir Batılı gibi değil, yerli ve milli bir bakışla bakılmalıdır. Bu da o uygarlık içinde yaşayabilmenin yolunu bulup kendi uygarlığının özüne yabancılaşmadan, diğerini de taklit etmeden, tekniğini oluşturarak ve tarihsel mirasına da sahip çıkarak geleceğe aktarmakla mümkündür. Bu bağlamda İslam toplumunda hiçbir medeni hamleye ve teknik keşfe karşı, tarih boyunca tek tük istisna dışında bir engelleme olmamıştır. Zira bu medeniyetin taşıyıcı unsurları olan aydınlarına karşı halk her daim saygıda kusur emememiştir. Zaman zaman olumsuz hadiseler olsa da genelde onlara iyi davranılmıştır.³⁷

Öte yandan düşünürümüzü rahatsız eden meselelerden biri de Batı uygarlığının teknolojiyle özdeş gelişmesi ve bu durumun insanı ülküsüz bırakmasıdır. Ona göre bu uygarlık insanın içini düzenleyen asil, anlamlı bir iddia taşımıyor artık. Kısacası insan makinenin doğal bir uzvu durumuna düşmüştür. Bu uzuvda makinenin en önemli uzvudur. Makinenin çalışması için nasıl bakım gerekiyorsa insan da tıpkı onun gibi yemeye, içmeye ve çiftleşmeye ihtiyaç duyan bir makinedir. İnsan bu düzenin tutsağıdır. Ama tutsak olduğunun bilincinde değildir. Çağın insanı özgür olduğunun zannı içinde gönüllü olarak esirdir. Yani teknoloji insanı ülküsüz/davasız bırakmıştır. İnan'a göre günümüz insanı daha çok kazanmak, yaşamak ve eşya edinmek için mücadele ediyor. Bu insandan insan olarak yaratılmış olmanın derin, soylu hikmetlere sahip olması istenmiyor. O, varlığını ve varoluşunu ciddi anlamda sorgulamıyor, derin bir tefekkür içine girmiyor.³⁸

İnan'a göre millet için hatıraya ve uygarlığına bağlılık; geçmişinde yaşama imkânı bulmuş her türlü oluşuma bağlı olmak biçiminde anlaşılırsa bu, bâtil bir tutuculuk olur. Burada mesela, devrimcilik eskiye ait her şeyi yıkmayı hedef bilince, muhafazakârlık da eskiye ait her şeyi sahiplenmeyi görev saymaya başlar. Uygarlığın doğal bir unsuru olup olmadığına bakmadan bir şeylere sahiplenmek muhafazakârlığın düştüğü en büyük hatadır. Uygarlıklar özü kendine aykırı düşen yabancı unsurların, kendisini istila etmesi yüzünden helak olurlar. Kısacası her uygarlık aslında bir başka uygarlığın kendisini istila etme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Uygarlıklar birbirinden etkilenir, kendi aralarında bazı alış-verişler olur. Ancak uygarlıklar aldığı şeyleri geliştirmez ve başarılı olamazlarsa bazı

³⁶ İnan, *Din ve Uygarlık*, 120-121.

³⁷ İnan, *Din ve Uygarlık*, 136--141.

³⁸ İnan, *Aydınlar Batı ve Biz*, 114.

uygarlıklar gibi eski Mısır, Çin, Mezopotamya vb. yok olup giderler. Burada İnan açısından önemli görülen nokta, birbirine yakın olan uygarlıklar için çok bozulma olmayabilir. Ancak karşıt iki uygarlıklardaki alış-verişlerde bozulmalar daha çok olur. İnan, İslam düşünürlerinin Antik Yunan düşüncesini alıp işlemelerini, Rönesans'ı hazırlamalarını, ona katkı sağlamalarını ve bir İslam Felsefesini oluşturmalarını İslam uygarlığının verileri arasında görmez. Ona göre İslam uygarlığının gelişimini, yayılmasını sağlayan Antik Yunan Felsefesi değil, bilakis Kur'an ve sünnete bağlı olarak yorumlar getiren bilginlerdir ve bunların çalışmalarına "felsefe" değil, hikmet" denir.³⁹

Kuşkusuz İnan'ın bu düşüncesine katılmak pek mümkün değildir. Zira biz, Antik Yunan'dan felsefeyi bir ihtiyaca binaen aldık. Fetihlerle birlikte gelişen İslam topluluğunun diğer inançlar karşısında felsefe gibi akli bir faaliyetten yararlanarak İslam'ın teorik tarafını daha sağlam kazığa bağlama düşüncesi bizi felsefe ve mantığı almaya itmiştir. İyi ki de almışız. Çünkü bu akli ilimlerin İslam dünyasına girişiyle birlikte itikadi açıdan İslam dinini düşünürlerimiz daha iyi savunmuştur. Onlar, felsefeyi bir anlamda dini daha iyi anlatma aracı olarak kullanmışlardır. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere IX-XIII. asırda İslam toplumunun bir "Altın Çağ" yaşamasında bu ilim dallarının çok büyük etkisi olmuştur. Bize öyle geliyor ki İnan'ın felsefi alt yapısı biraz yüzeysel bir durum arz etmektedir. Eğer İnan, felsefenin ne olduğunu ve İslam felsefesi gibi bir ilim dalının hangi konuları ne amaçla ele aldığı hakkında yeterince bilgi sahibi olsaydı ya da iyi bir felsefe eğitimi alsaydı muhtemelen bu düşünceleri ileri sürmezdi. Onda biraz akla ve felsefeye karşı mesafeli bir tutum ya da ikinci plana atma düşüncesinin olduğu yazılarından anlaşılmaktadır. Belki de bunda en önemli etken onun bir şair ve mistik yönünün ağır basmasıdır, diyebiliriz.

Düşünürümüze göre Batılı, zaten bizim Batılı olamayacağımızı en başta bilir. Batı ancak bizim, bu uygarlığa dâhil olarak kendi etrafında halkalanmamıza, kendi güneşinin yörüngesinde küçük bir gezegen olmamıza belki izin verebilir. Batı uygarlığı tarih boyunca bu uygarlığın içinde olanları bir "sömürü aracı" olarak kullanmıştır. Batının bize Batılılaşmayı şart koşmasının nedeni, bizi ancak bu şekilde dejenerasyona uğratacağını çok iyi bilmesindedir. Zira siyasal bütünlüğün dağılması kendi uygarlığımızdan uzaklaşmakla eş anlamlıdır. Batılı için yeryüzünde kendi uygarlığından başka hiçbir uygarlık olmaması gerekir. Bu noktada İnan'a göre savaşları milletler değil, devletler çıkarır. Aslında milletler birbirine düşman değildir. Lakin yöneticilerin dünyada tek hâkim güç olma isteğinden dolayı ötekine karşı her türlü şiddeti meşru görme istekleri medeniyetler arası güç savaşına dönmüştür. İnan'a göre Batı'nın tekniği ne kadar ileri düzeyde olsa da insanları birbirine benzetse de milli kimliğinden uzaklaştırırsa da onları evrensel bir uygarlığın eksiksiz bir uzvu haline getiremeyecek ve tek devletin vatandaşları olarak şekillendiremeyecektir.⁴⁰

Batı uygarlığının insanı getirdiği noktanın onu gönüllü olarak esir ve tutsak yaptığı düşüncesini ileri süren İnan, bu fikrini Batı'nın sanayileşmeyle birlikte insana makinenin bir halkası gibi baktığını ve onu adeta sadece biyolojik ve fizyolojik ihtiyacı olan bir varlığa çevirdiğini, bir bakıma onun tüm ömrünün daha çok kazanmak, eşya edinmek, hazlarını tatmin etmek vb. ibaretmiş gibi bir yaşam felsefesini ona dayattığını, böylece insanlarda varoluşsal açıdan ve manevi yönden bir boşluk oluştuğunu, yani dünyaya ne için geldiğini, neden var olduğunu anlamadan insanların ölümle yüzleştiğini bu durumun da ölüme ve

³⁹ İnan, *Din ve Uygarlık*, ss. 98-99.

⁴⁰ İnan, *Din ve Uygarlık*, 127.

ölümsüzlüğe yabancı bir insan tipine neden olduğunu ileri sürer. İnan, insanın düşmüş olduğu bu durumu yani eşyalarla etrafının donatılmasını bir çocuğun önüne dökülen oyuncaklara benzetir. Bu durumdan kurtuluşun da çok zor olduğuna değinen düşünürümüz, insanın inanca muhtaç olduğunu fısıldayan her vesilenin önüne adeta duvar örüldüğünü ve onun tabiatla, tabiiikle bağının koparıldığına dikkat çeker.⁴¹ İşte bu durumu ve Batı uygarlığını hararetle savunanları o, insanları inançsız, ülküsüz bir sürü halinde tutmaya, bütün güçleriyle seferber oldukları için eleştirir ve onları Batı uygarlığının yaşaması için aklını kiraya verenler olarak görür. İnan'a göre Batı uygarlığı inançsızlığın, insanı saptırmanın, insana aykırılığın ve düşmanlığın uygarlığıdır. Öyle ki bu uygarlık bir çağdaş uygarlık değil, çağın hafıza ve ruh ihtilalidir.⁴²

Diğer taraftan bilindiği üzere İnan'ın Batı medeniyeti ile ilgili olarak çizmiş olduğu bu tablonun bir benzerini yine o medeniyetin içinden yetişen varoluşçu filozoflar da çizmişlerdir. Mesela, Sartre, Heidegger, Nietzsche, A. Camus vb. düşünürler de sanayileşmenin getirdiği yeni durumla birlikte insanın kendisine yabancılaştığını ve adeta makinanın bir dişlisi gibi görüldüğünü ifade ederler. Yani yaşamdan ve geleceğinden endişe eden insanların bunalıma sürüklendiği, bir çıkmazın içinde ve çaresizce umudunu yitirdiğine dikkat çekerler.

İnan, Tanzimat'la başlayan Batılılaşmanın, Meşrutiyet'e kadar devam eden bölümüne bir "emekleme devri" olarak bakılabileceğini ifade ederek bu emeklemenin siyasi, fikri ve sanat hayatıyla alakalı olduğuna dikkat çeker. Bilindiği üzere Tanzimat'la birlikte birçok Batılı anlamda kurumlar zaten oluşmaya başlamıştı. Ancak Batılı anlamdaki kuruluşların yanında buna eş değer olarak eski kuruluşlar da hayatini devam ettiriyorlardı. Mesela, bir yere yeni "mektepler" açılırken, diğer tarafta "medreseler" de devam ediyordu. Bir tarafta şer'i mahkemeler işlerliğini sürdürürken diğer tarafta "nizami mahkemeler" kuruluyordu. Bu dönemde fikir hayatı tamamen Batı'ya açılmış ancak ne "Osmanlıcılık" tan ne de "Müslümanlık" tan vazgeçilmemiş, toplum ikisi arasında dengeleme ve bocalama sancısı içindeydi. Sanat dünyamıza da yeni türler tiyatro, roman vb. girmişti. II. Meşrutiyete doğru ise yavaş yavaş Batıcılık ivme kazanmıştı. İnan, Batıcılığın Meşrutiyet döneminin en ileri fikir hareketi olduğunu söyler. Bu fikirlerin en başta gelenleri mesela, tek eşlilik, fes yerine başka bir başlık, kadınların istediği gibi giyinebilmesi, görücü usulü evlenilmeme, tekke ve zaviyelerin kapatılması, sarık ve cübbenin yalnız din adamlarının giymesi, şer'i mahkemelerin kaldırılması, Avrupa Medeni kanununun kabul edilmesi vb. tüm şeyler bu dönemin Batıcıları tarafından savunulmaktaydı. İttihat ve terakki bunu uygulamak istese de çok cephede savaş olması nedeniyle imkân bulamamıştı. İşte bu fikirleri uygulama fırsatını Cumhuriyetçi devrimciler üstlendiler. İnan'a göre Cumhuriyetçiler Türkçü ve milliyetçi olmakla birlikte Batıcılığı benimsemişlerdi. Ancak bu hareketin içinde İslamcılık yoktu. Batı uygarlığı ile uzlaşmanın kuramsal alandaki en önemli çalışması Ziya Gökalp'in düşünceleri ile olmuştur. Onun söylemleri ile Cumhuriyet arasında oldukça derin bir uyum söz konusudur. Ancak milliyetçi düşünce Gökalp'i hiçbir noktada aşamamış ve kendisini çağın koşullarına göre yenileyememiştir. İnan'a göre İslamcılığın Cumhuriyet döneminde kazandığı içerik, Meşrutiyet dönemindeki İslamcılığı aşmış olsa da Gökalp'in Türkçü hareketi "Esaslara" bağlamasında olduğu gibi kendisini zaman içinde bu tarz bir disiplinli esaslara bağlayan bir

⁴¹ İnan, *Din ve Uygarlık*, 147.

⁴² İnan, *Din ve Uygarlık*, 148.

düşünce adamına sahip olamamıştır. Ayrıca bu hareket yansımasını mevcut kurucu rejime asla gösterememiştir.⁴³

3. Aydın Sorunu

İnan, İslam ile Batı uygarlığı arasında bazı aydınların bir ayniyet aradığını ve bu anlayışın Tanzimat sonrası aydınlarında hep olduğunu iddia eder. Ona göre bu aydınları Batı uygarlığı ve onun sosyal düzen anlayışı etkilediği için onların Batı'yı reddetmesi adeta doğal ve insani olan her olguyu reddetmek gibi anlaşılır. Batı uygarlığı ile İslam arasında bir ayniyet arama fikri Tanzimat'tan sonra özellikle Meşrutiyetle birlikte daha da artmış, Cumhuriyet'in işini kolaylaştırmıştır. Bu aydınların Batı ile İslam arasında ayniyet kurma çabasında ileri sürdükleri şey genelde Rönesans hareketinin İslam uygarlığıyla gerçekleştiğidir. Bu durum İnan açısından Batı'yı benimsemenin en masum kılıfıdır. Bu aydınlar göre eğer İslam uygarlığı olmasaydı Batı dünyası ilkel hayatını yaşamaya devam edecek ve skolastik dönem son bulmayacaktı. Onlar ayrıca Batı'nın, geçmişte İslam dünyasından aldıklarıyla kendini geliştirip, uygulamaya koyarak bugünkü seviyeye ulaşmasının bir benzerini bizim de yapabileceğimizi iddia etmişlerdir. Muhafazakâr yanı ağır basan aydınlarımız ise Batı ile girişilecek bu alış-verişte bazı noktalara dikkat etmemiz gerektiğine mesela, aile düzenini korumamızı, bazı örfi ve ahlaki varlığımızı muhafaza etmeyi, kendi dinimize bağlı kalmayı bir ön şart olarak ileri sürmüşlerdir. Hatta bu aydınlar, İslam dininin terakkiye engel olmadığını ve Batılıların dinlerine bağlı kalarak gelişme gösterdiği gibi bizim de benzer şekilde dinimizi koruyarak ilerleme kaydedebileceğimize dikkat çekiyorlardı. İnan'a göre İslam'la Batı arasında uygunluk aramaya koyulmuş olanların büyük bir bölümü, aslında dünya görüşü bakımından Batıcıdırlar. Onlar tüm sosyal kurumların Batılı anlamda düzenlenmesini isterler. Bu insanların anladığı veya öyle anlaşılmasını istediği İslam, Batılılaşmaya engel olmayan İslam'dır. Onların fen, sanat, ilim, medeniyet diye saydıkları, kabul ettikleri sadece Batı'dır. "Muasır medeniyet" ten kasıtları hep Batı uygarlığıdır. Düşünürümüze göre bu zihniyet, geri kalışımızın sebebini hurafelerle alakalı görür. Aslında hurafelerden kastettikleri doğrudan doğruya "İslam'dır." Muhafazakâr görünüp Batıcı bir zihniyete sahip olan bu grup, İslam'ı aslına irca etmeye eğilimlidir. Yani bunların bütün çabaları Batılılaşmaya karşı olmayan bir İslam ortaya koymak ve bunu genelleştirmekten ibarettir. Mesela, hürriyet, eşitlik, adalet vb. kavramları Batı kullandığında bizim bu aydınlarımız da hemen bu kavramların İslam'da da olduğunu ileri sürdüler. Hatta demokrasi ya da laiklik kelimelerinin moda haline geldiğinde bunun da İslam'da var olduğunu sonraki Batıcı aydınlar söylemekten geri kalmadılar.⁴⁴

Bu bağlamda düşünürümüz, Osmanlı modernleşme sürecinde İslam uygarlığının yürürlükten kalkma sürecinde iki tip aydının olduğu görüşündedir. Bunlardan birincisi; geçmişi olduğu gibi benimseyen, diğeri de eleştirip ders çıkarandır. Öyle ki geçmişe toz kondurmayan, Batı'ya yönelmeden önceki döneme özlem duyan ve o dönemi idealleştiren aydınlarımız için İnan, bunların tenkidi bir yol seçmediklerine ve maziperest olup muhafazakâr olduklarına işaret eder. Diğer tip aydın ise şimdinin etkisinde kalarak geçmişi en sert şekilde eleştirerek birçok hataya ve yanlış fikirlere kapılma sebebini kendimizde aramız gerektiğine inanırlar. Bunların eleştirilerinin çoğu İslam dinine batıl ve hurafe

⁴³ İnan, *Din ve Uygarlık*, 160-164.

⁴⁴ İnan, *Din ve Uygarlık*, 180-181.

türünden şeylerin sokulması, özellikle mistik yorumların ve yaşayışların yanlışlarının İslam'a zarar verdiği yönündedir.⁴⁵

Ancak İnan, bu düşüncelerin bazılarını eleştirir. O, özellikle İslam'la İslami olmayan şeylerin tam olarak kavranamadığından şikâyetçidir. Mesela, Meşrutiyet döneminde ortaya çıkan İslamcı akımın düştüğü hatayı İnan, İslam'la öteki sistemler arasında kesin farkı görememelerine bağlar. Hürriyet, müsavat, adalet gibi kavramları kendi inancımız açısından ele alarak değerlendirmemizi doğru bulmaz. Yani Batı'da tezahür eden kavramların laiklik ve demokrasi gibi belli bir tarihi olduğunu ve orada öyle ise bizde de öyledir anlayışının hatalı olduğunu ifade eder. Bu anlamda İnan, genel dünya görüşümüzden, inancımızın temel rükünlerine kadar birçok alanda sentezciliğin kalıntılarının olduğunu, bu tür konuların ciddi biçimde ele alınması gerektiğine dikkat çeker.⁴⁶

Kısacası İnan'ın bakış açısından Batı, içimizde öyle bir yangın çıkarmıştır ki ruhunu ve vücudunu buna kaptırıp yakanlar bir yana, bu yangını görüp kaçanlar veya söndürmeye çalışanlar bile her taraflarından yara bere almışlardır. Buradan kurtuluşu İnan, Batı putununun tuz-buz edilip her şeyiyle dışarı atılmasında görür. Zira ona göre kurtuluşu Batı'da ve Batılılaşmada görenlerin; bu tarihi yanlış yahut tarihi ihanet içinde olanların, faaliyetlerine son verilmelidir. Aksi takdirde ulusal kurtuluş mümkün değildir.⁴⁷ Lakin bundan kurtuluşun da çok zor olduğunu farkında olan düşünürümüz, geleneğimizin yüzyıllar boyunca İslam düzeni içinde yaşadığı için taşıdığı inanç gereği devletine hep itaatkâr olmuş ve bu itaati de adeta gelenek haline getirmiştir. Bu sebeple kendine aykırı olarak getirilen yeni uygulamalara ve devrimlere hiç başkaldırmamıştır. "Ulû'l-emre itaat" anlayışı içinde yaşayarak meseleye bakmıştır. Zaten bizde hiçbir devrim birkaç bölgesel tepki dışında dirençle karşılaşmamıştır.⁴⁸

İnan'a göre Müslümanların yapması gereken Batının değerlerini kabul etmemektir. Hatta o, Müslümanın Batı'nın değerlerini ıslahatlarla düzeltme eğilimi içinde olmasını kabul etmez. Zira ona göre Batıcılığın Müslümanlara bıraktığı alan çok küçüktür. İslami hayatı ortadan kaldırmanın bütün tedbirleri alınmıştır. Bıraktığı alansa, İslami bir hayatı gerçekleştirmemize asla yeterli değildir. Onun bize bıraktığı alan, ancak belli ibadetlerimizi yapmaya ve ancak yine belli ev içi hayatımızı yarım yamalak korumaya bile yetmeyecek kadar küçük bir alandır. Yani kendisine asla zarar vermeyecek çok sınırlı, o bile yaralı, birkaç alan bırakmıştır bize Batıcılık. Müslüman, kendine bırakılan bu alanlarla aydınlığa çıkmanın yolunu bulamaz. Öyle ki Müslüman, kendine bırakılmış bu alanların bile tuzaklarla dolu olduğunu bilmelidir. İnan'ın bakış açısında göre İslami bir hayatı kişi, bütün unsurlarıyla önce kendi şahsında ve evinde tam anlamıyla gerçekleştirmedikçe hiçbir mesafe alamaz.⁴⁹

İşte bu durumdan çıkış yolunu düşünürümüz, bugün ne olduğumuzdan çok, yarın ne olacağımız, daha doğrusu ne olmamız gerektiği hususunu düşünmemizde bulur. Bunu yapmak için öncelikle insanımızı eğitmek ve bu eğitilen insanların da gelecek kuşakları eğitmesine fırsat vermek gerekir. Zira ona göre bizim işimiz insan yoğurmak olmalıdır.

⁴⁵ İnan, *Din ve Uygarlık*, 186-190.

⁴⁶ İnan, *Din ve Uygarlık*, 196-198.

⁴⁷ İnan, *Aydınlar Batı ve Biz*, 36-37.

⁴⁸ İnan, *Aydınlar Batı ve Biz*, 44-45.

⁴⁹ Mehmet Akif İnan, *Mirası Kuşanmak* (Ankara: Eğitim Bir Sen Yayınları, 2016), 119-120.

İnsan yağırma işi de gündelik işlerin telaşı, süslü odaların ve unvanların soğukluğu nedeniyle, sıkı resmiyete kurban gitmektedir. Öncelikle İnan, bu düşüncede bir araya gelen bir kurmay ekibin olması gerektiğini ileri sürer. Bu ekibin de düşüncemizin kültürüne hâkim, dünya ve ülke şartlarını iyi bilen, neyin nerede söylenmesi veya yapılması gerektiğini hesaplayan, üstün sevk ve idare şahsiyetli, ikbal kaygısını ayakları altına almış olan, sürekli bir inanç ve idrak vecdi yaşayan tefekkür erbabı ile mümkün görür. Yani ona göre sıradan insanlarla büyük bir davayı çağa ve inanımıza anlatamazsınız. Bir aydın kadrosu olmadan, teşkilatlanmadan, kamuoyu oluşturulamaz, düşüncelerinizi doğru düzgün ortaya koyamaz ve yayamazsınız. Düşünümüze göre aydın kişi, bir meslek sahibi olmak demek değildir. Aydın demek, bir meslek sahibi olmanın ötesinde bir ülkünün/davanın zamana ve mekâna nakşedilmesi yolunda keskin bir bilinç içerisinde bulunan, o davanın hususiyeti içinden çıkardığı taktik ve stratejiyle bir kavgaya yönelmiş kişidir. Sanat ve edebiyat sayesinde bunlar yapılabilir. Zira Tanzimat'tan itibaren gelen tüm yıkımlar, çarpıtmalar aydınları şartlandırmalar, düzeni benimsetmeler hep sanat adamlarının yazdıklarıyla, yaptıklarıyla sağlanmıştır. Aydını yağıran da sanattır.⁵⁰

İnan'a göre Batıcılığı çirkin bir elbise gibi sırtımızdan çıkarmalıyı ve ruhumuzu yakan Batı yangınına, ancak kendi uygarlığımızın gücüyle söndürebiliriz. Bunu yapabilmek için de yerli kalmak, yerli düşünmek, tarihi misyonumuzu kuşanmak, ayrı bir insan, ayrı bir millet ve uygarlık olduğumuzu bilmek gerekir. Zira bu Batıcı aydınlar düşünürümüz açısından hep oradaki bilgileri aktarıcı ve onların uydusu oldular. Hatta İnan, onların oradaki bilgileri kendi kültürüyle harmanlayıp telif eserler bile ortaya koymadıklarından şikâyetçidir. Kısacası bu Batıcılar İnan'a göre daima taklitçi olmuşlardır.

İnan'ın bakış açısıyla bizde devrim yapanlar genellikle devrime uygun aydın yetiştirmeyi hedef bilmişlerdir. Öyle ki onlar, bir başka cins aydının yetişmesi için hiçbir ortam bırakmamışlardır. Bu nedenle düşünürümüz için ülkenin fikir ve sanat hayatı çoraklaşmıştır. Hangi dünya görüşünü benimserse benimsesin, ülke aydınları bir noktada, yani seviye düşüklüğü noktasında adeta eşitlenmişlerdir. Ona göre okuyan, daha doğrusu okuduğunu özümleyerek canlı bir sentezle örgüleyen, çok fazla aydınımız yoktur. Yurt gerçeğini, tarihi geleneği, çağdaş görüntüsü içinde algılayan ve yorumlayan kimse kalmamıştır. Hatta sanat, şiir, roman ve hikâyede başı çeken kişiler de kalmamıştır. Bu düzen, İnan'a göre aydın yetiştirmeye çok müsait bir düzen değildir. Çünkü bir kere Batı'yı kendimize örnek aldıktan sonra yani kendimize özgü biçimimizi değiştirdikten sonra bize uyan, bizi yansıtan, bizi yücelten aydın tipini de kaybettik. Büyük çaplı aydının yetişmesi için ortam kalmamıştır. Belli başlı kişiler Tanzimat'tan sonra yetişseler de İnan açısından bunlar, kendi kültürü ile ilgili ufuk açıcı bir aydın olamamışlardır.⁵¹ Hâlbuki Batı dünyası, Rönesans'tan bu yana akılcı, maddeci bir ilerleme çizgisi tutturduğu için kahramanlarını da bu çizgiyi geliştirenlerin içinden seçmiş ve tanıtmıştır. Biz ise Tanzimat'la birlikte gençlere kahraman olarak fikir, sanat ve politika alanlarında gençliğe rehber olarak Batıcı kişileri tanıtmışızdır. Kısacası Batı, salt akıl merkezinde bir anlayışı benimsemiştir. Ancak bu uygarlık İnan açısından ruhtan, insancıl duygulardan soyutlanmış, tekniğinin gölgesinde kalmış, maddi şeyleri tanrılaştırmış ve sömürüyü ön plana çıkarmış bir uygarlıktır. Bizim ise ruh ve mana dünyamıza bağlı bir düzenimiz vardır.⁵²

⁵⁰ İnan, *Aydınlar Batı ve Biz*, 52-57.

⁵¹ İnan, *Aydınlar Batı ve Biz*, 62-64.

⁵² Mehmet Akif İnan, *Siyaset Kokan Yazılar* (Ankara: Eğitim Bir Sen Yayınları, 2016), 245-246.

Batılılaşma çabalarının geldiği durumu İnan, hafızasını kaybetmiş insana benzetir. Öyle ki hafızasını kaybeden insana başka bir medeniyetin öğretilmesi ve bunun taliminin yapılması o kişiye ister istemez eskiye ait her şeyin kötü olduğunun öğretilmesiyle mümkün olacaktır. Düşünürümüz, insan için geçerli olan bu durumun toplum için de geçerli olduğuna ve mazisi, tarihi olmayan bir milletin millet olamayacağına, onun ancak anlamsız, gayesiz, istikbalsiz bir yığından farksız olacağına dikkat çeker. Bu noktada İnan, toplum olarak uzunca zamandır geçmiş reddetmenin, tarihimizden utanmanın eğitiminden geçirdiğimizi iddia eder. Yani kurulan yeni düzeni övmek için eski varlığımıza, kökümüze sövüp saymayı baş meslek edinmek, geçmiş unutmaya ve bu olumsuz şeyleri ders olarak okutma çabalarının arkasında hafızasız insan, hafızasız millet meydana getirme projesinin bir parçasıdır. İnan, bu havayla ve anlayışla yetişen insanlara aydın denilmesini sert bir şekilde eleştirir. Ona göre bu tip aydın görünümlü insanların yaptığı şeyler atalarına sövmek, kurtuluşu tamamen Batılılaşmada görmek, fikri sabit, kendi öz varlığından, değerlerinden nefret eden, adam olmayı da Batıcılıkta gören bir anlayıştır.⁵³

İnan, tarih şuurundan yoksun bir insana dünyanın hiçbir yerinde “aydın” gözüyle bakılamayacağını ifade ederek geçmiş kötüleyerek geleceğin inşa edilemeyeceğini ileri sürer. Bu bağlamda o, Osmanlı’ya kötü gözle bakmanın aydın ve devrimci olarak görülmesini eleştirir. Bu durumun Batıcı zihniyetin bir unsuru ve bunun bir hastalık olduğunu iddia eder. Bu hastalığın da Tanzimat’la başlayıp Cumhuriyet’le hız kazandığını ve bu dönemde görevdeki bürokratların geçmiş dönemi kötülemeyi ve onu ilkel görmeyi kendine görev bildiklerini ileri sürer. Neticede bu durum beyinleri yıkanmış bir nesli ortaya çıkarmıştır. Kısacası yeni dönemin bazı ileri gelen yöneticilerinin Osmanlı ruhuna karşı çıkararak güya Batı’ya yaranacakları düşüncesi akıl alır gibi değildir.⁵⁴ Oysa Tanzimatçılar yapacakları yenilikleri hep İslam’a dayandırarak yapmışlardır. İnan için İslam’ı yürürlükten kaldırmak için bizzat İslam’ı alet etmek, bizim devrimcilerimizin kullanageldiği bir taktiktir. O, hilafetin ve saltanatın kaldırılışında bile bunların dinde yeri olmadığına yönelik ulemeden fetvalar alınmasına şaşırmadığını ifade eder.⁵⁵

İşte bu düşünceler ekseninde İnan, bir ülkenin geri kalmasının en önemli sebebi olarak “aydın” sorununu görür. Zira geri kalmış ülkelerin aydınları sıradan aydınlardır. Bu aydın görünümlü kişiler yönetimde de söz sahibidirler. Gerçek aydınlarsa aslında yurtsever ve idealisttir. Onlar hep zulüm, zindan, idamlarla karşılaşmıştır. Sadece bunlar değil, aynı zamanda bu aydınlara, gericilikle, çağdışılıkla, hatta kışkırtıcılıkla suçlanmıştır.⁵⁶ Kuşkusuz düşünürümüz için gerçek aydın, sadece okullar okumuş veya belli bir alanda yetişmiş kimseler değil, onlarla belki de en başta yurt ve dünya meselelerini içinde bulunduran, uygarlık ve kültür meseleleriyle de meşgul, hatta fikir sahibi, düşünce ve sanat ürünleriyle ilgili olan kişilerdir. Böyle kimseler, sadece kendi mesleğini bilmekle yetinmezler; bilakis

⁵³ İnan, *Aydınlara Batı ve Biz*, 78-79. Bkz. İnan, Batı medeniyetinin ve Batıcılığın kendisini getirdiği yeri “Yiğitler” adlı şiirinin şu mısrasında çok açık bir şekilde ifade eder:

*Kanımın nehriyle cetvellendiğim
Bu toprak söyleyin neden çoraklar
En kara putların saldırısında
Yurdumun ki alnı ay gibi aktır
Anamı sorarsan büyük doğudur
Batı ki sırtımda paslı bıçaktır.*

⁵⁴ İnan, *Aydınlara Batı ve Biz*, 130-131.

⁵⁵ İnan, *Aydınlara Batı ve Biz*, 135-136.

⁵⁶ İnan, *Aydınlara Batı ve Biz*, 200-201.

onlar, sahasında düşünen, bilgilerini kendi içinde muhakeme eden, onları tahlil sonucunda bir terkibe bağlayan, kişidir. Kısacası yeni buluşları ve farklı şeyleri görebilenlerdir.⁵⁷

Sonuç

Akif İnan, 20. yüzyılın şair, yazar, düşünür, bir eylem ve dava adamıdır. O, Tanzimat ile başlayan medeniyet ve kültür değişimi üzerinde düşünen, tartışan ve fikir üreten bir düşünürdür. Öyle ki o, Tanzimatla birlikte ortaya çıkan bu süreci kendi tarihinden, kültüründen ve uygarlığından kopuş olarak görür. İnan'a göre Batı uygarlığı ile ciddi şekilde hesaplaşma içine girilirken tutucu bir tavır takınarak tarihsel hatıraya sınımsız sarılmak doğru değildir. İnan'ın medeniyet tasavvurunda din ve buna bağlı olarak inanç çok belirleyici bir etkidir. Ancak medeniyetin ayakta kalması sadece inançla olacak bir şey değildir. Zira medeniyetin taşıyıcı unsurları olan (şair, yazar, bilim adamları, filozoflar, sanatkarlar) öncü isimlerin eserleri medeniyetlerin kuruluş ve gelişiminde çok belirleyici olmuştur. Düşünürümüzün dikkat çektiği husus ise Tanzimatla birlikte kendi medeniyetimizden yaşamış olduğumuz ayrılık sonucu artık istediğimiz aydını ortaya çıkaramayışımızdır. İnan, bu bağlamda ne Batılı ne de klasik anlamda bir aydın çıkaramadığımızdan dert yanar.

Düşünürümüze göre, İslam medeniyetinin güçlü olduğu dönemlerde ırkları ne olursa olsun çok güçlü aydınların yetiştiği bir gerçektir. İslam dini ırkları yok eden değil, bilakis onları yaşatan ve her ırkın kendi mührünü tarihe vurmasına müsaade eden bir dindir. Mesela, Türkler İslam'dan sonra edebiyat, sanat, düşünce ve mimariye kendi tarzlarını yansıtmışlardır. Ona göre Tanzimatla birlikte Batılılaşma ve yüzümüzü Batı'ya çevirdikten sonra özgün bir sanat icra edemedik. Mimaride hiçbir özgünlük kalmadı. Ortaya konulan eserler de tamamen Batı ruhunun kötü bir yansıması hatta yozlaşmış halidir. İnan, edebiyat ve şiir için de aynı şeylerin geçerli olduğuna inanır.

Öte yandan İnan'ın medeniyet tasavvurunda dikkatimize sunmak istediği asıl şey, Tanzimat ve Batılılaşma ile ciddi bir hesaplaşma içine girilmediğidir. Bu bağlamda İnan, sadece durum tespiti yapan bir düşünür değildir, aynı zamanda çözüm önerileri de sunar. Düşünürümüz kendi konumunu; tarihsel mirasına sahip çıkan, Türk-İslam medeniyeti içinde kalarak geçmişin yanlışlarıyla hesaplaşan, geleceği de geçmişinden edindiği bilgi birikimini ve hatırasını yeniden yorumlayarak İslam'ın bu yorumda belirleyici olduğu, iz bıraktığı bir mührü vurmak şeklinde tanımlar. Ona göre bizim medeniyetimiz arkaik ya da Antik bir medeniyet değildir. Zira tarihimiz, sanatımız, kültürümüz, folklorumuz, edebiyatımız, mimarimiz, müziğimiz, hatta mutfağımız, zevklerimiz, anlayışımız ve geleneklerimiz hep bu medeniyet içinde şekillenmiştir. Büyük, soylu ve güçlü medeniyeti bu şekilde kurmuşuzdur. Hala da bunlar ayaktadır. Batılılaşmanın getirdiği şey ise küreselleşmeyle birlikte İslam toplumlarında kendine özgü yeni tarzları ortaya koymasına engel olmaktan başka bir şey değildir. Artık folklor denen oğudan söz edemeyiz. Aynı zamanda Batı medeniyetinin yarattığı manevi krizler (aşırı bireycilik, araçsalcılık ve yabancılaşma) tüm dünyayı etkisi altına almış bulunmaktadır. İnan, tekrar kendimiz olma ve o eski özlem duyduğumuz, güçlü olduğumuz zamandaki gibi olmak için kimlik bunalımından sıyrılmamız, Batılılaşma ve Batıcılarla hesaplaşma içine girmemiz, milli ve manevi değerlerimize sahip çıkmamız ve bunu yaşatan bir anlayış içerisinde olmamız gerektiğini çok sıkı bir şekilde savunmuştur.

⁵⁷ İnan, *Aydınlar Batı ve Biz*, 222-223.

İnan'ın yapmış olduğu tespitlere katılmakla birlikte ondan farklı düşündüğümüz bazı hususlar da vardır. Mesela, İnan Batı medeniyetinin Tanzimatla birlikte bize dayatıldığından bahseder. Aslında Tanzimat Batı'nın sadece bir dayatması mıdır? Yoksa bizim artık çaresizlikten, ne yapacağını bilememekten, kurtuluş reçetemizi bulamamaktan kaynaklanan bir durum mudur? Çünkü Tanzimata gelene kadarki o yüzyıllık süreçte adeta durduk. Batı'daki gelişmeleri önemsemedik, günümüzü gün ettik. Sonunda gelinen noktada savaşlarda da mağlubiyetler artınca çıkış yolu olarak Tanzimat'ı kabul etmek zorunda kaldık. Tanzimat sonrası ortaya çıkan fikir akımlarını hepimiz biliyoruz. Bu fikir akımlarından Batıcılık ve Türkçülük o dönemlerde daha baskın ve kabul gören akımdı. İslamcılık ve Osmanlıcılık hareketi bu iki akım kadar rağbet görmedi. Aslında tarihteki olayları kendi dönemi içerisinde değerlendirmemiz gerekir. İnan'ın yaptığı tespitler ve eleştiriler son derece kıymetlidir. Ancak bir düşünce ve fikrin bir toplum içerisinde kabul bulması ve istenildiği şekilde yaşaması o kadar kolay bir şey değildir. Keşke hepimiz tarihimizden, yaşanan olaylardan ders alabilsek. Ama bu bazen çok mümkün olmuyor.

Değişim ve dönüşümün çok hızlı yaşandığı bir ortamda ayakta kalabilmeniz için çağın koşullarına ve imkânlarına sahip olmak ve kendi medeniyetinizi de bu temel üzerinde ayakta tutmanız gerekir. Bunu yapabilmek için de geçmişteki tarihsel mirasınıza sahip çıkarak oradaki bilgileri çağa uygun yeniden yorumlayarak ve akli da dışlamayarak, bilakis onu merkeze alıp tıpkı IX-XIII. asır arasında 4 asır boyunca "Altın Çağ" döneminde olduğu gibi medeniyetimizi yeniden güçlü ve öncü medeniyet haline getirebiliriz. İslam dünyası son iki yüzyılda Batı medeniyetinin ürettiği bilgiyi büyük ölçüde ithal etti. Bu haliyle bu medeniyet kendi gelişim sürecini belirleyecek, kendi meselelerini çözebilecek yeterli modern bilgiye sahip değildir. Özellikle sosyal ve beşerî bilimler alanında ithal edilen kavramlar ve bilgiler ciddi bir zihin karışıklığına yol açmaktadır. Eğer kendi mirasımızı modern düşüncelerle birlikte yoğurabilirsek buradan bir senteze varır ve yeniden ayağa kalkarak öncü bir medeniyet olabiliriz. Aksi takdirde güçlü olan medeniyet zayıf olanı ezer geçer ve zayıf olan medeniyet güçlü olana direnç gösteremez ve kendini yenileyemezse zamanla antik medeniyet haline gelir.

Kaynakça

- Altuntaş, Yunus Emre. "M. Akif İnan'ın Medeniyet Anlayışında Büyük Doğu, Diriliş, Edebiyat ve Mavera Aşamalarının Tahlili". *Hece Dergisi Akif İnan Özel Sayısı* (2020), 348-349.
- Aydın, Mehmet S. *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.
- Erdoğan, Ali Necip. "Akif İnan'ın Medeniyet Kavramı". *Hece Dergisi Akif İnan Özel Sayısı* (2020), 34-35.
- Görgün, Tahsin. "Medeniyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Haksal, Ali Haydar. *Bir Medeniyet Şairi M. Akif İnan*. Ankara: Eğitim Bir Sen Yayınları, 2016. <http://www.maiv.org.tr/Sayfa/mehmet-akif-inanin-hayati>- Erişim Tarihi: 19.04.2024.
- İnan, Mehmet Akif. *Aydınlar Batı ve Biz*. Ankara: Eğitim Bir Sen Yayınları, 2016.
- İnan, Mehmet Akif. *Din ve Uygurluk*. Ankara: Eğitim Bir Sen Yayınları, 2016.
- İnan, Mehmet Akif. *Edebiyat ve Medeniyet Üzerine*. Ankara: Eğitim Bir Sen Yayınları, 2016.
- İnan, Mehmet Akif. *Hicret*. Ankara: Eğitim Bir Sen Yayınları, 2016.
- İnan, Mehmet Akif. *Mirası Kuşanmak*. Ankara: Eğitim Bir Sen Yayınları, 2016.
- İnan, Mehmet Akif. *Siyaset Kokan Yazılar*. Ankara: Eğitim Bir Sen Yayınları, 2016.
- İnan, Mehmet Akif. *Söyleşiler*. Ankara: Eğitim Bir Sen Yayınları, 2016.
- İnan, Mehmet Akif. *Tenha Sözler*. Ankara: Eğitim Bir Sen Yayınları, 2016.
- Mehmet Akif İnan Eserleri*. Ankara: Eğitim Bir-Sen Yayınları, 2016.

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 52, Aralık/December 2024, 211-233

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/88485>

ISSN 2791-6812

التعابير الاصطلاحية في لغة الإعلام. دراسة تقابلية بين العربية والتركية

Medya Dilinde Deyimsel İfadeler: Arapça - Türkçe Karşılaştırmalı İnceleme

Idiomatic Expressions in Media Language: A Comparative Study of Arabic and Turkish

Yazar Bilgisi Author Information

Ahmed Mahmoud Zakaria TAWFIK

Dr. Öğr. Üyesi, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şanlıurfa, Türkiye
Asst. Prof., Harran University Faculty of Theology, Şanlıurfa, Türkiye
dr.ah.zak@gmail.com , www.orcid.org/0000-0001-5900-2949

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.1503226
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
21 Haziran/June 2024	11 Aralık/December 2024

Öz

Dil öğrenme aşamaları kademeli olarak ilerler ve öğrencinin durumu, dil bilimsel yetkinliği, dilin kuralları, kelime dağarcığı ve yapıları konusundaki bilgisi göz önünde bulundurularak farklı düzeylerde çeşitlenir. Tipik olarak ilk aşama, dilin harflerini tanımayı, telaffuzunu ve yazılışını öğrenmeyi, bazı basit ifadeleri ve kısa diyalogları tanımak gibi temel hedefleri gerçekleştirilmeye yöneliktir. Bu, daha sonra kolaydan zora, somuttan soyuta, gerçek anlamdan mecazi anlama geçiş yapan sonraki seviyelerle devam eder. Bu nedenle, dil öğreniminde ileri düzeylerin ele alabileceği konulardan biri de deyimsel ifadelerin incelenmesidir; dilin özellikleri, mecazi anlamları ve özel yapıları, bu tür ifadelerin anlamını çözmek için gereken hassas dil duygusuna sahip olmayan başlangıç seviyesindeki öğrenciler için tam olarak anlaşılabilir. Bu araştırma, medya dilinde yaygın olan deyimsel ifadelerin örneklerini vurgulamayı, anlamlarını açıklamayı, yapılarını analiz etmeyi ve Türkçe karşılıklarıyla karşılaştırmayı amaçlamaktadır; böylelikle benzerlikleri ve farklılıkları belirleyerek öğrenme ve çeviri süreçlerine önemli etkileri olduğunu anlamayı hedeflemektedir.

Araştırma, kısa bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır: Birinci bölümde terkîb, nisbî sebat ve terkîbin küllî delaleti perspektifiyle deyim, işlevi ve önemli özellikleri ele alınmıştır. Ayrıca çalışmada deyimsel ifadelerin taşıdığı tarihi ve kültürel boyutlar incelenmiş ve bunların sözcük öbekleri ve atasözleriyle olan ilişkisi, eski ve yeni dönemlerde bu konuyu ele alan en önemli eserler ile medya alanında kullanım alanları belirtilmiştir. İkinci bölümde ise deyimsel ifadeler yaygın dilsel bileşimlerine göre beş gruba ayrılmış ve karşılaştırılmalı olarak ele alınmıştır. Bu gruplandırma şu şekilde oluşturulmuştur: Birincisi, fiilî terkip ifadeleridir. Örneğin: (اختلط الحابل بالنابل، sapla samanı karıştırdı, gün yüzüne çıktı, fitil ateşledi, demir yumrukla hükmetti, kemer sıkı) ifadeleri bu gruptandır. İkincisi: İsmî terkip ifadeleridir. Örneğin (اللعب على المكشوف، الخروج من) açık oynamak, dar boğazdan çıkmak, artık top sende, aynı tas aynı hamam, tünelin sonunda ışık bu gruptandır. Üçüncüsü: Vasfî (sıfatlı) terkip ifadeleridir. Örneğin: (القنبلة الموقوتة، نفق) Patlamaya hazır bomba, karanlık tünel, iki ucu keskin kılıç, bardakta fırtına bu grupta zikredilebilir. Dördüncüsü: İzafî terkip (isim tamlaması) ifadeleridir. Örneğin: (رأس الحربة، روح الفريق، رجل الساعة) halkın nabızı, öncü kuvvet, takım ruhu, günün adamı bu gruba dâhildir. Beşincisi: Zarflı terkip ifadeleridir. Örneğin: (تحت المجهر، على قدم وساق، تحت الطاولة، خلف الكواليس) Mercek altında, hummalı bir şekilde, masanın altında, kulis arkasında bu grupta sayılabilir.

Bu gruplar altındaki deyimlerin Arapçada ve bir Arap gazetecilik bağlamında anlamları ele alınmış ardından Türkçedeki karşılıkları ve bunların Türk basınından örneklerle anlamlarına yer verilmiştir. Son olarak, araştırma vurguladığı en önemli noktaları içeren sonuçlar ifade edilmiştir. Bunlardan en önemlisi, Arapça ve Türkçe ifadeler arasındaki büyük benzerliği vurgulamak olmuştur. Arap ülkeleri ile Türkiye'nin paylaştığı tarihsel, kültürel ve dilsel etkilerden dolayı bu durum doğaldır. Dilsel farklılıklara rağmen, Arapça ve Türkçe arasında ortak kullanılan deyimsel ifadeler vardır, bu da her iki dili öğrenen kişiler için anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır.

Araştırmacı, müfredatın öğrencilerin dil becerilerini güçlendirecek deyimlere yönelik özel dersler içerecek şekilde geliştirilmesini önermektedir. Ayrıca, öğrenciler arasında kültürel anlayışı geliştirmek amacıyla, Arapça ve Türkçe dillerinde deyimlerin kullanımına odaklanan atölye çalışmaları ve seminerler düzenlenmesi

tavsiye edilmektedir. Bunun yanı sıra, etkileşimli kaynaklar sunarak deyimlerin öğrenilmesine ve iletişim becerilerinin geliştirilmesine katkıda bulunacak dijital eğitim platformlarının geliştirilmesinde modern teknolojilerden yararlanılmasının önemi vurgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Deyimsel İfade, Karşılaştırmalı Dilbilim, Medya Dili, Söylem Analizi

Abstract

Language learning progresses gradually and varies at different levels, based on learner variables, learners' grammatical competence and their knowledge of the rules, along with the vocabulary and structures of the language. The first stage typically aims to achieve basic goals, such as recognising the letters of the language, learning pronunciation and spelling and recognising some simple phrases or short dialogues. This stage is then followed by subsequent levels moving from easier to more difficult, from concrete to abstract, from literal to figurative language. Therefore, a major topic that can be addressed in advanced levels in language learning is the study of idiomatic expressions. Lacking the sensitive sense of language needed to decode the meaning of such expressions, lower-level learners may fail to understand the features of language, figurative meaning and specific grammatical structures. This study aims to highlight examples of common idiomatic expressions used in the media. It explains their meanings, analyses their structures and compares them with their Turkish equivalents, thereby identifying similarities and differences and understanding their key implications for language learning and translation processes.

The study consists of a short introduction and two sections: The first analyses the notion of idiom, its functions and key features from the perspective of phrases, relative consistency and overall meaning of phrases. Moreover, it analyses the historical and cultural properties of idiomatic expressions, their relationships with phrases and proverbs and their use in the media, along with discussing major studies addressing this subject today and in the past. The second categorises idiomatic expressions into five groups based on their common linguistic make-up and discusses them comparatively. The five categories are as follows: The first category includes infinitive phrases (e.g., to fail to separate the straw from the chaff, to become clear, to sow dragon's teeth, to rule with an iron fist, to tighten one's belt). The second is noun phrases (usually gerunds) (playing openly, getting out of the bottleneck, ball in someone's court, the same old story, light at the end of the tunnel). The third is nouns described by an adjective or post-modifiers (e.g., bomb ready to explode, dark tunnel, double-edged sword, storm in a teapot). The fourth includes possessive constructions (e.g., the public's view, the spirit of team, man of the day). The final category is prepositional or adverbial phrases (e.g., under lens, feverishly, under the table, in the backstage).

This study discusses the meanings of idioms under these categories in the context of journalism in Arabic and provides their equivalents in Turkish and the meanings of these equivalents with examples from the Turkish media. Finally, the study draws some conclusions by emphasizing the most important findings. A major finding was that there was a great similarity between Arabic and Turkish expressions. This is quite natural due to the historical, cultural and linguistic influence of Arab countries and Turkey on each other. Despite the linguistic differences between Arabic and Turkish, there are shared idiomatic expressions in these languages, making them easier to understand for learners of both languages.

The researcher recommends that the language curricula should include specific courses on idioms to help develop students' language skills. He also recommends that workshops and seminars focusing on the use of idioms in Arabic and Turkish should be organised to enhance cultural understanding among students. The study emphasises the importance of using modern technologies in the development of digital educational platforms that could contribute to the learning of idioms and the development of communication skills through interactive resources.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Idiomatic Expressions, Comparative Linguistics, Media Language, Discourse Analysis

الملخص

تتدرج مراحل تعلم اللغة، وتتنوع مستوياتها مراعاة لحال المتعلم ومدى كفايته اللغوية وإلمامه بقواعد تلك اللغة ومفرداتها وتراكيبها، وعادة ما يكون المستوى الأول تمهيدياً يسعى لتحقيق أهداف أولية وتأسيسية من قبيل التعرف على حروف تلك اللغة وطريقة نطقها وكتابتها، وبعض العبارات البسيطة والحوارات القصيرة، ثم تتبعه مستويات أخرى تنتقل من السهل إلى الصعب ومن المادي المحسوس إلى المعنوي المجرد، ومن المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي، وعليه فإن دراسة التعبير الاصطلاحي تعد واحدة من الموضوعات التي يمكن أن تتناولها المستويات المتقدمة في تعلم اللغات لما يشتمل عليه من خصائص بلاغية ودلالات مجازية وتراكيب خاصة لا يتأتى للمبتدئ إدراك مضامينها، حيث يفتقر إلى الحس اللغوي المرهف اللازم لفك شفرة تلك المسكوكات. وفقاً لهذه الرؤية يسعى البحث إلى إلقاء الضوء على أمثلة للتعبيرات الاصطلاحية الشائعة في لغة الإعلام وبيان دلالتها وتحليل تراكيبها ومقابلتها بمثلتها في اللغة التركية سعياً للوقوف على أوجه التشابه والاختلاف لما لها من أثر كبير في عمليتي التعلم والترجمة. وقد التزمنا كلا من المنهج الوصفي التحليلي والمنهج التقابلي، وقام البحث على مقدمة موجزة، ومبحثين: الأول مبحث نظري يتناول مفهوم التعبير الاصطلاحي ووظيفته وأهم خصائصه مثل: التركيب، والثبات النسبي، والدلالة الكلية للتركيب. واستعرضنا الأبعاد التاريخية والثقافية التي تحملها التعبيرات الاصطلاحية، كما أشرنا إلى العلاقة بينها وبين المتلازمات اللفظية والأمثال، وأهم الكتب والدراسات التي تناولتها قديماً وحديثاً، ومجالات استخدامها خصوصاً في الإعلام. والثاني: مبحث تطبيقي يتناول عينة مختارة من التعبيرات الاصطلاحية بالوصف والتحليل، حيث تم تصنيفها وفق تركيبها اللغوي الشائع في الاستخدام إلى خمسة مجموعة: أولاً: تعبيرات التركيب الفعلي، مثل: (اختلط الحابل بالنابل، يطفو على السطح، يشعل فتيل، يحكم بالحديد والنار، يشد الحزام)، ثانياً: تعبيرات التركيب الاسمي مثل: (اللعب على المكشوف، الخروج من عنق الزجاجة، الكرة في ملعب فلان، الحبل على الجرار، الضوء في نهاية النفق)، ثالثاً: تعبيرات التركيب الوصفي، مثل: (القنبلة الموقوتة، نفق مظلم، سلاح ذو حدين، زوبعة في فنجان) رابعاً: تعبيرات التركيب الإضافي مثل: (نبض الشارع، رأس الحربة، روح الفريق، رجل الساعة)، خامساً: تعبيرات التركيب الظرفي، مثل: (تحت المجهر، على قدم وساق، تحت الطاوله، خلف الكواليس)، وبيان دلالتها في العربية وفي سياق صحفي عربي، ثم ذكر مقابلها في اللغة التركية وبيان دلالاته مع التمثيل له من الصحافة التركية. وفي الأخير أعقبته خانمة بأهم النقاط التي أكد عليها البحث. ومن أهمها التأكيد على التقارب الكبير بين التعابير في اللغتين العربية والتركية، نظراً للتأثيرات التاريخية والثقافية واللغوية التي تشترك فيها البلدان العربية وتركيا. فعلى الرغم من الاختلافات اللغوية، إلا أن هناك تعابير اصطلاحية تشترك في استخدامها بين العربية والتركية، مما يسهل فهمها للأشخاص الذين يتعلمون كلا اللغتين. ويوصي الباحث بضرورة إدخال تحسينات على المناهج الدراسية لتتضمن دروساً مخصصة للتعابير الاصطلاحية، مما يساهم في تعزيز الكفاءة اللغوية للطلاب. كما يوصى بتنظيم فعاليات تعليمية مثل ورش العمل والندوات التي تركز على توظيف هذه التعابير في اللغتين العربية والتركية، بهدف تعزيز الفهم الثقافي المشترك بين المتعلمين. بالإضافة إلى ذلك، يؤكد على أهمية الاستفادة من التقنيات الحديثة لتطوير منصات تعليمية رقمية تقدم موارد تفاعلية تدعم تعلم التعابير الاصطلاحية وتحسين مهارات التواصل.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وآدابها، التعبير الاصطلاحي، علم اللغة التقابلي، لغة الإعلام، تحليل الخطاب

تقديم

تأتي الدراسات التقابلية منذ نشأتها في سياقات لغوية تطبيقية وتعليمية في المقام الأول؛ حيث انصب اهتمام روادها على رصد صور التشابه والاختلاف بين اللغة الأم للمتعلّم واللغة الأجنبية التي يسعى إلى تعلمها في محاولة لتوقع الأخطاء التي قد يقع فيها المتعلّم تمهيدا لتفاديها وتداركها أثناء عملية التعلم. كما أنّها تركز على التفاعل بين اللغات المختلفة والثقافات، وتهدف إلى فهم كيفية تأثير هذه العوامل على التعلم والتدريس. على سبيل المثال، في مجال التعليم، تساعد الدراسات التقابلية في تحديد أفضل الطرق لتدريس اللغات الثانية أو اللغات الأجنبية، مع التركيز على التشابهات والاختلافات بين اللغات والثقافات المختلفة. وفي السياقات اللغوية التطبيقية، تُستخدم الدراسات التقابلية لفهم التأثيرات المتبادلة بين اللغات، مثل التأثيرات على الترجمة أو التفاعلات في المجالات التقنية حيث تتقاطع لغات متعددة، وكذلك في دراسات الاتصال الدولي والتعامل الثقافي. وهي من هذا المنظور تختلف عن الدراسات المقارنة التي تنشغل بوصف التغيرات بين اللغات واللهجات في المجموعة اللغوية الواحدة في سياق تاريخي تصنيفي سعياً إلى الوصول إلى القوانين العامة والخصائص المشتركة للأسرة اللغوية الواحدة.

وجدير بالذكر أيضاً أنّ كافة مستويات اللغة بدءاً من الصوت، والصرف، مروراً بتركيب الجملة ودلالاتها، وانتهاء ببناء النص وتحليل الخطاب، كل هذه المستويات تقع في نطاق عمل التحليل التقابلي. وفي ضوء هذا يمكننا تناول ظاهرة التعبيرات الاصطلاحية باعتبارها تركيباً لغوياً خاصاً قد يُشكّل معضلة أثناء عمليتي الترجمة والتعلم.

من جهة أخرى نُعدُّ دراسة التعبيرات الاصطلاحية في اللغات المختلفة مجالاً حيويّاً للكشف عن العلاقات الثقافية والمعرفية بين الشعوب، لما تحمله هذه التعبيرات من أبعاد دلالية وتركيبية تعكس طبيعة الفكر المجتمعي وثقافته. في هذا السياق، تأتي هذه المقالة لدراسة التعبيرات الاصطلاحية في لغة الإعلام العربي والتركي، لثبرز السمات اللغوية الخاصة بها وتكشف عن مدى تأثير وسائل الإعلام في صياغة وتطوير التعبيرات الاصطلاحية في هاتين اللغتين.

أهمية البحث

تكمن أهمية هذا البحث في تسليط الضوء على التفاعل الثقافي بين العالمين العربي والتركي من خلال التعبيرات الاصطلاحية في الإعلام، باعتبارها أدوات لغوية تعكس الخصائص الثقافية والاجتماعية والسياسية لكل مجتمع. يُضاف إلى ذلك أن التعبيرات الاصطلاحية ليست مجرد كلمات مترابطة، بل هي وحدات دلالية متكاملة تعكس نمط التفكير وأساليب التواصل في سياقات محددة. ومن خلال هذه الدراسة، يتمكن الباحثون من فهم أعمق لكيفية تأثير وسائل الإعلام في تشكيل هذه التعبيرات ونشرها بين الثقافات.

إشكالية البحث

تتمثل الإشكالية الرئيسية لهذا البحث في السؤال التالي: كيف تُسهم وسائل الإعلام في صياغة ونقل التعبيرات الاصطلاحية بين اللغتين العربية والتركية؟ وما مدى تأثير هذه التعبيرات في التعبير عن القضايا المجتمعية والثقافية المشتركة؟ وهل تعكس هذه التعبيرات الاصطلاحية توافقاً ثقافياً أم أنها تُبرز الاختلافات بين الثقافتين؟

فرضيات البحث

- التعبيرات الاصطلاحية في الإعلام تُعدّ مرآة تعكس التوجهات الثقافية والمجتمعية لكل من العالم العربي والتركي.
- وسائل الإعلام تسهم في تكييف وتطوير التعبيرات الاصطلاحية بما يتماشى مع المستجدات السياسية والاجتماعية.

- هناك تأثير متبادل بين التعبيرات الاصطلاحية العربية والتركية في لغة الإعلام، يعكس العلاقات التاريخية والثقافية بين المجتمعين.

أهداف البحث

- تحليل التعبيرات الاصطلاحية المستخدمة في الإعلام العربي والتركي من منظور دلالي وثقافي.
- دراسة أوجه التشابه والاختلاف في التعبيرات الاصطلاحية بين اللغتين العربية والتركية.
- الكشف عن مدى تأثير وسائل الإعلام في صياغة التعبيرات الاصطلاحية ونشرها.
- تعزيز فهم التفاعل الثقافي بين العالمين العربي والتركي من خلال دراسة لغة الإعلام.

المنهج العلمي

يعتمد البحث على المنهج التقابلي لتحليل التعبيرات الاصطلاحية بين اللغتين العربية والتركية، مع التركيز على لغة الإعلام. يُستخدم هذا المنهج لمقارنة الأمثلة الاصطلاحية من وسائل الإعلام المختلفة، بما يتيح الكشف عن الفروق والتشابهات بين اللغتين. كما يتم توظيف المنهج الوصفي لتحليل الخصائص الدلالية والتراكيب اللغوية لهذه التعبيرات.

الدراسات السابقة

من الدراسات السابقة التي تناولت موضوع التعبيرات الاصطلاحية، دراسة "التعبير الاصطلاحي بين العربية والتركية: دراسة دلالية" لمني فوزي حسين، التي تناولت التعبيرات الاصطلاحية بوصفها وحدات دلالية تعكس التفاعل الثقافي بين اللغتين¹. غير أن دراستنا تختلف عن هذه الدراسة بتركيزها على التعبيرات الاصطلاحية في لغة الإعلام، مع تمثيل واقعي لمواد إعلامية حديثة تعكس تأثير الإعلام في تشكيل هذه التعبيرات. كما يُضاف إلى ذلك أن الدراسة الحالية تُبرز السياقات الإعلامية بوصفها حقلاً حيويًا يختلف عن السياقات اللغوية

هيكل البحث

وفقاً لما سبق، يمكن تقسيم المقالة إلى مبحثين اثنين: الأول يمثل تأطيراً تاريخياً ونظرياً لمفهوم التعبير الاصطلاحي، والأبعاد التاريخية والثقافية التي يحملها، وأهم التصنيفات التي تناولته بالبحث والتحليل، ومجالات استخدامه في الحياة عموماً والإعلام خصوصاً. والثاني تطبيقي يتناول نماذج من التعبيرات الاصطلاحية في الإعلام العربي والتركي وتصنيفها من حيث التركيب والدلالة مع التعليق عليها ببيان أوجه التشابه والاختلاف، ثم يعقب ذلك كله خاتمة تتضمن خلاصة الدراسة وأهم نتائجها.

المبحث النظري

المفهوم والوظيفة

التعبير الاصطلاحي هو جملة أو عبارة تتكون من كلمتين أو أكثر، تتميز بالثبات، تستخدم باطراد، بحيث تشكل وحدة دلالية واحدة، فتحمل معنى خاصاً وفي الغالب لا يمكن استنتاجه من معاني الكلمات الفردية التي تتكون منها العبارة². على سبيل المثال، في اللغة العربية، تعبير "عفا عليه الزمن" يعني أن الشيء أصبح قديماً ولم يعد مناسباً أو صالحاً للاستخدام³، رغم أن الكلمات الفردية "عفا" و"عليه" و"الزمن" لا

¹ منى فوزي حسين، "التعبير الاصطلاحي بين العربية والتركية دراسة دلالية"، مجلة كلية الدراسات الإنسانية (ديسمبر ٢٠١٦)، ٧٨٦-٧٤٤.

² كريم زكي حسام الدين، التعبير الاصطلاحي. دراسة في تأصيل المصطلح ومفهومه ومجالاته الدلالية وأنماطه التركيبية (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٠)، ٣٤؛ علي القاسمي، "التعابير الاصطلاحية والسياقية ومعجم عربي لها"، مجلة اللسان العربي ١٧ (١٩٧٩)، ١٨-١٩؛ وفاء كامل فايد، معجم التعابير الاصطلاحية في العربية المعاصرة. عربي - عربي (القاهرة: جامعة القاهرة، ٢٠٠٧)، ج.

³ أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة (القاهرة: عالم الكتب، ٢٠٠٨)، "عفو" ٥٢٢/٢.

توحي بهذا المعنى عند فصلها. وفي اللغة الإنجليزية، تعبير "kick the bucket" يعني الموت⁴، على الرغم من أن الكلمات "kick" و"bucket" تحمل معاني حرفية مختلفة تمامًا. وقد يطلق عليها اسم المتلازمات اللفظية.⁵ تُستخدم هذه التعابير في اللغة لتوصيل الأفكار والمعاني بطريقة غير مباشرة وغالبًا ما تكون مرتبطة بثقافة معينة أو بيئة اجتماعية محددة.

وهكذا فإنّ هذه التعابير تزيد من ثراء اللغة وتجعلها أكثر حيوية وتعبيرًا، لكنها قد تكون صعبة الفهم للأشخاص الذين لا يتحدثون اللغة بشكل طليق أو الذين ينتمون إلى ثقافة مختلفة.

البعد التاريخي والثقافي

التعابير الاصطلاحية غالبًا ما تكون متجذرة في التاريخ والثقافة، وقد تكون مرتبطة بأحداث تاريخية، أو تقاليد قديمة، أو حكايات شعبية، أو معتقدات دينية، أو تجارب اجتماعية معينة. فمثلًا نجد في العربية التعبير "رجع بخفي حنين" هذا التعبير أصله أن حُنَيْنًا كَانَ رَجُلًا ادَّعَى إِلَى أُسَدِ بْنِ هَاشِمِ بْنِ عَبْدِ مَنَافٍ فَأَتَى عَبْدَ الْمُطَّلِبِ وَعَلِيَّهِ حُفَّانِ أَحْمَرَانِ فَقَالَ: يَا عَمُّ أُنَا ابْنُ أُسَدِ ابْنِ هَاشِمِ. فَقَالَ لَهُ عَبْدُ الْمُطَّلِبِ: لَا، وَثِيَابِ هَاشِمِ مَا اغْرِفْ شِمَائِلَ هَاشِمِ فِيكَ فَارْجِعْ. فَقَالُوا: رَجِعْ حُنَيْنٌ بِحُفْنِهِ.⁶ وصارَ مَثَلًا لِكُلِّ مَنْ عَادَ خَالِي الْوَفَاضِ. ومن هنا جاء التعبير ليعني الفشل في تحقيق الهدف. ونحو قولهم: "بين المطرقة والسندان" الذي يعبر عن الشخص الواقع في موقف صعب أو بين خيارين كلاهما سيء. والأصل يعود إلى مهنة الحدادة حيث يكون الحديد بين المطرقة والسندان.⁷ كما نجد في الإنجليزية التعبير "Bite the bullet" يعود إلى أوقات الحروب حين كان الجرحى يعضون على رصاصة لتحمل الألم أثناء العمليات الجراحية بدون تخدير.⁸ ونحو: "court The ball is in your" هذا التعبير مستمد من رياضة التنس⁹، حيث يُستخدم للإشارة إلى أن الشخص الآخر هو المسؤول الآن عن اتخاذ الخطوة التالية، كما هو الأمر في الفرنسية، حيث نجد "Appeler un chat un chat" تسمية الأشياء بأسمائها، ويُترجم حرفيًا إلى "أن تسمي القط قطة". هذا التعبير له جذور قديمة في الأدب الفرنسي، ويعني الحديث بصراحة ودون تجميل.¹⁰ وفي التركية نقرأ تعبير "cadı avlamak" الذي يعني حرفيًا "مطاردة الساحرات" لكنه يستخدم للإشارة إلى "حملة يتم تنفيذها لتخويف و/أو معاقبة و/أو إيذاء الأشخاص الذين يُعتبرون تهديدًا، عادةً لأسباب أيديولوجية أو سياسية"¹¹.

وهكذا فإنّ التعابير الاصطلاحية تتطور وتنتقل عبر الأجيال، ويتم إعادة تفسيرها وإعادة صياغتها لتناسب السياقات الزمنية والثقافية المختلفة. بالإضافة إلى ذلك، يمكن أن تتأثر هذه التعابير بالعوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية، مما يجعلها مرآة تعكس التغيرات في المجتمعات.

التصانيف والمؤلفات

في التراث العربي، لم يكن هناك دائمًا تمييز صارم بين التعبيرات الاصطلاحية والأمثال كما نعرفه اليوم، فعلى الرغم من أن التعبيرات الاصطلاحية والأمثال هما نوعان من الكلام المجازي المستخدم في اللغة، ولكن بينهما فروق واضحة من حيث الشكل والمضمون والاستخدام. فالتعبيرات الاصطلاحية غالبًا ما تكون عبارة قصيرة (كلمتين أو أكثر)، بينما الأمثال غالبًا ما تكون جمل كاملة تحمل حكمة. كما أن التعبيرات الاصطلاحية تُستخدم لتوصيل معنى معين بطريقة غير مباشرة، بينما الأمثال تُستخدم لتقديم نصائح أو دروس مستفادة. فمثلًا إذا قلت: "صبّ الزيت على النار"، فهذا تعبير اصطلاحى يعني أنه أجب المشكلة

⁴ Collins dictionary, "kick the bucket" (Erişim 14 Haziran 2024)

⁵ عبد الرزاق بن عمر، المتلازمات اللفظية في اللغة والقواميس العربية (تونس: مجمع الأطرش، ٢٠٠٧)، ١٧٧؛ حسن غزالة، قاموس دار العلم للمتلازمات اللفظية (بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٧).

⁶ ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، نج. عبد الحميد هندواي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠)، "حن"، ٥٣٧/٢.

⁷ عمر، "سند"، ١١٨/٢.

⁸ Allen Stanford strategic communications consultant and trainer (as), "BITE THE BULLET": A COLORFUL DIVE INTO THE ORIGINS AND USES OF A COURAGEOUS IDIOM" (erişim: 14 Haziran 2024)

⁹ The Free Dictionary. "ball is in your court" (Erişim 21 Haziran 2024)

¹⁰ Linternaute. " Appeler un chat un chat" (Erişim 21 Haziran 2024)

¹¹ Emine Bağmancı ve Abdulhakim Önel, "Arap Dilinde Neolojizm: El-Cezire Haber Sitesi Örneği". Şarkiyat Mecmuası, 44 (Nisan 2024), 11-12.

ورفع حدة التوتر¹². أما إذا قلت: "مَنْ جَدَّ وَجَدَّ، وَمَنْ زَرَعَ حَصَدًا"، فهذا مثل وقول مأثور يتضمن حكمة تعني أهمية استغلال الوقت بشكل فعال.¹³

ومع ذلك فإن المصادر القديمة كانت تعترف بأن ثمة أنماطًا مختلفة من الكلام المجازي ولديها تصنيفات معينة لكل منها، فالأمثال لا ريب تعد جزءًا مهمًا من الأدب العربي وكانت تُجمع في كتب مستقلة باعتبارها جملاً تحمل حكمة أو تجربة مستخلصة من الحياة اليومية. ويعد "جمهرة الأمثال" لأبي هلال العسكري (ت ٣٩٥هـ)، و"مجمع الأمثال" للميداني (ت ٥١٨هـ) أمثلة على تجميع وتصنيف تلك الأمثال بشكل مستقل. في المقابل فإن التعبيرات الاصطلاحية لم تكن تُصنف بشكل مستقل في معظم الأحيان، ولكنها كانت غالباً تُدرج ضمن الشروح اللغوية والأدبية في كتب مثل "لسان العرب" لابن منظور (ت ٧١١هـ) و"القاموس المحيط" للفيروزآبادي (ت ٨١٧هـ)، حيث تشرح التعبيرات الاصطلاحية ضمن سياق الكلمات ومعانيها والاستخدامات المختلفة للكلمات في العبارات، بمعنى أنها كانت تتناول كجزء من مفردات اللغة وفهم النصوص، فتُدمج في القواميس والمعاجم اللغوية والشروح الأدبية، وتُدرس عند التركيز على المعاني المجازية والاستخدامات الثقافية للكلمات والعبارات. ومع ذلك فإننا قد نجد كتاباً مثل "ثمار القلوب في المضاف والمنسوب" للثعالبي (ت ٤٢٩هـ) عاكفاً على المتلازمات اللفظية والكنائيات جمعاً ورسداً.

كان ظهور علم اللغة كحقل أكاديمي مستقل ثورةً في فهمنا للغة بمختلف جوانبها، بما في ذلك التعبيرات الاصطلاحية. فمع تطور علم اللغة كدراسة علمية في القرن التاسع عشر، بدأ اللغويون يركزون على القواعد، الأصوات، والمعاني في هذه الفترة، ولم يكن هناك اهتمام كبير بالتعبيرات الاصطلاحية كفتة مستقلة.

في أوائل القرن العشرين، ساهم دي سوسور في وضع أسس علم اللغة الحديث من خلال نظرياته عن اللغة باعتبارها نظاماً من العلامات.¹⁴ لكن الاهتمام بالتعبيرات الاصطلاحية لم يكن مركزياً في أعماله.

في النصف الثاني من القرن العشرين بدأ اللغويون ينظرون إلى اللغة بشكل أكثر شمولية، لتستوعب التعبيرات الاصطلاحية. وقد ساهمت التطورات في علم الدلالة (علم المعنى)¹⁵ وعلم التداولية¹⁶ في زيادة الاهتمام بهذه اللون من العبارات.

نظرية الأفعال الكلامية: جون سيرل وغيرهم من علماء التداولية بدأوا بدراسة كيف تُستخدم اللغة في الأفعال الاجتماعية، بما في ذلك التعبيرات الاصطلاحية التي تحمل معاني غير مباشرة خاصة أنها تعتبر أدوات لتحقيق أهداف تواصلية معينة¹⁷. فعندما يستخدم المتحدث تعبيراً اصطلاحياً، فإنه يقوم بأفعال لغوية تتجاوز مع السياق والموقف الاتصالي الذي يعبر عنه. على سبيل المثال، عندما يستخدم شخص تعبيراً اصطلاحياً مثل "يقدم يد العون"، فإنه يؤدي فعلاً لغوياً يعبر عن تقديم المساعدة أو الدعم. وبالتالي، يمكن أن نفهم التعبيرات الاصطلاحية كأدوات تُستخدم في الخطاب اليومي لأداء أفعال لغوية محددة تندرج ضمن إطار نظرية الأفعال الكلامية، التي تدرس كيفية استخدام هذه الأدوات لتحقيق التأثيرات اللغوية المطلوبة في السياقات المختلفة.

أصبحت التعبيرات الاصطلاحية موضوعاً مهماً في الدراسات اللغوية حيث بدأ اللغويون في استكشاف العلاقة بين المعنى الحرفي والمعنى المجازي¹⁸.

¹² عمر، "صب"، ٢ / ١٢٦٠

¹³ عمر، "جد"، ١ / ٣٨٤

¹⁴ يُنظر: فردينان دي سوسور، علم اللغة العام، تر. يوثيل يوسف عزيز (بغداد: آفاق عربية، ١٩٨٥)

¹⁵ يُنظر: منذر عياشي، اللسانيات والدلالة "الكلمة" (حلب: مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٦)

¹⁶ يُنظر: جواد ختام، التداولية. أصولها واتجاهاتها (الأردن: دار كنوز المعرفة، ٢٠١٦)

¹⁷ يُنظر: أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة كيف ننجز الأشياء بالكلام، تر. عبد القادر قيني (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ١٩٩١)؛ طالب الطببائي، نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب (الكويت: مطبوعات جامعة الكويت، ١٩٩٤)

¹⁸ جورج لايكوف، ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، تر. عبد المجيد جحفة (الدار البيضاء: دار توبقال، ٢٠٠٩)

قدّم جاكندوف نظريات حول التراكيب اللغوية والمعاني التي شملت التعابير الاصطلاحية ضمن إطار شامل لفهم المعاني المجازية. وإن كتبه مثل "Semantic Structures" و "Foundations of Language" ¹⁹ تعد مصادر رئيسية لفهم نظرياته حول كيفية تفاعل المعاني مع البنى النحوية وكيفية تحليل التعابير الاصطلاحية.

تناولت النظرية التوليدية كيف يمكن للنظام النحوي للغة أن يتعامل مع التعابير الاصطلاحية. تشومسكي وآخرون ناقشوا كيف يمكن للقواعد اللغوية أن تفسر تكوين وفهم التعابير الاصطلاحية، حيث يتم تناولها من خلال تحليل الهيكل العميق والسطحي للجملة. الهيكل العميق يمثل القلب الأساسي للجملة قبل أن يتم تحويله إلى الهيكل السطحي، ويمكن أن تظل بعض التفاصيل المعنوية الإضافية في الهيكل العميق، مما يسمح بوجود معانٍ مجازية وتعابير اصطلاحية تعتمد على السياق والمعرفة اللغوية.²⁰

في النظرية البنائية والتداولية توسعت الدراسات لتشمل كيفية استخدام التعابير الاصطلاحية في التواصل اليومي، ودورها في بناء المعاني في السياقات الثقافية والاجتماعية.²¹

صور الاستخدام:

تعد التعابير الاصطلاحية جزءاً أساسياً من اللغة اليومية في جميع اللغات، وتعكس تعقيد الثقافات داخل المجتمعات وتاريخها، مما يجعلها أداة لغوية قوية وشائعة الاستخدام في مختلف المجالات والسياقات. ومن هذه المجالات الصحافة والإعلام حيث يستخدم المتحدثون في الإعلام التعابير الاصطلاحية لجذب الانتباه، وتوصيل الرسائل بشكل فعال، والإشارة إلى القضايا المهمة بطرق سهلة ومباشرة. وفيما يلي صور لهذا الاستخدام:

عناوين المقالات والتقارير: في الصحافة ووسائل الإعلام المختلفة، تُستخدم التعابير الاصطلاحية في عناوين المقالات لجذب القراء ولفت الانتباه إلى الموضوعات الهامة. على سبيل المثال، "ضربة قاضية للاقتصاد"، "صراع العروش في السياسة"، حيث تُستخدم هذه التعابير لطرح المواضيع المعقدة في عبارة ملخصة وقوية.

التعليقات السياسية والاقتصادية: في التقارير والبرامج التلفزيونية، يُستخدم التعبير الاصطلاحي للتعبير عن التحليلات السياسية والاقتصادية بطريقة تسهل فهمها للمشاهدين. مثل استخدام عبارة "البيان الناري" لوصف بيان أو تصريح يحمل تأثيراً كبيراً في السياسة أو الاقتصاد.

الإعلانات التجارية: في الإعلانات التجارية، يتم استخدام التعابير الاصطلاحية لجذب الانتباه إلى المنتج أو الخدمة بشكل فريد ومميز. على سبيل المثال، "العرض الذهبي" أو "الفرصة الأخيرة"، حيث تعكس هذه التعابير الفرص الخاصة أو العروض الترويجية التي يمكن أن تثير اهتمام الجمهور.

التغطية الإخبارية: في تقارير الأخبار، يستخدم الصحفيون التعابير الاصطلاحية لتوصيل التفاصيل بشكل مبسط وسهل الفهم، مما يساعد على جذب الانتباه والحفاظ على اهتمام الجمهور. على سبيل المثال، "الحرب التجارية تشتعل بين الدول"، حيث توضح هذه العبارة التوترات الاقتصادية بين الدول بشكل مباشر.

التعبيرات الشائعة في المقابلات والمناظرات: في المقابلات والمناظرات التلفزيونية، يمكن أن يستخدم المتحدثون التعابير الاصطلاحية لإبراز الرؤى الفريدة أو لتعزيز حجة معينة. على سبيل المثال،

¹⁹ Ray Jackendoff, Semantic structures (London: Cambridge, Mass: MIT Press, 1990); Foundations of language: brain, meaning, grammar, evolution (New York: Oxford University Press, 2003)

²⁰ نعوم تشومسكي، جوانب من نظرية النحو، تر. مرتضى جواد باقر (العراق، مطبعة جامعة الموصل، ١٩٨٥)؛ عادل فاخوري، اللسانية التوليدية التحويلية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨)

²¹ آن روبول، جاك موشلار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، تر. سيف الدين دغموس ومحمد الشيباني (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٣)

"الحل النهائي للأزمة السياسية"، حيث توضح هذه التعبيرات الطموح في البحث عن حلول دائمة للمشكلات السياسية.

باختصار، يُستخدم التعبير الاصطلاحي في الإعلام لتحقيق عدة أهداف منها جذب الانتباه، تسهيل فهم المعلومات المعقدة، وتعزيز الرسائل الإعلامية بطريقة فعّالة وبديهية للجمهور.

المبحث التطبيقي: التعابير الاصطلاحية في الإعلام العربي والتركي

في هذا المبحث سوف نستعرض نماذج لتلك التعابير المستخدمة في الإعلام العربي ثم نبين دلالتها ونعطي لها مثالاً من الصحافة العربية مع الإشارة إلى الدلالة الخاصة التي قد يكتسبها داخل السياق. ونعقب ذلك باستعراض مقابله في اللغة التركية وبيان وجوه الاتفاق والاختلاف إن وجدت مع ذكر مثال له في الصحافة التركية. ويمكننا تقسيمها على النحو التالي:

أولاً: تعبيرات في تركيب فعلي اختلط الحابل بالنابل

هو تعبير اصطلاحي يستخدم للإشارة إلى الفوضى والاختلاط غير المنظم، حيث لا يمكن التمييز بين الأمور المختلفة. في الأصل، هذا التعبير يأتي من عالم الصيد، حيث يشير "الحابل" إلى ناصب الجبال للصيد، بينما "النابل" هو الذي يصطاد باستخدام النبال (السهام).²² عندما يختلط "الحابل بالنابل"، يصعب التمييز بينهم، مما يؤدي إلى الفوضى. ومن أمثله: "واشتعلت الأرض في سوريا واختلط الحابل بالنابل"²³. في السياق المذكور، فإن دلالة التعبير هي أن الأوضاع في سوريا أصبحت فوضوية جداً وغير منظمة، بحيث اختلطت الأطراف المتنازعة (الحابل والنابل)، وصعب التمييز بين الصديق والعدو، أو بين الأطراف المتحاربة. هذا يعكس حالة من الاضطراب الشديد حيث لم تعد الأمور واضحة أو يمكن السيطرة عليها بسهولة.

ويقابله في اللغة التركية التعبير "sapla samanı karıştırmak" الذي يعني حرفياً "خلط القش بالتبن". لكنه يستعمل مجازياً في اللغة التركية للإشارة إلى الفوضى والاختلاط غير المنظم حيث تصبح الأمور مشوشة ويصعب التمييز بينها. ومن أمثله في لغة الإعلام التركي:

"Sapla samanı karıştırdı! Güya 28 Şubat kafasını hortlatmış"²⁴.

يطفو على السطح

هو تعبير اصطلاحي يستخدم للدلالة على ظهور شيء ما بشكل علني ووافقت للنظر بعد أن كان مخفياً أو غير معروف سابقاً. ومن أمثله في الصحافة العربية: "عقيدة كاراغانوف تطفو على السطح.. روسيا تهدد الغرب بتعديل قواعدها للردع النووي"²⁵.

في المثال المعطى، "عقيدة كاراغانوف"²⁶ تطفو على السطح تعني أن هذه العقيدة أصبحت موضوعاً مهماً ومطروحاً بقوة في النقاشات والتحليلات السياسية والإعلامية، وأن روسيا بدأت تستخدمها كجزء من تهديدها للغرب بخصوص إعادة تقييم قواعدها للردع النووي.

²² مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠١)، "خلط"، ٢٦٧/١٩

²³ (الجزيرة، ١٤ يونيو ٢٠٢٤).

²⁴ (Yeniakit, 14 Haziran 2024).

²⁵ (العربية، ١٤ يونيو ٢٠٢٤).

²⁶ عقيدة كاراغانوف تشير إلى مفهوم في السياسة الخارجية الروسية، وتعود أصولها إلى فكرة وضعها الأساسي لأول مرة في أواخر القرن التاسع عشر. تتمحور هذه العقيدة حول النظرية الواقعية في العلاقات الدولية، التي تؤكد على أهمية القوة والقدرة العسكرية في تحقيق الأهداف السياسية والاستراتيجية للدولة. العقيدة تأخذ اسمها من الدبلوماسي الروسي نيكولاي

في اللغة التركية، يمكن استخدام التعبير "gün yüzüne çıkmak" أو "ortaya çıkmak" ويعني حرفياً: ظهر في الوسط أو "yüzeye çıkmak" ويعني حرفياً ظهر إلى السطح أو "Ayyuka çıktı"، ويعني حرفياً: صعد إلى الذروة أو إلى أعلى نقطة في السماء²⁷. تستخدم هذا التعبير عندما يتم الكشف عن شيء كان مخفياً أو غير معروف بشكل واضح للعموم، ليصبح الآن في متناول الجميع أو في دائرة الضوء. ومن أمثلة ذلك في لغة الإعلام التركي:

"Neolitik sır gün yüzüne çıktı: Beş kat daha eskiymiş"²⁸.

يحكم بالحديد والنار

تعبير يعني أن شخصاً ما أو جهة ما تسيطر بقوة وقسوة، وتستخدم القوة العسكرية أو القانونية بشكل صارم ولا ترحم في فرض سلطتها أو اتخاذ القرارات. ومن أمثله في الصحافة العربية: "المجلس العسكري يحكم بالحديد والنار"²⁹.

وفي هذا السياق فإن التعبير يشير إلى أن المجلس العسكري يسيطر على السلطة بشكل قمعي وباستخدام القوة والعنف إذا لزم الأمر، دون تهاون أو رحمة. يُستخدم هذا التعبير غالباً في الصحافة والإعلام لوصف السلطات أو النظم القمعية.

ويقاله في اللغة التركية، التعبير التالي: "Demir yumrukla yönetmek" وهذا التعبير يعني حرفياً "الحكم باللكمة الحديدية"، ويُستخدم للإشارة إلى نفس المعنى المتعلق بالسيطرة الصارمة والقمعية بواسطة القوة العسكرية أو السلطوية. ومن أمثله في لغة الإعلام التركي:

"42 Yıl Ülkesini Demir Yumrukla Yönetti"³⁰.

يشعل فتيلاً

تعبير اصطلاحي يعني أن شخصاً ما حدثاً ما يثير أو يبدأ سلسلة من الأحداث أو الردود الفعلية، خاصةً عندما يكون ذلك الحدث مثيراً للجدل أو يؤدي إلى تفاعلات قوية ومتسارعة. يستخدم هذا التعبير للتأكيد على أن الحدث أو الإجراء الذي تم اتخاذه يؤدي إلى تفجير المشاعر أو الاحتجاجات أو الأحداث الأخرى. ومن أمثله في لغة الإعلام العربي: "تأجيل الانتخابات الرئاسية بالسنغال يشعل فتيل المظاهرات"³¹. في هذا السياق يعني أن قرار تأجيل الانتخابات الرئاسية أثار موجة من الاحتجاجات أو التظاهرات في السنغال، وهذه التظاهرات هي نتيجة مباشرة لهذا القرار وتأثيره.

ويقاله: "Fitil ateşlemek" هذا التعبير يعني حرفياً "إشعال الفتيل"، ويُستخدم للتعبير عن بدء سلسلة من الأحداث أو التفاعلات بسبب حدث معين أو قرار. ومن أمثله:

"Galatasaray'da taş çatlatacak transfer! Fitili ateşledi: O isimle taraftar coşacak"³².

كاراغانوف الذي كان يروج لمبادئها في أواخر القرن التاسع عشر، حيث كان يعتبر أن السلام يمكن تحقيقه من خلال القوة والردع، وأن الدول يجب أن تحفظ مصالحها الوطنية بقوة واستباقية. انظر:

Moore, Kevin. Will the Karaganov Doctrine Turn South? The Potential for Russian Intervention in Northern. Denver: University of Colorado, Social Science Social Sciences Program, Master Theses, 2017

²⁷ Güncel Türkçe Sözlük, "ayyuka çıkmak" (Erişim 25 Kasım 2024).

²⁸ (Sözcü, 25 Kasım 2024).

²⁹ (اليوم السابع، ١٤ يونيو ٢٠٢٤).

³⁰ (TRT haber, 20 Haziran 2024).

³¹ (الجزيرة، ١٤ يونيو ٢٠٢٤)

³² (A Haber, 14 Haziran 2024).

يشدّ الأحزمة

هو تعبير اصطلاحى يستخدم للإشارة إلى اتخاذ إجراءات تقشفية أو ضبط النفقات بسبب الظروف الاقتصادية الصعبة أو الحاجة إلى تقليل الإنفاق والتكيف مع موارد محدودة والالتزام بالانضباط المالى. يعود أصله إلى العادة التي يتبعها الناس في أوقات الشدة أو الجوع، حيث يقومون بشد أحزمتهم بشكل أكثر إحكامًا لتقليل الشعور بالجوع. هذا التصرف كان يُمارس فعليًا عندما تكون الموارد الغذائية شحيحة أو في فترات المجاعة، حيث يعمل شد الحزام على تقليل حجم المعدة والشعور بالشبع المؤقت. ومن أمثله في الصحافة العربية: "الحزب الحاكم يشدّ الأحزمة والمعارضة مهادنة والإسلاميون ينتقدون"³³؛ في هذا السياق، "يشدّ الأحزمة" يدل على أن الحزب الحاكم يدرك التحديات الاقتصادية ويتخذ خطوات لضبط الوضع المالى، بينما تتباين ردود الأفعال من الأطراف الأخرى في الساحة السياسية. ومن أمثله أيضًا: "إيلون ماسك «يشدّ الحزام».. تسلا تسرح 10% من الموظفين"³⁴. تعبير "يشدّ الحزام" في هذا السياق يدل على أن إيلون ماسك، كرئيس لشركة تسلا، يتخذ قرارات صعبة لضبط نفقات الشركة وتقليل التكاليف، بما في ذلك تسريح 10% من الموظفين. هذا يشير إلى وجود حاجة ملحة لتخفيض النفقات والحفاظ على استقرار الشركة المالى.

ويقاله في لغة الإعلام التركي "kemer sıkmak" ويحمل الترجمة الحرفية والمجازية نفسها، ومن أمثله:

"Brüksel'de işçiler kemer sıkma politikalarını protesto etti"³⁵.

وفقًا لما سبق، نلاحظ أن التراكيب الفعلية تتميز بأنها تُبرز الحركة أو الديناميكية، فهي تعبر عن أفعال أو أحداث متغيرة. على سبيل المثال: "اختلط الحابل بالنابل" و"يشعل فتيلًا" يُستخدمان لتصوير حالات من الفوضى أو إثارة الأزمات، مما يضيف بُعدًا ديناميكيًا وسرديًا للتعبير. هذه التراكيب تُبرز الزمنية والفاعلية، مما يجعلها أدوات بلاغية قوية في إيصال التحولات السريعة أو المعاني المتحركة.

تعبيرات في تركيب اسمي: اللعب على المكشوف

تعبير يعني التصرف بشفافية ووضوح دون إخفاء أي شيء. يُستخدم هذا التعبير في العديد من السياقات للإشارة إلى التعامل بصدق وبدون خداع أو تلاعب، حيث تكون النوايا والإجراءات واضحة للجميع. لكنه في الوقت نفسه قد يعني الإشارة إلى سلوك أو سياسة تُظهر عدم الاكتراث أو اللامبالاة تجاه ردود الفعل السلبية أو التداعيات المحتملة إزاء الكشف عما كان مخفيًا. ومن أمثله في لغة الإعلام العربي: "اللعب على المكشوف.. من تحت الطاولة إلى فوقها"³⁶. في هذا السياق، عبارة "اللعب على المكشوف" تُستخدم بشكل مجازي للإشارة إلى التصرف بصراحة وبدون تمويه أو خفاء، وذلك بخلاف السلوكيات التي كانت تحدث "من تحت الطاولة"، أي بشكل سري أو غير شفاف.

ويقالها في اللغة التركية في تعبير "açık oynamak". هذا التعبير يعني حرفيًا "اللعب بشكل مفتوح"، ويستخدم بنفس السياق للإشارة إلى التحول من التصرفات السرية أو الخفية إلى التصرفات التي تتم بشكل علني ومفتوح.

الخروج من عنق الزجاجة

يستخدم هذا التعبير للإشارة إلى النجاة من موقف صعب أو خطر يبدو أنه لا مفر منه، بطريقة غير متوقعة أو بعد مجهود كبير. وعادة ما يكون في السياقات التي تتطلب إيجاد حلول غير تقليدية. ومن أمثله:

³³ (القدس العربي، ١٨ يونيو ٢٠٢٤).

³⁴ (العين، ١٨ يونيو ٢٠٢٤).

³⁵ (AA, 18 Haziran 2024).

³⁶ (بلقيس، ١٩ يونيو ٢٠٢٤).

في لغة الإعلام العربي: "تفاصيل خطة كامبيون لـ«الخروج من عنق الزجاجة» في غزة"³⁷. التعبير يُستخدم هنا للحديث عن محاولة واضحة لإيجاد حلول جديّة وفعالة لمواجهة التحديات الكبيرة التي تواجه غزة في تلك الفترة.

ويقاله في اللغة التركية هو "darboğazdan geçmek". يُستخدم هذا التعبير للإشارة إلى التحرر من وضع صعب أو مشكلة خطيرة، ويعني بشكل حرفي "العبور من الحلق الضيق"، كما يعبر عن التخلص من موقف صعب بعدما كان يبدو أنه لا مفر منه. ومن أمثله في لغة الإعلام التركي:

"Sözer: Bornova'yı darboğazdan biz kurtarıyoruz"³⁸.

الكرة في ملعب فلان

تعبير يستخدم للدلالة على أن القرار أو المسؤولية أو الفرصة الآن تتوقف على شخص معين أو جهة محددة. يعني أنه تم إعطاء السلطة أو الفرصة للشخص الآخر لاتخاذ الخطوات أو اتخاذ القرارات اللازمة في موقف معين. ومن أمثله في الإعلام العربي: "حماس: الكرة الآن في ملعب إسرائيل والإدارة الأمريكية"³⁹. التعبير في هذا السياق يستخدم لتحديد من هو المسؤول عن اتخاذ القرارات التالية أو التحركات في سياق سياسي أو دبلوماسي معين، وتعبّر عن توجيه الانتباه إلى الطرفين المذكورين لاتخاذ الخطوات المناسبة.

ويقاله في لغة الإعلام التركي: artık top sende أو artık top yönetiminde ويعني حرفياً: الكرة عندك، أو الكرة في إدارتك، ومجازياً تشير إلى أن الخطوة التالية أو الإجراء التالي يعود إلى شخص بعينه. ومن أمثله:

"Prostat Kanserine Karşı Top Sende"⁴⁰.

الحبل على الجرّار

تعبير يُستخدم للدلالة على استمرارية الوضع دون تغيير، سواء كان الوضع صعباً أو غير ذلك. بمعنى آخر، يشير إلى أن الأمور مستمرة على نفس الحال دون حل أو تعديل في الوضع الراهن. ومن أمثله: "حرب إبادة الفلسطينيين على أشدها والحبل على الجرّار"⁴¹. التعبير هنا يعبر عن استمرارية وتفاقم حالة الحرب والإبادة التي يتعرض لها الفلسطينيون، مع الإشارة إلى أن هذا الوضع قد يستمر دون تغيير ملموس في المستقبل القريب.

ويقاله في التركية: aynı tas aynı hamam ويعني أن الأمور تسير على نفس المنوال دون تغيير أو تحسن، ويعبر عن استمرار الوضع الصعب والتفاقم. ومن أمثله في الصحافة التركية:

"Bayır Deresi'nde aynı tas aynı hamam!"⁴².

الضوء في نهاية النفق

يستخدم هذا التعبير للتعبير عن الأمل والتفاؤل في الظروف الصعبة، مشيراً إلى أن هناك إمكانية للخروج من الصعوبات والوصول إلى حالة أفضل في المستقبل القريب. ومن أمثله في الإعلام العربي: "كارفاخال لنجم برشلونة: الضوء في نهاية النفق"⁴³. في هذا السياق، عبارة "ضوء في نهاية النفق" التي استخدمها كارفاخال تعبّر عن التفاؤل والأمل في عودة بيدري جونزاليس، نجم وسط برشلونة، إلى اللعب

³⁷ (الشرق الأوسط، ١٩ يونيو ٢٠٢٤).

³⁸ (Yeni Şafak, 19 Haziran 2024).

³⁹ (الأناضول، ١٩ يونيو ٢٠٢٤).

⁴⁰ (Winally, 19 Haziran 2024).

⁴¹ (رأي اليوم، ١٩ يونيو ٢٠٢٤).

⁴² (Hudut Gazetesi, 19 Haziran 2024).

⁴³ (كوورة، ٢١ يونيو ٢٠٢٤).

بعد إصابته العضلية. إنه يعبر عن ثقته في أن هناك فرصة للتحسن والتعافي، وأنه سيتجاوز الظروف الصعبة التي يواجهها حاليًا.

ويقاله في اللغة التركية: Tünelin sonundaki ışık حيث يعبر بشكل دقيق عن المعنى نفسه، كما يرمز إلى الأمل والتفاؤل في الظروف الصعبة. ومن أمثلته في الإعلام التركي:

"Tünelin sonundaki ışık büyümeye başladı. Türkiye ekonomik olarak güçlü refleksler vermeye başladı"⁴⁴.

نلاحظ أن التراكيب الاسمية تأتي لإبراز الاستقرار أو الإشارة إلى حالة أو موقف بعينه، كما في "اللعب على المكشوف" و"الخروج من عنق الزجاجة"، حيث يُستخدم التركيب لتوصيف حالة معينة بدقة. هذه التراكيب تستمد قوتها البلاغية من التركيز على الثبات أو الموقف المُشخص، مما يجعلها مناسبة للتعبير عن مفاهيم أكثر استقرارًا أو رمزية.

تعبيرات التركيب الوصفي: القنبلة الموقوتة

تعبير يستخدم للإشارة إلى مشكلة أو حالة خطيرة قد تتفاقم في أي لحظة إذا لم يتم التعامل معها بسرعة وحذر. هذا التعبير يصور المشكلة على أنها تحمل تهديدًا كبيرًا يمكن أن يسبب ضررًا واسع النطاق إذا لم يتم حلها. ومن أمثلته في الصحافة والإعلام العربي: "سرطان الثدي.. اختراق علمي قد ينزع فتيل القنبلة الموقوتة"⁴⁵. وفي هذا المثال يعني أن سرطان الثدي يمثل خطرًا كبيرًا يمكن أن يتفاقم إذا لم يتم العثور على حل فعال له، والاختراق العلمي المشار إليه قد يساعد في السيطرة على هذا الخطر ومنعه من التفاقم.

ويقاله في اللغة التركية: "Patlamaya hazır bomba"، ويعني حرفيًا "قنبلة جاهزة للانفجار". وهذا تعبير مجازي يستخدم للإشارة إلى أن الوضع يحمل توترًا عاليًا وخطرًا محتملاً يتطلب انتباهًا فوريًا وحذرًا كبيرًا. ويعبر عن حالة تتطلب تدخلاً عاجلاً لمنع حدوث كارثة أو تفاقم في المشكلة. وغالبًا لوصف مشاكل سياسية أو اجتماعية أو صحية أو بيئية تتصف بالخطورة والاحتمالية العالية للتفاقم ومن أمثلته في الإعلام التركي:

"Filistinli uzmanlara göre, Batı Şeria her an patlamaya hazır bir bomba"⁴⁶

نفق مظلم

تعبير يستخدم غالبًا بمعنى رمزي للإشارة إلى حالة من اليأس أو الظلام النفسي، حيث يشير إلى موقف صعب أو مشكلة كبيرة يصعب الخروج منها أو التغلب عليها. يمكن أن يعبر عن شعور الإحباط أو العزلة أو الضياع الذي يمكن أن يواجهه الإنسان في مواقف مختلفة في حياته. ومن أمثلته في لغة الإعلام العربي: "السياحة المصرية تدخل نفقًا مظلمًا بسبب «كورونا»"⁴⁷. النفق المظلم هنا يشير إلى الظروف القاسية والتحديات التي تواجهها السياحة في ظل انتشار الفيروس، مما يؤثر سلبيًا على القطاع السياحي ويقلل من حركة السياح والإيرادات السياحية.

ويقاله في اللغة التركية: "karanlık bir tünel" والذي يحمل المعنى الحرفي والمجازي على حدٍ سواء. ومن أمثلته في لغة الإعلام التركي:

"Mısır karanlık bir tünele girer"⁴⁸.

⁴⁴ (BBC, 21 Haziran 2024).

⁴⁵ (سكاي نيوز عربية، ١٧ يونيو ٢٠٢٤).

⁴⁶ (AA, 17 Haziran 2024).

⁴⁷ (الشرق الأوسط، ١٨ يونيو ٢٠٢٤).

⁴⁸ (NTV Haber, 17 Haziran 2024).

سلاح ذو حدّين

هو تعبير اصطلاحى يُستخدم للإشارة إلى شيء يمكن أن يكون له تأثير إيجابي وسلبي في نفس الوقت، بعبارة أخرى يمكن أن يكون مفيداً وضاراً حسب كيفية استخدامه وبالتالي يجب الحذر والتوازن والاعتدال في استخدام الشيء للاستفادة من مزاياه وتجنب مخاطره. ومن أمثلته في الإعلام العربي: "الفن سلاح ذو حدّين.. هجومه حاضر.. ودفاعه مُغيب!"⁴⁹. وهنا يظهر التناقض بين قوة الفن كأداة تأثير وإلهام وبين حدوده كوسيلة للتغيير الفعلي في الواقع، مما يجعله "سلاح ذو حدّين".

ويقابله في اللغة التركية: "iki ucu keskin kılıç" ومن أمثلته في لغة الإعلام التركي:

"Arda Güler'in Real Madrid kariyerini bir sözyle bitirebilirdi: İki ucu keskin kılıç!"⁵⁰.

زوبعة في فنجان

تعبير يُستخدم للإشارة إلى حدث أو مشكلة تبدو كبيرة ومهمة في الظاهر، لكنها في الواقع تافهة أو غير ذات أهمية كبيرة. هذا التعبير يعني أن هناك مبالغة في رد الفعل أو الاهتمام بأمر ما لا يستحق كل هذا الضجيج أو الاهتمام. ومن أمثلته في لغة الإعلام العربي: "حراك الجامعات الأميركية.. إرهابات ثورة أم زوبعة فنجان؟"⁵¹. الكاتب يتساءل عما إذا كان هذا الحراك يمثل تحركات جدية ذات تأثير طويل الأمد (إرهابات ثورة)، أم أنها مبالغة وضجيج كبير حول أمور بسيطة لا تحمل في طياتها أي تأثيرات كبيرة، ومجرد ضجة مؤقتة لا تؤدي إلى تغييرات جوهرية (زوبعة في فنجان).

المقابل الاصطلاحي لهذا التعبير في اللغة التركية هو:

"Bardakta fırtına koparmak" أو "Bir bardak suda fırtına koparmak".

كلا التعبيرين يعنيان إثارة ضجة كبيرة حول مسألة تافهة أو غير ذات أهمية، تمامًا كما هو الحال في التعبير العربي. ومن أمثلته في لغة الإعلام التركي:

"Dedikodularla bir bardak suda fırtına koparmaya çalışan fitne tüccarlarını umursamıyoruz"⁵².

الصندوق الأسود

في السياقات الأدبية أو الإعلامية، يمكن أن يُستخدم تعبير "الصندوق الأسود" بمعنى مجازي للإشارة إلى مصدر أو مكان يحتوي على أسرار أو معلومات حاسمة عن فترة زمنية معينة أو حدث مهم. في هذا الاستخدام، يكون "الصندوق الأسود" رمزاً لمجموعة من الحقائق والخفايا التي لم تُكشف بعد والتي يمكن أن تقدم فهماً عميقاً وشاملاً لتلك الفترة أو الحدث عندما يتم فتحها أو استكشافها. ومن أمثلته في لغة الإعلام العربي: "وفاة خالد نزار.. "الصندوق الأسود" ورجل العشرية السوداء بالجزائر"⁵³. يُستخدم تعبير "الصندوق الأسود" بشكل مجازي للإشارة إلى خالد نزار باعتباره شخصاً كان يحمل في طياته أسراراً ومعلومات هامة وحاسمة عن فترة العشرية السوداء في الجزائر، وهي فترة العنف والاضطرابات التي شهدتها البلاد في التسعينات.

خالد نزار كان وزيراً للدفاع في تلك الفترة وشخصية رئيسية في الأحداث التي جرت، لذا يُعتبر "الصندوق الأسود" الذي يعرف الكثير عن القرارات والإجراءات والأحداث التي وقعت خلال تلك الفترة

⁴⁹ (رأي اليوم، ١٨ يونيو ٢٠٢٤).

⁵⁰ (Haber Global, 17 Haziran 2024).

⁵¹ (الجزيرة، ١٨ يونيو ٢٠٢٤)

⁵² (Independent Türkçe, 17 Haziran 2024).

⁵³ (الجزيرة، ١٨ يونيو ٢٠٢٤)

المظلمة من تاريخ الجزائر. استخدام هذا التعبير يشير إلى أن وفاته ربما تعني فقدان مصدر هام لفهم أو كشف تفاصيل خفية عن تلك الحقبة التاريخية.

ويقابله في اللغة التركية "kara kutu" وهو تعبير مجازي يشير إلى شخص أو مصدر يحتوي على أسرار وخفايا فترة معينة، وبالتالي يمكن استخدام هذا التعبير للدلالة على نفس المعنى. ومن أمثله في لغة الإعلام التركي:

"Türkiye'de Bir Dönemin Kara Kutusu Sırları ile Öldü"⁵⁴.

ومما سبق يتبين لنا أن التراكيب الوصفية تركز على صفات الأشياء أو الحالات، مثل "القنبلة الموقوتة" و"نفق مظلم". تتميز هذه التراكيب بقدرتها على إثارة الانتباه من خلال التصوير المجازي والرمزية، حيث تقدم وصفًا مكثفًا يحمل دلالات تحذيرية أو تصعيدية. هذا النوع من التراكيب يعكس بعدًا تعبيريًا عميقًا ويركز على إثارة المشاعر أو تصوير السيناريوهات بشكل مكثف.

تعابير في تركيب إضافي:

سحابة الصيف

يستخدم للدلالة على شيء أو حدث مؤقت، يأتي بسرعة ويذهب بسرعة دون أن يكون ثابتًا أو دائمًا موجودًا، مثلما تظهر السحب في فصل الصيف وتخفي بسرعة أيضًا. ومن أمثله في الصحافة العربية: "العنصرية الغربية... عرف متوارث أم سحابة صيف؟". حيث يتساءل النص عما إذا كانت العنصرية في الغرب أمرًا مؤقتًا مثل سحابة الصيف التي تأتي وتذهب، أم أنها شيء متوارث ودائم.

ويقابله في اللغة التركية، "yaz yağmuru" ويعني حرفيًا "مطر الصيف" التي تكون مفاجئة وسريعة الزوال. يمكن استخدام هذا التعبير لوصف أحداث أو مشاعر أو حالات تكون مؤقتة وغير دائمة. ولكن الشائع هو استخدام تعبير "Su gibi akıp geçmek" ويعني حرفيًا كالماء ينساب ثم يمضي ومن أمثله في الإعلام التركي:

"Bu filmde zaman gerçekten su gibi akıp geçiyor"⁵⁵

رأس الحربة

تعبير له دلالات متعددة تعتمد على السياق الذي يُستخدم فيه، لكنه بشكل عام، يعبر عن الشخص أو العنصر الذي يقود أو يتصدر الموقف أو الجبهة في مواجهة تحديات أو مهام معينة. يُستخدم هذا التعبير بشكل واسع في الإعلام والصحافة للإشارة إلى الشخصيات أو المؤسسات التي تلعب دورًا قياديًا ومهمًا في أحداث معينة. ومن أمثله: "كيف أصبح الحوثيون رأس الحربة ضد "إسرائيل" والولايات المتحدة؟"⁵⁶ حيث يُستخدم للإشارة إلى الحوثيين باعتبارهم القوة الأساسية أو المقدمة الأمامية في المواجهة أو المقاومة ضد "إسرائيل" والولايات المتحدة.

ويقابله في اللغة التركية "ön safta" ويعني حرفيًا في الصف الأمامي، أو "öncü" ويعني حرفيًا "الأمامي" أو "santrfor" وكلها تُستخدم مجازيًا للتعبير عن المعنى نفسه، حيث يشير إلى القيادة والتصدر في المواجهة أو الصراع. ومن أمثله في الإعلام التركي:

"Dağcılar "asrın felaketi"ne müdahalede ön safta yer aldı."⁵⁷

⁵⁴ (Halk TV, 20 Haziran 2024).

⁵⁵ (Gazete Oksijen, 24 Haziran 2024).

⁵⁶ (عربي ٢١، ١٧ يونيو ٢٠٢٤).

⁵⁷ (TRT Haber, 18 Haziran 2024).

نبض الشارع

هو تعبير اصطلاحي يستخدم للإشارة إلى الرأي العام أو المزاج السائد بين عامة الناس بشأن موضوع معين، ويعني الأفكار والمشاعر والآراء التي يعبر عنها الناس بشكل غير رسمي وعفوي، وعادة ما يعكس ما يشعر به الناس وما يفكرون فيه حول قضايا سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية. ومن أمثله في الإعلام العربي: "«مستقبل وطن»: يجب أن تعبر الحكومة الجديدة عن نبض الشارع"⁵⁸. فالتعبير هنا يستخدم لتأكيد أهمية التمثيل الصادق للآراء والمشاعر الشعبية في سياسات وقرارات الحكومة الجديدة. كما يعكس التطلع إلى حكومة تكون قريبة من الشعب، تفهم احتياجاته وتعمل على تلبية تطلعاته.

يمكن ترجمة الجملة بنفس التعبير الاصطلاحي التركي halkın nabzı للحفاظ على الدلالة الحرفية والمجازية. كما يمكن أن يكون "sesi halkın" بمعنى صوت الشعب أو "halkın görüşü" بمعنى رأي الشعب. وكلها تعبيرات مستخدمة في العربية والتركية على حد سواء للإشارة إلى الرأي العام أو ما يشعر به الناس بخصوص القضايا المختلفة. ومن أمثله في الإعلام التركي:

Optimar'ın yaptığı ankete göre yerel seçimlerin ardından halkın nabzı"⁵⁹.

روح الفريق

تعبير اصطلاحي يُستخدم للإشارة إلى التعاون والانسجام بين أعضاء فريق العمل، سواء كان ذلك في سياق رياضي، مهني، أو أي نوع آخر من العمل الجماعي. كما يعكس الشعور بالوحدة والمشاركة الجماعية، حيث يعمل الجميع نحو هدف مشترك بروح من التعاون والتفاهم. ومن أمثله في الصحافة العربية: "روح الفريق الواحد بين طواقم التمريض تساهم في تقديم رعاية صحية عالية الجودة"⁶⁰.

المقابل الاصطلاحي لتعبير "روح الفريق" في اللغة التركية هو "takım ruhu" أو "ekip ruhu" حيث يستخدم بنفس الطريقة للإشارة إلى التعاون والانسجام بين أعضاء الفريق. ومن أمثله في الإعلام التركي:

"Merkez'de takım ruhu"⁶¹.

"İTÜ'nün genç arıları ahilikle ekip ruhu kazanacak"⁶².

رجل الساعة

تعبير يُستخدم للإشارة إلى شخص يكون في الوقت المناسب في الأماكن المناسبة، ويتمتع بالقدرة على اختيار اللحظة المثلى لاتخاذ القرارات أو الإجراءات الصائبة. ومن أمثله في لغة الإعلام العربي: "سام ألتمان.. "رجل الساعة" الذي أحدث هزة في عالم التكنولوجيا"⁶³. في السياق، تعبير "رجل الساعة" يُستخدم للإشارة إلى أن سام ألتمان هو الشخص الأبرز أو الأكثر تأثيرًا في الوقت الحالي في مجال التكنولوجيا. هذا يعني أن أفعاله أو إنجازاته الأخيرة قد أحدثت تأثيرًا كبيرًا وأثارت اهتمامًا واسعًا.

ويقاله في اللغة التركية تعبير "günün adamı". هذا التعبير يُستخدم للإشارة إلى الشخص الذي يُعتبر الأكثر أهمية وتأثيرًا في الوقت الحالي في مجال معين، ويتمحور حوله الاهتمام والنقاشات. ومن أمثله في لغة الإعلام التركي:

"Fransa Cumhurbaşkanı Macron boynuna takılan çiçekler yüzünden hem günün adamı hem de alay konusu oldu"⁶⁴.

⁵⁸ (أخبار اليوم، ١٨ يونيو ٢٠٢٤).

⁵⁹ (Haberport, 18 Haziran 2024).

⁶⁰ (الراي، ١٨ يونيو ٢٠٢٤).

⁶¹ (Hürriyet, 18 Haziran 2024).

⁶² (Denizcilik Dergisi, 18 Haziran 2024).

⁶³ (الحرّة، ١٨ يونيو ٢٠٢٤).

⁶⁴ (Hürriyet, 18 Haziran 2024).

يمكننا القول إن التراكيب الإضافية تُبرز العلاقات بين المكونات اللغوية، كما في "نبض الشارع" و"روح الفريق". هذه التراكيب تُظهر الاتصال بين الأجزاء، مما يعزز المعنى ويُبرز الترابط بين الفكرة والمفهوم. تُستخدم هذه التراكيب غالبًا لتوصيف المواقف العامة أو المفاهيم الاجتماعية.

التعبيرات في تركيب ظريفي تحت المجهر

تعبير اصطلاحي يشير إلى أن شيئًا ما أو شخصًا ما يخضع لفحص دقيق ومراقبة شديدة. في السياق الإعلامي والسياسي، يستخدم هذا التعبير للإشارة إلى التركيز الشديد على قضايا معينة وتحليلها بعمق. ومن أمثله في الإعلام العربي: "المسلمون تحت المجهر واختلاط الجنسين شرط لمظاهراتهم"⁶⁵. دلالة التعبير هنا تُشير إلى أن هناك اهتمامًا كبيرًا ومراقبة شديدة على نشاطات المسلمين، خاصةً فيما يتعلق بمظاهراتهم وقضايا الاختلاط بين الجنسين.

ويقاله في اللغة التركية "Mercek altında" ويعني حرفيًا "تحت العدسة" ويستخدم مجازيًا كما هو في الاستعمال العربي، ومن أمثله في الإعلام التركي: "Baklavacılar mercek altında"⁶⁶.

على قدم وساق

تعبير يُستخدم للإشارة إلى أن العمل أو النشاط يتم بسرعة ونشاط وبجهد كبير. يعني أن الأمور تُنجز بشكل مكثف وبهمة عالية، وأن الجميع يعمل بجد ودون توقف لتحقيق هدف معين. ومن أمثله في الصحافة العربية: "تهويد المدينة وإفراغها من المسلمين يجري على قدم وساق"⁶⁷. تعبر عن أن هذه العملية، أعني عملية تهويد المدينة وإفراغها من المسلمين، تجري بشكل مكثف ودؤوب دون توقف، وأن هناك جهودًا كبيرة تُبذل لتحقيق هذا الهدف.

في اللغة التركية، التعبير المقابل لـ "على قدم وساق" والذي يعبر عن أن العمل يتم بسرعة ونشاط وبجهد كبير هو "hummalı bir şekilde" وتعني حرفيًا بصورة محمومة، ويمكن أيضًا "harıl harıl". ومن أمثله في الصحافة والإعلام التركي:

"Tüm arkadaşlarıyla harıl harıl çalıştıklarını belirterek"⁶⁸.

"Aydın'daki antik kentte hummalı çalışma!"⁶⁹.

تحت الطاولة

تعبير يُستخدم للإشارة إلى الأمور أو التصرفات التي تتم بسرية ودون علم الآخرين، وعادة ما يكون ذلك في سياق غير قانوني أو غير أخلاقي. يُفهم من هذا التعبير أن هناك اتفاقات أو صفقات أو تصرفات تجري في الخفاء بعيدًا عن الأنظار وبشكل غير معلن. ومن أمثله في الإعلام العربي: "على وقع اجتياح رفح.. هل يوقع «حزب الله» اتفاقًا «تحت الطاولة»؟! "⁷⁰. وفي هذا السياق، التعبير يشير إلى إمكانية توقيع اتفاق بين حزب الله وأطراف أخرى بطريقة غير علنية أو بشكل يتم حفظه عن الإعلام.

في اللغة التركية، التعبير المقابل لـ "تحت الطاولة" هو "masa altından" أو "gizli kapaklı". حيث يستخدم التعبير بشكل مشابه للإشارة إلى الأمور التي تتم بسرية ودون شفافية. ومن أمثله في الصحافة:

⁶⁵ (الجزيرة، ٢٠ يونيو ٢٠٢٤).

⁶⁶ (Gaziantep Pusula, 18 Haziran 2024).

⁶⁷ (الجزيرة، ١٩ يونيو ٢٠٢٤).

⁶⁸ (TRT Haber, 19 Haziran 2024).

⁶⁹ (Yeni Asır, 25 Kasım 2024).

⁷⁰ (جنوبية، ١٩ يونيو ٢٠٢٤).

"Katar Emiri Şeyh Tamim ve Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın Gazze meselesinde masa altından destek verdiğini ifade etti"⁷¹.

خلف الكواليس

يعبر عن الأنشطة أو التحضيرات التي تتم بعيداً عن الأنظار العامة وبشكل غير معلن، وعادةً ما يكون ذلك في سياق تحضيرات أو مفاوضات تتعلق بموضوع معين. ومن أمثله في الإعلام العربي: "خلف الكواليس.. إسرائيل توجه "رسائل" لدول عربية بشأن "الرد على إيران"⁷². تعبير "خلف الكواليس" في هذا السياق يعني أن هناك اتصالات ورسائل دبلوماسية تتم في الخفاء بين إسرائيل والدول العربية بخصوص كيفية الرد على إيران، وأن هذه الأنشطة غير معلنة للعامة أو الإعلام.

ويُقابله تعبير "kulis arkasında" أو "Kapalı kapılar ardında" بمعنى "خلف الأبواب المغلقة" ويعبر عن المفهوم نفسه، وهو أن الأمور تتم بطريقة سرية وغير معلنة. ومن أمثله في الصحافة التركية:

"Prodaljavame promyanata' Kuzey Makedonya ile kulis arkası müzakereler yürütüldüğünü yalanladı"⁷³.

"Delyan Peevski: Kulis arkası anlaşmaların dönemi geçti"⁷⁴.

على نفس الموجة

يُستخدم هذا التعبير للإشارة إلى أن الأشخاص أو الأطراف متفقة أو متفاهمة تمامًا في الرأي أو الهدف أو الشعور في موضوع معين. ومن أمثله: "لا قرار بالحرب الشاملة... أميركا وإيران على الموجة نفسها"⁷⁵. يعني ذلك أن هناك توافق أو تفاهم بين الولايات المتحدة وإيران فيما يتعلق بعدم التصعيد إلى حرب شاملة أو عسكرية بينهما في تلك الفترة الزمنية المحددة. ويقابله في التركية، التعبير "Aynı frekansta" ويترجم حرفيًا ومجازيًا بالمعنى نفسه. ومن أمثله في لغة الإعلام التركي:

"Hepimiz aynı frekansta aynı çatlaklıktayız"⁷⁶.

أضافت التراكيب الظرفية بُعدًا مكانيًا أو زمنيًا للتعبير، كما في "تحت المجهر" و"خلف الكواليس"، حيث إن وظيفتها البلاغية تكمن في توضيح السياق أو تسليط الضوء على الأبعاد الخفية أو الأماكن المحورية، مما يُضيف عمقًا وزاوية رؤية جديدة للنص أو الموقف.

الخاتمة:

وفي ختام هذه الدراسة، يمكن أن نستنتج النقاط التالية:

- يُظهر التعبير الاصطلاحي أهمية كبيرة في فهم عمق اللغة وثقافتها. إنه ليس مجرد ترجمة حرفية بل تعبير يحمل في طياته تاريخًا وتقاليد وتجارب حياة تختلف من لغة إلى أخرى.
- استخدام التعابير الاصطلاحية بشكل صحيح، يفتح أبواب التفاهم العميق بين الثقافات ويثري التجربة اللغوية.
- فهم التعابير الاصطلاحية يساعدنا على التعبير بدقة أكبر وإثراء لغتنا الثانية بعمق الدلالات والتعابير المتنوعة.

⁷¹ (Yeni Şafak, 19 Haziran 2024).

⁷² (الحرّة، ١٩ يونيو ٢٠٢٤).

⁷³ (BNR, 20 Haziran 2024).

⁷⁴ (BNR, 20 Haziran 2024).

⁷⁵ (MTV, 21 Haziran 2024).

⁷⁶ (Sabah, 21 Haziran 2024).

- هناك تقارب كبير بين التعابير في اللغتين العربية والتركية، نظرًا للتأثيرات التاريخية والثقافية واللغوية التي تشترك فيها البلدان العربية وتركيا.
- تتشابه الكثير من المصطلحات والتعابير التي تتعلق بالدين والتقاليد الثقافية بين العربية والتركية، مثل التعبيرات المرتبطة بالأعياد والمناسبات الدينية.
- على الرغم من الاختلافات اللغوية، إلا أن هناك تعابير اصطلاحية تشترك في استخدامها بين العربية والتركية، مما يسهل فهمها للأشخاص الذين يتعلمون كلا اللغتين.
- توجد العديد من التعابير الشعبية والمثل الشائعة في اللغتين التي تعبر عن الحكمة الشعبية والتجارب الحياتية المشتركة.
- التشابه في التعابير المستعارة من لغات أخرى ودخولها إلى اللغتين العربية والتركية يعكس تأثيرات العولمة والتبادل الثقافي الذي تعرضت له اللغتان عبر القرون العديدة.
- مع تقدم التكنولوجيا والعلوم، تم اقتراض العديد من المصطلحات والتعابير العلمية والتقنية من اللغات الأخرى مثل الإنجليزية، وأصبحت جزءًا لا يتجزأ من اللغات العربية والتركية.
- في ظل تطور النظام الاقتصادي العالمي، دخلت الكثير من المصطلحات المالية والاقتصادية إلى اللغتين عبر الترجمة أو الاستخدام المباشر.
- تشمل هذه المصطلحات المستعارة من الأدب والفنون والثقافات الأخرى، مما يعكس التبادل الثقافي والتأثيرات المتبادلة بين الثقافات المختلفة.
- وبناءً على ما تم عرضه، يوصي الباحث بالنقاط التالية:
- تطوير المناهج التعليمية لتشمل مواد تركز على التعابير الاصطلاحية، مما يساعد الطلاب على اكتساب مهارات لغوية قوية وفعالة.
- تنظيم ورش عمل وندوات تعليمية تركز على استخدام التعابير الاصطلاحية في اللغتين العربية والتركية، لتعزيز التفاهم المتبادل بين المتعلمين.
- استخدام التكنولوجيا لخلق منصات تعليمية رقمية توفر موارد تفاعلية تساهم في تعلم التعابير الاصطلاحية وتعزيز مهارات التواصل.

المصادر والمراجع

- ابن سيده، علي بن إسماعيل. *المحكم والمحيط الأعظم*، تح. عبد الحميد هنداوي. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠
- ابن عمر، عبد الرزاق، *المتلازمات اللفظية في اللغة والقواميس العربية*. تونس، مجمع الأطرش، ٢٠٠٧
- أوستين، جون لانكشو. *نظرية أفعال الكلام العامة كيف ننجز الأشياء بالكلام*، تر. عبد القادر قينيبي. الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ١٩٩١
- تشومسكي، نعوم. *جوانب من نظرية النحو*، تر. مرتضى جواد باقر. العراق، مطبعة جامعة الموصل، ١٩٨٥
- حسام الدين، كريم زكي. *التعبير الاصطلاحى. دراسة في تأصيل المصطلح ومفهومه ومجالاته الدلالية وأنماطه التركيبية*. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٠. ٣٤
- ختام، جواد. *التداولية. أصولها واتجاهاتها*. الأردن: دار كنوز المعرفة، ٢٠١٦
- دي سوسور، فردينان. *علم اللغة العام*، تر. يوثيل يوسف عزيز. بغداد: آفاق عربية، ١٩٨٥

- روبول، آن؛ موشلار، جاك. *التداولية اليوم علم جديد في التواصل*، تر. سيف الدين دغموس ومحمد الشيباني. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٣
- الزبيدي، محمد مرتضى الزبيدي، *تاج العروس من جواهر القاموس*. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠١
- الطبطبائي، طالب. *نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب*. الكويت: مطبوعات جامعة الكويت، ١٩٩٤
- عمر، أحمد مختار. *معجم اللغة العربية المعاصرة*. القاهرة، عالم الكتب، ٢٠٠٨
- عياشي، منذر. *اللسانيات والدلالة "الكلمة"*. حلب: مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٦
- غزالة، حسن. *قاموس دار العلم للمتلازمات اللفظية*. بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٧
- فاخوري، عادل. *اللسانية التوليدية التحويلية*. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨
- فايد، وفاء كامل. *معجم التعابير الاصطلاحية في العربية المعاصرة*. عربي - عربي. القاهرة: جامعة القاهرة، ٢٠٠٧
- القاسمي، علي. *التعابير الاصطلاحية والسياقية ومعجم عربي لها*، مجلة اللسان العربي ١٧ (١٩٧٩)، ١٨-١٩
- لايكوف، جورج؛ وجونسون، مارك. *الاستعارات التي نحيا بها*، تر. عبد المجيد جحفة. الدار البيضاء: دار توبقال، ٢٠٠٩

مواقع الانترنت العربية

- أخبار اليوم. "مستقبل وطن": يجب أن تعبر الحكومة الجديدة عن نبض الشارع". الوصول ١٨ يونيو ٢٠٢٤.
- بلقيس. "اللعب على المكشوف.. من تحت الطاولة إلى فوقها". الوصول: ١٩ يونيو ٢٠٢٤.
- تلفاز لبنان. "لاقرار بالحرب الشاملة... أميركا وإيران على الموجة نفسها" (الوصول: ٢١ يونيو ٢٠٢٤).
- الجزيرة نت. "تأجيل الانتخابات الرئاسية بالسنغال يشعل فتيل المظاهرات". الوصول: ١٤ يونيو ٢٠٢٤
- الجزيرة نت. "الخلاص الغزوي للربيع العربي". الوصول: ١٤ يونيو ٢٠٢٤.
- الجزيرة نت. "حراك الجامعات الأميركية.. إرهابات ثورة أم زوبعة فنجان؟". الوصول: ١٨ يونيو ٢٠٢٤.
- الجزيرة نت. "ألمانيا: المسلمون تحت المجهر واختلاط الجنسين شرط لمظاهراتهم". الوصول: ٢٠ يونيو ٢٠٢٤.
- الجزيرة نت. "محام مقدسي: تهويد المدينة وإفراغها من المسلمين يجري على قدم وساق". الوصول: ١٩ يونيو ٢٠٢٤.
- الجزيرة نت. "وفاة خالد نزار.. "الصندوق الأسود" ورجل العشرية السوداء بالجزائر". الوصول: ١٨ يونيو ٢٠٢٤.
- جنوبية. "على وقع اجتياح رفح.. هل يوقع «حزب الله» اتفاقاً «تحت الطاولة»؟". الوصول: ١٩ يونيو ٢٠٢٤.
- الحرّة. "خلف الكواليس.. إسرائيل توجه "رسائل" لدول عربية بشأن "الرد على إيران". الوصول: ١٩ يونيو ٢٠٢٤.
- الحرّة. "سام أتمان.. "رجل الساعة" الذي أحدث هزة في عالم التكنولوجيا". الوصول: ١٨ يونيو ٢٠٢٤.
- رأي اليوم. "إيمان عبد الرحمن الدشتي: الفن سلاح ذو حدين.. هجومه حاضر.. ودفاعه مُغيّب!". الوصول: ١٨ يونيو ٢٠٢٤.
- رأي اليوم. "حرب إبادة الفلسطينيين على أشدها والحبلى على الجرار..". الوصول: ١٩ يونيو ٢٠٢٤.
- الراي. "إيمان العوضي: روح الفريق الواحد بين طواقم التمريض تساهم في تقديم رعاية صحية عالية الجودة". الوصول: ١٨ يونيو ٢٠٢٤.
- سكاي نيوز عربية. "سرطان الثدي.. اختراق علمي قد ينزع فتيل "القنبلة الموقوتة". الوصول: ١٧ يونيو ٢٠٢٤.
- الشرق الأوسط. "السياحة المصرية تدخل نفقاً مظلماً بسبب «كورونا»". الوصول: ١٨ يونيو ٢٠٢٤.
- الشرق الأوسط. "تفاصيل خطة كامبرون ل«الخروج من عنق الزجاجة» في غزة". الوصول: ١٩ يونيو ٢٠٢٤.
- عربي ٢١. "كيف أصبح الحوثيون رأس الحربة ضد "إسرائيل" والولايات المتحدة؟". الوصول: ١٧ يونيو ٢٠٢٤.
- العربية نت. "عقيدة كاراغانوف تطفو على السطح...". الوصول: ١٤ يونيو ٢٠٢٤.
- العين الإخبارية. "إيلون ماسك «يشد الحزام».. تسلا تسرح 10% من الموظفين". الوصول: ١٨ يونيو ٢٠٢٤.

- القدس العربي. "موريتانيا: الحزب الحاكم يشد الأحزمة والمعارضة مهادنة والإسلاميون ينتقدون". الوصول: ١٨ يونيو ٢٠٢٤.
- كوورة: الموقع العربي الرياضي الأول (kooora). "كارفاخال لنجم برشلونة: الضوء في نهاية النفق" (الوصول: ٢١ يونيو ٢٠٢٤).
- وكالة الأناضول. "حماس: الكرة الآن في ملعب إسرائيل والإدارة الأمريكية". الوصول: ١٩ يونيو ٢٠٢٤.
- اليوم السابع. "اليوم السابع: المجلس العسكري يحكم بالحديد والنار". الوصول: ١٤ يونيو ٢٠٢٤.

مواقع الانترنت الأجنبية

- Ahaber. Galatasaray'da taş çatlatacak transfer! Fitiile ateşledi: O isimle taraftar coşacak. erişim 14 Haziran 2024.
- Allen Stanford strategic communications consultant and trainer (as), "BITE THE BULLET": A COLORFUL DIVE INTO THE ORIGINS AND USES OF A COURAGEOUS IDIOM" (erişim: 14 Haziran 2024)
- Anadolu Ajansı (AA). " Filistinli uzmanlara göre, Batı Şeria her an patlamaya hazır bir bomba". erişim 17 Haziran 2024.
- Anadolu Ajansı (aa). "Brüksel'de işçiler kemer sıkma politikalarını protesto etti". erişim 18 Haziran 2024.
- BBC. "Berat Albayrak: Tünelin sonundaki ışık büyümeye başladı "
- BNR. " Prodajavame promyanata' Kuzey Makedonya ile kulis arkası müzakereler yürütüldüğünü yalanladı. erişim 20 Haziran 2024.
- BNR. "Delyan Peevski: Kulis arkası anlaşmaların dönemi geçti. erişim 20 Haziran 2024.
- Cagdaskocaeli, "Ensar Vakfı'ndan Pembe Köşk açıklaması: Bir bardak suda fırtına koparıyorlar". erişim 18 Haziran 2024.
- Denizcilik dergisi.. "İTÜ'nün genç arıları ahilikle ekip ruhu kazanacak". erişim 18 Haziran 2024.
- Gaziantep Pusula. "Baklavacılar mercek altında. erişim 18 Haziran 2024.
- Haber Global. " Arda Güler'in Real Madrid kariyerini bir sözle bitirebilirdi: İki ucu keskin kılıç!". erişim 17 Haziran 2024.
- Haber Turk, "Serenay Sarıkaya ile Mert Demir'in ayrıldıkları söylentileri ayyuka çıktı". erişim 20 Haziran 2024.
- Haberport. "Optimar'ın yaptığı ankete göre yerel seçimlerin ardından halkın nabzı". erişim 18 Haziran 2024.
- Halk TV. " Türkiye'de Bir Dönemin Kara Kutusu Sırları ile Öldü". erişim 20 Haziran 2024.
- Hudut gazetesi. "Bayır Deresi'nde aynı tas aynı hamam!". erişim 19 Haziran 2024.
- Hürriyet. "Fransa Cumhurbaşkanı Macron boynuna takılan çiçekler yüzünden hem günün adamı hem de alay konusu oldu". erişim 18 Haziran 2024.
- Hürriyet. "Merkez'de takım ruhu". erişim 18 Haziran 2024.
- NTV Haber. "Mısır karanlık bir tünele girer". erişim 17 Haziran 2024.
- Sabah, "Hepimiz aynı frekansta aynı çatlaklıktayız. erişim 21 Haziran 2024.
- TRT Haber. " Dağcılar "asrın felaketi"ne müdahalede ön safta yer aldı". erişim 18 Haziran 2024.
- TRT Haber. " Murat Kurum: Müjdelerimizi sevgili İstanbullulara vereceğiz". erişim 19 Haziran 2024.
- TRT haber. "42 Yıl Ülkesini Demir Yumrukla Yönetti". erişim 20 Haziran 2024.
- Win Ally."Prostat Kanserine Karşı Top Sende". erişim 19 Haziran 2024.
- Yeni Akit. "Ahmet Hakan, sapla samanı karıştırdı! Güya 28 Şubat kafasını hortlatmış". erişim 14 Haziran 2024.
- Yeni Şafak. "Sözer: Bornova'yı darboğazdan biz kurtarıyoruz". erişim 19 Haziran 2024.
- Yeni Şafak. "Hamis yurtdışı sorumlusu Meşal'in Erdoğan'a teşekkürü yeniden gündem oldu". erişim 19 Haziran 2024.

Sözlük-web

The Free Dictionary. Erişim 21 Haziran 2024

Linternaute. Erişim 21 Haziran 2024

Collins dictionary. Erişim 14 Haziran 2024

Kaynakça

- ‘İyyâşî, Munzir. *el-Lisâniyyât ve’d-Dilâle “el-Kelime”*. Haleb: Merkezu’l-İnmâi’l-Hadârî, 1996.
- Austin, John Langshaw. *Nazarîyye Efalü’l-Kelâm el-‘Amme: Keyfe Nüncez el-Eşya bi’l-Kelâm*, terc. Abdü’l-Kadir Kinîni. ed-Dârü’l-Beydâ: Afrika eş-Şark, 1991.
- Bağmancı, Emine - Önel, Abdulhakim. “Arap Dilinde Neolojizm: El-Cezire Haber Sitesi Örneği”. *Şarkiyat Mecmuası*, sy. 44 (Nisan 2024): 1-20. <https://doi.org/10.26650/jos.1424856>
- Chomsky, Noam. *Cevânib min Nazariyyeti’n-Nahv*, terc. Murtazâ Cevâd Bâkir. Irak, Matba’atu Câmi’ati’l-Mosul, 1985.
- De Saussure, Ferdinand. *İlmü’l-Lüga el-‘Âm*, terc. Yül Yûsuf ‘Azîz. Bağdat: Âfâku’l-Arabiyye, 1985.
- el-Kâsimî, Ali. *et-Ta’bîr el-İstîlâhî ve’s-Siyâkî ve Mu’cem ‘Arabî lehâ*, Mecelletü’l-Lisân el-‘Arabî 17, (1979)
- et-Tıtbâî, Tâlib. *Nazarîyyetü’l-Ef’âl el-Kelâmiyye beyne Felâsifeti’l-Lüga el-Mu’âsirîn ve’l-Belâgiyyîn el-Arab*. Kuveyt: Matbû’âtu Câmi’ati’l-Kuveyt, 1994.
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*. Kuveyt: el-Mecma’u’l-Vatanî li’s-Sekâfe ve’l-Fünûn ve’l-Âdâb, 2001.
- Fâhûrî, ‘Âdil. *el-Lisâniyyât et-Tevâlidiyye et-Tehvîliyye*. Beyrut: Dâr et-Telî’a, 1988.
- Fâyd, Vefâ Kâmil. *Mu’cem et-Ta’bîr el-İstîlâhî fi’l-Arabiyye el-Mu’âsıra: ‘Arabî-‘Arabî*. Kahire: Câmi’atu’l-Kahire, 2007.
- Gazâle, Hasan. *Kâmûsu Dâr el-‘İlm li’l-Mütelâzemât el-Lafziyye*. Beyrut: Dâr el-‘İlm li’l-Melâyîn, 2007.
- Hitam, Cevâd. *et-Tevâdüliyye: Usûluhâ ve İtticâhâtuhâ*. Ürdün: Dâr Kunûzu’l-Ma’rife, 2016.
- Hüsameddin, Kerîm Zeki. *et-Ta’bîr el-İstîlâhî: Dirâse fi Te’sîli’l-Mustalah ve Mefhûmihi ve Mecâlâtihi’d-Dilâliyye ve Enmâtihi’t-Terkîbiyye*. Kahire: Mektebetü’l-Encülü’l-Mısıriyye, 1980.
- İbn Ömer, Abdü’r-Rezzâk. *el-Mütelâzemâtü’l-Lafziyye fi’l-Lüga ve’l-Kavâmîsü’l-Arabiyye*. Tunus, Mecma’u’l-Etrâş, 2007.
- İbn Sîde, Ali bin İsmail. *el-Muhkem ve’l-Muhîtü’l-A’zam*, tah. Abdü’l-Hamid Hindavî. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000.
- Jackendoff, Ray. *Foundations of language: brain, meaning, grammar, evolution*. New York: Oxford University Press, 2003
- Jackendoff, Ray. *Semantic structures*. London: Cambridge, Mass: MIT Press, 1990.
- Lakoff, George; ve Johnson, Mark. *el-İst’arât el-letî Nahyâ bihâ*, terc. Abdü’l-Mecîd Cahfe. ed-Dârü’l-Beydâ: Dâr Tûbqâl, 2009.
- Moore, Kevin. *Will the Karaganov Doctrine Turn South? The Potential for Russian Intervention in Northern*. Denver: University of Colorado, Social Science Social Sciences Program, Master Theses, 2017
- Ömer, Ahmed Muhtâr. *Mu’cemü’l-Lügati’l-Arabiyye el-Mu’âsıra*. Kahire, Âlemü’l-Kütüb, 2008.
- Ropul, Ann; Muşlar, Jack. *et-Tevâdüliyye el-Yevm: ‘İlmün Cedîdün fi’t-Tevâsül*, terc. Seyfeddin Dağmus ve Muhammed eş-Şeybânî. Beyrut: el-Münazzametu’l-Arabiyye li’t-Terceme, 2003.

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 52, Aralık/December 2024, 234-248

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/88485>

ISSN 2791-6812

Filistin'de Basının Oluşması ve Yahudi Göçlerine (Aliya) İlk Tepkiler (1908-1914)*

The Emergence of the Press in Palestine and Initial Reactions to Jewish Immigration ('Aliyah) (1908-1914)*

Yazar Bilgisi Author Information	
Abdulkadir KARACADAĞ (AK) Öğr. Gör., Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kilis, Türkiye Lecturer, Kilis 7 Aralık University Faculty of Theology, Kilis, Türkiye abdulkadir.karacadag@kilis.edu.tr , www.orcid.org/0000-0002-6335-096X	
Eyyüp TANRIVERDİ (ET) Prof. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Diyarbakır, Türkiye Prof. Dr., Dicle University Faculty of Theology, Diyarbakır, Türkiye eyyuptanriverdi@gmail.com , www.orcid.org/0000-0002-5675-1474	
Yazar Katkıları Author Contributions	Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: AK: (%50), ET: (%50) Veri Toplanması / Data Collection: AK (%75) ET: (%25) Veri Analizi / Data Analysis: AK (%75) ET: (%25) Makalenin Yazımı / Writing: AK (%75) ET: (%25) Gönderme ve Revizyon / Submission and Revision: AK (%75) ET: (%25)
Makale Bilgisi Article Information	
Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazarlar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Authors declare that they get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazarlar bu çalışmayla ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Authors declare that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.1546657
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
9 Eylül/September 2024	12 Aralık/December 2024

* Bu çalışma, Gaziantep Üniversitesi Göç Enstitüsü tarafından 14-16 Aralık 2023 tarihinde "Uluslararası II. Göç Çalışmaları Sempozyumu 2023" adıyla düzenlenen sempozyumda özet olarak yayımlanan bildirinin genişletilmiş halidir. Ayrıca bu çalışma, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde Prof. Dr. Eyyüp Tanrıverdi danışmanlığında yürütülmekte olan doktora tezinden üretilmiştir.

* This study is an expanded version of the paper originally published as an abstract at the "2nd International Migration Studies Symposium 2023," organized by the Migration Institute of Gaziantep University on December 14-16, 2023. Additionally, this work is derived from the doctoral dissertation currently being conducted under the supervision of Prof. Dr. Eyyüp Tanrıverdi at the Graduate School of Social Sciences, Dicle University

Öz

Bu çalışma, Yahudilerin Filistin'e yönelik tarihsel göç hareketi olan 'Aliya'nın XIX. yüzyılın sonlarından itibaren Siyonist amaçlarla nasıl siyasi bir boyut kazandığını ve bu doğrultuda Filistin basınında nasıl tepkilere neden olduğunu ele almaktadır; 'Aliya hareketinin Siyonist hedefler doğrultusunda siyasi bir kimlik kazanma süreci ve bu bağlamda Filistin'in demografik ve toplumsal yapısında yarattığı dönüşümler, birinci ve ikinci 'Aliyaların Filistin basınındaki yansımaları ve bu süreçte basının üstlendiği rol, Arap basını ile Siyonist basın arasındaki çatışmanın temel dinamikleri ve sonuçları, Osmanlı yönetiminin ve Filistin halkının bu göç hareketlerine yönelik tepkileri ile Birinci Dünya Savaşı ve Arap Ayaklanması gibi tarihsel olayların bu mesele üzerindeki etkileri tartışılmaktadır.

İlk Siyonist 'Aliya dalgası 1882-1903 yılları arasında gerçekleşirken ikinci 'Aliya dalgası 1904-1914 yılları arasında yaşanmıştır. Bu çalışma, birinci ve ikinci 'Aliyaların Filistin basınındaki etkilerini incelemekte olup özellikle 1908-1914 yılları arasındaki dönemi kapsamaktadır. Bu dönem, II. Meşrutiyet'in etkisiyle Filistin'de basının yaygınlaştığı ve Filistin halkını ilgilendiren birçok konunun basın aracılığıyla tartışıldığı bir süreci ifade etmektedir. Çalışmanın giriş bölümünde 1882'de Siyonist amaçlarla başlayan ve yaklaşık yüz yıl boyunca çeşitli Siyonist kuruluşların desteğiyle devam eden 'Aliyalar genel hatlarıyla değerlendirilmiştir. Birinci bölümde, doküman analizi yöntemi kullanılarak Filistin'de el-İkudsü's-Şerif ile başlayan, II. Meşrutiyet'in ilanı ile yaygınlaşan ve Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasıyla kapanan basın organları incelenmiştir. Bu süreçte Fileştin (İsā el-İsā), el-Kermil (Necib el-Hürî Naşşâr), el-İkuds (Cürç Habîb Hanāniyā) ve el-Munādî (Sa'îd Cārullāh) gibi yüksek tirajlı ve kamuoyunda etkili yayımların yazar kadrosu, hedef kitlesi, yayım politikaları ve 'Aliyalara karşı verdikleri tepkiler ele alınmıştır. Ayrıca, et-Terakkî (İmil Ālünsü), en-Nefir (İliyyā Zekā) ve el-Ahbâr (Bendelî Hannā Girābî) gibi etkili gazetelerin 'Aliyalara kayıtsız ya da taraflı tutumlarının olası sebepleri değerlendirilmiştir.

'Aliyaların Filistin'in demografik ve toplumsal yapısını bozduğunu düşünen Arap basını, bu göçleri Filistin'deki milli ve dinî değerler bağlamında Osmanlı'nın bekası için bir tehdit olarak görmüştür. Bu doğrultuda basın, 'Aliyalara karşı alınacak önlemler konusunda Filistin mebusları başta olmak üzere Meclis-i Mebusan ve İttihat ve Terakkî yönetimine çağrıda bulunmuş ve halkı Siyonizm tehlikesine karşı bilinçlendirmek amacıyla yüzlerce makale yayımlamıştır. Ayrıca, Fileştin ve el-Kermil gazetelerinin öncülüğünü yaptığı Filistin basın organları, Siyonizm'i başlıca tehdit kabul ederek basında birlik ve dayanışma ortamı oluşturmaya çalışmıştır. Aynı dönemde Filistin'de faaliyet gösteren Siyonist basın organları ise Arap basınındaki bu dayanışmaya karşı bir tepki göstermiştir. Arap ve Mizrahi Yahudileri olan Şimon Moyal, Albert Antébi ve Ester Lazari gibi isimler, Ha-Megan adlı bir basın örgütü kurmuş ve Ha-Herut ile Şavtu'l-'Uşmāniyye gazetelerini yayımlayarak Arap basınına karşı Yahudilerin haklarını ve Siyonist göçlerin meşruiyetini savunmuşlardır.

İkinci bölümde, 1908-1914 yılları arasında Filistin'deki Siyonist basın ile Arap basını arasındaki çatışma ele alınmıştır. Bu çatışma, Osmanlılık ideolojisi çerçevesinde değerlendirilmiş ve her iki tarafın bu söylem üzerinden birbirlerine karşı sert eleştirilerde bulunduğu, sık sık vatan hainliği suçlamalarıyla mahkemelerde karşı karşıya geldikleri görülmüştür. Arap ve Yahudi basın mensupları arasındaki anlaşmazlıklar, Osmanlı mahkemelerine taşınmış ve çeşitli cezai yaptırımlar uygulanmıştır. Sonuç olarak Filistin basını ve halkı, 'Aliyaların yarattığı tehlikeyi görece erken bir dönemde fark etmiş ve bu tehlikeye karşı kitlesel bir tepki geliştirmiştir. Basının bu konuda oynadığı kritik rol, Arap toplumunu Siyonizm tehlikesi konusunda bilinçlendirmeye yönelik önemli bir platform olmuştur. Birinci

Dünya Savaşı'nın başlaması ve savaş koşulları nedeniyle basın organlarının kapatılması, Filistin'deki basın kültürünü olumsuz etkilemiş, 'Aliya ve Siyonizm meselesi geri plana itilmiştir. Dahası, 1916 yılında Şerif Huseyn liderliğindeki Arap ayaklanmasının patlak vermesi, Filistin'deki Siyonizm tehlikesinin gündemdeki yerini kaybetmesine neden olmuş ve bu sorun İngiliz Mandaterliği'nin inisiyatifine bırakılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, 'Aliya, Siyonizm, Filistin Basını, el-Kermil, Filistin

Abstract

This study examines how the historical Jewish migration movement to Palestine, known as 'Aliyah, gained a political dimension with Zionist objectives starting from the late 19th century and the reactions it elicited in the Palestinian press. It discusses the process by which the 'Aliyah movement acquired a political identity aligned with Zionist goals, the transformations it caused in the demographic and social structure of Palestine, the reflections of the first and second 'Aliyahs in the Palestinian press, and the role the press played during this period. Additionally, it explores the fundamental dynamics and outcomes of the conflict between the Arab press and the Zionist press, the reactions of the Ottoman administration and the Palestinian people to these migratory movements, as well as the impact of historical events such as World War I and the Arab Revolt on this issue.

The first wave of Zionist 'Aliyah occurred between 1882 and 1903, and the second wave took place from 1904 to 1914. This study examines the impact of the first and second 'Aliyahs on the Palestinian press, focusing particularly on the period between 1908 and 1914. This era corresponds to a time when the press became widespread in Palestine under the influence of the Second Constitutional Era, marking a period during which numerous issues concerning the Palestinian public were debated through the press. The introduction of the study provides a general evaluation of the 'Aliyahs, which began in 1882 with Zionist objectives and continued for approximately a century with the support of various Zionist organizations. The first chapter employs the document analysis method to examine the press in Palestine, beginning with al-Quds al-Sharīf, which became widespread with the proclamation of the Second Constitutional Era and ceased publication with the outbreak of World War I. In this context, prominent and influential publications such as Filasṭīn (ʿĪsā al-ʿĪsā), al-Karmil (Najīb Naṣṣār), al-Quds (Jūrjī Ḥabīb Ḥanāniyyā) and al-Munādī (Saʿīd Jārullāh), are analyzed in terms of their editorial teams, target audiences, publication policies, and responses to the 'Aliyahs. Furthermore, possible reasons behind the indifferent or biased attitudes of influential newspapers like al-Taraqqī (İmīl Alünsü), al-Nafir (İliyyā Zakā) and al-Akhhār (Bandalī Ḥannā ʿArābī) toward the 'Aliyahs are evaluated.

The Arab press, which believed that the 'Aliyahs disrupted the demographic and social structure of Palestine, viewed these migrations as a threat to the national and religious values in Palestine and, consequently, to the survival of the Ottoman Empire. In this regard, the press called on the Ottoman Parliament, particularly the Palestinian deputies, as well as the Committee of Union and Progress administration to take measures against the 'Aliyahs. It also published hundreds of articles to raise public awareness about the dangers of Zionism. Moreover, Palestinian press outlets, led by Filasṭīn and al-Karmil newspapers, considered Zionism as a primary threat and sought to create an atmosphere of unity and solidarity within the press. During the same period, Zionist press outlets active in Palestine responded to this solidarity in the Arab press. Figures such as Shimon Moyal, Albert Antébi, and Esther Lazari, who

were Arab and Mizrahi Jews, established a press organization named Ha-Megan and published newspapers such as Ha-Herut and Şawtu'l-'Uthmāniyya to defend Jewish rights and legitimize Zionist migrations in response to the Arab press.

The second section addresses the conflict between the Zionist press and the Arab press in Palestine between 1908 and 1914. This conflict is analysed based on Ottomanist ideology, revealing that both sides engaged in harsh criticisms against one another through this discourse and frequently faced accusations of treason, resulting in legal confrontations. Disputes between Arab and Jewish journalists were brought before Ottoman courts, leading to various punitive measures. As a result, the Palestinian press and public recognized the dangers posed by the 'Aliyahs relatively early on and developed a collective response to this threat. The critical role of the press in this regard provided a significant platform for raising awareness within Arab society about the dangers of Zionism. However, the outbreak of World War I and the subsequent closure of press outlets due to wartime conditions adversely affected the press culture in Palestine, relegating the issues of 'Aliyah and Zionism to the background. Furthermore, the eruption of the Arab Revolt in 1916, led by Sharif Husayn, caused the threat of Zionism in Palestine to lose its prominence on the agenda, and this issue was ultimately left to the initiative of the British Mandate.

Keywords: Arabic Literature, 'Aliyah, Zionism, Palestinian Press, al-Karmil, Filasṭīn

Giriş

Yahudilerin Filistin'e kalıcı yerleşim amacıyla gerçekleştirdikleri göç olan ve "yükseliş" anlamına gelen 'Aliya, Orta Çağ'da "*Filistin'e yapılan kutsal yolculuk*" anlamında kullanılmıştır. Ancak modern dönemde Siyonist ideallerin hayata geçirilmesi amacına evrilmiş ve daha çok siyasi bir anlam kazanmıştır.¹ İlk 'Aliya, 1882 yılında Rusya'da Yahudilere yönelik artan antisemitist saldırılar nedeniyle başlamış olup İsrail Devleti'nin kurulduğu 1948 yılına kadar beş farklı 'Aliya dalgası gerçekleşmiştir. Filistin'e yapılan ikinci 'Aliya ise 1904 yılında başlayarak Birinci Dünya Savaşı'nın başlangıcına kadar devam etmiştir.² Bununla birlikte 'Aliyaların sayısal açıdan en yoğun dönemlerinin Birinci Dünya Savaşı sonrasında başladığını vurgulamak gerekir. Nitekim 1919, 1924 ve 1929 yıllarında gerçekleştirilen 'Aliyalar sonucunda Filistin'deki Yahudi nüfusu dört yüz bini aşmıştır. Çoğunlukla Aşkenaz Yahudileri tarafından gerçekleştirilen bu göçler, İsrail Devleti'nin kurulmasının ardından Ortadoğu'daki Mizrahi Yahudilerin göçleriyle hız kazanmıştır. Yüz yılı aşkın bir süre boyunca yüz otuz farklı ülkeden Filistin'e yapılan bu göçler, toplamda yaklaşık üç milyon Yahudi'nin Filistin'e yerleşmesine neden olmuştur.³

XIX. yüzyılın sonlarından itibaren Siyonistler tarafından kurulan Hovevei Zion ve Jewish Colonization Association gibi çeşitli örgütler, 'Aliya hareketlerini ve Filistin'deki Yahudi yerleşimlerini finanse etmiştir.⁴ Yahudiler, Filistin'e gerçekleştirdikleri göçlerin ardından çiftlik (moşav) ve koloniler (kibbutz) kurarak bölgedeki toplumsal dengeleri

¹ Fahir Armaoğlu, *Filistin Meselesi ve Arap-İsrail Savaşları (1948-1988)* (İstanbul: Kronik Yayınları, 2020), 12-14.

² Arslantaş, "İslâmî Dönemde (638-1099) Filistin'e Yahudi Göçü ('Aliyah: הַעֲלִיָּה)", 642; Mim Kemal Öke, *Siyonizm'den Uygarlıklar Çatışmasına Filistin Sorunu* (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002), 67-69.

³ Arslantaş, "İslâmî Dönemde (638-1099) Filistin'e Yahudi Göçü ('Aliya: הַעֲלִיָּה)", 643.

⁴ Filistin'e yapılan Birinci 'Aliya hakkında detaylı bilgi için bk. Ömer Tellioğlu, *Filistin'e Musevi Göçü ve Siyonizm (1880-1914)* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2018).

etkilemeye başlamışlardır. Tel Aviv örneğinde olduğu gibi bu yerleşimlerin bazıları günümüz İsrail’inde büyük şehirlere dönüşmüştür.⁵

Sultan II. Abdülhamid, ilk ‘Aliya hareketinden itibaren bu göçlerin arkasındaki Siyonist hedefleri fark etmiş ve Yahudilerin Filistin’de gayrimenkul alım satımı ile inşaat faaliyetlerine yönelik yasaklamalar başta olmak üzere çeşitli tedbirler almıştır. Esasen Osmanlı Devleti, bölgeyi kontrol altına aldığından itibaren (1517) Filistin’de yerleşik Yahudilerin yaşamlarına müdahale etmemiş, politik amaçlar gütmedikleri sürece yaşam tarzlarını özgür bırakmıştır. Hatta Birinci ‘Aliya’dan önce Filistin’e bireysel düzeyde göç eden Yahudilere oturma izni verilmiştir. Ancak, 1882 yılında Siyonist amaçlara hizmet eden göçlerin başlamasıyla birlikte ve devam eden süreçte Theodor Herzl’in Bâbîâli ile yaptığı görüşmeler, Sultan II. Abdülhamid’i bazı önlemler almaya zorlamıştır. Ancak alınan tedbirler yeterli olmamış ve ‘Aliyalar devam etmiştir.⁶ İttihat ve Terakki döneminde Filistin’e yapılan ‘Aliyalar, halk arasında ciddi tepkilere neden olmuş ve Araplar ile Yahudiler arasında eş-Şecere Olayı gibi şiddet içeren hadiseler yaşanmıştır. İttihat ve Terakki yönetimi bu olayların ve ‘Aliyaların sorumlusu olarak görülmüş ve özellikle basın aracılığıyla yoğun eleştirilere maruz kalmıştır. Filistin basını, bu dönemde ‘Aliyalara geniş yer ayırmış ve bu göçlerin Filistin’in toplumsal yapısına olan etkilerini kapsamlı bir şekilde değerlendirmiştir.

1. Filistin’de Basının Oluşması ve Yaygınlaşması

1.1. II. Meşrutiyet Öncesi Basın Faaliyetleri

Filistin’in ilk resmî gazetesi *el-Ğudsü’s-Şerif*, 1876 yılında Kudüs’te aylık olarak Arapça ve Türkçe yayımlanmaya başlamıştır. Gazetenin Arapça bölümünde ‘Alî er-Rimâvî ve Râğib el-Ğuseynî, Türkçe bölümünde ise ‘Abdüsselâm Kâmil görev almıştır. *el-Me’mûniyye* Matbaası’nda basılan bu gazete, 1908’e kadar aralıklarla yayımlanmaya devam etmiştir. *el-Ğudsü’s-Şerif* yayımlandıktan kısa bir süre sonra ‘Alî er-Rimâvî, aynı matbaada yarı resmi bir gazete olan *el-Ğazâl*’ı aylık yayımlamaya başlamış ancak gazetenin yayım hayatı uzun sürmemiştir.⁷ *el-Ğudsü’s-Şerif* ve *el-Ğazâl* dışında Filistin’de XX. yüzyılın başlarına kadar Araplar adına kayda değer bir basın faaliyeti yaşanmamıştır. 1906 yılında Kudüs’teki İngiliz Zion Okulu, *Medresetu Şahyûn* adlı bir dergi yayımlayarak okulun eğitim faaliyetlerine ve Filistin’deki gelişmelere yer vermiştir. Bir yıl sonra, Hristiyan Araplardan İmîl Elünsû, *et-Terakki* adında aylık bir gazete çıkarmış ve Avrupa’da eğitim görmüş olan ‘Âdil Cibrî’i gazetenin editörü olarak görevlendirmiştir.⁸

Filistin’de II. Meşrutiyet öncesinde basının yaygınlaşmamasının en temel nedeni, Osmanlı Devleti’nin bu dönemde basına uyguladığı baskıcı politikalar olarak değerlendirilir. Bu durumun bir göstergesi olarak Filistinli İbrâhîm Zekâ (1870-?) ve İliyyâ Zekâ’nın (1875-1926) 1904 yılında İskenderiye’de *en-Nefîr* adlı bir gazete çıkarmaları, Osmanlı yönetiminden kaynaklanan çekincelerini yansıtır. Filistin’in ilk özel gazetesi kabul edilen *en-Nefîr*, 1907 yılında Rum Ortodoks Patrikliğinin talebi doğrultusunda Yafa’ya taşınmıştır. Bu dönemde, patriklik ile Filistin’deki milliyetçi Ortodoks Araplar arasında dinî hakların

⁵ Armaoğlu, *Filistin Meselesi ve Arap-İsrail Savaşları (1948-1988)*, 24-26.

⁶ Öke, *Siyonizm’den Uygarıklar Çatışmasına Filistin Sorunu*, 20-22. Can Devenci, “Herbert Samuel Dönemi’nde Filistin’e Yahudi Göçleri (1920-1925)”, *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 42 (2017), 2-4.

⁷ Ahmed el-‘Abd Ebû’s-Sa’îd, *el-İlâmu’l-Filestîni neş’etuhü ve merâhilu taṭavvurihi (1876-2012)* (Amman: Dâru’l-yâzûrî, 2014), 35-43; Kuşandı eş-Şümeli, “el-Ḥayātu’s-Şahâfiyye fi Filestîni neş’etuhâ ve taṭavvuruḥâ (1876-1976)”, *Bethlehem University Journal* 3 (1984), 2021.

⁸ Ebû’s-Sa’îd, *el-İlâmu’l-Filestîni neş’etuhü ve merâhilu taṭavvurihi (1876-2012)*, 43.

tanınmasına yönelik bir çekişme yaşanıyordu. Patriklik bünyesindeki Kutsal Kabir Kardeşliği Cemiyeti, *en-Nefir*'i finanse ederek gazetenin patrikliğinin haklarını ve dokunulmazlığını savunmasını istemiştir. II. Meşrutiyet'in ilanından sonra *en-Nefir*, sırasıyla Kudüs ve Hayfa'da yayımlanmıştır.⁹

Filistin'de II. Meşrutiyet öncesinde Yahudiler de basın alanında bazı girişimlerde bulunmuştur. Filistin'deki ilk Yahudi gazete, 1862 yılında *Torak Zion* adıyla yayımlanmıştır.¹⁰ Siyonizm düşüncesinin ortaya çıkmasının ardından Filistin'e bireysel ve kitlesel düzeyde yapılan göçler, kültürel bir hareketliliği de beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda *Shaare Tzion* (1876), *Ha Tzvi* (1884), *Mevaseret Zion* (1884), *El Prospero* (1894) ve *La Guerta de Fiores* (1894), XIX. yüzyılda Filistin'de yayımlanan ilk Siyonist basın organları olmuştur. Israel Dov Frumkin, Eliezer Ben-Yehuda (1858-1922) ve Yitzhak Hirschensohn gibi Yahudiler, Filistin'de Yahudi basının oluşmasında önemli katkılar sunmuştur; özellikle Eliezer Ben-Yehuda'nın yayımladığı *Ha Tzvi*, Filistin'deki Siyonist basına yön vermiştir.¹¹

Bu basın organları Ladino, Yidiş ve İbranice yayımlanmış olup kapalı bir basın politikası izlediklerinden dolayı Filistin halkı tarafından büyük ölçüde takip edilememiştir. Bazı kaynaklar, Filistin'deki Siyonist/Yahudi basının 'Aliya ve Siyonizm'i meşrulaştırmaya yönelik propaganda yaptığını ileri sürmektedir.¹² II. Meşrutiyet öncesi Osmanlı Devleti'nin basın üzerindeki sıkı denetimi ve sansür politikaları göz önüne alındığında bu iddiaların zayıf temellere dayandığı anlaşılmaktadır. Sultan II. Abdülhamid'in Siyonizm'e karşı sert tutumu ve basın üzerindeki kontrol mekanizmaları, böyle bir propagandanın varlığını zorlaştırır. Dolayısıyla Yahudi basınının erken dönemde Siyonist hareketle ilişkisi sınırlı kalmış ve Osmanlı yönetiminin sansür politikaları bu yayınların etkisini kısıtlamıştır.

Siyonistler, XX. yüzyılın başlarında özellikle II. Meşrutiyet'in ilanından sonra basın alanında giderek güçlenmişlerdir. Bu dönemde, Siyonist hareketin 'Aliyaları meşrulaştırmak amacıyla yayımladığı önemli gazeteler arasında *La Guerta de Yerushalaim* (1902), *Yerushalaim* (1902), *Ha Omer*, *Hapoel Ha'Tsa'ir*, *El Liberal* (1907), *HaOr* (1908), *Moriah* (1910), *Ha-Herut* (1912) ve *Şavtu'l-Uşmāniyye* (1913) bulunmaktadır. Bu gazeteler, Siyonist ideolojinin yayılmasına katkı sağlamış ve Yahudi yerleşimlerini teşvik etmiştir.¹³ Bu dönemde Siyonist basının güçlenmesi, 'Aliyaların ve Siyonist fikirlerin yaygınlaştırılmasında önemli bir rol oynamıştır. Dolayısıyla II. Meşrutiyet'le birlikte basının görece daha serbest bir ortamda faaliyet göstermesi, bu yayınların etkisini artırmıştır.

1.2. II. Meşrutiyet Sonrası Basın Faaliyetleri

II. Meşrutiyet'in ilanı (23 Temmuz 1908), birçok yeniliği beraberinde getirmiş ve özellikle basın alanında adeta bir patlamaya yol açmıştır. Filistin'de de basın sektöründe önemli bir canlanma yaşanmış ve 1908 yılı itibariyle on beş basın organı yayım hayatına

⁹ Filistin Rum Ortodoks Patrikhanesi ile Ortodoks Araplar arasındaki çekişme, XIX. yüzyılın son çeyreğinde başlamış ve II. Meşrutiyet'in ilanından sonra şiddet içeren eylemlere dönüşmüştür. Patriklik ve Ortodoks Arapların çekişmesi basına da yansımış ve bu amaçla iki taraf da birçok basın organını piyasaya sürmüştür. Detaylı bilgi için bk. Halil İbrāhīm Kazākiyā, *Tārīhu'l-Kenīseti'r-Resūliyyeti'l-Üşelimiyye* (Kahire: Matba'atu'l-Muқтаaf ve'l-Muқтаţam, 1924); Şehāde Hürī - Hürī Niķūlā, *Hulāşatu tārīhi Kenīseti Üşelīm el-Üşüziksiyye* (Amman: Matba'atu şarki'l-evsat, 1996).

¹⁰ Orhan Koloğlu, *Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Basın Tarihi* (İstanbul: Pozitif Yayınevi, 2020), 42-43.

¹¹ Fatma Gökçen Atuk, "Osmanlı Yahudileri Basınına (1850-1922) Dair Türkçe Literatür Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme", *Ekev Akademi Dergisi* 85 (2021), 220-221.

¹² Ebū's-Sa'īd, *el-İ'lāmu'l-Fileştīnī neş'etuhū ve merāhīlu taţavvurihī (1876-2012)*, 45-46.

¹³ Ebū's-Sa'īd, *el-İ'lāmu'l-Fileştīnī neş'etuhū ve merāhīlu taţavvurihī (1876-2012)*, 45-46.

başlamıştır. 1908 yılında Cürç Hâbib Hânâniyyâ (1857-1920) *el-Ḳuds*'u¹⁴, Bendelî İlyâs Muşahvar (ö.?) *el-İnsâf*'ı ve 'Alî er-Rîmâvî (1860-1919) *en-Necâh*'ı yayımlayarak Filistin'de basın temeli yapısını oluşturan önemli katkılar yapmışlardır.¹⁵ 1909 yılında Bendelî Hânâ Gîrâbî *el-Aḥbâr* gazetesini yayımlarken¹⁶ Hânâ 'Abdullâh el-İsâ ise *el-Eşma'î* adlı bir edebiyat ve siyaset dergisi çıkarmıştır.¹⁷ Aynı dönemde Hâlîl Beydes (1874-1949) *en-Nefâ'isu'l-'aşriyye*'yi (1909)¹⁸, Necîb el-Hürî Naşşâr (1865-1948) *el-Kermil*'i (1909)¹⁹, Bekrî Semhûrî *el-İ'tidâl*'i, İsâ el-İsâ (1878-1950) *Fileştî'n*'i (1911)²⁰ ve Sa'îd Cârullâh *el-Munâdî*'yi (1912)²¹ yayımlamıştır. Bu yayımlar, Filistin'de basın alanında büyük bir hareketlilik yaratarak bölgenin basın anlamında etkili olmasına ve kamuoyunu şekillendiren önemli bir mecra haline gelmesine katkı sağlamıştır.

1908-1914 yılları arasında Filistin'de toplam otuz dört basın organı yayımlanmıştır.²² Bu dönemde yayımlanan gazete ve dergilerin çoğunluğu siyasetle ilgili içeriklere odaklanmakla birlikte kültür, edebiyat, spor, mizah, eğitim ve dinî konulara ağırlık veren basın ürünleri de mevcuttu. Bu süreçte basının çeşitliliği ve farklı konuları ele alma becerisi, entelektüel hayatın gelişimine önemli katkılarda bulunmuştur. Bu dönemin basın organlarının büyük bir kısmı Kudüs, Yafa ve Hayfa şehirlerinde yayımlanmıştır. Biçim ve üslup açısından Beyrut, Şam ve Kahire basını örnek alınmıştır. Birçoğu yalnızca birkaç ay ile birkaç yıl arasında faaliyet göstermiş olmasına rağmen bazı yüksek tirajlı gazeteler 1914 yılına kadar yayım hayatını sürdürebilmiştir.²³

Filistin basınının finansal kaynakları, devlet desteğinin yanı sıra ilan gelirleri ve abonelik ücretlerinden sağlanmıştır. Yüksek tirajlı gazetelerden *el-Ḳuds*'un 1500, *Fileştî'n*'in 1600, *el-Aḥbâr*'ın 600 ve *el-Kermil*'in 500 abonesi bulunmaktaydı. Bununla birlikte abone sayıları ve satış rakamları, Filistin basınının ne kadar takip edildiğini tam yansıtmamaktadır. Zira gazeteler genellikle toplu olarak sesli okunmakta, elden ele dolaşmakta ve kahvehaneler ile kütüphanelerden ödünç alınmaktaydı. Ayrıca, nüfusu yüzü aşan her köye ücretsiz gazete gönderildiği ve özellikle resmî gazetelerin jandarma eşliğinde köylere dağıtıldığı bilinmektedir.²⁴ Bu dağıtım ve paylaşım yöntemleri, basının toplumsal erişimini artırarak Filistin halkının güncel olaylar ve siyaset hakkında bilgi sahibi olmasına katkıda bulunmuştur.

Filistin'de yayımlanan basın organları, çeşitli logo ve sloganlar kullanarak kendilerini ifade etmiş ve bu semboller aracılığıyla siyasi duruşlarını sergilemişlerdir. *el-Ḳuds*,

¹⁴ Gazetenin sayıları için bk.: Çevrimiçi Erişim 1 (Erişim Tarihi: 18.05.2024)

¹⁵ 'Alî Muḥâfaẓa, *el-Ḥarekātu'l-fikriyye fî 'aşri'n-Nahḍa fî Fileştî'n ve'l-Urdun* (Beyrut: Dâru'l-ehliyye li'n-neşr ve't-tevzî, 1987), 74-81.

¹⁶ Gazetenin sayıları için bk.: Çevrimiçi Erişim 2 (Erişim Tarihi: 16.06.2024)

¹⁷ eş-Şümelî, "el-Ḥayātu's-şahâfiyye fî Fileştî'n neş'etuhâ ve taṭavvuruhâ (1876-1976)", 24; Kâmil es-Sevâfirî, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-mu'âşir fî Fileştî'n 1860-1960* (Kahire: Dâru'l-me'ârif, t.y.), 32.

¹⁸ Derginin sayıları için bk.: Çevrimiçi Erişim 3 (Erişim Tarihi: 07.02.2024)

¹⁹ Gazetenin sayıları için bk.: Çevrimiçi Erişim 4 (Erişim tarihi: 06.08.2024)

²⁰ Gazetenin sayıları için bk.: Çevrimiçi Erişim 5 (Erişim Tarihi: 21.08.2024)

²¹ Gazetenin sayıları için bk.: Çevrimiçi Erişim 6 (Erişim Tarihi 01.09.2024)

²² 1908-1914 yılları arasında Filistin'de yayımlanan ancak pek etkili olmayan diğer basın organları şunlardır: *ed-Dîku's-şayyâh*, *el-Ahlâm*, *eş-Şimendüfer*, *Munebbihu'l-mevt*, *'Aşâ li men 'aşâ*, *Şahyûnu'l-cedîd*, *Ḥimâratu'l-Kâhire*, *el-Aḥbâr*'u'l-usbû'îyye, *Râ'idu'n-necâh*, *Medresetu Şahyûn*, *el-Bulbul*, *et-Tâ'ir*, *Cirâbu'l-Kurdî*, *el-Muḥabbe* ve *Ebû Şādūf*.

²³ Ebû's-Sa'îd, *el-İlâmu'l-Fileştî'nî neş'etuhû ve merâḥilu taṭavvurihî (1876-2012)*, 43.

²⁴ Michelle U. Campos, *Osmanlı Kardeşler: Erken Yirminci Yüzyıl Filistin'inde Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahudiler*, çev. Mine Yıldırım (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2015), 169-170.

logosunda "*hurriyye-musāvāt-iḥā*" (özgürlük-eşitlik-kardeşlik) kelimelerine yer vererek İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne olan desteğini açıkça belirtmiştir. Benzer şekilde *el-İnşāf* ve *en-Nefir*, logolarında sūra üfleyen melekler ve hilal figürlerine yer vererek sembolik bir mesaj iletmislerdir.²⁵ Filistin basını, toplumsal ve siyasi meseleler üzerine geniş kapsamlı tartışmalar yürütmüştür. Bu dönemde ana gündem maddeleri arasında anadilde eğitim hakkı, belediyelerin ve Filistin mebuslarının faaliyetleri, Ortodoks Patrikliğinin hakları, Arap milliyetçiliği, adem-i merkezîyetçilik, azınlık hakları, Balkan ve Trablusgarp savaşları, 'Aliyalar ve Siyonizm yer almıştır. Siyasi ağırlıklı konulara yer veren gazeteler, Arap coğrafyasında ve Osmanlı'nın genelinde yaşanan gelişmeleri yakından takip etmiştir. Dönemin gazeteleri, siyasi atmosferi ve toplumsal değişimleri okuyuculara aktarmada önemli bir rol üstlenmiş; kararname, meclis faaliyetleri, milletvekili seçimleri ve siyasi dönüşümleri düzenli olarak kamuoyuna duyurmuşlardır.²⁶

2. Filistin Basınında 'Aliya ve Siyonizm'e İlk Tepkiler

2.1. Filistin Basınında Çatışma: Siyonizm'e Yönelik Farklı Yaklaşımlar ve Ortaya Çıkan Gerilimler

Filistin'de basının gücünü fark eden dinî, siyasi ve edebî kurum ve kuruluşlar, bu etkiden yararlanma yoluna gitmiş ve böylelikle uzmanlaşmış basın organları erken bir dönemde gelişmeye başlamıştır. İhtisaslaşan bu basın organlarına rağmen neredeyse tüm süreli yayınlar Filistin'deki siyasi ve toplumsal sorunlara değinmiştir. Bu sorunların başında artan 'Aliyalar ve Siyonizm meselesi gelmektedir. *et-Teraqqî*, *el-Munādî*, *el-Ḳuds*, *el-İnşāf*, *en-Necāh*, *el-Kermil*, *en-Nefir*, *el-Aḥbār*, *el-İ'tidâl* ve *Fileştin* gazetelerinin bu konuları farklı bakış açılarından ele alması, Filistin basını içerisinde hem bir dayanışmanın hem de bir çatışmanın ortaya çıkmasına neden olmuştur.²⁷

en-Nefir, *el-Aḥbār* ve *et-Teraqqî*'nin 'Aliyalara yeterli tepkiyi göstermemeleri, Siyonizm'i destekleyici haber yapmaları veya bu harekete karşı sessiz kalmaları, Filistin basını içerisinde önemli eleştirilere yol açmıştır. Özellikle *en-Nefir*'i yayımlayan İliyyā Zekā'nın Siyonizm'e karşı hoşgörülü tutumu, basında bir kutuplaşmaya neden olmuştur. Zekā'nın *en-Nefir* gazetesiyle Rum Ortodoks Patrikliğinin sözcülüğünü üstlendiği bu dönemde Siyonizm'i olumlayan çeşitli yayımları, basında tepkiyle karşılanmıştır.²⁸ Zekā, "*kiralık gazeteci*" olarak anılmaya başlanmış ve basın çevrelerinde ciddi şekilde rencide edilmiştir. Rum Ortodoks Patrikliği, Zekā'nın bu durumundan sonra haklarını savunması için başka bir Ortodoks Arap aydını Cürcü Ḥabīb Ḥanāniyā ile anlaşmış ve onun *el-Ḳuds* gazetesini kullanmıştır.²⁹

²⁵ Muḥāfaẓa, *el-Ḥarekātu'l-fikriyye fî 'aşri'n-Nahda fî Fileştin ve'l-Urdun*, 73.

²⁶ 'Abdulḳādir Yāsīn, "eş-Şihāfetu'l-'Arabiyye fî Fileştin ve'l-Ḥareketu'l-vaṭaniyye", *ed-Dirāsātu'l-i'lāmiyye XIX/XVIII* (1979), 77-78; eş-Şümelî, "el-Ḥayātu-ş-şahāfiyye fî Fileştin neş'etuhā ve taṭavvuruhā (1876-1976)", 24.

²⁷ Ya'ḳūb Yehūşe', *Tārīḫu-ş-şihāfeti'l-'Arabiyye fî Fileştin fî'l-'ahdi'l-'Uşmānî (1908-1919)* (Kudüs: Maṭba'atu'l-me'ārif, 1974), 67-71; Ya'ḳūb Yehūşe', *Tārīḫu-ş-şihāfeti'l-'Arabiyyeti'l-Fileştiniyye: fî bidāyeti 'ahdi'l-intidābi'l-Briṭānî 'alā Fileştin 1919-1929* (Hayfa: Şeriketu'l-ebḥāşî'l-ilmîyye, 1981), 397-402; es-Sevāfirî, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-mu'āşir fî Fileştin 1860-1960*, 33; eş-Şümelî, "el-Ḥayātu-ş-şahāfiyye fî Fileştin neş'etuhā ve taṭavvuruhā (1876-1976)", 24.

²⁸ *en-Nefir* gazetesinin gizli bir Siyonist gazetesi olabileceğine dair bir makale için bk.: Çevrimiçi Erişim 7 (Erişim Tarihi: 18.08.2024)

²⁹ Salim Tamari, *Cihan Harbi ve Yeni Filistin*, çev. Muttalip Tütüncü (İstanbul: Küre Yayınları, 2021), 140-142.

İmîl Elünsü tarafından 1907 yılında yayımlanmaya başlanan *et-Teraqqî* gazetesi ile Bendelî Ḥannâ Ğirâbî'nin 29 Haziran 1909'da yayımladığı *el-Aḥbâr* gazeteleri, Filistin basınında Arap gazeteleri arasında oluşan kutuplaşmayı derinleştiren önemli yayınlar arasında yer almıştır.³⁰ Aralarında Ester Moyal'ın de bulunduğu bazı Arap Yahudilerin ve Siyonist yazarların *et-Teraqqî* ve *el-Aḥbâr* gazetelerinde Siyonizm'in masumiyetini savunan ve Filistin halkını bu konuda ikna etmeyi hedefleyen çeşitli makaleler yayımladıkları iddia edilmiştir.³¹ Öte yandan Ḥalîl es-Sekākînî, 'İsâ el-'İsâ, Necîb el-Ḥürî Naşşâr, Cürcî Ḥabîb Ḥanâniyâ, Ḥalîl Beydes ve Sa'îd Cârullâh'ın öncülük ettiği Arap aydınlar, Filistin'deki bu basın kutuplaşmasını azaltmak ve Siyonizm'e karşı daha etkin bir mücadele yürütmek için önemli girişimlerde bulunmuşlardır. Bu aydınlar, basını stratejik bir araç olarak kullanarak halkın millî ve dinî duygularına hitap eden yazılar kaleme almış, 'Aliyalar ve Siyonizm'e yönelik tepkilerini açıkça ifade etmişlerdir. Basında birlik sağlama çabasının yanı sıra halk arasında kitlesel bir direnişin şekillenmesini amaçlamışlardır.³²

2.2. Filistin Basınında Dayanışma: 'Aliya ve Siyonizm'e Karşı Basın Direnişi

Tarihsel olarak bireysel düzeyde gerçekleştirilen 'Aliya, dinî amaçlara dayandığı için Filistin halkı tarafından olumsuz karşılanmamışsa da bu göçlerin amaçsal bir evrim geçirmesi ve kitlesel boyutlara ulaşması, Filistin'de toplumsal sorunlara yol açmış ve halkın tepkisini çekmiştir. Ancak Filistin'de basının yaygınlık kazandığı 1908 yılına kadar bu tepkiler, sınırlı bir kesim tarafından dile getirilmiştir. 'Aliya ve Siyonizm tehlikesine dair ilk yazılı tepki, Katolik rahip Henri Lammens'in (1862-1937) "*el-Yehûd fî Filestîn ve musta'merâtuhum*" başlıklı makalesiyle gelmiş olup bu makale 1889'da Beyrut'ta *el-Meşriq* dergisinde yayımlanmıştır.³³ Filistin basınında ise II. Meşrutiyet'in ilanından sonra yayımlanan *el-Eşma'î*, *el-Munâdî*, *el-Kermil*, *el-Ḳuds* ve *Filestîn* gibi süreli yayımlar, 'Aliya ve Siyonizm'e karşı ilk tepkileri gösteren basın organları olmuştur.

Bu gazetelerden özellikle *Filestîn*, *el-Munâdî* ve *el-Kermil*, Filistin halkını bu tehditlere karşı örgütlü bir direnişe çağırarak, Yahudilere yapılan toprak satışlarının Araplar arasında ortaklıklar kurularak engellenebileceğini vurgulamıştır. Basın, bu çağrılarında kullandığı dil ile Arapçılık, Osmanlılık, İslamcılık ve anti-kolonyalizm gibi farklı ideolojik yaklaşımlara hitap etmiş, Hristiyan ve Müslüman Arapları bu tehlikeye karşı ortak bir çatı altında toplamaya çalışmıştır.³⁴ Basın, 'Aliya'yı demografik bir tehdit, toprak alımını bölgesel bir tehdit, bağımsız bir Yahudi devleti kurulması planlarını ise siyasi bir tehdit

³⁰ İlhâm Şimâlî, "eş-Şihâfetu'l-edebiyeye", *Aṭlasu's-şihâfeti'l-Filestîniyye* (Kudüs: Munazzamatu't-tahrîri'l-Filestîniyye, 2023), 112; Ebû's-Sa'îd, *el-İ'lâmu'l-Filestîni neş'etuhû ve merâhilu ta'avvurihi* (1876-2012), 35-43.

³¹ Muḥâfaza, *el-Ḥarekâtu'l-fikriyye fî 'aşri'n-Nahḍa fî Filestîn ve'l-Urdun*, 71-72.

³² eş-Şümelî, "el-Ḥayâtu's-şahafiyye fî Filestîn neş'etuhâ ve ta'avvuruhâ (1876-1976)", 20-21; Tamari, *Cihan Harbi ve Yeni Filistin*, 128; Muḥâfaza, *el-Ḥarekâtu'l-fikriyye fî 'aşri'n-Nahḍa fî Filestîn ve'l-Urdun*, 67-68; Campos, *Osmanlı Kardeşler*, 166-167; Ebû's-Sa'îd, *el-İ'lâmu'l-Filestîni neş'etuhû ve merâhilu ta'avvurihi* (1876-2012), 43; Edîb Muruvve, *eş-Şihâfetu'l-'Arabiyye: neş'etuhâ ve ta'avvuruhâ* (Beyrut: Menşûrâtu dâri mektebeti'l-ḥayât, t.y.), 217-219.

³³ Bu dergi, yayımladığı bu makale ile birlikte ilerleyen süreçte başta Dr. Frenk Xavier ve Luis Şeyhû olmak üzere Katoliklerin Siyonizm'i eleştirdiği yegâne dergi olmuştur. Detaylı bilgi için bk.: Muḥâfaza, *el-Ḥarekâtu'l-fikriyye fî 'aşri'n-Nahḍa fî Filestîn ve'l-Urdun*, 124-128.

³⁴ Muḥâfaza, *el-Ḥarekâtu'l-fikriyye fî 'aşri'n-Nahḍa fî Filestîn ve'l-Urdun*, 125-126; Campos, *Osmanlı Kardeşler*, 275-278; Toprak satışı konusunda el-Munâdî gazetesinin tutumu için bk.: Enes Kayyali, *el-Munadi Gazetesine Göre Osmanlı Filistinini (20. Yüzyıl Başları)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2022), 36-41.

olarak görmüş ve bu konulara karşı sert tepkiler vermiştir. Bu çerçevede bir direniş hareketi oluşturmak amacıyla basında altı yüzden fazla anti-Siyonist makale yayımlanmıştır.³⁵

Filistin'deki Arap basını, bir yandan yüzlerce makale yayımlayarak 'Aliyalar ve Siyonizm karşısında toplumu bilinçlendirmeye çalışırken diğer yandan İttihat ve Terakki hükümetine bu konuda önlem alması için açıkça çağrılarda bulunmuştur. Bu doğrultuda valiye, genel meclise, şehir meclisine ve hükümete hitaben açık mektuplar yayımlanmış ve bu mektuplarda çözüm talep edilmiştir. Yetkililer, bu talepleri dikkate alarak cevaplarını resmî gazete *el-Kudsü's-şerif* veya ilgili gazeteler aracılığıyla kamuoyuna duyurmuşlardır.³⁶ Zamanla, İttihat ve Terakki'nin Siyonizm karşısında yeterli önlemleri almadığı, hatta Yahudi göçmenlere iskân ve istihdam olanakları sağladığı yönünde eleştirilerde bulunan Arap basını, bu bağlamda İttihat ve Terakki'yi açıkça Siyonizm'i desteklemekle itham etmiştir. Bu suçlamalar, II. Abdülhamid'in Siyonizm karşısındaki katı ve tavizsiz politikalarını hatırlatılarak halk nezdinde İttihat ve Terakki yönetimine duyulan güveni zedeleme çabası olarak şekillenmiştir.³⁷

II. Meşrutiyet'in ilanından sonra Arap aydınlarının basın yoluyla 'Aliyalara ve Siyonizm'e karşı tepkilerini dile getirmeleri ve bu konuda halkın desteğini kazanmaları, bazı Arap Yahudilerin Siyonizm'i savunma amacıyla Arapça ve Türkçe gazeteler çıkarmalarına yol açmıştır. Bu çerçevede, Nesim Mellül, Eliyahu Şeluş, Şimon Moyal, Albert Antébi ve Ester Lazari gibi isimler, Siyonist hareketi destekleyen gazeteler yayımlamışlardır.³⁸ Siyonistler, Filistin basınında *el-Munādī*, *el-Kermil* ve *Fileştin* gazetelerinin önderlik ettiği iddialara karşı Arap Yahudilerinden Arapça, İbranice ve Türkçe gazeteler yayımlayarak Yahudi haklarını savunmalarını talep etmişlerdir. Bu çağrıya olumlu cevap veren Şimon Moyal, Ester Lazari ve Albert Antébi, ortaklaşa *Şavtu'l-Uşmāniyye* adlı gazeteyi yayımlamışlardır.³⁹ Siyonist basın, Filistin halkına 'Aliya'nın ve Siyonizm'in zararsız olduğunu kabul ettirmek amacıyla yoğun bir propaganda faaliyeti yürütmüş ve Filistin'de Arap ve Siyonist basın arasında giderek sertleşen bir basın çatışması başlamıştır. Özellikle *Şavtu'l-Uşmāniyye* ve *Fileştin* gazeteleri arasında yaşanan tartışmalar, yargıya taşınmış ve sonuçta her iki taraf için çeşitli yaptırımlara yol açmıştır.⁴⁰

Fileştin gazetesinin editörü 'İsā el-'İsā, İttihat ve Terakki hükümetini rüşvet karşılığında Yahudi göçlerine göz yummakla suçlamış ve bu nedenle Siyonistler tarafından açıkça düşman ilan edilmiştir. Aynı zamanda el-'İsā, İttihat ve Terakki hükümeti tarafından takip altına alınmış, gazetesi kapatılmış, para cezasına çarptırılmış ve bir süreliğine sürgün edilmiştir.⁴¹ el-'İsā, gazetesi kapatıldıktan ve sürgün edildikten sonra mücadelesine Mısır'da devam etmeyi planlamış, ancak yazılarını *el-Muqaţţam*, *el-Ehrām* ve *el-Mü'eyyed* gibi güvenilir bulunduğu gazetelerde yayımlatma girişimleri, çeşitli gerekçelerle reddedilmiştir. Bu reddin arkasında Siyonist etkilerin olduğunu düşünen el-'İsā, *Şavtu'l-Uşmāniyye* editörlerine açtığı karşı davayı kazanmış ve Yafa'ya geri dönerek *Fileştin*

³⁵ Rashid Khalidi, *Palestinian Identity* (New York: Columbia University Press, 2010), 122-123; el-Munādī gazetesinin Siyonizm'e yönelik yazıları ve bu yazıların değerlendirilmesi için bk.: Kayyali, *el-Munadi Gazetesine Göre Osmanlı Filistini* (20. Yüzyıl Başları), 30-35.

³⁶ Campos, *Osmanlı Kardeşler*, 174. el-Kudsü's-şerif, 22 Aralık 1908.

³⁷ Tamari, *Cihan Harbi ve Yeni Filistin*, 124.

³⁸ Tamari, *Cihan Harbi ve Yeni Filistin*, 158.

³⁹ Campos, *Osmanlı Kardeşler*, 193-194.

⁴⁰ Muhāfaẓa, *el-Harekātu'l-fikriyye fī 'aşri'n-Nahda fī Fileştin ve'l-Urdun*, 71.

⁴¹ Tamari, *Cihan Harbi ve Yeni Filistin*, 148.

gazetesini yeniden yayımlamaya başlamıştır. Böylece Siyonizm'e karşı mücadelesine kaldığı yerden devam etmiştir.⁴²

Filistin'deki basın çatışmalarına dair bir diğer önemli örnek, *el-Kermil* gazetesine karşı yürütülen mücadelede görülmektedir. Hayfa merkezli *el-Kermil* gazetesinin Siyonizm ve 'Aliyalara karşı sergilediği sert tutum, Hayfa'daki Yahudi cemaatinin gazeteye ve sahibi/editörü Necib el-Hürî Naşşâr'a karşı büyük bir öfke duymasına yol açmıştır. Hahambaşı Haim Nahum, *el-Kermil*'in kapatılması ve Necib el-Hürî Naşşâr'ın cezalandırılması için yoğun çaba göstermiştir. Nassâr ve *el-Kermil*, Siyonist basından daha sert tepkiler almış ve bu tepkiler organize bir şekilde dile getirilmiştir. Yoğun şikayetler sonucunda mahkemeye çıkarılan Naşşâr, savunmasında Yahudileri bölücülükle itham etmiş ve Osmanlı bir çizgide kendisini savunmuştur. Naşşâr, Yahudi göçlerinin Osmanlı Devleti'nin birliğine zarar verdiğini vurgulayarak savunmasını devletin çıkarları üzerinden temellendirmiştir.⁴³

Siyonist basın, bu çekişmeyi dinî bir görev olarak görmüş ve organize bir biçimde hareket etmeye başlamıştır. Siyonistler, Osmanlı hükümetine verdikleri şikâyet dilekçelerinde *el-Munâdî*, *Fileştin*, *en-Necâh* ve *el-Kermil* gazetelerinin Yahudilere yönelik düşmanca bir tutum sergilediğini ve devlet nezdinde Yahudileri itibarsızlaştırmaya çalıştığını ileri sürmüşlerdir. Bu şekilde hükümetten destek arayarak Arap basınına zayıflatmayı amaçlamışlardır. Filistin'de yaşanan bu basın çatışması, Osmanlılık üzerinden şekillenmiştir. Hem Arap hem de Siyonist basın mensupları, Osmanlı bir söylemi benimseyerek kendi ideolojik karşıtlarını vatan hainliği ile suçlamış ve bu yolla devlet nezdinde meşruiyet kazanmaya çalışmışlardır.

Siyonistler, yalnızca basın aracılığıyla değil, aynı zamanda edebî şahsiyetleri hedef alarak da eleştirilerde bulunmuşlardır. Siyonizm'i eleştiren bir şiir yayımlayan İ'sâf en-Neşâşîbî, Yahudilerin onurunu zedelemekle suçlanmış ve Yahudiler bu konuda hükümetten müdahale talep etmişlerdir. İ'sâf en-Neşâşîbî, Yahudilere yönelik eleştirilerini Siyonizm'e duyduğu rahatsızlıkla temellendirmiş ve Arapların kültürel reform (Nahda) sürecine yeterince katkıda bulunmadıklarını savunarak Yahudileri eleştirmiştir. Özellikle Hristiyanların Nahda hareketine sunduğu katkıları örnek göstererek bir kıyaslama yapmış, ancak asıl amacının Yahudileri Siyonizm'den vazgeçirmek olduğunu vurgulamıştır. Siyonist basın ise İ'sâf en-Neşâşîbî'nin eleştirilerini Yahudilerin iradesine yönelik bir saldırı olarak yorumlamış ve hem İ'sâf en-Neşâşîbî'yi hem de onu destekleyen Filistin basınına hedef almıştır. Bu sert tepkilerin arkasında, bazı Arap aydınlarının İbraniceye yönelik eleştirilerinin de etkili olduğu düşünülmektedir. Nitekim bazı Arap aydınları, Yahudi okullarında Arapçanın müfredata dâhil edilmesi gerektiğini savunmuşlardır.⁴⁴ Öte yandan,

⁴² Tamari, *Cihan Harbi ve Yeni Filistin*, 149-151; 'İsâ el-'İsâ'nın hayatı ve Fileştin gazetesine ilgili detaylı bilgi için bk. R. Micheal Bracy, *Printing Class: 'Isa al-'Isa, Filistin, and the Textual Construction of National Identity 1911-1931* (Lanham: University Press of America, 2011); Nuhâ Halef, "Hel yumkinu'l-musâhemetu fi i'âdeti savgi't-târîhi'l-Fileştini 'abre "el-mikrustüriyâ"? dirâsetu hâleti muzekkirâti's-şihâfiyyi'l-Fileştini 'İsâ 'el-'İsâ (1878-1950)", *el-Merkezu'l-'Arabî li'l-ebhâs ve dirâsâti's-siyâse* b.y./b.y. (2016), 361-417.

⁴³ Necib el-Hürî Naşşâr'ın hayatı ve *el-Kermil* gazetesine ilgili detaylı bilgi için bk.: Abdulkadir Karacadağ - Eyyüp Tanrıverdi, "Filistin'de Siyonizm'e Muhalif Hristiyan Bir Aydın: Necib el-Hürî Nassâr (1865-1948)", *Şarkiyat Mecmuası / Journal of Oriental Studies* 45 (03 Ekim 2024), 1-25; Hıyriyye Kâsimiyye, "Necib Naşşâr fi cerîdetihî'l-Kermil 1909-1914: ahadu ruvvâdi munâhedati's-Şahyüniyye", *Şu'ûnu Fileştiniyye* 23 (1973), 101-123; 'Abdussamed Belkebîr, "Necib Naşşâr (1865-1948): Mecnûnu's-Şahyüniyye ve'l-isti'mâr", *Mecelletu'l-multekâ* 27 (2012), 97-102.

⁴⁴ Tamari, *Cihan Harbi ve Yeni Filistin*, 104; Campos, *Osmanlı Kardeşler*, 283.

Arap edebiyatında yetkin bir isim olan 'Adil er-Rimāvī, *Ha-Herut* gazetesinde yayımladığı bir makalede Yahudi eğitim sistemini övmüş ve Arapların bu sistemi benimsemesi gerektiğini dile getirmiştir.⁴⁵ Bu bağlamda, Siyonist ve Arap gazeteleri arasındaki çatışmaların, zaman zaman 'Aliyaların Filistin toplumunda neden olduğu kültürel değişimleri ele aldığı ve özellikle eğitim dili üzerinden bu çatışmaların basına yansıdığı görülmektedir.

Siyonist gazeteler, 'Aliyalar nedeniyle kendilerine tepki gösteren Hristiyanların çıkardığı *el-Kermil* ve *Fileştin* gibi gazetelere karşı koyabilmek amacıyla Müslümanlarla ittifak kurma çabasına girmişlerdir. Bu doğrultuda, Siyonist yayım organı *Ha-Herut*, Balkan Savaşı sırasında Hristiyanların Osmanlı Devleti'ne bağlılıklarını sorgulamış ve Müslümanları vatansever Yahudilerle birlikte hareket etmeye çağırmıştır. Aynı gazete, *Fileştin* gazetesinin Rumeli göçlerini Yahudilere yönelik bir saldırı aracı olarak kullanmasını kınayarak Filistin basınına karşı bir duruş sergilemiştir. Ancak Filistin basınından gelen tepkilerle başa çıkmakta zorlanan Siyonist basın, anti-Siyonizm ile anti-Semitizm'i birleştirerek bu eleştirileri daha kapsamlı bir stratejiyle ele almıştır. Şimon Moyal öncülüğünde kurulan Ha-Megan (Kalkan) adlı basın örgütü, Siyonizm'e yönelik eleştirilere karşı organize bir basın savaşı başlatmıştır. Bu örgütün söylemine göre Siyonizm'in asıl düşmanları Müslümanlar değil, Filistin'deki Hristiyan Araplardır.⁴⁶ Buna karşılık Filistin basını Siyonist saldırılara güçlü bir reaksiyon göstermiş ve iç anlaşmazlıklarını bir kenara bırakarak bir basın dayanışması oluşturmuştur. Örneğin, Siyonistlerin *Fileştin* gazetesine yönelik saldırıları, *el-Kermil* ve diğer gazetelerin *Fileştin*'i savunmasıyla sonuçlanmıştır. Bu durum, saldırıya uğrayan diğer gazeteler için de geçerli olmuştur.⁴⁷

Bu süreçte Filistin basını, halkın Siyonizm tehlikesini tüm yönleriyle kavramasını sağlamak amacıyla basit ve anlaşılır bir üslup benimsemiştir. Bu üslup, geniş kitlelere ulaşma amacıyla sade bir dil kullanma gereksiniminden doğmuş, aynı zamanda basın mensuplarının büyük bir bölümünün edebiyatçı kimlikleri ile desteklenmiştir. Filistin basını bu özelliği, dönemin edebiyatçıların basında aktif rol oynamasıyla şekillenmiş, bu durum basının hem içerik hem de üslup açısından daha etkili olmasına zemin hazırlamıştır.⁴⁸ Örneğin, *el-Ḳuds* gazetesinde yazan isimler arasında İbrāhīm 'Abbūd, İ'sāf en-Neşāşibī, İsmā'il Muḥammed el-Ḥaṭīb, Anton Lawrence, Bendelī el-Cevzī, Ḥalīl Beydes ve 'Alī er-Rimāvī gibi edebî açıdan yetkin şahsiyetler yer almaktaydı. Benzer şekilde, *Fileştin* gazetesinde Ḥalīl es-Sekākīnī, İskender Ḥūrī el-Beytecālī, Būlīs Şehhāde, Circis (Georges) el-Ḥūrī Eyyūb ve Rāğib el-Ḥālīdī gibi önemli yazarlar kalem oynatırken *et-Teraḳḳī* gazetesinde Yūsuf el-'Īsā ve Rāğib el-Emām gibi isimler yer almaktaydı.⁴⁹ Bu yazarlar, edebi birikimlerini gazetecilikle birleştirerek Siyonizm karşısında toplumun bilinçlenmesini sağlamak adına güçlü ve etkili metinler üretmişlerdir. Basının sade ve etkili üslubu, halkı bilgilendirme ve seferber etme işlevi görmüş, bu üslup büyük ölçüde dönemin edebi birikimiyle harmanlanarak şekillenmiştir. Gazetecilik ile edebiyatın iç içe geçmesi, Siyonizm

⁴⁵ Ha-Herut, 8 Nisan 1923.

⁴⁶ Campos, *Osmanlı Kardeşler*, 198-200; Tamari, *Cihan Harbi ve Yeni Filistin*, 157.

⁴⁷ el-Kermil, 24 Ağustos 1912; el-Kermil, 28 Ağustos 1912; el-Kermil, 14 Eylül 1912; el-Kermil, 5 Ekim 1912; Campos, *Osmanlı Kardeşler*, 288-290; Raja Shehadeh, *Zamandaki Kırılma: Osmanlı Filistin'ine Veda*, çev. Gülçin Tunalı (İstanbul: Timaş Yayınları, 2023). 'Abdülkâdir Yāsīn, "eş-Şihāfe ve'l-ḥayātu's-siyāsiyye", *Atlasu's-şihāfeti'l-Fileştiniyye* (Kudūs: Munazzamatu't-tahrīri'l-Fileştiniyye, 2023), 137.

⁴⁸ Ebū's-Sa'īd, *el-İ'lāmu'l-Fileştīnī neş'etuhū ve merāḥīlu taṭavvurihī (1876-2012)*, 49.

⁴⁹ Ebū's-Sa'īd, *el-İ'lāmu'l-Fileştīnī neş'etuhū ve merāḥīlu taṭavvurihī (1876-2012)*, 50.

karşıtı söylemlerin daha geniş kitlelere ulaşmasını sağlarken, basının Arap kültürel ve siyasi kimliğinin korunmasındaki rolünü de güçlendirmiştir.

II. Meşrutiyet'in sağladığı özgürlük ortamının kısa sürmesi, basına yönelik alınan kısıtlayıcı tedbirler, halkın büyük bir kısmının okuma yazma bilmemesi ve okuma kültürünün yaygın olmaması gibi etkenler, 1908-1914 yılları arasında Filistin basınının sınırlı bir kitleye ulaşabilmesine neden olmuştur.⁵⁰ Birinci Dünya Savaşı'nın başlaması, Filistin'de yeni gelişen basın kültürünü ciddi şekilde sekteye uğratmıştır. Savaş koşulları, güvenlik sorunları ve ekonomik krizler nedeniyle birçok süreli yayın kapanmak zorunda kalmış veya kapatılmış, bu da halkın savaşı resmî gazeteler aracılığıyla takip etmesine yol açmıştır.⁵¹ Savaş sırasında bazı aydınlar Hicaz'da patlak veren Arap Ayaklanmasına katılırken bazıları Osmanlı Devleti'ni desteklemeye devam etmiştir. Bu süreç, Filistin'in basın anlamında dışa bağımlı hale gelmesine yol açmış ve bu bağımlılık, İngilizlerin işgaline kadar sürmüştür. Savaş süresince 'Aliyalar ve Siyonizm, gündemin arka planında kalan konular arasında yer almış ve bu meseleler, savaş sonrasına kadar ciddi bir şekilde ele alınmamıştır.

Sonuç

XIX. yüzyılın sonlarına doğru siyasi bir anlam kazanan 'Aliya hareketi, Siyonist amaçlarla kitlesel bir boyuta ulaştığında Filistin'in demografik ve toplumsal dengelerini önemli ölçüde etkilemeye başlamıştır. Sultan II. Abdülhamid'in 'Aliyalara yönelik aldığı tedbirler, bu göç dalgalarını durdurmakta yetersiz kalmış ve sonuç olarak bu mesele uzun bir süre Filistin halkının gündemini meşgul etmiştir. Ancak o dönemde Filistin'de basının yaygın olmaması nedeniyle tepkiler sınırlı bir kesim tarafından dile getirilmiştir. Basın, daha geniş kitlelere ulaşarak tehlikenin boyutlarını halka anlatacak etkili bir araç haline dönüşmemiştir. II. Meşrutiyet'in ilanı ile birlikte Filistin'de basının yaygınlık kazanması, 'Aliya ve Siyonizm'e karşı tepkilerin artmasına zemin hazırlamıştır. Bu dönemde çoğunluğu Hristiyan Araplardan oluşan aydınlar, basını etkin bir şekilde kullanarak halkı Yahudi göçleri ve Siyonizm konusunda bilinçlendirme çabasına girişmiştir. *Filestîn, el-Kermil, el-Munādî, en-Necāh* ve *el-Kuds* gibi gazeteler, 'Aliya ve Siyonizm'e karşı ciddi bir muhalefet çizgisi izlemiş, yayımlarında göçlerin neden olduğu toplumsal ve siyasi sorunları ele almışlardır. Bu gazeteler, Siyonist planlar hakkında halkı bilgilendirmenin yanı sıra Osmanlı hükümetine acil müdahale çağrısında bulunmuşlardır.

Filistin basını, halkın Siyonizm tehlikesini anlamasını sağlamak amacıyla sade bir dil kullanmış, bu da edebiyatçıların basında önemli bir yer edinmesine olanak sağlamıştır. Bu dönemde edebi şahsiyetler, yazılarıyla halkı bilinçlendirmiş ve Siyonizm karşıtı bir söylemin yayılmasında etkili olmuşlardır. Aynı zamanda Filistin'deki Yahudi/Siyonist basınıyla siyasi ve dinî boyutlarda ciddi tartışmalar yaşanmış ve bu çatışmaların birçoğu yargıya taşınmış, çeşitli cezai yaptırımlarla sonuçlanmıştır. Siyonistler, Arapların basın dayanışmasına karşıtı koyabilmek ve Siyonist hareketi savunabilmek adına Arap Yahudilerden destek almışlardır. Bu süreçte Mizrahi ve Arap Yahudilerinin ön plana çıktığı Siyonist basın, Şimon Moyal önderliğinde kurulan Ha-Megan adlı basın örgütü ile organize bir mücadeleye yürütmüştür.

⁵⁰ Arap kaynakları, basının gelişmemesini resmi dilin Türkçe olması, sansür, siyasi şartlar, Filistin'in Bâbiâli'ye uzaklığı ve devletin muğlak geleceği ile ilişkilendirmişlerdir. Bk.: Ebû's-Sa'îd, *el-İ'lâmu'l-Filestîni neş'etuhü ve merâhîlu ta'avvurihi* (1876-2012), 33-35.

⁵¹ Koloğlu, *Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Basın Tarihi*, 87-88. Zekeriya Kurşun, *Osmanlı Arapları: Hilafet-Siyaset-Milliyet 1798-1918* (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022), 270.

Siyonist gazeteler, çıkarılan bu yayınlar sayesinde Arap basınına karşı stratejik bir duruş sergilemiş ve bu durum Filistin'de ciddi bir basın çatışmasına yol açmıştır.

Bu basın çatışması, Filistin halkının Siyonist tehlikeyi görece erken bir dönemde fark etmesine ve Siyonizm'e karşı kitlesel bir tepki geliştirmesine zemin hazırlamıştır. Filistin halkı ve basını, 'Aliya hareketlerini ve Siyonist planları siyasal alanda engellemek amacıyla yoğun bir direniş sergilemiştir. Ancak Birinci Dünya Savaşı'nın başlaması ve ardından Hicaz'da patlak veren Arap Ayaklanması, Filistin'de Yahudi göçleri ve Siyonizm meselelerinin gündemdeki önceliğini kaybetmesine neden olmuş ve bu sorunların çözümü İngiliz Mandaterliğinin insiyatifine bırakılmıştır. Bu süreç, Filistin halkının ve basınının Siyonizm karşısında direniş geliştirme çabalarının başlangıçta başarılı olmasına rağmen, Birinci Dünya Savaşı'nın etkisiyle kesintiye uğradığını gösterir. Filistin basını, kitlesel bir bilinç oluşturma konusunda etkili olmuş, ancak savaş koşulları ve Arap Ayaklanması bu bilinçlenmenin kalıcılığını zayıflatmıştır.

Kaynakça

- Armaoğlu, Fahir. *Filistin Meselesi ve Arap-İsrail Savaşları (1948-1988)*. İstanbul: Kronik Yayınları, 6. Basım, 2020.
- Arslantaş, Nuh. "İslâmî Dönemde (638-1099) Filistin'e Yahudi Göçü ('Aliyah: עלייה)". *Belleten* LXXV/274 (2011), 641-689.
- Atuk, Fatma Gökçen. "Osmanlı Yahudileri Basınına (1850-1922) Dair Türkçe Literatür Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme". *Ekev Akademi Dergisi* 85 (2021), 203-225.
- Belkebîr, 'Abdussamed. "Necîb Naşşâr (1865-1948): Mecnûnu 'Şahyüniyye ve'l-isti'mâr". *Mecelletu'l-multekâ* 27 (2012), 97-102.
- Beška, Emanuel. "'Isa al-'Isa and Printing Class: Too Much Borrowing?" *Jerusalem Quarterly* 50 (2010), 113-120.
- Bracy, R. Micheal. *Printing Class: 'Isa al-'Isa, Filastin, and the Textual Construction of National Identity 1911-1931*. Lanham: University Press of America, 2011.
- Campos, Michelle U. *Osmanlı Kardeşler: Erken Yirminci Yüzyıl Filistin'inde Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahudiler*. çev. Mine Yıldırım. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Deveci, Can. "Herbert Samuel Dönemi'nde Filistin'e Yahudi Göçleri (1920-1925)". *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 42 (2017), 1-17.
- Ebü's-Sa'îd, Aḥmed el-'Abd. *el-'İlâmu'l-Filestîni neş'etuhû ve merâḥilu taṭavvurihî (1876-2012)*. Amman: Dâru'l-yâzûrî, 2014.
- Ḥalef, Nuhâ. "Hel yumkinu'l-musâhemetu fi 'âdeti savḡi't-târîḡi'l-Filestîni 'abre "el-mikrustüriyâ"?: dirâsetu ḡâleti muzekkîrâti's-şihâfiyyi'l-Filestîni 'İsâ 'el-'İsâ (1878-1950)". *el-Merkezu'l-'Arabî li'l-ebḡâs ve dirâsâti's-siyâse* b.y./b.y. (2016), 361-417.
- Ḥūrî, Şehâde - Niḡûlâ, Ḥūrî. *Ḥulâşatu târiḡi Kenîseti 'Urşelîm el-'Urşûzikiyye*. Amman: Matba'atu şarki'l-evaş, 1996.
- Karacadağ, Abdulkadir - Tanrıverdi, Eyyüp. "Filistin'de Siyonizm'e Muhalif Hristiyan Bir Aydın: Necîb el-Hûrî Nassâr (1865-1948)". *Şarkiyat Mecmuası / Journal of Oriental Studies* 45 (03 Ekim 2024), 1-25. <https://doi.org/10.26650/jos.1471064>
- Kâsimiyye, Ḥayriyye. "Necîb Naşşâr fi cerîdetihî'l-Kermil 1909-1914: aḡadu ruvvâdi munâheḡati's-Şahyüniyye". *Şu'ûnu Filestîniyye* 23 (1973), 101-123.
- Kayyali, Enes. *el-Munadi Gazetesi'ne Göre Osmanlı Filistinini (20. Yüzyıl Başları)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Kazâkiyâ, Ḥalîl İbrâḡîm. *Târîḡu'l-Kenîseti'r-Resûliyyeti'l-'Urşelîmiyye*. Kahire: Maṭba'atu'l-Muḡtaṭaf ve'l-Muḡaṭṭam, 1924.
- Khalidi, Rashid. *Palestinian Identity*. New York: Columbia University Press, 2010.
- Koloğlu, Orhan. *Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Basın Tarihi*. İstanbul: Pozitif Yayınevi, 2020.

- Kurşun, Zekeriya. *Osmanlı Arapları: Hilafet-Siyaset-Milliyet 1798-1918*. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022.
- Muhāfaẓa, ‘Alī. *el-Ḥarekātu’l-fikriyye fī ‘aṣri’n-Nahḍa fī Filestīn ve’l-Urdun*. Beyrut: Dāru’l-ehliyye li’n-neṣr ve’t-tevzī, 1987.
- Muruvve, Edīb. *eş-Şihāfetu’l-‘Arabiyye: neş’etuhā ve taṭavvuruhā*. Beyrut: Menşūrātu dāri mektebeti’l-ḥayāt, t.y.
- Öke, Mim Kemal. *Siyonizm’den Uygarlıklar Çatışmasına Filistin Sorunu*. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002.
- Sevāfirī, Kāmil es-. *el-Edebu’l-‘Arabiyyu’l-mu’āṣır fī Filestīn 1860-1960*. Kahire: Dāru’l-me’ārif, t.y.
- Shehadeh, Raja. *Zamandaki Kırılma: Osmanlı Filistin’ine Veda*. çev. Gülçin Tunalı. İstanbul: Timaş Yayınları, l., 2023.
- Şimālī, İlhām. “eş-Şihāfetu’l-edebiyye”. *Aṭlasu’s-şihāfeti’l-Filestīniyye*. 91-129. Kudüs: Munazzamatu’t-taḥrīri’l-Filestīniyye, 2023.
- Şūmelī, Kuştandı eş-. “el-Ḥayātu’s-şahāfiyye fī Filestīn neş’etuhā ve taṭavvuruhā (1876-1976)”. *Bethlehem University Journal* 3 (1984), 18-36.
- Tamari, Salim. *Cihan Harbi ve Yeni Filistin*. çev. Muttalip Tütüncü. İstanbul: Küre Yayınları, 2021.
- Tellioglu, Ömer. *Filistin’e Musevi Göçü ve Siyonizm (1880-1914)*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2018.
- Yāsīn, ‘Abdulkādir. “eş-Şihāfe ve’l-ḥayātu’s-siyāsiyye”. *Aṭlasu’s-şihāfeti’l-Filestīniyye*. 130-155. Kudüs: Munazzamatu’t-taḥrīri’l-Filestīniyye, 2023.
- Yāsīn, ‘Abdulkādir. “eş-Şihāfetu’l-‘Arabiyye fī Filestīn ve’l-ḥareketu’l-vaṭaniyye”. *ed-Dirāsātu’l-i’lāmiyye* XIX/XVIII (1979), 76-95.
- Yehūşe’, Ya’kūb. *Tārīḥu’s-şihāfeti’l-‘Arabiyye fī Filestīn fī’l-‘ahdi’l-‘Uṣmānī (1908-1919)*. Kudüs: Maṭba’atu’l-me’ārif, 1974.
- Yehūşe’, Ya’kūb. *Tārīḥu’s-şihāfeti’l-‘Arabiyyeti’l-Filestīniyye: fī bidāyeti ‘ahdi’l-intidābi’l-Brīṭānī ‘alā Filestīn 1919-1929*. Hayfa: Şeriketu’l-ebḥāşi’l-‘ilmiyye, 1981.

Çevrimiçi Kaynaklar

- Çevrimiçi Erişim 1: <https://veridiantestjrd.nli.org.il/ar/newspapers/alkouds/1911/07?>
- Çevrimiçi Erişim 2: <https://www.nli.org.il/ar/newspapers/akhbar/1924/08>
- Çevrimiçi Erişim 3: <https://www.nli.org.il/ar/newspapers/alnafais?>
- Çevrimiçi Erişim 4: <https://www.nli.org.il/ar/newspapers/elcarmel?>
- Çevrimiçi Erişim 5: <https://www.nli.org.il/ar/newspapers/falastin?>
- Çevrimiçi Erişim 6: <https://www.nli.org.il/ar/newspapers/mounadi?>
- Çevrimiçi Erişim 7: <https://blog.nli.org.il/ar/the-eastern-newspaper/>

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 52, Aralık/December 2024, 249-274

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/88485>

ISSN 2791-6812

Pamukkale Üniversitesi İslâmî İlimler Enstitüsü Kütüphanesi'nde Bulunan Tefsirle İlgili Yazma Eserlerin Tavsif ve Tanıtımı

Describing and Publicising Manuscripts Related to Tafsir in the Library of the
Institute of Islamic Sciences at Pamukkale University

Yazar Bilgisi Author Information

Mustafa Cihad BAKKAL

Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Denizli, Türkiye
Asst. Prof., Pamukkale University Faculty of Theology, Denizli, Türkiye
mcbakkal@pau.edu.tr , www.orcid.org/0000-0002-3030-991X

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.1550713
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
16 Eylül/September 2024	12 Aralık/December 2024

Öz

Osmanlı Devleti'nde medreseler yüksek seviyede din eğitimin verildiği kurumlardır. Osmanlı döneminde Kur'ân ve sünnete dayalı sahih din inancının tesis edilebilmesi için çok sayıda medrese kurulmuştur. Bunlardan biri de Denizli Yatağan'da yaklaşık 200 sene boyunca hizmet veren Yatağan Medresesi'dir. Medreselerde eğitim-öğretim faaliyetinin gerçekleşebilmesi için hoca ve talebenin yanı sıra en önemli unsurlardan biri de kitaplardır. Bu nedenle yazma eserlerin en çok bulunduğu yerlerin başında medrese kütüphaneleri gelmektedir. Denizli Yatağan'daki medreseden günümüze miras kalan çok sayıda yazma eser bulunmaktadır. Bu eserler şu an Türkiye'nin ilk İslâmî İlimler Enstitüsü olma özelliğine sahip Pamukkale Üniversitesi İslâmî İlimler Enstitüsü Kütüphanesi'nde muhafaza edilmektedir. Kütüphanede kelam, fıkıh, hadis, Arap dili ve edebiyatı, mantık vb. İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarına dair yazılmış eserlerin yanı sıra tespitlerimize göre tefsir ile alakalı 32 yazma mevcuttur.

Bu makalede öncelikle söz konusu eserlerin tavsifi yapılmış, ardından medrese ve yazma eserler bağlamında eserler kısaca tanıtılıp Yatağan Medresesi'ndeki tefsir eğitimine dair bazı değerlendirmelere yer verilmiştir. Yapılan çalışmanın sonucunda medrese kütüphanesinde Beyzâvî tefsirine ait 14 farklı nüshanın yanı sıra bu tefsir üzerine hazırlanan Şihâbüddîn el-Hafâcî'nin İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-râdî (Hâşiyetü'ş-Şihâb) ile İsferyânî'nin Hâşiyetü'l-Envârî't-tenzîl ve esrârî't-te'vîl adlı hâşiyelerin bulunduğu tespit edilmiştir. Bu durum, medresede Beyzâvî tefsirinin çokça okunduğu ve detaylı bir şekilde tahlil edildiği izlenimi vermektedir. Tespitlerimize göre kütüphanede Zemahşerî tefsirinin 3 farklı nüshası bulunmaktadır. Bunun dışında bir de Cürcânî'nin Hâşiyetü'l-Keşşâf (el-Hâşiyetü'l-fâika zâdî'l-meânî'l-bâhira) adlı eseri mevcuttur. Buradan hareketle istifade edilen önemli tefsir kaynaklarından birinin de Zemahşerî'nin el-Keşşâf adlı eseri olduğu söylenebilir. Bu iki tefsirin dışında Yatağan Medresesi'nden miras kalan eserler arasında Hâzin'in Lübâbü't-te'vîl, Fîruzâbâdî'nin Tenvîrü'l-mikbâs, Ebussuûd'un İrşâdü'l-akli's-selîm, Ümmî Sinânzâde'nin Mecâlisü's-Sinâniyye adlı tefsirleri de bulunmaktadır. Buradan, medresede yapılan tefsir derslerinde farklı eserlerden de istifade edildiği sonucuna ulaşılabılır. Kur'ân kelimeleri hakkında yazılan ve bu alanda en önemli referans kaynaklarından biri olan Râgıb'ın Müfredât'ı ile Ebû Saîd el-Hâdimî'nin ayet tefsirine örnek olarak gösterilebilecek Risâletü'l-besmele adlı eseri yine kütüphanede yer alan tefsir ile ilgili eserler arasındadır. Yatağan Medresesi Kütüphanesi'ndeki tefsir ile ilgili eserlerin burada isimleri zikredilenlerle sınırlı olduğunu söylemek doğru olmaz. Zira özellikle bazı nüshaların kenarına düşülen notlarda -şu an kütüphanede mevcut olmamasına rağmen- Semerkandî, Begavî, Âlûsî gibi müfessirlerin tefsirlerinden istifade edilmiş olması, bu eserlerin aslında medrese kütüphanesinde bulunduğu fakat çeşitli sebeplerle günümüze ulaşmadığına dair önemli bir delildir.

Medreselerde bir tefsir kitabını baştan sona kadar okuyup bitirmek zor olduğu için genelde örnek metin olarak belli başlı tefsirlerden kısa surelerin tefsirleri veya bazı surelerin belli ayetleri seçilip okutulması bir gelenektir. Bu geleneğin Yatağan Medresesi'nde de devam ettirildiği görülmektedir. Nitekim yazma eserler arasında Rahmân ve Duhâ sureleri ile genellikle Kehf suresinin ilk on ayetine ilişkin tefsir metinlerine rastlanması bu durumu destekler mahiyettedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Yazma, Kütüphane, Pamukkale Üniversitesi, Yatağan Medresesi

Abstract

In the Ottoman Empire, madrasas were institutions where higher-level religious education was provided. Many madrasas were established to encourage a true religious belief based on the Qur'ān and Sunnah. One of them is Yatağan Madrasa, which served approximately for 200 years in Yatağan, Denizli. Books, along with teachers and students, are one of the most critical elements for providing education in madrasas. Therefore, manuscripts are commonly found madrasa libraries. There are many manuscripts inherited from the madrasa in Yatağan, Denizli. These works are currently preserved in the Library of Institute of Islamic Sciences, Pamukkale University, the first Institute of Islamic Sciences in Türkiye. In addition to the works written on various branches of Islamic sciences such as theology, fiqh, hadīth, Arabic language and literature and logic, according to the findings of the present study, there are 32 manuscripts related to tafsīr.

In this study, first of all, these works are described and briefly introduced from the perspective of madrasas and manuscripts, and some evaluations about the tafsīr education in Yatağan Madrasa are offered. The results of the study indicate that the Madrasa library has 14 different copies of al-Bayzāwī's tafsīr, as well as Shihāb al-Dīn al-Hafāji's 'Ināya al-Qāḍī wa Kifāya al-Rādī (Ḥāshiya al-Shihāb) and 'Isfarāyīnī's Ḥāshiya alā Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl, which addressed this tafsīr. This gives the impression that al-Bayzāwī's tafsīr was frequently read and analysed in detail in this madrasa. According to the findings of the present study, there are three different copies of al-Zamakhsharī's tafsīr in the library. Moreover, there is also al-Jurjānī's Ḥāshiya alā al-Kashshāf (al-Ḥāshiya al-Fāiqa Zād al-Me'ānī al-Bāhira). From this point of view, it can be said that a major source of tafsīr is Zamakhsharī's al-Kashshāf. Besides these two tafsīrs, among the works inherited from Yatağan Madrasa are al-Hāzin's Lubāb al-Ta'wīl, al-Fīruzābādī's Tanwīr al-Mikbās, Abū al-Su'ūd's al-Irshād al-'Aql al-Salīm, and Ummī Sinānzāde's al-Majālis al-Sināniyya. This indicates that different works were also utilized in the tafsīr lessons held in the madrasa. Also among the works related to tafsīr in the library are Imam Raghīb's al-Mufradat, which was written about the words of the Qur'ān and is a major source of reference in this field, and Abū Saīd al-Hādīmī's Risalāt al-Basmala, which can be cited as an example of verse exegesis. It would be incorrect to assume that the works on tafsīr in the Library of Yatağan Madrasa are limited to those mentioned above. The notes in the margins of some copies mention that the tafsīrs by such exegetes as al-Samarqandī, al-Baghawī, and Ālūsī were used in the Madrasa. This clearly indicates that these works were in the Madrasa library but failed to survive to the present day due to various reasons.

As it proves difficult to read a book of tafsīr from cover to cover in madrasas, it is a tradition that short verses of surahs or specific verses of some surahs are selected from major works of tafsīr as sample texts. It is seen that this tradition was also followed in Yatağan Madrasa. This is supported by the fact that among the manuscripts, there are tafsīr texts on Surah al-Rahmān and Surah al-Duhā and the first ten verses of Surah al-Kahf.

Keywords: Tafsīr, Manuscripts, Library, Pamukkale University, Yatağan Madrasa

Giriş

Osmanlı Devleti'nde yüzyıllar boyunca din eğitimi, İslam eğitim sisteminin temel kurumu olan medreseler vasıtasıyla gerçekleştirilmiştir. Bunlardan biri de Denizli Yatağan'da yaklaşık 200 yıl boyunca hizmet veren Yatağan Medresesi'dir. Büyük Medrese/Yukarı Medrese adlarıyla da bilinen bu medresenin kuruluşu 1770'li yıllara dayanmakta olup kurucusu Koca Hacı Mustafa Efendi'dir (ö. 1226/1811). Yatağan Medresesi bölgenin en büyük medreselerinden biridir. Hatta Konya'daki medreseden sonra en mütekâmil medrese olduğu ileri sürülmektedir. Faaliyette olduğu dönemde büyük şöhret kazanan medreseye çevre sancaklardan, Burdur, Antalya (Teke), Menteşe (Muğla) ve Aydın yörelerinden de talebeler gelip öğrenim görmüştür. Bu medresede tahsil gören talebelerden biri olan Ali Vehbi Aykota (ö. 1959), medresenin öğrenci sayısının 1000-1200 civarında olduğunu ifade etmektedir ki¹ bu, medresenin büyüklüğünü ve şöhretini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. 1915 yılında başlayan Dünya Savaşı sebebiyle öğrenci sayısı iyice azalan medrese 1924 yılında tevhid-i tedrisat kanununun kabulüyle fiilen kapanmıştır.² Bugün medresenin yerinde Pamukkale Üniversitesi İslâmî İlimler Enstitüsü binası bulunmaktadır.

Yatağan Medresesi tam teşekküllü bir medresedir. Başlangıçta talebelere Kur'ân-ı Kerîm, tevcit ve ilmihal bilgileri öğretildikten sonra *Emsile*, *Bina*, *Maksûd*, *Avâmil*, *İzhâr* ve *Kâfiye* gibi Arap dili eserleri okutulmuştur. Sonraki aşamada ise belagat, kelim, hadis, fıkıh, tefsir, hesap ve astronomi ilimlerine dair dersler verilmiştir.³

Yazma eserler, geçmiş döneme ait bilgi, birikim ve kültürün geleceğe aktarılmasında köprü vazifesi gören en önemli vesikalardandır. Yazma eserlerin en çok bulunduğu yerlerin başında medrese kütüphaneleri gelmektedir. Yatağan Medresesi'nde eğitim öğretim faaliyetin yapıldığı dönemlerde ne kadar eserin mevcut olduğuna ilişkin bir bilgiye rastlayamadık. Bununla birlikte yaptığı bir ziyaret sırasında Yatağan Medresesi'nde eğitim için yeterli sayıda kitap bulunmadığını öğrenen Teke Mütesellimi Hacı Mehmed Ağa'nın Antalya'dan bazı kitaplar göndererek medreseye vakfettiği belirtilmektedir.⁴ Elimizde hâlihazırda mevcut olan nüshalar bu bilgiyi destekler mahiyettedir. Zira medreseden günümüze miras kalan eserlerin bir kısmında eserin Teke Mütesellimi tarafından vakfedildiğini gösteren mühürlere rastlanmaktadır. Dolayısıyla Hacı Mehmed Ağa'nın bağışları sonrası medresedeki kitap sayısının arttığı söylenebilir. Şu an ise elimizde medreseden günümüze intikal eden 700'den fazla yazma eser bulunmakta olup Pamukkale Üniversitesi İslâmî İlimler Enstitüsü Kütüphanesinde muhafaza edilmektedir. Bu eserler arasında kelim, fıkıh, hadis, Arap dili ve edebiyatı, mantık vb. İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarına dair yazılmış eserlerin yanı sıra tespitlerimize göre tefsir ile alakalı 32 eser mevcuttur. Bu makalede söz konusu eserlerin tavsif ve kısa tanıtımı yapılmış, ayrıca bazı istatistikî bilgilere ve değerlendirmelere de yer verilmiştir.

¹ Ali Vehbi Aykota, *Acıpayam* (Ankara: Çankaya Matbaası, 1951), 140.

² Medresenin tarihi hakkında detaylı bilgi için bkz. Tuncer Baykara, *Yatağan: Her Şeyi ile 'Tarihi Yaşatma Denemesi'* (*Studia Culturae Islamicae*, 21.) (Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1984), 80-83.; Selami Şenel, *Denizli Medreseleri* (Denizli: Denizli Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022), 225-227; Tarık Baykara, *800 Yıllık Türk Kasabası: Yatağan* (Denizli: Denizli Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 278-282.

³ Şenel, *Denizli Medreseleri*, 235. Ayrıca bkz. Aykota, *Acıpayam*, 123.

⁴ Baykara, *Yatağan: Her Şeyi ile 'Tarihi Yaşatma Denemesi'*, 81.

Yatağan Medresesi'nden günümüze ulaşan yazmalar ile ilgili bir katalog çalışması yapılmıştır.⁵ Makalede eserlerin numaralandırılması ile ilgili söz konusu katalog esas alınmıştır. Ancak burada şu hususu önemle vurgulamak gerekir ki bu katalog ilk aşamada eserler hakkında genel bir fikir verse de yazmalar detaylı bir şekilde tahlil edildiğinde katalogda özellikle bazı eser isimlerinin tespiti noktasında ciddi hataların yapıldığı fark edilmiştir. Çalışmada yeri geldikçe bu hatalara da temas edilmiş ve gerekli tashiher yapılmıştır.

Çalışmada söz konusu nüshaların yazı çeşitleri, boyutları, satır sayıları gibi fiziksel özelliklerinden ziyade -ki bu bilgiler katalogda mevcuttur- genellikle sayfa sayıları, eser-müellif isimleri, istinsah yeri, zamanı ve müstensih ismi ile eserlerin muhtevalarına yoğunlaşmıştır.

Yatağan Medresesi'ndeki tefsir yazmalarını; tefsirler, hâşiyeler, derleme tefsir metinleri ve diğer eserler başlıkları altında tasnif etmek mümkündür.

1. Tefsirler

Kütüphanede Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envârü't-tenzîl*, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*, Hâzin'in (ö. 741/1341) *Lübâbü't-te'vîl*, Fîruzâbâdî'nin (ö. 817/1415) *Tenvîrü'l-mikbâs*, Ebussuûd'un (ö. 982/1574) *İrşâdü'l-akli's-selîm* ve Ümmî Sinanzâde Hasan Efendi'nin (ö. 1088/1677-78) *Mecâlisü's-Sinâniyye* adlı tefsirlerine ait nüshalar tespit edilmiştir.

1.1. Beyzâvî (ö. 691/1292) *Envârü't-Tenzîl* ve *Esrârü't-Te'vîl*

İslâmî ilimlerin birçok sahasında eser telif ederek "allâme" unvanını elde eden Beyzâvî⁶ bir îcaz harikası kabul edilen *Envârü't-tenzîl* ve *esrârü't-te'vîl* adlı eserinde kendisinden önceki başlıca tefsir kitaplarını ustaca özetlemiş, ayetlere getirdiği yorumlar yanında dil kaidelerine dayanarak yaptığı açıklamalarla da büyük bir şöhret kazanmıştır.⁷ En temel kaynağı Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'dir. Hatta bazı âlimler tarafından *Envârü't-tenzîl*, Zemahşerî tefsirinin bir özeti kabul edilmektedir.⁸

Osmanlı medreselerinde en çok okutulan tefsir metni olan Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl* ve *esrârü't-te'vîl* adlı eserinin⁹ tamamı veya İhlâs ve Fâtîha sureleriyle Âyetü'l-Kürsî gibi bazı bölümleri üzerinde yapılan şerh, hâşiyeler ve ta'lik türü çalışmaların sayısı son yapılan araştırmalara göre 408'dir.¹⁰ Bu durum, eserin medreselerdeki yaygınlığını gösteren önemli bir detaydır. Yatağan Medresesi'nden günümüze miras kalan tefsir

⁵ Katalog için bk. <https://www.pau.edu.tr/islamiilimler/tr/sayfa/enstitu-kutuphanesi-yazma-eser-katalogu>.

⁶ Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Beyzâvî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/100-103.

⁷ Yavuz, "Beyzâvî", 6/100.

⁸ Eser hakkında detaylı bilgi için bkz. İsmail Cerrahoğlu, "Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/260-261; Şükrü Maden, "Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl Literatürü ve Literatür Değerlendirmesi", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*, ed. Müstakim Arıcı (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 581-582.

⁹ Mustafa Öztürk, "Klasik ve Modern Dönem Osmanlı Medrese Geleneğinde Tefsir Tedrisatı", *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler (Uluslararası Sempozyum) II* (2013), 265, 267.

¹⁰ Eserlerle ilgili detaylı bilgi için bkz. Şükrü Maden, *Tefsirde Hâşiyeler ve Şeyhzâde'nin Envârü't-Tenzîl Hâşiyesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 337-372.

yazmaları arasında en çok Beyzâvî tefsiri ile karşılaşılmasını bunun doğal bir sonucu olarak görmek gerekir.

Kaynaklarda Yatağan Medresesi'nin en önemli müderrislerinden biri olan Koca Hoca lakaplı Hacı Şeyh Mehmed Said Efendi'nin (ö. 1834/1915) Beyzâvî tefsirinin tamamını okuttuğuna ilişkin bir bilgi mevcuttur.¹¹ Eğer bu bilgi doğru ise Yatağan Medresesi'nde Osmanlı eğitim sisteminde en üst konumda bulunan Sahn-ı Semân Medresesi'nin hemen öncesinde yer alan dâhil elli medreseler seviyesinde eğitim verildiği anlaşılmaktadır. Zira Zemahşerî ve Beyzâvî gibi tefsirlerin medreselerde bu aşamada okutulduğu kaydedilmektedir.¹²

Kütüphanede Beyzâvî tefsirine ilişkin 14 nüsha tespit edilmiştir. Burada söz konusu nüshalar kayıt numarası esas alınarak tavsif edilecektir.

a) Kayıt no: 16

Kitap 394 varaktan müteşekkildir. İlk kısımda eser ve müellife dair bir bilgi mevcut değildir. Bununla birlikte cildin sonunda yer alan “تمت الكتاب القاضي البيضاوي” şeklindeki kayıtla eserin Kadı Beyzâvî tefsiri olduğuna işaret edilmektedir. Baş tarafta sûrelerin başlangıç sayfalarını gösteren bir fihrist mevcuttur. Nüsha İsrâ suresiyle başlayıp Nâs suresiyle sona ermektedir. Bu durum, her ne kadar bir kayıt düşülmesi de söz konusu eserin Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl* ve *esrârü't-te'vîl* adlı tefsirinin ikinci cildi olup ilk cildinin kaybolma ihtimalini akla getirmektedir. Eserin müstensihisi Hoca Ferhat Mescidi İmamı Mustafa b. Süleyman b. Ganî'dir. O, eseri 1064/1654 yılı Rebûlevvel ayında bir salı gecesi tamamladığını ifade etmektedir. Ferağ kaydında eserin istinsahı ile ilgili detay bilgilere de yer veren Mustafa b. Süleyman, salı ve cuma günleri dört, diğer günlerde ise iki varak yazdığını ve bu şekilde Ramazan Bayramı'ndan sonra Kurban Bayramı'na kadar İsrâ ile Fâtır sureleri arasındaki kısmı tamamladığını, geriye kalan bölümü ise Kurban Bayramı'ndan sonra Rebûlevvel ayına kadar ikmal ettiğini belirtmektedir.

b) Kayıt no: 18

Nüsha 268 varaktan oluşmaktadır. Nüshanın başında eser ile ilgili bir bilgi verilmezken sonunda “تمت الجلد الأول لقاضي” ifadesiyle bu eserin Kadı Beyzâvî tefsirinin ilk cildi olduğuna işaret edilmektedir. Bu cilt, Fâtîha suresiyle başlayıp Kehf suresinde sona ermektedir. Bu durum, eserin tamamının iki cilt olma ve ikinci cildin kaybolma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Cildin sonunda müstensih ile ilgili bir bilgi verilmezken istinsahın 1211/1797 yılında tamamlandığı ifade edilmektedir.

c) Kayıt no: 20

Eser II+350 varaktır. II^b sayfasında “شهاب شرح القاضي” şeklinde bir kayıt mevcuttur. Bunun dışında eser veya müellife dair bir bilgiye rastlayamadık. Bu bilgi eserin, Şihâbüddîn el-Hafâcî'nin (ö. 1069-1659) Beyzâvî tefsiri üzerine yazdığı *İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-râdî* adlı hâşiyesi olma ihtimalini akla getirmektedir. Bu nedenle olsa gerek katalogda da eserin ismi *İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-râdî* şeklinde kaydedilmiştir. Fakat nüsha üzerinde yapılan incelemeler sonucunda bu eserin Şihâb hâşiyesi değil, Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl* adlı tefsiri olduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla katalogda verilen bilginin hatalı olduğunu belirtmek gerekir. I^b sayfasında bir fihrist mevcuttur. Fakat bu fihrist eserin muhtevasıyla

¹¹ Şenel, *Denizli Medreseleri*, 234.

¹² İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2022), 25, 33.

uyumlu değildir. Eser 1^a sayfasında Fâtiha suresinin tefsiriyle başlayıp 350^b'de Yusuf suresi 50. ayetin tefsiriyle sona ermektedir. Bu durum, nüshanın sadece Fâtiha-Yusuf 50. ayetlerin arasını kapsadığı şeklinde bir izlenim uyandırmaktadır. Fakat yapılan detaylı incelemede nüshanın yalnız bu kısmı değil, Beyzâvî tefsirinin büyük bir bölümünü ihtiva ettiği anlaşılmıştır. Burada sıkıntıya sebep olan husus, metin içerisindeki dağınıklığıdır. Nüsha, 1^a sayfasında Fâtiha suresiyle başladıktan sonra 55^b'de Âl-i İmrân suresi başlamakta, burada ilk dört ayetin tefsiri zikredildikten sonra 56^a'da Nâziât suresinin ilk ayetlerinin tefsirine geçilmektedir. Benzer şekilde 233^b'nin sonunda Cin suresi 19. ayetten 234^a'nın başında Âl-i İmrân suresi 4. ayete geçilmektedir. Dolayısıyla nüshanın başı ve sonu dikkate alındığında eserin Beyzâvî tefsirinin sadece Fâtiha-Yusuf 50. ayetlerini ihtiva ettiği şeklinde bir izlenim oluşsa da nüsha detaylı bir şekilde incelendiğinde durumun böyle olmadığı ve nüshada dağınık halde de olsa Beyzâvî tefsirinin büyük bir kısmının yer aldığı görülmektedir. Eser baş kısmında birkaç cümle eksiktir. İlk sayfasında Yatağan Dairesi'ne ait olduğunu gösteren bir vakıf kaydı bulunmaktadır. Söz başları ve ayet metinleri kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Müstensih ve istinsah tarihi ile ilgili bir kayıt bulunmamaktadır.

d) Kayıt no: 36

Eser tek cilttir ve VIII+221 varaktır. Mukaddime bölümüyle başlayıp Kehf suresinde sona ermektedir. Son kısmında eksik sayfa mevcuttur. Sayfa kenarlarında Şeyhzâde hâşiyesinden alıntılara yer verilmiştir. 1^a, 36^b, 186^b, 218^b gibi çeşitli sayfalarda Hacı Osman Zâde Hacı Mehmed Ağa'ya ait 1211/1797 tarihli vakıf mührü bulunmaktadır. Müstensih ve istinsah tarihine ilişkin bir bilgiye rastlayamadık.

e) Kayıt no: 48/10

134^b sayfasından başlayıp 137^b sayfasında sona ermektedir. Risalenin baş tarafında silik bir şekilde "Kâdî" ismi yazılmıştır. Araştırmalar sonucunda risalenin Kadî Beyzâvî'ye ait *Envârü't-tenzîl* adlı tefsirinin Kehf suresinin ilk on ayetini içerdiği tespit edilmiştir. Sayfa kenarlarında Şeyhzâde ve Şihâb hâşiyelerinden nakiller mevcuttur. Nüshanın istinsahına ilişkin bir kayıt bulunmamaktadır.

f) Kayıt no: 150

79 varaktır. Nebe' suresinin tefsirinden başlayıp Nâs suresiyle sona ermektedir. Nüshada müellif veya eser ismine dair bir kayda rastlayamadık. Yapılan araştırma neticesinde metnin Beyzâvî tefsirine ait olduğunu tespit ettik. Sayfa kenarlarında çoğunlukla Şeyhzâde hâşiyesinden olmak üzere Âlûsî (ö. 1270/1854), Ebussuûd, Begavî (ö. 516/1122) gibi müfessirlerin tefsirlerden çok sayıda alıntı bulunmaktadır. Ayrıca bazı yerlerde ana metnin üzerine ilave edilmiş not sayfaları göze çarpmaktadır. Bu durum nüshanın, medresedeki tefsir derslerinde okunmak üzere hazırlanmış bir ders kitabı olduğu izlenimi vermektedir. Müstensih ve istinsah bilgisi bulunmamaktadır.

g) Kayıt no: 152/1

1^b ile 31^b sayfaları arasında yer almaktadır. 1^a sayfasında Yatağan Dairesi ve Müftî Mustafa Efendi'ye ait vakıf kaydı bulunmaktadır. Metin, Nebe' suresinden başlayıp Nâs suresiyle sona ermektedir. Dolayısıyla 30. cüzün tefsirini içermektedir. Nüshada eser veya müellife dair bir kayda rastlayamadık. Yapılan araştırma neticesinde metnin Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl* adlı tefsirine ait olduğunu tespit ettik. Dolayısıyla katalogda eserin Beyzâvî tefsirinin Nebe' cüzü üzerine yazılan bir hâşiyeye olup İsferyânî tarafından yazıldığına dair

verilen bilginin yanlış olduğunu belirtmek gerekir. Sayfa kenarlarında Sâdî Çelebi (ö. 945/1539) ve Şeyhzâde'nin Beyzâvî hâşiyelerinden yoğun olmak üzere Begavî, Zemahşerî, Ebussuûd gibi müfessirlerden yapılmış çok sayıda alıntı mevcuttur. Bu durum eserin bir ders kitabı olduğuna dair güçlü emareler sunmaktadır.

h) Kayıt no: 152/2

33^b ile 78^b sayfaları arasında yer almaktadır. Rahmân sûresinin tefsiriyle başlayıp Mürselât sûresinin tefsiriyle sona ermektedir. Nüsha üzerinde eser veya müellife dair bir kayda rastlayamadık. Araştırma sonucunda metnin Beyzâvî tefsirine ait olduğunu tespit ettik.

i) Kayıt no: 176

Kitap baş taraftan eksiktir. 339^a varağından başlamakta, 599^b varağında son bulmaktadır. Kehf suresi 82. ayetin son kısmından başlayıp Nâs suresiyle bitmektedir. Sayfa numaralarının bir önceki ciltten devam ettiği anlaşılmaktadır. Kitabın başında veya sonunda kitap ve müellif ismine dair bir bilgi mevcut değildir. Yapılan araştırma neticesinde eserin Beyzâvî'ye ait *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* adlı tefsir olduğu tespit edilmiştir. Ayet metinleri kırmızı mürekkepli, sure isimleri ise yaldızlıdır. Kitabın sonunda yer alan ferağ kaydında bu nüshanın, 27 Şevvâl 1010/1602 Perşembe günü İbrâhim b. Bedreddîn el-İmâm tarafından tamamlandığı ifade edilmektedir. 342^b, 490^b, 513^b ve 599^b gibi muhtelif sayfalarda Teke Sancağı Mütesellimi Hacı Osmanzâde Hacı Mehmed Ağa'ya ait vakıf mührü bulunmaktadır. 356^b'deki mühür 1218/1804, diğerleri ise 1211/1797 tarihlidir.

i) Kayıt no: 178

Kitap baştan ve sondan eksiktir. Tâhâ suresi 2. ayetten başlayıp Sâd suresi 24. ayette sona ermektedir. 133 varaktır. Ayet metinleri ve sure isimleri kırmızı mürekkeple yazılıdır. Bazı sayfa kenarlarında fevâid kayıtları vardır. Müellif ve kitap ismi belli değildir. Araştırmalar neticesinde metnin, Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* adlı tefsirine ait olduğu anlaşılmıştır. Nüshanın istinsahına ilişkin bir kayda rastlayamadık.

j) Kayıt no: 212

Toplam 9 varaktır. Nebe' suresinden başlayıp Nâziât suresinin son bölümünde bitmektedir. Son kısımda eksik sayfalar mevcuttur. Yapılan araştırmalar neticesinde metnin Beyzâvî tefsirine ait olduğu tespit edilmiştir. Bu eserin orijinal hali kuvvetle muhtemel 30. cüzün tamamını içermektedir. Fakat eksik sayfalar nedeniyle mevcut nüshada sadece Nebe' ve Nâziât sureleri yer almaktadır. Kitap çift cetvellidir. Ayet metinlerin üzeri kırmızı kalemle çizilidir. Çoğu ilk sayfada olmak üzere bazı sayfaların kenarlarında Ebussuûd ve Begavî tefsirleri, Şihâb ve Şeyhzâde hâşiyeleri ile *Muhtâru's-sıhah* gibi muhtelif kaynaklardan yapılmış alıntılar ve fevâid kayıtları mevcuttur. Müstensih ve istinsah bilgisi bulunmamaktadır.

k) Kayıt no: 246

12 varaktan müteşekkildir. Nüshada müellif ve kitap ismi ile ilgili herhangi bir kayıt yoktur. Yâsîn suresi tefsirini ihtiva etmektedir. Araştırmalar sonucunda risalenin, Kadî Beyzâvî'ye ait *Envârü't-tenzîl* adlı tefsirin Yâsîn suresinden ibaret olduğu tespit edilmiştir. Eserin sonunda söz konusu nüshanın 1265/1849 yılında Muhammed Ali b. Resûl el-Câlî

tarafından istinsah edildiği kaydedilmektedir. Bazı sayfaların kenarlarında çoğu Osmanlı Türkçesiyle yazılmış fevâid kayıtları mevcuttur.

l) Kayıt no: 307/1

Risale 18 varaktır. 307 numarada kayıtlı eserin ilk risalesidir. Baştan ve sondan noksandır. Fecr suresi 6. ayetten başlayıp Felak suresi 5. ayetin son kısmında bitmektedir. Müellif ve kitap ismine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Araştırmalar neticesinde risalede yer alan bilgilerin Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl* adlı tefsirine ait olduğu tespit edilmiştir. Bazı sayfa kenarlarında çoğu Şeyhzâde hâşiyesinden yapılmış nakiller ve fevâid kayıtları mevcuttur. Sure isimleri kırmızı mürekkeple yazılı olduğu gibi ayet metinlerinin üzeri de kırmızı mürekkeple çizilidir. Metin üzerinde bazı yerlerde nem lekeleri ve mürekkep dağılımları göze çarpmaktadır. Nüshanın istinsahına ilişkin bir kayda rastlayamadık.

m) Kayıt no: 331

Eser, 173 varaktır. Fâtiha suresi ile Bakara suresinin 243 ayetinin tefsirini içermektedir. Son kısımdan eksiktir. Sayfa kenarlarında Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı ve Begavî'nin *Meâlimü't-tenzîl*'i gibi muhtelif tefsirlerden yapılan nakiller ve fevâid kayıtları mevcuttur. Nüshada kitabın ismi, müellifi veya istinsahına ilişkin bir kayda rastlayamadık. Yapılan araştırmalar neticesinde metnin, Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl* ve *esrârü't-te'vîl* adlı tefsirine ait olduğu tespit edilmiştir.

1.2. Zemahşerî (ö. 538/1144) el-Keşşâf

Zemahşerî'nin lügat, iştikak, sarf ve nahiv gibi dil ilimlerindeki yetkinliği, söz dizimi yöntemini Kur'ân'ın başından sonuna kadar ilk defa sistematik bir şekilde uygulaması, ayetleri beyan ve bedî' ilimleri çerçevesinde başarılı bir şekilde tefsir etmesi ve bütün bunları sözü uzatmadan güzel bir üslupla yapması, *el-Keşşâf*'ı tefsir tarihinin vazgeçilmez eserlerinden biri haline getirmiştir.¹³ Osmanlı medreselerinde *Envârü't-tenzîl*'den sonra en fazla okunan, okutulan, tartışılan ve üzerine hâşiye yazılan tefsir *el-Keşşâf*'dır.¹⁴ Bu nedenle medreseden intikal eden eserler arasında *Keşşâf* nüshalarının bulunması gayet doğaldır. Ayrıca medresede Zemahşerî tefsirinin bulunması, ileri seviyede tefsir okumalarının yapıldığına bir işaret sayılabilir.

Kütüphanedeki eserler arasında Zemahşerî tefsirine ait 3 nüsha tespit edilmiştir.

a) Kayıt no: 17

Eser tek cilt olup 693 varaktan müteşekkildir. Fâtiha suresiyle başlayıp Nâs suresiyle sona ermektedir. Eserin baş tarafında Muhammed Esad Hıfzı İbrahim'e ait mülkiyet kaydı ve mühür vardır. Nüshada her 10-15 varakta tekrar eden Teke Sancağı Müttesellimi Hacı Osmanzâde Mehmed Ağa'ya ait toplam 65 adet vakıf mührü tespit edilmiştir. Eserin sonunda yer alan ferağ kaydında Şeyho b. Ali el-Hanefî'nin bu nüshayı oğlu Şemseddîn Muhammed (Mehmed) için istinsah ettiği ve nüshanın yazımını 70 yaşında iken 24 Ramazan 864/1460 Pazartesi günü bitirdiği belirtilmektedir.

¹³ M. Taha Boyalık, *el-Keşşaf Literatürü: Zemahşerî'nin Tefsir Klasiğinin Etki Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2019), 33.

¹⁴ Maden, "Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl Literatürü ve Literatür Değerlendirmesi", 583; el-Keşşâf hakkında detaylı bilgi için bkz. Mesut Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf Şerh ve Hâşiyeleri Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019), 25-47; Boyalık, *el-Keşşaf Literatürü*, 29-33; Ali Özek, "el-Keşşâf", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/329-330.

b) Kayıt no: 251

Kitap 60 varaktır. Baştan ve sondan noksanıdır. Mâide suresi 2. ayetin ortasından başlayıp Yusuf suresi 21. ayetin ortasında sona ermektedir. Müellif ve eser ismi ile ilgili bir bilgi mevcut değildir. Yapılan araştırmalar neticesinde metnin, Zemahşerî'ye ait *el-Keşşâf* adlı tefsire ait olduğu tespit edilmiştir. Sure isimleri kırmızı mürekkeple yazılıdır. Ayetin tefsir edilen kısımlarının üzeri kırmızı mürekkeple çizilidir. Sayfa kenarlarında fevâid kayıtları mevcuttur. Nüshanın istinsahına dair bir kayda rastlayamadık.

c) Kayıt no: 48/12

157^b sayfasından başlayıp 160^a sayfasında sona ermektedir. Risalenin baş tarafına kuvvetle muhtemel risale hakkında bilgi veren bir kayıt düşülmüş olmasına rağmen yazılar büyük oranda silindiği için tam olarak okunamamaktadır. Sadece "Keşşâf" ibaresi okunabilmektedir. Dolayısıyla buradan hareketle metnin *el-Keşşâf* tefsiriyle alakalı olduğu söylenebilir. Yapılan araştırmalar neticesinde bu risalenin Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı tefsirinin Kehf suresinin ilk on ayetini (11. ayetin son kısmı eksik) içerdiği tespit edilmiştir. Son kısmında eksik sayfa bulunmaktadır. 160^b-162^b sayfaları arasında fevâid kayıtları mevcuttur.

1.3. Hâzin (ö. 741/1341) Lübâbü't-te'vîl

Dindarlığı ve faziletli kişiliğiyle tanınan, kendisini tefsir, hadis, fıkıh gibi ilimlerde iyi yetiştirmiş bir alim olan Hâzîn'in en meşhur eseri yukarıda zikri geçen *Lübâbü't-te'vîl fî meâni't-tenzîl* adlı tefsiridir.¹⁵ Begavî'nin (ö. 516/1122) *Meâlimü't-tenzîl* adlı tefsirini esas alarak hazırladığı bu eserinde Hâzin ayetleri öncelikle ayet ve hadisler eşliğinde tefsir etmekte, özellikle Eş'arî ve Şâfî mezheplerinin görüşleri çerçevesinde itikadî ve fikhî hükümlere dair geniş bilgi sunmaktadır.¹⁶ Dirayet ve rivayet metodunun birlikte kullanan müellif, tarihi bilgilere, kıssalara ve israiliyata sıkça yer vermekte ve bu tür bilgileri çoğu zaman tenkitsiz bir şekilde naklettiği için eleştirilmektedir.¹⁷

Farklı kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası bulunan *Lübâbü't-te'vîl*'in Mısır'da Bulak, Ezheriyye, Hayriyye ve Meymeniyye matbaalarında 1287-1317 (1870-1899) yılları arasında çeşitli baskıları yapılmıştır. Bunlar dışında daha başka baskıları da mevcuttur.¹⁸ Kütüphanede bu tefsire dair tek nüsha mevcuttur.

Kayıt no: 19

Kitap tek cilt olup 358 varaktır. Nüshada müellif veya esere dair bir kayıt yoktur. İncelemeler neticesinde eserin Hâzin'e ait *Lübâbü't-te'vîl fî meâni't-tenzîl* adlı tefsir olduğu tespit edilmiştir. Mukaddime bölümü baş tarafından birkaç sayfa eksiktir. Nisâ suresinin

¹⁵ Hayatı hakkında bilgi için bkz. Şemsüddîn Muhammed b. Ali Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beirut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1983), 1/426-427; Ali Eroğlu, "Hâzin, Ali b. Muhammed", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/125-126.

¹⁶ Eroğlu, "Hâzin, Ali b. Muhammed", 17/125-126.

¹⁷ Detaylı bilgi için bkz. Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2005), 1/265-270; Hâzin'in tefsir metodu hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Ali Işık, *Hâzin Tefsirinde Esbâb-ı Nüzûl* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2007), 11-18; Muhammed Selim Çalışkan, *Lübâbü't-Te'vîl fî Me'âni't-Tenzîl Adlı Tefsirde Müşkilü'l-Kur'ân* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2020), 6-14.

¹⁸ Eroğlu, "Hâzin, Ali b. Muhammed", 17/126.

sonunda bitmektedir. Söz başları kırmızı mürekkeple yazılıdır. Nüshanın müstensihisi ve istinsah tarihi hakkında bir bilgi bulunmamaktadır.

1.4. Fîruzâbâdî (ö. 817/1415) Tenvîrû'l-Mikbâs

Aşağıda tavsifi yapılan nüshada İbn Abbas'a nispet edilen bu tefsir aslında onun tarafından kaleme alınmış değildir.¹⁹ İbn Abbas'a isnat edilen tefsir ile ilgili rivayetlerin bir araya getiren bir çalışma olup sonraki dönemlerde telif edilmiştir. Söz konusu eserin genel olarak Fîruzâbâdî tarafından derlendiği kabul edilmektedir.²⁰ Bununla birlikte bazı araştırmacılar Fîruzâbâdî'nin doğumundan önceki döneme ait yazma nüshalarının bulunduğu gerekçesiyle eserin ona nispetinin hatalı olduğunu ileri sürerken²¹ bazıları ise eserin ona aidiyetini şüpheli görmektedir.²² Bu tefsirin son derece kıymetli olduğu ve pek çok tefsirin özetini içerdiği ifade edilmektedir.²³ *Tenvîrû'l-mikbâs*'ta zikredilen rivayetlerin çoğu Taberî tefsirinde geçmektedir. Ayrıca *Sahîh-i Buhârî* başta olmak üzere çeşitli hadis eserlerinde de bu rivayetleri görmek mümkündür.²⁴ Buna mukabil eserde nakledilen rivayetlerin Muhammed b. Mervân es-Süddî es-Sağîr -Muhammed b. Sâib el-Kelbî -Ebû Salih Bâzân -İbn Abbâs kanalıyla geldiği ve bu tarihin İbn Abbâs'a isnat edilen rivayet zincirleri içerisinde en zayıf olduğuna dikkat çekilmektedir.²⁵ Bu nedenle rivayetlere karşı ihtiyatlı olmak gerekir. Eser Bulak (1290/1873), Kahire (1316/1899) ve İstanbul'da Beyzâvî ve Hâzin tefsirleriyle birlikte neşredilmiştir.²⁶

Kütüphanede Fîruzâbâdî'nin bu eserine ait bir nüsha tespit edilmiştir.

Kayıt no: 341

Nüsha 353 varaktır. Kitap, 8^b sayfasında başlamaktadır. 8^a'da eserin, İbn Abbas'ın tefsiri (Tefsîru İbn Abbâs) olduğu ifade edilmektedir. 7^b'ye kadar "meclis" başlıkları altında Şevvâl ve Receb ayları ile miraç hakkında bilgiler verilmektedir. Tefsiri yapılan ayet bölümlerinin üzeri kırmızı mürekkeple çizilidir. 351^b'de nüshanın istinsahının, 1166/1753 yılının Şaban ayında Ahmed Zaviyedar Baba Handar tarafından tamamlandığı

¹⁹ Aliekber Babai, "Sahabi Bir Müfessir Olarak İbn Abbas ve Onun Tefsirdeki Konumu", *Misbah: İslamî Düşünce ve Araştırma Dergisi* 2/6 (2014), 173.

²⁰ Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993), 9/187; Ahmed b. Muhammed Ednevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1997), 312-313; Mennâ' Kattân, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 350; Mustafa Çetin, "Abdullah İbn Abbas (r.a.) ve Tefsiri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 236.

²¹ Muhammed b. Rızık b. Tarhûnî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn fî garbi İfrîkiya* (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1426), 1/249.

²² Hulusi Kılıç, "Fîruzâbâdî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/144; Celalettin Divlekci, *Dilbilim ve Kur'an ilimleri açısından el-Fîruzâbâdî'nin Besâir'i* (Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 30.

²³ Ednevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 313.

²⁴ Çetin, "Abdullah İbn Abbas (r.a.) ve Tefsiri", 236.

²⁵ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974), 786; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/74; İsmail Cerrahoğlu, "Abdullah İbn Abbas ve Tefsir İlmindeki Yeri", *Diyanet İlmî Dergi* 11/2 (1972), 83; İsmail L. Çakan - Muhammed Eroğlu, "Abdullah b. Abbas", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1988), 1/78; Nurdoğan Türk, "Klasik Kaynaklarda Menkûl İbn Abbas'a Atfedilen Bazı Tarikler Üzerine Bir Değerlendirme (Tefsir İlmî Bağlamında)", *e-Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi* XII/26 (2020), 211-212.

²⁶ Kılıç, "Fîruzâbâdî", 13/44.

kaydedilmektedir. 351^b ve 352^a'da Arapça bazı bilgiler mevcuttur. 353^a ve 353^b sayfalarında Bende-i Hüda İsmail yazılı mühürler bulunmaktadır.

1.5. Ebussuûd (ö. 982/1574) İrşâdü'l-Aklî's-Selîm

Uzun süre Şeyhülislamlık görevini ifa eden, iyi bir hukukçu olmasının yanı sıra Sultânü'l-Müfessirîn, Hatîbü'l-Müfessirîn gibi lakaplarla anılan Ebussuûd Efendî Osmanlı döneminde yetişen en önemli müfessirlerden biridir ve kaleme aldığı *İrşâdü'l-Aklî's-Selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* adlı eser ulema arasında oldukça meşhur olup tefsir klasikleri arasında yer almaktadır.²⁷

Türkiye'de çeşitli kütüphanelerde pek çok yazma nüshası bulunan tefsir ilk defa iki cilt (Kahire 1275/1859), daha sonra Râzî tefsirinin kenarında sekiz cilt (İstanbul 1294/1877) halinde neşredilmiştir. Müstakil olarak beş (Kahire 1327/1909) ve dokuz ciltlik (Beyrut, ts.) baskıları da mevcuttur.²⁸ Ayrıca bu eser son olarak İsam'ın ikinci klasik dönem projesi kapsamında müellif nüshası esas alınarak titiz bir çalışma sonucunda dokuz cilt halinde (Ankara 2021) neşredilmiştir.

Yatağan Medresesi'nden günümüze intikal eden eserler arasında Ebussuûd tefsirine ilişkin sadece bir nüsha tespit edilmiştir.

Kayıt no: 48/9

126^b sayfasından başlayıp 133^b sayfasında bitmektedir. Metnin başında eserin isim ve müellifine dair bir bilgi mevcut değildir. Muhtevası incelendiğinde Kehf suresinin ilk on ayetini ihtiva ettiği görülmektedir. Yapılan araştırmalar neticesinde metnin, Ebussuûd'un *İrşâdü aklî's-selîm* adlı tefsirine ait olduğu tespit edilmiştir. İlk sayfalarda yoğun olmak üzere sayfa kenarlarında Beyzâvî tefsiri ve Şeyhzâde hâşiyesi gibi farklı eserlerden yapılmış alıntılar mevcuttur. Sonu eksiktir. İstinsah kaydı bulunmamaktadır.

48 numarada kayıtlı yazma nüsha içerisinde üç ayrı bölüm olarak (48/9-10-12) Ebussuûd, Beyzâvî ve Zemahşerî tefsirlerinden Kehf suresinin ilk on ayetine yer verilmesi, bu nüshanın bir ders kitabı olduğu ve tefsirden örnek metin olarak Kehf sûresinin ilk on ayetinin seçildiği hissiyatını uyandırmaktadır. Nüshanın tefsirin yanı sıra fıkıh, kelam, tecvit ve Arap Dili ile ilgili kısa metinlerden oluşması, derleme bir ders kitabı olduğuna dair yorumumuzu desteklemektedir.

1.6. Ümmî Sinanzâde Hasan Efendi (ö. 1088/1677-78) Mecâlisü's-Sinâniyeti'l-Kebîra

Müellifin hayatı hakkında kaynaklarda fazla bilgi yoktur. Halvetiyye'nin bir kolu olan Sinâniyye tarikatının kurucusu İbrahim Ümmî Sinan'ın (ö. 976/1568-69) kızının torunudur. Bu nedenle Ümmî Sinanzâde diye meşhur olmuştur.²⁹ Ümmî Sinanzâde tekkesi meşâyihlerinden olup³⁰ İstanbul tekke musikisinin büyük üstatları arasında yer

²⁷ Detaylı bilgi için bkz. Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Daru İhyâi't-Turasî'l-Arabî, ts.), 1/65-66; Ednevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 398-399; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/294-296; Ahmet Akgündüz, "Ebussuûd Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/365-371; Âdem Yerinde, "Ebussuûd Efendi'nin İrşâdü'l-Aklî's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm'i", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011), 337-361.

²⁸ Süleyman Ateş, "İrşâdü'l-Aklî's-Selîm", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/458.

²⁹ Abdullah Şimşek, "Ümmî Sinanzâde Ced Hasan Efendi ve Kendisine Nisbet Edilen Etvâr-ı Seb'a Risalesi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (Mayıs 2015), 125.

³⁰ Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i evliyâ* (İstanbul: Kitabevi, 2011), 4/275-276.

almaktadır.³¹ Burada bizi doğrudan ilgilendiren ve meşhur olan kitabı *Mecâlisü's-Sinâniyye*'nin yanı sıra *Künûzü'l-hakâyik fi rumûzi'd-dakâik*, *Fezâilü'ş-şuhûr*, *Mecmûatü'l-ed'iyye ve'l-havâs* gibi eserleri de bulunmaktadır.³²

Ümmî Sinânzâde'nin *Mecâlisü's-Sinâniyye* adlı eseri ile ilgili yapılan bir çalışmada Fâtiha'dan Muhammed suresine kadar toplam kırk farklı sureden yüz yetmiş iki ayetin aynı sayıda mecliste ele alındığı ifade edilmekte ve konuya ilişkin detaylı bir liste sunulmaktadır.³³ Bizim tavsifini yaptığımız yazmada sadece 48 meclis olduğu düşünüldüğünde eserin bir hayli eksik olduğu anlaşılmaktadır. Ced Hasan Efendi bu eserde her mecliste bir ayeti konu edinir. Ayet ile ilgili öncelikle vaaz ve nasihat türü bazı bilgiler paylaştıktan sonra ayetin tefsirini başlar ve her meclise Mevlana'nın *Mesnevî*'sinden konuya uygun beyitlerle son verir.³⁴ Ayetleri tefsir ederken gramer ve kelime tahlilleri yapar. Zaman zaman kıraatler hakkında bilgi verir. Varsa ayetlerin nüzul sebepleri, Mekkî-Medenî olma durumları ve faziletlerine dair bilgiler paylaşır. Ayrıca ayetlere ilişkin Hz. Peygamber, Sahâbe, Tâbiûn ve sonraki dönem âlimlerinden gelen rivayetleri de nakleder.³⁵ Bu özelliklerinden dolayı Ümmî Sinânzâde'nin *Mecâlisü's-Sinâniyye* adlı eserini tasavvufî yönü ağır basan işârî tefsir örnekleri arasında zikretmek mümkündür.³⁶

Kayıt no: 307/3

Risale, 41^b ile 120^b sayfaları arasında yer almaktadır. Fâtiha suresinden başlayıp En'âm suresi 61. âyetin tefsirinde 48. mecliste sona ermektedir. Risale sondan eksiktir. Söz başları ve keşideler kırmızı mürekkeple yazılıdır. 41^a'da eserin Ümmî Sinan'a ait olduğuna işaret eden "کتاب أم سنان" şeklinde bir kayıt mevcuttur. Bunun dışında eserin ismine dair herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Söz konusu kayıt ve kitabın muhtevası dikkate alınarak yapılan incelemeler neticesinde bu eserin, Ümmî Sinanzâde Ced Hasan Efendi'ye ait *Mecâlisü's-Sinâniyyeti'l-kebîra* olduğu tespit edilmiştir. Eser katalogda "*Tefsîru sûreti'l-Fâtiha*" şeklinde yanlış kaydedilmiştir. Nüshanın istinsahına dair bir bilgiye rastlayamadık.

2. Hâşiyeler

Kütüphanedeki eserler arasında medreselerde yoğun bir şekilde okutulan Beyzâvî ve Zemahşerî tefsirleri üzerine yazılmış bazı hâşiyeler bulunmaktadır. Şihâbüddîn el-Hafâcî'nin (ö. 1069-1659) daha ziyade *Hâşiyetü'ş-Şihâb* adıyla bilinen *Înâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-râdî* ile İsferyânî'nin (ö. 945/1538) *Hâşiyetü'ş-Şihâb* adıyla bilinen *Înâyetü'l-Kâdî ve esrâri't-tevîl* adlı Beyzâvî tefsirine dair kaleme alınan hâşiyelerinin yanı sıra Cürçânî'nin (ö. 816/1413) *Hâşiyetü'l-Keşşâf (el-Hâşiyetü'l-fâika zâdî'l-meâni'l-bâhira)* adını taşıyan Zemahşerî tefsirine ilişkin hâşiyesi bu eserlerdendir.

³¹ M. Baha Tanman, "Ümmî Sinan Tekkesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/313.

³² Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz - İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, ts.), 1/109.

³³ Mustafa Şentürk, "Osmanlı 'Mecâlis' Geleneğinden Bir Tefsir Çalışması: Ümmî Sinanzade'nin Mecâlisü's-Sinâniyyeti'l-Kebire Adlı Eseri", *Osmanlı'da Tefsir Dersi Gelenekleri: Saray-Tekke-Medrese*, ed. Ömer Kara vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2018), 370-379.

³⁴ Şentürk, "Ümmî Sinanzade'nin Mecâlisü's-Sinâniyyeti'l-Kebire Adlı Eseri", 371.

³⁵ Eserin detaylı değerlendirmesi için bkz. Şentürk, "Ümmî Sinanzade'nin Mecâlisü's-Sinâniyyeti'l-Kebire Adlı Eseri", 380-402.

³⁶ Benzer bir değerlendirme için bkz. Muhammet Abay, "Osmanlı Dönemi Dirayet Tefsirleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* IX/18 (2011), 76.

2.1. Beyzâvî Hâşiyeleri

a) İsferâyînî (ö. 945/1538) Hâşiye alâ Envârî't-Tenzîl ve Esrârî't-Te'vîl

Müellifin tam adı Ebû İshâk İsmâüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh el-İsferâyînî'dir. Nahiv, sarf, belağat, mantık, ilmü'l-vaz', kelam, fıkıh, tefsir, hadis, münazara gibi farklı sahalarda çok sayıda eser telif eden İsferâyînî'nin³⁷ çalışmaları arasında İslâmî ilimler Kütüphanesi'nde yazma halinde bulunan Beyzâvî tefsirine yaptığı hâşiye(ler) de mevcuttur. İsferâyînî'nin Beyzâvî hâşiyesine ilişkin kaynaklarda farklı bilgilere rastlanmaktadır. Bazı kaynaklarda İsferâyînî'ye ait "*Hâşiye alâ tefsîri'l-Beyzâvî*" ve "*Hâşiye İsmâüddîn alâ envârî't-tenzîl ve esrârî't-te'vîl*" gibi isimlerle bir hâşiyeden bahsedilirken³⁸ bazıları ise bunun yanı sıra "*Hâşiyetü'l-İsferâyînî alâ cüz-i Amme*"³⁹, "*Hâşiye alâ tefsîri'l-Beyzâvî li-cüz-i Amme*" gibi isimlerle anılan ve Kanuni Sultan Süleyman'a ithaf edilen müstakil bir çalışmadan daha söz edilmektedir.⁴⁰ Dolayısıyla İsferâyînî'nin Beyzâvî üzerine kaleme aldığı iki farklı hâşiyeden söz etmek mümkündür. Bu hâşiyeler bazen ayrı ayrı, bazen ise bir arada istinsah edilmiştir. Yukarıda ifade edildiği üzere İslâmî ilimler Kütüphanesi'nde iki farklı nüsha mevcuttur. Kanaatimizce 174 numarada kayıtlı nüsha bir arada istinsaha örnek iken 307/2'de kayıtlı nüsha sadece Amme cüzüne dair olması sebebiyle ayrı istinsaha örnek teşkil etmektedir. Dünyanın farklı kütüphanelerinde benzer nüshalara rastlamak mümkündür. Ayrıca Fâtîha'dan başlayıp A'râf sureyle biten başka bir nüshadan daha söz edilmektedir.⁴¹ Eser, en çok ilgi gören Beyzâvî hâşiyelerinden biridir. Üzerine dokuz tane hâşiye ve ta'lik yazılmıştır.⁴² Türkiye'de bu hâşiye üzerine yapılmış herhangi bir müstakil çalışmaya rastlayamadık. Bununla birlikte *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* literatürü üzerine yapılan bir çalışmada İsferâyînî'nin hâşiyesinin diğer Beyzâvî hâşiyelerine göre hacimce daha küçük olduğu ve müellifin sadece anlaşılması zor ve birden fazla manaya muhtemel kısımları izah ettiği belirtilmektedir.⁴³ Arap dünyasında ise adı geçen hâşiyenin Nisâ suresi 39-176. ayetleri arasının tahkikini içeren ve kısaca müellifin metodu hakkında bilgi veren bir yüksek lisans tezi tespit ettik.⁴⁴ Bu çalışmada söz konusu hâşiyesinin özellikle nahiv ile ilgili meseleleri ihtiva ettiği, dil ve belagat konularına büyük değer verdiği ifade edilmektedir. Ayrıca İsferâyînî'nin görüşleri sadece nakletmekle yetinmediği, aralarında mukayeseler yaptığı, özellikle Beyzâvî ve Zemahşerî'nin açıklamalarını sıkça mukayese ettiği, bazen kendisinin ortaya yeni bir görüş attığı,

³⁷ Hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bkz. İsmail Durmuş, "İsferâyînî, İsmâüddîn", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/516-517; Nihat Tarı, "İsmâüddîn el-İsferâyînî'nin Hayatı ve Eserleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2021), 273-291; İbrahim Demircioğlu, *İsmâüddîn İsferâyînî'nin (ö. 943/1536) Hayatı ve 'Amme Cüzü Tefsirindeki Metodu* (Karabük: Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 20-71.

³⁸ Ednevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 376; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 1/67.

³⁹ Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2005), 1/488.

⁴⁰ Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmûsü terâcîm li-eşherî'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müsta'rabîn ve'l-müştârikîn* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 1/66; Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hattâ'l-asri'l-hâzır* (Beyrut: Müessesetü Nuveyhizi's-Sekâfiyye, 1988), 1/20.

⁴¹ Mecmaü'l-Melek li-Buhûsî'l-Hadarâti'l-İslâmiyye, *el-Fihrişü's-şâmil li't-türâsi'l-Arabiyyi'l-İslâmiyyi'l-mahtû: Mahtûtâtü't-tefsîr ve ulûmih* (Amman: Müessesetü Âl-i'l-Beyt, 1987), 1/569-576.

⁴² Maden, "Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl Literatürü ve Literatür Değerlendirmesi", 587, 596.

⁴³ Maden, "Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl Literatürü ve Literatür Değerlendirmesi", 595.

⁴⁴ bkz. Nûr Habeşî, *Hâşiyetü'l-İsmâ el-İsferâyînî alâ tefsîri'l-Beydâvî min âyi 39 ilâ âyi 176 sûreti'n-nisâ* (Dimaşk: Câmîatü Dimaşk, Külliyyetü's-Şerîa, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 295-517.

bu çalışmaların çoğunun tartışmalı olduğu ve Âlûsî tarafından eleştirildiği bilgisine de yer verilmektedir.⁴⁵

Kütüphanede İsferyânî'nin Beyzâvî tefsiri üzerine yazdığı iki hâşiye tespit edilmiştir.

Kayıt no: 174

1+354 varaktır. Sure başları sayfa kenarlarında genellikle kırmızı mürekkeple belirtilmiştir. Ferağ kaydında eserin istinsahının, Fethiye Camii Vâizi Şeyh Muhammed tarafından 1118/1706 yılı Rebûlâhir ayının başında tamamlandığı ifade edilmektedir. 1^a'da Yatağan Dairesi'ne ait vakıf kaydı bulunmaktadır. Ayrıca bazı sayfalarda fevâid kayıtları mevcuttur.

Eser iki kısımdan oluşmaktadır. İlk bölüm/cilt, mukaddimenin ardından Fâtiha suresiyle başlayıp 329. varakta En'âm suresiyle sona ermektedir. Sayfanın sonunda bu nüshanın istinsahının, Fethiye Camii Vâizi Şeyh Muhammed tarafından 1118/1706 yılında tamamlandığını gösteren bir ferağ kaydı bulunmaktadır. 329. varaktan sonra ikinci bölüm Nebe' suresiyle başlamakta -Bu kısımdan sonra sayfalarda numara yok- ve kitap Nâs suresiyle bitmektedir. Kitabın sonunda da bu nüshanın da yine Fethiye Camii Vâizi Şeyh Muhammed tarafından 1118/1706 yılında istinsah edildiğine işaret eden bir ferağ kaydı bulunmaktadır. Metin içerisinde ilk kısımda eksik olan 219. varak, kitabın sonuna ilave edilmiştir.

b) Kayıt no: 307/2 Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî li-Cüz-i Amme

Risale 19^b sayfasından başlayıp 41^b sayfasında sona ermektedir. 19^a sayfası boştur. Risalede Nebe', Nâziât ve Abese'nin yanı sıra Tekvîr suresinin ilk beş ayetine ilişkin tefsir bilgileri yer almaktadır. Risale son tarafından noksanıdır. Risalenin ne başında ne de sonunda eser, müellif veya istinsah ile ilgili herhangi bir kayıt mevcut değildir. Yapılan araştırmalar neticesinde söz konusu risalenin, İsferyânî'ye ait Beyzâvî hâşiyesinin Amme cüzünün bir kısmını ihtiva ettiği tespit edilmiştir. Kaynaklarda İsferyânî'nin, Beyzâvî tefsirinin Amme cüzü üzerine yazdığı ve Kanuni Sultan Süleyman'a ithaf ettiği bir hâşiyesinden bahsedilmektedir.⁴⁶ Bu eserin o hâşiye olması kuvvetle muhtemeldir. Dolayısıyla hâşiyenin "*Hâşiye alâ tefsîri'l-Beyzâvî li-cüz-i Amme*" şeklinde isimlendirilmesi uygun görülmüştür.

c) Şihâbüddîn el-Hafâcî (ö. 1069-1659) İnâyetü'l-Kâdî ve Kifâyetü'r-Râdî (Hâşiyetü'ş-Şihâb)

11. asrın en önemli alimlerinden biri olan⁴⁷ Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî, dil ve edebiyat sahasında otorite olmasının yanı sıra bir fakih ve müfessir olarak da tanınmaktadır.⁴⁸ Çok sayıda eser telif eden Hafâcî'nin bizi burada asıl ilgilendiren

⁴⁵ Habeşî, *Hâşiyetü'l-İsâm el-İsferyânî alâ tefsîri'l-Beyzâvî min âyi 39 ilâ âyi 176 sûreti'n-nisâ*, 464-465. <https://quranpedia.net/ar/book-attachment/18426/76879>.

⁴⁶ Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/66; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 1/19-20.

⁴⁷ Muhammed Emîn Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fi a'yânî'l-karnî'l-hâdî aşer* (Kahire: el-Matbaatü'l-Vehbiyye, 1284), 1/331-332.

⁴⁸ Hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/238-239; Ali Şakir Ergin, "Hafâcî, Şehâbeddîn", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/72-73; Mustafa Keskin, "Şihâbüddîn el-Hafâcî: Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Eserleri", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* III/2 (2016), 101-130.

çalışması Beyzâvî tefsiri üzerine yazdığı *İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-râdî* adlı hâşiyesidir.⁴⁹ *el-Hâşîye alâ tefsîri'l-Beyzâvî*⁵⁰ ve *Hâşiyetü'ş-Şihâb*⁵¹ isimleriyle de anılmaktadır. Beyzâvî tefsirine dair yazılmış en önemli ve en geniş hâşiyelerden biridir. Hafâcî bu eserinde Beyzâvî tefsirinde geçen hemen her kelime üzerinde durarak bunları genellikle sarf, nahiv ve belagat cihetiyle tahlil etmektedir. Çoğu zaman Beyzâvî'yi destekler mahiyette açıklamalar yapan müellif bazen ise görüşlerine katılmayarak onu eleştirmektedir.⁵² Zürkânî (ö. 1367/1948) ve Subhî Sâlih (ö. 1407/1986) gibi alimler bu çalışmanın, en güzel Beyzâvî hâşiyesi olduğunu dile getirmektedir.⁵³ Eserin Türkiye ve dünya kütüphanelerinde çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır.⁵⁴ Ayrıca İstanbul (1271) ve Bulak'ta (1283) sekiz cilt halinde neşredilmiştir.⁵⁵

Eserin İslâmî İlimler Enstitüsü Kütüphanesi'nde üç ciltlik eksik bir nüshası mevcuttur.

Kayıt no: 13-14-15 (3 cilt)

Eserin kütüphanede üç cildi mevcuttur. 13 numarada kayıtlı ilk cilt, 380 varaktır. 1^a sayfasında kitabın ismi ve müellifi zikredilmektedir. Fâtîha ve Bakara surelerini ihtiva etmektedir. Nüshanın başında eserin Şihâb Efendi'ye ait *İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-râdî* adlı eserin ilk cildi olduğu ifade edilmektedir. Söz başları ve keşideler kırmızı mürekkeple yazılıdır. Bazı sayfa kenarlarına fevâid kayıtları düşülmüştür. 1^a sayfasından itibaren çeşitli sayfalarda yirmi yedi defa tekrar eden vakıf kaydı Dergâh-ı Âlî Kapıcıbaşlarından Teke Sancağı Mütesellimi el-Hâc Mehmed Ağa'ya ait şahıs mührü mevcuttur. Nüshanın sonunda yer alan ferağ kaydında sadece bu cildin istinsahının 1084/1673 yılında tamamlandığı belirtilmekte, müstensih ile ilgili herhangi bir bilgiye yer verilmemektedir.

14 numarada kayıtlı ikinci cilt, I+393 varaktan müteşekkildir. I^b sayfasında bir fihrist mevcuttur. I^a sayfasından itibaren çeşitli sayfalarda yirmi yedi defa tekrar eden vakıf kaydı ve Dergâh-ı Âlî Kapıcıbaşlarından Teke Sancağı Mütesellimi el-Hâc Mehmed Ağa'ya ait şahıs mührü bulunmaktadır. Âl-i İmrân suresinden başlayıp Hûd suresiyle sona ermektedir. Ferağ kaydında bu cildin istinsahının Cemâziyelâhir ayında tamamlandığı belirtilmektedir.

15 numarada kayıtlı olan üçüncü cilt ise I+361 varaktır. I^a'dan itibaren muhtelif sayfalarda Dergâh-ı Âlî Kapıcıbaşlarından Teke Sancağı Mütesellimi el-Hâc Mehmed Ağa'ya ait yirmi dört adet vakıf kaydı ve mührü mevcuttur. Yusuf suresinden başlayıp Ankebût suresinin tefsiriyle sona ermektedir. Nüshanın sonunda üçüncü cildin istinsahının 1086/1675 yılının Cemâziyelâhir ayında mübarek cuma günü tamamlandığı kaydedilmektedir. Müstensih hakkında bir bilgi verilmemektedir. Dolayısıyla İslâmî İlimler Kütüphanesi'nde Şihâb hâşiyesinin Fâtîha'dan Ankebût suresine kadar olan kısmını kapsayan ilk üç cildi mevcuttur.

⁴⁹ İsmail Paşa Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, ts.), 1/161; Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/238; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 1/75; Ergin, "Hafâcî, Şehâbeddîn", 15/73.

⁵⁰ Ednevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 416.

⁵¹ Zürkânî, *Menâhil*, 1/488; Subhî Sâlih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2000), 293.

⁵² Keskin, "Şihâbüddîn el-Hafâcî", 125-126.

⁵³ Zürkânî, *Menâhil*, 1/488; Sâlih, *Mebâhis*, 293.

⁵⁴ Mecmaü'l-Melek li-Buhûsi'l-Hadarâti'l-İslâmiyye, *el-Fihrisü'ş-şâmil*, 2/703-712.

⁵⁵ Ergin, "Hafâcî, Şehâbeddîn", 15/73.

d) Şeyhzâde Muhyiddîn Kocevî (ö. 950/1543) Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl ve Esrâri't-Te'vîl

Şeyhzâde Muhyiddîn Mehmed Kocevî Osmanlı'nın yükselme devrinde yaşamış, muhaşşî, müfessir, fakîh ve mutasavvıf yönleriyle öne çıkmış bir alimdir.⁵⁶ Daha çok Beyzâvî tefsiri üzerine kaleme aldığı burada konumuz olan hâşiyesi ile meşhur olmuştur.⁵⁷

Şeyhzâde'nin hâşiyesini önce muhtasar olarak kaleme aldığını daha sonra genişlettiğini kaydeden Kâtip Çelebi'ye göre bu eser Beyzâvî hâşiyelerinin en faydalısı ve ibaresi en kolay olanıdır.⁵⁸ Eserin çeşitli baskıları mevcuttur.⁵⁹

Kütüphanede 48 numarada kayıtlı mecmua içerisinde Şeyhzâde hâşiyesine dair izlere rastlanmaktadır.

Kayıt no: 48/11

48 numarada kayıtlı nüshanın 11. metnidir. 138^b-156^b sayfaları arasında yer almaktadır. Metnin başında veya sonunda risale ile ilgili herhangi bir bilgi verilmemektedir. Bununla birlikte metnin ilk cümlesine düşülen "Kadı Beyzâvî'nin sözü" ve hemen üstünde yer alan "Şeyzâde" ifadeleri metnin Beyzâvî ve Şeyhzâde ile ilişki olduğu hissiyatını uyandırmaktadır. Bu doğrultuda yapılan araştırmalar neticesinde metnin tamamı olmasa da baş tarafının Şeyhzâde'nin Beyzâvî tefsiri üzerine yazdığı hâşiyeden alındığı ve Kehf suresinin ilk ayetlerini içerdiği tespit edilmiştir. Eserin ismi katalogda "Risâletü'n-nahv" şeklinde yanlış kaydedilmiştir.

2.2. Keşşâf Hâşiyeleri

a) Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413) Hâşiye ale'l-Keşşâf (el-Hâşiyetü'l-Fâika Zâdi'l-Meânî'l-Bâhira)

Başlıca ilgi alanları kelâm, Arap dili ve edebiyatı olmakla beraber felsefe, mantık, astronomi, fıkıh, hadis, tasavvuf ve tefsir gibi dinî ve akllî ilimlerin hemen hepsine dair telif, şerh ve hâşiye türünde eserler vermiş ve bundan dolayı "allâme" unvanını alan Seyyid Şerîf Cürcânî'nin⁶⁰ bizi asıl ilgilendiren eseri Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı üzerine kaleme aldığı hâşiyesidir. Kaynaklarda genellikle "*Hâşiyetü'l-Keşşâf*"⁶¹ şeklinde bahsedilen eserin asıl isminin "*el-Hâşiyetü'l-fâika zâdi'l-meânî'l-bâhira*" olduğu ifade edilmektedir.⁶² Ayrıca hâşiyenin tam olmadığı, sadece mukaddime, Fâtîha suresi ile Bakara 1-25. âyetlerinin tefsirini içerdiği belirtilmektedir.⁶³

⁵⁶ Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği*, 300.

⁵⁷ Şeyhzâde ve hâşiyesi hakkında detaylı bilgi için bkz. Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği*, 117-147.

⁵⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 188.

⁵⁹ Erdoğan Baş, "Şeyhzâde", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/98.

⁶⁰ Sadrettin Gümüş, "Cürcânî, Seyyid Şerîf", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/135; Hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrahmân Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' [li-ehli'l-karni't-tâsi']*. (Beirut: Dâru'l-Cil, 1992), 5/328-330; Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 125-137.

⁶¹ Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/428; Ebü'l-Fazl Celaleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr Süyûtî, *Bugyetü'l-vuât fî tabakâtü'l-lugaviyyîn ve'n-nühât* (Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964), 2/197.

⁶² Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*, 146.

⁶³ Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 1/381; Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*, 145-146; Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 132.

Cürcânî'nin *el-Keşşâf* üzerine yazdığı bu hâşiyede dilsel tahliller ve kalamî izahlar ön plandadır. Arap diline taalluk eden meseleleri üstün bir maharetle açıklayan Cürcânî kalamî açıdan ise özellikle Ehl-i sünnet ile Mutezile arasındaki ihtilaflara temas ederek konuları detaylı bir şekilde ele almaktadır.⁶⁴ Cürcânî'nin temel kaynağı Teftâzânî'nin *el-Keşşâf* şerhidir. Hatta bazı yerlerde alıntılar Teftâzânî'nin eserinin ihtisarı izlenimini doğuracak kadar yoğunur.⁶⁵ Bununla birlikte çoğu yerde Teftâzânî'nin görüşleri tetkik ve tenkit de edilmektedir.⁶⁶ Dolayısıyla eserin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için Teftâzânî'nin *el-Keşşâf* hâşiyesi ile mukayeseli olarak okunmasında fayda vardır. Dünyanın farklı kütüphanelerinde yüzlerce yazma nüshası⁶⁷ bulunan Cürcânî hâşiyesinin hem müstakil hem de *el-Keşşâf* ile birlikte çeşitli baskıları yapılmıştır.

Kütüphanede eser ile ilgili tek nüsha tespit edilmiştir.

Kayıt no: 313

Kitap, III+166+III varaktan müteşekkildir. İlk III ve son III varakta bazı Arapça bilgiler ve şiirler yazılıdır. Eserin özellikle ilk sayfalarında yoğun olmak üzere bazı sayfalarda fevâid kayıtları mevcuttur. Söz başları ve keşideler kırmızı mürekkeple yazılıdır. Nüshanın herhangi bir yerinde eserin isim veya müellifine dair bir kayda rastlayamadık. Katalogda eserin Zemahşerî'ye ait *el-Keşşâf* adlı tefsir olduğu ifade edilmektedir. III^b sayfasında Zemahşerî ve *el-Keşşâf* ile ilgili bazı bilgilere yer verilmesinin yanı sıra Cürcânî'nin doğum ve vefatına ilişkin bir kaydın düşülmesi söz konusu eserin Zemahşerî ve Cürcânî ile ilişkili olduğu hissiyatını uyandırmaktadır. Bu bağlamda yapılan araştırmalar neticesinde eserin, Cürcânî'nin *el-Keşşâf* hâşiyesi olduğu tespit edilmiştir. Bu nedenle adı *Hâşiye ale'l-Keşşâf* olarak belirlenmiştir. Dolayısıyla katalogda verilen bilginin hatalı olduğunu ifade etmek gerekir. Eserin sonunda yer alan ferağ kaydında bu nüshanın istinsahının, Mustafa b. Osman tarafından 8 Ramazan 921/1515 Salı günü Kostantiniyye'de tamamlandığı belirtilmektedir.

3. Derleme Tefsir Metinleri

Kütüphanede mevcut olan yazma nüshaların içerisinde Rahmân, Mülk ve Duhâ surelerine ilişkin derleme tefsir metinleri tespit edilmiştir.

Kayıt no: 77/2 Tefsîru Sûreti'r-Rahmân

40^b sayfasında başlayıp 75^a sayfasında sona ermektedir. Risalenin baş tarafında risale ile ilgili herhangi bir bilgi yoktur. Risale Rahmân suresinin tefsirine dair derleme bir metindir. Bu nedenle "*Tefsîru sûreti'r-Rahmân*" şeklinde isimlendirilmesi uygun görülmüştür. Farklı kaynaklardan nakiller yapılmış ve bu bilgilerin hangi kaynaklardan alındığı belirtilmiştir. Bazı sayfalarda fevâid kayıtları vardır. Son kısımda eksik sayfa mevcuttur. Nüshanın istinsahına ilişkin bir bilgiye rastlayamadık.

⁶⁴ Sadrettin Gümüş, "Cürcânî ve Hâşiye ale'l-Keşşâf'ı -Keşşâf Tefsiri Üzerine Hâşiyesi-", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (14 Ocak 2014), 180.

⁶⁵ Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 132-133.

⁶⁶ Örnekler için bkz. Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*, 147-148.

⁶⁷ Mecmaü'l-Melek li-Buhûsi'l-Hadarâti'l-İslâmiyye, *el-Fihrisü's-şâmil*, 1/441-447.

Kayıt no: 77/4 Tefsîru Sûreti'd-Duhâ

Risale, 77 numarada kayıtlı olan eserin 79^b-86^b sayfaları arasında yer almaktadır. Mukaddimede risalenin Ali b. el-Hemmâmî⁶⁸ tarafından Duhâ suresine ilişkin tefsir, hadis ve vaaz kitaplarında yer alan bilgilerden hareketle derlendiği ve istifade edilen kaynakların isimlerinin zikredildiği ifade edilmektedir. Bu nedenle “*Tefsîru sûreti'd-Duhâ*” şeklinde isimlendirilmesi uygun görülmüştür. Müstensih veya istinsah tarihine ilişkin bir kayda rastlayamadık.

Kayıt no: 251 Tefsîru Sûreti'r-Rahmân ve'l-Mülk

Eser 27 varaktır. Nüshada müellif, eser veya istinsaha dair bir bilgi yoktur. Son sayfada Rahmân suresinin ilk on üç ayeti ile bazı nakiller vardır. Bu bilgi, eserin Rahmân sûresi ile ilgili olduğuna dair bir ipucu sunmaktadır. Büyük ihtimalle eserin ilk kısmının Rahmân suresi ile ilgili olması ve son sayfada da böyle bir bilginin yer alması nedeniyle katalogda eserin ismi “*Tefsîr-i sûreti'r-Rahmân*” şeklinde kaydedilmiştir. Fakat nüsha detaylı bir şekilde incelendiğinde içerisinde sadece Rahmân suresinin yer almadığı, bunun yanında son kısımda Mülk suresini de ihtiva ettiği görülmektedir. Bu nedenle katalogda verilen bilginin eksik olduğunu ifade etmek gerekir. Dolayısıyla eseri iki bölüme ayırmak mümkündür. Kitap, Rahmân suresinin ilk ayetinin tefsiri ile başlamaktadır. 23^b'de Rahmân suresi 58. ayetin tefsirinden sonrası eksiktir. Bu kısım ilk bölümdür. Burada şöyle bir metot takip edilmiştir: Her bir ayetin tefsiri öncelikle *Envârü't-tenzîl*'den nakledilmiş, daha sonra ayet ile ilgili pek çok eserden istifade edilmek suretiyle derleme bir metin oluşturulmuştur. Her bir naklin sonunda bilgilerin hangi kaynaklardan alındığı belirtilmiştir. İkinci bölüm olan 24^a'dan sonraki kısımda ise Mülk suresinin 6. ayetinin (yarısından itibaren) tefsirine başlanmış ve kitap bu sureyle sona ermiştir. Dolayısıyla Mülk suresinin ilk ayetleri eksiktir. Kitabın sonunda zikredilen bilgilerin Ebu'l-Leys tefsirinden nakledildiğini gösteren bir kayıt mevcuttur. Buradaki bilgiler Ebu'l-Leys es-Semerkandî tefsiriyle mukayese edildiğinde birebir aynı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla kitabın ikinci kısmında Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin tefsirinden alınmış Mülk suresi tefsiri yer almaktadır. Bütün bu izahlardan sonra şunu söylemek mümkündür: Kitapta 23. varaktan sonra eksik sayfalar mevcuttur. Rahmân suresinin 58. ayetinin tefsirinden Mülk suresi 6. ayetin tefsirine geçilmektedir. Her ne kadar sayfa numaralarına bakıldığında bir eksiklik gözükme de eser detaylı bir şekilde tahlil edildiğinde bu husus bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu durumda sayfa numaralarının esere sonradan ilave edildiği söylenebilir. Rakamların Türkçe yazılmış olması da bu görüşümüzü destekler mahiyettedir. Netice itibarıyla eldeki verilerden hareketle bu kitabın Rahmân ve Mülk surelerinin tefsirlerini içeren derleme bir eser olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle “*Tefsîru sûreti'r-Rahmân ve'l-Mülk*” şeklinde isimlendirilmesi uygun görülmüştür.

4. Diğer Eserler

Yazmalar arasında Râgıb el-İsfehânî'nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) *el-Müfredât* adlı Kur'ân sözlüğünün yanı sıra Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) sure tefsirine örnek teşkil eden *Tefsîru sûreti'l-Mülk* ile Hâdimî'nin (ö. 1176/1762) ayet tefsirine örnek gösterilebilecek *Risâletü'l-besmele* isimli eserleri de mevcuttur.

⁶⁸ Ali b. el-Hemmâmî ile ilgili kaynaklarda bir bilgiye rastlayamadık.

4.1. Kur'ân Sözlüğü: Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) Müfredâtü'r-Râgıb

Daha çok Arap Dili ve tefsir ile ilgili yaptığı çalışmalarla şöhret bulan Râgıb el-İsfahânî'nin Gâribü'l-Kur'ân geleneğinin önemli bir halkasını teşkil eden *el-Müfredât* adlı eseri⁶⁹ bu gelenek içerisinde bir dönüm noktasıdır ve kendinden önceki eserlere göre bazı farklılıklar arz etmektedir. Önceki eserler tertip bakımından Kur'ân surelerini esas alırken *el-Müfredât* alfabetik bir düzene sahiptir. Ayrıca önceki dönemdeki telifler az sayıda garîb kelimeyi açıklamakla yetinirken *el-Müfredât* Kur'ân lafızlarının hemen tamamını kapsamakta⁷⁰ ve kelimeleri çok yönlü olarak ele alınıp incelenmektedir. Bu özellikleriyle eser, Garîbü'l-Kur'ân geleneğini aşan bir Kur'ân sözlüğü modeli ortaya koymaktadır.⁷¹ Yazıldığı andan itibaren günümüze kadar Kur'ân kelimeleri konusunda en önemli referans kaynaklarından biri olarak kabul gören *Müfredât*'ın çok sayıda yazma nüshası bulunmakla birlikte birçok baskısı da yapılmıştır.⁷²

Kütüphanede söz konusu eserin bir nüshası tespit edilmiştir.

Kayıt no: 308

Kitap 314 varaktır. 1^a sayfasında "Bu kitap, Râgıb'ın Müfredâtı'dır." şeklinde kitabın müellifi ve ismi zikredilmektedir. Söz konusu sayfada ayrıca vakıf kaydı bulunmaktadır. 49^b-50^b sayfaları boştur. 51^b'den sonra yazı çeşidi ve satır sayısı değişmektedir. Söz başları ve keşideler kırmızı mürekkep ile yazılmıştır. Kitabın sonunda yer alan ferağ kaydında eserin istinsahının Muhammed b. İbrahim el-Hâdimî tarafından 1253/1837 yılında tamamlandığı ifade edilmektedir.

4.2. Sure Tefsiri: Kemalpaşazâde (İbn Kemal) (ö. 940/1534) Tefsîru Sûreti'l-Mülk

Tefsir, fıkıh, hadis gibi dinî ilimler başta olmak üzere tarih, edebiyat, felsefe, dil ve tıp alanlarında da eserler telif eden çok yönlü bir alim olan Kemalpaşazâde XVI. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı ilim ve kültürünün en önemli temsilcilerinden biri kabul edilmektedir.⁷³ Kemalpaşazâde'nin tefsir sahasında Fâtîha'dan başlayıp Saffât suresinin sonuna kadar devam eden hacimli bir eserinin⁷⁴ yanı sıra kaynaklarda Nebe', Mülk, Fecr gibi surelere ilişkin yazdığı müstakil risalelerden de bahsedilmektedir.⁷⁵ Bizi burada ilgilendiren Mülk

⁶⁹ Râgıb el-İsfahânî'nin hayatı ve el-Müfredât adlı eseri hakkında detaylı bilgi için bkz. Ömer Kara, "Râgıb el-İsfahânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/398-401; Ömer Kara, "el-Müfredât", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/503-504.

⁷⁰ Râgıb el-İsfahânî'nin Kur'ân'da geçen 1750'ye yakın kelime kökünden yaklaşık 1650'sini madde başlığı yapıp incelediği ifade edilmektedir. Hasan Yıldızlı, "Râgıb el-İsfahânî'nin el-Müfredât isimli Eserinin Dilbilimsel Tefsir Açısından Değeri", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2019), 320.

⁷¹ Kara, "el-Müfredât", 31/503.

⁷² Ömer Kara, "Râgıb el-İsfahânî'nin İlmî Mirası", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 44 (2015), 35-36.

⁷³ Şerafettin Turan, "Kemalpaşazâde", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/238.

⁷⁴ Tefsir hakkında detaylı bilgi için bkz. Rabia Hacer Bahçeci, *İbn Kemal Tefsirinin el-Keşşâf Geleneğindeki Yeri: Dil ve Belâgat İlimleri Çerçevesinde Mukayeseli Bir İnceleme*, ; (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)), 9-34; Mustafa Kılıç, "İbn Kemal'in Tefsirdeki Metodu", *Tokat Valiliği Şeyhülislam İbn Kemâl Araştırma Merkezinin Tertip Ettiği Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu: Tebliğler ve Tartışmalar*, (1986), 155-165; Mehmet Mahfuz Ata, "İbn Kemal'in Dirayet Tefsir Yönteminin Özgünlüğü", *Asya Studies* VIII/27 (2024), 159-168.

⁷⁵ Enver Arpa, "Şeyhülislam Kemal Paşazade ve Tefsir Anlayışı", *Kur'an Sempozyumu (Fecr Yayınları)*, (2008), 205-206; İlyas Çelebi, "Kemalpaşazâde (Eserleri)" (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/247; İbn Kemal Ahmed Şemseddin Kemalpaşazâde, *Mecmûu resâilî'l-allâme İbn Kemalpaşa* (İstanbul: Darü'l-Lübâb, 2018), 43-44.

suresi ile ilgili çalışmasıdır. Kütüphanede söz konusu risaleye ilişkin bir nüsha tespit edilmiştir.

Kayıt no: 2/3

Nüsha 153^b'de başlayıp 157^a sayfasında bitmektedir. Nüshanın sonunda tefsirin İbn Kemal'e ait olduğu ve Mustafa b. el-Hâc Nimetullah tarafından istinsah edildiği bilgisine yer verilmektedir. İstinsah tarihine dair bir kayda rastlanmamaktadır. Risale, Mülk suresini ihtiva etmektedir. Bu nedenle kaynaklarda verilen bilgilere uygun olarak "*Tefsîru sûreti'l-Mülk*" şeklinde isimlendirilmiştir.

4.3. Ayet Tefsiri: Ebû Saîd el-Hâdimî (ö. 1176/1762) Risâletü'l-Besmele

Ebû Saîd el-Hâdimî, XVIII. yüzyılda yaşamış, eser ve fikirleriyle temayüz etmiş çok yönlü bir Osmanlı alimdir. Tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf, kelim gibi alanlarda çalışmaları olan Hâdimî'ye birçok eser atfedilmektedir.⁷⁶ Burada bizi ilgilendiren çalışması ise *Risâletü'l-besmele* adlı eseridir.

Şerhu besmele, *Risâletü şerhi'l-besmele*, *Şerhu risâleti'l-besmele* gibi değişik isimlerle de anılan bu eserde Hâdimî, bismelenin mana ve hikmetlerini lügat, kelim, fıkıh, tefsir, tasavvuf, mantık vb. on sekiz farklı ilim dalına göre açıklamış ve bunu yaparken yüz kadar kaynaktan istifade ettiğini belirtmiştir. Bu esere Ahmed b. Hasan el-Karamânî *Tuhfetü'l-besmele*, Muhammed Ali Karamânî el-Erzincânî ise *Risâletü'l-besmele* adıyla bir şerh yazmıştır.⁷⁷ Kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası bulunan eser, *Risâletü'l-besmele* adıyla 1201/1787 ve 1304/1892 yılında Matbaa-i Âmire'de basılmıştır.⁷⁸

Kütüphanedeki yazmalar arasında söz konusu risalenin bir nüshası tespit edilmiştir.

Kayıt no: 46/1

46 numarada kayıtlı nüshanın ilk risaledir. 1^b sayfasında başlayıp 30^b'de sona ermektedir. 1^b sayfasında risale hakkında bilgi verilmekte ve bu kitabın Hâdimî'nin telif ettiği besmele şerhi olduğu ifade edilmektedir. 1^b sayfasında Yatağan Dairesi'ne ait vakıf kaydı bulunmaktadır. 2^a'da ise Seyyid Mustafa'ya ait bir mühür vardır. Bazı sayfa kenarlarında fevâid kayıtları mevcuttur. 30^b'de risalenin 1156/1743 yılında telif edildiği ifade edildikten sonra istinsahının ise Abdülginâ b. Abdülginâ tarafından 1229/1814 yılı Receb ayında tamamlandığı bilgisine yer verilmektedir.

⁷⁶ Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifin*, 2/333-334; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/68; Hasan Özer, "Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin (v. 1176/1762) Hayatı ve Eserleri", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)* II/3 (2017), 459-491; Hayatı ve Eserleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Mustafa Yayla, "Hâdimî, Ebû Saîd", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 24-26.

⁷⁷ Süleyman Gür, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Besmele Risaleleri Literatürü", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 12 (2018), 451.

⁷⁸ Özer, "Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin (v. 1176/1762) Hayatı ve Eserleri", 480; Eser hakkında detaylı bilgi için bkz. Ali Can, "Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Risâletü'l-Besmele Adlı Eserinde On Sekiz İlim Dalına Göre Besmele Yorumu", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2012), 1-73.

Değerlendirme ve Sonuç

İslâmî İlimler Enstitüsü Kütüphanesi'nde Yatağan Medresesi'nden günümüze intikal eden 700'den fazla yazma eser bulunmaktadır. Dinî ve fennî ilimlerin çeşitli sahalarında telif edilmiş bu eserlerden tespitlerimize göre 32 tanesi tefsir ile alakalıdır. Bunlar arasında 6 tefsir, 5 hâşiye, 3 derleme metnin yanı sıra birer adet Kur'ân sözlüğü, sure ve ayet tefsiri bulunmaktadır.

Medrese kütüphanesinde Beyzâvî tefsirine ait 14 farklı nüshanın yanı sıra bu tefsir üzerine hazırlanan Şihâbüddîn el-Hafâcî'nin *Înâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-râdî (Hâşiyetü's-Şihâb)* ile İsferyânî'nin *Hâşiye alâ envârî't-tenzîl ve esrârî't-te'vîl* adlı hâşiyelerin bulunması medresede Beyzâvî tefsirinin çokça okunduğu ve detaylı bir şekilde tahlil edildiği izlenimi vermektedir. Medresenin son dönem öğrencilerinden Ali Vehbi Aykota'nın Yatağan Medrese'sinde müderris Mehmed Said Efendi tarafından Beyzâvî tefsirinin tamamının okutulduğuna ilişkin verdiği bilgi bu konudaki en önemli delildir.

Kütüphanede Zemahşerî tefsirinin 3 farklı nüshası bulunmaktadır. Bunun dışında bir de Cürçânî'nin *Hâşiye ale'l-Keşşâf (el-Hâşiyetü'l-fâika zâdi'l-meâni'l-bâhira)* adlı eseri mevcuttur. Buradan hareketle istifade edilen önemli tefsir kaynaklarından birinin de Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı eseri olduğu söylenebilir.

Medreselerde okutulan bu iki temel metin dışında Yatağan Medrese'sinden miras kalan eserler arasında Hâzin'in *Lübâbü't-te'vîl*, Fîruzâbâdî'nin *Tenvîrü'l-mikbâs*, Ebussuûd'un *İrşâdü'l-aklî's-selîm*, Ümmî Sinânzâde'nin *Mecâlisü's-Sinâniyye*, Râgıb el-İsfehânî'nin *Müfredâtı* gibi eserlerle karşılaşılması tefsir okumalarında farklı metinlerden de istifade edildiğine bir işaret sayılabilir.

Yatağan Medresesi Kütüphanesi'ndeki tefsir ile ilgili eserlerin günümüze ulaşan ve tavsiyini yaptığımız bu eserle sınırlı olduğunu söylemek doğru olmaz. Zira özellikle bazı nüshaların kenarına düşülen notlarda -şu an kütüphanedeki eserler arasında bulunmamasına rağmen- Semerkandî, Begavî, Âlûsî gibi müfessirlerin tefsirlerinden istifa edilmiş olması, bu eserlerin aslında medrese kütüphanesinde bulunduğu fakat çeşitli sebeplerle günümüze ulaşmadığına dair önemli bir delildir.

Medreselerde bir tefsir kitabını baştan sona kadar okuyup bitirmek zor olduğu için genelde örnek metin olarak belli başlı tefsirlerden kısa surelerin tefsirleri veya bazı surelerin belli ayetleri seçilip okutulması bir gelenektir. Bu geleneğin Yatağan Medresesi'nde de devam ettirildiği görülmektedir. Nitekim yazma eserler arasında Rahmân ve Duhâ sureleri ile genellikle Kehf suresinin ilk on ayetine ilişkin tefsir metinlerine rastlanması bu durumu destekler mahiyettedir.

Öte yandan kütüphanede tefsir ile alakalı olduğu tespit edilen 32 nüshadan 13'ünde istinsah bilgisine yer verilmektedir. Bunlardan 9'unda hem müstensih ismi hem de istinsah tarihi mevcut iken, 3'ünde sadece istinsah tarihi, 1'inde ise (Kayıt no: 2/3) sadece müstensih ismi zikredilmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece bir nüshada (Kayıt no: 313) Kostantiniyye şeklinde eserin istinsah yerine işaret edilmektedir. En eski tarihli nüsha (Kayıt no: 17) 864/1460 yılına dayanırken en yakın tarihlisi (Kayıt no: 246) 1265/1849 senesine aittir. Buna göre nüshaların zamansal dağılımı yaklaşık 400 yıllık bir sürece tekabül etmektedir.

Nüshalarda müstensih olarak ismi kaydedilenler; Hoca Ferhat Mescidi İmamı Mustafa b. Süleyman b. Ganî, İbrâhim b. Bedreddîn el-İmâm, Muhammed Ali b. Resûl el-Câlî, Şeyho b. Ali el-Haneffî, Ahmed Zaviyedar Baba Handar, Fethiye Camii Vâizi Şeyh Muhammed, Mustafa b. Osman, Muhammed b. İbrahim el-Hâdimî, Abdülginâ b. Abdülginâ, Mustafa b. el-Hâc Nimetullah'tır.

32 eserden 12'sinde vakıf ve şahıs mühürlerine rastlanmaktadır. Bu mühürlerde Yatağan Dairesi, Müftî Mustafa Efendi, Seyyid Mustafa, Teke Mütesellimi Mehmed Ağa, Muhammed Esad Hıfzı İbrahim ve Bende-i Hüda İsmail'in isimleri geçmektedir. Eserlerin 4'ünde mühürleriyle karşılaşılan Teke Mütesellimi Mehmed Ağa kütüphane tarihi açısından ayrı bir öneme sahiptir. Bu mühürler, Mehmed Ağa'nın kütüphaneye kitap vakfettiği bilgisini destekler mahiyettedir.

İslâmî ilimlerin Kütüphanesi'nde bulunan yazma eserlerin çoğunda sayfa eksiklikleri, cilt bozuklukları, nem lekeleri vb. tahribatlar göze çarpmaktadır. Özellikle bazı eserlerin ilk veya son sayfaların eksik olması söz konusu eserin isim ve yazar tespitini bir hayli zorlaştırmaktadır. Bu gibi eserlerin isim ve müelliflerinin doğru bir şekilde belirlenebilmesi için titiz ve detaylı bir inceleme gerekmektedir.

Bu çalışmada kütüphanedeki yazma eserlerin tespiti için hazırlanan katalogta özellikle eserlerin isim ve müelliflerin tespiti hususunda bazı hata ve eksikliklerle karşılaşmış ve yeri geldikçe bunlara temas edilip tashihler yapılmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla bu sıkıntılar çoğu zaman eserlerin ilk ve son sayfalarının eksik olmasından kaynaklanmaktadır. Bu gibi yerlerde katalog yazarı eserlerin detaylı tahliline girişmeden bazı ipuçlarından hareketle eser ve müellif tespitine yönelmektedir. Bu da bazı eksiklik ve hataları beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla mevcut katalog çalışması ön fikir vermesi açısından önemli ve değerli olmakla birlikte tefsir eserleri özelinde yapılan yanlışlar göz önüne alındığında tüm eserlerin yeniden titiz bir şekilde incelenip gerekli tashihlerin yapılması zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Kanaatimizce böyle bir çalışmanın yazma eser (arşiv) uzmanları ile İslâmî ilimlerin çeşitli sahalarında mütehasıs kişilerin oluşturacağı bir heyet tarafından gerçekleştirilmesi muhtemel hataları asgari seviyeye indirecektir.

Kaynakça

- Abay, Muhammet. "Osmanlı Dönemi Dirayet Tefsirleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* IX/18 (2011), 67-137.
- Akgündüz, Ahmet. "Ebüssuûd Efendi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10/365-371. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Arpa, Enver. "Şeyhülislam Kemal Paşazade ve Tefsir Anlayışı". *Kur'an Sempozyumu (Fecr Yayınları)*, 195-214.
- Ata, Mehmet Mahfuz. "İbn Kemal'in Dirayet Tefsir Yönteminin Özgünlüğü". *Asya Studies* VIII/27 (2024), 159-168.
- Ateş, Süleyman. "İrşâdü'l-Aklî's-Selîm". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/456-458. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Aykota, Ali Vehbi. *Acıpayam*. Ankara: Çankaya Matbaası, 1951.
- Babai, Aliakber. "Sahabi Bir Müfessir Olarak İbn Abbas ve Onun Tefsirdeki Konumu". *Misbah: İslamî Düşünce ve Araştırma Dergisi* 2/6 (2014), 169-190.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, ts.

- Bahçeci, Rabia Hacer. *İbn Kemal Tefsirinin el-Keşşâf Geleneğindeki Yeri: Dil ve Belâgat İlimleri Çerçevesinde Mukayeseli Bir İnceleme*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)
- Baş, Erdoğan. "Şeyhzâde". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 39/97-98. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Baykara, Tarık. *800 Yıllık Türk Kasabası: Yatağan*. Denizli: Denizli Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Baykara, Tuncer. *Yatağan: Her Şeyi ile 'Tarihi Yaşatma Denemesi' (Studia Culturae Islamicae, 21.)*. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1984.
- Boyalık, M. Taha. *el-Keşşaf Literatürü: Zemaşeri'nin Tefsir Klasiğinin Etki Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2019.
- Can, Ali. "Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Risâletü'l-Besmele Adlı Eserinde On Sekiz İlim Dalına Göre Besmele Yorumu". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2012), 1-73.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Abdullah İbn Abbas ve Tefsir İlimindeki Yeri". *Diyanet İlmî Dergi* 11/2 (1972), 74-83.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 11/260-261. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Çakan, İsmail L. - Eroğlu, Muhammed. "Abdullah b. Abbas". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 1. İstanbul, 1988.
- Çalışkan, Muhammed Selim. *Lübâbü't-Te'vîl fî Me'âni't-Tenzîl Adlı Tefsirde Müşkilü'l-Kur'ân*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Çelebi, İlyas. "Kemalpaşazâde (Eserleri)". C. 25. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Çetin, Mustafa. "Abdullah İbn Abbas (r.a.) ve Tefsiri". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 227-238.
- Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Ali. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1983.
- Demircioğlu, İbrahim. *İsâmüddîn İsferyânî'nin (ö. 943/1536) Hayatı ve 'Amme Cüzü Tefsirindeki Metodu*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Divleki, Celalettin. *Dilbilim ve Kur'an ilimleri açısından el-Fîruzâbâdî'nin Besâir'i*. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Durmuş, İsmail. "İsferyânî, İsâmüddîn". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 516-517. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ednevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1997.
- Ergin, Ali Şakir. "Hafâcî, Şehâbeddîn". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 15/72-73. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Eroğlu, Ali. "Hâzin, Ali b. Muhammed". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 17. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Gümüş, Sadrettin. "Cürcânî, Seyyid Şerîf". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 8/134-136. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Gümüş, Sadrettin. "Cürcânî ve Hâşiye ale'l-Keşşâf'ı -Keşşâf Tefsiri Üzerine Hâşiyesi-". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (14 Ocak 2014).
- Gür, Süleyman. "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Besmele Risaleleri Literatürü". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 12 (2018), 405-477.
- Habeşî, Nûr. *Hâşiyetü'l-İsâm el-İsferyânî alâ tefsiri'l-Beydâvî min âyi 39 ilâ âyi 176 sûreti'n-nisâ*. Dımaşk: Câmîatü Dımaşk, Külliyyetü'ş-Şerîa, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Işık, Mustafa Ali. *Hâzin Tefsirinde Esbâb-ı Nüzûl*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Kara, Ömer. "el-Müfredât". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Kara, Ömer. "Râgıb el-İsfahânî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 34. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

- Kara, Ömer. "Râğıb el-İsfahânî'nin İlmî Mîrası". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 44 (2015), 9-66.
- Kâtib Çelebî, Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Kattân, Mennâ'. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Kaya, Mesut. *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf Şerh ve Hâşiyeleri Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2019.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Kemalpaşazâde, İbn Kemal Ahmed Şemseddîn. *Mecmûu resâilî'l-allâme İbn Kemalpaşa*. İstanbul: Darü'l-Lübâb, 2018.
- Keskin, Mustafa. "Şihâbüddîn el-Hafâcî: Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Eserleri". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* III/2 (2016), 101-130.
- Kılıç, Hulusi. "Fîrûzâbâdî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 13/142-145. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kılıç, Mustafa. "İbn Kemal'in Tefsirdeki Metodu". *Tokat Valiliği Şeyhülislam İbn Kemâl Araştırma Merkezinin Tertip Ettiği Şeyhülislâm İbn Kemal Sempozyumu: Tebliğler ve Tartışmalar*, 155-165.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Maden, Şükrü. "Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl Literatürü ve Literatür Değerlendirmesi". *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*. ed. Müstakim Arıcı. 581-657. Ankara: TDV Yayınları, 2017.
- Maden, Şükrü. *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envârü't-Tenzîl Hâşiyesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Mecmaü'l-Melek li-Buhûsi'l-Hadarâti'l-İslâmiyye. *el-Fihrisü's-şâmil li't-türâsi'l-Arabiyyi'l-İslâmiyyi'l-mahtût: Mahtûtâtü't-tefsîr ve ulûmih*. Amman: Müessesetü Âl-i'l-Beyt, 1987.
- Muhibbî, Muhammed Emîn. *Hulâsatü'l-eser fî a'yâni'l-karni'l-hâdî aşer*. 4 Cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-Vehbiyye, 1284.
- Nüveyhiz, Âdil. *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatta'l-asri'l-hâzir*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü Nuveyhizi's-Sekâfiyye, 3. Baskı., 1988.
- Özek, Ali. "el-Keşşâf". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 25/329-330. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Özer, Hasan. "Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin (v. 1176/1762) Hayatı ve Eserleri". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)* II/3 (2017), 459-491.
- Öztürk, Mustafa. "Klasik ve Modern Dönem Osmanlı Medrese Geleneğinde Tefsir Tedrisatı". *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler (Uluslararası Sempozyum)* II (2013), 259-279.
- Sâlih, Subhî. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 2000.
- Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrahmân. *ed-Dav'ü'l-lâmi' [li-ehli'l-karni't-tâsi']*. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaledîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Buğyetü'l-vuât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*. 2 Cilt. Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974.
- Şenel, Selami. *Denizli Medreseleri*. Denizli: Denizli Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022.
- Şentürk, Mustafa. "Osmanlı 'Mecâlis' Geleneğinden Bir Tefsir Çalışması: Ümmî Sinanzade'nin Mecâlisü's-Sinaniyyeti'l-Kebire Adlı Eseri". *Osmanlı'da Tefsir Dersi Geleneği: Saray-Tekke-Medrese*. ed. Ömer Kara. 367-404. İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2018.
- Şimşek, Abdullah. "Ümmî Sinanzâde Ced Hasan Efendi ve Kendisine Nisbet Edilen Etvâr-ı Seb'a Risalesi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (Mayıs 2015), 125-130.
- Tahir, Bursalı Mehmed. *Osmanlı Müellifleri*. haz. A. Fikri Yavuz - İsmail Özen. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, ts.
- Tanman, M. Baha. "Ümmî Sinan Tekkesi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/311-314. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

- Tarhûnî, Muhammed b. Rızık b. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fî garbi İfrîkiya*. 2 Cilt. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1426.
- Tarı, Nihat. "İsâmuddîn el-İsferâyînî'nin Hayatı ve Eserleri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2021), 270-293.
- Turan, Şerafettin. "Kemalpaşazâde". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 25. Ankara: TDV Yayınları, 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kemalpasazade>
- Türk, Nurdoğan. "Klasik Kaynaklarda Menkûl İbn Abbas'a Atfedilen Bazı Tarikler Üzerine Bir Değerlendirme (Tefsir İlmi Bağlamında)". *e-Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi* XII/26 (2020), 194-229.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 5. Baskı., 2022.
- Vassaf, Osmanzâde Hüseyin. *Sefîne-i evliyâ*. 5 Cilt. İstanbul: Kitabevi, 2011.
- Yaldızlı, Hasan. "Râgıb el-İsfahânî'nin el-Müfredât İsimli Eserinin Dilbilimsel Tefsir Açısından Değeri". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2019), 315-345.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Beyzâvî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 6/100-103. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yayla, Mustafa. "Hâdimî, Ebû Saîd". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yerinde, Âdem. "Ebussuûd Efendi'nin İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm'i". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011), 337-363.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2005.
- Zirikî, Hayreddin. *el-A'lâm: Kâmûsü terâcîm li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müsta'rabîn ve'l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 15. Baskı., 2002.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 3. Basım, 2005.

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 52, Aralık/December 2024, 275-297

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/88485>

ISSN 2791-6812

İmam Gazzâlî ve Siyaset Felsefesi

Imam Ghazâlî and Political Philosophy

Yazar Bilgisi Author Information

Sami ŞEKEROĞLU

Dr. Öğr. Üyesi, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şanlıurfa, Türkiye
Asst. Prof., Harran University Faculty of Theology, Şanlıurfa, Türkiye
samisekeroglu@harran.edu.tr, www.orcid.org/0000-0002-8781-612X

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.1502021
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
16 Haziran/June 2024	15 Aralık/December 2024

Öz

İslam dünyasında hicri 5. yüzyıl (m. 11. y.y) düşünsel yönden önemli kırılma noktalarının yaşandığı; siyaset yönüyle ciddi çalkantıların hüküm sürdüğü bir tarihi dönem olmuştur. Bu dönemin Gazzâlî'ye kadar olan diliminde temel dinamiği İslami olan ama yöntem ve şekli Grek felsefesinin oluşturduğu yaygın felsefi yaklaşımları İslami birikim bağlamında değerlendiren bir şahsiyet ortaya çıkmamıştır. M. 11. asrın ortalarına yaklaşıldığında entelektüel yönelimi belli bir sisteme dâhil edilemeyecek kadar kapsamlı olan ve önceki bütün düşünce hareketlerine eleştirel gözle bakabilen bir yorumcu âlim ile yani Gazzâlî karşı karşıya olduğumuzu görüyoruz. Bu makalede biz İslam'ın yönetim anlayışına dair bu büyük İslam âliminin şumullü/kuşatıcı yaklaşımlarına yakından bakmaya çalışacağız. Düşünceleri üzerine yapılan değerlendirmelerin bile birbirinden farklılaştığı ve bu açıdan bir ikincisini bulmanın güç olduğu bir şahsiyet olarak Gazzâlî'nin takip ettiği yöntem ve genel düşünce çizgisinin oldukça farklılık arz ettiği söylenebilir. Bu durum başkaca nedenler yanında pekâlâ, yaşadığı tecrübelerin doğal bir sonucu da olabilir. Zira o kuvvetli bir felsefe tenkitçisi olduğu kadar, sistematik bir kelimacı, bir fakih ve mutasavvıf olarak da görülen bir şahsiyettir. Nitekim bazı araştırmacılar onun farklı ilim dalları üzerine olan hâkimiyetinden ötürü ona ciddi hayranlık duyguları ile yaklaşırken, kimileri ise ondaki bu çok yönlü yaklaşımların ciddi bir karışıklığa sebep olduğunu, sistemli ve dizgeli olmayışın karmaşıklığı doğurduğunu da ileri sürmüşlerdir. Fakat her halükârda geleneksel İslam düşüncesi üzerinde onun büyük etkisinin olduğu kabul edilen bir gerçektir.

Bu çalışmanın amacı, Gazzâlî'nin siyaset düşüncesi hakkında literatürde bulunan çalışmalara benzer şekilde konuyu ele almak, ama ziyade/farklı olarak, bahse konu fikirlerin dayandığı temel saiki görmeye çalışmak olacaktır. Onun farklı eserlerinde yer alan siyaset/devlet/yönetim bağlamındaki görüşlerinin belli bir düzen içinde tasvir edilmesi şeklinde ifade edeceğimiz mevcut çalışmalar elbette onun siyaset düşüncesini ortaya koymaktadırlar. Ancak, bu fikirlerin hangi tarihsel ve fikri sürecin sonucu olarak belirlediği, ya da en azından, bu siyaset perspektifinin hangi saik ve temel üzerine kurulduğu konusunun da en az önceki kadar önemli olduğu da bir gerçektir. Dolayısıyla bu makale, esasları ve içeriği bilinen Gazzâlî'nin siyaset düşüncesini ele almakla birlikte, bahse konu düşünceleri ortaya çıkaran fikri zemini görme ve anlama amacını taşımaktadır. Bu sebeple, bu çalışmada takip ettiğimiz yöntem hem deskriptif/tasviri, hem de anlayıcı yaklaşım olacaktır.

Yaptığımız bu çalışmanın bir sonucu olarak, Gazzâlî'nin gerek geleneksel İslam düşüncesini tahkim etme ve gerekse İslam toplumunu çeşitli fikri ve siyasi savrulmalardan koruma konusunda ta başından beri ne yaptığını ve ne yapacağını bildiğine ilişkin bir kanaate ulaştığımızı söyleyebiliriz. Olağanüstü bir zekâ ve hâfizaya sahip olan Gazzâlî fıkıh, kelâm, tasavvuf, felsefe ve siyaset gibi dinî ve aklî ilimlerde son derece yetkin bir büyük âlim olarak karşımızda durmaktadır. Onun başta *Nasîhatü'l-Mülûk* olmak üzere birçok eserinde İslam siyaset düşüncesini konu edindiğini görmekteyiz. Ona göre insanın yaşamında ihtiyaç duyduğu birçok meslek vardır. Bunlardan biri de siyaset sanatıdır; bu sanat cemiyetin sevgi, saygı, yardımlaşma ve beraberliğini sağlayan, doğru yolu gösteren en önemli ve en şerefli mesleklerden biridir. Siyaset felsefesinin başat konularından birisi ise devletin neden gerekli olduğu meselesidir. Gazzâlî'ye göre devletin varlığı zorunludur. Zira insan tek başına yaşayamaz. Bu nedenle insanlar evler, şehirler inşa edip toplum halinde yaşamaya başladılar. Bu da beraberinde sürtüşme, nefret, kıskançlık ve rekabeti doğurdu. Rekabet ise kavga ve düşmanlığa sebebiyet verdi. Ortaya çıkan sorunların çözülebilmesi için devlete/başkana ihtiyaç hâsıl oldu. Bu ihtiyaç ise hem aklen, hem de dinen bir zorunluğa işaret etmektedir.

Öyle görünüyor ki, Gazzâlî açısından İslam düşüncesinin sağlamlaştırılması, İslam toplumunun fikri çalkantılardan korunarak varlığını ve birliğini sürdürebilmesi iyi ve sağlam bir siyasi yapının varlığına dayanmaktadır. Bu ise, adalet ile hükmeden, zulüm ve fesattan kaçınan, aynı zamanda akıllı, zeki, bilgin, güzel ahlâklı, ferasetli ve yiğit olan bir idarecinin bulunması ile gerçekleştirilecek bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Gazzâlî, Felsefe, Siyaset, Hukuk, Devlet

Abstract

The 5th century of the Hijra (11th century AD) was a historical period in which significant turning points were experienced in terms of thought in the Islamic world; serious political turmoil prevailed. In the period up to Ghazâlî, no figure emerged who evaluated widespread philosophical approaches whose basic dynamics were Islamic but whose method and form were formed by Greek philosophy within the context of Islamic accumulation. When we approach the middle of the 11th century AD, we see that we are faced with an interpretative scholar, Ghazâlî, whose intellectual orientation was too comprehensive to be included in a certain system and who was able to look at all previous intellectual movements with a critical eye. In this article, we will try to take a closer look at the comprehensive/comprehensive approaches of this great Islamic scholar regarding the governance approach of Islam. It can be said that even the evaluations made on his thoughts differ from each other and that the method and general line of thought followed by Ghazâlî, as a person whose nature is difficult to find a second one in this respect, are quite different. This situation may well be a natural result of his experiences, in addition to other reasons. Because he is a person who is seen as a strong philosophical critic, as well as a systematic theologian, a jurist and a mystic. Indeed, while some researchers approach him with serious admiration due to his mastery of different branches of science, others have argued that these multifaceted approaches in his work have caused serious confusion and that the lack of systematicity and order has led to complexity. However, it is an accepted fact that he has had a great influence on traditional Islamic thought.

The aim of this study will be to approach the subject in a similar way to the studies in the literature on Ghazâlî's political thought, but more/differently, to try to see the basic motive on which the ideas in question are based. The existing studies, which we can express as the description of his views in the context of politics/state/administration in his different works in a certain order, of course reveal his political thought. However, it is also true that the issue of which historical and intellectual process these ideas emerged as a result of, or at least, on which motive and foundation this political perspective was established, is at least as important as the previous one. Therefore, this article aims to see and understand the intellectual ground that gave rise to the ideas in question, while examining Ghazâlî's political thought, the principles and content of which are known. For this reason, the method we follow in this study will be both descriptive/descriptive and an understanding approach.

As a result of this study, we can say that we have reached the conclusion that Ghazâlî knew what he was doing and what he would do from the very beginning, both in terms of strengthening traditional Islamic thought and protecting Islamic society from various intellectual and political drifts. Ghazâlî, who had an extraordinary intelligence and memory, stands before us as a great scholar who is extremely competent in religious and rational sciences such as fiqh, kalam, mysticism, philosophy and politics. We see that he deals with Islamic political thought in many

of his works, especially *Nasîha al-Mulûk*. According to him, there are many professions that a person needs in his life. One of these is the art of politics; this art is one of the most important and honorable professions that provides love, respect, cooperation and togetherness in society and shows the right path. One of the main subjects of political philosophy is the question of why the state is necessary. According to Ghazâlî, the existence of the state is necessary. Because man cannot live alone. For this reason, people started to build houses and cities and live in society. This gave rise to friction, hatred, jealousy and competition. Competition led to fights and hostility. In order to solve the problems that arose, a state/president was needed. This need indicates both a rational and religious necessity. It seems that, from Ghazâlî's perspective, the strengthening of Islamic thought and the preservation of the existence and unity of the Islamic society by protecting it from intellectual turmoil are based on the existence of a good and solid political structure. This can only be achieved by having a ruler who rules with justice, avoids oppression and corruption, and is also intelligent, intelligent, knowledgeable, well-mannered, insightful and brave.

Keywords: Islamic Philosophy, Ghazâlî, Philosophy, Politics, Law, State

Giriş

Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî (450-505/1058-1111) gerek bilgi genişliği ve özgünlük gerekse meydana getirdiği tesir sahası bakımından düşünce tarihinde emsalsiz bir konumdadır. Es-Subkî, onu değerlendirirken; "Hz. Muhammed'den (s.a.s.) sonra bir peygamber gelseydi o, Gazzâlî olurdu" iddiasında bulunacak kadar ileri giderek onun döneminin bütün önemli fikrî ve dinî akımlarını kendi şahsında topladığını ve İslam tarihinde erişilen çeşitli ruhi mesafeleri kendi nefsinin derinliklerinde yeniden tecrübe ettiğini ifade etmektedir.¹

Küçük yaşta öksüz kaldığı için, babasının sufi bir arkadaşı tarafından yetiştirilip eğitilen Gazzâlî henüz çocuk yaştaiken Cürcan'da kelim ve fıkıh okumuş, ardından yirmili yaşındayken Nişabur'daki Nizamiye Medresesine giderek "İmam'ül-Haremeyn" olarak tanınan Ebû'l-Maâlî el-Cüveynî'den ders okuyarak onun öğrencisi olmuştur.²

Cüveynî'nin vefatı üzerine (478/1085) Nizâmülmülk'ün karargâhına giderek orada altı yıl kalan Gazzâlî burada Nizâmülmülk'ün himayesinde seçkin âlimler ile tanışma fırsatı bulmuştur. Gazzâlî'nin İslam fıkıhı, kelamı ve felsefesi hakkındaki derin bilgisinin Nizam'ül-Mülk'ü oldukça etkilemesinin sonucu olarak düşünürümüzü 484/1090 yılında Bağdat'taki Nizamiye Medresesi'nin kelim kürsüsünde müderris olarak görmekteyiz.³

Gazzâlî kendi döneminin siyasi olaylarını yakından bilen önemli bir entelektüeldi. Nizamiye medresesini bırakıp uzlete ayrılmadan önce ideolojik anlamda kelimenin tam anlamıyla devletin filozofuydu. "Siyasi görüşlerinin oluşmasında ve şekillenmesinde yaşadığı devirde cereyan eden dini ve siyasi olayların büyük rolü bulunmaktadır."⁴

Gazzâlî, siyaset noktasında genelde din ile siyaset, özelde ise din ile devlet ilişkileri, adaletin siyasal ve yönetsel boyutları, devlet başkanının hususiyetleri, devletin ve devlet

¹ M. Said Şeyh, "Gazzâlî (Metafizik)", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, çev. Mustafa Armağan, ed. M. Muhammed Şerif, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990), 2/203.

² Şeyh, "Gazzâlî (Metafizik)", 2/205

³ Şeyh, "Gazzâlî (Metafizik)", 2/206.

⁴ Fahrettin Korkmaz, *Gazzâlî'de Devlet*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 41.

başkanının görev ve fonksiyonları, siyaset ve yönetimde akıl ve ilmin önemi, devlet başkanına itaat gibi temel konuları ele alır.⁵

Gazzâlî sadece dönemin politik meseleleriyle ilgilenen bir şahsiyet değildi. O aynı zamanda hem bir fakih hem de İslam hukuk usulü alanında yetkin bir şahsiyet idi. Ona göre fakihlerin yazdıklarıyla topluma rehberlik yapma gibi bir sorumluluğu da vardır. Bu anlamda Gazzâlî ne aşırı derecede politize olmuş, toplumu maceraya sürükleyen bir politikacıdır ne de kendi fildişi kulesinde münzevi yaşamında dışarıdan politikaya bakan biridir. O Selçuklu sultanlarının himayesinde devlet yönetiminde bulunmuş, devlet yönetiminde müsteşarlık yapmış siyasi tecrübesi olan yetkin bir insandı. Fakih /hukukçu kimliğiyle olaylara bakarak zararlı ve yararlı olanları birbirinden ayırıt eden bu yönde kararlar veren, toplumu büyük hedefler istikametinde yönlendirmeye çalışan biriydi. Bu yaklaşımı neredeyse Gazzâlî'nin bütün kitaplarında görebiliriz. O çoğunlukla eserlerinde İslam toplumunun düzeni ve istikrarını konu edinmiştir.

Gazzâlî'nin siyasete dair söyledikleri şeyleri sadece yaşadığı döneme ait hususlar değildir. O eserlerinde kalıcı bir siyaset kuramı ortaya koymuş ve farklı eserlerinde siyaseti bu bağlamda ele almıştır. Bu eserler arasında *el-İktisâd fi'l-i'tikad*, *Fedâihu'l-Bâtiniyye* ve *İhyâu ulûmi'd-dîn* adlı kitapları zikredebiliriz. Gazzâlî'nin *İhyâ* adlı eseri doğrudan olmasa bile içerdiği konular itibarıyla siyasete dair bir eser olarak düşünülebilir. Ancak Gazzâlî'nin siyaset ve yönetime ilişkin düşüncesini bir bütün halinde "*et-Tibrü'l-Mesbûk fî-Nasîhatü'l-Mülûk*" adlı eserinde görmekteyiz.⁶ O bu eserde devlet başkanına, siyaset yapan insanlara nasihatlerde bulunur. Gazzâlî'nin bu eserinde siyaset yanında inanç, itikat ve metafizik konularına da yer vermektedir. O, siyasete dair meseleleri izah etmeden önce Allah'ın sıfatları ve Zat'ının tenzih edilmesi konularına değinir. Bu yönüyle Gazzâlî'nin *Nasîhatü'l-Mülûk* adlı eseri bizlere Farabi'nin *el-Medîne'sini* hatırlattığını söyleyebiliriz. Farabi de söz konusu eserine Tanrı ile başlar ama Gazzâlî ondan farklı olarak kozmoloji konularına girmemektedir.

Gazzâlî, *Nasîhatü'l-Mülûk* adlı eserini o dönemde Selçukluların yönetimi altında bulunan Bağdat'ta Sultan Sencer'in isteği üzerine yazmıştır. Bu eser siyasetnâme türünün en önemli örneklerinden biridir. Eserinde Gazzâlî, daha önceki zamanlarda yaşamış, kral, filozof, vezir ve devlet adamlarıyla İslam tarihinden Hz. Peygamber (s.a.s.), sahabe, tabiin ve tebe-i tabinin hayatlarından örnekler vermek suretiyle bir nasihatname oluşturmuş ve yer yer şerî bir siyasetin nasıl olması gerektiğine dair ipuçları vermiştir.⁷

Bu eserde Gazzâlî, tarih metodunu benimser. Mâverdî ve Nizamülmülk⁸ gibi ortaya attığı bir meseleyi açıklarken müteaddit tarihi ve geleneksel misaller nakleder. Fakat Nizamülmülk'ün aksine, hakikati daha ziyade Peygamberimizin sünnetinde, ashap ve tabiinin teamüllerinde bulmayı tercih eder. Yunan, Fars ve Hint tarihlerine müracaat

⁵ Ejder Okumuş, "Gazzâlî'nin Siyaset ve Yönetim Yaklaşımı", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/10 (2021), 705-726

⁶ *Nasîhatü'l-Mülûk* adlı eserin Türkçe tercümelere için bkz. Hilmi Ziya Ülken, "Gazzâlî'nin Bazı Eserlerinin Türkçe Tercümelere", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX (1961), 63.

⁷ Hüseyin Okur, "Gazzâlî'nin Nasîhatü'l-Mülûk Adlı Eserinde Siyasetü's-Şer'iyye Esasları", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2020), 25, 27.

⁸ Nizamü'l-Mülk, *Siyasetnâme*, çev. Mehmet Taha Ayar (İstanbul:İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 42.

etse de onlara çok az itimat eder. Gazzâlî'nin eserlerinde, klasik Şarklı siyaset bilginlerinin özelliği olan adalet doktrini çokça işlenir.⁹

Kitabın bütünü dikkate alındığında Gazzâlî'nin sürekli olarak adalet kavramına vurgu yaptığını görürüz. Bunun bir sebebinin Abbasi Devleti'nin çöküşü ile Selçuklu Devleti'nin yükselişi arasında ortaya çıkan kaotik ortam olduğunu söylemek mümkündür.

Nasihatü'l-Mülûk adlı eserin ilk bölümü daha ziyade metafizik ve inanç konularını içermektedir.¹⁰ Gazzâlî'nin siyasetnamesi, devlet yönetimine dair şer'î prensiplerin ilamından ziyade bir ahlaki öğütler manzumesi kabilindedir. Bu yüzden yürürlükte olan yapıyı değil daha ziyade olması gerekeni anlatmaktadır. O, Mâverdî'nin *Ahkâmü's-Sultâniyyesi*'nde¹¹ olduğu gibi, "halifenin nasıl tayin edileceği, vezir, vali ve ordu kumandanlarının tayini, yargı meseleleri, mahkemeler, zekât ve idaresi, fey ve ganimetlerin taksimi, cizye ve haraç, suçlar ve hükümleri" gibi siyâset-i şer'îyyenin hukuki ve yargısal cihetlerine değinmekten ziyade, itikat, adalet, mürüvvet, insaf, yönetici olmanın önemi, merhamet, israftan sakınma, övgülere aldanmama, Allah rızası için iş yapma, dünyanın hile ve aldatmacaları, şehirlerin imarı, halktan fazla vergi almama, tasarruflu olma, tedbirli olma, devletlerin çöküş sebepleri, davalarda eşitliği gözetme gibi devletin varlık sebebi olan temel dinamiklere değinmeyi tercih etmiştir. Bu yönüyle eser, İslam kamu yönetiminde kaleme alınan ve fıkıhçıların tercih ettiği -daha ziyade işin yargısal fonksiyonunun ön planda tutulduğu- yazım türünden ayrılmaktadır.¹²

Gazzâlî'nin siyasete dair verdiği örneklerin ve bu bağlamdaki anlatılarının yabancı kültürlerden veya devlet ve hükümdarlara ait anlatılardan ziyade kendi medeniyet çevresinden olduğu hususunu belirtmemiz gerekmektedir. Gazzâlî'nin siyaset üzerine ortaya koyduğu düşüncelerini ve belki de o düşüncelerin dayandığı fikri zemini şöylece ele almaya başlayabiliriz.

1. Gazzâlî'nin Siyaset Düşüncesinin Tarihsel ve Zihni Arka Planı

Gazzâlî'nin siyaset felsefesine ilişkin düşüncesini ortaya koyma adına yapılan çalışmaların¹³ bu alanda önemli bir çabanın ürünü olduklarını öncelikle ifade etmeliyiz. Ancak genel olarak baktığımız zaman bu kıymetli çalışmaların Gazzâlî'nin buhranlı bir coğrafyada ve düşünce açısından problemlili olan bir fikri atmosferde yaşaması üzerinden kaleme alındığını görüyoruz. Burada elbette vakiya aykırı bir durum yoktur. Gerçekten de onun yaşadığı devir koca bir İslam devletinin yıkıldığı ve yerine birden çok hükümlerliklerin ortaya çıktığı bir tür karmaşa dönemidir.¹⁴ Abbasilerden Büveyhilere ve oradan Selçuklulara uzanan tarihsel çizgide İslam toplumunun karşı karşıya kaldığı devlet

⁹ Niyazi Kahveci, *İslam Siyaset Düşüncesi* (Ankara: Sinemis Yayınları, 2012), 154.

¹⁰ İmam Gazzâlî, *Devlet Başkanlarına (Nasihatü'l-Mülûk)*, çev. Osman Şekerci, (İstanbul: Sinan Yayınları, 1969), 17-24.

¹¹ Ebu'l-Hasan Habib el-Maverdi, *el-Ahkâmü's-Sultaniye / İslam'da Devlet ve Hilafet Hukuku*, çev. Ali Şafak, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2015), 22.

¹² Okur, "Gazzâlî'nin Nasihatü'l-Mülûk Adlı Eserinde Siyasetü's-Şer'iyye Esasları", 11.

¹³ Ejder Okumuş, "Gazzâlî'nin Siyaset ve Yönetim Anlayışı", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 21/2 (2021), 705-726 ; Hafizu'-r -Rahman, Serbay Subaşı, "Gazzâlî'nin Düşüncesinde Siyaset ve Devlet", *Enderun Dergisi*, 2 (2022), s.13-23 ; Yunus Usta, *Gazzâlî'nin Siyaset ve Toplum Düşüncesi*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), (Elazığ: 2020); Kenan Şeker, *Gazzâlî'nin Siyaset ve Toplum Düşüncesi*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), (Elazığ: 2008)

¹⁴ Ahmet Uğur, *İmam Gazzâlî'nin Yaşadığı Devir* (Kayseri: Damla Yayınları, 1998), 4.

krizi¹⁵, Müslümanların yaşadığı maddi ve manevi pek çok sıkıntılar elbette üstesinden gelinmesi oldukça zor durumları doğurmuştur. Dolayısıyla devlet, yönetim ve toplum bağlamındaki fikirlerin böyle bir bağlamın sonucunda doğduğu düşünüldüğünden ortamın böylece bir tasviri yanlış değildir. Biz de bu çalışmamızda konunun bu boyutunu öncekilerin ele aldığına benzer şekilde inceleyeceğiz. Lakin daha öncesinde bu meseleye tarihsel açıdan kapsamlı bakışa yardımcı olacağını düşündüğümüz ve sözü edilen çalışmalarda görülmeyen farklı bir yaklaşımı alıntılıyıp ardından Gazzâlî'nin siyasete ilişkin düşüncesinin dayandığını düşündüğümüz zihinsel arka plana dair kanaatimizi paylaşacağız. Bu bağlamda İslam hakkında ciddi eserler ortaya koyan ve özelde Gazzâlî'yi anlama adına eser kaleme alan Montgomery Watt'ın konuya dair yazdıklarına baktığımızda onların tam da üzerinde düşündüğümüz tarihsel bağlama ilişkin yaklaşımlar içerdiğini görmekteyiz.

M.Watt'a göre, Gazzâlî gibi bir âlimin hayatının evveliyatı onun medeniyetinin geçmiş bütün tarihidir. Dolayısıyla Gazalî'nin anlaşılması için 632'de Hz. Muhammed'in ölümünden Gazzâlî'nin doğumuna kadar olan tarihe göz atmak yeterli olacaktır. Bu bakış ile karşımıza birbirini takip ama bazen iç içe geçmiş dört safha çıkmaktadır.

1.1. Fetihler: Hz. Muhammed'in ölüm döşeğinde bulunduğu sırada başlatılan Suriye seferinin durdurulmadan devam ettirilmesi, ardından gelen idarecilerin devletin sınırlarını genişletme çabaları bir zihniyetin ve bir yönetim perspektifinin tevarüs edildiğinin göstergesidir. Sahip olunan yerlerde esasta ana omurgaya bağlılığın furuatta ise mahalli yönetimlerin idarelerini sürdürmesinin kabulü yeni ahalinin ana omurgayı oluşturan yapının "tam vatandaşları" olmasını sağladığı gibi başka toplumların da bu yapıya uyum sağlamalarını kolaylaştıran bir fonksiyon icra etmiştir. Devlete cizye bağıyla bağlanan bir ülkenin toplumlarının fertleri "himaye edilen kimseler olma" konumundan Müslüman olmakla "tam vatandaş olma" konumuna yükselmeyi gönülden istedikleri için İslam'ın tebliğ anlayışının herkes tarafından benimsenmesi konusunda fetihler önemli bir aşama olarak görünmektedir.

1.2. İhtida: Başlangıçta Arap toplumuna mevali olarak katılan ve Arap olmayan toplumlar Abbasilerin Arap olmayan bütün Müslümanların tam vatandaş olmasını kabul etmesiyle ve devlet yönetiminde Arap olmayan ailelere büyük görevler vermeleriyle İslam'ın devlet/siyaset anlayışını bir üst evreye çıkaran hareket olmuştur.

1.3. Parçalanma: Abbasilerin sahip olunan ve geniş coğrafyaya yayılan topraklar üzerinde hâkimiyet gücünün belirmesiyle ortaya Tahiri'ler, Saffari'ler, Sa'mani'ler ve Gaznevi'ler gibi bölgesel hanedanlıkların çıkması kaçınılmaz olmuştur. Ayrıca bir açıdan bakıldığında doğal gibi düşünülebilen bu parçalanmanın içinde ana omurga ile uyumsuzluk arz eden yapılanmalar da görülmüştür. Nitekim yanlış ve sapkın fikirleriyle toplumu ifsad ettiği iddia edilen ve adına İsmailiyye ve Batıniyye denilen, Gazalî'nin de kendileriyle fikren mücadele ettiği grupların Fatımi hanedanlığı altında ortaya çıkması İslam medeniyeti ve toplumunu zayıflatacağı öngörüldüğü için düşman olan gruplar olarak mütalaa edilmiş ve zamanı geldiğinde ortadan kaldırılma yoluna gidilmiştir.

1.4. Yeniden Kurulma: Yukarıda anılan üçüncü safhanın doğurduğu problemlerin büyük oranda giderildiği yeniden kurulma safhası Selçukluların hâkimiyetini ima etmektedir. Bu ve ardından gelen İslam devletlerinin burada serdetmeye imkânımızın

¹⁵ Fahrettin Korkmaz, *Gazalî'de Devlet* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 10.

olmadığı pek çok hususlardaki kazanımları Müslümanların siyaset düşüncelerinin kökleşmesine ve zenginleşmesine vesile olmuştur.¹⁶

M. Watt'a göre, yeniden kurulma evresinde genel olarak İslam'ın devlet anlayışının, özel olarak ise bu toplumda yaşayan entelektüelin çözmek zorunda olduğu birtakım sorunların varlığı ortaya çıksa da Gazzâlî gibi münevverler kendilerini bu işin üstesinden gelmekle görevli gördüklerinden devletin yöneticileriyle birlikte çok yakın çalışma ortamlarını oluşturmuşlardır. Watt açısından bakıldığında Gazali'nin siyaset felsefesi, temeli Hz. Muhammed tarafından atılan bir ideale doğru yürümekten ibaret denilebilir. Özetle, bu yüksek idealin yolu, İslam'ın inanç formu ve hayat tarzının daha fazla insan tarafından benimsenmesini sağlama, bir nevi kalpleri kazanma (*feth*), insanların İslam dairesine dâhil olmalarına vasıta olma (*ihtida*), yaşanabilecek ayrışma ve bölünmeler (*parçalanma*) karşısında sarsılmaksızın yüce birlik ideali etrafında birleşme (*yeniden kurulma*) adına her zaman güçlü bir devlet yapısının inşasına yardımcı olma ve onun yanında durmayı gerektiren bir anlayışı içermektedir.

Gazzâlî'nin hayatını ele aldığı özgün çalışmasında onun siyaset düşüncesine dair fikirlerinin çok kısa bir özetini buraya aldığımız M. Watt'ın ardından Gazzâlî'nin siyasete dair düşüncelerinin dayandığı esasa/felsefeye dikkat çekme adına bu konudaki kendi yorumumuzu ifade ettikten sonra İmam Gazzâlî'nin siyasete dair bilinen görüşlerini ortaya koymakla çalışmamızı sürdüreceğiz.

Öncelikle, Gazzâlî'nin siyaset düşüncesi hakkında konuşmanın onun bu konudaki zihin halinin bir betimlemesi olacağı söylenebilir. Hal böyle olduğunda eldeki verilerden hareket edileceği düşünülse de söz konusu şahsiyet Gazzâlî olduğunda iş elbette kolay olmayacaktır. Bu güçlük onun kuvvetli bir felsefe münekkidi olduğu kadar sistematik bir kelimacı, bir fakih, gayede tasavvufa ulaşan sübjektivist bir İslam mütefekkeri¹⁷ olması gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Ama onun dini ilimlerin çoğunda eser vermiş olması pratikte bir yöntem karmaşasını doğurmasının zorunlu bir nedeni elbette olamaz. Çünkü düşünürümüz Gazzâlî orta çağın karakterine de uygun olarak, herhangi bir karmaşaya yer vermeyecek şekilde, özünde dini olan bir dünya görüşünü savunmuş ve daima da onu temellendirmeye çalışmıştır. Yani onun düşüncesinin objesini her daim din teşkil etmiştir.¹⁸ Dolayısıyla siyaset/yönetim bağlamında onun kaynağının İslam dini, rehberinin ise, kurduğu İslam Medeniyetinin idarecisi anlamında Hz. Muhammed ve onun uygulamalarının olacağı açıktır. Şayet bu bir ideal ise, Gazzâlî'nin bu hedefe doğru yürüdüğü söylenebilir. Gerçekten de siyaset/yönetim bağlamındaki görüşlerinde o açıkça felsefi tasavvurdan uzak durmuş ve bu açıdan filozoflardan ayrılmıştır. Burada Gazzâlî'nin felsefi ütopyalardan ziyade bağlı olduğunu söyleyebileceğimiz husus ise şudur: Peygamber (a.s.m.) o gün devleti nasıl kurmuş ve yönetmiş ise bugün de gerekli yönetim vasıflarına sahip bir liderin O'nun bu yolda bir takipçisi olacağı, yine Ona imanıyla bağlanan bir mümin o gün nasıl hareket ettiyse bugün de İslam toplumuna dâhil olan bir bireyin benzer şekilde davranmakla yükümlü olduğunu bilmesi gerektiği düşünülmektedir. Bu durum Gazzâlî açısından siyaset söz konusu olduğunda kaynağı doğrudan nebevi kabul eden bir tutumun yansıması gibi görünmektedir.

¹⁶ Montgomery Watt, Müslüman Aydın/Gazali Hakkında Bir Araştırma, çev. Hanifi Özcan, (İzmir:Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1989), 8.

¹⁷ Hilmi Ziya Ülken, "Gazzâlî ve Felsefe", Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, III-IV, (1957), 99

¹⁸ Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1989), s.176

Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde faydalanacağımız Gazzâlî'nin siyasete dair yazdığı *Nasihâtü'l-Mülûk* adlı eserinde yönetim bağlamında siyasetin esaslarının neler olduğu/olması gerektiği, bir lider/yöneticinin sahip olması gereken özellikler, yönetimde adaletin sağlanması, yönetimde akıl ve bilginin değeri gibi konuların ele alındığını görüyoruz. Gazzâlî açısından anılan konuların dayandığı esaslar Hz. Peygamberin uygulamalarıyla belirlendiği için bunlara ilişkin felsefi spekülasyonlara müracaata ihtiyaç duyulmayacaktır. Yani bu bağlamda bir düşünceye veya kanaate sahip olmak isteyen herhangi birisi için söz konusu kaynağa bakmak yeterli olacaktır. Gazzâlî hakkında araştırma yapanlardan biri olarak Osman Demir'in bu konudaki kanaatimizi destekleyen bir fikrini buraya almak istiyoruz. Nitekim ona göre, Gazzâlî, felsefeleri yönüyle filozoflara getirdiği eleştirileri serdederken onların sahip olduğu siyaset perspektifleri faslına geldiğinde onların bu konuda söylediklerinin aslında Hz. Peygamberden tevarüs eden bir hikmet birikimi olduğunu savunmaktadır. Yani siyaset konusunda filozofların söylediklerinin kaynağı aslında nebevidir. Zira filozoflar siyaset konusunda insanların peygamberden elde ettikleri bilgileri alarak bunları yazmışlardır.¹⁹ Öyle görünüyor ki, M. Watt ve Demir'in dile getirdikleri üzerinden düşüncemizi özetleyecek olursak, İmam Gazzâlî'nin siyaset anlayışını ele alma girişiminde sadece konuya ait başlıkların derlenip toparlanıp ortaya konulması ile meselenin tavihine gidilmesinden çok önce, bu görüşlerin kaynaklık boyutuna vurgu yapılmasının gerektiği anlaşılmaktadır. Zira burada altı çizilmesi gereken bir husus varsa, o da İslam'ın siyaset perspektifinin felsefi spekülasyonlara değil, bizzat ve doğrudan nebevi kaynağa dayandığının kabulüdür.

2. Meslek Olarak Siyasetin Yeri ve Önemi

İslâm dünyasında hicretin ilk asırlarından itibaren devlet yöneticilerine tavsiye ve öğütleri ihtiva eden siyasete dair eserlerin kaleme alındığı görülüyor. Kur'an-ı Kerîm ve hadislerde vurgulanan devlet yönetimine dair temel ilkeler başta olmak üzere çeşitli dönemlerde gerçekleştirilen uygulamalar, siyasî ve idarî mektuplar söz konusu eserlerin başlıca kaynakları olmuştur.²⁰ Bu kaynaklarda insanların yüksek amaçlarını elde etmede devletin rolü, iyi devlet ile kötü devletler arasındaki farkı, adalet ve devletin gerekliliği gibi konular ele alınır. Bu anlamda siyaset felsefesi, sadece soyut bir sorgulama değildir; otoriteyi sorgulamak, araştırmak, ona meydan okumak ve hatta onu haklı kılmak için araçsallaştırıldığı da olmuştur.²¹

Bu açıdan bakıldığında Gazzâlî'nin siyaset felsefesi konu ve amaç yönüyle hem klasik dönem hem de modern dönem kuramlarıyla uyumaktadır. Zira ona göre siyasetin amacı adaletin gerçekleştirilmesi, haksızlık yapanın cezasının verilmesi, hakkın hak sahibine ulaştırılması, özetle kimsenin haksızlığa uğratılmayarak kamu yararının sağlanmasıdır.²²

Gazzâlî'ye göre insanın yaşayabilmesi için gerekli olan meslekler dörde ayrılır: Ziraat, tekstil, inşaat ve siyaset. Ona göre siyaset ilmi cemiyetin sevgi, saygı, yardımlaşma

¹⁹ Osman Demir, "Gazzâlî ve Kelam", Edt. Cüneyt Kaya, *Gazzâlî Konuşmaları İçinde* (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 231.

²⁰ Hasan Hüseyin Adaloğlu, "Siyâsetnâme", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 37/305.

²¹ Doanld G. Tannenbaum- David Schultz, *Siyasi Düşünce Tarihi Filozoflar ve Fikirleri*, çev. Fatih demirci (Ankara: Liberte yayınları, 2005), 29

²² H. Yunus Apaydın, "Siyâset-i Şer'iyye", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 37/302.

ve beraberliğini sağlayan, beşeriyetin islahı ile dünyada ve ahirette selâmete ulaştıran, doğru yolu gösteren en önemli sanatlardan biridir. Bunun içindir ki, siyaset sanatı, menşeinde diğer sanatların aramadığı yetkinliği ister; bu sanatın sahibi, diğer sanatları kendine hizmet ettirir. Gazzâlî'nin siyasete verdiği önem dikkat çekicidir. Devlet işlerini esaslı bir şekilde nizama koyan siyaset bilimi, Gazzâlî'ye göre beşerî ilimler arasında en soylu ve en şerefli ilimlerden birisidir.²³

Gazzâlî dört çeşit siyasal yönetim olduğunu söylemektedir:

Birinci ve en üstün yönetim: Peygamberlerin siyaseti, sevk ve idaresi olup; avam ve havas, bütün insanların zahir ve bâtınlarına hükmederler.

İkinci yönetim: Halife, melik ve sultanların siyasetidir; her sınıftan insanlara hükmederler. Fakat bunlar yalnız zahire hükmeder, bâtına tesir edemezler.

Üçüncü yönetim: Allah'ı ve dinini bilen, peygamberlerin vârisi olan âlimlerin siyasetidir; bunlar hiçbir sınıfın zahiri işlerine karışmazlar, kimseye herhangi bir yaptırımda bulunmazlar. Bütün insanlar da kendilerinden istifade edemez. Ancak münevver tabakanın bâtınına hitap edebilirler.²⁴

Dördüncü yönetim: Vaizlerin siyasetidir. Bunlar da ancak insanların avam olanlarının bâtınına hitap ederler.

Gazzâlî açısından bakıldığında bunlar birbirini tamamlayan ve birlikte var olan yönetim biçimlendiren; birbirinin alternatifi veya karşıtı değildir. Bu yönetimlerin en yücesi peygamber yönetimidir, bunun arkasından insanların ruhuna ve bilgiye ilişkin siyaset, yani, *otoriter talim* gelir. Otorite, ikna ve zor kullanma yoluyla iyiyi teşvik eder, kötüyü yasaklar. Bu tür otorite siyasal düzen için vazgeçilmezdir.

Gazzâlî'ye göre dünya işlerinin tanzimi ile alakalı konular fıkıh ilminin kapsamına girmektedir.²⁵ Ona göre eğer insan dünyadan dürüst bir şekilde faydalanabilse, dedikodu ve husumetler ortadan kalkar ve kendiliğinden fıkıh ilmine gerek kalmazdı. Lâkin insanların ihtirasları düşmanlığı doğurduğundan, onları idare edecek bir hükûmeti gerekli kılmaktadır. Hükûmet reisi de bu hususta kanunlara muhtaçtır. İşte "fakih" bu siyaset kanunlarını yapan ve halk arasındaki çekişmeleri ortadan kaldırmanın yolunu bilen kimsedir. Gazzâlî'ye göre fıkıh ilmi [Hukuk] dünya ile alakalı olduğu kadar din ile de alâkalıdır. Din, dünya ile tamamlanır. Dolayısıyla ona göre din ve devletin birlikte düşünülmesi gerekir. Anlaşmazlık halinde devleti ve nizamı koruma fonksiyonu da bu süreçte fıkıh ilmine aittir.²⁶

Fıkıh, konusu itibarıyla toplumun altyapısını düzenleyici bir fonksiyona sahiptir. İnsanlar arasında adaleti düzenleyici kanun yapma ve aynı zamanda davranışlarında onlara rehberlik yapma yetkisi (siyaset) fukahandır. "Yönetimin normu fıkıhtır (kanun el-siyaset); çünkü fakih "bu dünyada düzen ve adaletin hüküm sürmesi için insanları yönetip

²³ Uğur Ak, "Gazzâlî'nin Düşünce Yapısında Din- Devlet İlişkisi", *I. Türk İslam Siyasi Düşüncesi Kongresi Bildiriler Kitabı*, (Aksaray: 2014-Ekim), 164

²⁴ İmam Gazzâlî, *İhyâu Ulumi'd-Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul:Bedir Yayınevi, 1996), 1/40.

²⁵ Gazzâlî, *İhyâu Ulumi'd-Din*, 1/51.

²⁶ Gazzâlî, *İhyâu Ulumi'd-Din*, 1/52.

onları disiplin altına alarak sultanın vicdanının öğretmeni ve yönlendiricisi olarak hareket eder.²⁷

Yapılan izahlardan anlaşılacağı gibi Gazzâlî, imamet ve siyasete dair konuları ele alırken bir fıkıhçı olarak konuşur. Ona göre imametın incelenmesi fikhın konusudur metafiziğin değil; felsefecilerin imameti Yunan siyasî felsefesinin ışığında inceleme hakları yoktur. Daha önce Mâverdi'nin yapmış olduğu gibi, ona göre imamet aklen değil, şer 'an vaciptir.²⁸

Onun bu yaklaşımı *Mekâsıdu'l'Felâsife'sinin* İkinci Kısımına (ilahiyat/metafizik) yazdığı girişteki iddiasıyla da uyum içindedir. Ona göre ameli/pratik ilimler kendi içinde üç kısma ayrılmaktadır. Bunlardan birisi, insanın diğer insanlar ile ilişkilerini düzenleyen yönetim bilimidir. İnsan, diğer insanlarla bir arada yaşama zorunluluğu içinde yaratılmıştır. Bir arada yaşama ise ancak ahiret kurtuluşunu ve dünya yararlarını temin edecek özel bir ilim ile düzenlenebilir. Bu ilim temeli şeriat olan bir ilimdir ve onu şehirlerin ve şehir halkının yönetimini sağlayan siyaset bilimleri tamamlar.²⁹

3. Devlet Mekanizmasının Gerekliği

Gazzâlî'ye göre devletin varlığı zorunludur. Zira insan tek başına yaşayamaz. Her vakit başkalarına ihtiyacı vardır. Bu nedenle işin doğal bir sonucu olarak belirli bir işle uğraşan kimselerin birlikte bulunmaları gerekmektedir. Örneğin bir tüccar veya el işi ile uğraşan bir kimse toplum ile yaşamak zorundadır. Bir çiftçinin tek başına toprağı işlemesi mümkün değildir. Zira o da marangoz ve demircilerin ürettiğı tarım aletlerine ihtiyaç duyar. Bütün bunlar gösteriyor ki bir insanın yalnız başına yaşaması mümkün değildir. Her adımda başkalarının yardımına muhtaçtır. Sonra insanın bazı afetlere göğüs germek için evler yapması surlar inşa etmesi gerekir. Bu ise şehirlerin kurulmasını gerektirir.³⁰

Gazzâlî'ye göre insan münasebetlerinin ferdi ve toplumsal olmak üzere iki görünüşü vardır. İnsan toplumsal bir varlık olarak kabul edildiğı zaman Hukuk ve Siyaset gibi bilimlere ihtiyaç hasıl olur. Eğer insanlar birbirlerine karşı âdil olurlarsa kanuna ve hukukçuya ihtiyaç kalmayacaktır. Fakat insanlar, başkalarının hayat haklarını göz önünde tutmadan onları kendi arzularına göre sürüklemektedirler. Bu durum karşısında beşerî işleri, evlenme ve ayrılma münasebetlerini ve suçlardan doğan davaları çözen bir hukuk sistemine başvurmaktadırlar. Uygulanan hukuka göre bu gibi uyuşmazlıkların çözümü ve hukukî durumun tespiti bir hükümdara ihtiyaç hissettirmektedir.³¹

Gazzâlî'ye göre sultanların ve imamların ölümünden sonra çıkan iç savaşlar, insanların itaat ettiği yeni bir egemen güç tarafından durdurulmalıdır; yoksa insanlar aç kalır ve Allah'ı umursamaz. Bu görev de kolektif bir görevdir; insanları birleştirir ve toplumu düzeltir. Bu kamusal mesleklere duyulan ihtiyaç insanların çatışmaya yatkın

²⁷ Antony Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi: Peygamberden Bugüne*, çev. Sevdâ Çalışkan-Hamit Çalışkan (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010), 154.

²⁸ E.J. Rosenthal, *Ortaçağda İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu (İstanbul: İz Yayınları, 1996), 57.

²⁹ Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri-Mekâsıdu'l'Felâsife*, çev. Cemalettin Erdemçi (İstanbul: Vadi Yayınları, 2002), 108-109.

³⁰ Mehmet Taplamacıoğlu, "Bazı İslam Bilginlerinin Toplum Görüşleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (1964), 89.

³¹ Taplamacıoğlu, "Bazı İslam Bilginlerinin Toplum Görüşleri", 90.

olmasından doğar. Bu aynı zamanda vergilendirmeyi ve bürokrasiyi de gerekli kılar. Bütün bunlar yönetimin ve hukukun gerekliliğini kanıtlamaktadır.³²

Yine Gazzâlî'ye göre hükümdar veya sultan olmaksızın dünyevî işler, barış ve düzen içinde ilahi emirlere göre yürütülemez. Bir yerde hükümdar olmazsa orada daimî bir karışıklık meydana gelir, kılıç sesleri duyulur, kıtlık ve hastalıklar tekerrür eder, endüstri ve el sanatları sona erer. Böylece işlerin başında bulunacak ve siyasî bünyeyi esaslı bir şekilde teşkilatlı olarak kontrolü altında tutacak kuvvetli bir hükümdara son derece ihtiyaç vardır.³³

Devletle din arasındaki münasebete işaret eden Gazzâlî, toplumun temeli olarak kabul edilen din ve onun muhafızı olan hükümdarı ikiz kardeşe benzetir. Eğer temel zayıflarsa bütün bina çökmüş olacak ve eğer hükümdar sahneden çekilecek olursa ortada temeli koruyan kimse kalmayacaktır.³⁴ Ancak Gazzâlî'ye göre siyasî bir güç olarak devletin inanç sisteminin belirlediği ahlaki ve sosyal idealleri gerçekleştirmek için sadece bir araç mertebesinde bulunduğunu da belirtmek gerekir.

4. İmamet 'in Varlığının Zorunluluğu

İslam düşünce tarihinde çoğu fikri akım tarafından ele alınan imamet/başkanlık konusu İmam Gazzâlî'ye göre, aklen zorunlu olan bir meseledir. Zira kendisini yöneten bir başkandan yoksun bir topluluk denizlerde başsız hareket eden balık sürüsünden farksızdır. Görünüşte büyük olanların küçük olan balıkları yediğinden ötürü denizlerde doğabilecek karmaşaya benzer şekilde bir toplumda yaşayan halkın birbirlerine karşı sergileyebileceği zorbalığı engelleyecek bir başkanın varlığı söz konusu olmazsa halkın işleri fitne ve fesada uğrayacaktır. Bu sebeple Gazzâlî'ye göre bazı filozofların "başında imamı/başkanı olmayan bir halkın perişan düşeceğini ve böylesi bir ortamda Allah'ın yeryüzünde cari olacak emirlerini uygulamanın dahi mümkün olamayacağını, dolayısıyla başta bir başkanın olmasının Allah'ın bir hikmeti, Onun varlığına açık bir delil olduğunu ve bu âlemde düzen açısından tek bir yaratıcının bulunmasının aklen zorunlu olması gibi insanları idare edecek bir başkanın bulunması da aynı şekilde makul ve zorunludur" demeleri oldukça doğru ve yerinde bir düşüncedir.³⁵

Gazzâlî imameti böylece aklen kabulü zorunlu bir mesele olarak ifade ettikten sonra ayrıca bunun hukûkî bir mesele olduğunu da söyler. Bu bağlamda imam/devlet başkanı seçmek vâcibtir. Zira din işlerinin tanzimi şeriat sahibi olan Hz.Peygamberin (a.s.m) kesin isteği olup bu konu tartışmaya kapalıdır. Dünya işlerinin tanzimi ancak din işlerinin düzenlenmesi ile, o dahi kendisine itaat edilen bir imam/başkan ile gerçekleşecektir.³⁶

Bir insan dinini ilim ve ibadet ile ayakta tutmaya çalışır. Lakin insanın maddi varlığının güvende olmadığı yerde din de varlığını sürdüremez. Zira dini işlerin tanzimi doğrudan dünya işlerinin tanzimine bakmaktadır. Bütün vaktini maddi varlığını güvende tutma korku ve kaygısıyla geçiren bir insanın ahiret mutluluğunun direği olan ilim ve ibadete zaman bulması oldukça güçleşecektir.³⁷

³² Black, "Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi: Peygamberden Bugüne, 155-156.

³³ Taplamacioğlu, "Bazı İslam Bilginlerinin Toplum Görüşleri", 91.

³⁴ Taplamacioğlu, "Bazı İslam Bilginlerinin Toplum Görüşleri", 92.

³⁵ İmam Gazzâlî, *Başkanlarına (Nasihatü'l-Mülûk)*, 17-24.

³⁶ İmam Gazzâlî, *İtakatta Sözü'n Özü*, çev. Ömer Dönmez (İstanbul: 2012, Hisar Yayınları), 225.

³⁷ Gazzâlî, *Sözü'n Özü*, 226

Din, devlet ve ebedi mutluluk arasındaki ilişkiye böylece vurgu yaptığını gördüğümüz Gazzâlî savunduğu bu fikrin doğru olduğuna delil olarak da bazı zaman ve mekanlarda vefat eden bir hükümdarın ardından patlak veren acı ve yakıcı olayların varlığını örnek gösterir. Böylesi durumlarda bir imam/başkan seçilemediğinde toplumda anarşi ve zulmün yayılarak halkın çeşitli mahrumiyetlere düşmesi kaçınılmaz olacağı gibi dinlerini olması gereken şekilde yaşamaları da imkânsız hale gelecektir. Bu sebeple dünya işlerini düzenlemek için sözüne itaat edilen bir otoritenin olması elzemdir. Bu yolla sahip olunacak düzen ortamı dini hayatın tanzimine de imkân verecektir. Dünya nizamı din, din nizamı da ebedi saadetin en mühim bir vesilesidir. Bütün peygamberlerin esas maksadı bu yolu inşa etmek olmuştur. Öyleyse açıkça anlaşılmaktadır ki, imam/başkan seçmek aklen gerekir olduğu gibi şeriatın terkedilmesi imkânsız olan gereklerindedir.³⁸

5. Halifenin / Başkanın Sahip Olması Gereken Özellikler

Toplumda insanlara liderlik edecek bir kişide onu diğerlerinden farklı kılan birtakım hususiyetlerin olması beklenir. Gazzâlî'ye göre böylesi birinde olması beklenen nitelikler on temel başlıkta ele alınır. Yaratış ile ilgili olan ilk altı sıfat akli yeterlilik, hürriyet, erkek olmak, duyuların sağlam ve sıhhatli olması ve Kureyş kabilesinden gelme nitelikleri olup doğuştan o kişide bulunması gereken vasıflardır.³⁹ Gazzâlî'nin buradaki Kureyş Kabilesi şartını Hz. Peygamberin "İmamlar Kureyş'tendir" sözü sebebiyle serdettiği görülmekte ama diğer özellikler tastamam bulunduğunda bu şartın yeniden düşünülebileceğini ileri sürmesi ilgi çekici görünmektedir. Gazzâlî'nin başkanda bulunmasını gerekli gördüğü diğer dört özellik ise, yiğitlik, yönetimde yeterlilik (kifâyet), ilim ve verâ gibi sonradan kazanılan nitelikler olmaktadır. Şayet bunlardan ilk üçü başkan adayında bulunmazsa elbette hilafete mani bir durum yoktur. Burada önemli olan husus, bu üç meselede başkanın yeteneklerini kullanarak onları gerçekleştirecek kişileri yanında bulundurmasıdır.

Sonradan kazanılması beklenen bu dört özelliği açıklayacak olursak;

5.1. Yiğitlik: Bu vasıf gerektiğinde orduyu sevk ve idare etmeye yatkınlık ve maddi/askeri güce sahip olma anlamına gelmektedir.

5.2. Kifâyet: Halka başkanlık eden imam karmaşık işler ile karşı karşıya kaldığında yaratılıştan gelen yönüyle isabetli görüş ve yaklaşım sergileyerek meseleleri çözüme kavuşturabilen kişidir. Bu, yaratılıştan gelen bir sıfattır. Allah'ın lütfudur, ihسانıdır.

Diğeri ise basiretli kişilerin aklından faydalanarak aydınlanmak ve müşavere yoluyla tecrübe sahiplerinin görüşünü öğrenmektir. Bu, işlerin tedbiri ile ilgili, en büyük rükündür. Çünkü sadece kendi görüşüne göre hareket etmek istibdattır; kendisi ileri görüşlü kimselerden olsa bile mahzurludur ve zemmedilmiştir. Bu iki işin toplamı ile kifayetten ne istenildiği anlaşılır. Çünkü kifayet ile kastedilen dinî ve dünyevî işlerin düzeninin sağlanmasıdır.

5.3. Vera: Bu vasıf bizzat kişinin kendisinde bulunması gereken bir vasıftır. Ariyet olarak alınamadığı gibi başkasında bulunması ile de bu vasfın gereği yerine getirilmiş

³⁸ Gazzâlî, *Sözün Özü*, 227.

³⁹ Gazzâlî, *Bâtınlığın İçyüzü /Fedâihu'l-Batıniyye*, çev.Avni İlhan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 115.

olmaz. Halbuki yiğitlik, ilim ve kifaye sıfatları böyle değildir. Bunların yerine getirilmesi başkasıyla olur. Oysa vera esastır, asıldır. Dinî emirlere bağlılık ve günahlardan kaçınma özelliğinin halifede mutlaka olması gerektiğini söyleyen Gazzâlî, biraz da yöneticiyi daha dindar olma konusunda gayretli olmaya yöneltmektedir.

5.4. İlim: Gazzâlî'ye göre imam şer'i ilimlerde hüküm ortaya koyabilecek derecede ilim sahibi olmayı prensip olarak gerekli görse de bunu bir zorunluluk olarak değerlendirmez. Zira öyle olsaydı hakkında bu yönde dini bir hükmün gelmiş olması gerekirdi. Oysa Gazzâlî'ye göre İmamet şartlarının- nesep şartından başka- hiçbirisi hakkında nas varit olmamıştır.⁴⁰ Ayrıca daha önce değindiğimiz imamın Kureyş'ten olması meselesini bu konuyla bağlantılı olarak ele alan Gazzâlî şöyle demektedir: "Eğer müçtehit rütbesinde olmayan bir kimseye imamet için biat edilmiş ve bu konuda kuvvet oluşmuş, boyun eğilmiş, gönüller ona meyletmiş ise durum ne olacaktır? meselesine gelince: Eğer bu zamanda bütün şartları üzerinde taşıyan bir Kureyşli yoksa ve sözünü ettiğimiz bu kişi için de güç, kuvvet sağlanmışsa yapılmış olan imamet akdinin sürdürülmesi vacip olur. Zamanımız hakkındaki hüküm budur".⁴¹

Bütün bu anlatılanlara rağmen Gazzâlî, içtihat yeterliliğine sahip olmayan imamın devlet yönetiminde bulunduğu süre içerisinde iki önemli hususa riayet etmesi gerektiğini vurgulamıştır. Şöyle ki:

Birincisi: Her meselede hüküm, ancak alimlerin araştırarak buldukları ve onların vardıkları sonuçlara müracaat edildikten sonra verilmelidir.

İkincisi: İlim tahsil etmek farz olduğu için şer'i ilimlerde karar verebilecek dereceye ulaşmak hedeftir. Zira, Allah'ın ilmin gerekliliği ve tahsilinin farz oluşu ile ilgili hitabı bâkidir.⁴²

6. İmamın/Başkanın Tayini Meselesi

Gazzâlî'nin devleti yönetecek şahsın vasıflarını belirleme konusuna 'imamet şartlarını taşımayan herhangi bir halifeye inanılmaması gerekir' diyenlerin iddialarını ele almakla başladığını söyleyebiliriz.

Ona göre, her şeyden önce, bütün Müslüman mezhepler/fırkaların bir imamın bulunması gerektiği konusundaki fikri bilinmektedir. Bu bağlamda sahabenin Peygamber'in (s.a.s.) vefatından hemen sonra imam tayini ve biat akdi meselesiyle ilgilendiği görülmektedir. Zira onlar bu meselenin kat'î bir farz ve gerekli bir hak olduğuna inanmışlardı. Bu konunun geciktirilmesinin sorun doğurabileceğine inandıkları için Hz. Peygamber'in (s.a.s.) defin işini bile bir parça ertelediler. Başlarında imam olmadan geçen sürede başlarına daha kötü bir olayın gelebileceğini düşünüyorlardı. İşte, imam/başkan seçmenin doğrudan dini korumaya hizmet eden zorunlu bir görev olduğu buradan anlaşılmaktadır.

⁴⁰ Gazzâlî, *Bâtıniliğin İçyüzü /Fedâihu'l-Batıniyye*, 121.

⁴¹ Gazzâlî, *Bâtıniliğin İçyüzü /Fedâihu'l-Batıniyye*, 122.

⁴² Gazzâlî, *Bâtıniliğin İçyüzü /Fedâihu'l-Batıniyye*, 123.

Yine Gazzâlî'ye göre dine inanan hiçbir kimse, dinin varlığını korumak, onun için savaşmak; İslâm ordusuna ait gerekli işlerin düzenini korumak suretiyle dinin korunmasının mutlaka gerekli bir iş olduğunda şüphe etmez. Ona göre, toplumun asayiş ve güvenliğinin sağlanması için mutlaka bir imama ihtiyaç vardır. Diğer türlü işler karışır. Kötü kimselerin müminlerin can ve malına musallat olması ihtimali doğacaktır. Bu yüzden akli başında olan her insan halkın rahat ve huzuru adına bir başkanın olması gereğine itiraz etmeyecektir.⁴³

Ancak Gazzâlî'ye göre imamın varlığına inanma meselesi böyle iken, onun belirlenmesi konusu ise o kadar kolay görünmemektedir. Zira imamet konusu nassa bağlı değildir. Bu yönde mevcut bir hüküm bulunmuş olsaydı Hz. Ali elbette bunun gereğini yapabileme dirayetine sahip idi. Resulullah'in (s.a.s.) nassı ile delil getirmekten onu hiç kimse alıkoymazdı. Bu sebeple imamet konusunun nas ile müeyyed bir yönünün bulunmadığı açıktır.⁴⁴

Diğer taraftan imamın önceden belirlenmesinin dini açıdan zorunlu olmadığı da zâhirdir. Çünkü böyle bir durum söz konusu olsaydı elbette Hz. Peygamber kendisinden sonra başa geçecek kişiyi söylerdi. Bu sebeple râşid halifelerin başa gelmeleri tamamıyla seçime dayalı gerçekleşmiştir. Ancak eğer başka yollar ile doğacak bir kargaşanın önü alınamayacak olursa elbette o zaman imam tayin ile de belirlenebilecektir.

Gazzâlî'ye göre Müslümanlar, imamı seçim ile başa geçirip ona biat etme hususunda ittifak etmişlerdir.⁴⁵ O, seçimin geçerli olması için herhangi bir sayı zikretmez. Aksine biat eden bir tek şahsı bile yeterli kabul eder ve onun biatı ile imamet akdinin yapılmış olduğuna hükmeder. Bu durum ona tabi olup uyan kişinin şahsından/kimliğinden bağımsız olarak insanları söz konusu imama tabi olmaya, akli başında olanları imama itaate sevk edici olmaya yönlendiren gücünden kaynaklanmaktadır. Ona tabi olmakla imamın gücünün ve otoritesinin ikame edilmesi hususu öne çıkmaktadır.⁴⁶

Daha önceki birçok tarihi tecrübenin de bu yaklaşımı desteklediği görülmektedir. Hz. Ebu Bekir, Ömer'in ettiği sadakat yeminiyle halife seçilmesini sağladı. Ömer'in bu kararı Ebû Bekir'in, iktidar uygulaması için gereken etkili güç sahibi olmasına yetti: Çağının güçlü insanı Ömer yanında yer almış olmasaydı, Ebû Bekir'in halifeliği asla gerçekleşmezdi. Aslında imametın gayesi ümmetin birliğini sağlamaktır ki, bu tesirli bir gücün inşası anlamına gelmektedir. Güçlü bir kişi tarafından bir imamın tanınması diğer insanların kabulünü kolaylaştıran bir işlev görecektir. Bu şekilde gerçekleşen hür tercih (ihtiyar), insani bir entrika ile yapılan bir seçim değildir. O, Allah'ın iyi saydığı kişiye bahsettiği bir nimet ve bir lütuftur. Bu imam tayini, insani bir tercih gibi görünebilir fakat aslında Allah'ın istediğine verdiği bir bağış bir rızk ve yüce inayetinin bir belirtisidir.⁴⁷ Buraya kadar ele alınan hususlara dayalı olarak, Gazzâlî'nin imamın belirlenmesi konusunda daima insani bir tercihle/seçimle tayininden yana olduğunu söyleyebiliriz.

⁴³ Gazzâlî, *Bâtıniliğin İçyüzü /Fedâihu'l-Batıniyye*, 109.

⁴⁴ Gazzâlî, *Bâtıniliğin İçyüzü /Fedâihu'l-Batıniyye*, 110.

⁴⁵ Gazzâlî, *Bâtıniliğin İçyüzü /Fedâihu'l-Batıniyye*, 110.

⁴⁶ Gazzâlî, *Bâtıniliğin İçyüzü /Fedâihu'l-Batıniyye*, 113 ; Ahmet Yaman, *Siyaset ve Fıkıh* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 33

⁴⁷ Henri Laoust, *Gazzâlî'nin Siyaset Anlayışı*, çev.Rıza Katı (İstanbul: Pınar Yayınları, 1973), 292

7. İmanın/Başkanın Yerine Getirmesi Gereken Dini Vecibeler

Gazzâlî devlet başkanının sahip olması gereken niteliklere ilaveten onun devamlı yerine getirmesi gereken bir takım dini vazifelerinin bulunduğundan da bahsetmektedir. Ona göre, bu vecibelerden en önemlisi Allah'ın verdiği nimetlere karşı şükretmek ve Allah'ın dinini yaymaktır. Allah'ın nimetine şükretmeyen O'nun ismini yüceltemez. Nimetlerin ise en büyüğü ebedi saadetin esası olan imandır. İmanın temeli de itikattir. Bu inanca göre, insan yaratılmıştır ve her yaratılanın bir yaratıcısı vardır. O bütün alemin ve alemde var olan şeylerin yaratıcısıdır, tektir, ortağı ve dengi yoktur. Varlığı zaruri, ezeli ve ebedidir. O bizatihi mevcuttur, her şey O'na muhtaçtır, fakat O'nun hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Varlığı kendisiyle kaimdir. Onun dışındaki her şeyin varlığı O'nunladır.⁴⁸

Gazzâlî imam/başkana ait olan vazifeleri ilmî ve amelî olarak iki kısma ayırmaktadır.

7.1. İlmî Vazifeler

Birinci vazife: Bu âlemde insanın hangi maksatla yaratıldığının ve neye yönettildiğinin bilinmesidir. Basiret sahibi kişi bu dünyanın sürekli kalınacak bir yer olmadığını bilir ve dünyaya bu açıdan bakar. Dünya seyyar, gelip geçilen bir yer olduğu gibi içindeki insan da buradan gelip asıl menzil olan ahirete giden bir misafirdir. Bu yolculukta maksada azık ile ulaşır. O da takvadır. Dünyadayken ahireti için ibadetlere devam etmek suretiyle azık biriktirmeyen kişiden ölümü sırasında cesedi ve geride bıraktığı malı ve fayda sağlamayacak tahassür/hayıflanma baki kalacağı unutulmamalıdır.⁴⁹

İkinci Vazife: Hz. Peygamber: "Şüphesiz Âdemoğlunun bedeninde bir parça vardır. O iyi olduğunda cesedin geri kalanı da iyi olur. O bozulursa cesedin geri kalanı da o sebeple bozulur. Haberiniz olsun, o kalptir." Demesi sebebiyle ahiret yolculuğunun azığı olan takvayı elde etme adına kalbin ıslahı için uğraş vermek esas maksat olmalıdır.⁵⁰ Anlaşıldığı üzere Gazzâlî halka hizmete talip olan idarecinin öncelikle sağlam bir inanç ardından da selim bir kalbe sahip olması gerektiğinin altını çizmektedir.

Üçüncü vazife: Hilafetin amacı halkın ıslahıdır. Kendini ıslah edemeyen insanları ıslah edemez. Ev halkını ıslah edemeyen belde halkını ıslah edemez. Kendi nefsinin ıslahı edemeyen kişi önce kalbini ve ruhunu ıslah etmekle işe başlamalı. Kim kendini ıslah etmediği halde başkasının ıslahına tamah ederse aldanmış olur. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur "...insanlara iyiliği emrediyor, kendinizi unutuyor musunuz? Aklınızı kullanmıyor musunuz?"⁵¹

Anlaşılan o ki Gazzâlî, devlet yöneticilerine yönetime dair meselelerde tavsiyelerini Allah'ın sıfatlarına dayalı olarak başlatmaktadır. Örneğin, kendi gücümüzle yaptığımızı düşündüğümüz işlerimizde asıl kudret sahibinin Allah olduğu ve sahip olduğumuz malımızda mülkün gerçek sahibinin O olduğu hakikatini düşünerek hareket ettiğimizde olduğu gibi, bir idareci de yönettiği insanlara karşı sorumluluklarından da önce kendisiyle Rabbi, âlem ile Allah arasındaki ilişkiyi böyle bir teolojik temele oturttuğu takdirde yönetimin teorik çerçevesini sağlam tespit etmiş olacaktır.

⁴⁸ İmam Gazzâlî, *Devlet Başkanlarına (Nasihatü'l-Mülûk)*, 17.

⁴⁹ Gazzâlî, *Bâtınlığın İçyüzü /Fedâihu'l-Batıniyye*, 126.

⁵⁰ Gazzâlî, *Bâtınlığın İçyüzü /Fedâihu'l-Batıniyye*, 126.

⁵¹ Bakara Suresi, 2/44

Ayrıca, hiçbir şeyin Allah'ın bilgisi dışında kalmayacağı, Onun her şeyi bildiği ve gördüğü gerçeğinden hareketle yöneticinin aldığı kararlar ve gerçekleştirdiği hükümlerde Onun hoşnutluğunu arama zorunluluğuna vurgu yapmasına baktığımızda Gazzâlî, bir taraftan Allah'ın sıfatlarına dayalı bu bilişsel temeli oluştururken diğer taraftan da kendi dönemindeki idarecilere asıl kudret ve mülk sahibinin Allah olduğunu, hesap soracağını unutmamalarını Allah'ın sıfatları üzerinden hatırlatmaktadır. Demek oluyor ki, İslam topluluğuna siyaset edecek olan idareci öncelikle dinin esaslarını bilmeli ve işlerini bu temel üzerine yürütmelidir.

7.2. Amelî Vazifeler

Birinci vazife: Müslümanların sorumluluğunu alan idareci alacağı kararları bizzat kendileri vermelidir. Ayrıca, kendisinin kendisi için istemediği bir şeyi başkası için de istememeli/kerih görmelidir. Abdullah b. Ömer (r.a), Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: "Cehennem ateşinden uzaklaşmak ve cennete girmek kimi sevindirirse o kişi Allah'a ve ahiret gününe inanmış olarak ölsün ve kendisine nasıl davranılmasından hoşlanıyorsa insanlara da öyle davransın."

İkinci vazife: Yönetimi üzerine alan kişi Rabbinin kendisine halktan hiçbirine nasip olmayan ibadet fırsatı verdiğini düşünmelidir. Yönetiminde tevazu, adalet, Müslümanlara nasihat ve onlara şefkatle davranma tavrı içinde olmak verilen bu fırsatı değerlendirmek anlamına gelir. Hz. Ebu Bekir (r.a)'den şöyle rivayet edilmiştir; o minberdedir ve şöyle demektedir: Ben Resulullah'ı (s.a.s.) şöyle buyururken işittim: "Adaletli mütevazi vali, yeryüzünde Allah'ın gölgesi ve mızrağıdır. Adaletli, mütevazi yönetici için her gün ve gece her biri nefsiyle cihat eden altmış siddîkin amelîne eşit sevap yazılır."⁵² Bu belli bir dönemde insanlar arasında ancak bir kişiye nasip olabilen çok büyük bir rütbedir. Bu rütbeye erişmenin yolu adalet ve tevazu sahibi olmaktan geçmektedir.

Görülüyor ki, Gazzâlî'ye göre topluma önder /imam /başkan olmak elbette çok büyük bir nimettir ve bu nimetten daha değerli bir şey olamaz. Bu görevi olması gereken şekilde icra eden bir yönetici sonsuz saadete kavuşacağı gibi, aksine hareket eden ise elbette en büyük bedbahtlığa uğrayacaktır.⁵³

Üçüncü vazife: İmamet makamının dünya ve ahiretteki faydalarının büyüklüğü yanında tehlikesinin de büyük olacağı unutulmamalıdır. Bu noktada Gazzâlî İbn Abbas (r.a) Peygamber'den (s.a.s.) şöyle rivayet ettiğini nakleder: "Peygamber bize geldi. Evde Kureyş'ten adamlar vardı. Kapının iki kasa direklerini tuttu ve şöyle dedi: 'Şu üç noktayı icra ettikleri sürece imamlar Kureyş kabilesindedir. Bu üç vasıf: Davranışlarında merhametli, hükümlerinde âdil ve söz verdiklerinde de sözlerini yerine getirmeleridir. Kim buna zıt davranırsa Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların laneti onun üzerine olsun." Buradan da anlaşılacağı üzere bir yönetici adayının sahip olacağı buradaki nitelikler esastır. Bunlar varsa, örneğin Kureyş'ten olmama gibi bir durum o topluma imam olmaya engel olmayacaktır.

Gazzâlî'ye göre devlet başkanı/imam ihtiyaçlarını arz etmek üzere kendisini bekleyen insanları asla hakir görmemeli. Müslümanların yararına olacak şeylerle uğraşmalı. Bunu

⁵² Gazzâlî, *Bâtıniliğin İçyüzü /Fedâihu'l-Batıniyye*, 132.

⁵³ İmam Gazzâlî, *Devlet Başkanlarına (Nasîhatü'l-Mülûk)*, 26; ayrıca bkz. Nurullah Yazar, "Gazzâlî'nin Nasîhatü'l-Mülûk Adlı Eserinde Hükümdarlık Teorisi" (*Aksaray: I. Türk İslam Siyasi Düşüncesi Kongresi Bildiriler Kitabı*, 2015), 153

yaparken zaman zaman, nafîle ibadetleri bile bir tarafa bırakmalı ve Müslümanların menfaatleri için harekete girişmelidir. Çünkü Müslümanların ihtiyaçlarını gidermek her türlü nafîle ibadetten daha üstündür. Ayrıca imam halkın işlerini mümkün mertebe başkalarına havale etmeksizin, yumuşaklıkla ve şefkatle yürütmeli, şiddet ve sertlikten kaçınmalıdır.⁵⁴

Denilebilir ki Gazzâlî, burada bu vazifelerden bahsederken daha ziyade sûfî yönüyle konuya eğilmektedir. Zira bu bağlamda ele aldığı niteliklerin sanki bir devlet idaresinde bulunması gereken niteliklerden biri olarak vera sıfatına gönderme yapmaktadır.

8. Başkanın Karakteri, Yaşam Tarzı ve Halkla Olan İlişkileri

Gazzâlî'ye göre devlet başkanı akıllı, bilgin, zeki, güzel ahlâklı, ferasetli ve yiğit olmalıdır; istişareye önem vermeli ve her zaman sükûnet ve tedbir içinde hareket etmeli, halkına karşı sevgisini eşit bir biçimde göstermeli, kendinden önce hizmet etmişlerin hatıralarını yad ederek onlardan iyi/dürüst olanların adetlerini sürdürmeli ve zamanının ilmi ile âmil olan kâmil insanlarına kulak vermelidir.⁵⁵

Ayrıca başkan satranç, tavla ve benzeri oyunlara karşı durmalıdır. Zira böylesi oyunlara mesafeli durmayan bir başkan halkın gözünden düşecektir. Başkan alkollü içeceklerden de uzak durmalıdır. "Bütün kötülüklerin anası olduğu" bilinen içkiyi devletin başındaki kişi içerse halkın bu kötü fiili işlemekten uzak durması kolay olmayacaktır.⁵⁶

Başkan adaletinde ve insafında hiç kimseye muhabbet göstermemelidir. Böyle durumlarda muhataplara karşı gösterilecek en küçük sevgi ve yakınlık tavrı halk tarafından başkanın adalete uymayan bir şekilde hareket ettiği yorumlarını doğuracaktır.⁵⁷

Yine devlet başkanı, devleti yönetirken şaka yapmaktan sakınmalı; yalan vaatlerde bulunup, yönetim kademesindeki insanları ve halkı kendisinden uzaklaştırmamalı; kanaatkâr ve halkın gözünde ayıplanmayan birisini kendisine yardımcı seçmeli; halkının ahlakî açıdan sorunlu yaşantısı olanlarına karşı yaklaşımında onları ıslah gayesiyle hareket etmeli ve asla şahsi yönelimlerini bu işe karıştırmamalıdır. Bütün halkın kalplerine sevgisini yerleştirip onları kendisinden hoşnut etmeli; halkına korku vermeksizin ülke politikasını yürütmeli ve idaresini onlara kabul ettirmeli; daima kendisine güç ve otorite sağlayacak şeylerle meşgul olmalı, fayda vermeyen şeylerden yüz çevirmeli; veziri kendisine hıyanet etmedikçe onu görevden azletmemelidir. Başkanın hareketlerinde dürüst olmasının diğerlerinin ona itaat etmesini; emanete riayet etmesi, başkalarının ondan emin olmasını; adil davranması, bütün kalplerin kendisine yönelmesini; zulmetmesi ise halkın kendisinden nefret edip uzaklaşmasını netice vereceği hatırdan uzak tutulmamalıdır.⁵⁸

Bilinmelidir ki, böbürlenme ve gurur sıfatları bulunan kişiden faziletler uzaklaşır, kötülük kazanır, kişi çevresinde mevcut olan faydalı görüşleri edinmekten mahrum kalır ve sonunda gide gide işler tamamen alt üst olmaya başlar.⁵⁹

⁵⁴ İmam Gazzâlî, *Devlet Başkanlarına (Nasihatü'l-Mülûk)*, 44-45.

⁵⁵ İmam Gazzâlî, *Devlet Başkanlarına (Nasihatü'l-Mülûk)*, 86.

⁵⁶ İmam Gazzâlî, *Devlet Başkanlarına (Nasihatü'l-Mülûk)*, 103.

⁵⁷ İmam Gazzâlî, *Devlet Başkanlarına (Nasihatü'l-Mülûk)*, 105.

⁵⁸ İmam Gazzâlî, *Devlet Başkanlarına (Nasihatü'l-Mülûk)*, 108.

⁵⁹ İmam Gazzâlî, *Devlet Başkanlarına (Nasihatü'l-Mülûk)*, 112.

Bir devletin sağlıklı yönetiminde dört kısım insan görev yapar: Bildiğini yaşayan ve kınanmaktan korkmayarak Allah için dini yayan bilgin; fakir ile zengini bir tutarak başkanın sözünü yere düşürmeyen insaflı ve dürüst vezir; halktan topladığı vergiyi şefkatle tahsil eden memurlar ve bütün çalışanların durumlarını olduğu gibi rapor eden doğru sözlü ve akıllı görevliler. Sağlam ve sağlıklı işleyen bir devlet yapısının ancak bu dört kısım insan vasıtasıyla ayakta durabileceğini savunan Gazzâlî, devletin temelini her daim böylesi insanlar ile tahkim edilmesini gerektiğinin altını çizmektedir.⁶⁰

9. Yönetimde Liderlik ve Adalet

Ahlak ve hukukun en temel kavramı adalettir. Adalet aynı zamanda hukukun amacıdır. En genel anlamda haklıya hakkını, suçluya cezasını verme biçiminde tanımlanan adalet kavramı⁶¹ ta kadim dönemden bu yana birçok filozof ve düşünürün üzerinde araştırmalar yaptıkları bir konu olagelmıştır. İnsan davranışlarının doğru olup olmadıklarını gösteren en önemli ilkenin adalet olduğu da söylenebilir. Haksızlık ve onun sonucu olan adaletsizlik yasalara uymamak, her zaman fazlasını istemek ve eşit olmamak; hak ve adalet ise yasaya uygun davranmak ve eşitliğe riayet etmek anlamına gelmektedir.⁶²

Nasihatu'l-Mülûk adlı esere dikkat ettiğimizde, hakikatli bir sultan için neredeyse şart koşulan tek niteliğin adalet olduğunu görmekteyiz. Gazzâlî'ye göre gerçek ve doğru bir sultan tebaası arasında adaleti yayan; zulüm ve fesattan kaçınan bir kimse iken; zorba bir sultan ise her türlü felaketin sebebi olan bir varlık derekesine düşmektedir. Böyle birisinin ne hükümlerliği ne de zulmü dâim olacaktır. Zira Peygamber (a.s.m) "hükümdarlığın küfür ile devam edebileceğini ama zulüm ile etmeyeceğini ifade buyurmuşlardır" diyen Gazzâlî⁶³ adaletin yönetime ait bir erdem olduğunun altını çizmektedir.

Gazzâlî'nin düşüncesi açısından bakıldığında, insanın kalbinde var olan marifet ve inancın temelini iman olduğu, itaat ve adaletin ise imanın bir dalı mesabesinde bulunduğu, adaletin zayı olmasıyla veyahut zayıf kalmasıyla imanın yok olabileceği veya zayıflayacağı anlaşılmaktadır. Siyaset felsefesinde üzerinde durulan en önemli kavramlardan birinin adalet olması sebebiyle meselenin pekiştirilmesi adına adaletin önemine vurgu yapan birçok hadisin aktarıldığını görmekteyiz. Gazzâlî'ye göre, insan ile Allah arasındaki ilişkide O, bağışlayan, merhametli ve kuluna olan rahmeti ziyade olmakla birlikte halka zulmedildiği durumlarda kıyamete kadar bu zulmün bedelinin kalkması mümkün değildir.⁶⁴

Gazzâlî, Allah'ın kıyamet gününde "yalancı başkan, ihtiyar zani ve kibirli fakir" in yüzüne bakmayacağını söyleyerek⁶⁵ halkı yönetme gibi bir lütfun kendisine verildiği birinin sözünde yalan bulunan birine dönüşmesiyle kaybedeceği ebedi faydadan ötürü korkması gerektiğini öğütler ve ona göre başkan sözü doğru demeli, verdiği sözde durmalı, halkın işlerini görmeli, onlara hizmet etmeli, onlara karşı müşfik olmalı ve her zaman onlara öğüt vermelidir. Diğer türlü Allah o lidere cenneti haram kılar. "Müslümanların işlerini yürütmek için başkan olan kimse, evini koruduğu gibi tebaasını

⁶⁰ İmam Gazzâlî, *Devlet Başkanlarına (Nasihatu'l-Mülûk)*, 113.

⁶¹ Vecdi Akyüz, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar* (İstanbul: Kitapevi Yayınları, 1998), 108.

⁶² Arslan Toprakkaya, "Aristoteles'te Adalet Kavramı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research* 2/6 (Winter 2009), 628

⁶³ İmam Gazzâlî, *Devlet Başkanlarına (Nasihatu'l-Mülûk)*, 53.

⁶⁴ İmam Gazzâlî, *Devlet Başkanlarına (Nasihatu'l-Mülûk)*, 25.

⁶⁵ İmam Gazzâlî, *Devlet Başkanlarına (Nasihatu'l-Mülûk)*, 27.

korumazsa cehennemde yerini hazırlasın", "kıyamet gününde en şiddetli azaba uğrayacak olan zalim başkandır." ⁶⁶ gibi rivayetleri Hz. Peygamber (a.s.m) naklen dile getiren Gazzâlî, yönetimde adalet ile liderlik arasındaki ilişkiyi dini referanslara dayalı olarak kurmak ve kuvvetlendirmek istemektedir.

Gazzâlî'ye göre, peygamberlerin delile dayalı kulluğun yolunu insanlara bildirmelerine benzer şekilde imamlar/başkanlar da insanların birbirlerine karşı yapacakları zulümlerden onları korumak ve geçimlerini sağlamaları konusunda onlara yol göstermek vazifesiyle yükümlüdürler. Ayrıca ona göre, başkan/imam yeryüzünde Allah'ın gölgesi olduğu ve gölge nasıl insanı yakıcı güneşten veya birtakım zararlardan koruyorsa, Allah'ın buradaki gölgesi olan şahsın da insanları her türlü tehlikelerden korumaya çalışması bir yükümlülüktür. ⁶⁷ Ayrıca, başkanın kendisinin Allah'a itaat etmekten uzaklaşmaması gerektiği gibi halkını da dine aykırı olan şeylerden sakındırmaya çalışması şarttır. Eğer bir imam/lider halkı arasında iyiliği ve adaleti yayar, onlara her durumda adaletle muamele eylese onun riyaseti daim olur ve bütün düşmanlarına üstün hale gelir. Ama böyle hareket etmeyip zulme meylederse elbette Allah bir gün riyaseti onun elinden alacaktır. ⁶⁸ diyen Gazzâlî, halkına kötü davranmak suretiyle zulmeden bir imam/başkanın hükmünün çok sürmeyeceğini, düşmanlarına yenileceğini ve şayet burada bir zaman hükmünü icra etse de ahiret hayatında karşılaşacağı cezalardan ötürü azabının ebedi olacağını hatırlatması bir liderin yönetiminde adil olmasının fayda zararlarını gösteren değişmez öğütler olarak görünmektedir.

Gazzâlî'ye göre halkı yöneten ve onlara liderlik eden bir kişi onları yönetme adına onlardan elde ettiği geliri doğru bir şekilde almakla da yükümlüdür. Bu dahi liderlik vasfını gerektiren bir muameledir. Nitekim vergiler adil bir şekilde toplanmalı, tahsildarın dindar olanı tercih etmeli, toplanan vergiler gerektiği şekilde harcanmalı, bu hususta israftan sakınmalı ve halkın durumu kötü olanları bu yükümlülüğün affedilmelidir. ⁶⁹

Görülüyor ki, Gazzâlî hükmünü selamet ve güven içinde sürdürmek isteyen bir lider için yönetimde adil olmanın pek çok farklı yansımaları bulunmaktadır. Elde edilen gelirlerin olması gereken yerlere, olması gereken miktarlarda ve olması gereken kişilere ait olarak kullanmak gerektiği meselesi yanında, o gelirlerin toplanması aşamasında herkesi aynı seviyede ele almamayı da adil olmanın gereği olarak sunmaktadır.

Ayrıca Gazzâlî, halka haddinden fazla vergi yüklenmesini duvarın temelinde olması gereken harç ve taş olmaksızın duvarın yükseltilmeye çalışılmasına benzettiğini görmekteyiz. Eğer böyle bir yolla halkı yönetmeye kalkılırsa bu iş akamete uğrar, topraklar verimsizleşir, çiftçiler ziraat yapamaz ve devlet hazinesine vergi ödeyemez hale gelir; devlet ve ordu da zayıflar. Bu durumu fırsat bilen düşmanlar hücum ederek ülkeyi ele geçirebilirler. ⁷⁰ Dolayısıyla Gazzâlî'nin siyaset felsefesinde yönetimde haksızlık ve adalete zıt

⁶⁶ İmam Gazzâlî, *Devlet Başkanlarına (Nasihatü'l-Mülûk)*, 28.

⁶⁷ İmam Gazzâlî, *Devlet Başkanlarına (Nasihatü'l-Mülûk)*, 52.

⁶⁸ Gazzâlî'ye göre -Maverdi'de olduğu gibi- devlet başkan adil olmak zorundadır; uyması gereken kanun ve yasalar, dini hükümler bunu gerektirmektedir. Devlet idaresinde ve diğer tüm işlerde şeriata muhalif kararlardan kaçınması gerekir. İslam'a göre ancak bu vasfa haiz olan birisi imam olabilir. Bkz. Mücahit Orkun İkinci, "İslam Siyaset Teorisinin Temel Dinamikleri", *Dorlion Journal Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar* 1 / June (2023), 61.

⁶⁹ İmam Gazzâlî, *Devlet Başkanlarına (Nasihatü'l-Mülûk)*, 75.

⁷⁰ İmam Gazzâlî, *Devlet Başkanlarına (Nasihatü'l-Mülûk)*, 77.

hareketler belli bir an zamana ait olarak kalmayıp müteselsilen devleti yıkılmaya kadar götüren olumsuzlukları doğuran kötü bir fiil olarak görülmektedir.

Sonuç

Gazzâlî farklı ilim dallarına ait vukufiyetiyle son derece yetkin bir şahsiyettir. Neredeyse dini ilimlerin bütün alanlarında otoritedir. Fıkıh usulünü ve İslam hukukunu ve onun bağlı olduğu amaçları en iyi bilenlerden birisi olması hasebiyle Hücetü'l- İslam ünvanı ile anılmıştır. Siyasi düşüncesinde de fakih ve sufi kimliğinin son derece belirleyici olduğunu söylemek mümkündür.

Gazzalî'nin kendisinden sonraki dönemlerde felsefeye karşı tutumu üzerinden ciddi bir eleştiriye uğradığını bilmekteyiz. Belki de bu durum onun siyaset felsefesinin bir sonucu olmuş olabilir. Nitekim o, Nizamiye medreselerinde kazandığı akademik derinliği İslam toplumunun birlik ve düzeni idealine hizmet için kullanmıştır. Dolayısıyla batını akımlar ve bu yoldaki aykırı düşüncelere kuvvet verdiğini düşündüğü felsefeler onun gözünde bu idealin gerçekleşmesine engel olan şeyler olabilir. Onun siyaset felsefesinde din ve siyaset ikiz kardeşler gibidir. Her meselenin halli konusunda kaynak din olduğu gibi, siyaset bağlamındaki düşüncelere esas ve temel olacak prensipler de yine bu kaynağa dayalı olarak oluşturulmalıdır. Dinin korunması ve topluma /devlete hâkim bir unsur olarak katılması onun yaklaşımları içinde bir tür siyaset perspektifini vücuda getirdiği için bu ideali zayıflattığını düşündüğü felsefeler ile mücadele etmesi doğal olarak zorunlu bir eylem olmuş olabilir. Ancak şurası açık ki Gazzali siyaset ve dini birbirinin mütemmim unsuru olarak görmüş ve biri olmadan diğerinin tam olarak anlaşılamayacağını pek çok dini referansları kullanmak suretiyle vurgulamıştır.

Siyaset felsefesini ortaya koyduğunu gördüğümüz eserlerinde o, imameti, imametinin önemini, şartlarını, halkı idare eden yöneticilerin/başkanın nasıl vasıflara sahip olması gerektiği, sorumluluk ve vazifelerinin nelerden oluştuğu konularına eğildiği gibi, ülke ve dinin korunması için halkın devlete karşı olan görevlerinden de bahsetmiştir.

Onun siyaset felsefesi temelde dini esas almakta ve İslam medeniyetinin tarihsel tecrübesinden beslenmektedir. İslam topluluğunun birlik ve düzenine önem veren Gazzâlî'nin siyaset düşüncesinin iki yönü vardır. Bunlardan birisi irşat ve tebliğdir; diğeri ise güç, kararlılık ve hukuki yaptırımlardır.

Gazzâlî'nin siyaset kuramının bir takım değişmeyen ilahi sabiteleri ile birlikte huzur ve refahın temini için güçlü bir otoritenin varlığı da elzemdir. O, yönetimde anarşi, kaos ve siyasi otoritenin yokluğu gibi konuları her şeyden önce aklen reddedilmesi gereken durumlar olarak görür. Yönetimde adaleti merkeze alır. Ona göre, İslam din ve dünya nizamıdır; ikisinin birlikte düşünülmesi gerekir. Din ile sultan ikiz varlıkları olup din bir merkez, sultan ise o merkezin bekçisi gibi olduğundan merkezi/kaynağı olmayanın yıkılması mukadder olacağı gibi, bekçisi olmayan kaynağın da kaybolması kaçınılmazdır. Bu nedenle siyasetin İslam'dan soyutlanması kabil değildir.

Gazzâlî'ye göre din ve dünya düzeni için imametinin varlığı zorunludur. Ona göre imamet son derece saygın bir kurumdur; en şerefli mesleklerden birisidir. İmamet veya hilafet adalet ve ihlas kaim olursa en faziletli ibadetlerden birisi gibi olur. Toplumun yararı din ve dünya nizamıyla sağlanır. Dinin düzeni de ancak dünya düzeniyle birlikte tahakkuk eder. Gazzâlî'ye göre dünya düzeni, mal ve can emniyeti kendisine itaat edilen bir hükümdar ile mümkündür. Sultanın vefatından sonra yeni bir sultan atanmadığı takdirde

ortaya çıkan anarşi ve ölümler meydana gelir. Hayatta kalan insanlar ilim ve ibadet yapmaya bile imkân bulamayabilirler. Ona göre İslam hayatın bütününe kuşatmaktadır. Bu nedenle siyaset felsefesi toplum, devlet, ahlak ve ekonomik refah ile ilgili birtakım düzenlemeler içermektedir. O siyaset biliminin fıkıh ilmi kapsamında değerlendirmektedir.

Gazzalî'nin siyaset kuramının ıslahatçı ve muhafazakâr bir karakteri olduğunu görüyoruz. Ayrıca o, ortaya koyduğu siyasi öğretilerde yaşadığı dönemin sosyal ve siyasi kavgalarından yer yer etkilendiği görülmekle birlikte, genel anlamda siyaset düşüncesini tevhit, risalet ve hilafet kavramlarına dayandırmaya gayret etmiştir. Nitekim *Nasîhatü'l-Mülûk* adlı eserine Allah'ı tenzih ve takdis ederek başlayan Gazzâlî için din ona göre siyasetin temelidir. İlahi yasa olmaksızın devlet düzeni kurulamaz. İnsanların dünya ve ahiret saadetini gaye edinen hilafet aynı zamanda bir yönetim biçimidir. Halifeler /imamlar halkını yönetirken ilahi yasanın öngördüğü sınırların dışına çıkamazlar, bu sınırlara aykırı herhangi bir icraatta bulunamazlar. Denilebilir ki, İslam coğrafyasında Doğu'dan Batı'ya kurulan pek çok devletin fikri temellerinde İmam Gazzâlî gibi âlimlerin ortaya koydukları üzere ilâhi yasa ve yönetim arasında kurulan organik bağ büyük kıymeti haizdir.

Kaynakça

- Ak, Uğur. "Gazzâlî'nin Düşünce Yapısında Din- Devlet İlişkisi". *I. Türk İslam Siyasi Düşüncesi Kongresi Bildiriler Kitabı*. Aksaray: y.y., 2015.
- Akyüz, Vecdi. *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*. İstanbul: Kitapevi Yayınları, 1998
- Apaydın, H. Yunus. "Siyâset-i Şer'iyeye". 3. Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi Yayınları, 2009
- Black, Antony. *Siyasal İslâm Düşüncesi Tarihi: Peygamberden Bugüne*. çev. Sevda Çalışkan- Hamit Çalışkan. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010
- Doanld G. Tannenbaum- David Schultz. *Siyasi Düşünce Tarihi Filozoflar ve Fikirleri*. çev. Fatih Demirci. Ankara: Liberte Yayınları, 2005
- Demir, Osman. "Gazzâlî ve Kelam". Ed. Cüneyt Kaya. *Gazzâlî Konuşmaları*. İstanbul: Küre Yayınları, 2012
- Ebu'l-Hasan Habib el-Mâverdî. *el-Ahkâmü's-Sultaniye/İslam'da Devlet ve Hilafet Hukuku*. çev. Ali Şafak. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2015.
- F. Gaus, Gerald. *Siyaset Kavramları ve Siyaset Kuramları*. çev. Nihal Kadere, Ankara: Phoenix Yayınları, 2000.
- Gazzâlî. *Bâtîniğin İçyüzü (Fedâihu'l-Bâtîniyye)*. çev. Avni İlhan. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993
- Gazzâlî. *Devlet Başkanlarına (Nasîhatü'l-Mülûk)*. çev. Osman Şekerci. İstanbul: Sinan Yayınları, 1969.
- Gazzâlî. *Felsefenin Temel İlkeleri-Mekâsıdu'l'Felâsife*. çev. Cemaletin Erdemçi. Vadi Yayınları, İstanbul 2002.
- Gazzâlî, *İhyâ u Ulumi'd-Din*. çev. Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1992.
- Gazzâlî, *İtikatta Sözü* Özü. çev. Ömer Dönmez. İstanbul: Hisar yayınları, 2012.
- İkinci, Mücahit Orkun. İslam "Siyaset Teorisinin Temel Dinamikleri". *Dorlion Journal Academic Social Studies/Akademik Sosyal Araştırmalar* 1/1, (2023).
- Korkmaz, Fahrettin. *Gazzâlî'de Devlet*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Laoust, Henri. *Gazzâlî'nin Siyaset Anlayışı*. çev. Rıza Katı. İstanbul: Pınar Yayınları, 1973.
- M. Said Şeyh, "Gazzâlî (Metafizik)". *İslâm Düşüncesi Tarihi*. çev. Mustafa Armağan. ed. M. Muhammed Şerif. İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.
- Mâverdî. *el-Ahkâmü's-Sultaniye/İslam'da Devlet ve Hilafet Hukuku*. çev. Ali Şafak. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2015.

- Kahveci, Niyazi. *İslam Siyaset Düşüncesini*. Ankara: Sinemis Yayınları, 2012.
- Nizamü'l-Mülk, *Siyasetnâme*. çev. Mehmet Taha Ayar. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Okumuş, Ejder. "Gazzâlî'nin Siyaset ve Yönetim Yaklaşımı". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi Turkish Journal of Religious Studies* 21/2, (Kış 2021).
- Okur, Hüseyin. "Gazzâlî'nin Nasihatü'l-Mülûk Adlı Eserinde Siyasetü'ş-Şeriyeye Esasları". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43 (2020).
- Rosenthal, Erwin I. J., *Orta çağda İslâm Siyaset Düşüncesini*. çev. Ali Çaksu. İstanbul: İz Yayınları, 1996.
- Taplamacıoğlu, Mehmet. "Bazı İslam Bilginlerinin Toplum Görüşleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12, (1964).
- Taylan, Necip. *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temellerini*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1989
- Toprakkaya, Arslan. "Aristoteles'te Adalet Kavramı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research*, 2/6 (Winter 2009).
- Uğur, Ahmet. *İmam Gazali'nin Yaşadığı Devir*. Kayseri: Damla Yayınları, 1998.
- Ülken, Hilmi Ziya. "Gazzâlî'nin Bazı Eserlerinin Türkçe Tercümelele". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19. (1961).
- Ülken, Hilmi Ziya. "Gazzâli ve Felsefe". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/3 (1957).
- Watt, Montomery. *Müslüman Aydın/Gazali Hakkında Bir Araştırma*. çev. Hanifi Özcan. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1989.
- Yaman, Ahmet. *Siyaset ve Fıkıh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- Yazar, Nurullah. *Gazzâlî'nin Nasihatü'l-Mülûk Adlı Eserinde Hükümdarlık Teorisi*. I. Türk İslam Siyasi Düşüncesini Kongresi Bildiriler Kitabı, Aksaray: y.y., 2015.

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 52, Aralık/December 2024, 298-317

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/88485>

ISSN 2791-6812

Modern Dönem Arap Şairlerden Nedret Haddâd'ın Şiirlerinde Psikolojik Boyut

Psychological Aspects of the Poems of the Modern Arabian Poet Nadra Haddâd

Yazar Bilgisi Author Information	
Hafel ALYOUENS (HA) Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Siirt, Türkiye Asst. Prof., Siirt University Faculty of Theology, Siirt, Türkiye hafel2015@gmail.com , www.orcid.org/0000-0002-8125-2298	
Mehmet Nafi ARSLAN (MNA) Doç. Dr., Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Siirt, Türkiye Assoc. Prof., Siirt University Faculty of Theology, Siirt, Türkiye m.nafiarlan@hotmail.com , www.orcid.org/0000-0003-4507-9499	
Yazar Katkıları Author Contributions	Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: HA: (%60), MNA: (%40) Veri Toplanması / Data Collection: HA (%60) MNA: (%40) Veri Analizi / Data Analysis: HA: (%60), MNA: (%40) Makalenin Yazımı / Writing: HA: (%60), MNA: (%40) Gönderme ve Revizyon / Submission and Revision: HA: (%40), MNA: (%60)

Makale Bilgisi Article Information	
Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazarlar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Authors declare that they get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazarlar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Authors declare that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij.1536353
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
20 Ağustos/August 2024	15 Aralık/December 2024

Öz

Bu çalışma, Nedret Haddâd'ın şiirlerinde yer alan psikolojik temaların incelenmesini amaçlamaktadır. Arap edebiyatında önemli bir yere sahip olan Haddâd, özellikle mehcer edebiyatının önde gelen isimlerinden biri olarak, şiirlerinde bireysel ve toplumsal duyguları derinlemesine işlemiştir. Araştırmanın temel konusu, Haddâd'ın şiirlerinde öne çıkan barış, hoşgörü, fedakârlık, cömertlik, vatan sevgisi ve ayrılık acısı gibi temaların psikolojik boyutunu ortaya çıkarmaktır. Bu bağlamda, şairin yaşadığı duygusal ve ruhsal deneyimlerin, onun edebî üretimine nasıl yansıdığı ele alınmıştır.

Çalışmanın kapsamı, Haddâd'ın edebî eserlerinde psikolojik duyguları tespit etmek ve bu duyguların nasıl ifade edildiğini incelemektir. Haddâd'ın şiirlerinde, özellikle toplumsal eşitsizlikler, yoksulluk ve adaletsizlik gibi konulara duyduğu derin hassasiyet, güçlü bir şekilde hissedilmektedir. Bu duygusal hassasiyet, onun eserlerinde insana dair derin bir empati ve anlayış geliştirmesini sağlamıştır. Şairin vatan hasreti, göçmen olarak yaşadığı deneyimlerle birleşerek, şiirlerinde sürekli bir tema haline gelmiştir. Haddâd'ın, vatanını bir yıldız, bir meltem ve zarif bir kadın olarak tasvir etmesi, onun vatanına duyduğu derin sevgiyi ve özlemi simgelemektedir.

Bu araştırmanın önemi, Haddâd'ın şiirlerinin, mehcer edebiyatının önemli bir parçası olarak, dönemin toplumsal ve bireysel meselelerini anlamamıza katkı sağlamasında yatmaktadır. Haddâd'ın şiirleri, edebî değerlerinin yanında onun ruhsal ve duygusal dünyasını da gözler önüne serer. Şairin toplumsal eşitsizliklere, yoksulluğa ve adaletsizliğe karşı duyarlılığı, şiirlerinde güçlü bir şekilde hissedilir. Bu durum, onun şiirlerinde ele aldığı temaların, aynı zamanda kendi yaşam deneyimlerinin ve psikolojik durumunun da bir yansıması olduğunu göstermektedir. Haddâd'ın, özellikle toplumun alt kesimlerine olan empatisi ve adaletsizliklere karşı direnci, onun şiirlerinde belirgin bir şekilde öne çıkmaktadır.

Araştırmanın amacı, Haddâd'ın şiirlerinde işlenen psikolojik temaları belirlemek, bu temaların şairin hayat deneyimleri ve ruhsal durumu ile olan bağlantılarını ortaya koymaktır. Bu amaç doğrultusunda, Haddâd'ın seçilmiş şiirleri üzerinde içerik analizi yöntemi kullanılarak detaylı incelemeler yapılmıştır. Bu yöntem, şairin şiirlerinde yer alan imgeler, metaforlar ve sembollerin derinlemesine analiz edilmesine olanak sağlamıştır. Yapılan bu analizler, Haddâd'ın duygusal ve ruhsal durumunu daha iyi anlamamıza yardımcı olmuştur.

Ulaşılan temel sonuçlar, Haddâd'ın şiirlerinde barış ve hoşgörü çağrısının, toplumsal barış ve huzur arayışını; fedakârlık ve cömertlik vurgusunun, insanı merkeze alan bir değer sistemini; vatan sevgisi ve ayrılık acısının ise, şairin gurbet ve kayıp duygusunu derinlemesine yansıttığını göstermektedir. Bu temalar, Haddâd'ın ruhsal dünyasının ve toplumsal duyarlılığının güçlü bir ifadesi olarak değerlendirilmektedir.. Sonuç olarak, Nedret Haddâd'ın şiirleri, onun içsel dünyasının ve toplumsal sorunlara olan duyarlılığının güçlü bir yansıması olarak değerlendirilmeli; edebî ve psikolojik derinlikleri üzerinde daha fazla durulmalıdır. Haddâd'ın şiirlerinin, Arap edebiyatında ve mehcer edebiyatındaki yeri, onun sanatsal ve ruhsal duyarlılığının bir kanıtı olarak değerlendirilmelidir. Bu bağlamda, şairin eserleri, daha geniş bir perspektifte incelenmeyi hak etmektedir. Haddâd'ın şiirleri, toplumsal ve bireysel sorunlara karşı güçlü bir ses olarak, modern Arap edebiyatında önemli bir yer tutmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Modern Arap Şiiri, Nedret Haddâd, Psikolojik Boyut, Mehcer Edebiyatı

Abstract

This study aims to examine the psychological themes in the poetry of Nadra Haddād. Recognized as a prominent figure in Arabic literature, particularly within the domain of Mahjar literature, Haddād intricately explores individual and social emotions in his poetry. The central focus of this research is to uncover the psychological dimensions of themes such as peace, tolerance, sacrifice, generosity, patriotism, and the pain of separation, which are prominent in Haddād's works. More specifically, the study investigates how the poet's emotional and spiritual experiences are reflected in his literary works.

The scope of the study encompasses identifying psychological emotions in Haddād's literary works and analysing how these emotions are expressed. Haddād's poetry displays profound sensitivity to issues such as social inequalities, poverty, and injustice. This emotional sensitivity enables him to develop deep empathy with and understanding of human experiences, which is strongly reflected in his works. The theme of longing for one's homeland, intertwined with the experiences of living as an immigrant, emerges as a recurring motif in his poetry. Haddād's depiction of his homeland as a star, a breeze, or an elegant woman symbolizes his deep love and yearning for his country.

The significance of this research lies in its contribution to understanding the individual and societal issues of the period through Haddād's poetry, which constitutes a crucial part of Mahjar literature. Beyond their literary value, Haddād's poems also reveal his emotional and spiritual world. His sensitivity to social inequalities, poverty, and injustice is strongly felt in his works, indicating that the themes he addresses also reflect his personal life experiences and psychological state. Haddād's empathy toward the lower strata of the society and his resistance to injustices prominently stand out in his poetry.

The primary aim of this research is to identify the psychological themes in Haddād's poetry and explore their connections to the poet's life experiences and emotional state. To achieve this, a detailed content analysis of selected poems by Haddād was conducted. This method allowed for an in-depth examination of the images, metaphors, and symbols in Haddād's poetry, providing greater insight into his emotional and spiritual state.

The key findings reveal that Haddād's call for peace and tolerance reflects his quest for social harmony and tranquillity; his emphasis on sacrifice and generosity underscores a value system centred on humanity; and his expressions of patriotism and the pain of separation profoundly convey his feelings of exile and loss. These themes are considered strong expressions of Haddād's psychological world and societal sensitivity. In conclusion, Nadra Haddād's poetry should be regarded as a powerful reflection of his inner world and his sensitivity to social issues. Greater attention should be given to the literary and psychological depth of his works. Haddād's position in Arabic literature and Mahjar literature stands as a testament to his artistic and emotional sensitivity. In this respect, his works merit further exploration from broader perspectives. Haddād's poetry serves as a strong voice addressing societal and individual challenges, securing a significant place in modern Arabic literature.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Modern Arabic Poetry, Nadra Haddād, Psychological Dimensions, Mahjar Literature

Giriş

Amerika kıtalarına göç, vatanlarının acılarını ve yaralarını taşıyan göçmen Arap edebiyatçıları doğu edebiyatının rahminden yeni bir edebiyat doğurdu. Bu edebiyat, amaçları, yapıları ve özellikleri bakımından yeni gerçeklikten etkilendi. Yeni edebiyatın nedenleri ve ele aldığı meseleler, yaşanan olaylara göre şekillendi. İnsanî bir nitelik kazandı, mezhepçiliği, dar düşünceleri, yüzeyselliği ve aşırılığı reddetti. Mehcer edebiyatında üretilen eserler yoğun bir şekilde vatan ve yuva özlemiyle doluydu, çoğu zaman düşünce, duygusallık, bireysellik ve insanlık gibi temalarla örtüşüyordu. Hoşgörüyü ve küçük şeylerden uzak durmaya çağırıyordu.

Yeni ortamda göçmen yazarlar, bu faktörlerin sonucunda psikolojik eğilimlerini ve içlerinde biriken duygularını ifade ettiler. Bu durum, birçoklarının edebiyatında açıkça görüldü. Çünkü herhangi bir sanat eseri, duygu ifadesinin ve şekillendirilmesinin sonucudur. Sanatçı, doğanın güzellikleri ve çeşitli fenomenlerine yanıt vererek onların sınırlarını ve derinliklerini açığa çıkarma isteği duyar. Bu açığa çıkarma işlemi, sanatçının büyüyen bilgi birikimi, geniş kültürel deneyimleri ve duygularını edebî sanat üretmek için kullanma yeteneği sayesinde mümkündür.¹

Edebî metnin doğuşu, bazı edebiyat uzmanlarının edebî sürecin kaynağı olarak gördüğü kişisel bilinçdışına dayandırılmaktadır. Freud'a göre sanatçı, gerçek hayatta başarısız ve kırılmış bir insandır. Bu insan, arzularını ve hedeflerini gerçekleştirmek için gereken araçlardan yoksundur. Bu nedenle, söz konusu arzularını gerçekleştirmek için hayalî bir dünyaya yönelir ve bu dünyayı gerçekliğin yerine koyar. Onun şairliği, bu hayallerin tatmininden başka bir şey değildir. Edebiyatçı, arzularını aşmak ve onları sanat süreciyle yüceltmek için bu süreci kullanır.² Bu şekilde, şair bir şiir yazarken bilinçdışından gelen dürtülerini ifade eder ve bilinçaltında birikmiş olan çeşitli kültürel ve entelektüel deneyimlerle edebiyat oluşturur. Şüphesiz, bu eserler, yazım sırasında bilinçli zihnin süsleme veya tahrif etme eğiliminden yoksun olduğu için tamamen gerçeği yansıtır. Ancak bazıları, bilinçdışını edebî yazma sürecini açıklamak veya ona bir koşul olarak görmek için uygun olmadığını, çünkü belirsiz ve genel olduğunu, edebî fenomenleri açıklarken bilinçdışının anlamsız ve saçma bir ruhsal durum olduğunu düşünmektedir.³ Kanaatimizce Freud'un bilinçdışı teorisi edebiyat teorisine önemli bir katkı sağlamakla birlikte edebî fenomenleri açıklarken bu yaklaşım tek başına yeterli değildir. Sanatın, bilinçdışı ve bilinçli süreçlerin bir araya geldiği karmaşık bir dinamikle ortaya çıktığını kabul etmek, daha kapsamlı bir anlayış sunacaktır.

Edebiyatla ilgili batı psikolojik çalışmalarının kendi okulları, öncüleri ve öğrencileri vardır. Bu çalışmalar, insan ruhunun özelliklerini analiz etmeye, derinliklerine inmeye, eğilimlerini ve beklentilerini açıklamaya odaklanır. Bu çabalar iki ana yaklaşım izler: Birinci yaklaşımda, araştırmacılar her özelliğin nedenlerini, anlamlarını ve bu özelliklere yön veren motivasyonları öğrenmeye çalışırlar. İkinci yaklaşımda ise, bu özelliklerin bireyin hayatı, değişkenliği ve yaşamı üzerindeki etkisini açığa çıkarmaya çalışırlar. Arap edebiyatında ise, Batı üniversitelerinde eğitim görmüş olanların çalışmaları ya da bu araştırmanın kaynak ve alıntı olarak dayandığı bazı çalışmalar dışında bu akım neredeyse yok denecek kadar azdır. Bu çalışmalar, diğerleri kadar üne ve yaygınlığa ulaşmamıştır.

¹ Abdülkadir Faydûh, *el-İtticâhü'n-nefsî fi nakdi's-şî'ri'l-'Arabî* (b.y.: İttihâdü'l-Kitâbi'l-'Arab, 1992), 124.

² Va'd Abbas, *el-Bü'dü'n-nefsî fi's-şî'ri'l-fasîh ve'l-'âmmî* (b.y.: Müessesetü Hindâvî, 2018), 13.

³ Mustafa Süveyf, *el-Üsûsü'n-nefsiyye li'l-ibdâ'î'l-fenni fi's-şî'ri hasseten* (b.y.: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 201.

Yayınlananların çoğu, modern varsayımlar, yöntemler ve uygun araçlar üzerine kurulmuş olup derinlemesine genişletilmiş çalışmaların yerini tutmamaktadır. Bu durum, edebiyat ve şiir alanında olduğu kadar hayatın farklı yönlerinde de geçerlidir. Mustafa Haddara'nın *et-Tecdîd fî şî'ri'l-mehcer*, Enes Davud'un *et-Tecdîd fî şî'ri'l-mehcer* ve *et-Tabî'a fî şî'ri'l-mehcer*, Sabir Abdul Daim'in *Edebü'l-mehcer* ve bazı dergilerde yayınlanan makaleler gibi mehcer edebiyatını psikolojik olmayan açılardan ele alan çalışmalardan bahsetmiyoruz. Bu çalışmalar, Batıdaki örnekleri gibi psikolojik açılara odaklanmadıkları için öncü olma avantajına sahip değildir.

Bu çalışmada, tanınmış mehcer edebiyatçılarından Nedret Haddâd'ın şiirlerinde yer alan psikolojik temalar incelenmiştir. Bu şairin, sakinliği, duygusallığı ve mehcer edebiyatının yazarlar, şairler ve okuyucular arasındaki iyi itibarı ile tanınması, bu çalışmanın tercih nedeni olmuştur. Ayrıca, bu şair, hayatının büyük bir bölümünü ifade özgürlüğünün ve fikirlerin yüceltiği bir ülkede geçirmiştir. Hayatının büyük kısmını hiçbir kısıtlamanın olmadığı, engellerin bulunmadığı ve herhangi bir partiye bağlı olmadan bağımsız hareket edebildiği New York şehrinde geçirmiştir. Bu nedenle, duyguları samimi ve sözleri özgürdür.

1. Edebiyatta Psikolojik Boyut İncelemesi

Son zamanlarda Arap edebiyatında edebî ürünlerin psikolojik boyutunu ele alan çalışmalarda bir gelişme yaşanmıştır. Bu çalışmaların bazıları, Batı'da yaygınlaşması ve Arap araştırmacıların bu yöntemleri benimseyerek çeşitli nesir ve şiir sanatlarına yönelik çalışmalarına taşınmaları sonucunda, edebî incelemenin temel unsurlarından biri haline gelmiştir. Böylece, psikolojik boyut, edebî malzemenin incelenmesinde kullanılan eleştirel yöntemlerden biri olmuştur. Peki, bu psikolojik boyut nedir ve nasıl ele alınmalıdır?

Eğer psikolojik boyut ile kastettiğimiz, edebiyatçının derinliklerinde çalkalanan arzular ve düşünceler ile bunlardan doğan edebî davranışların, hayat ve evrene dair çeşitli kanunlara olan bakış açısını yansıtmaları ise, bu boyutu, edebiyatçının psikolojik yaşamını kapsayan bir yapı olarak ele almalıyız. Bu, sosyal, kültürel, felsefi ve benzeri boyutlar gibi, Batı çalışmalarından Arap edebiyatına geçmiş olan diğer boyutlarla benzerlik gösterir. Çünkü psikolojik boyutun konusu, felsefede "*belirli bir zaman dilimi boyunca gözlemlenebilen faaliyetlerin sistemi*" olarak tanımlanan kişiliktir.⁴ Bu durum, fiziksel boyutu dikkate almamızı engellemez. Bu kavram genişlemiş ve sakinlik ve endişe, açlık ve tokluk, güç ve zayıflık gibi karşıt uçlar arasında ölçüldüğünde psikolojik boyutları kapsar hale gelmiştir. Bu tür nitelikler, kişilik boyutunda sürekli bir çeşitliliğe sahiptir.⁵ Nefs ise, kadim şiirde hem ruh ve hem şahıs olarak görülmüştür. Malik b. Fehm el-Ezdi'nin (ö. 268 ? m.) şu sözlerinden de bu durum anlaşılabilir:

قَتَلْتُ مُحَرَّرًا وَحَمَيْتُ نَفْسِي وَرَاعَمْتُ الْأَعَادِي مَنْ أَسَانِي⁶

"Muharrik'i öldürdüm ve nefsimi korudum, Düşmanlarıma karşı durdum, kim bana karşı çıkarsa."

Nefs, burada da görüldüğü gibi, şairin ruhu ve şahısıdır. Lügatlerde de bu şekilde tanımlanmış ve anlamlandırılmıştır. Ayrıca, sözlükler bu kelimeye on beşten fazla anlam

⁴ Talat Mansûr vd., *Üsûsü 'ilmi'n-nefsi'l-âm* (Kahire: y.y., 1978), 334.

⁵ Ahmed Muhammed Abdulhalık, *Kıyâsu's-şahsiyye* (Kuveyt: Matbû'âtü Câmî'ati Kuveyt, 1996), 64.

⁶ el-'Ütebî es-Sahârî, *el-Ensâb*, thk. İhsan en-Nas (b.y.: y.y., 2006), 2/734.

yüklemiştir.⁷ Bu durum, ıstılahçıların vardığı sonuçlarla da yakından ilişkilidir. Zira onlar, nefsi çok çeşitli kategorilere ayırmışlar, ancak hepsi, nefsi hayatın ve hareketin gücü, duyuların özellikleri ile genel anlamları kavrayan ve zihinsel faaliyetleri yürüten bir öz veya bilinçli bir varlık olarak kabul etmişlerdir.⁸ Nefs, duyguların, ifadelerin ve dış dünyadan aldığı sürekli hareketin yansıttığı görüntülerin kaynağıdır. Sanatçı, bu imgeleri çeşitli sanatsal biçimlerde şiir, nesir, resim, heykel ve benzeri şekillerde biçimlendirir. Dolayısıyla, edebiyatta psikolojik boyut incelemesinin, sanatçının dış dünyadan aldığı izlenimlerin derinliklerinde şekillendiği psikolojik yönü inceleyen bir eleştirel araç olduğunu söyleyebiliriz. Nefs, duygusal, ahlaki, düşünsel ve hissi özellikleri bünyesinde barındırır ve bu özellikler, temas ettiklerinde çarpışma veya birleşme yoluyla birbirlerini etkiler. Bu etkileşimler sonucunda bir tür hareket veya düşünsel faaliyet ortaya çıkar. Hiç şüphe yok ki, sanatçının ifade ettiği ve biçimlendirdiği şeylerin arkasında, üretkenliğinin büyük bir kısmını oluşturan bilinçdışı yatmaktadır. Bilinç, bu boyutun yalnızca küçük bir parçasını teşkil eder ve bu boyuta geçmiş deneyimler, çeşitli anılar, değerler, arzular ve edebî eser aracılığıyla kendini gerçekleştirme çabası hakimdir. Nedret Haddâd'ı bu bağlamda ele alacağız.

2. Nedret Haddâd'ın Hayatı

Nedret Haddâd, 30 Ekim 1880 veya 1881'de Suriye'nin Humus şehrinde, köklü ve saygın bir ailede doğdu. Divanını derleyen kişi,⁹ onun 1881'de doğduğunu, bu tahminini 1921 yılında Ethem el-Cündî'nin New York ziyareti sırasında Nedret Haddâd ile karşılaşmasına ve Haddâd'ın ona kitabını ve içindeki bilgileri göstermesine dayandırmaktadır.¹⁰ Ancak, bu döneme ait yazılı kaynakların azlığı nedeniyle, hangi görüşün doğru olduğunu destekleyecek kesin bilgiler bulunmamaktadır. Mehcer edebiyatı üzerine yazılanlar Amerika kıtalarında gizli kalmış veya yazarlarının ölümüyle birlikte yok olmuştur. Sadece bu dönemin boşluklarını doldurmak için çaba gösteren birkaç hevesli kişi, Arap edebiyatının bu dönemine dair bilgileri gün yüzüne çıkarmıştır.

Haddâd, ilk eğitimini Ortodoks¹¹ okulunda aldı, ancak bilinmeyen nedenlerle eğitimini burada tamamlamadı. Bunun yerine, eğitimini dedesinden aldı ve büyük bir gayret göstererek dil ve şiir konusunda kendini geliştirdi. Bu sayede, insanî eğilimlerle bezeli, zengin içerikli, imgelerle dolu şiirler ve bazen şiirsel hikaye tarzında¹² şiirler yazabilen, kültürlü ve donanımlı bir şair oldu.

Kaynaklar, şairle ilgili gelen haberlerde onun üstün ahlaki nitelikleri ile tanındığını belirtir.¹³ Şair, heybetli, dolgun vücutlu, sakin hareketleri, düşük ses tonu, utangaç, temiz

⁷ Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Heyet (Küveyt: el-Meclisü'l-Vatanî li's-Sekâfe ve'l-Fünûn, 2021), 16/559.

⁸ Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitâbü't-ta'rîfât*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Kahire: Dâru'r-Reyyân li't-Turâs, 1403), 312-313; Ahmed b. Suleymân İbn Kemâl Paşa, *et-Ta'rîfât ve'l-İstîlâhât*, thk. Halid Fehmî (Kahire: Müessesetü'l-Ülyâ, 1430/2009), 438.

⁹ Muhammed Abdülmünim Hafâcî, *Kissatü'l-edebi'l-mehcerî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lubnânî, 1973), 689; Edhem Âlülcündî, *E'lâmü'l-edeb ve'l-fen* (Dimaşk: Matbaa'tü Mecelleti Savti Suriye, 1954), 109; Ahmed Hassân Kamhiyye, *Divânu's-şâ'iri'l-mehcerî Nedret Haddâd - Evrâku'l-harîf ve kasâid uhrâ* (Dimaşk: Dâru'l-İrşâd, 2020), 25.

¹⁰ Kamhiyye, *Divânu's-şâ'iri'l-mehcerî Nedret Haddâd*, 25.

¹¹ Mihâil Nu'ayme, "Nedret Haddâd min şü'e'râ'r-Râbitat'l-Kalemiyye", *Mecelletü'l-Âdâb* 1 (1955), 9; Âlülcündî, *E'lâmü'l-edeb ve'l-fen*, 109.

¹² Hafâcî, *Kissatü'l-edebi'l-mehcerî*, 689.

¹³ Âlülcündî, *E'lâmü'l-edeb ve'l-fen*, 109.

kalpli, iyi niyetli, sadık ve dürüst bir kişi olarak tanımlanır. Şairin kalbi saf, duyguları ince ve taşkındır, zarif bir tabiatı ve kibar bir davranış tarzı vardır. Utangaç ve kalbinin inceliği ile doğasının yumuşaklığı nedeniyle üzücü manzaralar karşısında nefesi düğümlenir.¹⁴ Bu durumu, bir köşede oturan saf bir bakirenin utangaçlığına benzetilmiştir.¹⁵ Şair nefsinin temizliği, dilinin yüceliği, duygu saflığı, sözünün doğruluğu, yaltaklanma ve dilenmeden nefret etmesi, yapmacılıktan ve zorlamadan kaçınması bilinir. Şiirlerini süslü kelimelerden arınmış olarak, saf ve yüksek bir duygusal düzeyde, iman, hoşgörü, kardeşlik ve fedakarlık gibi değerlere bağlı kalarak yazar.¹⁶ Şiiri, kişiliğinin aynası olarak, tatlılık, incelik ve sadelikle doludur.¹⁷

Nedret Haddâd'ın *Evrâku'l-harîf* (Sonbahar Yaprakları) adlı divanı, hayatının şiirlerine nasıl yansıdığını gösterir. Bu şiirlerinde kışın beyaz karı, şairin temiz ruhunu ve saf kalbini simgeler; yazın yakıcı güneşi, dünyayı mikroplardan arındırmayı temsil eder; baharın sıcaklığı ve yeşilliği, hayatın yeniden canlanmasını ve şairin insani değerleri yüceltme arzusunu gösterir; sonbahar ise, yağmur damlalarının toprakla birleştiğinde hoş kokular yaymasıyla, şairin bedeninden yayılan güzel kokuları simgeler. Bu özellikleriyle, Nedret Haddâd doğayı sembolize eden veya doğayla bütünleşmiş bir şair olarak karşımıza çıkar.¹⁸

Nedret Haddâd, birçok kişi gibi daha istikrarlı bir yaşam arayışıyla, 26 Aralık 1897'de Amerika Birleşik Devletleri'ne göç etti.¹⁹ Orada ticaretle uğraştı ve ülkeyi doğudan batıya dolaştı. Ancak bu yeni dünya, onun zihninde karmaşaya yol açtı. Çünkü para ve iş dünyası onun asıl arayışı değildi, içindeki derinlerde saklı olan şiir ve samimi sözlerdi. Başlangıçta kendini bir şair olarak görmedi ve şiir yazma yeteneğine sahip olduğunu düşünmedi. Bu nedenle, ruhunu tatmin edecek şiirler yazma konusundaki yetersizliği nedeniyle ilhamını bastırdı. Geçimini sağlama çabası içindeki biri için bu içsel çalkantı, şiir yazmak isteyen ancak henüz olgunlaşmamış bir ilhama sahip olan biri için zor bir durumdu. İş hayatının tutkularını zaman zaman engellemesiyle, şiirlerini sadece özel durumlarda yazdığı nadir uğraş haline getirdi.²⁰ Bu şiirler, sık sık gözden geçirildiği için değil, uzun süre bekletildiği için havliyyât olarak adlandırılmayı hak ediyordu.²¹ Nedret Haddâd, uzun bir süre boyunca, değerli bulmadığı şiirlerini yayımlamadı. Ağır düşüncelerle boğuştu ve bu düşünceleri hafifletmeye çalıştı, sabır ve sükunetiyle bu kaygıları yatıştırdı. Sonunda, Suriye Birliği Derneği'nin düzenlediği bir şiir gecesi etkinliğinde okuduğu şiirler büyük beğeni topladı. Daha sonra bu derneğin başkanlığını da yaptı. Nedret Haddâd, çeyrek yüzyıl boyunca içindeki çeşitli kaygılarla boğuştu; vatan hasreti, yeni dünyaya duyduğu korku ve henüz olgunlaşmamış olan şiirsel ilhamı arasında gidip geldi. Ancak, o şiir gecesinde şiirsel yaşamının gerçekten başladığını hissetti.²²

Nedret Haddâd, kardeşi Abdülmesih Haddâd ile birlikte 1920 yılında kurulan²³

¹⁴ Mihâil Nu'ayme, *Seb'ûn* (Beyrut: Müessesetü Nevfel li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1411/1991), 177-178.

¹⁵ Enver Ebû Süveylim, *Şi'ru'l-Müseyyeb b. 'ales* (Amman: Menşûrâtü Câmî'ati Mute, 1994), 107.

¹⁶ Nu'ayme, "Nedret Haddâd min şüe'râi'r-Râbitat'l-Kalemiyye", 9.

¹⁷ George Saydah, *Edebûnâ ve üdebâuna fi'l-mehâciri'l-İmrîkiyye* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâ'în, 1956), 304.

¹⁸ "Cerîdetü'-Sâihî'l-Mehceriyye" (07 Ağustos 1942).

¹⁹ Âlülcündî, *E'lâmü'l-edeb ve'l-fen*, 109.

²⁰ Hafâcî, *Kissatü'l-edebi'l-mehcerî*, 691.

²¹ Âlülcündî, *E'lâmü'l-edeb ve'l-fen*, 109.

²² Hafâcî, *Kissatü'l-edebi'l-mehcerî*, 691.

²³ Saydah, *Edebûnâ ve üdebâuna fi'l-mehâciri'l-İmrîkiyye*, 304.

Kalem Birliği'nin kurucularından biriydi. Bu birliğin en parlak şairleri ve yazarları arasında yer aldı ve Arap kültürü ve edebiyatına olan katkıları, günümüze kadar süregelen bir iz bıraktı.

Haddâd, yetmiş yılı aşkın bir ömürden sonra 1950 yılında vefat etti. Ardında, *Evrâku'l-harîf* (Sonbahar Yaprakları) adını verdiği tek bir divan bıraktı.²⁴

3. Şairlik ve Kişilik İlişkisi

Batının psikolojik edebî çalışmaları, Taha Hüseyin, Akkad ve Muhammed Nuveyhî gibi araştırmacıların bu çalışmaları meşrulaştırma çabalarıyla Arap edebiyatında da yansımaları bulmuştur. Bu çalışmalar, şairlik ruhu ile edebî ürün arasındaki ilişkiyi çerçevelemeye çalışmıştır. Bu ilişki, belirli bir zaman diliminde şairin duygusal enerjisinin yazma sürecini tamamlama yeteneğine dayanmaktadır. Bu süreç, içsel güçlerin duygusal güçleri harekete geçirme yeteneğine bağlıdır.²⁵ Bir edebî eser, Balzac'a göre iki şekilde ortaya çıkar: İlham ve biçimsel ifade. Her iki şekil de birbirini tamamlar ve biri diğerine bağımlıdır.²⁶ İlham, şairin şiir söyleme yeteneğini teşvik eden ve yazma sürecini harekete geçiren unsurdur. Bu durumu, Zürrümme'nin (ö. 117/735) şiir kapısının kapandığını hissettiğinde "*Nasıl kapanır, bende onun anahtarları var*" demesiyle görebiliriz. Ona anahtarın ne olduğu sorulduğunda, "*Sevdiklerini anarak yalnız kalmak*" cevabını verir.²⁷ Aşk, düşünceler ve hayallerle dolup taşan ve uzaklara sürükleyen bir durumdur, bu da kişinin içindeki duyguları ifade etmesini sağlar. Bu duygular, şairin zihninde anlamlı kelimeler ve ifadeler olarak şekillenir ve psikolojik boyutla bağlantılı olarak düzenlenir, böylece yazarın düşünceleriyle dolu bir metin haline gelir. Burada, dış bir etkenin ilhamı harekete geçirdiği ve şairlik sürecini başlattığı psikolojik faktöre işaret ediyoruz. Bu, Ebû Nüvâs'ın (ö. 198/813 [?]) şiir yazması gerektiğinde yaptığı işten bahsederken, sarhoşluk ile ayıklık arasında gidip geldiğinde ilham bulduğunu söylemesi gibidir. Bu durumda, en iyi ruh halindedir ve en berrak zihne sahiptir, bu da şiiri yazarken ona enerji ve neşe verir.²⁸

Şekilsel ifade ise, "*anlamları ustalıkla işleme, onları güzel bir şekilde elde etme ve bazılarını diğerleriyle birleştirme yeteneği olarak tanımlanır. Şairlerin şiir söylemelerine neden olan çeşitli amaçları vardır ve bu amaçlar, ruhlarında etki ve duygusal tepkiler uyandırır. Bu durum, onların ruh halleriyle uyumlu olabilir veya onlara ters düşebilir. Bir olay, ruhu neşeye ve umutla rahatlatırken aynı zamanda keder ve korkuyla da sıkabilir. Aynı zamanda, olağanüstü bir uyumun gerçekleşmesi durumunda, ruhu şaşırtarak genişletebilir.*"²⁹

Yukarıdaki ifadeler, edebî metnin biçimlenmesini ve yazarının ifadeleri ustalıkla bir araya getirme, kelimeleri özenle seçme ve en güzel haliyle içeriği yansıtmaya çabasının ifade eder. Belagat yönteminin ele aldığı diğer metinler gibi, yukarıdaki ifadeler de şiir yazma süreci ile duygusal içerik arasındaki güçlü ilişkiyi, ilhamı harekete geçirme ve şiirin doğuşundaki rolünü göstermektedir. Bu iki unsur arasında ayrılmaz bir bağ vardır ve bu

²⁴ Kamhiyye, *Divânu's-şâ'iri'l-mehcerî Nedret Haddâd*, 27.

²⁵ Faydûh, *el-İtticâhü'n-nefsî*, 34-35.

²⁶ Faydûh, *el-İtticâhü'n-nefsî*, 37.

²⁷ İbn Reşik el-Kayravânî, *el-'Umde fî mehâsini's-şi'r ve âdâbih*, thk. Muhammed Muhyiddin 'Abdulhamîd (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1401/1981), 1/206.

²⁸ İbn Reşik el-Kayravânî, *el-'Umde fî mehâsini's-şi'r ve âdâbih*, 1/207.

²⁹ Hâzîm el-Kartâcennî, *Minhâcü'l-büleğâ ve sirâcü'l-üdebâ*, thk. Muhammed b. el-Hûcâ (Tunus: ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-Kitâb, ts.), 11.

bağ koparılamaz. Edebiyatın bazı yönlerinin anlaşılması, psikoloji bilimine ve onun uygulamalarına dayanmaktadır ve bu uygulamalar, edebî çalışmaları sağlam bir temel üzerinde değerlendirirken faydalı bir araç olarak kabul edilebilir.³⁰ Şiir yazma, şairin yaşadığı duygusal dalgalanmalara ve ruhsal çalkantılara dayanmaktadır. Bu duygusal dalgalanmalar, şairliği harekete geçirir ve sonuç olarak sembolik anlamlarla dolu ifadeler ortaya çıkar. Her bir anlamın altında, gösteren ile gösterilen arasındaki zorunlu ya da keyfi ilişki kutupları yatar ve bu ilişki, duygusal hareketlerle bağlantılı bir edebî bağlam oluşturur.

İbn Reşîk'in (ö. 456/1064) şiirin tanımı ve yapısı üzerine sunduklarına bakılırsa, şairlik ile duygusal tepki arasındaki ilişkinin doğası anlaşılabilir. Tüm görüşler aynı eksende döner ve Di'bil el-Huzâî'nin (ö. 246/860) ağzından aktarıldığı gibi, şiiri arzuya bağlı övgüye, kin ve nefrete bağlı hicve, özlem ve aşka bağlı güzellemeye ve eleştiriye dayandırır.³¹ Şiir, onun görüşüne göre, bütünüyle dört belirli kategoriye ayrılır. Ancak, bu görüşe tamamen katılmıyoruz ve bu dört bölümün dışında başka unsurların da şairliği etkileyebileceğini düşünüyoruz. Psikolojik etkenlerin önemini kabul etmekle birlikte, şiir meydana getirme sürecinin daha fazla araştırma ve incelemeye ihtiyaç duyduğu açıktır. Birçok bilim insanı, özellikle Sigmund Freud, edebî eserlerden faydalanarak teorilerini oluşturmuşlardır. Örneğin, Freud'un Shakespeare'in Hamlet karakterini yorumlaması, edebiyat ve psikoloji arasındaki etkileşimin bir örneğidir.³² Bilim alanları çeşitli ve paralel olmakla birlikte, edebiyatla doğrudan veya dolaylı olarak bağlantılıdır. Şairlik sürecinin tetikleyicileri, sadece zaman veya mekanla değişir; ancak dürtüler ve sebepler her zaman aynıdır. Mehcer edebiyatında yazarlar Amerika kıtalarında kendi ülkelerinde görmedikleri şeylerle karşılaştılar, bu da onları olumlu veya olumsuz şekilde etkiledi. Bu yazarların birçoğu, Arap veya Doğulu kimliklerini koruma ve yeni ülkenin kültürüne uyum sağlama arasında bir psikolojik çatışma yaşadılar. Bu durum, Nedret Haddâd'ın da deneyimlediği bir gerçektir.

4. Nedret Haddâd'ın Şiirlerinde Psikolojik Boyut

Eğer benlik, duyguların, imgelerin ve hayallerin kaynağı ise ve ifadeler de bunlardan doğuyorsa, elbette ki bunların oluşumuna katkıda bulunan ve gelişimlerini olumlu veya olumsuz yönde etkileyen faktörler vardır. Haddâd'ın sahip olduğu asil nitelikler ve yüksek değerler, şiirinin oluşumunda önemli bir etkiye sahip olmuştur. Bu değerler, onun şiirsel yeteneğinin gelişiminde ve olgunlaşmasında belirgin bir rol oynamıştır. Haddâd'ın şiirinde bu değerlerin ve etkilerin çeşitli yönlerde kendini gösterdiği görülmektedir. Bunları tek tek ele alalım.

4.1. Barış ve Hoşgörü Çağrısı

Nedret Haddâd'ın şiirlerinde barış ve hoşgörü çağrısı belirgindir. Sir ma'3i (Benimle Yürü) adlı şiirinde uyum, sevgi, hoşgörü, zarar vermekten kaçınma, küçük işlerden ve önemsiz meselelerden uzak durma, ve barış dolu bir hayat inşa etme konularında parlak bir tablo çizer. Bu yaklaşımı benimsemesinin sebebi, kendisine zulmeden kişiden bile af dilemiş olmasıdır. O, kötülük karşısında sabırlı ve hoşgörülü davranır; bunu zayıflık ve kırılğanlık olarak değil, asil değerlerle donanmış bir toplum inşa etme çabası olarak görür.

³⁰ İzzeddîn İsmail, *et-Tefsîru'n-nefsî li'l-edeb* (Kahire: Mektebetü Ğarîb, ts.), 14.

³¹ İbn Reşîk el-Kayravânî, *el-'Umde ff mehâsini's-şî'r ve âdâbih*, 122.

³² İsmail, *et-Tefsîru'n-nefsî li'l-edeb*, 14.

Haddâd, vatanında karşılaştığı çeşitli sosyal hastalıklarla boğuşurken, bu tür bir toplumu arzulamıştır. Şöyle der:

أَنَا رَاضٍ بِالْعَصَا يَا أَيُّهَا الْحَامِلُ رُمَحَكَ وَسَأَرْضَى خُبْرَكَ الْأَسْوَدَ فِي الْحَبِّ وَمِلْحَكَ
 وَسَأَسْئِي جُرْحَ قَلْبِي كُلَّمَا شَاهَدْتُ جُرْحَكَ وَأَرَى لَيْلِكَ لَيْلِي، وَأَرَى صُبْحِي صُبْحَكَ
 وَإِذَا أَخْطَأْتُ نَحْوِي، فَأَنَا الطَّالِبُ صَفْحَكَ³³

*“Ben rızayla kabul ederim sopayı, ey mızrağını taşıyan,
 Sevgiyle senin kara ekmeğini ve tuzunu da kabul ederim,
 Kalbimin yarasını unuturum, her gördüğümde senin yararı,
 Geceyi kendi gecem, sabahı kendi sabahım olarak görürüm,
 Ve sen bana karşı hata yaparsan, ben af dileyen olurum.”*

Yukarıdaki beyitlerden, şairin barışa yönelik bir eğilimi olduğu sonucuna varılabilir. Haddâd’ın, iki Dünya Savaşı tarafından parçalanmış bir toplumda eksikliğini hissettiği bu değer, şairi ve edebî hareketin diğer üyelerini, güvenlik ve barıştan yoksun topluluklarıyla aralarındaki bağı kurmaya itmiştir. Bir eksiklik hisseden şair, bu duyguyu ele almak için barış, güvenlik ve hoşgörü çağrılarıyla dolu olan o şiiri yazmıştır.³⁴ Savaşlardan, çatışmalardan ve kinlerden arınmış bir dünya hayalini dile getirmiştir. Hiç kimse, hoşgörünün, geniş bir yürek ve başkalarının görüşlerine tahammül etme yeteneğini gösteren asil bir nitelik olduğunu inkar edemez. Hoşgörü, şiddeti ve dar düşünceyi reddetmeyi de ifade eder. Çünkü insan, kendisinden farklı olan başkalarıyla etkileşime girmek zorunda kalır, bu da *“hoşgörüğü önemli ve zorunlu kılar. Hoşgörü, farklılıkların mümkün olmasını sağlar ve farklılıklar da hoşgörüğü gerekli kılar. Hoşgörü, toplumun güvenliği ve esenliği için gerekli bir şarttır. Oysa fanatizm, bireyler ve gruplar arasında ayrılık, gerginlik ve düşmanca davranışlar doğurur. Şöyle denilmiştir: Hoşgörü, bir duruş, bir inanç, bir erdem, değer temelli bir yönelim, bir söylem ve bir uygulamadır.”*³⁵ Aslında hoşgörü, yüce bir duygusal değerdir. Bu değer, sevgi ve dostluk duygularını harekete geçirir, manevi yücelik ve ulviyet sağlar. Aynı zamanda, trajik içerikli sahneler karşısında hüzün, üzüntü ve sıkıntıyı hafifletir. Bu durum, Nedret Haddâd’ın şiirine de yansımıştır. Şiirlerinde, çalışmaya ve çaba göstermeye yönelik çağrısını sürekli yenilemektedir; bu değer ile kardeşlik değerini birleştirir. İnsan için yalnızca çaba sarf ettiği şeyler vardır, öyleyse neden bu çabalar, toplumu birbirine kenetleyen ve gerçek hedeflere ulaşmak için sağlam bir iradeyle güçlendiren asil eylemlerle yönetilmesin? Şöyle der:

سِرٌّ مَعِي فِي الْأَرْضِ وَعَمَلٌ، حَسَنًا تَبْلُغُ نَجْحَكَ لَا تَدْعُ غَيْرَكَ يَجْنِي لَكَ فِي دُنْيَاكَ رِبْحَكَ
 إِنَّ أَعْمَالَكَ سَفْرٌ، فَاْمَلَأَنَّ مِنْهُنَّ لَوْحَكَ هُوَ ذَا قَمْعِي الَّذِي أَحْسَبُهُ، مَا عِشْتُ، قَمْعَكَ³⁶

*“Benimle yürü bu dünyada ve iyi işler yap, böylece başarını elde edersin,
 Başkasının bu dünyada senin kazancını toplamasına izin verme,*

³³ Kamhiyye, *Divânu’ş-şâ’iri’l-mehcerî Nedret Haddâd*, 73.

³⁴ Abbas, *el-Bü’dü’n-nefsî fi’ş-şî’ri’l-fasîh ve’l-âmmî*, 15.

³⁵ Maykel Verkuyten - Rachel Kollar, “Tolerance and intolerance: Cultural Meanings and Discursive Usage”, *Culture and Psychology* 27/1 (Mart 2021), 173-174.

³⁶ Kamhiyye, *Divânu’ş-şâ’iri’l-mehcerî Nedret Haddâd*, 73.

Çabaların bir kitaptır, o yüzden sayfalarını onlarla doldur,

Bu benim buğdayım, ki yaşadığım sürece onu senin buğdayın olarak görüyorum.”

Yukarıdaki dizelerde şair, neden yararlı işler yapmanın değerine ve küçük işlerden uzak durmanın önemine vurgu yapmış ve emir kipini kullanmıştır? Neden buğdayı doğrudan haber üslubuyla ifade etmiştir? Şair, yararlı işlerin değerine olan inancını, ayrıldığı toplumda bu değer kaybaldığını ve yerleştiği toplumda yararlı işlerin etkisini gördüğü için dile getirmiştir. Hayatın kısa olduğunu ve sayfalarımızı faydalı şeylerle doldurmanın önemli olduğunu düşündüğünden, emir kipiyle doğrudan harekete geçmeyi teşvik etmiştir. Aynı zamanda, buğdayı şiirsel imgesinde kullanmıştır çünkü buğday, eski medeniyetlerin ve dinlerin, özellikle İslam'ın, kolektif bilinçaltında kutsal ve sembolik bir anlama sahiptir. Şair, farklı duyuşsal kelimeler kullanırken belirli duyuşsal görüntüler oluşturmayı amaçlamaz, aksine bu kelimeler aracılığıyla belirli bir bağlamda anlam ve önem taşıyan zihinsel bir tasavvur oluşturmaya çalışır. Şiir, okuyucuyu bu tür anlamlar üzerinde düşünmeye teşvik eden bu tür sembolik anlamlar taşıyorsa, unsurları olmayan ve okuyucuya çekici gelmeyen bir hikaye anlatımı haline gelir.³⁷ Ayrıca, buğday gerçek anlamda hayatın yenilenmesini ve tekrar tekrar doğmasını temsil eder. Buğdayın olduğu yerde hayat vardır. Şair, hayatı düzenleyen şeylere çağrı yapar; milletlerin geliştiği ve toplumların yükseldiği çalışmaya davet eder ve buğdayın sembolik anlamının zenginliğiyle kardeşliğe çağrı yapar. Şair aşkı, hoşgörü ve barışın yollarından biri olarak görür ve şöyle der:

تُبْنِي بِلا عَمْدٍ وَلَا أَطْنَابِ	مَا أَجْمَلَ الدُّنْيَا لَوْ أَنَّ بُيُوتَهَا
أَصْحَابُهُ مِنْ مَالِكٍ أَوْ جَابِي	تُبْنِي مِنَ الْحُبِّ الَّذِي لَا يَشْتَكِي
فِي كُلِّ كَارْتَةِ وَكُلِّ مُصَابِ	الْحُبِّ دِينَ اللَّهِ، فَلَيْتَ دِينَنَا
عَنْهُ، غَدَا بَيْتًا بِلا أَبْوَابِ ³⁸	فَالْبَيْتُ، إِنْ نَأَتْ الْمَحَبَّةُ سَاعَةً،

“Ne kadar güzel olurdu dünya, eğer evleri

Direksiz ve ipliksiz inşa edilseydi,

Aşk ile inşa edilseydi ve sahipleri,

Ne bir malik ne de bir vergi tahsildarından şikayetçi olsaydı,

Aşk Allah'ın dinidir, öyleyse dinimiz olsun,

Her felakette ve her musibette,

Eğer aşk bir an bile uzaklaşsa,

Ev kapısız bir ev olurdu.”

Aşk, en yüksek ve en değerli duyuşsal değerlerden biridir. Çünkü insanın davranışlarını yönlendiren duyuşsal yükler taşır. Şairin sahip olduğu nitelikler, onun aşk değerini oluşturmasına ve bu değeri teşvik etmesine katkıda bulunmuştur. Bu değer, şairin ruhunda diğer değerlerin üzerinde bir yücelik ve heybet barındırır. Şair, zulmün yayıldığı,

³⁷ İsmail, *et-Tefsîru'n-nefsi li'l-edeb*, 62.

³⁸ Kamhiyye, *Divânu's-şâ'iri'l-mehcerî Nedret Haddâd*, 59.

hakların gasp edildiği, güçlünün zayıfı ezdiği ve cehaletin hüküm sürdüğü bir toplumda yaşamıştır. Tüm bu olumsuzluklar, şairin psikolojik boyutunda derin izler bırakmıştır.

Şairin davet ettiği aşk, onun ruhunda dolaşan ve hayatı düzenleyen kanunlardan biri olması için davet ettiği duygunun ta kendisidir. Çünkü bu duygu, bir ek değil, hafızanın derinliklerine yerleşmiş ve diğer duygularla gizli bağlarla bağlanmıştır. Bu duygular, Nedret Haddâd'ta sanatsal biçimde ortaya çıkma ve şekillenme yolunu bulmuştur.³⁹

Nedret Haddâd'ın kalbinde büyük bir aşk ve büyük bir acı harmanlanmıştır. Bu duygular, onun şiirlerinin temel öğelerini oluşturur. Bu şiirler, yoğun duygusal sıcaklık, samimiyet, ruh yüceliği ve bilgelik içerir, bu da şairin değerlerinin soyluluğunu gösterir. Şöyle der:

لَا تَفْرَحُ النَّفْسُ الْكَرِيمَةَ — مِمَّا إِنْ رَأَتْ أختًا حزينَةً
فابكي مع الباكي ومُدِّدِي لِلضعيفِ يَدَ المَعُونَةِ⁴⁰

“Soylu bir ruh, kız kardeşini üzgün gördüğünde mutlu olmaz,

Ağlayanla birlikte ağla ve zayıfa yardım elini uzat.”

Hiç şüphe yok ki, bu görüntü şairi andırır. Hatta o, şairin kendisi ve ruhudur. Soyluluk ve yücelik nitelikleriyle donanmış olan bu ruh, bilinçaltında şekillenmiştir. Bu şekillenme, derin benliğin özüdür ve onun aracılığıyla, birbirinden uzak duran kelimelerin birleşip her ne şekilde olursa olsun bir görüntü oluşturduğunu hissedebiliriz. Bu görüntü, düzenleme veya süsleme olmaksızın, derinliklerini ifade eden şairin özüdür.⁴¹ Yukarıdaki beyit, Haddâd'ın önceki beyitlerinde de olduğu gibi, haber ve inşa ifadelerini içeren ve sözlüğe başvurmayı gerektirmeyen basit kelimelerle ifade edilmiştir. Haddâd, kelime süslemelerine önem vermektense, doğrudan ve sade bir şekilde duygularını ifade etmeye önem vermiştir. Çünkü bu, toplumun tamamına hitap etmektedir ve toplumu sık sık cömertlik ve fedakârlığa teşvik etmektedir.

4.2. Fedakârlık ve Cömertlik Çağrısı

Psikologlara göre, ruhsal sağlığın sağlamlığı ve dengesi, fedakârlık ve cömertlikle kazanılır. Bu nitelikler, iyi bir ruh hali ve geniş bir yürek ile ilişkilidir. Başkalarına cömertlik ve değerli şeylerden, mal ve beden gücü gibi, fedakârlık etmek, sağlıklı insanlar arasında pozitif bir etkiye sahiptir. Fedakârlık ve cömertlik arttıkça, ruh hali de canlanır ve kişi daha mutlu ve huzurlu olur. Psikologlar, daha da ileri giderek, kültürler arası ortak kanıtlara dayanıp sosyal harcamalardan elde edilen duygusal ve psikolojik faydaların evrensel bir psikolojik olgu olduğunu öne sürerler. Belki de bu, insanların, topluma uyum sağlayan ve bizi hayır işlerine teşvik edip ödüllendiren doğuştan gelen bir eğilime sahip olmalarından dolayıdır. Bu eğilim, küçük çocuklarda bile görülür ve temel psikolojik tatminin sağlanmasından kaynaklanan memnuniyet ve iyi hissetme duygularını beraberinde getirir. Bu tatmin, gerçekleştikçe bu eğilimi daha da pekiştirir.⁴² Sağlıklı bir ruh hali iyi ve dürüst olduğunda, içindeki kötülük eğilimlerinin davranışları üzerinde bir etkisi olmaz; bu eğilimler, süperego tarafından düzenlenir ve organize edilir. İnsan doğası gereği, neşe ve

³⁹ İsmail, *et-Tefsîru'n-nefsî li'l-edeb*, 63.

⁴⁰ Kamhiyye, *Divânu's-şâ'iri'l-mehcerî Nedret Haddâd*, 214.

⁴¹ Fikrî el-Bustânî, “Mes'eletü'l-lâva'y fi's-sûrati's-şâ'iriyye”, *Mecelletü'l-Fikri'l-'Arabî* 23 (1983), 98.

⁴² “The Benefits of Benevolence: Basic Psychological Needs, Beneficence, and the Enhancement of Well-Being - Martela - 2016 - Journal of Personality - Wiley Online Library” (Erişim 05 Ağustos 2024).

huzur getiren şeylere meyillidir. Nedret Haddâd, şiirlerinde bu özelliği yansıtmıştır. Varlıklı kimselere, fakirlerin yaralarını sarmak için mallarını cömertçe harcamaları çağrısında bulunur. Arap kültüründe cömertliğin sembolü olan Hatem et-Tâî (ö. 578 [?]) imgesini kullanarak şöyle der:

ماذا يُفِيدُ الْمَرْءَ لَوْ أَنَّهُ جَمَعَ مَالَ الْأَرْضِ فِي عُمْرِهِ!؟
 أَلَيْسَ مَا يَجْمَعُهُ ذَاهِبًا إِلَى السَّوَى إِنْ بَاتَ فِي قَبْرِهِ!؟
 فَيَا كَثِيرَ الْمَالِ مِنْ غَيْرِهِ وَيَا قَلِيلَ الْبَدَلِ مِنْ يُسْرِهِ
 أَنْفِقْ فُضُولَ الْمَالِ حَيًّا تَتَلَّ شُكْرَ الَّذِي أَتْرَيْتَ مِنْ فَقْرِهِ
 فَحَاتِمٌ مَا عَاشَ فِي عَضْرِنَا لَوْ لَمْ يَجِدْ بِالْمَالِ فِي عَضْرِهِ⁴³

“Bir insanın, ömrü boyunca dünyanın tüm malını toplaması ne işe yarar?

Topladığı mallar, mezarında yattığında başkalarına gitmeyecek mi?

Ey parası çok olan ama cömertliği az olan,

Fazla parayı harca ki, yoksulluğundan kurtardığın kişinin teşekkürünü kazanasın.

Hatem, bizim zamanımızda yaşamazdı eğer kendi zamanında cömertçe mallarını harcamamış olsaydı.”

Şair yukarıdaki beyitlerinde mal peşinde koşanların mezara girdiklerinde mallarının varislerine kalacağı gerçeğini açıkça belirtir. Onlara seslenerek, en iyi mallarını fakirlere bağışlamalarını ister. Çünkü Hatem et-Tâî, sahip olduğu en değerli şeyleri cömertçe vermemiş olsaydı, adı günümüze kadar yaşamazdı. Şair, yol gösteren ve örnekler sunan bir bilge gibi konuşmuştur. Ticaretle uğraşmasına rağmen, mütevazı bir yaşam sürmüş ve onurlu bir yaşam için çaba göstermiştir.⁴⁴ Kaynaklarda onun maddi durumu hakkında pek bir bilgi bulunmamaktadır, sadece kardeşi Abdülmesih Haddâd'ın dergisinde editör olarak çalıştığı bilinmektedir. Ancak, geçimini sağlayacak kadar bir durumda olduğu açıktır. Haddâd, edebiyat mesleğine sahip, halinden şikâyet etmeyen ve başkalarından kendisi için merhamet dilenmeyen biridir. Bu, onun yüksek hassasiyeti ve yoksulların durumunu hissetmesi, insani ve iki yönlü bir iyilikle kuşatılmış temiz kalbinden kaynaklanır. Bir yönüyle insan sevgisi, diğer yönüyle ise insanların çektiği acılara üzülmeleri ve kırılganlığı ile karakterize olmuştur.⁴⁵ Kapitalist toplumların koşulları ve toplumun sınıfları arasındaki uçurumun genişlemesi nedeniyle, Haddâd, paranın dolaşımını anlatan bir felsefe benimsemiş ve zenginlere ihtiyaç sahiplerine yardım etmeleri talimatını vererek etkili bir çözüm önermiştir.

Yukarıda ifade edilen durumlar, Haddâd'ın içsel etkileşimleri ve bireysel bilinçaltındaki içsel çatışmalarının bir sonucudur. Şiirsel imgeyi, bilinçaltındaki çatışmaları dışa vurma aracı olarak kullanmıştır. Bilinçaltı, kişilik içindeki çatışmanın bir eseri olup, çeşitli davranış biçimlerinde kendini gösterir. En yüksek ifadesi ise, Haddâd'ın kişiliğinde ve şiir felsefesinde görülür. Bu, gerçekte gerçekleşmeyen arzuların telafisi olarak şiire yönelmesini sağlamıştır. Şair, yoksulun zayıflığını, çaresizliğini, küçük düşürülmüşlüğüne ve toplumun ona yaptığı haksızlıkları kabul ettiği için onun yanında durmaktan asla

⁴³ Kamhiyye, *Divânu'ş-şâ'iri'l-mehcerî Nedret Haddâd*, 137.

⁴⁴ Âlülcündî, *E'lâmü'l-edeb ve'l-fen*, 109.

⁴⁵ İsa en-Nâ'ûrî, *Edebü'l-mehcer* (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 404.

vazgeçmemiştir. Şair, insanlığa karşı yapılan zulme ve kırılmaya tahammül edemeyen bir bilinçle hareket etmiş ve Batı’da, göçmenlerin yaydığı kardeşlik ve zayıfı koruma değerleri sayesinde var olan bir ruhsal felsefe geliştirmeye çalışmıştır. Hatta Cibran Halil Cibran, aç birine ekmek ve yorgun birine yatak sunmayan bir evin yıkılmayı ve yok olmayı hak ettiğini belirtmiştir.⁴⁶ Haddâd, köklü ve sağlam ahlakından dolayı yoksulu savunma çağrısını asil bir şekilde yapmıştır. Bir şiirinde, toplumdaki insanların durumunu betimleyerek, adeta hastalıklar ve ilaçlar üzerine bir sistem oluşturmuş gibi konuşarak şöyle demiştir:

إِنْ رَأَيْتِ الْفَقِيرَ يَهْتَرُ ضَعْفًا سَائِلًا مَنْ يَمُرُّ عَوْنًا وَعَظْفًا
وَرَأَيْتِ الْبَخِيلَ يَجْتَازُ حَظْفًا لَا يُبَالِي، وَلَيْسَ يَبْسُطُ كَفًّا
لَا تَدْعِي مُيُولَهُ وَسُغُورَهُ فَهَوَ بِلَا وَجْدَانِ⁴⁷

“Eğer bir fakirin zayıflıktan titrediğini,

Geçenlerden yardım ve şefkat istediğini görürsen,

Ve bir cimrinin hızla geçtiğini,

Umursamadan ve elini uzatmadan,

Onun eğilimlerini ve duygularını kınama,

Çünkü onun vicdanı yok.”

Şairin kalbi, açlıktan titreyen fakirin hali nedeniyle keder ve üzüntüyle parçalanır. Fakir, kendini geçindirecek biraz yardım için geçenlerden dilenirken, hızlıca geçen ve ona karşı duyarsız kalan insanların hali şairi öfkelenendirir. Şair, akıcı bir üslupla, bu kişiyi kınamamayı tavsiye eder. Zira vicdandan yoksun bir insanı nasıl kınayabilirsiniz ki? Şairin görüşüne bir kez daha baktığımızda, öfkesini, içsel patlamasını ve bu vurdumduymaz bir şekilde geçenlere duyduğu hoşnutsuzluğu hissedebiliriz. Aksi takdirde, onları “vicdansız” olarak nitelendirmezdi. Bu durum, insanın hem kendisine hem de kardeşine zulmetmesinin bir biçimidir. İnsan, yaratılışında olan doğası gereği, fakirlere yardım etmemekle hem kendisine hem de kardeşine zulmetmiş olur. Çünkü bu durumda, kendisini amacı dışında bir yere koymuş ve kardeşinin ihtiyacını karşılamaktan kaçınarak ona zulmetmiştir.

Birçok göçmen şair, toplumlarının gerçeklerini dışarıdan tasvir etmişlerdir. Ancak Nedret Haddâd, bunu kendi ruhunun ve iç dünyasının derinliklerinden resmetmiştir. Onun ruhu ve iç dünyası, daima doğadan ve onun unsurlarından ilham alan şiirsel imgelerin deposu olmuştur. Haddâd, açlık yüzünden zayıf düşmüş ve gücünü yitirmiş fakir ve onu dikkate almayan, cimri ve vicdansız kişiyi tasvir ederken, bu imgeleri kullanmıştır. Bütün bunlar, şairin ruhunun derinliklerinde kök salmış sağlam bir temele dayanır ve bilinçaltında gizli olan birçok deneyimiyle ilişkilidir. Bilinçaltı engellerden arındığında, bu deneyimler, bir şiir gibi sanatsal bir şekil alarak kendilerini ifade eder.⁴⁸ Durum böyle olunca, Nedret Haddâd’ın Ba’de en tantavî hiyâmü’l-’aşîra⁴⁹ (Aile Çadırı Dürüldükten Sonra) şiirindeki cömertlik, fedakarlık ve kendini feda etme imgelerinin kaynağı, şairin ahlaki yönüne ve

⁴⁶ Saydah, *Edebünâ ve üdebâuna fi’l-mehâcîri’l-İmrîkiyye*, 76.

⁴⁷ Kamhiyye, *Divânu’ş-şâ’iri’l-mehcerî Nedret Haddâd*, 154.

⁴⁸ İsmail, *et-Tefsîru’n-nefsî li’l-edeb*, 115.

⁴⁹ Kamhiyye, *Divânu’ş-şâ’iri’l-mehcerî Nedret Haddâd*, 154-155.

toplumu üzerinde derin bir etki bırakan değerler sisteminin yıkılmasına duyduğu hassasiyete dayanır. Şair, toplumunun uzun süre boyunca yaşadığı değerler sisteminin yok olmasından büyük üzüntü duymuştur. Ayrıca, maddi zenginlikten yoksun olması nedeniyle ihtiyaç sahiplerine yardım edememiştir. Yaşamı boyunca sade ve mütevazı bir hayat sürmüştür. Bunun için şöyle demiştir:

لَمْ أَحْزُ مَالًا، وَلَمْ أَحْسُدْ عَلَيْهِ الْأَغْنِيَاءَ
هُوَ لِلغَيْرِ، وَمَا نَدُّ سْتُ مِنَ الْمَالِ إِزْتِوَاءً⁵⁰

“Mal edinmedim,
Zenginleri de kıskanmadım,
Bu mal başkaları içindi ve ben,
Malın susuzluğunu çekmedim.”

4.3. Ayrılık Acısı

Şiirsel metin, yazarının yaşadığı toplumdan uzak bir şekilde şekillenmez. Toplum, şair için tükenmez bir ilham ve esin kaynağıdır. Toplumun çeşitli meseleleri ve sorunları şairi derinden etkiler ve toplumun birçok meselesi ve sorunu şiire yansır.⁵¹ Nedret Haddâd'ın yaşadığı ayrılık, ruhunun en derin halleri ve durumlarıyla içsel dünyasını besleyen bir unsur olmuştur. Ayrılık, ruhun yaşam kıyısından yok oluş ve fani olma kıyısına geçişini sağlayan bir köprü gibidir. Bu ayrılık, özellikle kaybedilen kişi veya şey, kaybedenin kalbini sahiplenmişse, örneğin vatan gibi, Haddâd'ın şiirlerinde sürekli bir tema olarak yer almış ve şiirlerinin büyük bir kısmını oluşturmuştur. Vatan, onun hayatının ve şiirlerinin birçok yönünde yer almıştır. Şöyle der:

فَارْقُتُهُ، فَحَفِظْتُ رَسْمَهُ فِي مُهْجَتِي وَكَذَلِكَ اسْمَهُ
أَيْنَ اجْتَمَعْتُ وَحَيْثُ سِرُّ تْ، بَدَأَ أَمَامَ الْعَيْنِ قِمَّةً⁵²

“Ondan ayrıldım, ama onun izini kalbimde sakladım
Ve adını da.

Nerede toplansam, nereye gitsem,
Gözümde hep bir zirve gibi beliriyor.”

Vatan, şairin ruhuna ve kalbine yerleşmiştir. Adeta onun kalbinin kanı olmuştur. Vatan, şairin bulunduğu her yerde, ikamet ettiği ve yürüdüğü her yerde mevcuttur. Sanki ona hükmetmiş gibidir, ta ki bir zirve haline gelmiş, şair de ondan ayrılmaz bir parça olmuştur. Vatanı gözünde bir zirve olarak tasvir etmesinin sebebi, onun büyüklüğü ve şairin ruhunda bıraktığı derin etkidir.

Edebî metnin, yazarının yaşadığı deneyimi ve çektiği acıları yansıtan bir ifade olduğu bilinmektedir. Ancak, bu görüşe katılmayan T.S. Eliot, özgün bir yazarın, kendi deneyimlerini aşarak sanatsal deneyim oluşturması gerektiğini, hatta bu deneyim ona

⁵⁰ Kamhiyye, *Divânu'ş-şâ'iri'l-mehcerî Nedret Haddâd*, 44.

⁵¹ Muhammed Zeki 'İşmâvî, *Kadâya'n-nakdi'l-edebî beyne'l-kadîm ve'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1979), 12.

⁵² Kamhiyye, *Divânu'ş-şâ'iri'l-mehcerî Nedret Haddâd*, 187.

ait olmasa bile, bunu yaparken kendisinden ayrılabilceğini ve böylece sanatsal olarak daha olgun olacağını savunur. Ona göre aşık olmamış olsa bile bir şair aşkı en ince ve en saf haliyle tasvir edebilir.⁵³ Her ne kadar Eliot, deneyim sahibi olanın şairliğini küçümsemese de, onun yoğunluğunu azaltır. Her durumda, Haddâd, vatanını özleyen bir ruh halini, karanlık gurbetinde yıldızların parıltısıyla, güzel bahçelerde esen rüzgarlarla ve zarif güzelliklerle dolu olan güzel bir kadında tasvir etmiştir. Onun ruhu, vatanına olan hasretle yanar ve onu özlemlerle anar, ama vatani, o geniş ve uzak çölde uzakta kalır. Şöyle der:

وَأَرَاهُ مَا هَبَّتْ مِنَ الزُّ
رَوْضِ الْجَمِيلِ عَلَيَّ، نَسْمَةً
وَأَرَاهُ فِي الْحَسَنَاءِ زَا
نَ جَمَالَهَا أَدَبٌ وَحِشْمَةٌ
الشُّوقُ يُدِينِي إِلَيْهِ
هِ كَأَنَّهُ حَادٍ بِمَهْمَةٍ⁵⁴

*“Gurbetimin gecelerinde onu görüyorum, yıldız gibi,
Güzel bahçelerden esen meltemlerde onu hissediyorum,*

Edepli ve zarif güzel kadında onu görüyorum,

Özlem beni ona yaklaştırıyor, sanki ıssız çöllerde yol gösteren biri gibi.”

Şairin ilk gençlik yıllarındaki hayatını kasıp kavuran birçok hastalıktan en hafifi olan yoksullukla parçalanmış bir memlekette, vatan ile yıldız arasındaki ilişkinin belirsizliğinin oluşturduğu baskı, yıldızın karanlık geceyi kesip geçen rolünü kavradığımızda kaybolur. Yıldız, kaybolmuş ışığı sembolize eder. Bu nedenle, şair vatanını, sürgünlük karanlığını aydınlatan bir yıldız olarak görür; onun ışığıyla yolunu bulur ve yönünü belirler. Ayrıca, şair vatanını, her nefes aldığı anda hayat bulduğu bir esinti olarak hisseder; her nefeste, içindeki kırıklık ve yok olma duygusundan arınır. Galen’in dediği gibi: *“Hasta, vatanının esintileriyle iyileşir, tıpkı kurak toprağın yağmurla canlanması gibi.”*⁵⁵

Bu esinti, şairin vatanını kaybetmesiyle yitirdiği hayatın bir sembolü değil midir? Aynı şekilde, şair bu esintiyi edep ve haya ile örtünmüş güzel bir kadında da görür. Onda, vatanının edep ve hayasını gördüğünde, kadını kutsallık ve saygı mertebesine yüceltmıştır. Bu, Doğu’nun edebî değerlerine bir göndermedir. O dönemde bir kadını en güzel süsleyen şey, edebi ve hayası idi. Şair, kadını vatanla ilişkilendirmeyi onun büyüklüğü ve Arap şiirsel hayal gücündeki yüce yeri nedeniyle yapmıştır. Kadın, tek başına, insanın gurbetinde ihtiyaç duyduğu her şeyi özetleyen vatandır ve kaybedilen vatanın yokluğunda duyulan hasreti artırır. Bu durumda, kadının bu resimdeki varlığını nasıl açıklayabiliriz? Çünkü o, insanın susuzluğunu gideren ve özlemini dindiren hayat kaynağıdır. Bu bağlamda, kadının bu imgede yer almasının anlamı geniş bir bakış açısıyla değerlendirilmelidir. Kadın, insanın özlemini gideren ve ruhunu iyileştiren bir yaşam kaynağıdır. Bu nedenle, şairin onu vatan ile özdeşleştirmesi oldukça anlamlı ve yerindedir.⁵⁶ İbnü’r-Rûmî’nin (ö. 283/896) tarif ettiği gibi:

⁵³ ‘İşmâvî, *Kadâya’n-nakdi’l-edebî beyne’l-kadîm ve’l-hadîs*, 20.

⁵⁴ Kamhiyye, *Divânu’ş-şâ’iri’l-mehcerî Nedret Haddâd*, 187.

⁵⁵ Ebu Osman Amr b. Bahr el-Câhîz, *el-Mehâsin ve’l-Ezdâd*, thk. Fevzî ‘Atvî (b.y.: y.y., 1969), 68.

⁵⁶ Ebu’l-Kâsım el-Şâbbî, *el-Hayâlü’ş-şî’ri’l-‘inde’l-‘Arab* (b.y.: Müessesetü Hindâvî, 2017), 46.

أهي شيء لاتسأم العين منه أم لها كل ساعة تجديد
بل هي العيش، لايزال متى استرحـ دت ييدي غرائباً ويفيد

“Gözlerin ondan bıkmadığı bir şey midir? Yoksa her an yenilenen bir güzellik mi vardır onda?”

O, yaşamın ta kendisidir; ne zaman yenilense, her seferinde yeni ve şaşırtıcı şeyler sunar ve fayda sağlar.”

Göçmen şairlerin vatan hasreti, onların benliklerine kazınmış bir semboldür ve sadece okuyucunun gözünde canlandırdıkları zihinsel sahneler veya geçici bir tasvir değildir. Yeni vatanlar onların yoksulluğunu ve sefaletini zenginlik ve mutlulukla değiştirmiş olsa bile, yürekleri hala özlem ateşiyle yanmaya devam eder.⁵⁷ Bu durum, uçsuz bucaksız bir çölden develerini süren bir kervan liderine benzetilebilir. Bu bağlamda, şair, uzak vatanına olan özlemlerle sürüklenir ve kervan lideri gibi, kavuşmanın boş bir umut olduğu uçsuz bucaksız bir çölden geçer. Şair, bu görüntüyü sadece vatanının şiirsel mirasına duyduğu tutku nedeniyle canlandırır. Zira, kervan lideri imgesi, cahiliye dönemi şiirinde sıkça rastlanan bir temadır ve bu ardışık görüntüler, güzellik ve zarafetin hâkim olduğu, ancak şairin memleketinde kaybettiği özellikleri temsil eder. Bu, zamanın acımasız darbeleriyle paramparça olmuş bir vatandır. Bu imgeler, ilk bakışta sürreal görünen bir psikolojik yoğunlaşmayı haber verir. Yıldız, esinti, güzel kadın ve özlem arasında doğrudan bir ilişki yoktur. Ancak, bu imgeler, dilsel olarak ustaca işlenmiş bir sistemde, bilinçaltındaki derin bir görüntüyü yüzeye çıkarır.⁵⁸ Bu imgeler, şairin hayatındaki güzellik ve yücelik arayışını, hayatın kirlilerinden uzakta bir yaşam arzusunu gösterir. Şairin izlediğimiz karakter özellikleri, onun şiirsel imgelerinin psikolojik boyutunun oluşumuna katkıda bulunmuştur. Bu nedenle, onun şiirlerinde ortaya çıkan imgeler, sadece estetik bir değer taşımakla kalmaz, aynı zamanda şairin iç dünyasındaki derin özlemleri ve arayışları yansıtır.

Şairin şiirlerinde belirgin şekilde ortaya çıkan psikolojik boyutlardan biri de, ailesini ve arkadaşlarını kaybetmenin getirdiği derin acıdır. Bu kayıplar, vatan kaybıyla iç içe geçmiştir, çünkü onlar da vatanın bir parçasıdır. Aile ve arkadaşlarını kaybetmekten duyulan acı, insan doğasının temel özelliklerinden biridir. Bir bedeviye mutluluğun ne olduğu sorulduğunda, “başkasına muhtaç olmamak, öz vatanında yaşamak ve dostlarla oturmak” cevabını vermiştir. Aynı bedeviye sefaletin ne olduğu sorulduğunda ise, “başka diyarlara gitmek ve vatandan uzaklaşmak” demiştir.⁵⁹ Bu sözler, şairin şiirlerinde yansıttığı duyguların ve imgelerin, insanın doğasına dair evrensel bir gerçeği ifade ettiğini gösterir: vatan, dostlar ve aile, insanın mutluluğunun ve huzurunun temel unsurlarıdır. Vatanından ve sevdiklerinden uzaklaşmak ise, derin bir hüznün ve acı kaynağıdır.

Şairin şiirlerinde, sevdiklerini kaybetmenin getirdiği acıyı ve kalpte meydana getirdiği çarpıntıyı ifade eden nadir bir incelik bulunur. Onların anılması, kalbinin daha da hızla çarpmasına ve gözyaşlarının seller gibi akmasına neden olur. Şairin vatanına ve sevdiklerine olan özlemi ve tutkusunu, onlardan uzak olduğu sürece asla dinmez. Şair şöyle der:

⁵⁷ Hafâcî, *Kissatü'l-edebi'l-mehcerî*, 331.

⁵⁸ İsmail, *et-Tefsîru'n-nefsî li'l-edebe*, 87-88.

⁵⁹ Câhız, *el-Mehâsin ve'l-Ezdâd*, 68.

تَحْكِي مِيَاةَ النَّيْلِ فِي الْفَيْضَانِ وَتَسَاقَطَتْ مِمَّا أَلَقِي أَدْمُعُ
شَوْقُ الْعَرِيبِ وَلَهْفُهُ الْوَلَهَانِ⁶⁰ بِي كَلَّمَا طَالَ الْبُعَادُ عَنِ الْحِمَى

“Nasıl unutulabilirim ki, dostlar hatırlandığında her seferinde çarpıntısı artan bir kalbim var

Ve gözyaşlarım dökülür yaşadıklarımın dolayısı, Nil’in taşkın sularını andırır.

Vatanımdan uzaklaştıkça artar, Gurbetin özlemi ve tutkunun ateşi içimde.”

Bu dizeler, şairin sevdiğine ve vatanına olan derin bağlılığını ve onlardan uzak olmanın meydana getirdiği büyük acıyı çarpıcı bir şekilde dile getirir. Şair, bu dizelerde sadece şiddetli huzursuzluğunu ve özlemi yüzünden döktüğü bol gözyaşlarını ifade etmek istemiştir. Bu gözyaşları, gurbetinde kaybettiği ailesine ve çocukluk anılarına duyduğu derin özlemin sonucudur. Asıl şair, duygusal imgeleri yığmaktan ziyade, okuyucunun duygularını harekete geçiren ve kendi psikolojik durumunu yansıtan zihinsel bir tasavvur oluşturmayı amaçlar.⁶¹

Şairin gözyaşlarının Nil Nehri’nin sularına benzemesi, okuyucunun duygularını harekete geçiren abartılı bir imge olarak öne çıkar. Bu abartı, okuyucunun düşüncelerini aşarak onu duygusal bir yolculuğa çıkarır, şaşkınlık ve hayranlık uyandırır. Bu imge, şairin durumunu en iyi şekilde ifade eder ve okuyucuya derin bir duygusal etki bırakır. Bu bağlamda, şairin gözyaşlarının bolluğunu ifade etmek için kullandığı abartılı imge, sanatsal özgünlüğün bir örneğidir. Şair, anlamları genişleterek ve çeşitlendirerek okuyucunun hayal gücünü ve duygularını etkiler. Bu, sürekli akan ve asla tükenmeyen bir su kaynağından alınan suya benzer, her zaman taze ve yenidir.⁶²

Şairin dizelerinde yer alan sahnenin ayrıntılarını ve şairin sevdiğine ve vatanına olan samimi ve yoğun duygularını⁶³ ortaya çıkarmak için, kullanılan sıfatları “çarpıntı,” “taşkın,” “tutkulu” incelemekte fayda vardır. Bu sıfatlar, dilsel yapıda olayın sürekliliğini ve zamanın akışıyla birlikte devam ettiğini ifade eder. Bu durum, şairin duygularının sadece sevdiğini ve vatanını hatırladığı anlarla sınırlı olmadığını, aksine, onun benliğinde derin ve kalıcı olduğunu gösterir. Şair, günler geçtikçe kaybetmenin acısını derinden hisseder.

Bu sıfatlar aynı zamanda duyguların yoğunluğunu ve bolluğunu da ima eder. “Çarpıntı” kelimesi, yoğun kalp atışını ifade ederken; “taşkın,” sınırları aşan ve bol miktarda akan suyu; “tutkulu” ise, aşkın uzun süreli ve yoğun bir halini belirtir. Bu sıfatlar, şairin ayrılık acısının ne kadar derin ve yoğun olduğunu anlatmak için kullanılmıştır.

Bu bağlamda, şairin ayrılık acısının, bu sıfatlarla ifade edilmesi, duyguların sürekliliğini ve derinliğini ortaya koymaktadır. Şairin duyguları, anlık bir hatırlamanın ötesinde, sürekli ve yoğun bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Bu da, kaybetme acısının şairin ruhunda derin izler bıraktığını ve bu duyguların, şairin benliğinde sürekli bir yer edindiğini göstermektedir.

⁶⁰ Kamhiyye, *Divânu’ş-şâ’iri’l-mehcerî Nedret Haddâd*, 219.

⁶¹ İsmail, *et-Tefsîru’n-nefsî li’l-edeb*, 62.

⁶² Abdülkadir Cürcânî, *Esrârü’l-belâğâ*, thk. Mahmud Şakir (Kahire: Mektebetü’l-Medenî, 1991), 272.

⁶³ Nâ’ûrî, *Edebü’l-mehcer*, 402-404.

Sonuç

Bu makalede, Nedret Haddâd'ın şiirlerinde yer alan psikolojik temaların derinlemesine incelenmesi amaçlanmıştır. Haddâd'ın sakinliği, duygusallığı ve mehcer edebiyatının yazarlar şairler ve okuyucular arasındaki iyi itibarıyla tanınması, bu çalışmanın motivasyon kaynağı olmuştur. Şairin hayatının büyük bir kısmını ifade özgürlüğünün ve fikirlerin yüceltiildiği bir ülkede geçirmiş olması, onun duygularının samimi ve sözlerinin özgür olmasına katkı sağlamıştır.

Makale boyunca, Haddâd'ın şiirlerinde barış ve hoşgörü çağrısı, fedakârlık ve cömertlik vurgusu ile vatan sevgisi ve ayrılık acısının psikolojik yansımaları detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Haddâd, toplumsal sorunlara duyarlı bir şair olarak, şiirlerinde insanı merkeze almış, bireyin duygusal ve ruhsal dünyasını yansıtmıştır.

Haddâd'ın şiirlerinde sıkça rastlanan barış ve hoşgörü temaları, onun toplumsal barış ve huzur arayışını yansıtmaktadır. Şair, insanların birbirine karşı sevgi ve hoşgörü ile yaklaşmalarını, kin ve nefretten uzak durmalarını savunmuştur. Bu temalar, şairin toplumsal sorunlarla yüzleşme ve bu sorunlara çözüm arama çabasını göstermektedir.

Haddâd, toplumun zengin kesimine fakirlere yardım etme çağrısında bulunmuş, cömertliği ve fedakarlığı yüceltmıştır. Şiirlerinde, insanın maddi varlıklarının geçici olduğunu ve asıl önemli olanın başkalarına yardım etmek olduğunu vurgulamıştır. Bu yaklaşım, onun insani değerlere olan bağlılığını ve toplumun genel refahını gözetken bir anlayışa sahip olduğunu göstermektedir.

Haddâd'ın şiirlerinde vatan sevgisi ve ayrılık acısı güçlü bir şekilde hissedilmektedir. Vatanından uzak kalan şair, vatan hasretini ve gurbetin getirdiği acıyı şiirlerinde dile getirmiştir. Vatanını bir yıldız, bir esinti ve zarif bir kadın olarak tasvir ederek, onun hayatındaki önemini ve vazgeçilmezliğini vurgulamıştır. Şairin bu imgeleri, okuyucunun duygusal dünyasına hitap eden derin bir içsel yolculuğu ifade etmektedir.

Sonuç olarak, Nedret Haddâd'ın şiirlerinde yer alan psikolojik temalar, onun insana ve topluma olan duyarlılığını, derin duygusal dünyasını ve edebî yetkinliğini ortaya koymaktadır. Şairin yaşamış olduğu deneyimler ve hissetmiş olduğu duygular, onun şiirlerine yansımış ve okuyucularına güçlü bir duygusal bağ sunmuştur. Haddâd'ın eserleri, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde derin izler bırakan ve edebî değeri yüksek eserler olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

- Abbas, Va'd. *el-Bü'dü'n-nefsî fi's-şi'ri'l-fasîh ve'l-âmmî*. b.y.: Müessesetü Hindâvî, 2018.
- Abdulhalık, Ahmed Muhammed. *Kıyâsu's-şahsiyye*. Kuveyt: Matbû'âtü Câmî'ati Kuveyt, 1996.
- Âlülkündî, Edhem. *E'lâmü'l-edeb ve'l-fen*. Dimaşk: Matbaa'tü Mecelleti Savti Suriye, 1954.
- Bustânî, Fikrî. "Mes'eletü'l-lâva'y fi's-sûrati's-şi'riyye". *Mecelletü'l-Fikri'l-'Arabî* 23 (1983), 97-105.
- Câhız, Ebu Osman Amr b. Bahr. *el-Mehâsin ve'l-Ezdâd*. thk. Fevzî 'Atvî. b.y.: y.y., 1969.
- Cürcânî, Abdülkadir. *Esrârü'l-belâğâ*. thk. Mahmud Şakir. Kahire: Mektebetü'l-Medenî, 1991.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbü't-ta'rîfât*. thk. İbrahim el-Ebyârî. Kahire: Dâru'r-Reyyân li't-Turâs, 1403.
- Ebû Süveylim, Enver. *Şi'ru'l-Müseyyeb b. 'ales*. Amman: Menşûrâtü Câmî'ati Mute, 1994.
- Faydûh, Abdülkadir. *el-İtticâhü'n-nefsî fi nakdi's-şi'ri'l-'Arabî*. b.y.: İttihâdü'l-Kitâbi'l-'Arab, 1992.
- Firyâl, Merzûk. *el-Bü'dü'n-nefsî li şahsiyyâti Risâleti'l-Güfrân li Ebi'l-Alâ el-Ma'arrî*. Cezayir, 2010.
- Hafâcî, Muhammed Abdülmünim. *Kissatü'l-edebî'l-mehcerî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lubnânî, 1973.

- İbn Kemâl Paşa, Ahmed b. Suleymân. *et-Ta'rifât ve'l-İstılâhât*. thk. Halid Fehmî. Kahire: Müessesetü'l-Ülyâ, 1430/2009.
- İbn Reşîk el-Kayravânî. *el-'Umde fî mehâsini's-şî'r ve âdâbih*. thk. Muhammed Muhyiddin 'Abdulhamîd. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1401/1981.
- İsmail, İzzeddîn. *et-Tefsîru'n-nefsî li'l-edeb*. Kahire: Mektebetü Ğarîb, 4. Basım, ts.
- 'İsmâvî, Muhammed Zeki. *Kadâya'n-nakdi'l-edebî beyne'l-kadîm ve'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1979.
- Kamhiyye, Ahmed Hassân. *Divânu's-şâ'iri'l-mehcerî Nedret Haddâd - Evrâku'l-harîf ve kasâid uhrâ*. Dımaşk: Dâru'l-İrşâd, 2020.
- Kartâcennî, Hâzim. *Minhâcü'l-büleğâ ve sirâcü'l-üdebâ*. thk. Muhammed b. el-Hûcâ. Tunus: ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-Kitâb, ts.
- Mansûr vd., Talat. *Üsûsü 'ilmi'n-nefsi'l-'âm*. Kahire: y.y., 1978.
- Nâ'ûrî, İsa. *Edebü'l-mehcer*. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- Nu'ayme, Mihâil. "Nedret Haddâd min şue'râi'r-Râbitat'l-Kalemiyye". *Mecelletü'l-Âdâb* 1 (1955).
- Nu'ayme, Mihâil. *Seb'ün*. Beyrut: Müessesetü Nevfel li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1411/1991.
- Sahârî, el-'Ütebî. *el-Ensâb*. thk. İhsan en-Nas. b.y.: y.y., 2006.
- Saydah, George. *Edebünâ ve üdebâuna fi'l-mehâciri'l-İmrîkiyye*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1956.
- Süveyf, Mustafa. *el-Üsûsü'n-nefsiyye li'l-ibdâ'i'l-fennî fi's-şî'ri hasseten*. b.y.: Dâru'l-Ma'ârif, 4. Basım, ts.
- Şâbbî, Ebu'l-Kâsım. *el-Hayâlü's-şî'ri 'inde'l-'Arab*. b.y.: Müessesetü Hindâvî, 2017.
- Verkuyten, Maykel - Kollar, Rachel. "Tolerance and Intolerance: Cultural Meanings and Discursive Usage". *Culture and Psychology* 27/1 (Mart 2021), 172-186. <https://doi.org/10.1177/1354067X20984356>
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrezzâk. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Heyet. 40 Cilt. Küveyt: el-Meclisü'l-Vatanî li's-Sekâfe ve'l-Fünûn, 2021.
- "Cerîdetü'-Sâihî'l-Mehceriyye" (07 Ağustos 1942).
- "The Benefits of Benevolence: Basic Psychological Needs, Beneficence, and the Enhancement of Well-Being - Martela - 2016 - Journal of Personality - Wiley Online Library". Erişim 05 Ağustos 2024. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/jopy.12215>

Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 52, Aralık/December 2024, 318-341

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/88485>

ISSN 2791-6812

İ'câzın Bir Tezâhürü Olarak Kur'ân Seslerinin Mâna İle Uyumu

The Harmony Between the Qur'anic Sounds and Meanings as an Indication of I'jâz

Yazar Bilgisi Author Information

Sait BOSAT

Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Elazığ, Türkiye
Asst. Prof., Fırat University Faculty of Theology, Elazığ, Türkiye
sbosat@firat.edu.tr , www.orcid.org/0000-0001-8810-1823

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Yayın Etiği Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
Finansman Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
DOI	https://doi.org/10.30623/hij1540798
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted
29 Ağustos/August 2024	15 Aralık/December 2024

Öz

İslam'ın temel kaynağı olan Kur'ân evrenseldir. Onun prensipleri, kıyamete kadar tüm zamanlara şamildir. Beşeriyeti karanlıktan çıkarıp her iki dünyada da mutluluğa erdirmek için indirilmiştir. İnsanoğlu, Kur'ân'ı doğru anlayıp yorumladığı ve hayatına uyguladığı müddetçe her iki dünyada da kazananlardan olacaktır.

Kur'ân-ı Kerîm, içerdiği evrensel mesajlarıyla eşsiz olduğu gibi anlamları tesis eden lafızlarıyla da mucize bir kitaptır. Kelimelerin yapısı, dizilişi, harflerin fonetik özellikleri gibi lafzî unsurların araştırılma konusu yapıp mana ile irtibatını ortaya koymaya yönelik çabalar Kur'ân'ın mucizevi yönünü ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Kur'ân âyetleri cümlelerden, cümleler kelimelerden, kelimeler ise harflerden meydana gelmiştir. Kelâmullahın mucize oluşu, bir yönüyle bütün cüziyyatı arasındaki ahenk ve uyumu ifade eder. Âyetlerin kurgusunda harf ve kelime seçimine ilaveten lafızların diziminden (nazm) oluşan iç musiki ve fonetik ritim, verilen mesajlara önemli katkılar sağlamıştır.

Kur'ân'ın fonetik yapısı, anlatılan konuya ve mesaja uygun bir şekilde düzenlenmiştir. Şöyle ki korku, şiddet tehdit, uyarı, azamet ve benzeri içerikli anlatımların bulunduğu âyetlerde daha sert sesler kullanılırken; merhamet, şefkat, rahmet gibi anlamları içeren âyetlerde daha yumuşak olanlar tercih edilmiştir. Zira ortamlara uygun sesler mesajın etkisini artırır. Örneğin, kalın sesli harfler genellikle azamet, kuvvet, güç vb. anlamlara işaret ederken; ince sesli harfler daha narin, hassas anlamları yansıtır. Peltak harflerin yer aldığı kelimeler genellikle yumuşak, nazik anlamlar içerir. س/S, ز/z vb. safir sesleri fısıltı, hışırtı gibi anlamları pekiştirir. Dolayısıyla sesler ile manalar arasında doğrudan bir irtibatın bulunduğunu söyleyebiliriz.

Makalede lafız-anlam ilişkisi çerçevesinde daha önce yapılmış çalışmalar taranarak tahlil/analiz edilmiştir. Bu sahayla doğrudan ya da dolaylı ilgisi bulunan bilimsel kaynaklar gözden geçirilmiştir. Sesin anlama katkısını konu edinen bilimsel çalışmalardan, Kur'ân'ın i'câz ve nazmına ait literatürden ve tefsirlerden faydalanılarak konuya ışık tutacak bilgiler ve örnekler tesbit edilmiştir. Oluşturulan bilgi havuzu yorumlanarak alana yeni bir halka ekleme çabası güdülmüştür.

Çalışmanın temel amacı, Kur'ân seslerinin anlam üzerindeki etkilerini örnekler üzerinden incelemek ve mevcut literatüre katkı sağlamaktır. Bunun için öncelikle klasik ve çağdaş dönem âlimlerin Kur'ân'ın lafzî i'câzına yönelik önemli çalışmalarına yer verilmiştir. Kronolojik sıraya göre özellikle Müslüman filologların tespitleri incelenmiş sonuç itibarıyla ibn Cinnî'nin bu alanda zirve yaptığı görülmüştür. Akabinde Kur'ân harflerinin fonemlerine göre hangi bağlamlarda kullanıldıklarına dair ön bilgi oluşturma amacı ile sıfatlar sözlük ve ıstılah olarak özetlenmiştir. Kategorik başlıklar altında mevzuya dikkat çekecek örnek âyetler üzerinden konu işlenmeye çalışılmıştır. Araştırmanın nihayetinde ulaşılan bulgu ve tespitler bizleri şu sonuçlara ulaştırmıştır:

- İlk dönemlerden itibaren özellikle lügat âlimleri Arap dilinin ses özelliklerini merkeze alan çalışmalar yapmışlardır. Bu çalışmalar müstakil olarak, Halîl bin Ahmed (ö. 175/791) tarafından başlatılmış, öğrencisi Ebû Bişr Sibeveyhi (ö.180/796) tarafından geliştirilmiştir. Osmân b. Cinnî (ö. 392/1002), ise bu çalışmayı örnekler üzerinden detaylandırarak olgunlaştırmıştır. Yakın tarihte alana yönelik rağbet giderek artmış buna paralel olarak da ilmi çalışmalar çoğalmıştır.
- Ses-anlam yansımasını daha iyi idrak edebilmek için harflerin mahreç ve sıfat bilgisine ihtiyaç duyulmaktadır.

- Kur'ân-ı Kerîm, içinde barındırdığı sonsuz anlamlarla eşsiz olduğu gibi lafız ve cümlelerindeki sesleriyle de mucizevî bir kitaptır.
- Kur'ân nazmındaki ses-anlam bağının ilahi mesajın anlamlandırılması sürecinde nasıl bir rol oynadığına dair bakış açısı oluşturmak temel hedeflerimiz arasında yer almaktadır.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Kur'ân, İcâz, Lafız, Harf, Ses, Mâna, Uyum

Abstract

Being the fundamental source of Islam, the Qur'ân is a universal book. Its principles will be applicable to all ages until the Day of Judgement. The Qur'ân was revealed to guide humanity out of darkness, thereby making them happy in both worlds. Whoever understands and interprets the Qur'ân accurately and practices it in their lives will be among the blissful in both worlds.

The Qur'ân is not only a miracle book due to its wording that establishes meanings, but it is also unique due to the universal messages it delivers. The purpose of the efforts to investigate linguistic elements such as the structure and syntactic arrangement of words and the phonetic properties of sounds and to reveal their connection with the meaning is to reveal the miraculous aspect of the Qur'ân.

The verses of the Qur'ân are composed of sentences, while sentences are composed of words, and words are composed of letters. In a sense, the miracle of Kalâmullâh expresses the balance and harmony among all its parts. Besides the selection of sounds and words in the composition of the verses, the internal melody and phonetic rhythm formed by the arrangement of the words (nazm) significantly contribute to the messages conveyed.

The phonetic make-up of the Qur'ân is organised in line with the subject and message. That is, plosive sounds are used in verses containing expressions of fear, violence, threat, warning, greatness and other similar themes, while softer sounds are preferred in verses conveying such messages as mercy, compassion and grace. This is because sounds that fit an intended message increase the effect of that message. For example, while back vowels are usually used for conveying meanings such as greatness, strength, power and so forth, front vowels reflect more delicate and sensitive meanings. Words with interdental sounds usually contain soft, gentle meanings, and fricative sounds (e.g., س/S, ز/z) reinforce meanings such as whispering and rustling. Therefore, there is apparently a direct connection between sounds and meanings.

In the present study, previous studies were reviewed and analysed with a focus on sound-meaning relationship. Scientific sources directly or indirectly related to this field were examined. Information and examples that could shed light on the subject were identified using scientific studies on the contribution of sound to meaning, along with the literature on the i'jâz and nazm of the Qur'ân and tafsîr. The resulting information was interpreted to contribute to the knowledge of the field.

The main purpose of the study is to contribute to the existing literature by examining the impacts of Qur'anic sounds on meaning in specific examples. To this end, major works of classical and contemporary scholars on the verbal i'jâz of the Qur'ân were included. Especially conclusions drawn by Muslim philologists were examined following a chronological order, and it was concluded that Ibn Jinnî was an eminent scholar in this field. During the analysis, the literary and idiomatic meanings of adjectives were listed to offer preliminary information about the contexts in which

the Qur'anic letters and their corresponding phonemes are used. The subject was examined under categorical headings by using sample verses that could draw attention to the issue. The findings obtained in the study helped draw the following conclusions:

- Since the earliest periods, scholars, especially lexicographers, have conducted studies focusing on the phonetic features of the Arabic language. These studies were first conducted by Khalîl bin Aĥmâd (d. 175/791) and were further advanced by his student Abū Bishr al-Sîbawayhi (d. 180/796). It was 'Uthmân b. Jinnî (d. 392/1002), who elaborated on such issues through examples. In recent history, the demand for this topic has gradually increased, leading to an increase in the number of scientific studies.
- To better comprehend the sound-meaning correspondence, an adequate knowledge of adjectives and articulatory phonetics is needed.
- The Qur'ân is not only a miraculous book with its sounds in its words and sentences, but it is also unique due to the infinite number of possible meanings it contains.
- The primary purpose of the present study was to raise an awareness of how the sound-meaning connection in the Qur'anic nazm plays a role while making sense of the divine message.

Keywords: Tafsîr, Qur'ân, I'jâz, Word, Letter, Sound, Meaning, Harmony

Giriş

Hz. Muhammed'in gönderildiği toplumda en fazla değer verilen alan, edebiyat ve şiir olduğu için, Peygamberin en büyük mucizesi Kur'ân-ı Kerîm'in nazmında tecelli etmiştir. Nitekim birçok ayette¹ hiçbir gücün onun edebi seviyesine ulaşamayacağı bildirilerek inkârcılara tedrici olarak meydan okunmuş, bu yönüyle eşsiz olduğu kanıtlanmıştır.

Kitâbullah, mesajları kadar lafız ve eda yönüyle de mucizevî bir kitaptır. Âlimler; onu murad-ı ilahiye uygun anlama gayesiyle yüzlerce tefsir kaleme almışlardır. Aynı minvalde onun edebi yönünü ortaya çıkarmak için belâgat kitapları, içerdiği hükümleri ortaya koymak için fikhî eserler, inançla alakalı meselelerini sistematize eden akâid ve kelâm kitapları telif etmişlerdir. Kur'ân'ın birincil derecede açıklayıcısı² konumunda olan hadisler toplanarak kritize edilerek hadis ilmi oluşturulmuştur. Kısaca Kur'ân-ı Kerîm, birçok yönüyle araştırma konusu edilerek hakkında farklı ilimler disipline edilmiş eşsiz kitaptır.

İlim adamlarının araştırma konusu ettikleri en önemli alanlarından biri de Kur'ân kelimelerini ses açısından ele alan tecvit ilmidir. Müslüman mütefekkirler tecvit kurallarını düzenledikleri gibi ses ile anlam arasında bağın olduğuna dair tesbitlerde de bulunmuşlardır. Bu tespitler şu şekilde özetlenebilir:

- Sesler, anlamların oluşmasında özgün bir rol oynamaktadır.
- Sesler arasındaki uyum, okuyucu üzerinde kalıcı etkiye sahiptir.

¹ el-İsrâ 17/88; et-Tûr 52/33, 34; Hûd 11/13; Yûnus 10/38.

² Sözelimi, ayetlerde "zekâtı verin" emrinden, zekât ibadetinin farz olduğu anlaşılır. Zekâtı kimlerin ve ne oranda vermesi gerektiğine dair detay bilgiler Kur'ân'da yer almamıştır. Bunları sünnet açıklamıştır. Yine Kur'ân'ın birçok yerinde "salat" kelimesinin sözlük manası "dua" iken, Allah onu şart ve rükünleri olan "namaz ibadeti" anlamında kullanmıştır. Namazın nasıl kılınacağı ile ilgili uygulamalı detaylar Hz. Peygamber, tarafından gösterilmiştir.

• Lafızlar oluşturdukları güzel anlam ve üsluplara ilaveten eşsiz uyum ve tutarlılıklarıyla anlamı destekleyen fonetik özellikler taşırlar.

• Kur'ân harfleri arasındaki olağanüstü ahenk, kelimelerdeki ses özelliklerinin verilmek istenen mesajla uyum ve tutarlılığı gibi detaylar onu beşerî kelimeden ayıran en önemli vasfıdır.

Kur'ân nazmındaki estetik hem bütüncül olarak âyet ve cümlelerde hem tek tek lafız ve harflerde kendini gösterir. Kur'ân'ın hem külli hem de cüz'î i'câzı, onun erişilmez lafzî üstünlüğünü oluşturur.³ O, Kendine özgü bir yazım üslûbu oluşturarak benzer mevzuları farklı ifadeler ile dile getirir. Lafız ve mânânın mükemmel uyumu sonucunda ortaya çıkan ve beşeri aciz bırakan i'câz vasfı, yaratının kelamını, yaratılandan ayıran yegâne özellik olarak önümüze çıkar.

Konuyla ilgili yapılan akademik çalışmaların bazıları şöyledir: Numan Çakır "Kur'ân-ı Kerîm'de Ses Yansımaları Kelimeler"⁴, Sümeyye Tuğ "Kur'ân'da Sesin Mânaya Delâleti-Kıyâmet Âyetleri Örneği"⁵, İrfan Atım "Çeşitli Âyetlerdeki Örnekler Bağlamında Kur'ân'da Ses Anlam İlişkisi"⁶, Mehmet Keleş, "Kur'ân Tilavetinde Ses ve Mâna İlişkisi"⁷.

Çalışma, harflerdeki sıfatların, yansıtmış olduğu sesler ile anlamları nasıl desteklediklerini ortaya koymayı hedeflemektedir. Alana yeni bir halka eklemek gayesiyle yapılmıştır.

1. Kur'ân'ın Nazm ve İ'câzına Yönelik Bazı Tespitler

Kur'ân-ı Kerîm'in lafzî özelliklerini merkeze alarak; er-Rummânî (ö. 384/994), Hattâb el-Hattâbî (ö. 388/998), Kâdı Ebû Bekr el-Bakillânî (ö. 403/1013), Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79), Ebû Bekr er-Râzî (ö. 666/1268), Süyûtî (ö. 911/1505), Hamîdüddin Ferâhî (ö. 1930), Mustafa Sâdık er-Râfiî (ö. 1937), Seyyid Kutub (ö. 1966) ve daha birçok âlim bu sahada müstakil eserler vermişlerdir. Bu eserlerden hareketle konu ile ilgili bazı önemli tespitlere yer vermek uygun olacaktır.

İbn Cinnî, "kelimeler anlamlarına göre şekillenir, çok çoklukla, az azlıkla, asil ile, çirkin çirkinle zayıf zayıfla karşılaşılır. Şeklen belli olan tekil anlamlar, ortak ve karmaşık anlamlara göre daha az kelime gerektirir,"⁸ demiştir.

Nazmü'l-Kur'ân alanında en kapsamlı çalışma Abdülkâhir el-Cürcânî'ye aittir. O, anlam ile nazmın irtibatı sadedinde seslerin mânaya uygun bir tarzda şekillendiğini savunur. Hakiki anlamın dışında kullanılan mecaz ve kinaye benzeri kullanımların da Kur'ân nazmının birer parçası olduğunu belirtir.⁹ Cürcânî, belirlediği temel prensiplerle bu sahada âdeta çığır açmış sonra gelen birçok âlim onun yolunu takip ederek bu ilmi zirveye

³ Ebû'l-Hasen er-Rummânî, *en-Nüket fî İ'câzî'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halefullah (b.y.: y.y., 1976), 73 vd.

⁴ Numan Çakır "Kur'ân-ı Kerîm'de Ses Yansımaları Kelimeler", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (Aralık 2018).

⁵ Sümeyye Tuğ, *Kur'ân'da Sesin Mânaya Delâleti-Kıyâmet Âyetleri Örneği*- (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁶ İrfan Atım, *Çeşitli Âyetlerdeki Örnekler Bağlamında Kur'an'da Ses Anlam İlişkisi* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

⁷ Mehmet Keleş, "Kur'an Tilavetinde Ses ve Mâna İlişkisi", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (Aralık 2023).

⁸ Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb Câhız, *el-Hayevân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424), 6/322.

⁹ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz fî 'İlmi'l-Meânî*, thk. Mahmûd Şâkir (Cidde: Dâru'l-Medenî, 1413/1992), 1/393.

taşımışlardır. Son dönem âlimlerden Mısırlı Mustafa Sâdık er-Râfiî, Kur'ân i'câzını; cümle, kelime ve harf bazında incelemiş, her birinde anlam paralelinde oluşan seslere ve armoniye dikkat çekmiştir.¹⁰ O, Kur'ân sesleri hakkında şu ifadelere yer vermiştir: “Ses maddesi psikolojik duygunun tezahürüdür. Bu duygunun doğası gereği, sesler; med, gunne, lîn, şiddet, rihvet vb. şekillerde çeşitlilik kazanmaktadır... Kur'ân sesleri harflerden oluşmaktadır. Harflerden biri düşürülse eklense ya da değiştirilse bu, bariz bir kusur veya zafiyet oluşturur.”¹¹

Hattâbî, konu hakkında şu ifadelere yer verir. “Söz üç şeye dayanır: Taşıyıcı lafız, onunla kurulan anlam ve ikisi arasındaki bağı oluşturan nâzım. Kur'ân'ı bu yönleriyle derin düşünürsen son derece şerefli ve faziletli bulursun. Onun sözlerinden daha güzel, daha fasih ve daha tatlı hiçbir kelam göremeyeceğin gibi onun nazmından daha uyumlu, daha tutarlı sistemsel bir nazm ile karşılaşamazsın”.¹²

Bâkîllânî, lafzî i'câzın sadece Kur'ân'a has olduğunu iddia etmiş, diğer semâvî kitapların hiçbirinde bu özelliğin bulunmadığını söylemiştir. Ayrıca Kur'ân nazımının eşsizliğinin, telifinin mükemmelliğinin, fesâhat ve belâgatta ulaştığı seviyenin onu diğer kitaplardan ayıran yegâne özelliği olduğunu belirtmiştir.¹³

Hindistanlı müfessir Hamîdüddin Ferâhî, “Tefsîru nizâmî'l-Kur'ân” ve “Delâ'ilü'n-nizâm” adlı eserlerinde nazm ve i'câz konusunu geniş bir perspektiften ele alır. Kur'ân üslûbunun hitap ve tebliğe yönelik olduğunu ve ondaki nazm özelliğinin Arap şiirinde bulunmaması sebebiyle Arapların Kur'ân benzeri bir metin getirme hususunda aciz kaldıklarını ifade eder. Ferâhî'ye göre Kur'ân'daki kelime, cümle ve cümle grupları arasında güçlü bir irtibat söz konusudur. Nazm, Kur'ân müfredatı arasındaki bu sıkı münasebeti de içine alan geniş bir mefhumdur. Ferâhî, eşsiz dizimin/nazmın bu özelliği ile belâgat ilminden müstakil bir ilim olduğunu hatta onun zirvesini teşkil ettiğini belirtir.¹⁴

Son dönemde Seyyid Kutub'un “et-Tasvîrü'l-Fennî fi'l-Kur'ân”ı, edebî tasvir alanında ses getirmiştir.¹⁵

2. Erken Dönemde Ses-Anlam İlişisine Dair Örnekler

Ses-anlam ilişkisi ya da Sesin anlamı çağrıştırması ifadelerinden, ses tınlarının kelimedeki sözlük anlamını çağrıştırması kastedilmektedir. Ses ile anlam arasındaki sıkı bağ, Kur'ân belâgatının eşsiz tezâhürlerindedir. Erken dönemlerden itibaren dilbilimciler ses olgusunun Kur'ânî tabirin inşasında önemli bir unsur olduğunu vurgulamışlardır.

Halîl b. Ahmed, Arapların çekirge sesi için صَرَ الْجُنْدُبُ “Çekirge 'sarr' şeklinde ses çıkardı”, cümlesinde onun sesini lafza uygun olarak uzattıklarını, yine Ateşböceği için

¹⁰ Bk. Mustafa Sadık er-Râfiî, *İ'câzü'l-Kur'ân ve'l belâgatü'n-nebeviyye* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003), 145-171.

¹¹ Râfiî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 149, 150.

¹² Ebû Süleyman el-Hattâbî, *Beyânü i'câzi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Zeğlul Selam, Ahmed Halefullah, (Mısır: Darü'l-Mearif, 1976), 27.

¹³ Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkîllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, ed. Ahmed Sakr (Mısır: y.y., 1997), 54.

¹⁴ Abdülhamid b. Abdülkerim Hamidüddîn Ferâhî, *Delâilu'n-Nizâm* (Hindistan: ed-Dâiretu'l-Hamîdiyye, 1968), 11, 19-22, 74-75.

¹⁵ Ahmed Cemâl Umerî, *el-mebâhis fi-i'câz el-Kur'ân* (Kahire: Mektebetu's-şebâb, ts.), 218.

صَرَّضَ الْأَخْطَبَ “Ateşböceği ‘sarsar’ şeklinde ses çıkardı” cümlesinde ise onun sesini tekrar etmek sûretiyle lafza yansıttıklarını söyler.¹⁶

Sîbeveyhi, سِيرَ عَلَيْهِ لَيْلٌ طَوِيلٌ “Onun için gece uzun geçti” cümlesinde سِيرَ fiilinin uzatılmasıyla gecenin uzun olduğuna vurgu yapıldığını aktarır.¹⁷

İbn Cinnî, el-Mühtesib isimli kırâat kitabında seslerin mânalara tâbi olduğunu söyler. Harflerin sesleri ile anlamları arasında sıkı bir bağın olduğunu bu durumun bir kelimeyi güçlü kıldığını belirtir.¹⁸ İbn Cinnî, Hasâis adlı eserinde ise seslerle anlamlar arasında sıkı bir ilişki olduğunu, başarılı bir şekilde ortaya koyar.¹⁹ Bir dizi örnek getirerek bu iddiasını desteklemeye çalışır:

a. قضم ve ضم maddeleri “bir şeyi dişle kesmek, yemek ve çiğnemek”²⁰ anlamlarını içermektedir. Kelimelerdeki harflerin özelliklerinden dolayı; قضم kalıbı karpuz ve salatalık gibi yaş ve yumuşak şeylerin yenmesini ifade ederken ضم maddesi, arpa ve buğday gibi kuru gıdaların yenmesinde kullanılmaktadır. Söz konusu bu farkın خ/ħâ harfindeki riğvet/yumuşaklık, ق/ġâf’daki şiddet/sertlik sıfatlarının anlama yansıması suretiyle gerçekleştiğini ifade eder.²¹

b. ط/ṭa harfi, د/dâl’dan daha sert, keskin ve telaffuzu sūratlidir.²² Bu durum; قَدَّ ve قَطَّ fiillerinin anlamlarına da yansımıştır. قَدَّ fiili dâl harfinin sıfatlarına uygun olarak, “bir şeyi uzunlamasına kesmek”²³ mânâsına gelirken, قَطَّ ise ṭa’nın özelliklerine paralel bir biçimde, “enine kesmek”²⁴ anlamına gelmektedir.²⁵

c. قَرَطَ ، قَرَدَ ، قَرَّتْ maddeleri, “kanın kuruması”²⁶ çerçevesinde ortak anlama sahiptirler. Ancak; ت ، د ، ط harflerinin fonetik özelliklerine göre anlam ağır ya da hafif bir nitelik kazanmıştır. Sıfat olarak bu harflerden en hafifi; ت/tâ, sonra د/dâl, en güçlüsü ط/ṭa’dır.²⁷ Harflerin fonemdeki bu özellikler kanın kuruma seviyesindeki farklılığa yansımıştır.²⁸

Kur’ân-ı Kerîm’de ses-anlam ilişkisine dair örnekler, âlimlerin zikrettiklerinden çok daha fazladır. Harflerdeki fonemik ahengin ortaya çıkarılması için, anlamların çevresindeki seslerle olan ilişki ve etkileşiminin daha fazla incelenmesine ihtiyaç vardır.

¹⁶ Halîl bin Ahmed, *Kitâbu’l-ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî vd. (Beyrut: Mektebetü’l-hilâl, 1988), 1/56.

¹⁷ Ebû Bişr Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü’l Hancî, 1988), 1/220.

¹⁸ Osman İbn Cinnî, *Sirru Şinâ’ati’l-İrâb* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1421/2000).1/4 vd.

¹⁹ Osmân İbn Cinnî, *el-Hasâis*, ed. Heyet (b.y.: el-Hey’etu’l-Misriyye, ts.), 1/55 vd.

²⁰ Bk. İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), “ġdm”, 12/487; “ħdm”, 12/182.

²¹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/66.

²² Bk. Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, *et-Tahdîd fî’l-İtkân ve’t-Tecvîd*, ed. Ğânim Kudûrî Hamed (Bağdat: y.y., 1407), 107-110.

²³ İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, “ġdd”, 3/344.

²⁴ İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, “ġtt”, 7/380.

²⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/67.

²⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/166.

²⁷ Şemsüddin Ebû’l-Hayr Muhammed İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd fî İlmi’t-Tecvîd*, thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2000), 95, 96.

²⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/166.

3. Kur'ân Harfleri

Kur'ân-ı Kerîm 28 ayrı ses ile okunmaktadır. Her harfin kendine has mahreci ve beş ile sekiz arası değişen sıfatı vardır. Mahreçler harfin ağız içerisindeki yerini tayin ederken sıfatlar onun sesinin rengini belirler.²⁹ Şayet harflerin sıfatları farklı olmasaydı aynı mahreçten üretilen harfler tamamen aynı okunurdu. Söz gelimi mîm'de gunne sıfatı olmasaydı bâ ile, sâd harfinde itbâk olmasaydı sîn ile aynı sesle okunurdu. Buradan hareketle harflerin ses oluşumlarına vâkif olmak için sıfat bilgisine ihtiyaç duyulmaktadır. Sıfatlar yapısal özelliklerine göre genel/zıtlı ve özel/zıtsız sıfatlar; farklı bir açıdan da güçlü ve güçsüz olarak sınıflanmıştır.

3.1. Zıtlı Sıfatlar

Vokal oluşum aşamalarının başında, Hems-Cehr sıfatları gelir. Birbirinin zıddı olan iki sıfat nefesin akıp akmadığını incelerken, ikinci aşamada şiddet-rihvet-beyniyye, harflerin özellikle cezm ve şeddeli durumlarda sesin akabilme kabiliyetinin olup olmadığını ele alır. Harf telaffuzunda dilin alt çenede kalması sesi inceltirken, üst damağa yükselip damakla dil arasındaki alanı daraltması kalınlaştırır. Sesin kalınlaşmasına isti'lâ, incelmesine ise istifâle denmektedir. Dilin çoğunun üst damağa yükselip damak ile dil arasındaki mesafenin daralmasına paralel olarak kalınlık oranı da fazlaşır. Adeta kalınlığın zirve yaptığı bu duruma itbâk, zıddına ise infitâh adı verilir.³⁰ Seslerin mânalara nasıl katkı sunduğunu görmek için sıfatların lügat ve ıstılah anlamlarına vâkif olmak gerekir. Kısaca özetleyelim.

جهر/Cehr Sözlükte; “belirmek, ortaya çıkmak, âşikar, yüksek sesli ve alenî olmak”³¹ anlamlarına gelir. Terimsel olarak, “harf okunma esnasında mahrecin tıkanması sonucunda nefesin akmaması sebebiyle sesin canlı ve güçlü çıkmasına”³² denmektedir. *طِلُّ قَوِّ رَيْضٌ إِذْ عَرَّا جُنْدٌ مُطْبِيعٌ* cümlesinde geçen harfler cehr özelliklidir.³³

Cehrin zıddı hemstir. Sözlükte, “gizlilik, fısıltı, alçak ses, hafif ve yumuşak ses, gizli nesne, şeytan ve kalp vesvesesi, vb.”³⁴ anlamları çağırıştır. İstılahta, “harf okunurken mahrece baskının az olması sebebiyle nefesin sesle beraber akabilmesine” denmektedir.³⁵ “Cehr” de ses telleri titreşirken “hems” te açık olduğu için titreşmez ve nefes akışı fazlaşır. Cehride nefes akmayıp biriktiği için cehr hemsten güçlüdür.³⁶ *فَحْتُهُ شَخْصٌ سَكْتُ* cümlesindeki harfler hems sıfatlıdır.

شدة/Şiddet sözlükte; “kuvvet, güç, dayanıklılık, sertlik, azgınlık, darlık, bunalım, sıkıntı, stres, gerginlik, katılık, keskinlik, vurgulama, tonlama vb.” anlamları yansıtır.³⁷ Tecvit ıstılahında; “harfin mahreci sıkıştırması sonucunda sesin akmasına izin

²⁹ Dâni, *et-Tahdîd fî'l-İtkân*, 104, 107.

³⁰ Dâni, *et-Tahdîd fî'l-İtkân*, 108.

³¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “hms”, 6/250, 138.

³² Ebu'l-Hayr Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-kirâti'l-aşr*, thk. Ali Muhammed Dabbağ (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, ts.), 1/202.

³³ İbrahim Enis, *el-Esvâtü'l-Lüğaviyye* (Mısır: Mektebetü Nahda, ts.), 20.

³⁴ Dâni, *et-Tahdîd fî'l-İtkân*, 105.

³⁵ Mekki b. Ebi Tâlib, *er-Ri'âye li Tecvîdi Kirae ve Tahkiki Lafzi't-Tilâve*, thk. Ahmed Hasan Ferhad (Amman: Dâru Ammar, 1417), 116; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 202; Dâni, *et-Tahdîd fî'l-İtkân*, 105.

³⁶ Cemâl b. İbrahim, *Dirâsetü'l-mehârici ve's-sifât* (Mısır: mektebetü tâlibi'l-ilm, 2012), 127.

³⁷ Mekki, *er-Ri'âye*, 117.

vermemesine bağlı olarak sert ve şiddetli bir özellikte çıkmasına³⁸ denmektedir. أَجْدُ قَطٍ بَكَّتْ cümlesindeki harfler bu özelliktedir.

Bir harfte nefes ve ses akmazsa, cehr ve şiddet sıfatları birleştiğinden dolayı “Şiddet-i mechûre (شدة مجهورة)” adını alır. قطب اجد cümlesindeki harfler her iki sıfatı taşıdıklarından sertlik ve kuvvetlilikte zirve yapmışlardır. Bu özelliklerinden dolayı cezm durumunda kalkale yapılarak okunurlar.³⁹ Şiddet sıfatının zıddı, rihvet ve beyniyye sıfatlarıdır.

رخوة/Rihvet sözlükte; “yumuşak, gevşek, sarkık, akışkan, eğilip bükülen, zayıf, bakımsız, dayanıksız, bolluk ve refah, bir şeyi serbest bırakmak gibi”⁴⁰ anlamları içerirken terim olarak, “harf telaffuz edilirken mahrece teması zayıf olduğundan sesin akmasına bağlı olarak yumuşak bir hal almasına”⁴¹ denmektedir. حَسُّ حَطِّ شَصُّ هَرٌّ وَصَعَتْ يَأْفُدُ cümlesindeki harfler rihvet özelliklidir.⁴²

بينية/Beyniyye sözlükte; “ara, orta, itidal, iki yer arasındaki aralık, meyan vb.”⁴³ anlamları ifade eder. İstılahta, şiddet ile rihvet ortasında sesin cüz’î akmasına” denmektedir. لِنِ عَمْرِ harfleri bu özelliktedir.⁴⁴

استعلي/İsti’lâ sözlükte; “yükselmek, kabarmak, galip gelmek, ele geçirmek, hakimiyeti altına almak, üstünlük kurmak, azamet, kalınlık, büyükmek, kibirlenmek vb.”⁴⁵ mânaları kapsar. Terimsel olarak, “harf okunduğunda dil kökünün üst damağa yükselmesine bağlı olarak kalınlaşmasına”⁴⁶ denmektedir. حُصَّ صَعُطٍ قِظْ cümlesindeki harfler bu özelliktedir.⁴⁷ İsti’lâ sıfatının zıddı, istifâledir.

استفالة/İstifâle lügatte; “alçak, dip, aşağı, adi olmak, zayıf görüşlü olmak vb.”⁴⁸ anlamlara gelen istifâle İstılahta, “dilin yükselmeyip alt çenede kalması sûretiyle sesin incelmeye denmektedir.”⁴⁹ İsti’lâ harflerinin dışındaki yirmi bir harf, istifâle/ince özelliklidir.

اطباق/İtbâk sözlükte; “tabakalanmak, yapışmak, kapatmak, kapaklanmak, bağdaşmak, anlaşmak uyuşmak, sınırlamak, kuşatmak, üzerine çullanmak”⁵⁰ gibi anlamları içermektedir. İstılahta, “harfin telâffuzu esnasında, dil kökü ile ortasının (dilin önü hariç büyük bir kısmının) üst damağa yükselip, damakla bir tabaka haline gelme neticesinde sesi tam kalınlaştırmasına”⁵¹ denmektedir. İsti’lâ sıfatında kalınlık normal iken itbâka

³⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 202.

³⁹ bk. Mar’âşî, *Cühdü'l-Mükil*, 147.

⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, “rhy” 14/315.

⁴¹ Mekkî, *er-Ri’âye*, 118, 119.

⁴² Cemâl, *Dirâsetü'l-mehâric*, 142.

⁴³ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, “byn” 13/62

⁴⁴ Mar’âşî, *Cühdü'l-Mükil*, 144.

⁴⁵ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, “alv” 15/83

⁴⁶ Mekkî, *er-Ri’âye*, 123.

⁴⁷ Dâni, *et-Tahdîd fî'l-İtkân*, 107.

⁴⁸ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, “hms”, 6/251.

⁴⁹ Mekkî, *er-Ri’âye*, 123.

⁵⁰ Cemâl, *Dirâsetü'l-mehâric*, 144.

⁵¹ Mekkî, *er-Ri’âye*, 122.

fazlaşır. Bu harfler isti'âlâ özelliğinin de bulunduğu ص ، ض ، ط ، ظ harfleridir. Zıddı infitâh sıfatıdır.⁵²

انفتاح/İnfitâh sözlükte; “açıklık, aralık, kapalı olanı açma vb.”⁵³ anlamlara gelir. İstılahta, “telâffuz esnasında dilin ortası ile üst damağın ayrılması sonucunda sesin bu boşluktan akıp çıkmasına”⁵⁴ denmektedir. İtbâk harflerinin dışında kalan yirmi dört harf infitâh özelliklidir.

اصمات/İsmât sözlükte; “konuşturmamak, menetmek, sessizleşmek, susmak, tınmamak, ses çıkarmamak, sakinlik, durgunluk vb.”⁵⁵ anlamları ihtiva eder. İstılahta, “dil ucundan uzakta (ağzın iç kısımlarından) telaffuz edildikleri için dile ağır gelen, okunuşlarında sühûlet ve sürat bulunmayan harflere”⁵⁶ denmektedir. İzlâk özellikli harflerin (فر من لب) dışında kalan 22 harf ismât sıfatlıdır.⁵⁷ Bu sıfatın zıddı, izlâktır.

اذلاق/İzlâk sözlükte; “süratli olmak, dil ucu, kolaylık, dili açık, söz akıcılığı, fasih ve açık dilli, konuşkan, fasih dilli, söz ebesi”⁵⁸ anlamları çerçevesinde şekillenmektedir. İstılahta, “dil ucu ve dudak arasındaki alandan çıkarıldıkları için kolay ve süratli bir biçimde telaffuz edilebilen “فَرَّ مِنْ لَبِّ” harflerine”⁵⁹ denmektedir.

3.2. Zıddı Olmayan Sıfatlar

Bazı harflere özel müstakil sıfatlardır. Bunlar: İsti'âlâ (ض), Tekrîr (ر), Tefeşşî (ش), Safîr (ص ، س ، ز)، Kalkale (قطب جد)، İnhirâf (ل ، ر)، Lîn (أُو ، أَيُّ)، Gunne (ن ، م) ve Hafâ⁶⁰(ه ve med harfleri) olmak üzere 9 tanedir.⁶¹ Bu sıfatların sözlük ve istilah anlamları şöyledir.

استطالة/İsti'âlâ sözlükte; “uzamak, yukarıya uzanmak, genişlik”⁶² çerçevesinde anlaşılanırken tecvîd istilâhında, “ض/ḍâd sesinin, rihvet sıfatı gereği⁶³ dilin yanının ortasından başlayıp dil ucundan lâmin mahrecine dek uzamasına”⁶⁴ denmektedir. Sîbeveyhi, İsti'âlenin ses ve mahreç uzaması olduğunu belirtir.⁶⁵

تكرير/Tekrîr sözlükte; “tekrar etmek, arıtmak, taktir ve tekit etmek, yenilemek, süzmek,”⁶⁶ istilahta ise “ر/râ harfi okunurken dil ucunun üst damağa yapışıp/ayrılmadan titremesine”⁶⁷ denmektedir. Dil ucunun mahreçten ayrılmadan titremesi, sesin beyniyye

⁵² Mar'âşî, *Cühdü'l-Mükil*, 153.

⁵³ Alî el-Kârî, *el-Mineh*, 104.

⁵⁴ Alî el-Kârî, *el-Mineh*, 106.

⁵⁵ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, “şmt”, 2/54.

⁵⁶ Alî el-Kârî, *el-Mineh*, 105.

⁵⁷ Mekkî, *er-Ri'âye*, 135.

⁵⁸ Cemâl, *Dirâsetü'l-mehâric*, 163.

⁵⁹ Alî el-Kârî, *el-Mineh*, 104.

⁶⁰ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 103.

⁶¹ İbn Cinnî, *Sirru sinâ'ati'l-i'râb*, 1/63.

⁶² İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, “ṭv”, 11/410.

⁶³ bk. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/457.

⁶⁴ Mekkî, *er-Ri'âye*, 134.

⁶⁵ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/457.

⁶⁶ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, “krr”, 5/135.

⁶⁷ Alî el-Kârî, *el-Mineh*, 108.

miktarı akması anlamındadır. Eğer dil mahreçten ayrılmak sûretiyle tekrar edilirse bunun hatalı olduğu ifade edilmiştir.⁶⁸

تفشي/Tefeşî sözlükte; “yayılmak, ortaya çıkmak, dağılmak, açığa çıkmak, faş olmak, baş göstermek”⁶⁹ istilahta, “harf telâffuz edilirken havanın/sesin dil ile üst damak arasında (ağız içerisinde) yayılarak çıkmasına”⁷⁰ denir.

صفير/Safir sözlükte; “ıslık çalmak, tıslamak, kuş ötmek, şakımak vb.”⁷¹ anlamlara gelir. İstilahta, “harfi, ıslık veya kuş sesine benzer keskin ve kuvvetli bir sesle okumaya” denmektedir. س، ز، ص harflerinin özelliğidir.⁷²

كلكلة/Kalkale sözlükte; “çalkalanmak, hareket ettirmek, gerilim, tedirginlik, huzursuzluk, sarsılmak, gam ve kederden göz yaşlarını akıtmak vb.”⁷³ anlamları kapsar. İstilahta, “harf okunurken mahrece baskı yapılmasından doğan zait/fazla sese”⁷⁴ ya da “harf okunurken dilin ızdırabından/çalkalanmasından doğan kuvvetli nebre/sese”⁷⁵ denmektedir. Kalkale, iki kuvvetli sıfat olan şiddet ve cehr sıfatlarının birleşmesinden doğan zaruri bir durumdur.⁷⁶ Kalkale harflerinin mahrecinde iki uzuv tam kapanarak havayı hapseder. Akabinde hızlıca açılan mahreç havanın/sesin patlamasına (infiçâr) neden olur.⁷⁷ Kalkale özelliği قطب جد cümlesindeki harflere mahsustur.⁷⁸

انحراف/İnhirâf sözlükte; “eğilmek, meyletmek, azıtmak, caymak, sapıklık, yoldan ayrılmak, çevirmek, değiştirmek, döndürmek vb.”⁷⁹ anlamları içerir. İstilahta, “lâm harfinin okunma esnasında dil ucuna, râ nın ise dil sırtına/arkasına doğru meyletmesine bağlı olarak sesin sızmasıyla oluşan foneme”⁸⁰ denmektedir.

لين/Lîn sözlükte; “yumuşaklık, gevşeklik, kolay eğilir, esnek vb.”⁸¹ anlamlara gelir. İstilahta, “harf okunurken dile zahmet etmeden yumuşak ve kolaylıkla okunmasına”⁸² denir. Vâv ve yâ cezmlî, önceki harf üstün harekeli olması durumunda lîn özelliği kazanarak yumuşak bir hal alırlar.⁸³

غنة/Gunne sözlükte; “genizden konuşmak, vızlamak, tınılı ses, derenin ağaçları çoğalmak, hurma yetişmek vb.”⁸⁴ anlamları ifade eder. İstilahta, “mîm, nûn ve tenvîn telâffuz edilirken genizden gelen sese”⁸⁵ denir. Gunne sıfatı, mîm ve nûn harflerinde;

⁶⁸ Alî el-Kârî, *el-Mineh*, 108, 109.

⁶⁹ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, “fşy”, 15/155.

⁷⁰ Alî el-Kârî, *el-Mineh*, 109.

⁷¹ Cemâl, *Dirâsetü'l-mehâric*, 167.

⁷² Mekkî, *er-Ri'âye*, 124.

⁷³ Cemâl, *Dirâsetü'l-mehâric*, 168.

⁷⁴ Mekkî, *er-Ri'âye*, 124.

⁷⁵ Alî el-Kârî, *el-Mineh*, 107.

⁷⁶ Mekkî, *er-Ri'âye*, 134.

⁷⁷ Enis, *el-Esvâtü'l-Lüğaviyye*, 126.

⁷⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/203.

⁷⁹ Cemâl, *Dirâsetü'l-mehâric*, 176.

⁸⁰ Alî el-Kârî, *el-Mineh*, 108.

⁸¹ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, “lyn”, 13/394.

⁸² Mekkî, *er-Ri'âye*, 126.

⁸³ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 102.

⁸⁴ Cemâl, *Dirâsetü'l-mehâric*, 184.

⁸⁵ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, IV, 434.

hareke, sükûn, izhar idgam, ihfâ durumlarının hepsinde mevcuttur. Ancak gunne miktar olarak en çok idgamda, sonra ihfâda sonra sükûnda, en az ise harekede bulunur.⁸⁶

خفاء/Hafâ Sözlükte; “gizli, kapalı, örtülü, sırlı, meçhul, bilinmeyen, görünmeyen”⁸⁷ anlamları çerçevesinde konumlanmaktadır. İstılahta, “Med veya he (هـ) harflerinden birinin herhangi bir harften sonra gelmesi durumunda seslerinin sönük kalmasıdır.” Med harflerinin mahreçleri geniş ve uzun olduğundan bu sıfatı almışlardır.⁸⁸ He harfi ise mahrecinin uzaklığı ve bütün sıfatlarının zayıf olması sebebiyle hafâ sıfatıyla muttasıftır.⁸⁹

Genel olarak sıfatlarda güçlülük ve zayıflık şu şekilde belirlenmektedir.

Zıddı olan sıfatlardan; nefes akmadığı için “cehr”, ses akmadığı için “şiddet”, dil yerinden yükseldiği için “isti'lâ” ile “itbâk” ve zor telaffuz edildiği için “ismât zıtlarına nisbeten güçlü seslere sahiptirler.

Zıddı olmayan müstakil sıfatlarda ise lîn ve hafâ hariç bütün sesler güçlü kabul edilmiştir. Özellikle şiddet, itbâk, kalkale, safir, tefeşşî, tekrîr ve gunne bir harfe kuvvet ve azamet katan sıfatların başında gelir.⁹⁰

Güçlü sıfatların hepsini ya da çoğunu bünyesinde taşıyan harfler kuvvetli sayılırken eşit olanlar mütevassıt (orta), çoğu güçsüz olanlar ise zayıf sayılmıştır.⁹¹ Bu minvalde bütün kuvvetli sıfatlara sahip olan ط, en güçlü harf sayılırken ه ve ف, en zayıf kategoride yer almışlardır.⁹²

4. Kur'ân'da Ses-Anlam İrtibatına Dair Örnekler

Kur'ân'daki harflerin tınları, anlamları destekler tarzda serdedilmiştir. Kur'ân nazmını dikkatlice inceleyen biri onun, amaçlanan anlamı en canlı ve etkili bir tarzda hangi sesler yansıtabilecekse, ona uygun harfleri seçtiğini görecektir. Söz gelimi tehdit ve korkutma bağlamlarında ifadeler yapı itibarıyla güçlüdür. Öyle ki sesler, taşıdıkları anlamları azarlar ve korkutur. Aksine yumuşak, merhamet vb. ortamlarda ifadeler, bütün fonetik parçalarıyla letafet ve güzellik içeren bir yapıdadır.⁹³

Seslerin anlamlarla uygunluk arz ettiği gerçeği birçok âlim tarafından dile getirilmektedir. Mesela İbn Cinnî, lafızların anlamlara tâbi olduğunu aynı şekilde harflere ait sıfatlar/sesler ile mânalar arasında var olan bağın bir kelimeyi güçlü kıldığına dikkat çeker.⁹⁴ Buna göre korkunç anlamlar; yüksek sesli, sıkıntı, stres, gerginlik, katılık, azamet,

⁸⁶ Mar'aşî, *Cühdü'l-Mükil*, 165.

⁸⁷ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, “hfy”, 14/234.

⁸⁸ Mekkî lîn harflerini de hafâ dan saymıştır. bk. *Mekkî, er-Ri'âye*, 127.

⁸⁹ Cemâl, *Dirâsetü'l-mehâric*, 183.

⁹⁰ Mekkî zayıf harfin güçlüye idgam edilmesi sadedinde harfleri ilk defa zayıf ve kuvvetli olarak ele almıştır. bk. Gânim Kaddûrî, *Ed-Dirâsâtü's-Savtiyye*, 341, 342.

⁹¹ Mekkî, *er-Ri'âye*; 117, 118.

⁹² Alî el-Kârî, *el-Mineh*, 111.

⁹³ M. İbrahim Şâdî, *el-Belâgatü's-savtiyye fi'l-Kur'ân-ı Kerîm* (Kahire: Müessesetü'r-risâle, 1988), 65.

⁹⁴ İbn Cinnî, *Sirru Şinâ'ati'l-İ'râb*, 1/4 vd.

kuşatma vb. sıfatlara hâiz harflerle ifade edilmektedir.⁹⁵ Yumuşak mânalar ise alçak sesli, hafif, yumuşak, geniş, ince vb. özellikleri taşıyan⁹⁶ harflerle anlatılmaktadır.⁹⁷

Çalışmaya ışık tutacak örnek âyetleri bağlam ve olaylara göre kategorize ederek sunmaya çalışacağız.

4.1. Cennet, Müjde, Rahmet vb. Müsbet Ortamlar

يُحَلَوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرٍ مِنْ ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُتَّكِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ نِعْمَ الثَّوَابُ وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقًا

"Onlar cennette ince ve ipekten yeşil elbiseler giyerler; altın bileziklerle süslenecekler, orada (cennette) tahtların üzerine kurulacaklardır. Ne güzel bir karşılık ne güzel yaslanıp dinlenecekleri yer!"⁹⁸

Cennetliklere müjdelenen cennetin tasvirinde mânaya uyumlu olarak çoğunlukla; hems, rihvet ve terkîk özellikli harflerinin zikredildiğine şahit oluyoruz. Altı adet س/sîn sesi, baskın olarak âyette hissedilmesinin yanında ح/hâ, ف/fâ, ث/şâ, ه/hâ gibi hems sesleri yoğun olarak yer almıştır. Onlar sessizlik ve genişlik atmosferinde dinlenmektedirler. Bolluk bereket içerisinde sükunetli ve nezaket ortamında ağırlandıklarıdır. Râ harfinin üç kez tekrar edilmesi bu nimetlerin sonsuzluğunu her daim tekrar içerisinde olduğunu vafeder niteliktedir.⁹⁹

وَمِنْ دُونِهِمَا جَنَّاتٌ "Bu ikisinden başka iki cennet daha vardır."¹⁰⁰

مُدْهَامَّتَانِ "iki cennet de koyu yeşildir."¹⁰¹

فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّاحَتَانِ "her ikisinde püskürerek akan iki su kaynağı vardır."¹⁰²

İbn Abbâs مُدْهَامَّتَانِ ifadesini, "çokça sulanmalarından dolayı koyu yeşil ya da siyah renk görünümünde", نَضَّاحَتَانِ sıfatını ise "fışkıran" şeklinde açıklamıştır.¹⁰³

Âyetlerin bağlamlarına bakıldığında lafızların anlamlara uygun getirildiği görülecektir. Özellikle مُدْهَامَّتَانِ ve نَضَّاحَتَانِ kelimeleri taşıdıkları anlamları, sesleriyle de güçlendirmektedirler. مُدْهَامَّتَانِ telaffuz edilirken dâl'in kalkalesi, peşinden dört elif meddin akabinde gunne ve şeddeli mîm harfinin oluşturduğu ses, yeşilliğin tonunu çok güzel bir biçimde yansıtmaktadır. Keza نَضَّاحَتَانِ lafzında ح/hâ harfinin tınısı suyun gücünü ve bolluğunu temsil etmektedir. Araplar coşkulu suları nitelemek için ح/hâ'yı, zayıf ve durgun sular için ح/hâ harfini kullanmışlardır. Şayet kelime ح/hâ'lı olarak نَضَّاحَتَانِ şekliyle gelseydi

⁹⁵ Bu özellikler/anlamlar; Cehr, şiddet, isti'lâ, İtbâk... sıfatlı harflerde mevcuttur.

⁹⁶ Bu özellikler/anlamlar; Hems, rihvet, istifâle, lîn sıfatlı harflerde mevcuttur.

⁹⁷ Harflerin özelliklerine ait tespitler için bk. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/148; Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Daru'l-İlm lil-Melâ'în, 1981), 335.

⁹⁸ el-Kehf 18/31.

⁹⁹ Hems özelliğinin anlama yansımaları için ayrıca bk. Ferâkîs Ahmed, *Delâletü'l-asvât li's-sifâti'l-âmme fi'l-Kur'an-ı Kerîm, Mecelletü cîl'd-dirâsâti'l-edebiyye ve'l-fikriyye*, 34/A (Ekim 2017), 103.

¹⁰⁰ Rahmân 55/62.

¹⁰¹ Rahmân 55/64.

¹⁰² Rahmân 55/66.

¹⁰³ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Menşûr* (Beyrut: y.y., ts.), 7/715, 716.

fişkırmaya değil de suyun durgun ve dinginliği kastedilmiş olacaktır. Zira نضح fiili, “suyun zayıf akması ya da sızması”, نضح ise “suyun fişkırması” anlamına gelmektedir.¹⁰⁴

وَرَاوَدْتُهُ الْيَٰئِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ

"Hanesindeki kadın, ondan arzuladığını almak istedi. Kapıları kilitledi ve "haydi gel!" dedi."¹⁰⁵

Kapının kapanış sesleri, (وَعَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ) onların ne derece sıkı kapatıldığını hatta kilitletiğini ifade eder özelliktedir. Bilindiği üzere saraylarda çok fazla sayıda kapı ve pencere bulunmaktadır. Söz konusu mekânda yedi kapı olduğu rivayet edilmiştir. Fiildeki şedde kapıların sıkı sıkıya kapatıldığını işaret ederken هَيْتَ fiilinin kısalığı “gel, çabuk ol” anlamını çağrıştırmaktadır.¹⁰⁶ İfadede seçilen harfler ve tef'îl kalıbı mekana açılan tüm girişlerin kapatıldığı hissini vermektedir. İki isti'lâ, dört şiddet harfine ilaveten şeddeli J/lâm harfindeki sıfatlar kapıların kapatılma şeklini fazlasıyla yansıtırken, kalkale harfleri ortamın gerilim ve stres yüklü olduğunu haber vermektedir “Gel” anlamında, onlarca fiil¹⁰⁷

çerisinden isim fiil olan هَيْتَ nin seçilmesi manidardır. Kelimede kaba ve sert seslerin yerine yumuşak, aynı zamanda aşk ve ihtirası temsil eden harfleri görmekteyiz. Fiilde kullanılan ه/hâ harfi sıfatlarına uygun olarak; zafiyet sakinlik, gizlilik, nezaket benzeri anlamları, ی/yâ ise kırılma ve teslimiyeti çağrıştırmaktadır.¹⁰⁸

Adeta Azizin zevcesi statusunu bir tarafa atmış arzularına esir düşmüş bir eda ile yalvarırcasına aynı zamanda yumuşak bir sesle davette bulunuyor. Bu süfli durumun gizli kalmasını istiyor. Kimsenin içeri girmemesi için kapıları sonuna kadar sıkı sıkıya kilitleyerek güvenli bir ortam oluşturuyor.

4.2. Cehennem, Azap, Tehdit, Korku vb. Olumsuz Bağlamlar

وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيٰوةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعْمَرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُرَحِّزِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعْمَرَ

"Yemin olsun ki, onları (Yahudileri) insanların hayata en hırslısı, müşriklerden de hırslı bulursun, her biri arzu eder ki bin sene yaşasın. Oysa çok yaşatılması kendisini azaptan uzaklaştırmaz."¹⁰⁹

Yahudiler, âhirette yalnızca kendilerinin cennete gireceklerini iddia etmelerine¹¹⁰ rağmen gerçekte, âhireti umursamadan dünyaya en fazla kapılanların da kendileri oldukları ifade edilmektedir. Yahudilerin dünyaya bu denli düşkün olmalarının asıl sebebi, âhirete iman zafiyetidir.

Âyette özellikle بِمُرَحِّزِهِ kelimesi sesiyle dikkatleri celbetmektedir. Sözcük ilk duyulduğunda, taşıdığı seslerle zihinlerde “uzaklaştırma” eylemini tam olarak

¹⁰⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/160.

¹⁰⁵ Yûsuf 12/23.

¹⁰⁶ Nâsîrüddin el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. M. Abdurrahman el-Maraşî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1997), 3/160.

¹⁰⁷ عجل ، اقبل ، هيا ، تعال ، جي ، ات ، احضر ، هلم vb.

¹⁰⁸ Sıfatların anlam üzerindeki etkileri için bk. Hasan Abbâs, *Hasâisu'l-hurûfi'l-Arabiyye ve meâni'hâ* (Dımeşk: İttihâdü'l-küttâbi'l-Arab, 1998), 53 vd.

¹⁰⁹ Bakara 2/96.

¹¹⁰ Bakara 2/94, 111.

canlandırmaktadır.¹¹¹ Bu kelimenin yerine aynı anlamda daha yaygın olan, بِمُبْعِدِهِ ya da بِمُنْجِيهِ lafızları kullanılmamış bunların yerine iki ز/zâ ve iki ح/ĥâ'lı muzâaf¹¹² زحج fiili kullanılmıştır. Kelimenin telaffuzunda bir zorluk bulunmasına ek olarak ürküten bir yanı vardır. ز/zâ ve ح/ĥâ, mahreçleri birbirine uzak harfler olup her ikisi de rihvet (uzayan) özelliklidir. ز/zâ'da cebr ve safir, ح/ĥâ'da ise hems sıfatı ön plandadır. Bu özellikleri ile kelime sanki şu anlamı haykırıyor: Ey Yahudiler ister âşık ister gizli olarak uzun yaşamı arzulayın, ömrünüz ne kadar uzarsa uzasin sizi azaptan uzaklaştıramaz.

وَهُمْ يَصْطَرِحُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ

"onlar orada (cehennemde), şöyle feryat ederler: "Ya rab! Bizleri çıkar yapageldiklerimizden başka, ameller işleyelim."¹¹³

Âhirette yaşanacaklarla ilgili bilgiler veren âyette, dünya hayatında inkâr ve nankörlüğü tercih eden inançsızların pişmanlıklarından bahsedilmektedir. Azabın şiddetiyle karşılaştıklarında yeni bir fırsat için tekrar dünyaya döndürülme isteklerini dile getiren يَصْطَرِحُونَ fiili "bağırarak ve çığlık atarak sûretiyle yardım isteme" anlamına gelmektedir.¹¹⁴ İçerdiği sesler feryatları tam anlamıyla temsil eder niteliktedir. صرّ maddesi iftiâl bâbindan türetilerek kelimenin anlamı daha güçlü hale gelmiştir. İftiâl'in ت/tâ'sı, itbâk hususunda önceki sakin ص/şâd ile uyumlu olsun diye ط/tâ'ya ibdâl edilmiştir. Fiil sırasıyla; صرّ ، يَصْطَرِحُونَ ، يَصْطَرِحُونَ kalıplarına dönüştürülerek, fonetik yapısıyla inançsızların feryatlarını en mükemmel biçimde yansıtır hale gelmiştir. Oysaki fiilin yalın hali يصرخون kullanılmış olsaydı kâfirlerin ızdıraplarını ifade etme hususunda kısır kalabilirdi.

Kelimedede; ر/râ, ص/şâd ve ح/ĥâ harfleri kalın sesleriyle, ط/tâ ise itbâk ve şiddet sıfatlarıyla fiile bir korku ve azamet katmışlardır. ص/şâd ve ط/tâ'nın peş peşe gelişi, ر/râ ve ح/ĥâ seslerinin birleşimi peşinden و/vâv ile ن/nûn seslerinin terennümü, çığlıktaki seviyenin tınısını en güzel biçimde temsil etmektedir. Sahne, ateşten yardım isteyen seslerin yükseldiği, azap sahnelerinden biridir. Özellikle ط/tâ harfinin fonemi kâfirlerin yardım çağrısına şiddet katarak, perişan ruhlardan çıkan güçlü bir çığlığa işaret etmektedir.¹¹⁵ Ses ve ritmin dizemiyle çığlık, âdeta şunu temsil ediyor. Umutsuz çığlıklar zirve yapmıştır. ızdırap kapsamını aşmış, korkunç sesler birbirine karışarak anlamsız hale gelmiştir. Kelimenin muzâri fiil olarak gelmesi de çığlıkların sürekliliğini göstermektedir.¹¹⁶

وَإِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ لِيُبْتَئَنَّ فَإِنْ أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا قَدْ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْنَا إِذْ لَمْ أَكُنْ مَعَهُمْ شَاهِدًا

"içinizden öyle kimseler var ki, (harbe katılma hususunda) çok ağırdan alır. Şayet size bir musibet gelirse, "Allah bana lütfetti de onlarla hazır bulunmadım" der."¹¹⁷

Ağırdan alanlar, şayet Müslümanlar savaşta mağlûp olursa "Allah bana lütfetti de onlarla bulunmadım" diye belli etmeden sevinirler. Bu tip insanların henüz gönüllerinde

¹¹¹ Seyyid Kutub, *et-Tasvîru'l-fennî fi'l-Kur'an* (Kâhire: Dâru'ş-Şurûk, 2004), 93.

¹¹² Muzâaf: Kök harflerinin ikisi aynı olan fiillerdir.

¹¹³ Fâtır 35/37.

¹¹⁴ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 4/260.

¹¹⁵ Halid Kasım, *Delâlatü'z-zâhiratî's-savtiyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Ürdün: Âlemü'l-kütübi'l-hadis, 2006), 235.

¹¹⁶ Ebû Hâmid Bahâuddîn es-Subkî, *Arûsu'l-Efrâh fi Şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, ed. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: y.y., 1423), 25.

¹¹⁷ Nisâ 4/72.

iman yerleşip güçlenmemiş, kendilerini ölüme götürecek seviyede gelişmemiştir. Bu sebeple her olayda menfaat hesapları yaparlar.

Âyet okuduğunda cümlelerin ses tonu özellikle لَيْبَطَنَّ (kesinlikle ağırdan alırlar) sözcüğünde ağır davranmanın sureti resmedilmektedir. Dil zorlanıp sürçmeye yüz tutarak ağırlaşmanın zirvesine ulaşmaktadır.¹¹⁸ Fiildeki harflerde bu ağırlığı desteklemektedir. Dört adet şiddet-i mechûre harfinin (أ، ط، ب) yanı sıra, onların iç dünyalarında yaşadıkları çalkantıyı yansıtan iki tane kalkale (ط، ب) ve sonda bu anlamları pekiştiren gunne özellikli müşedded nûn, bahsi geçen ağırdan almayı temsil eden fonemlerdir.¹¹⁹

ثُمَّ إِنَّكُمْ أَيُّهَا الضَّالُّونَ الْمُكذِّبُونَ ﴿٥١﴾ لَا كَلِمَ مِنْ شَجَرٍ مِنْ رَقُومٍ

"Sonra siz ey sapkın yalanlayıcılar! Kesinlikle bir ağaçtan, zakkumdan yiyeceksiniz."¹²⁰

Zakkum; tadı acı, dokunulduğunda sıcak ve yakıcı, kokusu pis, kapkara, yenilmesi zor, yutulması güç ve zorlu olan cehennem ağacıdır.¹²¹ Kelime harf yapısı itibariyle de söz konusu kötü durumu yansıtmaktadır. Çünkü ق/kâf, ز/zâ ve م/mîm ile oluşturulan maddeler genelde kötü olan şeylere delâlet eder. Mesela قُفُوفٌ "kalın ve kötü ses", الرِّقُّ "kuşun pisliğini dışarı atması" anlamlarına gelmektedir. Dolayısıyla insanın tabiatı da bu harflerin bir araya gelmeleri sonucunda oluşan kelimelerden hoşlanmaz. Kaldı ki Cenâb-ı Hak, buna bir de yeme işini eklemiştir.¹²²

Kelimede ق/Kâf; şiddet, isti'lâ ve kalkale sıfatlarıyla ز/zâ rihvet ve safîr, م/mîm ise gunne sıfatıyla baskın durumdadır. Lafız ürkütücü ve itici anlamını bu seslerden almaktadır.¹²³

فَكَذَّبُوا فِيهَا هُمْ وَالْعَاوَنَ ﴿٩٤﴾ وَجُنُودَ إِبْلِيسَ أَجْمَعُونَ

"Onlar, (taptıkları) o azgınlar ve İblîs'in askerleri toptan tepetaklak cehenneme fırlatılırlar."¹²⁴

Kebkebe, (كَبَبٌ) kebbe (كَبَّ) sesinin iki defa tekrarlanmış şeklidir. Lafızdaki tekrar, anlama da yansiyarak cehenneme fırlatılma eyleminin tekrar ettiğine işaret etmektedir. Onlar cehenneme birbirinin üzerine atılırlar.¹²⁵ Kelimenin aslı كَبُّوا dur. Peş peşe gelen üç bâ ağırlık oluşturduğundan ikinci bâ, ك/kâf'a ibdâl edilmiştir.¹²⁶ İlk hecenin tekrarlanması suretiyle "فَكَذَّبُوا" fiilinin burada gelmesi bağlam gereğidir. Bu fark Neml sûresindeki وَمَنْ

¹¹⁸ Kutub, *et-Tasvîru'l-fennî*, 92.

¹¹⁹ Bk. Hasan Abbâs, *Hasâisu'l-hurûfi'l-Arabiyye*, 95-119.

¹²⁰ el-Vâkıa 56/51-55.

¹²¹ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, "zkm"12/268.

¹²² Ebû Bekr el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 29/414.

¹²³ Bk. Hasan Abbâs, *Hasâisu'l-hurûfi'l-Arabiyye*, 72, 139, 142.

¹²⁴ Şuarâ 26/94-95.

¹²⁵ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 4/143.

¹²⁶ Ebû Abdullah el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2006), 13/116.

جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكَبِّثَ وَجُوهُهُمْ فِي النَّارِ "(Rablerinin huzuruna) kötü amel ile gelenler yüzüstü cehenneme atılırlar," âyetiyle karşılaştırıldığında açıkça görülmektedir.¹²⁷

Son haliyle sözcükte yer alan harflerin tamamı anlam paralelinde şiddet sıfatlıdır. Ayrıca ب/bâ harfi kalkale özelliğiyle onların içinde buldukları huzursuzluk ve tedirginliği yansıtmaktadır. Bütüncül olarak kelimenin tınısı, yapılan hareketin sesini üretmektedir.¹²⁸

Sanki defalarca yüzü üstü cehenneme atılmış da sonun da dibinde karar kılmışlar. Tapmış oldukları ilâhları, onlara tapan sapkınlar ve onları saptıran şeytanları, dünyada birleştikleri gibi cehenneme tepetaklak atılarak oranın dibinde birbirleriyle buluşacaklar.¹²⁹

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَتَأْتَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ

"Ey iman edenler! Size ne oldu ki, "Allah yolunda seferber olun" denilince yerinize çakılıp kaldınız; yoksa âhiretten vazgeçip de dünya hayatıyla yetinmeye razı mı oldunuz? Hâlbuki dünya hayatının sağladığı fayda âhiretinkine göre pek azdır."¹³⁰

Resûlullah (s.a.v.) Rumlara karşı Tebük gazasına çıkmayı emredince, aşırı sıcak ve kıtlık bahane edilerek bir gevşeklik gösterilmişti. Aynı zamanda bahçelerdeki meyveler olgunlaştığından, birtakım insanlar dünyaya meylederek sefere çıkmamayı yeğlemişti.¹³¹

Âyette yer alan أَتَأْتَلْتُمْ fiilinin aslı أَتَأْتَلْتُمْ dūr. ت/تâ, ث/ث/sâ'ya idgam edilmiş, başına da bir vasl hemzesi getirilmiştir.¹³² "Oturdunuz, savaşa çıkmadınız, yere mihlanıp ağırdan aldınız" gibi anlamları içermektedir. Âyetteki "size ne oluyor?" sorusu, azarlama anlamı içermektedir. Sanki âhiretin tükenmeyen nimetlerine karşın dünyanın geçici hazlarına mı tamah ettiniz? Hakikatte dünya, âhirete kıyasla pek değersizdir.¹³³

أَتَأْتَلْتُمْ kelimesinin telaffuzunda taşıdığı ağırlıkla oluşan tını onu âyetin anlamına daha uygun hale getirmektedir. Ahirete alternatif olarak dünya ile yetinip hayat aşkıyla yüklenmen bir ruhu tasvir etmektedir. أَتَأْتَلْتُمْ sözcüğü işitilince zihinlerde ağırlaşmış bir cismi canlandırmaktadır. Şayet أَتَأْتَلْتُمْ yerine أَتَأْتَلْتُمْ kullanılmış olsaydı sesin tonu hafifleyecek, istenilen etki kaybolacak ve kelimenin resmetmeyi hedeflediği asıl anlam kaybolacaktı.¹³⁴

Fiilde ث/ث/sâ harfi, peltekliği ve şeddesiyle med edilmiş hemen akabinde mahreç bölgesinin diğer ucunda güçlü sıfatlara sahip ق/қ/kâf gelmiştir. Tekrar dil ucu bölgesine dönülüp; ل/lâm, ت/tâ ve م/mîm harfleri söz konusu ağırlığa katkı sunmuşlardır.¹³⁵

¹²⁷ Ortama uygun olarak burada "فَكَبِّثَ", orada da "فَكَبِّبُوا" kullanılmıştır. Çünkü kâfirlerin türleri çok (sapkınlar, taptıkları ve iblisin askerleri) sayılar fazla bağlam daha deşetlidir.

¹²⁸ Kutub, *et-Tasvîru'l-fennî*, 93.

¹²⁹ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 4/143.

¹³⁰ et-Tevbe 9/38.

¹³¹ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3/81.

¹³² Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3/81.

¹³³ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*, ed. 'Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: y.y., 1422), 2/259.

¹³⁴ Kutub, *et-Tasvîru'l-fennî*, 105.

¹³⁵ Halid Kasım, *Delâlatü'z-zâhirati's-savtiyye*, 239.

وَلَا يَخْسِرَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا أَنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرٌ لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخُلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

"Allah'ın lütfundan kendilerine verdiği nimette cimrilik gösterenler, sakın bunun kendileri için hayırlı olduğunu sanmasınlar, bilâkis bu onlar için kötüdür. Cimrilik ettikleri mal kıyamet günü boyunlarına dolanacaktır."¹³⁶

Hadîs-i şerifte "Allah kime mal verir ve o kişi zekât vermezse kıyamette zekâtını vermediği mal, başı açık iki gözlü bir tür yılan görünümünde sahibinin huzuruna getirilir. Yılan onu boğarak avurtlarına alır ve: "Ben senin malın ve hazinenim" der."¹³⁷ Hz. Peygamber hadisi okuduktan hemen sonra yukardaki âyeti okumuştur.

Allah Teâlâ, âdemoğluna kendi fazlından mal ve servet bahşeder. Bunu yaratılış gayesine yaraşır bir tarzda infak etmesini ister. İnsan kendisi için faydalı bir tasarrufta bulunduğunu zannederek vermekten imtina eder. Gerçekte ise yaptığı şey nefsinde karşı işlediği en büyük kötülüktür. İnsanlar içerisinde her yönüyle muhtaç kimseler varken malın zekâtını vermeme ve yoksullara yardım etmeme gibi eylemler; zengini ahlakî açıdan yetiştirme işlevinden yoksun bıraktığı gibi muhtaçlar arasında da sosyal patlamalara neden olabilir. Ayrıca "Cimrilik ettikleri şey, kıyamet günü boyunlarına dolanacaktır" buyurularak âhirette de kişinin azap çekmesine neden olur.

سَيُطَوَّقُونَ fiili, içerdiği seslerle taşıdığı anlama uygunluk arz etmektedir. ط/Tâ; şiddet, itbâk ve kalkale sıfatlarıyla kelimeye başat rol oynamaktadır. Sonrasında gelen müşedded ve v/vâv ve med edilen isti'lâ, şiddet ve kalkale özellikli ق/kâf'ın baskın olduğu kelime lafzıyla adeta okuyucunun ağzına dolanmaktadır. Fiilin başındaki sîn harfi de tehdit (سين الوعيد) vazifesi görmektedir.¹³⁸

مَثَلٌ مَّا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ

"Onların bu dünya hayatında harcadıkları malların durumu, kendilerine zulmeden bir topluluğun ekinlerini vurup mahveden kavurucu ve soğuk bir rüzgârın durumu gibidir. Allah onlara zulmetmedi. Fakat onlar kendi kendilerine zulmediyorlar."¹³⁹

Âyette geçen صِرٌّ kelimesi; "şiddetli soğuk", "alevli ateş", "çakıl ve taş gibi şeylerin sesi" anlamlarına gelmektedir.¹⁴⁰ Mevdûdî'ye (ö. 1979) göre örnekte "ekin" (حَرْث), insanoğlunun hayatını sembolize eder. Kişi hayatında ne ekerse âhirette onların semeresini alır. "Rüzgâr" (رِيح), mallarını bağışlayıp insanların yararına harcayan iki yüzlü yardımları temsil etmektedir. "Kavurucu soğuk" (صِرٌّ) ise insanın tüm iyi iş ve iyiliklerini anlamsız kılan, Allah'ı kabul ve itaat etmemeyi ifade eder. Allah teâlâ örnekte şu dersi vermek istemektedir: Rüzgâr ekinin gövermesi için gereklidir. Şu kadar var ki soğuk veya sıcak

¹³⁶ Âl-i İmrân 3/180.

¹³⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Zühre b. Nasr (b.y.: Dârü Tavkî'n-Necât, 1422/2001), "Tefsîr", 3/14

¹³⁸ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nisâbü'rî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'an*, thk. Ebi Muhammed b. Aşur (Beyrut: Daru İhyâi't-türâsi'l-Arabiyye, 2002), 9/491.

¹³⁹ Âl-i İmrân 2/117

¹⁴⁰ İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*, 1/317.

aşırılığı onu zararlı hale gelir. Aynı şekilde yardım ve sadaka gibi iyilikler âhirette sevapları fazlaştırır. Ancak iyi ameller küfürle zehirlenmişse sevapları mahveder.¹⁴¹

صَرَ kelimesindeki harfler; şâd harfinin safir/üfürük ve rihvet sıfatları, sonrasında gelen şeddeli mufahham/kalın ve tekrîr seslerinden oluşan tını itibarıyla medlûlünü tasvir etmektedir.¹⁴² Sesler rüzgâr esintisinin devamlı ve korkunç olduğunu çağrıştırmaktadır.

وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا

"O gün, zalim kişi (pişmanlıktan) ellerini ısırarak şöyle diyecek: "Keşke peygamberle birlikte bir yol tutsaydım!"¹⁴³

Ukbe b Ebi Muayt (ö. 2/624) önceleri şehadet getirmişken sonra Übey bin Halef'e (ö. 3/625) yaranmak için inkârı seçmişti. Hesap gününde nedametle parmaklarını ısırarak "Ah keşki resulle beraber doğru yola girseydim!" diyecek.¹⁴⁴ Aşırı üzüntüden neredeyse ellerini kesecek ama bunu yaparken farkına bile varmayacak. Her an "keşke peygamberle birlikte aynı yola girseydim" pişmanlığını tekrar edecek.¹⁴⁵

Uzun, geniş ve dalgalı nağmeleriyle bu büyük pişmanlık ve geçmişin hatırlanması, nispeten az lafızlarla anlatılsa da pişmanlığın uzun oluşu, beklenen duygusal etkiyi oluşturması bakımından tutarlılık arz etmektedir.¹⁴⁶ يَعْضُّ الظَّالِمُ ifadesinde ع/ayn, ض/dâd ve ظ/zâ sesleriyle ısırmanın şiddetini temsil etmektedir. ض/Dâd ve ظ/zâ'nın dil harflerinden olması dilin ısırıldığını hissettiren fiilin muzârî olması bu eylemin tekraren yapıldığına işaret etmektedir.¹⁴⁷

4.3. Karşılaştırmalı Durumlar

Meryem sûresi 25 ve 83. âyetlerinde yer alan هَزَّ ve أَرَّ lafızları ve anlamları birbirine yakın iki fiildir. أَرَّ الشَّيْءُ "bir şeyin şiddetle kaynaması, bir şeyi şiddetli tarzda sallamak, hareket ettirmek" gibi içinde aşırılık barındırır.¹⁴⁸ هَزَّ الشَّيْءُ ise "bir şeyi sadece hareket ettirmek, titretmek" anlamında kullanılır.¹⁴⁹ Hemze ve hâ harflerinin sıfatlarından kaynaklanan bu farklılık âyetlerde de görülmektedir.

أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَوَضُّعًا

"Görmedin mi? Biz, inkârcıların üzerine kendilerini isyana doğru hareketlendirip duran şeytanları saldıktık."¹⁵⁰

Allah Teâlâ inkâr ve isyanda direnmeleri sebebiyle kâfirlerin üzerine onları sapıklıklara karşı daha da hareketlendirecek şeytanlar musallat eder. Şeytanlar onlara kötülükleri güzel gösterirler, onlar da kötülük işleme hususunda sınır tanımazlar. Âyette kâfirleri "kötülükleri işlemeye tahrik edip harekete geçiren" anlamında, pekiştirilmiş

¹⁴¹ Ebu'l-Ala el-Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân* (İstanbul İnsan yay., 1991), 1/253.

¹⁴² Kutub, *et-Tasvîru'l-fennî*, 41.

¹⁴³ Furkân 25/27.

¹⁴⁴ Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 474.

¹⁴⁵ Burhaneddin Ebû'l-Hasen İbrahim Bikâî, *Nazmü'd-Dürr fi Tenâsübi'l-Âyât ve's-Süver* (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-İlmî, 1995), 13/374.

¹⁴⁶ Kutub, *et-Tasvîru'l-fennî*, 138.

¹⁴⁷ Tahir b. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 9/244.

¹⁴⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "ezz", 5/307.

¹⁴⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "hzz", 5/424.

¹⁵⁰ Meryem 19/83.

kalıpta تَوَزُّهُمُ أَرَّ fiili kullanılmıştır. Yani şeytan onları ısrarla isyan ve günahlara işlemeye tahrik etmiştir.¹⁵¹ Meryem 25. âyette ise bağlama uygun olarak fiilin hafif anlamlısı kullanılmıştır.

وَهْزِي إِلَيْكَ بِجَذْعِ النَّخْلَةِ تَسَاقِظَ عَلَيْكَ رُطْبًا جَدْبًا

"Hurma ağacını da kendine doğru silkele ki, üzerine taze, olgun hurma dökülsün."¹⁵²

Allah teâlâ Hz. Meryem'in gebe olduğunu öğrendikten sonra üzüntüsünü gidermek için onu bazı nimetlerle teselli etmiş ve nimetlerini hatırlatmıştır. Bu nimetlerden biri de hurma ağacını hareket ettirmek (sallamak) suretiyle taze olgun hurmaları kendine bahşetmesidir. هَزَّى fiili normal bir sallamayı ifade etmektedir. Şayet âyette, أَرَّى fiili kullanılmış olsaydı ağacın dallarının kırarcasına şiddetle sallanması kastedilmiş olacaktı ki murad edilen bu değildir. أَرَّ ve هَزَّ, lafızları ve anlamları birbirine yakın iki fiildir. Araplar sıfatları güçlü olan hemzeyi güçlülük ifade eden cümlede, zayıf olan hâ harfini ise zayıf olanda kullanmışlardır.¹⁵³

هَلْ أَتَيْكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ ﴿١﴾ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ ﴿٢﴾ عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ ﴿٣﴾ تَصَلَّى نَارًا حَامِيَةً ﴿٤﴾ تُسْفَى مِنْ عَيْنِ أُنْيَةٍ ﴿٥﴾ لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ صَرِيحٍ ﴿٦﴾ لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ ﴿٧﴾ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ ﴿٨﴾ لِسَعْيِهَا رَاضِيَةٌ ﴿٩﴾ فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ ﴿١٠﴾ لَا تَسْمَعُ فِيهَا لِأَغْيَةٍ

"Dehşeti her şeyi kaplayan felaketin haberi sana geldi mi? O gün kimi yüzleri zillet ve korku kaplamıştır. Bitkin ve yorgun şekilde. Kızgın bir ateşe yaslanırlar. Kızgın, kaynar bir kaynaktan sulanırlar. Onlar için acı ve kötü kokulu dikenli bitkiden başka yiyecek de yoktur. O ne besleyicidir ne de açlığı giderir. O gün kimi yüzler de mutludur. (Dünyada)Yaptıklarından dolayı hoşnuturlar. Yüce bir cennettedirler. Orada boş söz işitmezler."¹⁵⁴

Gâşiye, şiddeti insanları kaplayan ve korkunç halleri insanları saran kıyamettir. Dehşet ve ürküntü veren özelliğiyle her şeyi kuşattığından dolayı ona eğretileme yoluyla gâşiye "kuşatan" ismi verilmiştir.¹⁵⁵ İnkârcılara verilecek cezalar korkutucu bir tarzda tasvir edilmektedir. Okuyucu, korku ve kaygı atmosferinde yasaklardan uzaklaştırılmak istenmektedir. Bunun için âhirette karşılaşacağı haller; dehşet, acı ve tiksinti gibi insanların hoşlanmadıkları tarzda anlatılmıştır. Cehennemnin son derece sıcak ve kızgın olduğu, orada kendilerine serinletici içecek yerine kaynar içecekler sunulacağı, karınlarını doyurmak için ise acı ve pis kokulu diken verileceği ironik bir dille aktarılmaktadır. Bu yiyecek ve içecekler onların fizyolojik ihtiyaçlarını karşılamadığı gibi çektikleri ıstırapı arttırmaktadır. Onlar yüzlerini korku bürümüş, çektikleri sıkıntı ve ezadan dolayı bitkin haldedirler.

Kâfirlerle ilgili ilk yedi âyette anlamlara paralel olarak; on beş adet boğaz harfi, on beş şiddet, sekiz isti'lâ ve altmış kadar cehr özellikli harfin yer almıştır. Tam karşısında

¹⁵¹ Ebû İshâk İbrâhim ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l Kütüb, 1988), 2/330.

¹⁵² Meryem 19/25.

¹⁵³ Her iki harf mahreci aynı olmakla birlikte hemze taşıdığı sıfatları bakımından hâ harfinden güçlüdür. Söz konusu güçlülük anlama da yansımıştır. أَرَّ deki hareketlilik daha fazla ağaç ve dal gibi cansız varlıklarda kullanılıyor iken ve hareketlilik normalken أَرَّ fiilinde daha güçlü ve katmerlidir. از الشيء أي حركة تحريكا شديدا ، bk. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/148.

¹⁵⁴ Gâşiye 88/1-11.

¹⁵⁵ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gâvâmi'it-tenzil ve 'uyûni'l-eqâvîl fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1407), 4/741

müminleri anlatan âyetlerde ise ağırlıklı olarak yumuşak, ince ve hoş tınılı harf ve kelimeleri görmekteyiz.

هُذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِنْ نَارٍ يُصَبُّ مِنْ فَوْقِ رُؤُسِهِمُ
الْحَمِيمُ ﴿١٩﴾ يُضْهِرُ بِهِ مَا فِي بُطُونِهِمْ وَالْجُلُودُ ﴿٢٠﴾ وَلَهُمْ مَقَامِعٌ مِنْ حَدِيدٍ ﴿٢١﴾ كَلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا
مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ

"Şu iki taraf, Rableri hakkında çekişen iki hasımdır. Bunlardan inkârcı olanlar için ateşten giysiler biçilmiştir. Başları üstünden de kaynar su dökülecektir. Bununla karınları içindeki organlar ve derileri eritilecektir. Onlar için demirden kamçılar/topuzlar da vardır. Çektikleri ıstıraba dayanamayarak oradan çıkmaya her teşebbüs ettiklerinde oraya geri döndürülecekler ve onlara, "Tadın bakalım bu yakıcı azabı!" denilecek."¹⁵⁶

Âyetlerde inkârcılıkta direnen ve öteki dünyayı inkâr edip yaratan hakkında münazaa edenlerin ahiretteki durumları acı bir şekilde tasvir edilmektedir. Korkunç bir ateş, elbisenin bedeni kaplaması gibi kâfirlerin bedenini kaplayacaktır. İbn-i Abbâs'ın, "eğer o sudan bir damla, dünya dağları üstüne dökülse, onları eritir," şeklinde nitelendirdiği kaynar su, başları üstünden dökülecektir. Cehennemin şiddetli alevleri, onları yukarı fırlatır; nihayet onlar üst kısma geldiklerinde kamçılarla vurulup cehennemin dibini boylarlar.¹⁵⁷

Lafızlar mânalara uygun biçimde şekillenir. Korkunç ve çirkin anlamlar onlara uygun seslerle, güzel konular yumuşak kelimelerle anlatılır.¹⁵⁸ Söz konusu âyetler sert, ses getiren ve tekrarlanan hareketlerden teşekkül eden sahneleri içermektedir. İman etmeyenlere verilecek cezalar anlatılırken; قُطِّعَتْ ، يُصَبُّ ، الْحَمِيمُ ، يُضْهِرُ ، مَقَامِعٌ ، غَمٌّ ، عَذَابَ الْحَرِيقِ gibi galiz kelimelerin çokluğu dikkat çekmektedir.¹⁵⁹

Tam tersine müminlere verilecek mükafatlar anlatılırken şiddet, isti'la, itbâk, kalkale özellikli harflerden ziyade; riḥvet, istifale vb. özelliklere sahip yumuşak seslerin yan yana geldiğini görüyoruz.¹⁶⁰

4.4. Bütün Olarak Tek Sûre

قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ ﴿١﴾ مَلِكِ النَّاسِ ﴿٢﴾ إِلَهِ النَّاسِ ﴿٣﴾ مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ ﴿٤﴾ الَّذِي
يُوسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ ﴿٥﴾ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ

"De ki: "Cinlerden olsun insanlardan olsun, insanların kalplerine vesvese sokan sinsi şeytanın şerrinden insanların rabbine, insanların mâlik ve hâkimine, insanların mabuduna sığınırım!"¹⁶¹

"Vesvese", gizli iç ses demektir. "Hunus", sinsice gelen aynı zamanda geçici olmayıp tekrar özelliği olan demektir.¹⁶² İnsanoğlu Allah'ı andığında şeytan siner ve oradan uzaklaşır, kişi gaflete dalınca geri döner vesveseye vermeye başlar.¹⁶³

¹⁵⁶ Hac 22/19-22.

¹⁵⁷ Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmâdî Ebussuûd, *İrşâdu'l-Âkli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: y.y., ts.), 6/101-102.

¹⁵⁸ Câhiz, *el-Hayevân*, 6/322.

¹⁵⁹ bk. Kutub, *et-Tasvîru'l-fennî*, 137.

¹⁶⁰ bk. Hac 22/23.

¹⁶¹ Nâs 114/1-6.

¹⁶² Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5/350.

¹⁶³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/262.

Sûrede insanın Rabbine, melik ve ilahına sığınılmaktadır. Cin ve insanın, insanoğlunun iç âlemine saldırdığı vesveselerin kötülüklerinden Allah'a sığınılmaktadır. Melik ve rab olan ilâha iltica edilmesi, Allah'ın hannâs vesvese verenlerin şerlerini bertaraf eden sıfatlarını zihinlerde canlandırmaktadır. Zira Rab terbiye edip himaye edendir. Melik; mâlik/sahip olan ve istediği şekilde hükmedendir. İlah ise bütün yaratılanların üstünde olan ve her şeyi kontrolü altına alandır. Yaratan bu özellikleriyle beşerin içine gizlice sinen vesvesecilerin şerrinden muhafaza edecek sıfatlardır.¹⁶⁴

Bu sûrenin birçok kelimesinde hems sıfatlı sîn harfinin dağılımı, bir fısıltı ve gizlilik ortamı doğurmaktadır. Nefislere gizlice sızan bu sinsî vesvesenin yaygınlığı, ona karşı içte bir korku ve teyakkuz durumunu oluşturmaktadır. Belki de “insan” kelimesinin birkaç kez tekrar edilmesi, onlara has unutmaya özelliğinin ve peşlerinde kalplerine vesveseyi veren bir şeytan olduğunun fısıldanmasıdır.

Sûredeki lafızların fonemleri, ana tema ile uyum içerisindedir. Âyetler peş peşe aralıksız okunduğunda sûrenin atmosferine uygun bir vesvesenin oluştuğu görülecektir.¹⁶⁵

Bütün âyetlerin fâsıla harfi¹⁶⁶ olan س/sîn on defa zikredilmiştir. Altı tanesi fâsıla sîn'i, dört tanesi ise vesvese kelimelerinde geçmektedir. Her fâsıla sîn'inden önce müşedded nûn, aralarında ise elif yer almaktadır (النَّاسِ). Sîn'deki; hems, rihvet ve safir; nûn'daki beyniyye ve gunne, elifdeki hafâ/gizlilik özellikleri kulaklarda şeytanın vesvesesini andırmaktadır. Söz konusu sıfatlar da vesvese gibi gizliliği temsil ederler. Nâs sûresinde on beş hems, on beş gunne ve on bir tane hafâ özellikli harfin kullanılmış olması, sûrenin ana fikriyle paralellik göstermektedir.¹⁶⁷

Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm, evrensel mesajlarıyla eşsiz olduğu gibi fonetik özellikleriyle de müstesna bir kitaptır. Kur'ân'ın murâd-ı ilâhî doğrultusunda anlaşılması, onun her yönüyle derinlemesine araştırılmasını gerektirir. Âyetlerdeki lafzî güzelliklerinin ortaya konma çabaları, mu'ciz olan Allah kelamının anlaşılmasına yönelik atılan adımlardan bir tanesidir.

Kur'ân'ın Allah resulünün kalbine indirilmiş olması tesadüfi bir durum olmasa gerekir. Hz. Peygamber Kuran'ı işittiğinde farklı ruh hallerine bürünürdü. Âyetlerin içerdiği anlamlara ve beraberindeki ses özelliklerine göre bazen sevinçli bazen güleç bazen üzgün bazen de kasvetli hatta titrek olurdu. Kur'ân'daki eşsiz fonetik ritim ile tecvitteki gunne ve med gibi unsurlar güzel bir ses ile icra edilmesi durumunda kulakların onu dinlemekten haz aldığı bir gerçektir.

Lafızların, fonetik özellikleriyle mesajlara katkı sunması bağlamında yapılan çalışmada aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır.

1. Kur'ân'ın Arapça ile inmiş olması gerçeğinden yola çıkarak Arapça dilinin ses yapısını, “Harflerin Sıfatları” başlığı altında ele alınmıştır. Özellikle Kur'ân Arapçası

¹⁶⁴ Seyyid Kutub, *Fi Zilâli'l-Kuran* (Beyrut: Daru's-Şurûk, 1985), 6/768.

¹⁶⁵ Kutub, *et-Tasvîru'l-Fennî*, 94.

¹⁶⁶ Âyetlerinin son kelimesine, “fâsıla”, son harfine de “fâsıla harfi” denmiştir. Bir kısım âlime göre ise “fâsıla”, kelimenin sadece son harfidir. bk. Çetin, Abdurrahman – Topuzoğlu, Tefvik Rüştü. “Fâsıla”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Erişim 29 Temmuz 2024).

¹⁶⁷ Nâs sûresindeki lafzî özellikler için bk. Muhammed Yâsir Hadar, “إيقاع الصوت المفرد (صوت السين من سورة الناس)”, *Surra Man Ra'a Dergisi* 6/18 (Ocak 2010).
وَأثره في الفاصلة القرآنية

özelinde bu dilin, ses-anlam delaleti yönünden diğer dillerden daha zengin ve özel olduğu kanaatine varılmıştır.

2. Literatüre ait ilk çalışmalar hicri 2. yüzyılda Halîl b. Ahmed ile başlamış talebesi Sîbeveyhi devam etmiş, İbn Cinnî ile olgunlaştırılmıştır. Alanda özellikle; Hattâbî, Bakillânî, Abdülkâhir el-Cürçânî gibi isimler öne çıkarken yakın tarihte ise Hamîdüddin Ferâhî, Mustafa Sâdık er-Râfiî ve Seyyid Kutub gibi isimler ciddi çalışmalar kaleme almışlardır. Söz konusu dil âlimlerinin ortak tespiti ise Kur'ân'daki seslerin anlam ile olan insicamının i'câz alanları içerisinde farklı bir konuma haiz olduğu gerçeğidir.

3. Harfler, seslerine yön veren sıfatlarıyla anlamlara uygun bir tarzda getirilmiştir. Ortam ve gayelerin doğası ile bunların ifadesi arasındaki mükemmel ahenk, Kur'ân-ı Kerîm dışında görülmeyen bir gerçektir. Söz gelimi tehdit ve korkutma bağlamlarındaki ifadelerin yapısı bütünüyle güçlüdür. Öyle ki seslerin taşıdıkları anlamları azarladığı ve korkuttuğu görülür. Adeta biçim ve mazmun olarak ortak özellik ve niteliklere sahiptir. Tam tersine yumuşak, merhamet vb. ortamlarda ifadeler; harfleriyle, heceleriyle, kelimeleriyle, cümleleriyle kısacası bütün fonetik unsurlarıyla letafet ve güzellik içeren bir yapıdadır.

4. Sûreler arasında münâsebet olduğu gibi sûreleri oluşturan âyetler, âyetleri oluşturan lafızlar, lafızları oluşturan harfler hatta hareke ve sükûnlar arasında dahi bir uyum söz konusudur. Bu nedenle anlamına vâkîf olunsun ya da olunmasın okuyan ve dinleyen üzerinde kalıcı etkiler bırakırlar. Kur'ân müfredâtı arasındaki hem külli hem de cüz'î fesahat onun erişilmez lafzî üstünlüğünü oluşturur. Lafız ve mânanın mükemmel uyumu sonucunda ortaya çıkan ve beşerî aciz bırakan i'câz vasfı yaratanın kelimelerini, yaratılardan ayıran yegâne özellik olarak önümüze çıkar.

5. Lafız-anlam insicamı, Kur'ân-ı Kerîm'in bütününe şamildir. Bu zenginliğin bütünüyle ortaya çıkarılması için baştan sona incelenmesi ve bir tefsir ekolü anlayışıyla ele alınması gerekir. Makalede yapılan çalışmalara atıfta bulunup, bazı örneklerle konuya dikkat çekmeye çalıştık. Bundan sonra sahada yapılacak çalışmalara ışık tutmasını umuyoruz.

Kaynakça

- Abbâs, Hasan. Hasâisu'l-hurûfi'l-Arabiyye. Dımeşk: İttihâdü'l-küttâbi'l-Arab, 1998.
- Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. İ'câzu'l-Kur'ân. ed. Ahmed Sakr. Mısır: y.y., 1997.
- Beğavî, Huseyn b. Mesûd. Me'âlimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân. thk. Muhammed Abdullâh. b.y.: Dâru Taybe, 1417.
- Beyzâvî, Nâsirüddin. Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997.
- Bikâî, Burhaneddin Ebü'l-Hasen İbrahim. Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyât ve's-Süver. Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-İlmî, 1995.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. el-Câmi'u's-Sahîh. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. Ahkâmü'l-Kur'ân. thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- Cürçânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahman b. Muhammed el-Abdülkâhir. Delâilu'l-i'câz fî İlmi'l-Me'ânî. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir Ebû Fahr. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1992.
- Çetin, Abdurrahman – Topuzoğlu, Tefvik Rüştü. "Fâsıla". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 29 Temmuz 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fasila>
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. et-Tahtîd fî'l-İtkân ve't-Tecvîd. ed. Gânim Kaddûri Hamed. Bağdat: y.y., 1407.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf. el-Bahrü'l-Muhît. Dımaşk: Darü'r-Risaleti'l-Alemiyye, 2015.

- Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb Câhiz. el-Hayevân Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye. 1424.
- Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed. İrşâdu'l-Âkli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm. Beyrut: y.y., ts.
- Enis, İbrahim. el-Esvâtü'l-Lüğaviyye. Mısır: Mektebetü Nahda, ts.
- Ferâhî, Abdülhamid b. Abdülkerim Hamidüddîn. Delâilu'n-nizâm. Hindistan: ed-Dâiretu'l-Hamîdiyye, 1968.
- Ferâkîs, Ahmed. Delâletü'l-asvât li's-sifâti'l-âmme fi'l-Kur'ân-ı Kerîm. Mecelletü cîli'd-dirâsâti'l-edebiyeye ve'l-fikriyye. 34/A (Ekim 2017), 90- 120.
- Hadar, Muhammed Yâsir. "صوت السين من سورة الناس إيقاع الصوت المفرد وأثره في الفاصلة القرآنية". Surra Man Ra'a Dergisi 6/18 (Ocak 2010), 200-209.
- Hamed, Gânim Kaddûrî. ed-Dirâsâtü's-savtiyye 'Inde ulemâi't-tecvîd. Amman: Dâru Ammar, 2002.
- Hattâbî, Ebu Süleyman Hamd b. Muhammed. Beyanü i'câzi'l-Kur'an. Mısır: Dârü'l-Mearif, 1976.
- İbn Ahmed, Halîl. Kitâbu'l-'ayn. thk. Mehdî el-Mahzûmî. Beyrut: Mektebetü'l-hilâl, 1988.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed. et-Tahrîr ve't-tenvîr Tunus: Dârü't-Tûnusiyeye, 1984.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân. el-Hasâis. b.y.: el-Hey'etu'l-Mısriyye, ts.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân. Sirru sinâ'ti'l-irâb. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed. Lisanü'l-Arab. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr. Beyrut: y.y., 1422.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed. en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr. thk. Ali Muhammed Dabbağ. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed. et-Temhîd fi ilmi't-tecvîd. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1421.
- İbrahim, Cemâl. Dirâsetü'l-mehârici ve's-sifât. Mısır: mektebetü tâlibi'l-ilm, 2012.
- Kasım, Halid. Delâlatü'z-zâhirati's-savtiyye. Ürdün: Âlemü'l-kütubi'l-hadis, 2006.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2006.
- Kutub, Seyyid. et-Tasvîru'l-fennî fi'l-Kur'an. Kâhire: Dâru's-Şurûk, 2004.
- Kutub, Seyyid. Fi Zilâli'l-Kuran. Beyrut: Daru's-Şurûk, 1985.
- Mekkî, b. Ebi Tâlib. er-Ri'âye li tecvîd-i kirae ve tahkîki lafzi't-tilâve. thk. Ahmed Hasan Amman: Dâru Ammar, 1417.
- Mevdûdî, Ebu'l-Ala. Tefhîmü'l-Kur'ân. İstanbul İnsan yay., 1991.
- İbn Manzûr, Lisanü'l-Arab, "rḥv" 14/315. Muhaysin, Muhammed Sâlim.
- Râfiî, Mustafa Sadık. İ'câzü'l-Kur'ân ve'l belâgatü'n-nebeviyye. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003.
- Rummânî, Ebû'l-Hasen. en-Nuket fi İ'câzi'l-Kur'ân. b.y.: y.y., 1976.
- Sâlih, Subhî. Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an. Beyrut: Daru'l-İlm lil-Melâyîn, 1981.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr. el-Kitâb. thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn Kahire: Mektebetü'l Hancî, 1988.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. ed-Dürrü'l-Mensûr. Beyrut: y.y., ts.
- Şâdî, M. İbrahim. el-Belâgatü's-savtiyye fi'l-Kur'ân-ı Kerîm Kahire: Müessesetu'r-risâle, 1988.
- Tabersî, Ebu Ali el-Fadl. Mecmau'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'an. Beyrut: Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1997. 8/641.
- Umerî, Ahmed Cemâl. el-mebâhis fi-i'câz el-Kur'ân. Kahire: Mektebetu's-şebâb, ts. 218.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim. Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu. Beyrut: Âlemü'l Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl. Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1407.