

RUSUH

UŞAK ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ DERGİSİ





RUSUH UŞAK ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ DERGİSİ
RUSUH UŞAK UNIVERSITY THE JOURNAL OF FACULTY OF ISLAMIC SCIENCES

Cilt/Volume: 4 Sayı/Issue: 2 (Aralık/December 2024)
(ISSN: 2791-7398)

YAYINLAYAN KURUM VE SAHİBİ/PUBLISHING INSTITUTION AND OWNER

Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi adına/ on behalf of Uşak University Faculty of Islamic Sciences

Prof. Dr. Ali Yılmaz (Dekan/Dean)

EDİTÖR/EDITOR IN CHIEF

Doç. Dr. Mehmet Saki Çakır, Uşak Üniversitesi

EDİTÖR YARDIMCISI/ASSISTANT EDITOR

Doç. Dr. Mehmet Ünal, Uşak Üniversitesi

ALAN EDİTÖRLERİ KURULU/FIELD EDITORS

Doç. Dr. Yasin Ulutaş (Temel İslam Bilimleri Alan Editörü/Basic Islamic Sciences Field Editor), **Doç. Dr. Hikmet Gültekin** (Temel İslam Bilimleri Alan Editörü/Basic Islamic Sciences Field Editor), **Dr. M.Rami Awwad** (Temel İslam Bilimleri Alan Editörü/Basic Islamic Sciences Field Editor), **Doç. Dr. Mehmet Ünal** (İslam Tarihi ve Sanatları Alan Editörü/Islamic History and Arts Field Editor), **Doç. Dr. Ramazan Bulut** (Felsefe ve Din Bilimleri Alan Editörü/Philosophy and Religious Studies Field Editor).

Dr. Sadık Seymen (Yabancı Dil Editörü/Foreign Language Editor)

Dr. M.Rami Awwad (Yabancı Dil Editörü/Foreign Language Editor)

SEKRETERYA/SECRETARIAT

Dr. Abdullah Çimen, Uşak Üniversitesi

Dr. Tuğba Altuncu, Uşak Üniversitesi

MİZANPAJ EDİTÖRÜ/LAYOUT EDITOR

Hilal Solakoğlu, Uşak Üniversitesi

YAYIN VE DANIŞMA KURULU/PUBLISHING AND ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Hüseyin Yaşar, Uşak Üniversitesi | **Prof. Dr. Sayın Dalkıran**, Uşak Üniversitesi | **Prof. Dr. Zülfikar Güngör**, Ankara Üniversitesi | **Prof. Dr. Hasan Aksoy**, Hakkari Üniversitesi | **Doç. Dr. Yusuf Eşit**, Batman Üniversitesi | **Doç. Dr. Yakup Bıyıkoglu**, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi | **Doç. Dr. Hüseyin Okur**, Kocaeli Üniversitesi | **Doç. Dr. Mehmet Ünal**, Uşak Üniversitesi | **Doç. Dr. Mehmet Saki Çakır**, Uşak Üniversitesi | **Dr. Ramazan Emektar**, Çankırı Karatekin Üniversitesi

ONLİNE YAYIN TARİHİ

Aralık/December 2024

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ

Fakülte Sekreteri Süleyman KOZAK

İLETİŞİM ADRESİ/CORRESPONDENCE

Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Bir Eylül Yerleşkesi İzmir Yolu 8. Km- Uşak

Tel: 0 276 221 21 30 e-mail: rusuhdergisi@usak.edu.tr

GENEL BİLGİLER/GENERAL INFORMATION

Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından yayınlanmaktadır. Türkçe, İngilizce ve Arapça yazılmış sosyal ve beşeri bilimler/din ile ilgili akademik çalışmaları, Haziran-Aralık olacak şekilde yılda iki sayı, elektronik ortamda yayınlayan açık erişimli, ulusal hakemli ve bilimsel bir dergidir.

AMAÇ/AIM

Rusuh Dergisi, Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından yayımlanan ulusal akademik bir dergidir. Rusuh Dergisi, özgün makale, kitap kritiği ve sempozyum değerlendirmesi gibi dini araştırmalar alanına dair çeşitli çalışmaları yayınlamayı amaçlamaktadır.

KAPSAM/SCOPE

Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, dini araştırmalar alanına dair (Sosyal ve Beşeri Bilimler/Din) makale, kitap kritiği, yüksek lisans ve doktora tez özetleri ve sempozyum değerlendirmesi gibi çalışmaları yayınlamaktadır.

ETİK İLKELER/ETHICAL PRINCIPLES

Derginin etik ilkeleri, yazarlar ve editörler, yazarlar ve hakemler arasında ortaya çıkabilecek çıkar çatışmalarının önlenmesi ve tüm makale değerlendirme formları bu ilke doğrultusunda gerekli uyarılarla birlikte hazırlanmıştır. Dergide yayınlanan yazıların telif hakkının, yazarlar tarafından dergi editörlüğüne verildiği kabul edilmektedir. Yazıların içeriğine dair tüm sorumluluk yazarlara aittir. Yazarlara yayın için herhangi bir ücret ödenmez. Yazılar dergiye ulaştırılmadan önce Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi Yayın Rehberi'nin incelenmesi ve çalışmaların buradaki formatlara uygun gönderilmesi beklenir. Makale gönderimlerinde yazar tarafından intihal raporu gönderilir. İntihal raporu % 20 oranını geçmemelidir. Herhangi bir durumda belirtilen oranın üzerinde yer alan raporlar sürece alınmayacaktır.

DEĞERLENDİRME VE YAYIN SÜRECİ/EVALUATION AND PUBLICATION PROCESS

Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler ön kontrol, intihal taraması, hakem değerlendirmesi ile Türkçe-İngilizce dil kontrolü aşamalarından geçirilmektedir. Ön kontrol aşamasında iki defa incelendiği halde bu süreçten geçmeyen çalışma, yazara iade edilmekte ve aynı yayın döneminde tekrar işleme alınmamaktadır. Ön kontrol aşamasını geçen çalışmalar en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal programları aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediğine dikkat edilerek değerlendirmeye alınır. Ön değerlendirme süreci yaklaşık 15 gün, hakem değerlendirme süreci ise yaklaşık 30 gün devam eder. Belirtilen süreler zaman zaman değişebilmektedir. Yazarlara makale önerilerini yazarken yol göstermesi için derginin kullandığı tüm değerlendirme formlarını (biçim ve içerik ön değerlendirme, alan editörü ve hakem formları) dergi web sitesinden indirerek incelemeleri tavsiye edilir.

RUSUH UŞAK ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ DERĐİSİ
RUSUH UŞAK UNIVERSITY THE JOURNAL OF FACULTY OF ISLAMIC SCIENCES

Cilt/Volume: 4 Sayı/Issue: 2 (Aralık/December 2024)

(ISSN: 2791-7398)

İÇİNDEKİLER

Araştırma Makaleleri

Tanrı'nın Zamansızlığı ve Kader-Zaman İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme

An Examination in the Context of Divine Timelessness and the Relationship Between Fate and Time

İBRAHİM HALİL ERDOĞAN.....111-125

Kürâunneml'in el-Münecced fi'l-luĝa'da İstishâd Ettiği Âyetler

The Quranic Verses Cited by Kurâ'unnaml in al-Munajjad fi al-Luĝha for Istishhâd

ŞEYMA SAVAŞ – RAMAZAN EGE.....126-147

Kur'an'da Sır Kavramı

The Concept of Secret (Sırr) in The Qur'an

ABDO MOHSEN MOHAMMED GABER – ABDULLAH EMİN ÇİMEN.....148-169

İbn Düreyd'in el-Müctenâ'sında Yer Verdiği Hikmetli Sözlerin Belâgat Özellikleri ve Konu Tasnifi: "Bâbün min Kelami'l-Hükema" Bölümü Özelinde

The Thematic Classification and Rhetorical Features of Wise Sayings in Ibn Dureyd's al-Muctenâ: A Focus on the "Bâbün min Kelami'l-Hükema" Section

MEHMET NAFİ ARSLAN.....170-186

İslâmiyet'ten Önce ve Sonra Kırgızlar'da İnanç Esasları

Principles of Faith in The Kyrgyz Before and After Islam

FARUK GÜN – BUSALİKHA URAİM KYZY.....187-208

Arapça Şiir Yazan Osmanlı Şairleri: Osmanlı Müellifleri Adlı Eserin "Şuarâ Faslı" Özelinde Bir Araştırma

Ottoman Poets Who Wrote Poems in Arabic: A Research Specific to the "Poets Section" of the Book Titled Osmanlı Müellifleri

YUSUF BAĞDAT.....209-232



Tanrı'nın Zamansızlığı ve Kader-Zaman İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme

An Examination in the Context of Divine Timelessness and the Relationship Between Fate and Time

<https://doi.org/10.71083/rusuhder.1556912>

İbrahim Halil Erdoğan

Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Ana Bilim Dalı
Associate Professor, Akdeniz University, Faculty of Theology, Department of Kalam
Antalya, Turkey

ihalilerdogan@akdeniz.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-8081-1895>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Received: 27.09.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 13.12.2024

Yayın Tarihi/Published: 30.12.2024

Cilt/Volume: 4

Sayı/Issue: 2

Sayfa/Pages: 111-125

Atıf/Cite as: Erdoğan, İbrahim Halil. "Tanrı'nın Zamansızlığı ve Kader-Zaman İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme [An Examination in the Context of Divine Timelessness and the Relationship Between Fate and Time]". *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi - Rusuh Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences* 4/2 (Aralık 2024):111-125

İntihal/Statement of Publication Ethics: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu onaylanmıştır. /This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

Copyright: 2024 by Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Uşak, Turkey

TANRI'NIN ZAMANSIZLIĞI VE KADER-ZAMAN İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA BİR İNCELEME

Öz

Bu çalışmada zamanın kelamcılar ve filozoflar arasındaki tanımı ve bu tanımların kader ve kazâ kavramlarıyla nasıl etkileşimde olduğu üzerinde durulmaktadır. Kelamcılar, zamanın yaratılmış olduğunu ve Allah'ın zamandan münezzehe olduğunu vurgulayarak, zamanın hâdis bir varlık olarak kabul edilmesi gerektiğini savunurlar. Filozoflar ise zamanın hareketin ve değişimin ölçüsü olduğunu ve bu bağlamda evrensel bir sürekliliği temsil ettiğini ileri sürerler. İbn Sînâ ve Fârâbî gibi filozoflar, zamanın mutlak ve değişmez bir varoluşu ifade eden "sermed" kavramıyla ilişkilendirir ve zamanın sürekli akışını temsil eden "dehr" kavramına vurgu yaparlar. Zamanın insan zihninde algılanışı ve ölçülmesi, fiziksel ve metafiziksel boyutlarıyla ele alınarak, zamanın sadece bir ölçüm aracı olmadığı, aynı zamanda varlığın ve hareketin temel bileşenlerinden biri olduğu açıklar. Çalışma, zaman kavramının İslam düşüncesindeki yerine dair zengin ve çok boyutlu bir perspektif sunmakta, zamanın doğası, hareketle ilişkisi, insan zihnindeki algısı ve yaratıcı ile bağlantısı gibi konuları kapsamlı bir şekilde ele almaktadır. Zamanın ontolojik yapısı kader konusu ile yakın ilişki içerisindedir. İnsan yaşamında zamanın kısıtlı olduğu düşünüldüğünde, kaderin bu kısıtlılık içindeki rolü ve zamanla nasıl ilişkili olduğu üzerine düşünmek her dönem kelam ve felsefe alanındaki önemini korumaya devam edecektir. Allah'ın zamandan berî olması, İslam geleneğinde O'nun zamanın ötesinde olduğu ve kaderin O'nun ilmi tarafından belirlendiği vurgulanır. Kader ve kaza ile ilgili günümüz inanç problemleri bağlamında sorulan sorulara dikkat edildiğinde geçmiş-gelecek perspektifiyle sürekli bir zaman kipi kullanılarak dile getirilmiştir. Bu bağlamda, zamanın sınırlılığı ve Allah'ın sınırsızlığı arasındaki ilişki derinlemesine incelendiğinde Allah-Zaman, İnsan-Kader ve Kader-Zaman ilişkisi insan zihninde daha net bir durum arz etmeye başlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Kader, Zaman, Ezeli, Ebedî.

AN EXAMINATION IN THE CONTEXT OF DIVINE TIMELESSNESS AND THE RELATIONSHIP BETWEEN FATE AND TIME

Abstract

This study focuses on the definition of time among theologians and philosophers and how these definitions interact with the concepts of fate and destiny. Theologians emphasize that time is a created entity and assert that God is beyond time, arguing that time should be understood as a contingent entity. Philosophers, on the other hand, propose that time is a measure of motion and change, representing a universal continuity. Philosophers such as Ibn Sînâ and al-Fârâbî associate time with the concept of "Sarmad", which denotes an absolute and immutable existence, while also emphasizing the concept of "dahr", which represents the continuous flow of time. The perception and measurement of time in the human mind are addressed in both physical and metaphysical dimensions, revealing that time is not merely a tool for measurement but also one of the fundamental components of existence and motion. This study offers a rich and multidimensional perspective on the place of the concept of time in Islamic thought, thoroughly addressing topics such as the nature of time, its relationship with motion, its perception in the human mind, and its connection with the Creator. The ontological structure of time is closely related to the issue of fate. Given that human life is considered to be temporally limited, reflecting on the role of fate within this temporal limitation and its relationship to time has been a constant subject of theological and philosophical discourse throughout the ages. In Islamic tradition, God's transcendence over time is emphasized, as He is beyond temporal constraints, and fate is determined by His infinite knowledge. When examining contemporary questions regarding fate and destiny, it is evident that they are often articulated using a continuous temporal framework that references both past and future. In this context, a deeper exploration of the relationship between the finitude of time and the infinitude of God sheds clearer light on the relationship between God and time, humanity and fate, and the relationship between fate and time in the human mind.

Keywords: Theology, Fate, Time, Eternal, Infinite.

Giriş

Günümüz kelimeler arasında kader ve kaza inancı önemli bir yere sahiptir. İmanın şartlarından biri olan kaderin, hayır ve şerrin Allah'tan geldiğine inanmak, her Müslüman için kabul edilmesi gereken bir vecibedir. Ancak, kaderi Allah'ın önceden bilmesi ve takdir etmesi, kazanın ise Allah'ın takdir ettiği olayların zamanı geldiğinde gerçekleşmesi anlamına gelmesi, Allah'ın önceden bilmesinin insan özgürlüğü üzerinde bağlayıcı olup olmadığı konusunda derin felsefi tartışmalar yapılmıştır. Bu bağlamda, Allah bireyin eylemlerini önceden takdir ettiyse, insanın çabası anlamsız mıdır? Dua kaderi değiştirebilir mi? İnsanın ömrü uzayıp kısalabilir mi? Kaderimde yazılı olan şeyler gelip beni bulabilir mi? gibi sorular, geçmişte olduğu kadar günümüzde de zihinleri meşgul etmiştir. Bu noktada dikkat edilmesi gereken en önemli husus, zamanın yalnızca insanın kendi ölçütleri dâhilinde anlam kazandığını bilerek, Allah'ın bu ölçütlerle değerlendirilmemesi gerektiğidir. Allah için milyon yıl öncesi ile sonrası arasında bir farkın olmadığını bilmesi önemlidir ki buna Allah'ın zamandan beri olması denilmektedir. Zira, "Allah bir insanın seçimlerinin, tepkilerini ve davranışlarını önceden biliyor muydu?", "Bilecek mi?", "Önceden mi takdir etti?" gibi ifadelerin tamamı bir zaman kipine dayanmaktadır. İşte meselenin tam mihenk noktası da burasıdır. Bahsedilen zaman kiplerinin tümü insana özgüdür ve insanlar, kendi yaşamlarında eylemleri arasındaki süreçleri ifade etmek için bu ölçütleri kullanır. Nasıl ki ağırlığın ölçüsü kilogram, sesin ölçüsü desibel ise, zamanın ölçü birimi de sürelerdir.

Bu çalışmada, kader ve kaza inancının insan özgürlüğü üzerindeki etkileri, felsefi ve teolojik perspektiflerden ele alınarak derinlemesine incelenecektir. Amacımız, Allah'ın bilgi ve iradesinin zamanla ilişkisi ve insanın özgür seçimlerine fırsat verip vermediği konularına dair yeni açılımlar sunarak, günümüz kelimeler problemlerine ışık tutmaktır.

1. Evrenin Hareketi ve Zamanın Doğası

Zaman sözlükte 'az olsun çok olsun belirli bir süre' olarak tanımlanmıştır.¹ Kavramsal anlamı konusunda ise gerek kadim filozoflar gerekse İslam düşünürleri farklı tanımlar yapmışlardır. Ancak hepsinin ortak noktası zamanın bir eşyadaki değişim süresi olduğudur. Değişim ve eylemin olmadığı yerde zamanın da olmadığına hükmetmişlerdir.² Zamanı hakiki ve takdiri olarak iki kısımda inceleyenler de olmuştur. Buna göre hakiki zaman gece ve gündüzün saatleri³ veya evrendeki varlığın hareket miktarı olarak tanımlanmıştır. Takdiri/farazi olan zaman ise bu hakiki olan zamanın öncesi veya sonrası olup bu sürecin muhtevasında olmayan bir varsayımdır. Kur'an'ın "yeri, göğü ve arasındakileri altı günde yarattık"⁴ ifadesinin takdiri bir zaman olduğu ifade edilmiştir. Çünkü gün ve gecelerin oluşması dünyanın yaratılmış olmasından sonra oluşan bir ölçü birimidir.⁵ Zaman için dünyanın güneş etrafında ve kendi etrafında dönmesinden kaynaklanan bir ilişki olduğunu söyleyenler de olmuştur. Bu görüşe göre evrenin

¹ Cemalüddin İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 2011), 13/199.

² Hüsâmüddin Âlûsî, *ez-Zemen fi'l-Fikri'd-Dîni ve'l-Felsefiyyi'l-Kadîm* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1980), 169.

³ İbn Cerîr Taberî, *Târîhu't-Taberî*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1980), 1/9.

⁴ Diyanet, *Kur'an-ı Kerim Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Furkân: 25/59.

⁵ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfiî ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (b.y.: Dâru 'İhyâ'i'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1376/1957), 123.

dışında zaman diye bir şey yoktur. Her gezegenin konisinin dışında da zaman yoktur. Çünkü gece dünyanın gölgesinden başka bir şey değildir.⁶

Platon'a göre zaman, evrenin düzenlenmesi ve yaratılması sürecinde ortaya çıkan bir kavramdır. Platon, zamanı "Timaeus" adlı eserinde ele alır ve zamanı, ebedi olan "idealar dünyası" ile geçici olan "duyular dünyası" arasındaki bir köprü olarak tanımlar. Ona göre zaman, "sonsuzluğun hareketli bir görüntüsü"dür (a moving image of eternity). Bu, ebedi ve değişmez olan gerçekliğin, fiziksel dünya içinde belirli bir düzen ve ardışıklık içinde tezahür etmesidir. Zaman, kozmik düzenin bir parçasıdır ve evrenin ruhu (world soul) tarafından ölçülür ve düzenlenir.⁷ Aristoteles'e göre zaman, hareketin ölçüsüdür ve hareketin öncesi ile sonrası arasındaki ayrımı belirler. Aristoteles, "Fizik" adlı eserinde zamanı, değişimle bağlantılı bir kavram olarak ele alır. Ona göre zaman, hareketin ya da değişimin bir sonucu olarak ortaya çıkar ve hareketin ardışıklığını ifade eder. Zaman, nesnelere ve olayların değişimi ve dönüşümü sırasında oluşan ardışık anların bir toplamıdır. Aristoteles, zamanın "önce" ve "sonra" kavramları olmadan var olamayacağını savunur. Zaman, sürekli ve bölünebilir bir süreçtir ve bu süreç içindeki anlar, ardışık bir düzen içinde birbirini takip eder. Zaman, hem subjektif bir algıya hem de objektif bir gerçekliğe sahiptir; yani, hem insan bilinci tarafından deneyimlenir hem de dış dünyadaki olaylarla ilişkilidir. Aristoteles'e göre, zamanın var olabilmesi için bir hareket veya değişim gereklidir ve bu hareket, bir cisim veya varlık tarafından gerçekleştirilir.⁸

Kelam âlimlerinin zaman tarifleri, çeşitli ekollere ve düşünörlere göre farklılık gösterir. Ancak genel olarak kelam âlimleri, zaman kavramını maddi ve metafizik boyutlarıyla ele alır. Ebu'l Hasan el-Eş'ârî (ö. 324/935) zamanı Allah'ın yarattığı bir kavram olarak görür. Ona göre zaman, Allah'ın yaratılmış varlıklar üzerindeki iradesinin bir sonucudur ve bu nedenle bağımsız bir varlık değildir. Zaman, Allah'ın kudreti ve yaratma fiiliyle bağlantılıdır.⁹ İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) kelamında da benzer bir yaklaşım benimsenir. İmam Maturidî'ye göre zaman, Allah'ın varlıkları yaratmasıyla ortaya çıkar ve süreklilik arz eder. Ancak zamanın başlangıcı ve sonu, Allah'ın mutlak iradesi altındadır.¹⁰ Gazzâlî (ö. 505/1111) zamanı akıl yoluyla anlamaya çalışmıştır. Ona göre zaman, olayların birbirini takip etmesiyle anlaşılabilir. Zaman, bir nevi olayların ölçümüdür ve varlıkların hareketiyle anlam kazanır. Gazali'ye göre zaman, Allah'ın iradesiyle belirlenen bir düzendir.¹¹ Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ise zamanın felsefi boyutlarını da ele almıştır. Ona göre zaman, bir hareketin ölçüsüdür ve bu nedenle olayların gerçekleşme süreciyle ilgilidir. Zaman, hareketin var olmasıyla anlam kazanır ve bu da Allah'ın yaratıcılığıyla ilişkilidir.¹² Bu farklı

⁶ Yahyâ Cebr, *Nahve Dirâsât ve Eb'âd Lugaviyye Cedîde* (Filistin: Nablus, 1985), 72.

⁷ Platon (Plato), "Timaios", *Platons sämtliche Werke*, ed. O Apelt (Hamburg: Meiner Verlag, 1988), 37; Âlûsî, *ez-Zemen fi'l-Fikri'd-Dînî ve'l-Felsefiyyi'l-Kadîm*, 103.

⁸ Aristoteles (Aristotle), *Physik (Fizik)* (Hamburg: Meiner Verlag, 1986), 1-4/4/13; Yümnâ Tarîf el-Hûlî, *ez-Zemân fi'l-Felsefeti ve'l-İlm* (Mısır: Müessesetü Hindâvî, 2012), 9.

⁹ Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2005), 2-329.

¹⁰ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 9/228; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd* (İskenderiye: Dâru'l-Câmiâtü'l-Mısriyye, ts.), 141.

¹¹ Ebu Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya (Beyrut: Dâru'l-Meârif, 1972), 107-110.

¹² Fahreddîn er-Râzî, *el-Erbaîn fi Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü Külliyyâtü'l-Ezheriyye, 1986), 34; Ebû 'Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1420), 5/51; Fahreddîn er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye fi İlmi'l-İlâhiyyâti ve't-Tabiiyyât*, thk. Mutasım Billah Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1990), 1/1/77.

yaklaşımlar, İslam kelimasında zaman kavramının nasıl ele alındığını ve yorumlandığını göstermektedir. Kısaca zaman kavramı hem maddi hem de metafizik boyutlarıyla kelimâ âlimlerinin önemli tartışma konularından biri olmuştur.

2. Mâtürîdî, Eş'arî ve Mu'tezile'de Kader ve Kaza

Kader ve kaza kavramları, Allah'ın evrendeki olayları nasıl belirlediği ve insanların bu olaylar karşısındaki irade, etkinlik alanı ve sorumlulukları ile ilişkilidir. Arapça kökenli olan 'kader' kelimesi, sözlük anlamı itibarıyla 'ölçü, miktar, takdir, planlama' gibi anlamlara gelmektedir.¹³ İslam terminolojisinde ise kader, Allah'ın ezeli ilmi ile evrende meydana gelecek olan her şeyi önceden bilmesi ve belirlemesi anlamında kullanılır. Bu bağlamda kader, Allah'ın evrendeki tüm olayları, varlıkları ve insanların hayatlarını belirli bir düzen ve plan çerçevesinde tayin etmesi olarak anlaşılır. Bu tanım Mâtürîdî okuluna göre yapılan tariftir. Buna göre Allah, geçmişte, şu anda ve gelecekte olacak her şeyi önceden bilir ve buna göre planlar. Kader, Allah'ın mutlak iradesiyle bağlantılıdır ve evrendeki tüm olayların onun bilgisi ve iradesi dahilinde gerçekleştiğini ifade eder. Kaza ise, Allah'ın kaderde belirlediği olayların fiilen gerçekleşmesidir. Yani, kaderde yazılmış olan olayların, belirli bir zamanda ve mekânda meydana gelmesidir. Kaza, kaderin gerçekleşme sürecidir.¹⁴

Eş'arî mezhebi, kader ve kazayı Allah'ın mutlak iradesi ve bilgisi çerçevesinde açıklar. Eş'arîler, Allah'ın her şeyi önceden belirlediğini ve insanların iradesinin bu kaderin dışında olmadığını savunurlar. Buna göre, insanlar iradeleriyle hareket ederler, ancak bu irade de Allah'ın takdiri altındadır. Eş'arîler, insanların sorumluluğunun, onların iradeleriyle yaptıkları seçimlerden kaynaklandığını belirtirler.¹⁵ Maturidî ekolü de kader ve kaza konusunu Allah'ın iradesi çerçevesinde ele alır, ancak Eş'arîlerden biraz farklı bir yaklaşım sergiler. Maturidîler, insanların iradelerinin Allah'ın iradesine bağlı olmakla birlikte, bağımsız bir sorumluluğa sahip olduğunu savunurlar. İnsanlar, Allah'ın belirlediği kader doğrultusunda seçimler yaparlar, ancak bu seçimler onların kendi iradeleriyle gerçekleşir.¹⁶ Mu'tezile'ye göre, Allah her şeyi bilse de insanların iradeleri tamamen bağımsızdır. Böylece Mu'tezile mensupları insan iradesine daha fazla vurgu yapar ve insanların kendi kaderlerini belirleme konusunda özgür olduklarını savunur. Bu mezhep, insan sorumluluğunu ön plana çıkarır ve kader anlayışını sınırlı tutar. Kelâm ilminde kader ve kaza konusunun derinlemesine incelenmesi, insan özgürlüğü ve Allah'ın mutlak iradesi arasındaki dengeyi anlamak açısından büyük önem taşır. Bu iki kavram, İslam teolojisinin temel taşlarından biridir ve farklı mezheplerin bu konudaki yaklaşımları, İslam düşüncesinin zenginliğini ve çeşitliliğini ortaya koyar.¹⁷

Kader ve kaza konusu dikkatlice incelendiğinde görülecektir ki, meselenin karmaşık gibi gözükmesi zaman kavramı ile kaderin ilişkilendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Burada Allah'ın

¹³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5/74.

¹⁴ Seyyid Sâbık, *el-Akâidu'l-İslâmiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, ts.), 95; Ebû'l-Ḥaseñ ʿAlî b. Muḥammed el-Ḥâzin, *Lubâbu't-Teʿvîl fi Meʿâni't-Tenzîl*, thk. Muḥammed ʿAlî Şâhîn (b.y.: y.y., ts.), 4/223.

¹⁵ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Kitâbu't-Taʿrîfât* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 174; Ekrem Uysal, *Eş'arî Kelâmı*, ed. İsa Yüceer (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022), 140-145.

¹⁶ Ebû ʿAbdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürʿâf ed-Dımaşkı el-Ḥanbelî İbn Qayyim el-Cevziyye, *Şifâu'l-ʿAlîl fi Mesâilil-Ḳaḏâʿ ve'l-Ḳader ve'l-Ḥikme ve't-Taʿlîl* (Beyrut: y.y., 1398/1978), 49; Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).

¹⁷ Farûk Ahmed ed-Desûkî, *el-Kadâu ve'l-Kaderu fi'l-İslâm* (Cidde: Dâru'l-İ'tisâm, 1985), 1/2/261; Osman Karadeniz, *Kader Üzerine* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 11.

zaman üstü olması, onun ezeli ve ebedi bir varlık oluşu, zamanın yaratıcısının bizzat Allah olduğu zihinden bir an bile uzak tutulmaması gerektiğinin önemi bir kez daha ortaya çıkmaktadır.

3. "Ezeli" ve "Ebedi" Kavramlarında Teolojik ve Felsefi Perspektifler

'Ebedi' kelimesi Arapça kökenlidir ve "sonu olmayan, sonsuz" anlamına gelir.¹⁸ Ebedi, bir varlığın ya da durumun zaman içinde hiçbir şekilde sona ermeyeceğini ifade eder.¹⁹ İslam felsefesi ve teolojisinde ebedi (bekâ), Allah'ın sıfatlarından biri olarak kabul edilir ve O'nun varlığının sonsuza dek devam edeceğini belirtir. Bu bağlamda ebedilik, zamanın geleceğe doğru sonsuzluğu ifade eder. Allah'ın zamansal niteliklerini tanımlamak için genellikle "ezeli" ve "ebedi" ifadesi kullanılır. Allah'ın ne başlangıcı ne de sonu olmadığını, zamansal sınırlamalardan bağımsız olduğunu ifade eden bu iki kavram, Allah'ın mutlak varlık, olduğunu vurgular. Ayrıca, bu kavramlar, yaratılmış varlıklar ve yaratıcı arasında keskin bir ayırım yapar; yaratılmış olan her şeyin bir başlangıcı ve sonu varken, yaratıcı olan Allah ezeli ve ebedidir.

Kelam ilminde ezel kavramı, Allah'ın selbî sıfatları bağlamında, O'nun varlığının bir başlangıcı olmadığını ifade etmek için kullanılır ve kıdem ifadesi ile eş anlamlı olarak kabul edilir. Bu bağlamda ezeli, zamansal olarak geriye doğru sonsuzluğu ifade eder. Yani, ezeli olan bir şey, zamanın herhangi bir noktasında başlamamış, her zaman var olmuştur, ayrıca var olması da bir illete bağlı olmayan demektir.²⁰ Bu kavram, klasik teoloji ve felsefi düşüncelerde, Tanrı zamanın ötesinde ve zamandan bağımsız bir varlık olduğunu vurgulamak için kullanılır. "Kadim" terimi de ontolojik bahislerde aynı anlamda kullanılır ve Tanrıya referansta bulunur.

İslam alimleri varlığı üç kategoriye ayırmışlardır. Bunlardan birincisi ezeli ve ebedi olan varlıktır ki bu, Allah'tır. O, başlangıcı ve sonu olmayan, yokluktan önce var olan ve varlığı sonsuza dek sürecek olandır. İkincisi ise ne ezeli ne de ebedi olandır ve bu da dünyadır. Çünkü dünya, yaratılmıştır ve bir başlangıcı vardır, ayrıca bir sonu da olacaktır. Üçüncüsü ise ebedi ama ezeli olmayandır ki bu da ahirettir. Ahiret, yaratılmıştır ve bir başlangıcı vardır, fakat sonsuza kadar var olacaktır. Bu kategorilere göre, başlangıcı olanın yok olması kaçınılmazdır, çünkü bu durumda bir varlık ebedi olamaz. Dolayısıyla, başlangıcı ve sonu olan varlıkların geçici olduğu kabul edilir.²¹

Hadîd Suresi'nin 3. ayeti, Allah'ın başlangıcının ve sonunun olmadığını, zaman ve mekân kavramlarının ötesinde olduğunu ifade eder. Ayette, "*O, hem evveldir, hem âhirdir, hem zahirdir, hem bâtıdır. O, her şeyi hakkıyla bilendir*"²² denilerek, Allah'ın her şeyin başında ve sonunda, görünürde ve görünmeyende var olduğunu ve her şeyi en iyi şekilde bildiği belirtilir. Ayette Allah'ın isimlerinden biri olan "el-Evvel (İlk)"²³, Onun başlangıcı olmadığını ve Ondan önce hiçbir şeyin olmadığını ifade eder. Bu isim, Allah'ın ezeli ve başlangıçsız olduğunu açıkça belirtir. "el-Kadim" ve "ezeli" kavramları, Allah'ın isimlerinden olmayıp daha çok O'nun ezeliğini ve

¹⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3/68; Nuhbetu'n mine'l-Luğaviyyîn, *el-Mu'cemu'l-Vasît* (Kahire: Mecmau'l-Luğati'l-Arabiyye, 1972), 1/2; Meccüddin Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît* (Beyrut: Mektebetü Tahkiku't-Türâs, 2005), 7/372; Ahmet Cevzici, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 822.

¹⁹ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, 7.

²⁰ Muhammed 'Amîm Bereketî, *et-Ta'rîfâtü'l-Fıkhiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 17.

²¹ Murtezâ Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Heyet (Dâru'l-Hidâye, ts.), 27/442.

²² Hadîd, 57:3.

²³ Hadîd: 57-3.

yaratılmamışlığını ifade etmek için kullanılan sıfatlardır. Ancak, "el-Evvel" ismi, bu anlamı daha mükemmel ve kapsamlı bir şekilde ifade etmektedir.²⁴

"el-Evvel" ismi Allah'ın birliğini ve tekliğini ispat etmek için de kullanılan güçlü bir argümandır. Bu isim, Allah'ın ezeli ve ilk varlık olduğunu ifade eder. Çünkü "ezeli" ve "ilk" olma, bir şeyin tek olmasıyla bağlantılıdır. Örneğin, bir kişi "ilk alacağım köle hürdür" der ve sonra iki köleyi birden alırsa, bu köleler hür olmazlar çünkü "ilk" olma şartı, tek olmaya bağlıdır ve bu şart yerine getirilmemiştir. Ardından, bir köle daha alsalar bile, bu köle yine azat edilmez çünkü "ilk" olmanın bir şartı da önceliklidir ve bu şart da yerine getirilmemiştir. Bu mantıkla, "el-Evvel" ismi, âlemin yaratıcısının aynı zamanda tek olduğuna da işaret eder. Çünkü eğer Allah ezeli ve ilk varlık ise O'nun öncesinde herhangi bir şey olamaz ve O'nun ardından da başka bir varlık gelmez.²⁵ Bu, O'nun eşsizliğini ve tekliğini vurgular. Dolayısıyla, "el-Evvel" ismi, Allah'ın birliğini ve tekliğini ispat etmek için güçlü bir delil olma özelliğini de taşımaktadır.²⁶ Yine mezkur ayetteki ifadeler, Allah'ın mutlak bilgi ve kudret sahibi olduğunu vurgular. Hz. Peygamberi bu ayeti tefsir ederken, *O'nun kendinden evvel hiçbir şey olmayan Evvel ve kendinden sonra hiçbir şey olmayan Âhir*²⁷ olarak izah etmiş, bununla Allah'ın varlığının mutlaklığını ve sonsuzluğunu vurgulamıştır.

Allah'ın her şeyin sonu 'âhir' ve her şeyin ilki 'evvel' oluşu konusunun insan tasavvuru açısından çok derin ve kapalı olduğuna dikkat çekilmiştir.²⁸ Onun varlığı, zamanın başlangıcı ve sonu ile sınırlı değildir. O, zaman ve mekânın yaratıcısıdır ve bu nedenle O'na nispet edilen 'evvel' ve 'âhir' kavramları, insan aklının kavrayışının ötesindedir. Yine Allah'ın "evvel" ve "âhir" oluşu, fiziksel ve zamansal bir süreç olarak değil, metafiziksel bir gerçeklik olarak anlaşılmalıdır. Kelam ilminde ifade edilen ve sadece Allah için kullanılan 'kadîm' sıfatı asıl itibariyle evvel olmanın anlamını içerir.²⁹ Râzî, Allah'ın sıfatlarının anlamlarını derinlemesine incelerken, 'evvel' ve 'âhir' sıfatlarının, Onun yaratılmışların başlangıcı ve sonu üzerindeki mutlak hakimiyetini ifade ettiğini belirtir. Bu sıfatlar, Allah'ın mutlak varlığını ve O'nun dışında hiçbir şeyin ezeli veya ebedi olmadığını ortaya koyar. Râzî'ye göre tüm bunlar insan aklının ve tasavvurunun Allah'ın sıfatlarını tam anlamıyla kavrayamayacağını göstermektedir.³⁰

'Âhir' kavramını da Allah'ın ebedi varlığına ve her şeyin O'ndan sonra geldiği ilkesine odaklanır. Ancak Allah'ın "Âhir" olması, O'nun sadece kendisi dışında her şeyin sonuncusu olması anlamına gelmez. Çünkü bu, Allah'ın varlığına dışsal bir bağlamda bir son vermek gibi bir düşünceyi içerir ki bu mantıksal olarak çelişkilidir. Eğer Allah, yalnızca kendisi dışında her şeyin sonuncusu olsaydı, bu durumda O'nun varlığı başka bir şeyin var olmasından sonra oluşmuş olurdu. Ancak var olan bir şeyin yok olmasından sonra gelmek, zaman içinde bir sonraki vakte bağlıdır. Fahreddin er-Râzî, bu tür bir "sonra oluş"un, var oluşun ardından gerçekleşen bir şey

²⁴ İbn Haccâc en-Nisâbü'rî Müslim, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki (Kahire: Dâru İhyâ'u't-Turâsî'l-Arabî, 1955), İlim 17; Ebû Bekr Aḥmed b. el-Ḥüseyn b. 'Alî el-Ḥüsrevcirdî el-Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-Şifât*, thk. 'Abdullah b. Muḥammed el-Ḥâşidî (Cidde: Mektebetu's-Sevâdî, 1413/1993), 1/557.

²⁵ Recep Ardoğan, *Fitratla Buluşma -İnkârcı Akımlara Cevaplar*, ed. Fahri Hoşap (Kahramanmaraş: KLM Yayınları, 2020), 144.

²⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 9/512; Muhammed b. Tâhir Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnûsiyyeti li'n-Neşri, 1984), 27/361.

²⁷ Müslim, İlim 17; Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-Şifât*, 1/557.

²⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ġayb*, 29/444.

²⁹ Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 27/360.

³⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ġayb*, 29/444-445.

olduğunu belirtir ve bunun zamanın ilerlemesiyle gerçekleştiğini vurgular. Bununla birlikte, zamanın var olmadığı bir durumda (yani zaman öncesi bir durumda) var oluşun ardından gelmenin mantıksal olarak mümkün olduğunu ifade eder. Dolayısıyla, Allah'ın "Âhir" oluşu, zamanın ötesinde ve zamansız bir kavramdır. Bu bağlamda, herhangi birinin kendisi dışındaki her şeyin yok olmasını varsayarak kendi varlığını sürdürmesi, mantıksal olarak imkansızdır ve bu da "hulûl" olarak adlandırılır.³¹ Fahreddin er-Râzî'nin açıklaması, Allah'ın varlığının zamansız ve ebedi olduğunu vurgularken, var olanın kendisinden sonra gelen bir şeyin yok olmasından sonra gelmediğini ileri sürer. Bu, O'nun ebedi ve sınırsız varlığının özelliklerinden biridir.

Allah'ın "âhir" olması meselesi, yani O'nun her şeyin sonunda ve kalıcı olan yegâne varlık olması, Cehmiyye mensupları tarafından yanlış anlaşılmış ve imkânsız olarak değerlendirilmiştir.³² Bunların iddialarına göre, Allah Teâlâ'nın her şeyin sonunda kalabilmesi için, diğer tüm varlıkların yok olması gerekir. Ancak, bir şeyin yok olması, onun önce var olması gerektiğini ve bu varoluşun zaman içerisinde gerçekleştiğini varsayar. Dolayısıyla, her şeyin yok olacağı bir zaman dilimini düşünmek gereklidir. Bu da zaman kavramını ve olayların zaman içinde sıralanmasını gerektirir.³³ Bu şüphe, evveliyet (öncelik) ve âhiriyyetin (sonralık) sadece zaman açısından olabileceği fikrine dayanmaktadır. Halbuki zamanın ötesinde bir bakış açısıyla, Allah'ın evvel (ilk) ve âhir (son) olması mümkündür. Bu durumda, her şeyin sonunda Allah Teâlâ'nın kalıcı olması, zamanın ötesinde bir gerçeklik olarak kabul edilmelidir. Yani Allah'ın âhir olması, zamansal bir süreçle ilgili değil, mutlak ve ezeli bir hakikattir. Bu yüzden, bu şüphe batıldır, çünkü Allah'ın âhir olması zamanla sınırlı bir kavram değildir ve Allah'ın zamandan münezzehe olduğunu unutmamak gerekir. Kelam ilminde bu sıfat "bekâ" nitelemesiyle ele alınmıştır.³⁴

Kader ile ilgili tartışmalarda genellikle zamana vurgu yapılmaktadır. Allah'ın önceden bilmesi durumu kulu eyleme mecbur mu kılmaktadır? Allah'ın kaderi önceden yazmış olması kulun özgür iradesinin önünde bir engel midir? İnsan dua ettiği zaman Allah'ın önceden yazdığı kaderi değiştirir mi? Dua ile az olan rızık sonradan çoğalır mı? Önceden yazılan kader kulun yakarışı veya eylemini değiştirmesiyle değiştirir mi? Bu ve benzeri sorularda geçen öncelik, sonralık şeklindeki ifadelerin tümünde zamana atıf ve izafet vardır. Allah'ın zaman ötesi bir varlık olduğu göz önünde bulundurulmadan kaderi anlamak oldukça zordur. Zaman ötesi bir varlığı ise tam anlamıyla kavramak için mutlaka tanrı seviyesinde olması gerekiyor. Bu mümkün olmadığı için de kelimacılar her fırsatta kader konusunun tam olarak anlaşılmasının mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdir.

4. Ezeli Bilgi ile İnsanın İrade ve Seçimi Arasındaki İlişki

Kader ve özgür irade konusundaki tartışmalarda zaman kavramı ve Allah'ın zamana olan bağımsızlığı önemli bir rol oynar. Buradaki temel problemlerden biri Allah'ın her şeyi önceden bilmesi, insanların özgür iradesini ortadan kaldırıp kaldırmayacağı sorunudur. İslam düşüncesine göre Allah'ın zamandan bağımsızdır ve her şeyi en başından beri bilir. Ancak, bu bilgi insanların seçim yapma özgürlüğünü ortadan kaldırmaz. Allah'ın bilgisi, insanların yapacakları seçimlere dayanır ve bu seçimler serbest irade ile yapılır. Diğer bir konu ise Allah'ın kaderi yazmış olması,

³¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 29/446.

³² Abdulkâhir Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak ve Beyânü'l Firkati'n-Nâciye* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977), 199; Ebu'l-Feth Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 2010), 1/87.

³³ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 29/446.

³⁴ Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 27/361; Uysal, *Eş'arî Kelâmı*, 109.

insanların özgür iradesini nasıl etkileyeceği düşüncesidir. Ancak, bu ezeli bilgi insanların tercihlerini belirlemez, aksine insanların özgür iradeleriyle yapacakları tercihleri bilir. Dolayısıyla, insanlar kendi iradeleriyle seçimler yapar ve bu seçimler kaderin bir parçası olarak Allah tarafından bilinir. Yine günümüz inanç problemleri konusunda gündeme gelen ve dua etmenin kaderi değiştirip değiştirmeyeceği sorundur. Bu durum, O'nun ezeli ilmi ve iradesi içinde yer alır.³⁵ Yani Allah zaten kulun dua edeceğini ve bu duaya nasıl cevap vereceğini bilir. Zaten peygamberin bu konuyu tartışmayı engellemesinin³⁶ altında yatan sebeplerden birisi de muhakkak budur. Allah'ın zamanın ötesinde ve üstünde bir varlık olarak geçmiş, şimdi ve geleceği bir bütün olarak bilir. İnsanlar ise zamanı lineer bir şekilde yaşarlar ve bu yüzden kaderi tam olarak kavramakta zorlanırlar.³⁷ Bu nedenle, kelamcılar kader konusunun tam anlamıyla anlaşılmasının insan kapasitesini aşan bir mesele olduğunu savunurlar. Kısaca İslam teolojisinde kader ve özgür irade konusundaki tartışmalar, Allah'ın ezeli bilgisi ve insanların serbest iradesi arasındaki denge üzerinde yoğunlaşır. O'nun zaman ötesi bir varlık olarak her şeyi bilmesi, insanların özgür iradesini yok saymaz. İnsanların duaları da kaderin bir parçası olarak Allah tarafından bilinir ve karşılık bulabilir. Bu perspektife göre, insanlar, Allah kaderini öyle yazdı diye belirli bir işi yapmak zorunda değildirler. Aksine Allah, insanların hangi işleri yapacaklarını onların özgür seçimlerine dayanarak bilir. Örneğin, bir insanın belirli bir zamanda belirli bir eylemi yapacağı bilgisi, Allah'ın ezeli ilminde zaten vardır, ancak bu bilgi o kişinin kendi iradesiyle yaptığı seçimlere dayanır. Bu, O'nun ilminin kapsamlılığı ve mükemmelliğidir. Kader, Allah'ın zamandan bağımsız bilgisi ışığında değerlendirildiğinde ise O'nun insan iradesini dikkate alarak kaderi belirlediği anlaşılmış olur. Bu, insanların sorumluluklarını ve özgür iradelerini ortadan kaldırmaz.³⁸ İnsanlar kendi seçimleri ve eylemleriyle kaderlerini yaşarlar ve Allah bu seçimleri ezeli ilmiyle bilir. Bu bakış açısı, kader ve insan iradesi arasındaki ilişkiyi anlamada önemli bir temel sağlar. Zaten zamanın ontolojik yapısı, zamanın varlık yapısını ve doğasını ele alır. Felsefi ve teolojik açıdan ele alınan zamanın iki temel ontolojik yorumundan biri zamanın, geçmişten geleceğe doğru sürekli akan bir doğrusal yapı olduğu anlayışıdır. Bu, insanların deneyimlediği ve yaşadığı zaman anlayışıdır. İnsanlar, bu zaman akışında yaşar, karar verir ve eylemlerini gerçekleştirir.³⁹ Diğerisi ise zamansızlıktır ki Allah'ın varlığını bu şekilde değerlendirmek mümkündür. Allah, zamanın dışında ve üstünde bir varlıktır. Bu, O'nun geçmiş, şimdi ve gelecek ayrımı olmadan her şeyi bir bütün olarak bildiği anlamına gelir, çünkü O, zamandan bağımsızdır.

Duâ ile rızkın artması konusu, kader ve insanın özgür iradesi arasındaki ilişkiyi anlamak için önemli bir noktadır. İnsanın duâ etmesiyle rızkın artması, aslında kaderle belirlenmiş olan bir rızkın farklı bir şekilde tecelli etmesidir. Yani, duâ etmek, insanın kaderinde zaten mevcut olan bir rızkın farklı bir şekilde gerçekleşmesine vesile olabilir. Kader, Allah'ın her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve her şeyi takdir eden bir güç olarak İslam inancının temel taşlarından biridir. İnsanın duâ etmesi, bu kaderin bir parçası olan rızkın farklı bir şekilde tecelli etmesine vesile olabilir. Ancak,

³⁵ Orhan Aktepe, "Kaza-Kader'in Mahiyeti ve Değişip Değişmemesi Problemi", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (15 Temmuz 2012), 84; Mustafa Öcal, "Kader ve Kaza İnancının Öğretimi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (01 Haziran 2003), 33.

³⁶ Ahmet b. Hanbel, *Müsned Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 11/250; Ebu Bekr İbn Arabî, *el-Avâsım ve'l-Kavâsım*, thk. Ammâr Tâlibî (Mısır: Dâru't-Turâş, ts.), 3/346.

³⁷ ed-Desûkî, *el-Kadâu ve'l-Kaderu fî'l-İslâm*, 1/1/85.

³⁸ ed-Desûkî, *el-Kadâu ve'l-Kaderu fî'l-İslâm*, 1/1/130.

³⁹ Şevval Ersan, "Zaman Algısı ve Zaman Algısının Mc Taggart ile Dönüşümü", *Ankara Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 4/8 (Aralık 2021), 154.

bu, kaderin değişmesi anlamına gelmez. Çünkü kader, Allah'ın ezeli ilmi ve iradesiyle belirlenmiştir ve değişmez. Ancak, bu durum, kulun kendi çabalarını göz ardı etmesi anlamına gelmemektedir. Yani kulun dua etmekle rızkının artması Allah'ın kaderi olduğu gibi dua etmeyip rızkının dar kalması da kaderin dışında değildir.

Allah için zamanın ontolojik yapısı, zamanın tüm parçalarını ortadan kaldıran zamansız bir varlık olarak anlaşılır. İnsanlar kendi perspektiflerinden geleceği görme ve bilme imkanına sahip olmadıkları için Allah'ı zaman ve mekânın bir parçası olarak düşünmeleri onu hâdis varlık olarak kabul etmelerine yol açar ki bu da İslam'daki tevhid inancına aykırıdır. Bu konuyu daha iyi anlamak için, zamanın felsefi ve kelamî bakış açıları ile Allah'ın yaratıcı sıfatı arasındaki ilişkiyi içselleştirmek gerekmektedir.

5. İslam Düşüncesinde Kader-Zaman İlişkisi: Tevhid, İlahi İrade ve İnsan Algısı

Kader ve zaman kavramları, insanın düşünce dünyasında derin izler bırakan ve felsefe, din ve metafizik gibi alanlarda yoğun tartışmalara yol açan temel kavramlar olduğu ifade edilmiştir.⁴⁰ Özellikle İslam düşüncesinde, kader ve zamanın ilişkisi, insanın varoluşsal bilincini şekillendirirken, Allah'ın zamandan bağımsız varlığına dair bir anlayışı da beraberinde getirmektedir. Bu çalışmanın bir parçası olan, kader ve zamanın insan algısı üzerindeki etkisi incelenirken, Allah'ın zamandan beri olmasının kaderle ilişkisi ve insanın kader karşısında zamansal algısının nasıl şekillendiği önem arz etmektedir.

Kader, birçok din ve felsefi sistemde, insanın yaşamındaki olayların önceden belirlenmiş olduğu inancını ifade eder. İslam inancında da kader, Allah'ın iradesinin mutlaklığını ve insanın yaşamındaki her türlü olayın Allah'ın bilgisi ve izni dahilinde gerçekleştiği düşüncesini içerir.⁴¹ Bu bağlamda, zamanla kader arasındaki ilişki karmaşık bir hal alır. Allah'ın zamandan bağımsız varlığı, İslam düşüncesinde temel bir prensiptir. Kuran'da Allah'ın zamandan ve mekândan münezzeh (bağımsız) olduğu ifade edilir.⁴² Bu, O'nun zamansız bir varlık olduğu ve insanın zamansal boyutta algıladığı gibi bir süreç içinde bulunmadığı anlamına gelir. Dolayısıyla, Allah için milyon yıl öncesiyle ya da sonrası arasında bir fark yoktur. Bu anlayış, Allah'ın kaderi nasıl belirlediği ve insanın yaşamındaki olaylara nasıl müdahale ettiği konularında da önemli bir rol oynar.

İnsan algısının zamanla şekillenmesi, kaderin anlaşılmasında etkili bir faktördür. İnsan, yaşamını zamansal bir süreç içinde değerlendirir ve olayları geçmiş, şimdi ve gelecek olarak kategorize eder. Ancak, Allah'ın zamandan bağımsız bir varlık olduğu düşüncesi, insanın zamansal algısını sorgulamaya iter. İnsanın bir olayı yaşaması, Allah'ın olayı önceden bilmesi ve belirlemesi arasındaki ilişkiyi anlamasını zorlaştırabilir. Ancak İslam düşüncesinde, insanın özgür iradesi ve Allah'ın kaderi bir arada ele alınır. Yine de insanın zamanla sınırlı algısı, kaderin nasıl işlediğini tam olarak kavramasını engelleyebilir. Allah'ın zamandan bağımsız varlığı, kaderin nasıl belirlendiği ve insanın yaşamındaki olaylara nasıl müdahale edildiği konularında önemli bir rol oynar. Ancak, insanın zamansal algısı ve kaderin karmaşıklığı, bu konunun derinlemesine anlaşılmasını zorlaştırır. Bu nedenle, kader ve zamanın ilişkisi üzerine yapılan çalışmaların daha da derinleştirilmesi ve farklı disiplinlerden bakış açılarının bir araya getirilmesi önemlidir. Bu,

⁴⁰ el-Hûlî, *ez-Zemân fi'l-Felsefeti ve'l-İlm*, 11.

⁴¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 305-306; Aktepe, "Kaza-Kader'in Mahiyeti ve Değişip Değişmemesi Problemi", 71.

⁴² Hadîd, 57:3.

hem insanın kader ve zaman algısını derinleştirecek hem de İslam düşüncesinin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Tevhid inancı, İslam düşüncesinde merkezi bir konumdadır ve Allah'ın her şeyin yaratıcısı ve kontrolü altında olduğuna olan inancı ifade eder. Bu inanç, Eş'arî ve Mâtürîdî gibi İslam düşünürleri tarafından da vurgulanmıştır. Eş'arîlerin, tüm fiilleri Allah'a nispet etmelerinin altında yatan temel düşünce, aslında bir tevhid anlayışının yansımasıdır.⁴³ Onlar, insanın sadece eyleme mahal olduğunu ve her fiilin gerçekte Allah'ın irade ve dilemesiyle gerçekleştiğini savunmuşlardır.⁴⁴ Bu, söz konusu eylemlerin, Allah'ın izni ve takdiri olmadan gerçekleşmeyeceği fikrini içerir. Örneğin, "falan öldü" veya "falan hastalandı" gibi ifadelerde, fiilin asıl itibarıyla Allah'ın iradesi ve dilemesiyle gerçekleştiği, ancak ifadenin mecazi bir izafetle insana nispet edildiği kabul edilir. Bu, insanın eylemlerinin aslında Allah'ın irade ve takdirine bağlı olduğu gerçeğini vurgularken, aynı zamanda insanın sorumluluğunu da korur. Canlının ölümünün yaratıcısı olarak Allah'a olan inanç, İslam'ın temel öğretilerinden biridir. İslam inancına göre, yaşam ve ölüm gibi temel olaylar Allah'ın iradesiyle gerçekleşir. Bu nedenle, bir canlının ölümü, Allah'ın takdiri ve iradesiyle gerçekleşen bir olaydır ve bu konuda İslam düşünce geleneğinde genellikle ihtilaf söz konusu değildir. Eş'arîlerin ve benzeri İslam düşünürlerinin fiilleri Allah'a nispet etme yaklaşımı, tevhid inancının bir gereği olarak değerlendirilebilir. Bu yaklaşım, Allah'ın her şeyin yaratıcısı ve kontrolü altında olduğuna olan derin bir inancı yansıtırken, insanın sorumluluğunu da koruyarak tevhid anlayışını güçlendirir.

Mâtürîdiyye, Eş'ariyye ve Ehl-i Hadis'te görülen kesb teorisi, insanın eylemlerinin sorumluluğunu ve Allah'ın yaratıcı gücünü bir arada ele alır. Aradaki fark, insan fiilleri söz konusu olunca Maturidilere göre gerçek fail insanın kendisidir, Allah'a mecazen fail denir. Eş'arilere göre gerçek fail Allah'tır. Cebriyye'nin de ileri sürdüğü gibi insana mecazen fail denilmektedir.⁴⁵ Mâtürîdî geleneğinin de benimsediği kesb teorisi insanın eylemlerinin sorumluluğunu ve Allah'ın yaratıcı gücünü bir arada ele alan, kulun eylemlerinin tamamen kula ait olduğu düşüncesini reddeden bir yaklaşımdır. Bu teoriye göre, insanın fiilleri üzerindeki sorumluluğu ve etkisi, Allah'ın yaratıcı gücüyle birlikte değerlendirilmelidir. Kesb teorisine göre, insanın irade ettiği eylemleri gerçekleştirmesi için Allah tarafından yaratılan organlar ve yetenekler vardır. İnsanın bedeni ve zihni, Allah'ın yaratıcılığıyla var edilmiş ve insana eylemde bulunma yeteneği verilmiştir. Bu nedenle, insanın eylemleri, Allah'ın yaratıcı gücüyle birlikte gerçekleşir. Kur'an'da sıkça vurgulanan "*Allah her şeyin yaratıcısıdır*"⁴⁶ ilkesi, ehl-i Sünnet'in üzerinde birleştiği kesb teorisinin temelini oluşturur. Bu ilke, insanın eylemlerinin de Allah'ın yaratıcılığına bağlı olduğunu ve insanın fiillerinin Allah'ın irade ve takdiriyle gerçekleştiğini ifade eder. Bu görüşü Eş'arî alim el-Cüveynî (ö. 478/1085) sonradan telif ettiği '*el-Akîdetu'n-Nizâmiyye*' adlı eserinde

⁴³ Ebû'l-Me'âlî el-Cüveynî, *Luma'u'l-Edille fi Kavâ'idî 'Akâidî 'Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*, thk. Fevkiyye Hüseyin Maḥmûd (Beirut: y.y., 1407/1987), 95; Mohammed Yusoff Hussain, "Eş'arî'nin İnsan Fiilleri Doktrini", çev. Hamdi Gündoğar, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1-2 (01 Haziran 2010), 55-70.

⁴⁴ Ebû Bekr Bâkillânî, *Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, thk. Emaduddin Ahmet Haydar (Beirut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987), 317; Ekrem Uysal, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Ef'âl-i İbâd", *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/2 (2017), 55-67.

⁴⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Kesb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002); Bayram Çınar, "Kelam Geleneğinde Kesb Teorisi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/8 (2021), 129-148; Veysi Ünverdi, "Eş'arî ve Ebû'l-Muîn en-Neseffî'de Kesb Teorisi", *Diyanet İlmî Dergi* 51/1 (2015), 71-100.

⁴⁶ Zümer, 32:69.

ifade etmiş ve kulun fiili kesb ettiğini söylemiştir.⁴⁷ Örneğin, “*sizi de yaptıklarınızı da Allah yarattı*”⁴⁸ ifadesi, insanın eylemlerinin Allah'ın yaratıcılığına dayandığını vurgular. Bu, insanın iradesinin ve eylemlerinin Allah'ın irade ve takdiriyle birlikte gerçekleştiği anlamına gelir. Ancak, bu durum, insanın sorumluluğunu ve iradesini ortadan kaldırmaz. İnsan, Allah'ın yarattığı akıl, organlar ve irade ile eylemlerini gerçekleştirir. Bu nedenle, insanın fiilleri, Allah'ın yaratıcı gücüyle birlikte, insanın iradesi ve eylemleriyle şekillenir.⁴⁹

İslam düşünce tarihinde, özellikle kader ve insan özgürlüğü konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Cehmiyye ve Kaderiyye gibi gruplar, bu konuda farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Cehmiyye, insanın fiillerinin tamamen Allah'ın irade ve takdiri dışında gerçekleştiğini savunan bir görüşü benimsemiştir.⁵⁰ Bu anlayış, insanın özgür iradesini hiçe sayar ve her şeyin Allah'ın mutlak iradesiyle belirlendiğini öne sürer. Kaderiyye ise, Cehmiyye'nin aşırı özgürlük inkarıyla tepki olarak ortaya çıkmıştır. Ancak, Kaderiyye'nin savunduğu görüş de aşırıya kaçmıştır. Onlar, fiillerin tamamen insana ait olduğunu ve Allah'ın yaratıcı gücünü devre dışı bırakmışlardır.⁵¹ Bu da insanın eylemlerinin tamamen kendi kararı ve iradesiyle gerçekleştiği fikrini öne sürerek, kader ve kaza kavramlarını inkar etmeye yönelmiştir. Bu iki radikal görüşün ortaya çıkmasıyla, orta bir yol arayışıyla Ehl-i Sünnet mensupları, insanın fiillerinin kısmen kendi iradesiyle, kısmen de Allah'ın yaratıcı iradesiyle gerçekleştiğini savunmuştur.⁵² Bu anlayış, insanın özgürlüğünü ve sorumluluğunu korurken, aynı zamanda Allah'ın yaratıcı gücünü de vurgular.

İnsanın yaşamı boyunca karşılaştığı imtihanlar ve şartlar hem özgür iradesini kullanma hem de kaderin etkisi altında kalma arasında bir denge oluşturur. İnsanın yaşamındaki her durum ve olay, onun imtihanında birer malzeme olarak görülebilir. İnsanın özgür iradesi, imtihan sürecinde önemli bir rol oynar. Örneğin, şeytanın vesveselerine boyun eğme veya reddetme, nefsin isteklerine karşı direnme veya boyun eğme gibi durumlar, insanın özgür iradesinin imtihanıdır. İmtihan edildiği sorular, insanın tahammül sınırlarını zorlayabilir ancak onun özgür iradesiyle vereceği kararlar, imtihanının sonucunu belirler. Aynı zamanda, insan yaşamındaki güzellikler ve nimetler de imtihanın bir parçasıdır. Binlerce çeşit yemek ve meyve ile ağırlanması gibi, insanın dünya hayatındaki zenginlikleri, onun imtihanında birer fırsat ve sorumluluktur. İnsan, bu güzellikler karşısında özgür iradesiyle doğru veya yanlış seçimler yapabilir. Bu imtihanlar, özgür irade ile kaderin etkisi arasında bir denge oluşturur. İnsan, imtihan sürecinde kendisine sunulan şartlar ve imkanlarla özgür iradesini kullanırken, aynı zamanda kaderin belirlediği durumlarla da karşılaşır. Bu nedenle, insanı “özgür iradesi olan kul veya köle” olarak tarif etmek mümkündür.

⁴⁷ Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî, *el-Akîdetu'n-Nizâmîyye fi'l-Erkâni'l-İslâmîyye*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyyeti li'-Turâs, 1992), 45.

⁴⁸ Saffât, 37:96.

⁴⁹ Şeyhu'l-İslam Mustafa Sabri Efendi, *Mavkifu'l-Beşer Tahte Sultânî'l-Kader* (Kahire: el-Matbaatu's-Selefiyye, 1933), 51; Ekrem Uysal, “Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kesb Nazariyesi”, *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/1 (2018), 41-46.

⁵⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/18-19; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak ve Beyânü'l Firkati'n-Nâciye*, 199; Ahmet Mekin Kandemir, *İslam'da Kader ve Kazâ İnanç* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022).

⁵¹ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak ve Beyânü'l Firkati'n-Nâciye*, 200; Mehmet Ödemiş, “İslam Mezheplerinde İnsan Hürriyeti Hakkındaki İlk Tartışmaların Teo-Politik Eleştirisi”, *Ekev Akademi Dergisi* 25/88 (2021), 291-310.

⁵² Hamdi Gündoğar, “Kur'an'da Allah'ın Mutlak İradesi ve İlmi Karşısında İnsanın İrade Özgürlüğü”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 10/3 (2010), 116; Karadeniz, *Kader Üzerine*, 131-144.

İnsan, özgür iradesiyle seçim yaparken, kaderin belirlediği sınırlar içinde yaşar ve imtihanını tamamlar.

Bireyin yaptığı ve yapacağı tüm eylemlerin kader kapsamı içinde olduğu bilinmelidir. İbn Abbas'ın anlattığı olayda Hz. Ömer, Şam'a gitmek üzere yola çıktığında, Serğ adı verilen bir yere ulaştı. Burada, ordu komutanları olan Ebû Ubeyde b. Cerrah ve arkadaşları tarafından karşılandı. Komutanlar, Hz. Ömer'e Şam'da salgın hastalığın ortaya çıktığını bildirdiler. Bunun üzerine Hz. Ömer, bana İlk Muhacirleri çağırmanı söyledi. İlk Muhacirler geldiğinde, Hz. Ömer onlarla salgın hastalığın durumu hakkında istişare etti. Ancak, Muhacirler arasında fikir birliği sağlanamadı. Bir grup, yola devam etmeyi savunurken, diğer grup tehlikeye dikkat çekerek geri dönmesi gerektiğini belirtti. Bu tartışmanın ardından Hz. Ömer, Ensâr'ı çağırmanı istedi. Ensâr da geldi ve onlarla da benzer bir istişare yapıldı. Ancak, onlar da Muhacirler gibi fikir ayrılığı yaşadı. Son olarak Hz. Ömer, Mekke'nin fethinden önce hicret etmiş olan Kureys'in yaşlılarını çağırmanı istedi. Bu kişiler geldiklerinde, hep birlikte Hz. Ömer'e geri dönmesini ve insanları salgın tehlikesine atmamasını önerdiler. Bunun üzerine Hz. Ömer, halka seslenerek sabah yola çıkacaklarını duyurdu. Ancak, Ebû Ubeyde b. Cerrah, Hz. Ömer'e Allah'ın kaderinden mi kaçtığını sordu. Hz. Ömer, bu soruya yanıt olarak Allah'ın kaderinden yine Allah'ın kaderine kaçtıklarını ifade etti ve develerin otlatıldığı yerin verimli veya çorak olmasının da Allah'ın kaderi olduğunu belirtti. O esnada Abdurrahman b. Avf, ortaya çıkarak Resulullah'ın veba olan yere girilmemesi ve veba baş gösterdiğinde oradan çıkılmaması yönündeki hadisini aktardı. Bu bilgiyi duyan Hz. Ömer, Allah'a hamd ederek Şam'a girmeden geri dönme kararı aldı.⁵³

Hz. Ömer'in bu olayda aldığı karar, kader ve kaza inancının İslam düşüncesindeki yerini ve önemini gösterdiği gibi, bu kavramların insan zihninde anlam kazanmasını da büyük ölçüde sağlamaktadır. Hz. Ömer, Allah'ın kaderinin bir parçası olarak salgın hastalığın varlığını kabul etmekle birlikte, bu kaderin içinde akıl ve iradesini kullanarak insanların hayatını tehlikeye atmaktan kaçınmıştır. Ebû Ubeyde b. Cerrah'ın, "Sen Allah'ın kaderinden mi kaçırıyorsun?" sorusuna Hz. Ömer'in verdiği yanıt, kader anlayışının derinliğini ve Allah'ın kaderi içinde irade ve akıl kullanmanın önemini vurgulamaktadır. Hz. Ömer'in, "Allah'ın kaderinden Allah'ın kaderine kaçıyoruz" ifadesi, kader ve irade arasındaki ilişkiyi açıklamaktadır. İnsanın yaptığı her eylem, Allah'ın kaderi içinde gerçekleşir, ancak bu eylemler, insanın iradesi ve aklı ile şekillenir. Hz. Ömer'in bu tutumu, İslam Kelamında kader anlayışının dinamik yapısını yansıtır. Kader inancı, pasif bir teslimiyet değil, bilinçli bir irade kullanımı ile bütünleşir. Bu bağlamda, kaderin bilgisine sahip olmak ve bu bilgiyi insan hayatının düzenlenmesinde kullanmak, İslam düşüncesinde önemli bir yer tutar. Hz. Ömer'in kararında, Allah'ın ezeli bilgisi ve iradesi ile insanın sınırlı bilgisi ve iradesi arasındaki dengeyi kurma çabası görülmektedir. Yine Hz. Ömer'in Şam'a gitmekten vazgeçme kararı, kader ve kaza inancının pratikte nasıl işlediğini ve İslam Kelamında bu kavramların nasıl yorumlandığını gösteren önemli bir örnektir. Bu olay, kaderin sadece bir yazgı olmadığını, aynı zamanda insan iradesi ve aklının da bu yazgının bir parçası olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım, İslam düşüncesinde kader ve kaza kavramlarının, Allah'ın mutlak iradesi ve insanın sorumluluğu arasındaki dengeyi nasıl koruduğunu göstermektedir.

⁵³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Züheyr Nasr (Mısır: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), Tıb 30; Müslim, *Sahîh-i Müslim*, Selâm 98.

Sonuç

Bu çalışmada, zaman kavramı İslam düşünce geleneği çerçevesinde derinlemesine incelenmiştir. Özellikle zamanın yaratılmışlığı (hâdis) ve Allah'ın zamandan münezzehe olması gibi temel kavramlar ele alınarak, filozoflar ve kelamcıların bu konudaki görüşleri karşılaştırılmıştır. Bu bağlamda Gazâlî'nin filozofların zamanın kıdemine (ezeliliğine) dair argümanlarını eleştirirken kullandığı mantıksal çıkarımlar ve illet-mâlul ilişkisine dair açıklamaları öne çıkmaktadır. Gazâlî bu açıklamalarıyla zamanın sonradan yaratılmış bir varlık olduğunu savunurken, filozofların zamanın ezeli olduğunu iddia etmelerindeki çelişkileri gözler önüne sermiştir. Dolayısıyla zamanın Allah'tan bağımsız ve ezeli bir varlık olarak düşünülemeyeceği, aksine O'nun zaman ve mekânın yaratıcısı olarak her şeyin üzerinde olduğu vurgulanmıştır. Fahreddin er-Râzî'nin de zamanın kıdemine karşı getirdiği argümanlar, hâdislerin zorunlu olarak bir başlangıç noktasına dayanması gerektiği yönündedir. Netice olarak, çalışmada İslam düşüncesinde zamanın ontolojik yapısının, Allah'ın zamandan münezzehe olması ve zamanın yaratılmış bir varlık olarak değerlendirilmesi ekseninde ele alınarak günümüz inanç konuları içerisinde tartışılan zaman-kader, kader-dua gibi söylemlerin zamanla olan ilişkileri dikkate alınarak, Allah'ın zaman ötesi bir varlık olduğu gerçeğinden hareketle sorularda bulunan paradokslar ortaya konulmaya çalışılmıştır. Zamanın ve evrenin Allah'ın ilmi ve iradesiyle kontrol altında olduğu, kader ve kaza kavramlarının bu bağlamda nasıl şekillendiği ifade edilmiştir. Bu yaklaşım, zamanın sınırlılığı ve Allah'ın mutlak kudreti arasındaki ilişkiyi anlamak açısından önemli bir zemin sunmaktadır. Yine Hz. Ömer ve beraberinde Şam yolculuğuna çıkanların hastalık olan bölgeye girmeme kararı alarak geri dönemlerinin de kader bağlamı içinde değerlendirilmesi kader meselesinin insan zihninde aydınlanmasına imkan tanımaktadır.

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

Finansman/Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul ederler/The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması/Competing Interests: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that have no competing interests.

Kaynaklar

- Aktepe, Orhan. "Kaza-Kader'in Mahiyeti ve Değişip Değişmemesi Problemi". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (15 Temmuz 2012), 69-70. <https://doi.org/10.18317/kader.52557>
- Âlûsî, Hüsâmüddin. *ez-Zemen fi'l-Fikri'd-Dînî ve'l-Felsefiyyi'l-Kadîm*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1980.
- Ardoğan, Recep. *Fıtratla Buluşma -İnkârcı Akımlara Cevaplar*. ed. Fahri Hoşap. Kahramanmaraş: KLM Yayınları, 2020.
- Aristoteles (Aristotle). *Physik (Fizik)*. Hamburg: Meiner Verlag, 1986.
- Âşûr, Muhammed b. Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnûsiyyeti li'n-Neşrî, 1984.

- Bağdâdî, Abdulkâhir. *el-Fark Beyne'l-Firak ve Beyânü'l Firkati'n-Nâciye*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977.
- Bâkillânî, Ebû Bekr. *Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*. thk. Emaduddin Ahmet Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.
- Bereketî, Muhammed 'Amîm. *et-Ta'rîfâtü'l-Fıkhîyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Beyhaqî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Ĥüseyn b. 'Alî el-Ĥüsrevcirdî el-. *el-Esmâ' ve's-Şifât*. thk. 'Abdullah b. Muĥammed el-Ĥâşidî. 2 Cilt. Cidde: Mektebetu's-Sevâdî, 1413/1993.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Züheyr Nasr. Mısır: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Cebr, Yahyâ. *Nahve Dirâsât ve Eb'âd Lugaviyye Cedîde*. Filistin: Nablus, 1985.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cuveynî, Ebû'l-Me'âlî 'Abdumelik b. 'Abdullâh el-. *Luma'u'l-Edille fî Kavâ'idi 'Aĥâidi 'Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*. thk. Fevĥiyye Ĥuseyin Maĥmûd. Beyrut: y.y., 1407/1987.
- Cürçânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî el-. *el-Aĥdetu'n-Nizâmiyye fî'l-Erkâni'l-İslâmiyye*. thk. Muhammed Zahid el-Kevserî. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyyeti li'-Turâs, 1992.
- Çınar, Bayram. "Kelim Geleneğinde Kesb Teorisi". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/8 (2021), 129-148.
- Desûkî, Farûk Ahmed ed-. *el-Kadâu ve'l-Kaderu fî'l-İslâm*. Cidde: Dâru'l-İ'tisâm, 1985.
- Diyanet. *Kur'an-ı Kerim Meâlî*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Ersan, Şevval. "Zaman Algısı ve Zaman Algısının Mc Taggart ile Dönüşümü". *Ankara Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 4/8 (Aralık 2021), 153-162.
- Eşârî, Ebu'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*. çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2005.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddin. *el-Kâmûsü'l-Muhît*. Beyrut: Mektebetü Tahkiku't-Türâs, 2005.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid. *Tehâfütü'l-Felâsife*. thk. Süleyman Dünya. Beyrut: Dâru'l-Meârif, 6. Basım, 1972.
- Gündoğar, Hamdi. "Kur'an'da Allah'ın Mutlak İradesi ve İlmi Karşısında İnsanın İrade Özgürlüğü". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 10/3 (2010), 115-133.
- Hanbel, Ahmet b. *Müsned Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb Arnâvut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ĥâzin, Ebû'l-Ĥâsen 'Alî b. Muĥammed el-. *Lubâbu't-Te'vîl fî Me'ânî't-Tenzîl*. thk. Muĥammed 'Alî Şâhîn. 4 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- Hûlî, Yümnâ Tarîf el-. *ez-Zemân fî'l-Felsefeti ve'l-İlm*. Mısır: Müessesetü Hindâvî, 2012.
- Hussain, Mohammed Yusoff Hussain. "Eş'ari'nin İnsan Fiileri Doktrini". çev. Hamdi Gündoğar. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1-2 (01 Haziran 2010), 55-70.
- İbn Arabî, Ebu Bekr. *el-Avâsım ve'l-Kavâsım*. thk. Ammâr Tâlibî. Mısır: Dâru't-Turâs, ts.
- İbn Ĥayyim el-Cevziyye, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muĥammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zür'âî ed-Dımaşķî el-Ĥanbelî. *Şifâu'l-'Alîl fî Mesâilî'l-Ĥadâ' ve'l-Ĥader ve'l-Ĥikme ve't-Ta'lîl*. Beyrut: y.y., 1398/1978.
- İbn Manzûr, Cemalüddîn. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2011.

- Kandemir, Ahmet Mekin. *İslam'da Kader ve Kazâ İnancı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022.
- Karadeniz, Osman. *Kader Üzerine*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Kitâbu't-Tevhîd*. İskenderiye: Dâru'l-Câmiâtu'l-Mısriyye, ts.
- Mustafa Sabri Efendi, Şeyhu'l-İslam. *Mavkıfu'l-Beşer Tahte Sultâni'l-Kader*. Kahire: el-Matbaatu's-Selefiyye, 1933.
- Müslim, İbn Haccâc en-Nisâbü'rî. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbaki. Kahire: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, 1955.
- Nuhbetu'n mine'l-Luğaviyyîn. *el-Mu'cemu'l-Vasît*. Kahire: Mecmau'l-Luğati'l-Arabiyye, 1972.
- Öcal, Mustafa. "Kader ve Kaza İnancının Öğretimi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (01 Haziran 2003).
- Ödemiş, Mehmet. "İslam Mezheplerinde İnsan Hürriyeti Hakkındaki İlk Tartışmaların Teo-Politik Eleştirisi". *EKEV Akademi Dergisi* 25/88 (2021), 291-310.
- Platon (Plato). "Timaios". *Platons sämtliche Werke*. ed. O Apelt. Hamburg: Meiner Verlag, 1988.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-. *Mefâtîhu'l-Ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Erbâin fî Usûli'd-Dîn*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetu Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1986.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye fî İlmi'l-Îlâhiyyâti ve't-Tabi'yyât*. thk. Mutasım Billah Bağdâdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1990.
- Sâbık, Seyyid. *el-'Akâidu'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth. *el-Milel ve'n-Nihal*. Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 2010.
- Taberî, İbn Cerîr. *Târîhu't-Taberî*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1980.
- Uysal, Ekrem. "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Ef'âl-i İbâd". *Batman Üniversitesi İslami İlimler Dergisi* 1/2 (2017), 55-67.
- Uysal, Ekrem. "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kesb Nazariyesi". *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/1 (2018), 41-46.
- Uysal, Ekrem. *Eş'arî Kelâmı*. ed. İsa Yüceer. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022.
- Ünverdi, Veysi. "Eş'arî ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî'de Kesb Teorisi". *Diyanet İlmi Dergi* 51/1 (2015), 71-100.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kader". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/58-63. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kesb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/304-306. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Zebîdî, Murtezâ. *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Heyet. Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zerkeşî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfi'î ez-. *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim. 4 Cilt. b.y.: Dâru 'İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1376/1957.



Kürâunneml'in el-Münecced fi'l-luğa'da İstishâd Ettiği Âyetler
The Quranic Verses Cited by Kurâ'unnaml in al-Munajjad fi al-Luğa for Istishhâd

<https://doi.org/10.71083/rusuhder.1577225>

Şeyma Savaş

Arş. Gör., Uşak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı
Research Assistant, Uşak University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric
Uşak, Turkey

seyma.savas@usak.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-6522-4254>

Ramazan Ege

Prof. Dr., Uşak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı.
Professor, Uşak University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric.
Uşak, Turkey

egeramazan66@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5749-510X>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Received: 13.10.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 13.12.2024

Yayın Tarihi/Published: 30.12.2024

Cilt/Volume: 4

Sayı/Issue: 2

Sayfa/Pages: 126-147

Atıf/Cite as: Savaş, Şeyma – Ege, Ramazan. "Kürâunneml'in el-Münecced fi'l-luğa'da İstishâd Ettiği Âyetler [The Quranic Verses Cited by Kurâ'unnaml in al-Munajjad fi al-Luğa for Istishhâd]". *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi - Rusuh Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences* 4/2 (Aralık 2024):126-147

İntihal/Statement of Publication Ethics: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu onaylanmıştır. /This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

Copyright: 2024 by Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Uşak, Turkey

KÜRÂUNNEVL'İN *eL-MÜNECCED Fİ'L-LUĞA'DA İSTİŞHÂD ETTİĞİ ÂYETLER**

Öz

Bu çalışmada, Kürâunnevl'in *el-Münecced fi'l-luğa* isimli müşterek lafız sözlüğünde şevâhid olarak yer verdiği âyetler ve bu âyetleri hangi anlamlara nasıl istishâd ettiği inceleneyecektir. Arap dili çalışmalarında kullanılan temel yöntemlerden biri olan istishâd, Arap şiiri, Kur'ân âyetleri, hadisler ve diğer güvenilir dil kaynaklarından örnekler getirerek dil kurallarının ve anlamın tespit edilip doğrulanması işlevini görmektedir. Kur'ân-ı Kerîm, lafzı ve mânâsı ile mütevâtir oluşu; yazılı olarak kayıt altına alınmış olması sebebiyle son derece güvenilir bir istishâd kaynağı olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle Arap dili ilimlerinde dilciler tarafından Kur'ân âyetlerine istishâd amaçlı sıklıkla başvurulmuştur. Eserlerinde Kur'ân âyetlerine şevâhid olarak yer veren dilcilerden biri de hicrî 3. yüzyıl sonlarında Mısır'da yaşamış ve sözlük bilimi alanında eserler vermiş bir dilci olan Kürâunnevl'dir. (ö. 310/922) Onun günümüze ulaşmış üç eserinden biri olan *el-Münecced fi'l-luğa*, müşterek lafızlar hakkında yazılmış en eski ve kapsamlı sözlüklerden biridir. Müellifin sözlükte yer verdiği Kur'ân âyetlerinin sayısı 33'tür. Kürâ', genellikle âyetlerin sadece konuyla ilgili kısımlarını alıntılanmış, bazen de âyette geçen kelimenin daha az bilinen anlamlarını şâhid olarak seçmiştir. Ayrıca müellif, birden fazla şâhide başvurduğunda her zaman önce âyeti zikretmiştir. Eserde şevâhid olarak yaklaşık 700 yerde Arap şiiri kullanıldığı; buna karşın Kur'ân âyetlerinin sayısının daha sınırlı olduğu görülmektedir. Ancak bu durum, Kur'ân âyetlerinin müellife göre şevâhid olarak hiyerarşik açıdan daha alt seviyede olduğu anlamına gelmemektedir. Kürâunnevl'in *el-Münecced fi'l-luğa'da* Kur'ân âyetlerine şevâhid olarak daha az yer vermesinin sebebinin, Kur'ân'ın istishâd için daha az güvenilir olması değil; Arap şiirinin âyet sayısı sınırlı olan Kur'ân-ı Kerîm'e göre nicelik açısından daha geniş bir örneklem sunması olduğu söylenebilir.

Anahtar kelimeler: Arap dili, Kürâunnevl, Kürâ', *el-Münecced fi'l-luğa*, Âyetle istishâd, Müşterek lafız, Sözlük bilimi.

THE QURANIC VERSES CITED BY KURĀ' AL-NAML IN *aL-MUNAJJAD FĪ aL-LUĞHA* FOR ISTISHHĀD

Abstract

This study analyzes the Quranic verses included as linguistic evidence in Kurā' al-Naml's lexicon *al-Munajjad fī al-luğha*, focusing on the methods and meanings with which the author employed these verses for *istishhād* (inference). *Istishhād*, one of the fundamental methods in Arabic linguistic studies, involves citing examples from reliable linguistic sources such as Arabic poetry, Qur'anic verses, ḥadīth, and proverbs to establish and verify language rules and meanings. The Qur'ān, with its oral and written transmission, which is considered *mutawātir* (mass-transmitted), and its linguistic eloquence, is regarded as a highly reliable source. For this reason, Quranic verses have been frequently utilized by linguists in Arabic linguistic sciences for the purpose of *istishhād*. Among the linguists who utilized Qur'anic verses for *istishhād* is Kurā' al-Naml (d. 310/922), a lexicographer who lived in Egypt during the late 3rd century AH and authored notable works in the field of lexicography. His *al-Munajjad fī al-luğha*, one of the three extant works attributed to him, is considered one of the earliest and most comprehensive dictionaries of homonymous terms. This dictionary contains 33 Qur'anic verses, which Kurā' al-Naml generally cites only in the specific portions relevant to the discussed entry. Occasionally, he chose to highlight less commonly known meanings of words in these verses. Furthermore, when using multiple forms of evidence in an entry, he consistently prioritizes Qur'anic verses over other sources. The dictionary also includes approximately 700 instances of Arabic poetry used for *istishhād*, significantly outnumbering the Qur'anic references. However, this does not indicate that Kurā' al-Naml regarded Qur'anic verses as less authoritative as evidence. The relatively limited use of Qur'anic verses in the *al-Munajjad fī al-luğha* can instead be attributed to the broader linguistic sample provided by Arabic poetry compared to the Qur'ān.

Keywords: Arabic language, Kurā' al-Naml, Kurā', *al-Munajjad fī al-luğha*, *Istishhād* with Qur'anic Verses, Polysemy, Lexicography.

* Bu makale, Prof. Dr. Ramazan EGE danışmanlığında hazırlanan "el-Münecced fi'l-luğa'da Çok Anlamlılık" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

Giriş

İstîşhâd, Arap dili ilimlerinde, dil kurallarını temellendirmek ve lafızların anlamlarını tespit edip doğrulamak için başvurulan, Arap dilinin özelliklerini doğru ve güvenilir kaynaklardan yapılan alıntılar yoluyla ortaya konulmasını sağlayan bir yöntemdir. Nahiv, lugat ve belâgat âlimleri, Arap şiiri, Kur'ân âyetleri, hadisler ve Arap meselleri gibi kaynaklardan örnekler getirerek Arap dilinin yapısını ve kelimelerin anlamlarını tespit etmeye çalışmışlardır. Şevâhid kaynakları içinde Kur'ân-ı Kerîm, mütevâtir oluşu ve fesâhati ile öne çıkmış; Arap dili ilimlerinde istîşhâd açısından güvenilir ve tartışmasız bir unsur haline gelmiştir. Hicrî 3. yüzyılda yaşamış bir sözlük bilimci olan Kürâunneml de eserlerinde Kur'ân âyetlerine yer veren dilcilerden biridir. Kürâunneml'in *el-Münecced fi'l-luğa* isimli müşterek lafız sözlüğü, 33 âyet içermekte olup bunların 32 tanesi ile istîşhâd yapılmıştır. Müellif ve eserleri ile ilgili literatür incelendiğinde, *el-Münecced fi'l-luğa*'yı çeşitli yönlerden ele alan çalışmalar olduğu görülmüş, ancak şevâhidini Kur'ân âyetleri özelinde ayrıntılı şekilde inceleyen bir çalışmaya rastlanmamıştır. Türkçe literatürde ise TDV İslam Ansiklopedisi'ndeki Kürâunneml maddesi dışında Kürâunneml ve eserleri ile alakalı herhangi bir çalışma olmadığı tespit edilmiştir.

Bu çalışmada, Kur'ân âyetlerine istîşhâd kaynağı olarak başvuran Kürâunneml'in, *el-Münecced fi'l-luğa* isimli sözlüğünde istîşhâd ettiği Kur'ân âyetleri incelenecektir. Araştırmada, Kürâunneml ve eseri *el-Münecced fi'l-luğa* tanıtılacak; eserde istîşhâd kaynağı olarak yer verilen Kur'ân âyetleri ayrıntılı şekilde ele alınacak, sözlükte bulunan 33 âyet tek tek incelenerek müellifin bu âyetlere hangi maddeler ve anlamlar için şâhid olarak başvurduğu tartışılacaktır.

1. Arap Dilinde İstîşhâd Hiyerarşisi ve Âyetle İstîşhâd

Arapçada “tanıklık etme” anlamındaki شهد¹ kökünden türeyen ve istifâl bâbından gelen استشهد (istîşhâd) kelimesi, “delil getirmek,² “birinden şâhit olmasını istemek”³ anlamına gelen bir mastardır. Arap dili ilimlerinde bir terim olarak istîşhâd, bir kelimenin anlamını tespit etmek, dil kurallarını ortaya koymak ve örneklendirmek amacıyla, Arap şiiri, Kur'ân âyetleri, hadis metinleri, Arap meselleri gibi güvenilir dil kaynaklarından alıntı yapmak olarak tanımlanabilir.⁴ İstîşhâd için kullanılan örneklere ise شاهد (şâhid) adı verilmektedir.⁵ Bu yöntemle dilciler, güvenilir sözlü ve yazılı kaynaklara dayanarak Arap dilinin kurallarını temellendirmiş, lafızların anlamlarını tespit etmiş, dilin yapısını ve kurallarını isabetli bir şekilde ortaya koymayı amaçlamışlardır. Pek çok eserde şevâhid kaynağı olarak ilk sırayı genellikle Arap şiiri almış, bunları Kur'ân âyetleri, Arap meselleri ve Hz. Peygamber'den aktarılan hadisler izlemiştir.

¹ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd, *Cemheretü'l-luğa*, thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 1987), 2/653.

² Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. et-Ṭayyib b. Muhammed eş-Şarkî, *Tahrîrü'r-rivâye fi takrîri'l-Kifâye*, thk. 'Ali Hüseyn el-Bevvâb (Riyâd: Dâru'l-İlmî li't-ṭibâ'ati ve'n-neşr, 1983), 95.

³ İsmâ'îl b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcu'l-luğa ve Şihâhu'l-'Arabîyye*, thk. Aḥmed 'Abdulgaffûr 'Atṭâr (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 1987), 2/494.

⁴ İsmail Durmuş, “İstîşhâd”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/397.

⁵ Ebû el-Hasan 'Alî b. İsmâ'îl b. Sîde, *el-Muḥkem ve'l-muḥîtu'l-a'zam*, thk. 'Abdülhamîd Hendâvî (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2000), 4/181.

Arap dili çalışmalarında, Arap şiiri ve Kur'ân âyetleri, nahiv kurallarının ve lafızların anlamlarının tespiti açısından iki temel başvuru kaynağı olarak öne çıkmaktadır. Klasik Arap şiirleri, İslam öncesi döneme kadar uzanan ve sözlü gelenekle aktarılan edebî eserlerdir. Bu eserler, Arap dilinin özelliklerini yansıttıkları için bir sözlük işlevi görmüş; lugat, nahiv ve belâgat kitaplarında hem semantik hem de morfolojik açıdan sıklıkla şevâhid olarak değerlendirilmiştir.⁶ Dolayısıyla dilcilerin eserlerinde Arap şiirinin, sayıca diğer şevâhidin genellikle önünde olduğu görülmektedir. Bu önemli işlevinden dolayı Arap dilinin tedvin sürecinde istîşhâd kaynağı olarak kullanılacak şiirlerin fesâhatine önem verilmiş, istîşhâd amacıyla kullanımı belli kurallara bağlanmıştır. Bu doğrultuda, Arap şiirinin dilde delil sayılabilmesi için hicrî 150 yılından önce vefât etmiş bir şâire ait olması şart koşulmuştur.⁷ Ayrıca dilciler, fesâhat şartını sağladığı sürece müslüman olmayan şâirlerin şiirleri ile de istîşhâd yapılabileceğini belirtmişlerdir.⁸

Arap dili çalışmalarında istîşhâd için başvuru olan bir diğer kaynak da hiç şüphesiz Kur'ân-ı Kerîm'dir. Kur'ân, ilahî bir metin olmasının yanı sıra, fesâhati, mütevâtirliği ve yazılı olarak aktarılmış olması sebebiyle dil kurallarının ve anlamın tespitinde tartışmasız bir otorite konumundadır.⁹ Nitekim pek çok dilci Kur'ân'daki çeşitli kırâat farklılıklarını inceleyerek, bu farklılıkların nahiv kaideleri üzerindeki etkilerini tartışmışlardır.¹⁰ Bilinen bir kıyasa aykırı olmadığı sürece Kur'an-ı Kerîm'in şâzz kırâatleri de dâhil, tüm kırâatleriyle istîşhâd yapılabileceği yönünde icmâ'¹¹ bulunmaktadır.¹² Ancak buna rağmen, Kur'ân âyetlerine şevâhid olarak özellikle sözlükçüler tarafından Arap şiirine kıyasla daha az sıklıkla başvurulmuştur. Örneğin hicrî 2. yüzyılda telif edilmiş önemli sözlüklerden biri olan *el-Cemhere*'de istîşhâd amaçlı kullanılan Arap şiiri örnekleri,¹³ âyetlerin sayısından¹⁴ çok daha fazladır. Fakat bu durum, Kur'ân-ı Kerîm'in fesâhat açısından Arap şiirinin gerisinde olduğu anlamına gelmemektedir. Kur'ân, yazılı olarak aktarıldığı için lafzen ve mânen Arap şiirine göre daha iyi korunmuş durumda olup fasih Arapların dilini en iyi yansıtan kaynaktır. Arap şiirine göre, Kur'ân âyetlerine istîşhâd amaçlı daha az başvurulmasının nedenlerinden biri, bir şevâhid kaynağı olarak Kur'ân-ı Kerîm'in Arap şiirine göre daha dar bir örneklem sunmasıdır. Zira Kur'ân-ı Kerîm, mesajı yönünden evrensel olmasının yanısıra; belli bir dönemde, belli bir topluma, belirli bir zaman dilimi içinde indirilmiş ilahî bir kelâm olup, edebî özellikler taşımasına rağmen edebî amaçlı inşâ edilmiş bir metin değildir. Arap şiiri ise pek çok dil kuralına kaynaklık eden, dilin farklı kullanımlarını ve edebî sanatları içeren, nesilden nesile aktarılan edebî eserlerdir. Dolayısıyla Arap şiiri, dilcilere istîşhâd açısından çok daha geniş bir örneklem sunmaktadır. Şiir, Arap toplumunu oluşturan kabilelerin dilini ve kültürünü yansıtan pek çok öğeyi de içermektedir. Yazılı olarak aktarılmamış olmasına rağmen

⁶ Soner Gündüzöz, "Arap Sözlükbilimi ve Sözlük Çalışmaları", *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri*, ed. İsmail Güler (İstanbul: İSAM yayınları, 2014), 26.

⁷ Gündüzöz, "Arap Sözlükbilimi ve Sözlük Çalışmaları", 30.

⁸ Celâlüddîn 'Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İktirâh fi usûli'n-naĥv*, thk. 'Abdulhakîm 'Atîyye (Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2006), 51.

⁹ Suyûtî, *el-İktirâh fi usûli'n-naĥv*, 39.

¹⁰ Yonis İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015), 131.

¹¹ Arap dili ilimlerinde icmâ', Basra ve Kûfe mektebi dilcilerinin bir konuda görüş birliğinde olması anlamına gelmektedir. Suyûtî, *el-İktirâh fi usûli'n-naĥv*, 39.

¹² Suyûtî, *el-İktirâh fi usûli'n-naĥv*, 73.

¹³ İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luğa*, 3/1381-1508.

¹⁴ İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luğa*, 3/1343-1359.

Arap şiirinin bu özelliği, istîşhâd amaçlı kullanımının daha yaygın olmasını sağlamıştır. Bunun ötesinde, Kur'ân ilimleri üzerine eserler telif eden dilciler, Arap şiirini, âyetlerde geçen kavram ve kelimelerin anlamlarını açıklamak üzere şevâhid olarak kullanmışlardır.¹⁵

Kur'ân ve Arap şiirinden sonra, Arap dili eserlerinde şevâhid olarak yer verilen bir diğer kaynak ise hadislerdir. Hadislerin mânâ ile rivâyet edilmesine izin verilmesi ve Arap olmayan râviler tarafından aktarılmaları gibi nedenler, bazı dilcilerin hadisle istîşhâddan kaçınmasına yol açmıştır.¹⁶ İlk dönem dilcileri, genellikle istîşhâd için Arap şiiri ve Kur'ân âyetlerini tercih etmişler, hadisle istîşhâda daha temkinli yaklaşmışlardır. Yine de, ilk dört asırda Arap dili çalışmalarında sınırlı sayıda da olsa hadislerle istîşhâd örnekleri bulunmaktadır.¹⁷ Özellikle sözlüklerde, nahiv kitaplarına göre hadisle istîşhâda daha fazla rastlanmaktadır.¹⁸ Nitekim Hâlîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-cümel* isimli nahiv eserinde, şevâhid olarak yalnızca birkaç hadise yer vermiş,¹⁹ fakat ilk sistematik sözlük sayılan *Kitâbu'l-'ayn*'ında oldukça fazla sayıda hadisle istîşhâd yapmıştır.²⁰ Sözlüklerde hadislerle şevâhid olarak daha sık başvurulmasının sebebi, sözlüklerin dil kurallarını inşâ etmekten çok, lafızların anlamlarını kayıt altına alma amacı doğrultusunda telif edilmeleri olduğu söylenebilir.²¹ Ancak daha bütüncül bakıldığında, hadislerin çoğu zaman sözlüklerde istîşhâd amaçlı en az istifâde edilen kaynaklardan biri olduğu görülmektedir.

2. Kürâunneml'in Hayatı ve İlmî Kişiliği

el-Münecced fi'l-luğa'nın müellifi Kürâunneml'in tam adı Ebu'l- Ḥasen 'Alî b. el- Ḥasen b. el- Ḥüseyn el-Hünâî el-Ezdi'dir. (ö. 310/922) Biyografik kaynaklarda yaşamına dair ayrıntılı bilgi yer almamaktadır. Mevcut bilgilerden, onun hicrî III. yüzyılın ikinci çeyreğinde Mısır'da doğup yaşadığı ve İbn Düreyd (ö.321/933) ile çağdaş olduğu anlaşılmaktadır.²² Müellif, fiziki özellikleri nedeniyle, kısa boylu veya bedensel engelli olduğu için "karınca bacak"²³ anlamına gelen Kürâunneml "كراع النمل" lakabıyla tanınmış olup, kaynaklarda genellikle "Kürâ" olarak anılmaktadır.²⁴ Ezd kabilesine mensubiyeti ve ataları Hünâe b. Mâlik ve Devs b. Adnân ile olan bağı nedeniyle ayrıca "ed-Devsî, "el-Hünâî" ve "el-Ezdi" nisbeleriyle de tanınır.²⁵

¹⁵ Ebu'l-Ḥasen el-Mucâşî'î el-Belhî el-Aḥfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Hudâ Maḥmûd Kırâ'a (Kâhire: Mektebetü'l-Ḥâncî, 1990), 1/194; Cihat Çelik, Hüseyin Yaşar, "Sahîh Kirâatlerin Tercihinde Şiir ile İstîşhâd Yönteminin Bir Tahlili," *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 18 (Haziran 2024), 4.

¹⁶ Suyûtî, *el-İktirâh fi uşûli'n-naḥv*, 43; Sa'îd el-Efġânî, *Fî uşûli'n-naḥv* (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1987), 47-48.

¹⁷ Mehmet Reşit Özbalkçı, *Kur'ân ve Hadisin Arap Gramerindeki Rolü* (İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2007), 239.

¹⁸ Efġânî, *Fî uşûli'n-naḥv*, 133; 'Alî Ebu'l-Mekârim, *Usûlü tefkîri'n-naḥvi* (Kâhire: Dâru'l-ġarîb, 2007), 133.

¹⁹ Hâlîl b. Aḥmed el-Ferâhîdî, *el-Cümel fi'n-naḥv*, thk. Faḥruddîn Ḳabâve (Beyrût: Mü'essesetü'r-risâle, 1995), 132,135,250.

²⁰ Hâlîl b. Aḥmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî, Mehdî el-Maḥzûmî (Beyrût: Dâru ve Mektebetü'l-hilâl, 1988), 1/237, 2/318, 3/379, 4/132, 6/170...

²¹ Aḥmed Kâmeş, "el-Ḥadîşü'n-Nebeviyyü şâhiden luġaviyyen fi'l-mu'cemâti'l-ġadîmeti mine'l-'Ayn ile'l-Lisân", *Mecelletü Câmî'ati'l-Emîr 'Abdulkâdir li'l-'ulûmi'l-İslâmiyyeti* 32/1 (2018), 187.

²² Ebû 'Abdullâh Yâkût b. 'Abdullâh er-Rûmî Yâkût el-Ḥamevî, *Mu'cemu'l-'udebâ: İrşâdu'l-erîb 'ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrût: Dâru'l-ġarbi'l-İslâmî, 1993), 4/573.

²³ Hâlîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-'ayn*, 1/199.

²⁴ Cemâlüddîn 'Alî b. Yusuf el-Ḳiftî, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuḥât*, nşr. Muḥammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm (Kâhire: Dâru'l-fikri'l-'Arabî, 1986), 2/240; Hayruddîn b. Maḥmûd b. Muḥammed ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrût: Dâru'l-'ilm li'l-melâyi'n, 2002), 4/272.

²⁵ Yâkût el-Ḥamevî, *Mu'cemu'l-'udebâ*, 4/573; Ebu'l-Ferec Muḥammed b. Ebî Ya'kûb İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rızâ Teceddüd (Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1971), 91-92.

Mısır'daki ilk sözlükçülerden biri olarak kabul edilen Kürâunneml, Mısırlı, Mağribli ve Endülüslü dilciler üzerinde önemli bir etki bırakmıştır. Daha sonraki dönemlerde yazılan sözlükler, Kürâ'ın çalışmalarından birçok alıntı içermektedir. Ayrıca, Kürâ' *et-tertibü'n-nuṭki*²⁶ olarak bilinen telaffuza dayalı alfabetik dizimi kullanan öncülerden biri olarak kabul edilmektedir. Müellifin eserlerinde hem Basra hem de Kûfe mekteplerine mensup dil âlimlerinden alıntı yapmış olması²⁷ hangi mektebe eğilimli olduğu konusunda farklı görüşlerin ortaya çıkmasına yol açmış, onu Basra mektebi dilcileri arasında sayanlar olduğu gibi,²⁸ Kûfe mektebine dâhil edenler de olmuştur.²⁹ Ancak Kürâunneml'in eserlerinde her iki mektepten dilcilerin görüşlerine yer vermiş olması göz önüne alındığında, onun belirli bir ekole bağlı olmaktan çok, eklektik bir yaklaşım benimsediği anlaşılmaktadır.³⁰

Kürâ'ın hayatı ve ilmî çalışmaları hakkında detaylı bilgi bulunmadığı gibi hocalarıyla ilgili de sınırlı bilgiler bulunmaktadır. Ancak, eserlerinde atıf yaptığı ve hocası olması muhtemel iki kişinin adı mevcuttur. Bu kişilerden biri Ebû 'Ali Aḥmed b. Ca'fer ed-Dîneverî (ö. 289/902), diğeri ise Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk el-İsfahânî'dir (ö. h. 287)³¹

Kürâunneml, dil bilimi ve sözlükçülük alanında birçok eser vermiş olmasına rağmen, günümüze onun yalnızca üç eseri ulaşabilmiştir. Bu eserler *el-Müntehab*,³² *el-Mücerred*³³ ve bu çalışmada incelenen *el-Münecced fi'l-luğa*'dır. Müellifin kaynaklarda adı geçen, ancak günümüze ulaşmayan diğer eserleri ise şunlardır:

*el-Münaḍḍad*³⁴ *el-Evzân*³⁵ *el-Muşaḥḥaf*, *el-Muntaẓam*, *el-Münemnem*, *el-Mu'avvef*, *el-Müveşşâ*. *Munazzam*, *Emsiletü'l-ğarîb 'alâ vezni'l-ef'âl*,³⁶ *el-Ferîd*³⁷ *el-Mücehhed*,³⁸ *Lehce fi'l-luğa*.³⁹

²⁶ Hüseyin Naşşâr, *el-Mu'cemu'l-'Arabi: Neş'etuhû ve taṭavvuruhû* (Kâhîre: Dâru'l-Mıṣr li't-ṭibâ'ati, 1988), 65.

²⁷ Kürâunneml, *el-Münecced fi'l-luğa*, 10.

²⁸ Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuḥât*, 2/240.

²⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 91.

³⁰ Seyf b. Sâlim b. Fuḍayl el-Muskerî, "Beyne'l-mezhebeyn: Kürâ'unneml enmûzecen", *'Alâmu ve menâhicü fî şinâ'ti'l-mu'cemiyyeti: Kürâ'unneml ve cühûduhü'l-luğaviyyeti nemûzecen*, Ed. Komisyon ('Ummân: Meṭâbi'u vizâratî'l-i'lâm, 2022), 24.

³¹ Ebu'l-Ḥasen 'Alî b. el-Ḥasen el-Hünâî Kürâunneml, *el-Müntehab min ğarîb-i kelâmi'l-'Arab*, thk. Muḥammed b. Aḥmed el-Ömerî (Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, 1989), 726,728,756,778; Ebu'l-Ḥasen 'Alî b. el-Ḥasen el-Hünâî Kürâunneml, *el-Münecced fi'l-luğa*, thk. Aḥmed Muḥtâr 'Ömer - Ḍâhî 'Abdulbâkî (Kâhîre: 'Âlemu'l-kütüb, 1988), 362.

³² Eser, konularına göre bâblara ayrılmış vaziyette, içeriğinde anlam bilimsel çalışmalar da bulunan bir tür sözlüktür. Kürâunneml, *el-Müntehab min ğarîb-i kelâmi'l-'Arab*, 45.

³³ Eser, kalb sistemine benzer bir yöntemle, alfabetik düzende hazırlanmış bir sözlüktür. Ebu'l-Ḥasen 'Alî b. el-Ḥasen el-Hünâî Kürâunneml, *el-Mücerred fî Ğarîbi kelâmi'l-'Arab ve luğâtiha*, thk. Muḥammed b. Aḥmed el-Ömerî (Mekke: Mektebetü's-şakâfeti'd-dîniyye, 1992), 31.

³⁴ Yâkût el-Ḥamevî, *Mu'cemu'l-'udebâ*, 4/573.

³⁵ Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuḥât*, 2/240.

³⁶ Yâkût el-Ḥamevî, *Mu'cemu'l-'udebâ*, 4/573.

³⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 92.

³⁸ Celâlüddin 'Abdurrahmân es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fî ṭabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuḥât*, thk. Muḥammed Ebû Faḍl İbrâhîm (Beyrût: el-Mektebetü'l-'asriyye, 1981), 2/158.

³⁹ İsmail Paşa el-Bağdâdî el-Bâbânî, *Hediyyetu'l-'ârîfin: Esmâu'l-müellifîn ve âşâru'l-muşannifîn* (İstanbul: Müessesetü't-târîhi'l-'Arabî, 1951), 1/676.

3. el-Münecced fi'l-luğa

el-Münecced fi'l-luğa, hicrî 3. yüzyılın sonunda Kürâunneml tarafından kaleme alınmış bir müşterek lafız sözlüğüdür. Eserin ismi olan “münecced” (مُنَجَّد) “düzenlenmiş⁴⁰ veya ölçülüp tartılmış”⁴¹ anlamlarına gelmektedir. *el-Münecced fi'l-luğa*, günümüze ulaşan en eski ve en kapsamlı müşterek lafız sözlüklerinden biri olup⁴² yaklaşık 850 madde içermektedir. Sözlük altı ana bölüme ayrılmıştır. İlk beş bölümün içerdiği kelimeler tematik olarak sınıflandırılmış ve ilgili başlıklar altında toplanmıştır. Altıncı bölüm ise *et-tertibü'n-nuḥkî* adı verilen telaffuz esaslı alfabetik bir sistemle yazılmıştır. Kürâunneml, aslî ve zâid harflerin ayrıldığı bu sistemi ilk kullanan dilcilerden biri olarak kabul edilmektedir.⁴³ Sözlüğün bölümleri; *baştan ayağa vücut organları*,⁴⁴ *canlı türleri*,⁴⁵ *kuşlar ve benzerleri*,⁴⁶ *silahlar*,⁴⁷ *gökyüzü ve altındakiler*,⁴⁸ *yeryüzü ve üzerindeki*⁴⁹ şeklinde sıralanmış haldedir. Bu yönüyle sözlük aynı zamanda konulu sözlükler kategorisinde yer almaktadır. Eser, 1976 yılında Aḥmed Muḥtâr 'Ömer ve Ḍâḥî 'Abdulbâkî tarafından tahkik edilmiş ve yayımlanmıştır.⁵⁰

4. el-Münecced fi'l-luğa'da Âyetle İstîşhâd

Kürâunneml'in , *el-Münecced fi'l-luğa*'nın maddelerine, Arap şiiri, Kur'ân âyetleri, hadisler ve mesellerle istîşhâd yaptığı tespit edilmiştir. Müellifin eserde şevâhid olarak yer verdiği Kur'ân âyetlerinin sayısı, Arap şiirine kıyasla oldukça sınırlıdır. Sözlükte 33 âyet bulunmakta olup bu âyetlerin 32 tanesiyle istîşhâd yapılmış, geriye kalan bir tanesi ise eserde şâhid olarak yer verilen bir hadisin içerisinde alıntılanmıştır. Müellifin istîşhâd yaparken genellikle âyetin tamamını değil, sadece ilgili kısmını zikrettiği görülmektedir. Kürâ', istîşhâd ettiği âyetleri zikrederken neredeyse her zaman cümleye ⁵¹ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى (Yüce Allah şöyle buyurdu), ⁵² فِي الْقُرْآنِ (Kur'ân'da) gibi ifadelerle başlamıştır. Ayrıca Kürâ', bir maddeye hem âyet hem de şiirle istîşhâda bulunduğu her zaman önce Kur'ân âyetini, daha sonrasında şiiri zikretmiştir. Tek bir yerde şâzz kırâatle istîşhâdda bulunan müellif,⁵³ bunun dışında altıncı bölümün son maddesi olan يَبْسُتْ maddesinde, kırâat farklılığı ile ilgili İbn 'Abbâs'tan (ö. 68/687-88) nakledilen tartışmalı bir rivâyete de detaylı şekilde yer vermiş; ancak herhangi bir görüş tercihinde bulunmamıştır.⁵⁴ Başka bir dikkat çekici

⁴⁰ Cemâlüddîn Muḥammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrût: Dâru şâdir, 1993.), 3/416.

⁴¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 3/418.

⁴² Kürâunneml, *el-Münecced fi'l-luğa*, 18.

⁴³ Aḥmed Nuşayyif el-Cenâbî, *ed-Dirâsâtü'l-luğaviyye ve'n-naḥviyye fi Mısr (Münzü neş'etihâ hattâ nihâyeti'l-ḳarni'r-râbi'i'l-hicrî)* (Kâhire: Mektebetü dâru't-türâs, 1977), 246.

⁴⁴ Kürâunneml, *el-Münecced fi'l-luğa*, 30.

⁴⁵ Kürâunneml, *el-Münecced fi'l-luğa*, 59.

⁴⁶ Kürâunneml, *el-Münecced fi'l-luğa*, 84.

⁴⁷ Kürâunneml, *el-Münecced fi'l-luğa*, 98.

⁴⁸ Kürâunneml, *el-Münecced fi'l-luğa*, 102.

⁴⁹ Kürâunneml, *el-Münecced fi'l-luğa*, 107.

⁵⁰ İsmail Durmuş, “Kürâunneml”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/561.

⁵¹ Kürâunneml, *el-Münecced fi'l-luğa*, 235.

⁵² Kürâunneml, *el-Münecced fi'l-luğa*, 273.

⁵³ Kürâunneml, *el-Münecced fi'l-luğa*, 109.

⁵⁴ Kürâunneml, *el-Münecced fi'l-luğa*, 362.

husus ise, Kürâ'ın bazı âyetleri, kelimenin daha az bilinen ve tefsirciler tarafından daha az tercih edilen anlamını kastederek ilgili maddeye istişhâd etmesidir.⁵⁵

5.el-Münecced fi'l-luğa'da Şevâhid Olarak Başvurulan Âyetler

1. {قَوْلَ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ}⁵⁶

“Nerede olursan ol, yüzünü Mescid-i Haram yönüne çevir.”

Müellif, bu âyeti altıncı bölümde bulunan شَطْرُ maddesinin “bir şeyin yönü, tarafı” anlamına delil olarak getirmiştir. Kürâ'ın ilgili kısmını zikrettiği âyet, Bakara Sûresi'nin üç farklı yerinde geçmektedir. Müellif, yukarıdaki âyeti zikrettikten sonra شَطْرُ maddesinin yön anlamına;

وَأَطَعْنُ بِالْقَوْمِ شَطْرَ الْمَلُو كِ حَتَّى إِذَا خَفَقَ الْمَجْدُحُ⁵⁷

*“Ve toplulukla hükümdarlara doğru ilerliyorum,
Ta ki micdah⁵⁸ yıldızı titrediğinde.”*

beytini de ayrıca şâhid olarak kullanmıştır.⁵⁹

2. {ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا}⁶⁰

“Doğru yoldan sapmamanız için en uygunu budur.”

Müellif bu âyeti, altıncı bölümdeki, الْعَوْلُ kelimesinin “haktan sapmak, haksızlığa meyletmek” şeklindeki anlamına istişhâd etmiştir.⁶¹

3. {إِنْ تَسْتَفْتِحُوا فَقَدْ جَاءَكُمْ الْفَتْحُ}⁶²

“Eğer fetih istiyorsanız, işte size fetih geldi.”

Kürâ' bu âyeti altıncı bölümde geçen ve “zafer” anlamına gelen الْفَتْح kelimesine istişhâd etmiştir. Müellif önce kelimenin anlamını eş anlamlısı olan النَّصْر ile açıklamış, ardından ilgili âyeti zikrederek الْفَتْح kelimesiyle zafer ve gâlibiyetin kastedildiğini belirtmiştir.⁶³

⁵⁵ Kürâunneml, *el-Münecced fi'l-luğa*, 40,109,140.

⁵⁶ el-Bakara 1/144,149,150.

⁵⁷ Müellifin kime ait olduğunu belirtmediği bu beyit, Dirhem b. Zeyd isimli bir şâire atfedilmiştir. Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr ez-Zemaşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, thk. Muḥammed Bâsil 'Uyûnu's-Sevd (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998), 1/505.

⁵⁸ Arapların yağmur yağdırdığına inandıkları bir yıldızdır. İbn Sîde, *el-Muḥkem ve'l-muḥîtu'l-a'zam*, 3/64.

⁵⁹ Kürâunneml, *el-Münecced fi'l-luğa*, 235.

⁶⁰ en-Nisâ' 4/3.

⁶¹ Kürâunneml, *el-Münecced fi'l-luğa*, 273.

⁶² Enfâl 8/19.

⁶³ Kürâunneml, *el-Münecced fi'l-luğa*, 282.

4. {رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ} ⁶⁴

“Onlar geride kalan (kadın ve çocuk)larla birlikte kalmaya razı oldular.”

Bu âyet, altıncı bölümdeki الْخَوَالِفُ maddesinin “kadınlar ve çocuklar” anlamına şâhid olarak gösterilmiştir. Müellif, önce kelimenin anlamını açıklamış, sonrasında ilgili âyeti zikretmiş ve âyette geride kalanlardan kastın kadınlar ve çocuklar olduğunu belirtmiştir.⁶⁵

5. {وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَهُمْ قَدَمٌ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ} ⁶⁶

“İman edenlere, Rableri katında kendileri için bir öncelik bulunduğunu müjdele.”

Müellif bu âyeti, birinci bölümde, ana anlamı “ayak” olan قَدَمٌ maddesinde geçen قَدَمٌ صِدْقٍ şeklindeki eş dizimsel ifadeye istişhâd etmiştir. Kürâ‘, önce bu ifadeyi açıklamak için; لِي عِنْدَ فَلَانٍ قَدَمٌ لي عند فلانٍ şeklinde cümle içinde kullanmış, ardından kelimenin anlamını سَابِقَةٌ olan eş anlamlısı ile açıklayarak “öncelik” anlamına geldiğini belirtmiştir. Bu açıklamalardan sonra müellif, ilgili âyetle söz konusu anlamı delillendirmiştir.⁶⁷ Benzer şekilde, Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) öğrencisi Aḥfeş (ö. 215/830 [?]) de âyetteki ifadeye “öncelik” (التقديم) anlamını vermiştir.⁶⁸ Müfessirler ise قَدَمٌ صِدْقٍ ifadesini, “öncelik”, “yüksek makam”⁶⁹ “önceden hazırlanmış bir hayır”, “cennet”⁷⁰ “peygamber şefaâtî”,⁷¹ “sâlih amel”⁷² şeklinde yorumlamışlardır.

6. {أَفَلَمْ يَتَّبِعُوا الَّذِينَ آمَنُوا} ⁷³

“İman edenler bilmediler mi ki...”

Müellif bu âyeti sözlüğün son maddesi olan ve altıncı bölümde bulunan يَتَّبِعُوا maddesinin “bildim” anlamına geldiğini açıklarken şâhid olarak göstermiştir. Kürâ‘, açıklamalarına Kâşım b. Ma'n'dan (ö.175 /791) bu fiilin Hevâzin⁷⁴ lehçesinde “bilmek” anlamında kullanıldığı şeklindeki bilgiyi aktararak başlamıştır. Sonrasında, Hişâm b. Muhammed el-Kelbî'nin (ö. 204/819 [?]) “Bu,

⁶⁴ et-Tevbe 9/87.

⁶⁵ Kürâunneml, *el-Münecced fi'l-luğa*, 185.

⁶⁶ Yûnus 10/2.

⁶⁷ Kürâunneml, *el-Münecced fi'l-luğa*, 58.

⁶⁸ Aḥfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Ḳur'ân*, 1/369.

⁶⁹ Ebû Sa'îd 'Abdullâh b. 'Ömer el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muḥammed 'Abdurrahmân el-Mar'asîlî (Beyrût: Dâru ihyâi't-turâsi'l-'Arabî, 1997), 3/104.

⁷⁰ Ebû'l-Ḥasen Mukâtil b. Suleymân el-Belḥî, *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*, thk. 'Abdullâh Maḥmûd Şehâte (Beyrût: Dâru ihyâi't-turâsi, 2002), 2/209.

⁷¹ Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî eṭ-Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli 'âyi'l-Ḳur'ân*, thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuḥsin et-Turkî (Kâhire: Dâru hicr, 2001), 12/209.

⁷² Ebû 'Abdillâh Faḥrûddîn Muḥammed b. 'Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru ihyâi't-turâsi'l-'Arabî, 1999), 17/187.

⁷³ er-Ra'd 13/31.

⁷⁴ Mehmet Ali Kapar, “Hevâzin (Benî Hevâzin)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/276.

*Neħa' kabilesinin Vehbîl kolunun*⁷⁵ *lehçesidir.*" şeklindeki sözünü aktararak, Vehbîl lehçesinde de kelimenin benzer anlamda kullanıldığını belirtmiştir. Bu açıklamaların ardından Kürâ', istîşhâd için yukarıdaki âyeti vermiş, ardından âyetteki *يُنْسُ* fiilinin de "bilmek" anlamında olduğunu ifade etmiştir.

Kürâ' daha sonra, hocalarından biri olan Ebû Yûsuf Ya'qûb b. İshâk el-İşfahânî'nin (ö.287/900) kendisine şu bilgiyi aktardığını açıklamıştır: "*Alî b. 'Abdül'azîz (ö.286/899) aracılığıyla Ebû 'Ubeyd (ö.224/838) dedi ki: Yezîd b. Hârûn (ö. 206/821), Cerîr b. Hâzim (ö.170/787), ve Zübeyr b. Hırrît (ö.121/739[?]) ya da Ya'lâ b. Hâkîm (ö.130/748[?]) aracılığıyla İbn 'Abbâs 'tan nakledildi. Bir başka rivâyette ise Cerîr b. Hâzim aracılığıyla Ya'lâ b. Hâkîm ve İkrime (ö.105/723) aracılığıyla İbn 'Abbâs 'tan nakledildi. İbn 'Abbâs, bu âyeti { أَقْلَمَ يَنْبِيْنُ الَّذِينَ آمَنُوا } "İman edenler anlamadılar mı?" şeklinde okurdu ve şöyle derdi: Yazıcı diğerini (يُنْسُ) yazarken uykuluydu ve bu yüzden yanlış yazdı."*⁷⁶

Sözlüğün son maddesi olan *يُنْسُ* maddesinde bu rivâyetlere değinen Kürâ' açıklamalarının ardından herhangi bir kişisel görüş beyânında bulunmamıştır. Müellifin hocasından aktardığı söz konusu rivâyetler, Taberî tefsirinde yer almaktadır.⁷⁷ Rivâyeti İbn 'Abbâs'tan aktaran Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm ise âyeti yazan kişinin uykulu olduğu ve bu nedenle yanlış yazdığı şeklindeki bir ayrıntıdan hiç bahsetmemektedir.⁷⁸ Zemaḥşerî ise bu rivâyetten bahsederken, yazıcının *س* harfini yazdığı sırada uykulu olması nedeniyle hata yaptığı bilgisini aktarmış, ancak böyle bir hata yapılmasını inandırıcı ve kabul edilebilir bulmadığını da belirtmiştir.⁷⁹ Ayrıca bazı kaynaklarda rivâyetin İbn 'Abbâs'tan gelmediği, Kur'ân'ın yazıya geçirilmesi ve toplanması sürecinde böyle bir şeyin gözden kaçmasının mümkün olmadığı bilgisi yer almaktadır.⁸⁰ İbn Cinnî (ö. 392/1002) ise, şâzz kırâatleri incelediği eseri olan *el-Muḥteseb*'de bu rivâyeti aktarırken, { أَقْلَمَ يَنْبِيْنُ } ifadesinin {يُنْسُ} 'nin tefsiri olduğunu belirtmiş, söz konusu fiilin burada "anlamak, bilmek" anlamlarına geldiğini ifade etmiştir. İbn Cinnî'ye göre *يُنْسُ* fiilinin ana anlamı ile *يُعَلِّمُ* fiilinin anlamı arasında bir ilişki vardır. Çünkü bir şeyi öğrenmeye çalışan kişi, pek çok ihtimâli düşünerek ilerler. Eğer kesin bir bilgiye ulaşırsa, onu kabul eder ve diğer ihtimâlleri bir kenara bırakıp onlardan yana umudunu yitirir. Bu durum, *يُنْسُ* fiilinin ana anlamı olan "umutsuz olma" haline benzemektedir.⁸¹ Fakat İbn Cinnî de konuyla alakalı yalnızca bu bilgileri aktarmış, âyeti yazan kişinin uykulu olduğu rivâyetinden bahsetmemiştir.

.7 { أَمَرْنَا مُنْزَفِيهَا }⁸²

⁷⁵ İbrahim Sarıçam, "Neħa' (Benî Neħa')", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/535.

⁷⁶ Kürâunneml, *el-Münecced fi'l-luğa*, 362.

⁷⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili 'âyi'l-Ḳur'ân*, 13/537.

⁷⁸ Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Feđâ'ilu'l-Ḳur'ân*, thḳ. Mervân el-'Atiyye vd. (Dımaşk; Beyrût: Dâru İbn Keşîr, 1995), 302.

⁷⁹ Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr ez-Zemaḥşerî, *el-Keşşâf 'an ḥakâ'iki't-tenzîli'n-nâṭık 'an deká'iki't-te'vil* (Beyrût: Dâru'l-Me'ârif, 2009), 541.

⁸⁰ Muḥammed 'Abdül'azîm Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*, thḳ. Fevvâz Aḥmed Zemerlî (Beyrût: Dâru't-turâşi'l-'Arabî, 1995), 1/319-320.

⁸¹ Ebu'l-Feth 'Osmân b. Cinnî el-Mevşilî el-Bağdâdî, *el-Muḥteseb fi tebyîni vucûhi şevâzi'l-ḳur'ât ve'l-îdâhi 'anhâ*, thḳ. Muḥammed 'Abdulkâdir 'Aṭâ (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1998), 2/31.

⁸² el-İsrâ' 17/16.

"Şımarmış kişilerin sayısını artırırız /onlara emrederiz."

Sözlüğün altıncı bölümünde geçen âyetin tamamı, *وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ* {عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَا هَا تَدْمِيرًا} "Bir ülkeyi helâk etmek istediğimizde, o ülkenin varlıklı ve şımarmış kişilerini sayısını artırırız /onlara emrederiz. Bu suretle onlar kötülük işlerler; böylece o ülke helâke müstahak olur." şeklindedir. Kürâ', bu âyeti, *أَمَرَ* maddesinin "çoğalttı" anlamına istîşhâd etmiştir. Müellif, öncelikle kelimenin birincil anlamını "nehyin zıddı" şeklinde açıklamış, sonrasında diğer anlamı olan "çoğalttı" anlamını vermiştir. Bu açıklamaların ardından, ilgili âyeti Hasan-ı Başrî'nin (ö. 110/728) *أَمَرْنَا* (âmernâ) şeklindeki kırâatiyle alıntılanmıştır.⁸³ Hasan-ı Başrî'nin kırâati ise şâzz kırâatlerden biri olarak değerlendirilmektedir.⁸⁴ Taberî, âyetteki bu kelimenin *أَمَرْنَا* ve *أَمَرْنَا* olarak iki farklı kırâati olduğunu, uzatılarak okunduğunda "çoğalttı" anlamına geldiğini, uzatılmadığında ise emrettik manasında olduğunu belirtmiştir.⁸⁵ Âyetteki *أَمَرْنَا* ifadesinin anlamı tefsirlerde "emrettik", "yönetici kıldık" şeklinde de geçmektedir.⁸⁶

8. {قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ} ⁸⁷

"De ki: "Herkes kendi yapısına uygun işler görür."

Kürâ' bu âyeti altıncı bölümdeki *شَاكِلَةً* kelimesinin "ana yoldan ayrılan küçük yol" anlamına şahid olarak göstermiş, âyette de bu kelimenin "bir kişinin kendi yolu, tarzı veya mezhebi" anlamına geldiğini belirtmiştir.⁸⁸

9. {لَا خُذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ} ⁸⁹

"Mutlaka onu kudretimizle yakalardık."

10. {فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ} ⁹⁰

"Derken üzerlerine yürüyüp onlara sağ eliyle bir darbe indirdi."

11. {وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ} ⁹¹

"Allah'a yemin ederim ki, putlarınıza bir tuzak kuracağım!"

Bu âyetlere altıncı bölümde "الْيَمِينِ" maddesinin farklı anlamları için şevâhid olarak başvurulmuştur. Kürâ' *الْيَمِينِ* kelimesinin âyette, "Eğer o, bize karşı yalan uydurmuş olsaydı, onu

⁸³ Kürâunneml, *el-Münecced fi'l-luğa*, 109; Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli 'âyi'l-Kur'ân*, 14/530.

⁸⁴ Şemseddîn Muhammed el-Halîl el-Ğabâkıbî, *İzahu'r-rumûz ve miftâhu'l-künûz*, thk. Aḥmed Ḥalîd Şukrî ('Ammân: Dâru 'Ammâr, 2003), 490.

⁸⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli 'âyi'l-Kur'ân*, 14/530

⁸⁶ Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 3/250-251.

⁸⁷ el-İsrâ' 17/84.

⁸⁸ Kürâunneml, *el-Münecced fi'l-luğa*, 232.

⁸⁹ el-Ğâkkâ 69/45.

⁹⁰ el-Enbiyâ' 21/57.

⁹¹ eş-Şâffât 37/93.

mutlaka kudretimizle yakalardık" şeklinde "güç" anlamında kullanıldığını belirtmiş, ancak burada sağ elin kastedildiği görüşünü de ayrıca aktarmıştır. Müellif, bu kullanıma "*Derken üzerlerine yürüyüp onlara sağ eliyle bir darbe indirdi.*" âyetini örnek olarak vermiştir. Bu açıklamaların ardından Kürâ', *اليمين* kelimesinin diğer bir anlamı üzerinde durarak bu kelimenin "yemin" anlamına da geldiğini belirtmiş "*Vallâhi, putlarınıza bir tuzak kuracağım*" âyetindeki kase m üslubunu buna örnek olarak vermiştir.⁹²

12. {إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانَ فِي أُمْنِيَّتِهِ} ⁹³

"...bir şey temenni ettiği zaman, şeytan onun bu temennisine dair vesvese vermiş olmasın."

Altıncı bölümde bulunan *التَّمَنَّى* kelimesi, müellif tarafından "bir kimsenin bir şeye sahip olmayı arzulaması" şeklinde tanımlanmış, ardından yukarıdaki âyet bu anlama şahid gösterilmiştir.⁹⁴ Âyetin baş tarafı { وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانَ فِي أُمْنِيَّتِهِ } "*Senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki, bir şey temennî ettiği zaman, şeytan onun bu temennîsine dair vesvese vermiş olmasın.*" şeklindedir.

13. {وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} ⁹⁵

"...dinde üzerinize hiçbir güçlük yükledi."

Kürâ', bu âyeti altıncı bölümde, *الْحَرَجُ* maddesinin "zorluk" anlamına istîşhâd etmiştir. Müellif *الْحَرَجُ* kelimesini eş anlamlısı olan *الضيق* ile açıklamış, ardından yukarıdaki âyeti zikretmiştir.⁹⁶

14. {فَطَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ} ⁹⁷

"...toplulukları boyun eğmiş olarak kaldı."

Kürâ' bu âyeti birinci bölümdeki *العُنُق* maddesinin "bir topluluk veya insan grubu" anlamına istîşhâd etmiş, kelimenin çoğul formunun *الأعناق* olduğunu belirtmiştir. Ardından yukarıdaki âyeti zikreden müellif, âyetteki *أَعْنَاقُهُمْ* ifadesinin "onların toplulukları" anlamına geldiğini ifade etmiştir.⁹⁸ Âyetteki bu kelime, tefsirciler tarafından "boyun", "bir topluluğun ileri gelenleri" olarak anlaşılmış,⁹⁹ lugatçilerin bir kısmı da kelimeye "topluluk" anlamını vermiştir.¹⁰⁰ Müellif de kelimeyi lugatçiler gibi tanımlamış, tefsirciler tarafından tercih edilmeyen anlamı esas almıştır.

⁹² Kürâunneml, *el-Münecced fi'l-luğa*, 361.

⁹³ el-Ḥacc 22/52.

⁹⁴ Kürâunneml, *el-Münecced fi'l-luğa*, 154.

⁹⁵ el-Ḥacc 22/78.

⁹⁶ Kürâunneml, *el-Münecced fi'l-luğa*, 178.

⁹⁷ eş-Şu'arâ' 26/4.

⁹⁸ Kürâunneml, *el-Münecced fi'l-luğa*, 40.

⁹⁹ Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli 'âyi'l-Kur'ân*, 17/545.

¹⁰⁰ Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-'ayn*, 1/168; Ebu'l-Hüseyn Aḥmed b. Fâris el-Kazvîni, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, thk. 'Abdusselâm Muḥammed Hârûn, (b.y.: Dârul-fikr, 1979), 4/159.

15. {تَهَنَّرَ كَأَنهَا جَانٌّ} ¹⁰¹

“...yılan gibi hareket eder.”

Altıncı bölümde alıntılanan bu âyet الْجَانُّ maddesinin “yılan” anlamına delil olarak gösterilmiştir. Müellif önce kelimenin ana anlamını الْجَنَّ (cinler) şeklinde açıklamış, daha sonra ikincil anlamından bahsetmiş, ardından pek çok yerde yaptığı gibi âyeti bağlamı bozulmayacak şekilde kısmen zikretmiştir.¹⁰² İlgili âyetin tamamı, {وَأَلْقَى عَصَاهُ فَلَمَّا رَأَاهَا تَهَنَّرَ كَأَنهَا جَانٌّ وَلَى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ} “Değneğini at.” (Mûsâ değneğini attı.) Onu yılanmış gibi hareket eder görünce, dönüp ardına bakmadan kaçtı.” şeklindedir.

16. {أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ} ¹⁰³

“Yaratıcıların en güzelini bırakarak Ba’le mi tapıyorsunuz?”

Bu âyet, müellifin verdiği bilgiye göre Yûnus Peygamber’in kavminin taptığı putun adı olan ve sözlüğün altıncı bölümünde bahsedilen الْبَعْلُ maddesine istîşhâd edilmiştir.¹⁰⁴ كُرْأَةُ، بَعْلُ kelimesinin diğer anlamları olan “kadının kocası”, sulanmaksızın kökleriyle yerden su alan hurma ağacı”, “ فَحَالٌ olarak bilinen erkek hurma ağacı” şeklindeki anlamlarına değinmiş,¹⁰⁵ sonrasında ilgili âyeti zikretmiştir. Fakat müellifin âyeti alıntıladığı Şâffât Sûresi’nde bu put, İlyâs Peygamber’in kavminin taptığı put olarak anlatılmaktadır.¹⁰⁶ Sûrenin devamında, Lût Peygamber’den¹⁰⁷ ve Yûnus Peygamber’den¹⁰⁸ de bahsedilmektedir. Müellifin الْبَعْلُ maddesini Yûnus Peygamber’in kavminin taptığı put olarak açıklamasının muhtemel nedeni budur. Nitekim بَعْلُ kelimesi, Kur’ân’da Şâffât Sûresi dışında başka hiçbir yerde put anlamında kullanılmamıştır.¹⁰⁹ Sâmi dillerinde ise “efendi, üstün olan, Tanrı’ya yaklaştıran put” anlamlarına gelen Ba’l,¹¹⁰ Eski Ahit’te de Yahudilerin taptığı put olarak geçmektedir.¹¹¹

17. {عَجِّلْ لَنَا قِطْنَا قَبْلَ يَوْمِ الْحِسَابِ} ¹¹²

“Hesap gününden önce payımızı hemen ver!”

Müellif, bu âyeti canlı türlerinden bahsettiği ikinci bölümde yer alan ve ana anlamı “kedi” olan الْقِطُّ maddesinin “pay” anlamına istîşhâd etmiştir. Kelimeyi, eş anlamlısı olan “para veya

¹⁰¹ en-Neml 27/10.

¹⁰² Kürâunneml, el-Münecced fi'l-luğa, 160.

¹⁰³ eş-Şâffât 37/125.

¹⁰⁴ Kürâunneml, el-Münecced fi'l-luğa, 142.

¹⁰⁵ Kürâunneml, el-Münecced fi'l-luğa, 141.

¹⁰⁶ eş-Şâffât 37/ 123.

¹⁰⁷ eş-Şâffât 37/ 133.

¹⁰⁸ eş-Şâffât 37/139.

¹⁰⁹ en-Nisâ’ 4/128; Hûd 11/72.

¹¹⁰ DîA, “Ba’l”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1991.), 553.

¹¹¹ Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil) (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2009), Krallar 2: 18-28.

¹¹² Şâd 38/16.

benzeri bir konuda hazırlanan bir belge veya senet” anlamındaki الصَّنَكُّ¹¹³ ile açıklamış, ardından kelimenin çoğul formunun فُطُوط olduğunu belirtmiştir. Kürâ' kelimenin bu anlamına yukarıdaki âyetle istîşhâdda bulunduktan sonra, A'sâ'nın (ö. 7/629 [?]) şu beyitini de ikinci bir delil olarak kullanmıştır:¹¹⁴

وَلَا الْمَلِكُ النُّعْمَانُ يَوْمَ لَقِيْتُهُ بَغِيْطَتِهِ يُعْطِي الْقُطُوْطَ وَيَأْتِقُ¹¹⁵

“Kral Nu'mân'ın hoşnutluğu ile karşılaştığım gün,
Üstünlük göstererek senetler dağıtırdı.

18. {إِذْ تَسُوْرُوا الْمِحْرَابَ} ¹¹⁶

“Hani onlar duvarı aşarak mabede girmişlerdi.”

Müellif bu âyeti altıncı bölümdeki المِحْرَابُ maddesinin "oda" anlamına şâhid olarak göstermiş, ardından aynı anlama 'Ömer b. Ebî Rebî'a el-Maḥzûmî'ye (ö. 93/711-12) atfettiği şu beyitle istîşhâd etmiştir:¹¹⁷

رَبِّةٌ مِحْرَابٍ إِذَا جِئْتُهَا لَمْ أَرْضَ حَتَّى أَرْتَقِي سُلْمًا¹¹⁸

“Mihrabın hanımı ki, ne zaman yanına varsam,
Merdivene tırmanmadan onunla karşılaşmam.”

19. {رُخَاءٌ حَيْثُ أَصَابَ} ¹¹⁹

“...dilediği yere hafif hafif eserdi.”

Müellif altıncı bölümde alıntıladığı bu âyeti fiiline istîşhâd etmiş, burada fiilin “bir şeyi hedeflemek veya istemek” anlamına geldiğini belirtmiştir. Kısmen zikredilen âyetin tamamı {فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ} ¹²⁰ “Biz de rüzgârı onun buyruğuna verdik. Rüzgâr, onun emriyle dilediği yere hafif hafif eserdi.” şeklindedir.

¹¹³ Mu'arreb bir kelime olup kökeni Farsça'daki چَكْ kelimesidir. Ebû Maşûr Muhammed b. Aḥmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, thk. Muhammed 'Avd Mir'ab (Beyrût: Dâru İhyâi't-turâsî'l-'Arabî, 2001), 9/318.

¹¹⁴ Kürâunneml, *el-Münecced fi'l-luğa*, 64.

¹¹⁵ Meymûn b. Kaş el-A'sâ, *Dîvânü'l-A'sâ el-Kebîr*, nşr. M. Muhammed Hüseyn (Kâhire: Mektebetü'l-âdâb bi'l-cemamîz el-maḥba'atü'n-nemûzeciyye, 1950), 219.

¹¹⁶ Şâd 38/21.

¹¹⁷ Kürâunneml, *el-Münecced fi'l-luğa*, 326.

¹¹⁸ Bu beytin Vaḍdâh el-Yemen'e (ö.89/708) ait olduğu düşünülmekte ve onun dîvânında yer almaktadır. Beytin ikinci satırı dîvânda “لم ألقها أو أرتقي سلماً” şeklindedir. Muhammed Behcet el-Eşrî, Aḥmed Hasan ez-Zeyyât, *Dîvânü Vaḍdâh el-Yemen*, thk. Muhammed Ḥayru'l-bekâ'î (Beyrût: Dâru şâdir, 1996), 84.

¹¹⁹ Şâd 38/36.

¹²⁰ Kürâunneml, *el-Münecced fi'l-luğa*, 125.

20. {فَلَمَّا اسْفُوتْنَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ} ¹²¹

“Onlar bizi bu şekilde öfkelerince biz de onlardan öç aldık.”

Kürâ‘, bu âyeti altıncı bölümdeki آسف filinin “öfkelerince” anlamına şâhid olarak göstermiştir. Müellif, öncesinde bu filin اغضب ile aynı anlamda olduğunu belirtmiş, daha sonra ilgili âyeti zikretmiştir. ¹²²

21. {وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ} ¹²³

“...sen onları konuşmalarından tanıydın.”

Müellif, âyeti اللحن maddesine istîşhâd etmiştir. Kelimeyi بَلَّحْنَهُ “Kendi dilinde konuştu.” şeklinde cümle içinde kullanarak kelimenin burada “bir kimsenin kendi dilinde veya lehçesinde konuşması” anlamına geldiğini, Kur’ân’da da benzer şekilde kullanıldığını belirtmiştir. ¹²⁴

22. {فِي أَمْرِ مَرِيحٍ} ¹²⁵

“...onlar kararsız bir hâdedirler.”

Âyetin tamamı {بَلَّ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَرِيحٍ} Hattâ gerçek kendilerine gelince onu yalanladılar. Artık onlar kararsız bir hâdedirler.” şeklindedir. Müellif bu âyeti altıncı bölümde bulunan مَرَج fiilinin “bozuldu” anlamına delil getirmiştir. Kürâ‘, bu fiili عَهْدُ الرَّجُل “Adamin ahdi (sözü) bozuldu.” şeklinde cümle içinde kullanmış, ardından kısmen alıntılıdığı yukarıdaki âyeti zikretmiştir. Âyetle istîşhâd yaptığı her yerde, alıntı yaptığı metnin âyet olduğunu belirten Kürâ‘, bu ifadenin âyet olduğunu belirtmemiştir. Bu açıklamaların ardından Kürâ‘, مَرَج fiilinin “bozuldu” anlamına Züheyir b. Ebî Sülmâ’nın (ö. 609 [?]) şu beyiti ile ayrıca istîşhâda bulunmuştur. ¹²⁶

مَرَجَ الدِّينَ فَأَعْدَدْتُ لَهُ مُشْرِفَ الْحَارِكِ مَحْبُوكَ النَّبِجِ ¹²⁷

“Düzen bozuldu, ben de onun için,

Sırtı düzgün, gövdesi sağlam bir binek hazırladım.”

23. {دَنُوبًا مِثْلَ دَنُوبِ أَصْحَابِهِمْ} ¹²⁸

“...benzerlerinin payı gibi bir ceza payı var!”

¹²¹ ez-Zuḥruf 43/55.

¹²² Kürâunneml, el-Münecced fi'l-luğa, 108.

¹²³ Muhammed 47/30.

¹²⁴ Kürâunneml, el-Münecced fi'l-luğa, 322.

¹²⁵ Kâf 50/5.

¹²⁶ Kürâunneml, el-Münecced fi'l-luğa, 330.

¹²⁷ Züheyir b. Ebî Sülmâ, Dîvânü Züheyir b. Ebî Sülmâ, thk. ‘Alî Ḥasen Fâ‘ûr (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-‘ilmiyye, 1988), 34.

¹²⁸ ez-Zâriyât 51/59.

Bu âyet, sözlüğün altıncı bölümündeki الذَّنُوبِ maddesine şâhid gösterilmiştir. Müellif önce kelimenin “nasip, pay” anlamına geldiğini, eş anlamlısı النَّصِيبِ ile açıklamış, sonrasında ilgili âyetle anlamı delillendirmiştir.¹²⁹ Kürâ“ın kısmen zikrettiği âyetin tamamı, فَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُنُوبًا مِثْلَ ذُنُوبِ أَصْحَابِهِمْ فَلَا يَسْتَعْجِلُونَ { “Şüphesiz zulmedenler için benzerlerinin azap payı gibi payları vardır. Artık azabımı acele istemesinler.” şeklindedir.

24. {وَالنَّجْمِ وَالشَّجَرِ يَسْجُدَانِ} ¹³⁰

“Otlar ve ağaçlar (Allah'a) boyun eğerler.”

Âyet, beşinci bölümdeki النَّجْمِ maddesinin “yeryüzündeki gövdesiz bitki” anlamına şâhid olarak gösterilmiştir. Müellif, âyeti zikrettikten sonra kelimenin çoğul formunun نُجُومِ olduğunu belirtmiştir.¹³¹

25. {يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِّنْ نَّارٍ وَنُحَاسٌ} ¹³²

“Üstünüze ateşten yalın bir alevle kıpkızıl bir duman gönderilir.”

Altıncı bölümde alıntılanan bu âyet, النُّحَاسِ maddesinin “duman” anlamına delil olarak getirilmiştir. Müellif kelimeyi الدُّخَانِ şeklinde eş anlamlısı ile açıklamış, ardından âyeti zikretmiştir.¹³³

26. {وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ} ¹³⁴

“Onlardan (muhacirlerden) önce o yurda (Medine'ye) yerleşmiş ve imanı da gönüllerine yerleştirmiş olanlar...”

Bu âyet “yaşanılan yer” anlamındaki الدَّارِ maddesinin bir diğer anlamı olan “Medîne şehri” için şâhid olarak gösterilmiştir. Müellif, kelimenin bu anlamına âyeti delil gösterdikten sonra, Medîne için kullanılan diğer isimleri طَيْبَةُ، وَطَابَةُ، وَيَنْبُرُ، الْعَذْرَاءُ، جَابِرَةُ، الْمَجْبُورَةُ، وَالْمَسْكِينَةُ، الْمُحَبَّةُ، الْمُحِبَّةُ، الْمَحْبُوبَةُ، وَيَنْدُدُ şeklinde sıralamıştır.¹³⁵

27. {فَامشُوا فِي مَنَاكِبِهَا} ¹³⁶

“Haydi onun üzerinde yürüyün!”

¹²⁹ Kürâunneml, el-Münecced fi'l-luğa, 207.

¹³⁰ er-Rahmân 55/6.

¹³¹ Kürâunneml, el-Münecced fi'l-luğa, 103.

¹³² er-Rahmân 55/35.

¹³³ Kürâunneml, el-Münecced fi'l-luğa, 337.

¹³⁴ Haşr 59/9.

¹³⁵ Kürâunneml, el-Münecced fi'l-luğa, 197.

¹³⁶ el-Mülk 67/15.

Müellif bu âyeti birinci bölümdeki الْمُنْكَب maddesinin “yer yüzeyinin bir yanı” anlamına istişhâd etmiş, kelimenin çoğul halinin الْمَنَاكِب olduğunu belirtmiştir.¹³⁷

28. { لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا }¹³⁸

“Orada ne bir uyku/serinlik ve ne de içecek bir şey tadacaklar!”

Bu âyet ana anlamı “soğuk” olan الْبَرْد maddesinin “uyku” anlamına istişhâd edilmiştir.¹³⁹ Âyetteki الْبَرْد kelimesi, müfessirlerce daha çok “serinlik” şeklinde anlaşılmasına rağmen,¹⁴⁰ müellifin söz konusu âyeti bu kelimenin ikincil anlamına şâhid olarak kullanması dikkat çekicidir.

29. { تَدْعُو مَنْ أَدْبَرَ وَتَوَلَّى }¹⁴¹

“O (ates), imandan yüz çevirip arkasını döneni çağırır”.

Âyet altıncı bölümdeki دعا fiilinin دعا اللَّهُ فَلَانًا بما يَكْرَهُ cümlesindeki anlamına şâhid olarak gösterilmiştir. Fiil, bu cümlede “maruz bıraktı” anlamına gelmektedir. Buna göre, cümle “Allah, bir kişiye hoşlanmadığı bir durumu indirdi, onu bir sıkıntıya maruz bıraktı.” anlamına gelmektedir.¹⁴²

30. { تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا }¹⁴³

“Rabbimizin şâni çok yücedir.”

Müellif bu âyeti altıncı bölümdeki الْجَدُّ kelimesinin “yücelik” anlamına istişhâd etmiştir. Bu anlamda, kelime âyette Allah'ın yüceliğine işaret etmektedir.¹⁴⁴

31. { لَنْزَكَّيْنًا طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ }¹⁴⁵

“Şüphesiz siz hâlden hâle geçeceksiniz.”

Müellif altıncı bölümde alıntıladığı bu âyeti الطَّبَقُ kelimesinin ikileme olarak kullanıldığında ardışıklık anlamına gelmesine şâhid göstermiştir. Kürâf önce bu kullanımı örnekle açıklamış, koyunların ardı ardına doğum yapması durumunda “وَلَدَتْ طَبَقًا وَطَبَقَةً” denildiğini ifade etmiştir. Bu örneğin ardından müellif, yukarıdaki âyeti alıntılamış, âyetteki “طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ” ifadesinin “birbirini

¹³⁷ Kürâunneml, el-Münecced fi'l-luğa, 44.

¹³⁸ en-Nebe' 78/24.

¹³⁹ Kürâunneml, el-Münecced fi'l-luğa, 140.

¹⁴⁰ Muḳâtil b. Suleymân, Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân, 4/563; Taberî, Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli 'âyi'l-Ḳur'ân, 24/163; Zemaḳşerî, el-Keşşâf, 1173.

¹⁴¹ el-Me'âric 70/17.

¹⁴² Kürâunneml, el-Münecced fi'l-luğa, 200.

¹⁴³ el-Cinn 72/3.

¹⁴⁴ Kürâunneml, el-Münecced fi'l-luğa, 163.

¹⁴⁵ el-İnşikâḳ 84/19.

takip eden haller" anlamına geldiğini belirtmiştir. Kürâ', benzer bir kullanımı Ka'b bin Züheyr'in (ö. 24/645 [?]) şu beyti ile örneklendirmiştir.¹⁴⁶

كَذَلِكَ الْمَرْءُ إِذَا يُنْسَأُ لَهُ أَجَلٌ يُرَكَّبُ بِهِ طَبَقٌ مِنْ بَعْدِهِ طَبَقٌ¹⁴⁷

"Eceli uzatılırsa, insanoglu,
Bir halden başka bir hale geçer."

.32 {هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ}¹⁴⁸

"Dehşeti her şeyi kaplayan felâketin haberi sana geldi mi?"

Altıncı bölümde geçen bu âyet, الْغَاشِيَةِ maddesinin "örtüp kaplayan" anlamına şahid olarak gösterilmiştir. Müellif bu kelimeyi, كُلُّ مَا عَشِيكَ "seni örten herşeydir" şeklinde açıklamış, daha sonrasında ilgili âyeti zikretmiştir.¹⁴⁹

.33 {أَفْرَأُ بِاسْمِ رَبِّكَ}¹⁵⁰

"Rabbinin adıyla oku!"

Bu âyet, Hz. Peygamber'in ilk vahiy nâzil olduğundaki durumunu betimleyen ve müellif tarafından sözlükte istîşhâd amaçlı yer verilen merfû' bir hadiste alıntılanmıştır. Hadiste, Hz. Peygamber'in vahye muhatap olması sebebiyle yaşadığı sarsıntıdan dolayı "beni örtün, beni örtün" buyurduğundan bahsedilmektedir. Müellif bu durumu "Allah Resûlü (sav) 'Alak Sûresi'nin birinci âyeti {أَفْرَأُ بِاسْمِ رَبِّكَ} nâzil olduğunda titreyen omuz etleriyle geldi ve "Beni örtün, beni örtün" buyurdu." şeklinde aktarmıştır.¹⁵¹ Söz konusu merfû' rivâyet, hadis kaynaklarında فَرَجَعَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ تَرَجُّفٌ بَوَادِرُهُ، حَتَّى دَخَلَ عَلَى خَدِيجَةَ، فَقَالَ: زَمِّلُونِي زَمِّلُونِي şeklinde yer almaktadır.¹⁵²

Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm âyetleriyle yapılan istîşhâd, Arap dili çalışmalarında dilcilerin sıklıkla başvurduğu temel yöntemlerden biri olarak öne çıkmaktadır. Nahiv, belâgat ve lugat âlimleri tarafından yoğun şekilde kullanılan bu yöntemin, hicrî 3. yüzyıl sonlarında yaşamış Kürâunneml'in *el-Münecced fi'l-luğa* adlı müşterek lafız sözlüğünde de çeşitli örnekleri görülmektedir. Kürâunneml, *el-Münecced fi'l-luğa* da toplam 33 âyete yer vermiş, bunların 32 tanesi ile istîşhâd etmiştir. Eserde istîşhâd malzemesi olarak kullanılan Arap şiiri örneklerine göre

¹⁴⁶ Kürâunneml, *el-Münecced fi'l-luğa*, 251.

¹⁴⁷ Ka'b bin Züheyr, *Dîvânü Ka'b bin Züheyr*, thk. 'Alî Fâ'ûr (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1997), 56.

¹⁴⁸ el-Ğâşiye 88/1.

¹⁴⁹ Kürâunneml, *el-Münecced fi'l-luğa*, 274.

¹⁵⁰ el-'Alak 96/1.

¹⁵¹ Kürâunneml, *el-Münecced fi'l-luğa*, 136.

¹⁵² Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm el-Buĥârî, *Şaĥîhu'l-Buĥârî*, thk. Muştafa Dîb el-Buġâ (Dimaşk: Dâru İbn Keşîr; Dâru'l-Yemâme, 1993), "Kitâbu't-Tefsîr", 444 (No. 467).

bu sayı oldukça azdır. Bunun nedeninin, niceliksel açıdan Kur'an âyetlerinin Arap şiirine kıyasla daha sınırlı bir örneklem sunması olduğu söylenebilir.

Kürâ'ın istişhâd yöntemi incelendiğinde, işlevsel ve amaca odaklı bir yaklaşım sergilediği; bu nedenle okuyucuya anlamı aktarmaya yetecek şekilde, âyetleri kısmen zikrettiği görülmektedir. Kürâ' ayrıca bazı maddelerde âyetleri kelimenin daha az bilinen anlamlarına istişhâd etmiştir. İlgili âyetlere tefsirlerde verilen anlamlar incelendiğinde, müellifin verdiği anlamın tefsirciler tarafından yaygın olarak tercih edilmediği görülmektedir. Sözlüğün bir müşterek lafız sözlüğü olduğu göz önünde bulundurulduğunda; Kürâ'ın sözcüklerin ana anlamları dışındaki anlamlarını da ortaya koymayı amaçladığı, bu nedenle de âyetlerin alternatif anlamlarını tercih ettiği düşünülebilir. Kürâ', sözlükte âyetlerle istişhâd yaparken sözcüklerin çeşitli lehçelerde hangi anlamlarda kullanıldığına da değinmiştir. Bu durum, müellifin çok anlamlılığın sebeplerinden biri olan lehçe farklılıklarını ortaya koymayı amaçladığını göstermektedir.

Müellif, bazı maddelerde kelimenin anlamını birden fazla şâhid ile delillendirmiş, bu durumda her zaman önce âyeti zikretmiştir. Bu yaklaşımından, Kürâ'ın istişhâd ettiği âyetin anlamına da ayrıca şiirle istişhâdda bulunduğu ve anlamı bu şekilde güçlendirdiği anlaşılmaktadır. Âyetleri her zaman birincil şâhid olarak göstermesi Kürâunneml'in Kur'ân âyetlerini dilsel açıdan şiirden daha güvenilir bir otorite olarak kabul ettiği anlamına gelmektedir.

Kürâunneml, *el-Münecced fi'l-luğa'* da yer verdiği 33 âyet içerisinde, şâzz kırâatle yalnızca bir yerde istişhâdda bulunmuştur. Bilinen bir kıyasa aykırı olmamak şartıyla şâzz kırâatlerle istişhâd konusunda icmâ' bulunmasına rağmen, Kürâ'ın bu konuda titiz davrandığı ve bunu çok tercih etmediği anlaşılmaktadır. Bunun dışında müellif, sözlüğün son maddesi olan *يُسْت* maddesine, *أَفَلَمْ يَيْسَ الَّذِينَ آمَنُوا* "İman edenler anlamadılar mı ki" âyeti ile istişhâd etmiş ve âyetin kırâat farklılıklarıyla ilgili tartışmalı bir rivâyete detaylı bir şekilde değinmiştir. Böyle bir sözlükte söz konusu rivâyetin yer almasının gerekliliği tartışmalı olsa da Kürâ'ın bu rivâyeti aktarmasının muhtemel nedeni, âyetteki kelimenin alternatif okunuşu olarak aktarılan *يَيْس* kelimesinin, anlamsal açıdan *يَيْس* fiilini açıkladığını düşünmesidir. Ayrıca müellifin hocasından, kırâat farklılıklarına dair bu rivâyeti detaylı şekilde aktarması, onun yalnızca lugat sahasında değil, aynı zamanda kırâat ve tefsir sahasında da bilgi sahibi olduğunu göstermektedir. Ancak, kendisinden sonra gelen müellifleri etkileyen, Arap sözlükçülüğüne önemli katkılar sunan Kürâunneml ve sözlüğü *el-Münecced fi'l-luğa* üzerine yeterli sayıda çalışmanın bulunmadığı dikkat çeken bir durumdur. Bu nedenle hem bu eserin özelliklerini hem de müellifin sözlük türündeki diğer eserlerini inceleyen daha fazla araştırmaya ihtiyaç duyulmaktadır.

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

Finansman/Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul ederler/The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları/Author Contributions: Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: Ş.Savaş (%70), R.Ege (%30) Veri toplanması / Data collection: Ş.Savaş (%70), R.Ege (%30) Veri Analizi / Data Analysis: Ş.Savaş (%70), R.Ege (%30) Makalenin Yazımı / Writing up: Ş.Savaş (%70), R.Ege (%30) Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: Ş.Savaş (%70), R.Ege (%30).

Çıkar Çatışması/Competing Interests: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that have no competing interests.

Kaynakça

- Ahfeş el-Evsat, Ebu'l-Hasen el-Mucâsi'î el-Belhî el-. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Hudâ Maḥmûd Kırâ'a. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1990.
- A'sâ, Meymûn b. Kays el-. *Dîvânü'l-A'sâ el-Kebîr*. thk. M. Muḥammed Ḥuseyn. Kâhire: Mektebetü'l-âdâb bi'l-cemamîz el-maṭba'atü'n-nemûzeciyye, 1950.
- Bağdâdî, İsmail Paşa el-Bâbânî el-. *Hediyetu'l-ârifîn: Esmâu'l-müellifîn ve âşâru'l-muşannifîn*. 2 Cilt. İstanbul: Müessesetü't-târîhi'l-'Arabî, 1951.
- Beydâvî, Ebû Sa'îd 'Abdullâh b. 'Ömer el-. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muḥammed 'Abdurrahmân el-Mar'aşlî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru ihyâi't-turâsi'l-'Arabî, 1997.
- Buḥârî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-. *Şahîhu'l-Buḥârî*. thk. Muştafa Dîb el-Buğâ. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Keşîr; Dâru'l-Yemâme, 1993.
- Çelik, Cihat , Yaşar, Hüseyin. "Sahîh Kırâatlerin Tercihinde Şiir ile İstîşhâd Yönteminin Bir Tahlili." *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 18 (Haziran 2024) 1-22. <https://doi.org/10.47502/mizan.1423883>.
- Cenâbî, Aḥmed Nuşayyif el-. *ed-Dirâsâtü'l-luğaviyye ve'n-naḥviyye fî Mısr*. Kâhire: Mektebetü dâru't-türâs, 1977.
- Cevherî, İsmâ'îl b. Hammâd el-. *Tâcu'l-luğa ve Şihâhu'l-'Arabiyye*, thk. Aḥmed 'Abdulgaffûr 'Atṭâr. Beyrût: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 1987.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth 'Osmân el-Mevşîlî el- *el-Muhteseb fî tebyîni vucûhi şevâzi'l-kırâ'ât ve'l-îdâhi 'anhâ*. thk. Muḥammed 'Abdulkādir 'Aṭâ. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1998.
- Durmuş, İsmail. "İstîşhad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/396-397. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

- Durmuş, İsmail. "Kürâunneml". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/ 561-562. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Cemheretü'l-luğa*. thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî. Beyrût: Dâru'l- 'ilm li'l-melâyîn, 1987.
- Efgânî, Sa'îd el-. *Fî uşûli'n-naĥv*. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1987.
- Eşrî, Muhammed Behcet el-, Aĥmed Hasan ez- Zeyyât. *Dîvânü Vaddâh el- Yemen*. thk. Muhammed Ĥayru'l-beĥâ'î. Beyrût: Dâru şâdir, 1996.
- Ezherî, Ebû Manşûr Muhammed b. Aĥmed b. el-Herevî el-. *Tehzîbu'l-luğa*. thk. Muhammed 'Avd Mir'ab. 8 Cilt. Beyrût: Dâru ihyâi't-turâsi'l-'Arabî, 2001.
- İbn Fâris, Ebû'l-Ĥuseyn Aĥmed el-Ĥazvînî. *Mu'cemu meĥâyisi'l-luğa*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-fikr, 1979.
- Gündüzöz, Soner. "Arap Sözlükbilimi ve Sözlük Çalışmaları". *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri*. ed. İsmail Güler. İstanbul: İSAM yayınları, 2014.
- Ĥalîl b. Aĥmed el- Ferâhîdî. *el-Cümel fî'n-naĥv*. thk. Faĥruddîn Ĥabâve. Beyrût: Mü'essesetü'r-risâle, 1995.
- Ĥalîl b. Aĥmed el- Ferâhîdî. *Kitâbu'l- 'ayn*. thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî, Mehdî el-Maĥzûmî. 8 Cilt. Beyrût: Dâru ve Mektebetü'l-hilâl, 1988.
- Hamdanî, Ebû Firâs el-. *Dîvânu Ebî Firâs el-Hamdanî*. thk. Sâmi ed-Dehhân. Beyrût: Mektebetü'd-Doĥtor Mervân el-'Atiyye, 1944.
- İnanç, Yonis. *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.
- Ĥabâĥbî, Şemseddîn Muhammed el-Ĥalîl el-. *İzaĥu'r-rumûz ve miftâhu'l-künûz*. thk. Aĥmed Ĥalîd Şükrî. 'Ammân: Dâru 'Ammâr, 2003.
- Kâmeş, Aĥmed. "el-Ĥadîşü'n-Nebeviyyü şâhiden luĥaviyyen fi'l-mu'cemâti'l-ĥadîmeti mine'l-'Ayn ile'l-Lisân". *Mecelletü Câmi'ati'l-Emîr 'Abdulkâdir li'l-'ulûmi'l-İslâmiyyeti* 32/1 (2018), 185-208.
- Kapar, Mehmet Ali. "Hevâzin (Benî Hevâzin)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/276-277. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Ĥâsım b. Sellâm, Ebû 'Ubeyd. *Fedâ'ilu'l-Ĥur'ân*. thk. Mervân el-'Aĥiyye vd. Dımaşk; Beyrût: Dâru İbn Keşîr, 1995.
- Ka'b b. Züheyr. *Dîvânü Ka'b bin Züheyr*. thk. 'Alî Fâ'ûr. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1997.
- Ĥıftî, Cemâlüddîn 'Ali b. Yûsuf el-. *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuĥât*. nşr. Muhammed Ebu'l-Faĥl İbrâhîm. 4 Cilt. Ĥâhire: Dâru'l-fikri'l-'Arabî, 1986.
- Kutsal Kitap, Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil), İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2009.
- Kürâunneml, Ebu'l-Hasen 'Alî b. el-Hasen el-Hünâî. *el- Münteĥab min ĥarîbi kelâmi'l-'Arab*. thk. Muhammed b. Aĥmed el-'Ömerî. Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Ĥurâ, 1989.
- Kürâunneml, Ebu'l-Hasen 'Alî b. el-Hasen el-Hünâî. *el-Mücerred fî ĥarîbi kelâmi'l-'Arab ve luĥâtiha*. thk. Muhammed b. Aĥmed el-'Ömerî. Mekke: Mektebetü's-şakâfeti'd-dîniyye, 1992.

- Kürâunneml, Ebu'l-Hasen 'Ali b. el-Hasen el-Hünâî. *el-Münecced fi'l-luğa*. thk. Ahmed Muhtâr 'Ömer - Dâhî 'Abdulbâkî. Kâhire: 'Âlemü'l-kütüb, 1988.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru şâdır, 1993.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*. thk. 'Abdullâh Maḥmûd Şehâte. 5 Cilt. Beyrût: Dâru ihyâi't-turâsi, 2002.
- Muskerî, Seyf b. Sâlim b. Fuḍayl el-. "Beyne'l-mezhebeyn: Kürâ'unneml enmûzecen", *'Alâmu ve menâhicü fi şinâ'ti'l-mu'cemiyyeti: Kürâ'unneml ve cühûduhü'l-luğavîyyeti nemûzecen*. Ed. Komisyon. 'Ummân: Meṭâbi'u vizâratî'l-i'lâm, 2022.
- Naşşâr, Hüseyin. *el- Mu'cemu'l- 'Arabi: Neş'etuhû ve taṭavvuruhû*. Kâhire: Dâru'l-Mısr li't-tbâ'ati, 1988.
- İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk. *el-Fihrist*. thk. Rızâ Teceddüd. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1971.
- Özbalıkçı, Mehmet Reşit. *Kur'ân ve Hadisin Arap Gramerindeki Rolü*. İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2007.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh Faḥrûddîn Muhammed b. 'Ömer b. Hüseyin er-. *Mefâtîhu'l-ğayb*. Beyrût: Dâru ihyâi't-turâsi'l-'Arabî, 1999.
- Sarıçam, İbrahim. "Neha' (Benî Neha')". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/535. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasen 'Alî b. İsmâ'îl. *el-Muḥkem ve'l-muḥîtu'l-a'zam*. thk. 'Abdülhamîd Hendâvî. 11 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2000.
- Suyûtî, Celâlüddîn 'Abdurrahmân es-. *Buğyetü'l-vu'ât fi ṭabaḳâti'l-luğavîyyîn ve'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm. Beyrût: el-Mektebetü'l-'asriyye, 1981.
- Suyûtî, Celâlüddîn 'Abdurrahmân es-. *el-İktirâh fi uşûli'n-naḥv*. thk. 'Abdulhakîm 'Atiyye. Dimaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2006.
- Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî eṭ-. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli 'âyi'l-Kur'ân*. thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuḥsin et-Turkî. 26 Cilt. Kâhire: Dâru hicr, 2001.
- Taşpınar, İsmail. "Ba'l". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/553-554. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- İbnü't-Ṭayyib Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed eṣ-Şarkî. *Taḥrîrû'r-rivâye fi taḳrîri'l-Kifâye*. thk. 'Ali Hüseyin el-Bevvâb. Riyâd: Dâru'l-'ulûmi li't-tbâ'ati ve'n-neşr, 1983.
- Yâkût el-Ḥamevî, Ebû 'Abdullâh Yâkût b. 'Abdullâh er-Rûmî. *Mu'cemu'l-'udebâ: İrşâdu'l-erîb 'ilâ ma'rifeti'l-edîb*. thk. İhsân 'Abbâs. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1993.
- Zemaḥşerî, Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr ez-. *el-Keşşâf 'an ḥaḳâ'iki't-tenzîli'n-nâṭıḳ 'an deḳâ'iki't-te'vîl*. Beyrût: Dâru'l-me'ârif, 2009.
- Zemaḥşerî, Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr ez-. *Esâsu'l-Belâğa*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sevd. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1998.
- Zirikî, Hayruddîn b. Maḥmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ed-Dimeşķî ez-. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 2002.

Züheyr b. Ebî Sülmâ. *Dîvânü Züheyr b. Ebî Sülmâ*. thk. 'Alî Ḥasen Fâ'ûr. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1988.

Zürkânî, Muhammed 'Abdül'azîm. *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. thk. Fevvâz Aḥmed Zemerlî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru't-turâşî'l-'Arabî, 1995.

'Alî Ebu'l-Mekârim. *Usûlü tefkîri'n-naḥvi*. Ḳâhire: Dâru'l-ğarîb, 2007.



Kur'an'da Sır Kavramı

The Concept of Secret (Sırr) in The Qur'an

<https://doi.org/10.71083/rusuhder.1560474>

Abdo Mohsen Mohammed Gaber

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul Araştırmaları Anabilim Dalı

PhD Student, Istanbul University, Enstitute of Social Sciences, Department of Istanbul Research

İstanbul, Turkey

abdomohsen432@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0006-8143-3845>

Abdullah Emin Çimen

Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı

Professor, Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Qur'anic Recitation

İstanbul, Turkey

emincimen@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0003-3196-3961>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Received: 3.10.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 15.12.2024

Yayın Tarihi/Published: 30.12.2024

Cilt/Volume: 4

Sayı/Issue: 2

Sayfa/Pages: 148-169

Atıf/Cite as: Gaber, Abdo Mohsen Mohammed – Çimen, Abdullah Emin. "Kur'an'da Sır Kavramı [The Concept of Secret (Sırr) in The Qur'an]". *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi - Rusuh Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences* 4/2 (Aralık 2024):148-169

İntihal/Statement of Publication Ethics: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu onaylanmıştır. /This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

Copyright: 2024 by Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Uşak, Turkey

KUR'AN'DA SIR KAVRAMI*

Öz

Kur'an'da sır kavramıyla ilgili tespit edebildiğimiz kadarıyla daha önce Türkiye'de herhangi bir akademik çalışma yapılmamıştır. Bu yönüyle konu ilk defa tarafımızdan detaylı bir şekilde incelenmiştir. Geniş bir kullanım yelpazesine sahip olan sır kavramının öncelikle Arap dilindeki anlamları tespit edilmiştir. Terim anlamının yanı sıra Kur'an-ı Kerim'de geldiği anlamlar üzerinde durulmuş, yakın ve zıt anlamları kelimelerin tahlilleriyle kavramın boyutları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Yakın anlamlılar arasında ketm (gizlilik), hafâ (örtmek ve açmak), batn (gizli olmak, bilmek, içselleştirmek), kenn (örtmek, örtü), necvâ (gizli konuşma, fısıltı), setr (örtmek), hicâb (örtü) ve gayb (gizli, saklı, görünmeyen) gibi kelimeler; zıt anlamlılar arasında ise 'alen (bilinmek, açık olmak), cehr (ortaya çıkmak, herkes tarafından bilinmek), zuhur (ortaya çıkmak), bedv (görünmek, belirlemek), tecliye (belli olmak, belirlemek), keşf (açmak, meydana çıkarmak) ve şehâdet (şâhid olmak, tanık olmak görünür olmak) gibi kelimeler bu çerçevede inceleme konusu yapılmıştır. Kur'an-ı Kerim'de sır ile aynı kökten türeyen sevinmek anlamındaki sürûr kelimesi de hem Arap dili hem terim hem de Kur'an-ı Kerimdeki kullanımları açısından ayrıca ele aldığımız konular arasında yer almıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Sır, Surûr, Ketm, Batn.

THE CONCEPT OF SECRET (SIRR) IN THE QUR'AN

Abstract

As far as we can determine, there has never been a study on the concept of secret (sirr) in the Qur'an in Turkey. In this respect, the subject has been examined in detail by us for the first time. First of all, the meanings of the concept of secret, which has a wide range of usage, have been determined in Arabic language. In addition to its terminological meaning, the meanings in the Qur'an have been emphasized, and the dimensions of the concept have been tried to be revealed by analyzing the words with close and opposite meanings. Words such as katm, hafâ, batn, kân, kenn, najwâ, setr, hijâb and ghayb among the words with close meanings, and the words 'alen, jehr, zuhur, bedw, tajliye, discovery and shahâdat among the words with opposite meanings have been examined within this framework. The word surûr, which is derived from the same root as secret, is also among the subjects we have discussed in terms of Arabic language, terminology and its usage in the Holy Qur'an.

Keywords: Qur'an, Secret (Sirr), Surûr, Katm, Batn.

* Bu makale, "Kur'an'da Sır Kavramı" başlığıyla Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Bilim Dalında 2017 yılında Abdo Mohsen Mohammed GABER tarafından tamamlanan yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Giriş

İlahi bir metin olan Kur'an-ı Kerim'in tarih boyunca birçok farklı yönünü ortaya koyan çalışmalara şahit olmaktayız. Onun mucizevi yönünü ortaya koyan farklı boyutlardaki bu çalışmaların her biri çoğunlukla diğerinden farklılık arz etmektedir. Son dönemlerde yapılan kavram çalışmaları da bu çerçevede değerlendirilebilir. Kavram çalışmalarında konu Kur'an'ın diğer ayetleriyle bütüncül bir şekilde değerlendirilmesiyle ortaya konulur. Bu açıdan kavram çalışmaları müteradif kavramların yanı sıra zıt kavramların incelenmesini de içermesi yönüyle konuya daha geniş bir çerçeve kazandırır. Bu bağlamda araştırma konumuzu oluşturan sır kavramı daha önce üzerinde çalışılmamış orijinal bir niteliğe sahiptir.

Sır kavramının farklı boyutlarını ortaya çıkarmada, yakın ve zıt anlamlı kelime ve kavramların tahlilinde en önemli kaynaklarımızın başında kadim lügatler gelmiştir. Ulemanın konuya dair görüşleri özellikle kadim tefsir kaynakları referans alınarak ortaya konulmaya çalışılmıştır. İhtiyaç halinde sebab-i nüzul, siyak ve sibak, belağat ve icaz yönleri de önem verdiğimiz hususlar arasında yer almıştır. Sır kavramı çerçevesinde ortaya koyduğumuz bu çalışmada Kur'an'ın anlaşılmasında özellikle konulu tefsirin önemime bir kez daha dikkat çekilmiş olmaktadır.

1. Sır Kelimesinin Lügat ve Terim Anlamları

1.1. Sır Kelimesinin Arap Dilindeki Anlamları

S-r-r (س ر ر) kökünün Arap dilinde temel anlamıdır.¹ Cemisi أُسْرَار (esrâr) olan سِرٌّ (sırr), “gizem, gizli düşünce gibi saklanan şey” anlamında kullanılır. Benzer anlamlısı olan السَّرِيرَة (serîre) kelimesinin çoğulu ise السَّرَائِر (serâir - sırlar, gizemli şeyler)'dir ki, bu da aslen “hayır ya da şer içerikli olan gizli eylem” anlamına gelmektedir.² Sırr, bu yönüyle bir şeyi açıkça söylemenin zıttı için kullanılmaktadır.

الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً “Mallarını gece gündüz, gizli (سِرًّا) ve açıktan infak edenler”³ ayetinde s-r-r kökü bu anlamda kullanılmıştır.

İlan edilmeyen bir şey olması sebebiyle : *“Gerçekte Allah sizin onları anacağınızı bilir. Sakın bilinen sözler dışında onlarla gizlice vaadleşmeyin.”*⁴ ayetindeki sır kelimesi ile nikah anlamı kastedilmiştir.

Ayrıca السر (Sır) kelimesi, bir şeyin aslı, içi ve özü, her şeyin saf, katıksız, mükemmel ve güzeli anlamında da kullanılmaktadır.⁵ سرار الوادي Oradaki en iyi mekan, سرار الأرض en verimli ve iyi kısmı anlamlarına gelen سرار'ın çoğulu السرائر dır. سر الحسب و سرارته tamlaması “nesebin en şerefli en

¹ Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyya, *Mu'cemü makâyisi'l-lüga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1979), 3/76; Ebu Abdurrahman Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Mehdi el-Mahzumî, İbrahim el-Sâmirânî (Beyrut: Daru'l-Mektebeti'l-Hilal), 2/235-236.

² Ebû Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Yakup Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 8. Baskı, thk. Muhammed Naim el-Argusûsî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2005), “es-Sırr”, 366.

³ el-Bakara 2/274.

⁴ el-Bakara 2/235.

⁵ Muhammed Murtazâ el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Ali Hilal vd (Kuveyt: Vezâretü'l-İrşâd, 1993), 3/262.

iyisi" anlamında kullanılır. سرارة العيش "Yaşamın en hayırlısı ve en iyisi", هو من سر قومه "O kavminin en iyisi" şeklinde de aynı kökten kullanımları mevcuttur.⁶

S-r-r kökü ifâl babına aktarıldığında ezdâd kelimelerden biri haline gelir ve bu durumda hem "gizledi" hem de "ortaya çıkardı" şeklinde zıt iki farklı manada kullanılır bir hale dönüşür. Ragıb el-İsfahânî (öl. 502/1108) konuya dair şu açıklamayı yapmaktadır: Gizlemek, açığa çıkarmanın zıddıdır, somut nesnelere ve soyut kavramlarda bu şekilde kullanılır.⁷ أسر الشيء Bir şeyi gizlemek ve açığa çıkarmak anlamına gelmektedir. وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ "Pişmanlıklarını gizlediler"⁸ ayeti de bu şekilde tefsir edilmiştir.

1.2. Sır Kelimesinin Terim Anlamı

Râğıp el-İsfahânî "sır" terimini, "İnsanın içinde sakladığı sözdür."⁹ şeklinde tanımlamaktadır. Kefevî'ye (öl. 1094/1683) göre ise sır; "Kişinin yapmaya niyetlendiği işlerden içinde sakladıklarıdır."¹⁰ Meydânî (öl. 1425/2004) ise sır kelimesini şöyle açıklamaktadır: Kalbi dolduran ve ifade edilmek istenilen şeylere karşı nefsi kontrol altında tutmaktır.¹¹

Sırrın saklanması ise, sır sayılan bilgilerin gizlenmesi, dost ya da düşman olsun herhangi birine ulaşmaması için hakkında konuşulmamasıdır.¹²

Yüce Allah'ın bütün sırları bildiğini belirten فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى "O gizliyi de gizlinin gizlisini de bilir."¹³ şeklindeki ayette yer alan sır; nefse ait, rûhânî ve nurlu bir ögedir. Nefse gereken sebatı sağlayan sır olmasa, nefis ne bir fayda sağlayabilir, ne de herhangi bir ameli gerçekleştirebilir. Nefis bu konularda sırrın yardımı olmaksızın herhangi bir şey yapmaktan aciz kalır. Bazı sûfiler sırrın, kalpten sonra ve ruhtan önce olduğunu söylemişlerdir. Aynı zamanda ruhtan önce ve ondan daha üstün ve latif olduğu da söylenmiştir. Yine denilir ki, sır, görünen alemin mevkii, ruh sevginin mevkîî, kalp ise marifetin (bilginin) mevkîîdir. Ona sır isminin verilmesi tam olarak öyle olduğunu göstermez.¹⁴

⁶ Ebu'l-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükrim b. Ali b. Ali el Ensârî İbn Manzûr, *Lisanü'l-'Arab*, 1. Baskı, thk. Abdullah bin Ali el-Kebîr vd (Beyrut: Dâru Sâdir, 1981), 1/361; Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Ahmed, ez-Zemahşerî *Esâsü'l-belâğa*, 1. Baskı, thk. Muhammed Basıl Uyunu's-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 1/435.

⁷ Râğıp el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed b. Mufaddal, *el-Müfredat fi garibi'l-Kur'ân*, 1. Baskı, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412h.), 228.

⁸ Yunus 10/54.

⁹ İsfahânî, *el-Müfredât*, 404.

¹⁰ Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Musa el Huseynî el-Kureymî el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş Muhammed el-Mısrî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 514.

¹¹ Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Ahlâku'l-islâmiyye ve üsûsüha*, 5. Baskı (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1420/1999), 2/343.

¹² Mahmud Şid Hıtâb, *Durûs fi'l-kitmâni mine'r-rasûli'l-gâid*, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'r-Risâle, 1395/1975), 11.

¹³ Tâhâ 20/7.

¹⁴ Muhammed b. Ali b. el-Kâdî Muhammed Hamid b. Muhammed Sâbir el-Farûkî et-Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-funûn*, 1. Baskı, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirîn, 1996), 1/943.

2. Sır Kelimesinin Kur'an-ı Kerim'de Kullanıldığı Anlamlar

Sır kelimesi Kur'an-ı Kerim'de toplam on bir yerde; bunların on birinde tekil السِّرِّ (sırr)¹⁵, bir ayette ise çoğul السَّرَائِرُ (serâir)¹⁶ şeklinde geçmektedir. Ayrıca yirmi ayette aynı kökten fiil ve mastar şeklinde yer almıştır.¹⁷ Bu ayetlerde sır kavramı genel olarak, insanın içinde saklı tuttuğu özel durumları, duygu ve düşüncelerini, başkalarından saklayarak söylemediği ve duyulmasını istemediği sözleri ve yaptığı işler anlamında kullanılmaktadır. S-r-r kökünün Kur'an'da kullanıldığı farklı anlamları şu şekilde özetleyebiliriz:

2.a. Nikâh: (وَلَكِنْ لَا تُؤَاعِدُوهُمْ سِرًّا) “Kendileriyle gizlice sözleşmeyin.”¹⁸ ayetinde “gizlice sözleşmekten” nikâh kastedilmiştir.¹⁹

2.b. Açıkça ortaya koymanın zıddı: “Şüphesiz O, gizliyi de gizlinin gizlisini de bilir.”²⁰ ayeti kerimesinde geçen sır kelimesinin manası hakkında “Gizlice konuşulan şeydir, daha gizli olan ise insanın içinde sakladığıdır” denilmiştir. “Neyi sır olarak saklarlar neyi açıkça söylerlerse Allah onları bilir.”²¹ ayeti de buna misaldir.²²

Bu ayetin tefsiri sadedinde şöyle denilmiştir: Sır, senin içinde sakladığıdır. Gizlinin gizlisi ise, gelecekte yapacağın ve henüz aklına gelmemiş olandır. Başka bir görüşe göre ise sır, gizli olarak konuştuğun, sırların sırrı da içinde sakladığın ve hakkında konuşmadığın şeydir. İlk görüş daha tercihe şayandır. “Konuşmalarını gizli tuttular”²³ ayetinde geçen sır kelimesinin anlamı gizli tutmaktır. “İçten içe pişmanlık duyardı”²⁴ ayetinde kastedilen ise tahammül göstererek içinde tutmaktır. Diğer bir görüşe göre ise açığa vurmaktır.²⁵

2.c. Sevinmek: Sürûr (neşe, mutluluk) kelimesi sır kelimesinden alınmış olup, sevinmenin gizlenmesi anlamındadır. صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسْرُ النَّاطِرِينَ “Sarı renkli, parlak tüylü bakanların içini açan bir renktedir.”²⁶ ayeti buna misaldir. Ayrıca وَيَنْقَلِبُ إِلَىٰ أَهْلِهِ مَسْرُورًا “Oysa o arkadaşları arasında sevinçliydi.”²⁷ ayeti de buna örnektir.

¹⁵ el-Bakara 2/235-274; el-En'âm 6/3; et-Tevbe 9/78; er-Ra'd 13/22; İbrahim 14/31; en-Nahl 16/75, Tâhâ 20/7; el-Furkân 25/6; Fâtır 35/29; ez-Zuhruf 43/80.

¹⁶ et-Târık 86/9.

¹⁷ er-Ra'd 13/10; Tahrim 66/3; Nuh 71/9; ayrıca bkz. Mustafa Çağrı, “Sır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/114.

¹⁸ Bakara 2/235.

¹⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*, 3.Baskı (Kahire: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1967),3/190.

²⁰ Tâhâ 20/7.

²¹ el-Bakara 2/77.

²² Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Yakup, *Basâiru zevî't-temyiz fi letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Muhammed Ali Neccar (Kahire: Şuûnü'l-İslamiyye, 1416/1996), 3/208.

²³ Tâhâ 20/62.

²⁴ Yunus 10/54.

²⁵ Ebu'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Yusuf b. Abduddâim Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz fi tefsiri eşrafi'l-elfâz*, 1. Baskı, thk. Muhammed Basıl Uyunü's-Süd (Beyrut: yy, 1418/1996), 2/189.

²⁶ el-Bakara 2/69.

²⁷ el-İnşikâk 84/13.

2.d. Koltuk: S-r-r kökünden türeyen السرير (serîr) kelimesi. Kur'ân-ı Kerim'de : مُتَّكِبِينَ عَلَى سُرُرٍ : “Sıra sıra dizilmiş koltuklara dayanarak”²⁸ şeklindeki ayette cennet ehlinin üzerine oturacakları koltuk (taht) anlamında kullanılmaktadır.²⁹

3. Sır Kavramıyla Yakın ve Zıt Anımlı Kelimeler

3.1. Sır Kavramıyla Yakın Anımlı Kelimeler

3.1.1. الكتم Ketm (Gizlilik)

K-t-m kökü Arap dilinde gizlemek ve üstünü örtmek anlamında kullanılır.³⁰ Mastarı birinci bapattan كَتَمَ şeklinde. Hümeze kalıbından كَتَمَ şeklindeki kullanımı, sırrını gizleyen kişi için kullanılır. Bu kök sözü saklamak anlamında da kullanılır. Şairin şu sözünde de geçtiği gibi:

لا تَكْتُمَنَّ اللهُ مَا فِي نَفُوسِكُمْ * لِيَخْفَى وَمَهُمَا يُكْتَمُ اللهُ يَعْلَمُ
يُوَخِّزُ فَيُوضَعُ فِي كِتَابٍ فَيَدَّخِرُ * لِيَوْمِ الْحِسَابِ أَوْ يَعَجَّلَ فَيُنْقِمَ

“İçinizdekileri Allah (c.c)’dan gizlemek için saklamayın, siz ne kadar saklarsanız saklayın Allah (c.c) onları bilecektir.

Ertelenir ve kitaba konur ki hesap günü için hazır olsun. Ya da acele edilip intikam alınır.”³¹ (وَيَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ) “Allah (c.c)’ın onlara fazlından verdiği şeyleri saklıyorlar.”³² ayetinde de bu anlamda kullanılmıştır.

İbn Abbas (öl. 68/687) (وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا) “Allah (c.c)’dan hiçbir sözü gizlemezler.”³³ ayetindeki k-t-m kökünü şöyle yorumlar: Cennete ancak müşrik olmayanların gireceği kıyamet gününü gördüklerinde müşrikler şöyle derler: Şüphesiz ki Allah bizim Rabbimizdir, biz müşrikler değiliz ve organları onların aleyhine şahitlik eder. İşte tam o anda Allah’a hiçbir sözü gizlememiş olmayı dilerler. Hasan el-Basrî (öl. 110/728) ise şunları söylemektedir: Ahiret bölüm bölümdür. Bazısında gizleyebilirler, bazısında ise gizleyemezler.³⁴

3.1.2. الحفي Hafâ (Örtmek ve açmak)

H-f-y kökü Arap dilinde hem saklamak hem de ortaya çıkartmak anlamlarına gelebilen ezdattandır. İlkinde gizli oldu, gizlendi şeklinde iken ikincisinde ise gizlilik gitti yani sır ortaya çıktı anlamlarına gelmektedir. الحافي (hâfi) ise, cin demektir ve aynı zamanda gizlenmiş adam için de söylenilir. Bu kök aynı zamanda şimşek ortaya çıktı yani parladı anlamında da kullanılır. Ancak bu parlama çok zayıf olur. خفيت الشيء “Onu ortaya çıkardım.” cümlesi bir şeyi ortaya çıkardığında söylenilir. خفا المطر الفار من حجرتهن “Yağmur, fareleri deliklerinden çıkardı.” anlamındadır.³⁵

²⁸ et-Tûr 52/20.

²⁹ Kurtubî, *Ahkâmi'l-Kur'ân*, 17/65.

³⁰ İbn Fâris, *Mu'cemu'l-mekâyis fi'l-luğa*, 5/157; Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, 4/11.

³¹ İsfehânî, *el-Müfredât*, 702.

³² en-Nisâ 4/37.

³³ en-Nisâ 4/42.

³⁴ İsfehânî, *el-Müfredât*, 703

³⁵ İbn Fâris, *Mu'cemu'l-mekâyis fi'l-luğa*, 2/219; Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, 1/424.

Şu ayette geçen *أَخْفِيهَا* “Kıyamet mutlaka gelecektir, onun vaktini gizli tutuyorum ki”³⁶ kelimesi “ortaya çıkarma” anlamında da tevil edilmiştir.³⁷

Aynı kökten gelen *خفت* (Ha-fe-te) fiili, gizledi ve sakladı anlamındadır. *فَالخفت* konuşmayı gizlemek ve *وتخافت الرجلان* “İki adam konuşmadı” denilir. Şu ayet de buna örnektir: *يَتَخَفُونَ بَيْنَهُمْ* “Kendi aralarında gizli gizli konuşurlar.”³⁸

ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً “Rabbimize yalvara yalvara gizlice dua edin.”³⁹ ayetindeki *خُفْيَةً* (hufye) kelimesi boyun eğme ve ibadet etme anlamındadır. Ayrıca ibadetini içinden yapmak anlamı da vardır ki, buradaki ibadet duadır. Bu da Zeccâc'ın (öl. 311/923) görüşüdür. Sa'leb (öl. 291/904) göre ise, O'nu içinden zikretmektir. Lihyânî (öl. 215/830), gizliliğin, sükunet, saklılık ve boyun eğmenin içinde olduğunu söyler. Ahfeş (öl. 215/830) ise açık olup gizlenmeye çalışan manasında olduğunu söylemektedir. *(وَمَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍ بِاللَّيْلِ)* “Gece gizlenen”⁴⁰ ayetini bu anlamla tefsir etmiştir. *إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ الْعَبْدَ النَّقِيَّ الْعَنِيَّ الْخَفِيَّ* “Şüphesiz ki Allah takva sahibi, zengin ve gizlenen kulu sever.”⁴¹ hadisini de bu anlamda açıklamıştır. Ayrıca hücre hadisindeki *(اخف عنا خبرك)* kısmının anlamı da “Sana bizi soranlardan haberlerimizi gizle.” şeklindedir.⁴²

“Şüphesiz o gizliyi de gizlinin gizlisini de bilir.”⁴³ ayetindeki anlam ise “yeri ve yüksek gökleri yaratan ve sırrı ve gizlinin gizlisini bilen bu Kur'ân'ı indirmiştir.” şeklindedir. “Onu göklerin ve yerin sırrını bilen indirmiştir.”⁴⁴ ayeti de bunun gibidir. Ali b. Ebî Talha (öl. 143 /760), İbn Abbas'tan (öl. 68/687) “Şüphesiz O, gizliyi de gizlinin gizlisini de bilir.” ayeti hakkında şöyle rivayette bulunmaktadır: Sır insanoğlunun içinde sakladığıdır. Sırların sırrı ise Allah'ın bildiği ancak kulun yapmadan önce bilmediği şeylerdir. Ve Allah bunlardan olanları da olacakları da bilir. Ve O bütün varlıkları sanki tek bir şeyi bilir gibi bilir.⁴⁵

3.1.3. البطن Batn (Gizli olmak, bilmek, içselleştirmek)

B-t-n kökü Arap dilinde açıklığın zıddı anlamına gelir. *البطن* müzekkerdir. Ebû Hâtim (öl. 255/869), Ebû Ubeyde'den (öl. 209/824) şöyle aktarmaktadır: *البطن* lugatta müennestir. Kabilesi olmayan kimse anlamındadır. Uzun tüy manasında da kullanılır. Cemisi *بطنان* (batnân)'dır. Tıpkı *ظهران* ve *عبد* 'ın cemisinin *عبدان* olması gibi. *بطنان*, yerin kapalı olan kısmını ifade eder. *بطنان الجنة* tamlaması cennetin ortasını ifade eder.⁴⁶

³⁶ Tâhâ 20/15.

³⁷ İbn Fâris, *Mu'cemu'l-mekâyis fi'l-luğa*, 2/220.

³⁸ Tâhâ 20/103.

³⁹ el-A'râf 7/55.

⁴⁰ er-Ra'd 13/10.

⁴¹ Müslim “Zühd”, 11.

⁴² Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 3/ 565.

⁴³ Tâhâ 20/7.

⁴⁴ el-Furkân 25/6.

⁴⁵ Ebu'l-Fedâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l azîm*, 2. Baskı, thk. Sami b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru't-Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1420/1999), 5/ 275.

⁴⁶ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, el-Cevherî *es-Sihâh fi'l-lüğa*, 4. Baskı, thk. Ahmet b. Abdulgafûr Attar (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407-1987) 5/357; Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 1/146.

يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ “Kendi dışınızdakilerden sırdaş edinmeyin.”⁴⁷ ayetinde geçen بَطَانَةٌ (betâne) kelimesi hakkında Zeccâc (öl. 311/923) “Yakın olduğumuz ve onlarla mutlu olduğumuz kimselerdir.” demiştir. فلان بطنانة فلان denilirse bu onarın iç içe ve samimi olduklarını gösterir. Öyleyse buradaki mana münafıkları özel olarak dost edinmekten ve onlara sırlarını vermekten men edilmişler anlamındadır.⁴⁸

الباطن Kur'an'ı kerimde zikredilen Allah'ın isimlerinden biridir. Bu ayeti kerimde şu şekilde yer almaktadır: “O ilktir, sondur, zâhirdir, bâtındır.”⁴⁹ Bu ayetin te'vili ile ilgili olarak Resulullah'ın (sav) Allah Teala'yı şu şekilde övdüğü nakledilmektedir: “Allah'ım! Sen Zâhir'sin ki, senin üstünde hiçbir şey yoktur ve Sen Bâtın'sın ki senin dışında hiçbir şey yoktur.” Denilir ki bunun manası O'nun mahlukâtın tüm görünen işlerini bildiği gibi tüm sırlarını ve gizli kalmış şeylerini de bilmesidir. الباطن varlıkların gözlerinden örtülü olan ve gözlerin görmediği ve akılların kavrayamadığıdır. Ve denilir ki her şeyi ayrıntılarıyla bilir. بطنت الامر cümlesi, bir şeyin iç yüzünü bilmeyi ifade eder. “Günahın açığına da gizlisini de bırakın!”⁵⁰ ayetinin tefsirinde Sa'leb şöyle demektedir: Günahın açık olanı karşı cinsle dostluk kurmak (muhâlâ), günahın gizlisi ise onunla zina etmek anlamına gelmektedir. البطانة الظاهرة Zıt anlamlıdır. بطنانة الرجل ise çok önemli olan kişiyi ifade eder.⁵¹

وَأَذِ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ kelimesinin aslı yırtıcı hayvan karnı anlamına gelmektedir. Çoğulu البطون dur. Çoğulu البطون dur. وَأَذِ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ “Analarınızın karnında ceninler iken”⁵² ayeti bu anlamda kullanılmıştır. Onu sakladım ve saklayan oldum denir. البطن her halükarda الظهر in zıt anlamlısı olmaktadır.⁵³

3.1.4. الكن Kenn (Örtme, örtü)

K-n-n (الكن) kökü, Arap dilinde örtme, örtü anlamına gelmektedir. Çoğulu أكنان (eknân) dır. وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا “Sizin için dağlarda barınaklar yaptı.”⁵⁴ ayetindeki bu kelimededen kasıt örtüdür. “Ve kalplerinin üzerine anlamalarına engel perdeler geçiririz.”⁵⁵ ayetinde de aynı kelime geçmektedir. Kisâf (öl. 189/805) bu kelimeyi كُننت الشيء “Kapattım ve güneşten korudum.” cümlesiyle açıklamıştır. أكننته في نفسي “Bir şeyi sır olarak sakladım.” demektir.⁵⁶

Ferrâ (öl. 207/822) Arapların أكننت الشيء ile örtmeyi kastettiklerini belirtmiştir. أكننته ve كُننته aynı anlamdadır. Bazıları ise كنن nin كُننت الشيء anlamında geldiğini ve örtmek, güneşten korumak anlamında kullanıldığını söylemişlerdir. كُننته في نفسي cümlesinde bu kök “Onu sır olarak sakladım.” anlamında kullanılmıştır. Aynı şekilde كُننته الجارية “Cariyeyi örttüm, sakladım.” demektir. كُننته.

⁴⁷ Âli- İmrân 3/118.

⁴⁸ Cevherî, *es-Sihâh fi'l-lüga*, 5/357.

⁴⁹ el-Hadîd 57/5.

⁵⁰ el-En'âm 6/120.

⁵¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, 13/52.

⁵² en-Necm 53/32.

⁵³ Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selame b. Abdulmelik b. Seleme, et-Tahâvî, *Şerhü Müşkili'l-Âsâr*, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'r-Risâle, 1415-1995), 5/355.

⁵⁴ en-Nahl 16/81.

⁵⁵ el-İsrâ 17/46.

⁵⁶ Cevherî, *es-Sihâh*, 6/ 36.

بِيضٌ مَكْنُونٌ “Sanki onlar gün yüzü görmemiş yumurtalardır.”⁵⁷ ayetinde de güneş ve diğer ışıklardan korunmuş olmayı ifade eder.⁵⁸

الكناية (Kinâye) Arap dilinde bir şeyi açık olmayan bir sözle tarif etmek,⁵⁹ “bir şeyi örtmek” anlamından hareketle “üstü örtülmüş söz” manasına gelmektedir. İstılahi anlamda ise kinâye, lafız ya da mana olarak bir anlamı açık olmayan bir sözle ifade etmek için kullanılır. ⁶⁰ Buna “örtülü anlatım”⁶¹ da denilebilir. “Biri geldi.” denildiğinde kimin geldiğinin tam olarak anlaşılabilmesi veya cömert ve misafiri çok olan bir kişiyi tamınlarken “O küllü bol olandır.” denilmesi gibi örtülü ve kapalı anlatımlar kinayeli kullanımlardır.⁶²

3.1.5. النجوى Necvâ (Gizli konuşma, fısıltı)

N-c-v kökü Arap dilinde النجوى النجى şeklinde isim olarak sır anlamına gelmektedir. النجوى ise iki kişi arasındaki sır anlamını ifade eder. “Sır verdim.” anlamında نجوته veya ناجيته denir. İsim hali ise النجوى şeklinde kullanılır.⁶³

İsrâ suresi 47. ayette Allah zalimleri “fısıltı” olarak tarif etmiştir. Aslında ayette kastedilen onların şahısları değil onların eylemleridir. Bu tıpkı râzı olunan kavim demek gibidir ki, aslen razı olunan onların fiilidir. نجوى (Necvâ) kelimesi فاعيل (fe'îl) kalıbındadır ve “Ona sır verdi, sırrını açtı.” anlamındadır. Çoğulu الأنجوية (enciye)'dir. Ahfeş bu kelimenin anlamı hakkında şöyle demektedir: Gizli konuşanlar iki arkadaş olabileceği gibi bir grup da olabilir. Nitekim خَلَصُوا نَجِيًّا “Fısıldaşarak oradan uzaklaştılar.”⁶⁴ ayetinde bu şekilde geçmiştir. Ferra ise النجوى النجى kelimelerinin isim ya da mastar olabileceğini söylemiştir.

“Onların gizli gizli konuşmalarının çoğunda bir hayır yoktur.”⁶⁵ ayetinin tefsirinde Ebû İshâk (öl. 311/923) “Buradaki النجوى kelimesi ister sır ister açık bir şey olsun bir topluluk ya da iki kişiyi kapsamaktadır.” demektedir.⁶⁶

“O zalimler aralarında gizli gizli şu fısıltıyı yaptılar.”⁶⁷ Bu ayette de yüz yüze açıkça söylenmemesi gerektiğine vurgu vardır, çünkü bu gizli konuşma sonrasında ortaya çıkabilir.⁶⁸

ناجيته denildiğinde “Ona sırrımı verdim.” anlamı kastedilir. Bu durum aslında birine sır vermek için o kişiyi kimsenin olmadığı bir yere götürüp sırrını açmak şeklinde gerçekleşir. Bir

⁵⁷ es-Saffât 37/49.

⁵⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, 13/ 360.

⁵⁹ Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-funûn*, 2/1384.

⁶⁰ Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyni's-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 1. Baskı, thk. İbrahim el-Ebyârî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1403/1983), 240; daha geniş anlamlar için bk. Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-funûn*, 2/1384-1387; İsmail Durmuş, “Kinaye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/34-36.

⁶¹ Durmuş, “Kinaye”, 26/34.

⁶² Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 240.

⁶³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, 15/ 304.

⁶⁴ Yûsuf 12/80.

⁶⁵ en-Nisâ 4/114.

⁶⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, el-Ezherî, *Tezhîbü'l-lüga*, 1. Baskı, thk. Muhammed İvaz Mur'ab (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 2001), 14/ 50.

⁶⁷ el-Enbiyâ 21/3.

⁶⁸ Firûzâbâdî, *Basâiru zevi't-temyîz*, 5/ 21.

görüşe göre, bu kelimenin kökünün النجاة (kurtarma)'tan geldiği söylenmiştir. Bu kurtuluş ise ya bir kişiyi kurtarmak ya da sırrını başkalarına söylemeyerek kişinin kendisini kurtarması şeklinde gerçekleşir.⁶⁹

Kanaatimizce Allah (cc)'ın Musa (as) ile konuşmasının المناجاة olarak (وَقَرَّبْنَا نَجِيًّا) : *Onu gizlice konuşmak için kendimize yaklaştırdık.*⁷⁰ isimlendirilmesi, bu konuşmanın onun dışındakilerden gizlenmiş olmasındandır.

Arap dilindeki تنجى القوم "Kavim kendi arasında fısıldaştı." cümlesindeki kullanımına paralel olarak Mücadele suresinde benzer bir kullanıma şahit olmaktadır: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَفَدِّمُوا: *Ey iman edenler peygamber ile gizli gizli konuşacağınız zaman bu konuşmanızdan önce bir sadaka veriniz.*⁷¹ Bu ayette yer alan نَجَى mastardır. "Gizli konuşmalar şeytandandır."⁷² "Gizli konuşmadan men edilenleri görmedin mi?"⁷³ "Üç kişinin gizli konuştuğu yerde dördüncüsü mutlaka O'dur."⁷⁴ Bu ayetler de bu minvaldedir.⁷⁵

3.1.6. الستر Setr (Örtmek)

S-t-r kökü Arap dilinde gizlemek, kapamak anlamına gelmektedir. Birinci babdan mastarı ستر (setr) şeklinde gelir. ستره جاریه مسترة sahip olunan câriye demektir. . Rasulullah (sav) şöyle buyurmaktadır:⁷⁶ "Allah (cc) Hayy ve Sittîr'dir (kullarının hatasını çok örten ve gizleyendir), sizden biriniz yıkanmak istediğinde bir şeyle örtünsün."⁷⁷

Bu kök istifal babında kullanıldığında saklama anlamına gelir. Nitekim Fussilet suresinin 22. ayetinde bu anlamda kullanıldığını görmekteyiz: "Siz kulaklarınızın, gözlerinizin ve derilerinizin aleyhinizde şahitlik edeceğinden korkarak kötülükten sakınmıyorsunuz."⁷⁸

3.1.7. الحجاب Hicâb (Örtü)

H-c-b kökü Arap dilinde engel olmak; örtmek, gizlemek gibi anlamlara gelmektedir. Bu kökten süreyen isim şeklindeki حجاب hicab "perde, iki nesne arasına konan engel, örtü" anlamında kullanılır. Hicab kelimesi Kur'ân-ı Kerim'de yedi ayette kullanılmıştır. Bu çerçevede bir yerde ahirette cennette bulunanlarla cehennem ehlinin birbirlerinin haline vakıf olmaya mani olan engel (A'raf 7/46); dört yerde perde, örtü, engel (Meryem 19/17; Ahzab 33/53; Fussilet 4 l/5; Şûrâ 42/51); bir yerde Kur'ân okuduğu sırada Hz. Peygamber'le ahirete inanmayanlar arasına çekildiği belirtilen görünmez perde (İsrâ 17/45) ve bir yerde de karanlığın oluşturduğu perde (Sad 38/32)

⁶⁹ İsfahânî, *el-Müfredât*, 484.

⁷⁰ Meryem 19/52:

⁷¹ el-Mücâdele 58/12.

⁷² el-Mücâdele 58/10.

⁷³ el-Mücâdele 58/8.

⁷⁴ el-Mücâdele 58/7.

⁷⁵ İsfahânî, *el-Müfredât*, 484.

⁷⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedu Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Müessesü'r-Risâle, 1421/2001),

29/484, (No, 17970).

⁷⁷ İbn Manzûr, *Lisanü'l-'arab*, 4/343.

⁷⁸ İsfahânî, *el-Müfredât*, 457.

manalarında kullanılmıştır. Hicâb kavramı bir ayette de ahiret gününe inanmayıp her türlü taşkınlığı gösteren, günahkâr, vahiy ürünü ayetleri “eskilerin masalları” olarak niteleyen ve nihayet kalpleri kararan kimseler “rablerine kavuşmaktan alıkonanlar (mahcubûn)” şeklinde tasvir edilirken ism-i mef'ul sigasıyla geçmektedir (Mutaffifin 83/15).⁷⁹

İki şey arasına giren her şeye الحجاب denir, bu anlamda çoğulu sadece حجب dur. ومن بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ حجابٌ “Sizinle bizim aramızda örtü vardır”⁸⁰ ayetinde seninle ve bizim aramızda din ve akide anlamında bir engel vardır manasındadır ve bu da “Kalplerimiz kapalıdır.”⁸¹ ayetindeki anlam gibidir. Ve bunun anlamı da; “Biz seninle gittiğin yol bakımından uyum sağlamıyoruz.” demektir.⁸²

“Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla ya da perde arkasından konuşur”⁸³ ayetinde konuşanı göremeyeceği bir yerden anlamı vardır.⁸⁴

الحجاب kelimesi Kur'ân-ı Kerim'de dört 4 manada kullanılmıştır:

Birincisi, günün sonunda güneşi (ışınlarını) engelleyen dağ manasındadır. حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ “Perdenin arkasına gizlendi.”⁸⁵ ayetinde bu anlamdadır.

İkincisi şer'î örtüdür ki bu da حجابٍ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ “Onlara bir hicap (örtü) arkasından sorun”⁸⁶ ayetinde geçer.

Üçüncüsü rububiyet makamına oranla nübüvvet derecesinin risâlet derecesinden eksik kaldığı şeydir. “Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla ya da perde arkasından konuşur.”⁸⁷ ayetinde de bu anlamda geçer.

Dördüncü manası ise cennet ve cehennem arasında olan sur yani a'râftır. بَيْنَهُمَا حِجَابٌ “Aralarında bir perde vardır.”⁸⁸ ayetinde bu anlamda kullanılmıştır. Buradaki örtmekten maksat görünmesini engellemek değil, asıl murad, cennet ehlinin lezzetlerinin cehennem ehline ulaşmasını ve cehennem ehlinin eziyetlerinin de cennet ehline ulaşmasını engelleyen şeydir ki bu da “Aralarına kapısı olan bir sur çekilir.”⁸⁹ ayetinde açıklanmıştır.⁹⁰

Taberî (öl. 310/923) كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ “Hayır hayır o gün onlar Rablerini görmekten mahrumdurlar.”⁹¹ ayetinin tefsiri ile ilgili şu yorumu yapmaktadır: Bu konuda doğruya en yakın görüşler şunlardır. Allah (cc) bu kavmin kendi zatını görmekten mahrum kalacaklarını haber

⁷⁹ Muhammed Fuad Abdülbaki, *Mu'cemu'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dârül'kütüb el-Masriyye, 1364h/1939), 619; İlyas Çelebi, “Hicâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998),17/429.

⁸⁰ Fussilet 41/5.

⁸¹ Fussilet 41/5.

⁸² Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, 2/1729.

⁸³ eş-Şûrâ 42/51.

⁸⁴ İsfahânî, *el-Müfredât*, 108.

⁸⁵ Sâd 38/32.

⁸⁶ el-Ahzâb 33/53.

⁸⁷ eş-Şûrâ 42/51.

⁸⁸ el-A'râf 7/46.

⁸⁹ el-Hadîd 57/13.

⁹⁰ Fîrûzâbâdî, *Basâiru zevi't-temyîz fi letâifi'l-Kitabi'l-azîz*, 2/434.

⁹¹ el-Mutaffifin 83/15.

vermiştir. Ayrıca buradaki kastın onun cömertliğinden mahrum kalacakları olabilir, ya da buradaki anlam bunların hepsi de olabilir. Ayette bunlardan birini diğerine tercih etmeye sebep olacak bir delil ya da Rasulullah (sav)'dan buna delil olabilecek bir haber yoktur. Doğru olan genel bir haber olarak herhangi bir tahsis yapılmadan onların onun zatını görmekten ve cömertliğinden mahrum kalacaklarıdır.⁹²

3.1.8. الغيب Gayb (Gizli, saklı, görünmeyen)

Ğ-y-b kökü, Arap dilinde mastar olarak "gizli kalmak, gizlenmek, görünmemek, uzaklaşmak, gözden kaybolmak" anlamında, isim veya sıfat olarak ise "gizlenen, hazırda olmayan, bulunmayan şey" anlamlarına gelmektedir.⁹³

Ğayb, akıl ve duyular yoluyla hakkında bilgi edinilemeyen varlık alanı demektir. الغيب (ğayb)'ın bir anlamı da şüphedir, çoğulu غيَاب غيوب dur. Senden gizlenen, kaybolan ve kayıp olan şey manasına gelir. الغَيْبَةُ (ğaybe) ise, الغيبوبة و الغيوب و الغيوب و المغاب و المغيب و المغيب و المغيب kelimeleri gibi yokluk, ayrılık, bulunmama demektir. "و غاب الشيء في الشيء يَغيبُ غِيَابَةً" "Bir şey bir şeyde kayboldu." şeklinde kullanılır.

Ğayb ayıplamak ve gıybet etmek anlamlarına da gelmektedir. "كعامة أمرأة مغيب و مغيبة و مغيب" "Kocasını kaybolmuş kadın" demektir.⁹⁴

الغيب (ğayb) aslen gönüllerde olsa bile gözlerden kaybolan şeyi ifade eder. Gaybtan ses duydum demek, görünmeyen bir şeyin arkasında ses duymayı ifade eder. Hadislerde geçen bu kilime, kalplerde bulunsun bulunmasın gözlerden kaybolan şey anlamındadır.⁹⁵

الغيب (ğayb)'ın "sana gizli olan şey" anlamından hareketle, الذين يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ "Ğaybı iman edenler"⁹⁶ ayetindeki gaybdan kasıt Allah (cc)'dır, denilmiştir. Çünkü O dünyada görülmez, ancak O'na delalet eden ayetler görülebilir. Başka bir görüş ise buradaki gaybdan kasıt, insanlardan gizli olup, Rasulullah'ın (sav) haber verdiği melekler, cennet, cehennem ve hesap gibi şeylerdir. Ayrıca denilmiştir ki göz önünde olmasalar da iman ederler ve onlar (inananlar) münafıklar gibi değildirler. Gaybdan kastın Kur'an-ı Kerim olduğunu söyleyenler de vardır. İbnü'l-A'râbî (öl. 543/1148) gayb hakkında şöyle söylemektedir: Kalplerde bulunsun gözlerin görmediğidir.⁹⁷

وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ "Göklerin ve yerin gaybını bilmek yalnızca Allah (cc)'a mahsustur."⁹⁸ ayetinde göklerin ve yerin gabya dair ilmi kastedilmiştir. "Görmediği halde Rahman olan Allah (cc)'dan korkan"⁹⁹ yani kimse görmediği anda da Allah'tan (cc) korkan anlamındadır. "Kocalarının

⁹² Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezid b. Kesîr, et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, 1. Baskı, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'r-Risâle, 1420/2000), 24/290.

⁹³ İlyas Çelebi "Gayb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/404.

⁹⁴ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 1/155.

⁹⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, 1/654.

⁹⁶ el-Bakara 2/3.

⁹⁷ Fîrûzâbâdî, *Basâiru zevi't-temyîz*, 4/152.

⁹⁸ Hûd 11/123.

⁹⁹ el-Kâf 50/33.

*bulunmadığı zamanlarda da koruyan*¹⁰⁰ ayetiyle ise, eşleri olmadığında da onun sevmediği şeyleri yapmayanlar kastedilmiştir.¹⁰¹

Bu kökten türeyen الغيبة (ğîbet) bir insanı, yokluğunda mubah olan işler dışında hoşuna gitmeyecek şekilde anmaktır. Ancak gıybet şu altı durumda mubah olur. Fetva sorarken, zulmü tanıtırken, (hatada olan birisini) uyarırken, zulüm halinde, zulmün giderilmesinde yardım ederken, (zulüm) ortada açık olarak işlendiği zaman. “*Uzak bir yerden gabya taş atıyorlardı.*”¹⁰² ayetinin manası, gözlerinin ve basiret yani görüşlerinin idrak edemediği bir yerden demektir.¹⁰³

Bazı müfessirler gayb kelimesinin Kur'ân-ı Kerim'de 10 farklı şekilde kullanıldığını ifade etmişlerdir: Bunlar; Allah (c.c),¹⁰⁴ vahy,¹⁰⁵ kaderle ilgili olaylar,¹⁰⁶ zan,¹⁰⁷ yağmur,¹⁰⁸ Hz. Süleyman'ın ölümü,¹⁰⁹ Levh-i Mahfûz,¹¹⁰ bulunmama hali,¹¹¹ azabın ineceği vakit,¹¹² ve dip, taban¹¹³ ile ilgilidir.¹¹⁴

3.2. Sır Kavramıyla Zıt Anımlı Kelimeler

3.2.1. العن 'Alen (Bilinmek, açık olmak)

'A-l-n kökü Arap dilinde bir şey (iş, durum) açık oldu, anlamına gelmektedir. Bir şey açık olduğunda عَلَنَ الْأَمْرُ denir. İfal babına aktarıldığında (اعلنته و به و علنته) bu kök “ortaya çıkartmak” anlamında, iftiâl babında ise (علانية واعتلن علنا) “Ortaya çıkmak” anlamında kullanılır. Mufâele babında (عالنه) “Ona işi (durumu) ilan etti” şeklinde kullanılır. .. Bu da sırrı saklamayan kişi anlamına gelen همزة (hümeze) kelimesi gibidir. الاعلان ise “Açıkça dile getirmek” demektir. رجل علانية علوان الكتاب “İşini ortaya çıkararak adam” manasına gelmektedir. “kitap başlığı” demektir.¹¹⁵

العلانية (alâniyye), gizlice söylemenin, sırrın zıddıdır. Meânî ilminde sıklıkla şu ifadenin kullanıldığı görülür: علن كذا وأعلنته أنا “Bir şey ortaya çıktı ve ben onu ortaya çıkardım.” Bu bağlamda

¹⁰⁰ en-Nisâ 4/34.

¹⁰¹ Fîrûzâbâdî, *Basâiru zevi't-temyîz*, 4/ 152.

¹⁰² Sebe' 34/53.

¹⁰³ Fîrûzâbâdî, *Basâiru zevi't-temyîz*, 4/152-153.

¹⁰⁴ el-Bakara 2/3.

¹⁰⁵ et-Tekvîr 81/24

¹⁰⁶ el-A'râf 7/188

¹⁰⁷ el-Kehf 18/22; Sebe 34/53.

¹⁰⁸ el-En'âm 6/59.

¹⁰⁹ Sebe' 34/14.

¹¹⁰ Meryem 19/ 78; Tûr 52/41.

¹¹¹ en-Nisâ 4/34; Yûsuf 12/52.

¹¹² el-Cin 72/26

¹¹³ Yûsuf 12/10

¹¹⁴ Cemâleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-uyûni'n-nevâziri fî ilmi'l-vucûh ve'n-nezâir*, 1. Baskı, thk. Muhammed Abdulkirim Kâzım er-Râzî (Beyrut: Dâru'r-Risâle, 1404/1984), 457-458.

¹¹⁵ Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-muhît*, 1/1579; es-Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, 3/116.

Kur'an-ı Kerim'de Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: *“Hem ilan ederek söyledim onlara hem de gizli gizli.”*¹¹⁶ yani gizli ve açık bir şekilde söyledim.¹¹⁷

3.2.2. الجهر Cehr (Ortaya çıkmak, herkes tarafından bilinmek)

C-h-r (جهر) kökü Arap dilinde arkasındaki şeyin aralarında herhangi bir engel olmaksızın ortaya çıkması anlamına gelmektedir. *“Onu açıkça gördüm ve onunla açıkça konuştum.”* denilir. Bu kök Kur'an-ı Kerim'e Allah Teala için şöyle kullanılmıştır: *“Bize Allah (cc)'ı açıkça göster!”*¹¹⁸ Kur'an'da bu kelime herhangi bir engel olmaksızın açıkça söylemek manasını da ifade eder. İbn 'Arfe (öl. 803/1401) şöyle demektedir: *“Allah'ı açıkça görene kadar”*¹¹⁹ ayetindeki cehr kelimesi, Allah'ı herhangi bir engel olmaksızın, açık bir şekilde görmek anlamını ifade eder. Ahfeş ise ayetteki cehr'in" aralarında hiçbir şey olmaksızın, açıkça görünceye kadar" anlamında kullanıldığını vurgulamıştır. الأجر Güneşte görülmeyen demektir. Ba harfi cerrile جهر بالقول "Sesini yükseltti" şeklinde kullanılır. أجهار الكلام ifadesinde bu kök "Sözü açıkça söylemek ve düşmanlıkla ortaya çıkarmak" anlamına gelmektedir.¹²⁰

Sözünü, duasını, sesini, namazındaki okuyuşunu, kıratını açıkça yaptı, anlamında شيء جهر denilir. رجل جهير الصوت جهر رجل Sesi yüksek adam demektir. Aynı şekilde رجلي جهير رفيعه و الجهرى yüksek sesi ifade eder.¹²¹

Râgıb el-İsfahânî, c-h-r kökünün Kur'an-ı Kerim'de kulağın işitebileceği ve gözün görebileceği algı düzeyiyle ortaya çıktığına işaret ederek konuya dair şu açıklamalarda bulunur: Görmele ilgili olarak رأيت جهارا "Onu açıkça gördüm." Denilir, tıpkı şu ayetlerde olduğu gibi: *“لَنْ نُؤْمِنَ بِكَ حَتَّىٰ تَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً”*¹²² *“Allah'ı açıkça görene kadar sana inanmayacağız.”*¹²³ C-h-r kökü bu ayetlerde "gözün algı düzeyi" anlamında kullanılmaktadır. Kulakla ilgili ayetler ise şunlardır: *“وَإِنْ تَجَهَّرَ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ”*¹²⁴ *“Sizden sözü gizleyenle açığa vuran ayındır.”*¹²⁵ *“Sen sesini yükseltirsen şüphesiz o gizliyi de gizlinin gizlisini de bilir.”*¹²⁶ *“Şüphesiz Allah açığa vurulan sözü de bilir, gizlediklerinizi de bilir.”*¹²⁷ *“İster sözünüzü gizleyin ister açığa vurun.”*¹²⁸ *“Birbirinize bağırdığınız gibi peygambere de yüksek sesle bağırmayın.”*¹²⁹ Görüldüğü gibi bu ayetlerde cehr kelimesinin kulak

¹¹⁶ Nûh 70/9.

¹¹⁷ İsfahânî, *el-Müfredat*, 345.

¹¹⁸ en-Nisâ 4/153.

¹¹⁹ en-Nisâ 4/55.

¹²⁰ Râzî, *Muhtârû's-sihâh*, 1/63.

¹²¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, 4/149.

¹²² el-Bakara 2/155.

¹²³ en-Nisâ 4/153.

¹²⁴ er-Ra'd 13/10.

¹²⁵ Tâhâ 20/7.

¹²⁶ el-Enbiyâ 21/110.

¹²⁷ el-Mülk 67/13.

¹²⁸ el-İsrâ 17/110.

¹²⁹ el-Hucurât 49/2.

algısı ile ilgili anlamı olarak gelmektedir. Ayrıca yüksek sese ve güzel bir şekilde sesi yükseltene *كلام جهري و جهير* denir.¹³⁰

3.2.3. الظهور Zuhûr (Ortaya çıkmak)

Z-h-r kökü Arap dilinde bir şeyin bozulduktan sonra tekrar ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Bu kökten türeyen fiiler, onu buldum, ona muttali oldum, kavmi buldum, gibi anlamların yanı sıra öğle sıcağında harekete geçtiler ve oraya girdiler gibi anlamlar için de kullanılmaktadır.¹³¹

اظهرت الشيء ile bir şeyi ortaya çıkartmak, *اظهرونا* ile ise öğlen vakti harekete geçmek manaları anlaşılır. *التظاهر* yardım etmek, *التظاهر* yardımlaşma manasında kullanılmıştır.¹³²

ولا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا "Görünen kısımlar müstesna olmak üzere zinetlerini teşhir etmesinler."¹³³ ayeti hakkında İbn Abbas şöyle söylemektedir: Buradan kasıt avuç içi, yüzük ve yüzdür. Hz. Âişe (öl. 58/678) ise bu konuda şu yorumu yapmaktadır: Görünen zinet, kulb ve feyhadır, (yani ters dönen ve açılan yerlerdir.) İbn Mes'ud (öl. 32/652-53) (r.a) şöyle söylemektedir: Görünen zinetten kasıt elbisedir.¹³⁴

Bu kökten türeyen *ظهور* (zuhur) kelimesi Kur'ân-ı Kerim'de açığa çıkan, görünür olan,¹³⁵ muttali kılmak,¹³⁶ yükselmek,¹³⁷ galip gelmek¹³⁸ batıl,¹³⁹ bir şeyden yüz çevirmek.¹⁴⁰ gibi manalarda kullanılmıştır.

Bu kök aynı zamanda "ezdâd" (zıtlardan) olması hasebiyle hem müsbet hem de menfi (zıt) manayı muhtevlidir. "Sırt çevirmek" deyiminin hakiki manası onun emirlerini sanki sırtınızın arkasına koyup önemsemediğiniz şeklindedir.¹⁴¹

3.2.4. البدو Bedv (Görünmek, belirlemek)

B-d-v (*بدو*) kökü Arap dilinde ortaya çıkmak anlamına gelmektedir ondan ortaya çıkan ilk şey anlamında *بداوة الشيء و بدوئته* denir. *الرأي* en belirgin görüş demektir.¹⁴² Bir görüşün ilk kez ortaya çıkmasına ise *البداء* denir.¹⁴³

¹³⁰ İsfahani, *el-Müfredat*, 101.

¹³¹ İbrahim Mustafa vd, *el-Mu'cemü'l-Vasît*, thk. Mecmuu'l-Lügati'l-Arabiyye (Kahire: Dâru'd-Da'veti'l İskenderiyye, ts), 2/578.

¹³² Cevherî, *es-Sihâh fi'l-Lüga*, 2/293.

¹³³ en-Nûr 34/31.

¹³⁴ Ezherî, *Tezhîbü'l-Lüga*, 2/316.

¹³⁵ er-Rûm 24/21; Gâfir 40/26; er-Rûm 30/7; en-Nûr 24/31.

¹³⁶ el-Cin 72/26-27; Kehf 18/20.

¹³⁷ ez-Zuhruf 43/33; et-Tahrîm 66/4.

¹³⁸ et-Tevbe 9/33.

¹³⁹ er-Ra'd 13/33.

¹⁴⁰ Hûd 11/92.

¹⁴¹ el-Hasân b. Abdullah b. Sehl b. Saîd b. Yahya b. Mihrân Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vucûh ve'n-Nazâir*, 1. Baska, thk. Muhammed Osman (Kâhire: Mektabetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1428/2007), 327-329.

¹⁴² Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 1/1629.

¹⁴³ Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, 26.

“*İlk bakışta bizim ayak takımımızdan başkasının senin arkana düştüğünü görmüyoruz.*”¹⁴⁴ ayetindeki الرائي kelimesini kıraat imamlarından sadece Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771) hemze ile okumuştur.¹⁴⁵ Onun dışındakiler ise hemzesiz okumuştur. Ferrâ ise bununla ilgili olarak onu hemzelemeyin, çünkü anlam “bize görünen”dir, yorumunu yapmıştır.¹⁴⁶ Şayet “ilk bakışta” anlamında kullanılırsa hemzeli okunması daha doğru olur. بدأ kelimesinde de onu zikredeceğiz.

بدأ şeklinde yerleşim yerinin zıt anlamlısı olarak kullanılır ki بدأ kelimesi buradan türetilmiştir. Çünkü bedeviler binaları ile onları gizleyen bir yerleşim yerinde değil de yeryüzünde belirgin bir yerdedirler.¹⁴⁷

وَبَدَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ “*Hiç hesaba katmadıkları şey Allah tarafından ortaya çıkmıştır.*”¹⁴⁸ şeklindeki ayeti İbn Kesîr (öl. 774/1373) hiç akıllarına gelmeyen ve hesaba katmadıkları azap ve ceza Allah tarafından onlar için ortaya çıkarılır, şeklinde yorumlamıştır.¹⁴⁹

3.2.4. التجلية Tecliye (Belli olmak, belirlemek)

C-l-y (جلا) kökü Arap dilinde ortaya çıkarmak ve görünür kılmak anlamına gelmektedir. Belirgin bir iş, bir şey anlamında امر جلي denilir. و الله تعالى يجلي و الله تعالى الجلاء açık ve anlaşılır şey demektir. الساعة “Allah saati (kıyameti) ortaya çıkarır.” anlamındadır.¹⁵⁰

قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّئُهَا لَوْقَتِهَا إِلَّا هُوَ “*De ki, onun bilgisi, yalnızca Rabbim katındadır, onu tam vaktinde koparacak olandan başkası değildir.*”¹⁵¹ Yani Allah (cc) kıyametin ilmini yalnızca kendinde bulundurur, anlamındadır. Önce genel olarak kıyametten daha sonra da onun vaktinin kesin ne zaman olduğundan sual edilince, cevap öncelikle genel anlamda “*Onun ilmi Rabbim katındadır.*” şeklinde gelmiş, daha sonraki aşamada ise özel anlamda onun vaktine vurgu yapılarak onun vaktini Allah (cc)’dan başkası erteleyemez, denilmiştir. Zemahşerî (öl. 538/1144) konuya dair şu yorumu yapmaktadır: Onun vaktini ondan başkası erteleyemez demek; onun ilmi hala gizlidir, Allah (cc)’dan başkası onun gizli sırrını ortaya çıkaramaz ve ona muttali olamaz ve aniden Allah (cc) kıyamet vaktini getirdiğinde ondan haberleri olsa da onu erteleyemezler, demektir. Kıyametin, gerçekleşme vaktine kadar Allah’ın (cc) gizli kalmasını murat ederek yarattığı mahlukattan bir tanesidir.¹⁵²

3.2.5. الكشف Keşf (Açmak, meydana çıkarmak)

K-ş-f kökü (كشف) Arap dilinde bir şeyi örten veya kaplayan şeyi kaldırmak anlamına gelmektedir.

¹⁴⁴ Hûd 11/27.

¹⁴⁵ Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâdî, *İthâfû fudalâi'l-beşer fi'l-kırââti'l-erba'ate 'aşer*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâğ (Kahire: Multezemu't-Tab'i ve'n-Neşr, Abdülhamid Ahmed Hanefi, ts.), 255.

¹⁴⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, 1/26.

¹⁴⁷ İbn Fâris, *Makâyisi'l-Lüga*, 1/ 205.

¹⁴⁸ ez-Zümer 39/47.

¹⁴⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 6/104.

¹⁵⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, 14/149.

¹⁵¹ el-A'râf 7/187.

¹⁵² Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyan el-Endelûsî, *Tefsîrü'l-Bahri'l-Muhîd*, 1. Baskı, thk. eş-Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd, eş-Şeyh Ali Muhammed Muavaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1422/2001), 5/238.

كشفا يكشف كشف ortaya çıkardı demektir. 'An (عن) zamiri ile kullanıldığında bir şeyi ortaya çıkarmaya zorladı, anlamında kullanılmaktadır. الكاشفة (Kâşife), tıpkı العافية (âfiye) الخاتمة (hâtime) gibi mastardır. لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ كَاشِفَةٌ "Onu Allah'tan başka açığa çıkaracak yoktur."¹⁵³ ayetinde bu kök ortaya çıkarmak anlamında kullanılmıştır.

Sa'leb bu ayetin manası hakkında şu ifadelere yer vermiştir: Bu ayet, kıyamet vaktini ondan başkası ortaya çıkaramaz anlamındadır. Dişsiz kısımları görünecek kadar güldüğünde اكتشف الرجل اكتشفا denilir ki çok güldüğünü mübalağalı şekilde izah etmek için bu tabir kullanılmış olur.¹⁵⁴

3.2.6. الشهادة Şehâdet (Şâhid olmak, tanık olmak, görünür olmak)

Ş-h-d (شهادة) kökü Arap dilinde kesin haber almak anlamına gelmektedir. الشهادة (şehâdet) kesin haber anlamına gelir ki, "duyu organlarının tanık olduğu şey" demektir. شاهد "Şahit olan" manasında olup çoğulu شهود (şühûd) ve أَشْهَاد (eşhâd) şeklindedir. صلاة الشَّاهِد (Salâtü's-Şâhid=şâhid namazı) akşam namazı anlamında, المشهود (meşhûd) ise cuma günü veya kıyamet günü ya da arafe günü anlamındadır.¹⁵⁵

شهد علي كذا شهادة cümlesi; kesin bir şekilde haber verdi, Allah (cc) adına yemin etti ve bir başkası için şahitlik yaptı ve bildiğini okudu, gibi anlamlara gelmektedir. الشهادة (şehâdet) ise; gördüğünü söylemesi ve okuduğunu haber vermesi, hisleri ile idrak ettiği şeylerin toplamı ve davada açık bir şahadet ki, bunlar şahitlerin mahkeme önündeki sözleridir. "Gayb âlemini bilen" in zıddı anlamında "şehadet âlemini yani görünen evreni bilen" anlamında kullanılır. Nitekim şu ayet buna işâret etmektedir: وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ "Sonra gizli ve açığı bilen huzuruna iletileceksiniz."¹⁵⁶ المشاهدة (müşâhede) ise, duyu organlarından biri ile algılamak anlamına gelmektedir.¹⁵⁷ الشهادة (şehâdet) kendi ya da başkasının aleyhine olsun hakkı ortaya çıkarmak, haber verenin dışındaki birinin zararını içeren kesin haberdır. Buna göre, ikrâr şehâdetin tanımına girmez. Başka bir görüşe göre, şehâdet bilgi ve yakînin sâbit olmasıyla beraber ikrârdır denilmiştir. Bazen de ikrâr şehâdetten ayrılabilir.¹⁵⁸

İnsanların şahitlik yapması (الشهادة) ve insanların hazır bulunması (الشهود) göz ya da basiret (kalb gözü) ile gerçekleşebilir. Bazen عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ "İşte görüneni de görünmeyeni de bilen"¹⁵⁹ ayetinde olduğu gibi şahitlik tek başına olur. Ancak sadece tek başına hazır bulunmak daha muteberdir. Şahitlik ile hazır bulunma birlikte gerçekleştiğinde bu da muteberdir. Bulunulan yere مشهد (meşhed) denir. Kocası tarafından getirilen kadına مشهد (müşhid) denir. مشهد (Meşhed) in çoğulu مشاهد (meşâhid)'tir. Bundan dolayı meleklerin ve iyi insanların geldiği kutsal mekânlara aynı zamanda da hac ile ilgili ibadetlerin yapıldığı mekanlara مشاهد الحج (meşâhidü'l-hac) denir. Şu ayetlerde geçen şehâdet kelimesinden türemiş kelimeler buna misaldir: تَكِي لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ "Taki kendilerine ait birtakım menfaatlere şahit olsunlar!"¹⁶⁰ وَإِيَّاهُ عَذَابُهُمَا "İkisinin ezâsına şahit olsun!"¹⁶¹

¹⁵³ en-Necm 53/58.

¹⁵⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 11/300.

¹⁵⁵ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, 1, 372.

¹⁵⁶ Tevbe 9/105.

¹⁵⁷ İbrahim Mustafa, *el-Mu'cemü'l-Vasît*, 1, 497.

¹⁵⁸ Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 1/831.

¹⁵⁹ es-Secde 32/6.

¹⁶⁰ el-Hac 22/28.

¹⁶¹ en-Nûr 24/2.

“Onlar ki وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ”¹⁶² “Biz o ailenin yok edilişi sırasında orada değildik.”¹⁶² ما شَهِدْنَا مَهْلِكَ أَهْلِهِ “Onlar ki yalan yere şahitlik etmezler.”¹⁶³ yani kendi kendilerine, istek ve iradeleriyle yalan şahitlik yapmazlar.

Basiret ya da göz yoluyla hasıl olan ilmin ortaya çıkarılması manasına gelen şehadet (شهادة) ile bağlantılı olarak şu ayetleri zikredebiliriz: أَشْهَدُوا خَلْقَهُمْ “Yaratılışını gördüler mi?”¹⁶⁴ Yani gözün görmesi. سَنُكْتَبُ شَهَادَتَهُمْ “Onların şahitlikleri yazılacak.”¹⁶⁵ Şehâdetin mevcut olan bir şeyden dolayı olduğuna dikkat çekmek için Yüce Mevlâ şöyle buyurmaktadır: لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأَنْتُمْ تَسْهَدُونَ “Gördüğünüz halde niçin Allah (cc)’ın ayetlerini inkâr ediyorsunuz.”¹⁶⁶ Yani bildiğiniz halde demektir. ما أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ “Göklerin yaratılışına onları şahit tutmadım.”¹⁶⁷ yani basiretlerini onların yaratılmasına muttali kılmadım. “Görüneni de görünmeyi de bilen.”¹⁶⁸ Yani Allah, insanların duyu organlarının ve algılarının bilemediklerini de bilendir.¹⁶⁹

4. Kur'an'da Sevinmek Anlamındaki Sürûr Kavramı

4.1. السرور (Sürûr) Kelimesinin Arap Dilindeki Anlamları

S-r-r kökü Arap dilinde bir şeyi saklamak anlamına gelmektedir ki bu da bir şeyi açıkça ortaya koymanın zıt anlamlısıdır.¹⁷⁰ Aynı zamanda bu kelime hüznün tersi manasındaki sevinmek anlamına da gelir.¹⁷¹ Bu da sevinç neticesinde içte gizlenen duygudur.¹⁷² السرور kelimesi aynı zamanda المسرة şeklinde de kullanılır ki سررت فلانا ve سررت انا şeklinde kullanımlarında sevinç anlamına gelmektedir.¹⁷³

4.2. السرور (Sürûr) Kelimesinin Terim Anlamı

Terim olarak السرور (Sürûr); menfaat elde etme, beklentinin gerçekleşmesi veya zararın def edilmesi durumunda kalpte oluşan lezzettir.¹⁷⁴

Ebû Hilâl el-Askerî (öl. 395/1005) السرور ve الفرح kelimeleri arasındaki farkı şu şekilde izah etmektedir: السرور kelimesi الفرح kelimesinin aksine gerçek bir lezzet ifade eder, şöyle ki: الفرح lezzet veya fayda gibi şeyler için söylenmez, insan gerçek olmayan bir şey hakkında da sevinebilir. Ayrıca السرور kelimesinin zıt anlamlısı الحزن kelimesidir ki hüznün de ancak musibetler nedeniyle olur, aynı şekilde السرور da fayda neticesinde olur. الفرح kelimesine gelince onun zıt anlamlısı الغم

¹⁶² en-Neml 27/49.

¹⁶³ el-Furkân 25/72.

¹⁶⁴ ez-Zuhruf 43/19.

¹⁶⁵ ez-Zuhruf 43/19.

¹⁶⁶ Âl-İmrân 3/70.

¹⁶⁷ el-Kehf 18/51.

¹⁶⁸ es-Secde 32/6.

¹⁶⁹ İsfahânî, *el-Müfredat*, 465.

¹⁷⁰ İbn Fâris, *Makâyisi'l-Lüga*, 3/67.

¹⁷¹ Râzî, *Muhtârû's-Sihâh*, 146.

¹⁷² İsfahânî, *el-Müfredat*, 404.

¹⁷³ Ebu Abdurrahman el-Halil b. Ahmet el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzumî, İbrahim el-Sâmîrânî (Beyrut: Daru'l-Mektebeti'l-Hilal, ts) 7/190; Ebu'l-Hasan Ali, İbn Seyyidihi, *el-Muhkem ve'l-Muhitu'l-Azam*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 8/408.

¹⁷⁴ Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 1/ 804.

(gamm) kelimesidir ki, insan kendisini gamma sürükleyecek şeyleri de hayal edebilir.¹⁷⁵ Herevî (öl. 481/1089) şöyle söylemektedir: السرور müjdelemenin genel ismidir, bu anlamda الفرح kelimesinden daha öz bir anlam ifade eder, çünkü الافراح kelimesi hüznle de karışabilecek bir mutluluğu ifade eder. Bu nedenle Kur'an-ı Kerim'de dünyaya dair mutluluklar için bu kelime kullanılır. السرور kelimesi ise ahirete dair haller anlamında iki yerde kullanılmıştır.¹⁷⁶ Ebu'l-Bekâ'ya göre السرور mutluluk yoluyla olabileceği gibi fikri kuvvet yoluyla gerçekleşebilir. الفرح Onun yorumuna göre الفرح ise daha ziyade zemmedilen şeyler hakkında gerçekleşir. Buna örnek ise şu ayet-i verilebilir: فَرِحَ اللَّهُ بِمَنْ هَمَزْتُمَا لَئِنْ أَقْرَبْتُمَا لَأَكْفُرَنَّ عَنْكُمَا وَيَكْفُرُنَّ الْكَافِرِينَ “Böbürlenme, çünkü Allah böbürlenip şımaranları sevmez!”¹⁷⁷ ayetteki فرح şehvî bir kuvvet neticesinde gerçekleşir.¹⁷⁸

السرور ve الفرح kelimelerinin aynı anlama geldiği de söylenmiştir. Zebîdî (öl. 1205/1791) *Tâcu'l-Arûs* adlı eserinde konuya dair şu bilgilere yer vermektedir: السرور (Sürûr), gönlün er ya da geç kendisiyle huzur bulacağı bir lezzetle rahata kavuşmasıdır ki الفرح ve السرور kelimeleri birbirlerinin yerlerine kullanılabilirler.¹⁷⁹

4.3. Sürûr (السرور) Kelimesinin Kur'an'daki Kullanımları

Sürûr kelimesi Kur'an'da dört manada kullanılmaktadır:

1. Gördüğü şeyden içi açılmak: صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاطِرِينَ “Sarı renkli, parlak tüylü bakanların içini açan bir renktedir.”¹⁸⁰

2. Dünya ehlinin dünya ile mutlu olmaları: وَيَنْقَلِبُ إِلَىٰ أَهْلِهِ مَسْرُورًا “Oysa o arkadaşları arasında sevinçliydi.”¹⁸¹

3. İtaat ehlinin ahiret nimetleri ile mutlu olmaları: وَيَنْقَلِبُ إِلَىٰ أَهْلِهِ مَسْرُورًا “Ve sevinçli olarak ailesine dönecektir.”¹⁸² فَوَقَّيْهِمُ اللَّهُ شَرَّ ذَٰلِكَ الْيَوْمِ وَلَقَّيْهِمُ نَصْرَةً وَسُرُورًا “İşte bu yüzden Allah onları o günün fenalığından esirger ve yüzlerine parlaklık ve sevinç verir.”¹⁸³

4. Bela ve imtihanlardan kurtulmak anlamındadır: فَذُمَّسْ أَبَاءَنَا الصَّرَّاءُ وَالسَّرَّاءُ “Babalarımıza da şiddetli darlık ve fenalık dokunmuştu.”¹⁸⁴

¹⁷⁵ el-Hasan b. Abdullah b. Sehl b. Sait bin Yahya bin Mihrân Ebu Hilal el-Askerî, *el-Furûku'l-Lügaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Kahire: Daru'l-İlm ve's-Segâfe, ts.), 266.

¹⁷⁶ Ebu İsmail Abdullah b. Muhammed b Ali el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts), 104.

¹⁷⁷ el-Kasas 28/76.

¹⁷⁸ Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 508.

¹⁷⁹ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 7/12.

¹⁸⁰ el-Bakara 2/69.

¹⁸¹ el-İnşikâk 84/13.

¹⁸² el-İnşikâk 84/9.

¹⁸³ el-İnsan 76/11.

¹⁸⁴ el-Ârâf 7/95.

Sonuç

Ülkemizde daha önce çalışılmamış bir konu olan sır kavramının Kur'an-ı Kerimdeki kullanım alanlarının bu çalışmayla ortaya konulmuş olması, bu alandaki eksikliği büyük oranda gidermiştir. Konu öncelikli olarak lügavi, belâği ve ıstılahi yönlerden müteradif ve zıt kavramlar çerçevesinde ele alınmış, ulemanın görüşlerine kadim kaynaklar çerçevesinde yer verilmiştir.

S-r-r kökünden türeyen ve cemisi أسرار (esrâr) olan سِرٌّ (sırr), Arap dilinde “gizem, gizli düşünce gibi saklanan şey”, “bir şeyi açıkça söylemenin zıttı” gibi anlamlara gelmektedir. Bu kök, ifâl babına aktarıldığında ezdâd kelimelerden biri haline dönüşür ve bu durumda hem “gizledi” hem de “ortaya çıkardı” şeklinde iki zıt anlamda kullanılır. Terim olarak sır, “insanın içinde sakladığı söz” veya “kişinin yapmaya niyetlendiği işlerden içinde sakladıkları” şeklinde tanımlanabilir.

Kur'an-ı Kerim'de toplam on bir ayetin onunda tekil السِّرِّ (sırr)¹⁸⁵, bir ayette ise çoğul السَّرَائِرُ (serâir)¹⁸⁶ şeklinde geçmektedir. Ayrıca yirmi ayette aynı kökten fiil ve mastar şeklinde yer almıştır.¹⁸⁷ Bu ayetlerde sır kavramı genel olarak, insanın içinde saklı tuttuğu özel durumları, duygu ve düşüncelerini, başkalarından saklayarak söylemediği ve duyulmasını istemediği sözler ve yaptığı işler anlamında; az da olsa birkaç yerde nikah, sevinmek ve koltuk gibi anlamlarda kullanılmaktadır.

Gizlemek ve üstünü örtmek anlamındaki k-t-m, üstünü örtmek anlamındaki h-f-y, gizli olmak anlamındaki b-t-n, örtmek anlamındaki k-n-n, gizli konuşma ve fısıltı anlamındaki n-c-v, örtmek anlamındaki s-t-r, örtü anlamındaki h-c-b ve gizli saklı görünmeyen anlamındaki ğ-y-b köklerinden türeyen kelimelerdeki yakın anlamlarla sır kavramının daha geniş bir anlam alanının ortaya çıktığını görmekteyiz. Bilinmek ve açık olmak anlamındaki 'a-l-n, ortaya çıkmak ve herkes tarafından bilinmek anlamındaki c-h-r, ortaya çıkmak anlamındaki z-h-r, görünmek ve belirlemek anlamındaki b-d-v, belli olmak ve belirlemek anlamındaki c-l-y, açmak ve meydana çıkarmak anlamındaki k-ş-f ve şahit olmak tanıklık etmek anlamındaki ş-h-d gibi köklerdeki zıt anlamların sır kavramının sınırlarını daraltarak, geldiği anlamların daha detaylı bir şekilde ortaya çıkmasına katkı sağladığı anlaşılmaktadır.

Çoğunlukla Kur'an-ı Kerimde gizlilik merkezli bir anlam alanına sahip olan sır kavramının hüznün zıttı olan sevinmek manasında سرور (sürûr) şeklinde de kullanıldığını görmekteyiz. Menfaat elde etme, beklentinin gerçekleşmesi veya zararın def edilmesi durumunda kalpte oluşan lezzet şeklinde tarif edilen sürûr, yakın anlamlı olan فرح (fereh) kelimesinin aksine gerçek bir lezzeti ifade etmektedir.

Sevinme anlamı merkezli sürûr ise Kur'an-ı Kerim'de gördüğü şeyden içi açılmak, dünya ehlinin dünya ile mutlu olması, itaat ehlinin ahiret nimetleri ile mutlu olması ve bela ve imtihanlardan kurtulmak gibi farklı anlamlarda da kullanıldığı görülmektedir.

¹⁸⁵ el-Bakara, 2/235-274; En'âm, 6/3; Tevbe, 9/78; er-Ra'd, 13/22; İbrahim, 14/31; en-Nahl, 16/75; Tâhâ, 20/7; el-Furkân, 25/6; Fâtır, 35/29; ez-Zuhruf, 43/80.

¹⁸⁶ et-Târik, 86/9.

¹⁸⁷ er-Ra'd 13/10; et-Tahrîm, 66/3; Nuh 71/9; geniş bilgi için bkz. Çağrı, “Sır”, 37/114.

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

Finansman/Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul ederler/The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları/Author Contributions: Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: M.Gaber (%70), A.Çimen (%30) Veri toplanması / Data collection: M.Gaber (%70), A.Çimen (%30) Veri Analizi / Data Analysis: M.Gaber (%70), A.Çimen (%30) Makalenin Yazımı / Writing up: M.Gaber (%70), A.Çimen (%30) Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: M.Gaber (%70), A.Çimen (%30).

Çıkar Çatışması/Competing Interests: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that have no competing interests.

Kaynakça

- Abdülbaki, Muhammed Fuad. *Mu'cemu'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dârül'kütüb el-Masriyye, 1364/1939.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedu Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnud. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasân b. Abdullah b. Sehl b. Saîd b. Yahya b. Mihrân. *el-Vucûh ve'n-nazâir*. thk. Muhammed Osman. Kâhire: Mektabetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1428/2007.
- Askerî, Ebu Hilal el-Hasan b. Abdullah b. Sehl b. Sait bin Yahya bin Mihrân. *el-Furûku'l-lügaviyye*. thk. Muhammed İbrahim Selim, Kahire: Daru'l-İlm ve's-Segâfe, ty.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh fi'l-lüga*. thk. Ahmet b. Abdulgafûr Attar. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Baskı, 1407h-1987.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyni's-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. thk. İbrahim el-Ebyârî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Çağrı, Mustafa. "sır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/114. TDV Yayınları, 2009.
- Dimyâdî, Ahmed b. Muhammed, *İthâfû fudalâi'l-beşer fi'l-kırâati'l-erba'ate 'aşer*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâğ, Mısır: Multezemu't-Tab'i ve'n-Neşr, Abdülhamid Ahmed Hanefi, ts.
- Durmuş, İsmail, "Kinaye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/34. TDV Yayınları, 2002.
- Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Musa el Huseynî el-Kureymî el-Kefevî. *el-Külliyât*. thk. Adnan Derviş Muhammed el-Mısırî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Endelûsî, Ebû Hayyan Muhammed b. Yusuf. *Tefsîrü'l-bahri'l-muhît*. thk. eş-Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd/eş-Şeyh Ali Muhammed Muavaz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 5 cilt, 1. Baskı, 1422h/2001.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tezhîbü'l-lüga*. thk. Muhammed İvaz Mur'ab. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 8 cilt, 1. Baskı, 2001.
- Ferâhîdî, Ebu Abdurrahman el-Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Mehdî el-Mahzumî, İbrahim el-Sâmîrânî. Beyrut: Daru'l-Mektebeti'l-Hilal, ts.

- Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Yakup. *Basâiru zevî't-temyiz fî letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Muhammed Ali Neccar. Kahire: Şuûnü'l-İslamiyye. 6 cilt, 1416/1996.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Ebû Tâhir Muhammed b. Yakup. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. thk. Muhammed Naim el-Argusûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 8. Baskı, 2005.
- Halebî, Semîn Ebu'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Yusuf b. Abduddâim. *Umdetü'l-huffâz fî tefsiri eşrafi'l-elfâz*. thk. Muhammed Basıl Uyunû's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 4 cilt, 1418/1996.
- Herevî, Ebu İsmail Abdullah b. Muhammed b Ali el-Ensârî. *Menâzilü's-sâirîn*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.
- Hıtâb, Mahmud Şid. *Durûs fi'l-kitmâni mine'r-rasüli'l-gâid*. Beyrut: Dâru'r-Risâle, 1. Baskı, 1395h/1975.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn, Ahmed b. Faris b. Zekeriyya. *Mu'cemü makâyisi'l-lüga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 6 cilt, 1979.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fedâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selâme. Riyad: Dâru't-Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzi', 8 cilt, 1420/1999.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükrim b. Ali b. Ali el Ensârî. *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah bin Ali el-Kebîr vd. Beyrut: Dâru Sâdır, 15 cilt, 1981.
- İbn Seyyidihi, Ebu'l-Hasan Ali. *el-Muhkem ve'l-muhitu'l-a'zam*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 8 cilt, 2000.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Nüzhetü'l-uyûni'n-nevâziri fî ilmi'l-vucûh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Abdulkarim Kâzım er-Râzî. Beyrut: Dâru'r-Risâle, 1. Baskı, 1404/1984.
- İbrahim Mustafa vd. *el-Mu'cemü'l-vasît*. thk. Mecmuu'l-Lügati'l-Arabiyye. Kahire: Dâru'd-Da'veti'l-İskenderiyye, ts.
- İlyas, Çelebi. "Gayb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/404-409. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- İlyas, Çelebi. "Hicâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/429. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- İsfahânî, Râğıb Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed b. Mufaddal. *el-Müfredat fî garibi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412h.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 22 cilt, 1967.
- Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke, *el-Ahlâku'l-islâmiyye ve üsûsüha*, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 5. Baskı, 1420h/1999.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezid b. Kesîr. *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'r-Risâle, 12 cilt, 1420/2000.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selame b. Abdulmelik b. Seleme. *Şerhü Müşkili'l-Âsâr*. Beyrut: Dâru'r-Risâle, 15 cilt, 1415/1995.

Tehânevî, Muhammed b. Ali b. el-Kâdî Muhammed Hamid b. Muhammed Sâbir el-Farûkî. *Keşşâfu istilâhâtî'l-funûn*. thk. Ali Dahrûc, Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn. 2 cilt, 1996.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Huseynî. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Ali Hilal vd. Kuveyt: Vezâretu'l-İrşâd, 40 cilt, 1993.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Ahmed. *Esâsü'l-belâğâ*. thk. Muhammed Basıl 'Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l 'İlmiyye, 2 cilt, 1998.



**İbn Düreyd'in el-Müctenâ'sında Yer Verdiği Hikmetli Sözlerin Belâgat Özellikleri ve Konu Tasnifi:
"Bâbün min Kelami'l-Hükema" Bölümü Üzerinde**

*The Thematic Classification and Rhetorical Features of Wise Sayings in Ibn Dureyd's al-Muctenâ: A
Focus on the "Bâbün min Kelami'l-Hükema" Section*

<https://doi.org/10.71083/rusuhder.1571903>

Mehmet Nafi Arslan

Doç. Dr., Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı

Assoc. Prof. Dr., Siirt University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric

Siirt, Turkey

m.nafiarslan@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4507-9499>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Received: 22.10.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 15.12.2024

Yayın Tarihi/Published: 30.12.2024

Cilt/Volume: 4

Sayı/Issue: 2

Sayfa/Pages: 170-186

Atıf/Cite as: Arslan, Mehmet Nafi. "İbn Düreyd'in el-Müctenâ'sında Yer Verdiği Hikmetli Sözlerin Belâgat Özellikleri ve Konu Tasnifi: "Bâbün min Kelami'l-Hükema" Bölümü Üzerinde [The Thematic Classification and Rhetorical Features of Wise Sayings in Ibn Dureyd's al-Muctenâ: A Focus on the "Bâbün min Kelami'l-Hükema" Section]". *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi - Rusuh Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences* 4/2 (Aralık 2024):170-186

İntihal/Statement of Publication Ethics: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu onaylanmıştır. /This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

Copyright: 2024 by Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Uşak, Turkey

İBN DÜREYD'İN EL-MÜCTENÂ'SINDA YER VERDİĞİ HİKMETLİ SÖZLERİN BELÂGAT ÖZELLİKLERİ VE KONU TASNİFİ: "BÂBÜN MİN KELAMÎ'L-HÜKEMA" BÖLÜMÜ ÜZELİNDE

Öz

İbn Düreyd, Arap edebiyatının önemli isimlerinden biri olup, *el-Müctenâ* eseri dil ve edebiyat bilgisini yansıtan derleme bir çalışmadır. Bu eser, hikmetli sözlerin dilsel ve ahlaki açıdan taşıdığı değeri ortaya koymaktadır. Hikmetli sözler, bireylerin ve toplumların hayatlarına rehberlik edecek nitelikte olup, insani erdemleri derinlemesine ele almaktadır. Sabır ve hoşgörü temaları, zorluklarla başa çıkma ve uyumlu yaşama yetilerini güçlendirirken; dostluk ve ilişkiler üzerine olan sözler, sosyal bağların önemini vurgulamaktadır. Cömertlik ve güzel ahlak konusundaki sözler ise toplumsal barışın ve kişisel erdemlerin önemini belirtmektedir. Bu çalışma, İbn Düreyd'in *el-Müctenâ* adlı eserindeki hikmetli sözlerin belâgat özelliklerinin incelenmesi ve konularına göre tasnifini amaçlamaktadır. Araştırma, eserin "Bâbün min Kelamî'l-Hükema" bölümündeki hikmetli sözlerin tematik olarak sınıflandırılması ve edebi yönlerinin analizine odaklanmıştır. Çalışmanın başında, İbn Düreyd'in hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmiş, ardından sabır, hoşgörü, dostluk, ilişkiler, cömertlik ve güzel ahlak gibi konulara dair hikmetli sözler incelenmiştir. Belâgat sanatları açısından da hikmetli sözler detaylı bir şekilde ele alınmıştır. İcâz, takdîm-tehîr, teşhis, kinaye, istiare, tıbak, cinas ve seci gibi sanatlar, sözlerin derin anlamlarını ve edebi güzelliklerini ön plana çıkarmaktadır. Bu sanatlar, metnin etkileyciliğini artırmakta ve okuyucunun dikkatini çekmektedir. Sonuç olarak, İbn Düreyd'in *el-Müctenâ*'sında yer alan hikmetli sözler, dil ve edebiyat açısından büyük bir zenginlik taşımakta ve insani değerler ile erdemlere güçlü bir vurgu yapmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, İbn Düreyd, el-Müctenâ, Hikmetli Sözler, Belagat Sanatları.

THE RHETORICAL FEATURES AND THEMATIC CLASSIFICATION OF WISE SAYINGS IN IBN DUREYD'S EL-MUCTENÂ: A FOCUS ON THE "BÂBÜN MİN KELAMÎ'L-HUKEMA" SECTION

Abstract

Ibn Dureyd is one of the prominent figures in Arabic literature, and his work *al-Mujtenâ* is a compilation that reflects his knowledge of language and literature. This work demonstrates the linguistic and moral value of the wise sayings. Wise sayings serve as a guide for individuals and society, addressing human virtues in depth. The themes of patience and tolerance strengthen individuals' ability to cope with difficulties and live harmoniously, while the sayings on friendship and relationships emphasize the importance of social bonds. The sayings on generosity and good morals, on the other hand, underscore the significance of social peace and personal virtues. This study aims to classify the wise sayings in Ibn Dureyd's work *al-Mujtenâ* according to their themes and to analyze their rhetorical features. The research focuses on the thematic classification and literary analysis of the wise sayings in the section titled "Bâbün min Kalâmi al-Hukamâ" of the work. At the beginning of the study, information about Ibn Dureyd's life and works is provided, followed by an examination of the wise sayings related to topics such as patience, tolerance, friendship, relationships, generosity, and good morals. The rhetorical aspects of the wise sayings are also examined in detail. Techniques such as *ijâz* (conciseness), *taqdîm wa ta'khîr* (word order manipulation), *tashkîs* (personification), *kinâya* (metonymy), *isti'âra* (metaphor), *tibâq* (antithesis), *jinâs* (paronomasia), and *saj'* (rhymed prose) bring out the depth and literary beauty of the sayings. These rhetorical features enhance the impact of the text and attract the reader's attention. In conclusion, the wise sayings in Ibn Dureyd's *al-Mujtenâ* possess great linguistic and literary richness, with a strong emphasis on human values and virtues.

Keywords: Language and Rhetoric, Ibn Dureyd, el-Muctenâ, Wise Sayings, Rhetorical Arts

Giriş

İbn Düreyd, Arap dil ve edebiyatının önemli şahsiyetlerinden biridir ve eserleri, araştırmacılar tarafından çeşitli yönleriyle incelenmiştir. Ancak, İbn Düreyd'in *el-Müctenâ* adlı eseri ile ilgili herhangi bir çalışma tespit edilememiştir. Bu makalede, *el-Müctenâ*'nın Babün min kelâmî'l-hükemâ bölümünde yer alan hikmetli sözlerin konularına göre tasnif edecek ve belâgat özelliklerini ele alacağız.

Türkiye'de İbn Düreyd ve eserleri üzerine yapılan çalışmalar arasında Şahin İskender'in "İbn Düreyd'in Cemheretu'l-Luga Adlı Eserinin Tefsir İlmi Açısından Değerlendirilmesi" adlı çalışması bulunmaktadır. Bu çalışma, İbn Düreyd'in "Cemheretu'l-Luga" adlı eserinin tefsir ilmi açısından değerlendirilmesini içermektedir. Ayrıca, Selman Yeşil'in "Arap Edebiyatında Melâhin Eserleri (İbn Düreyd'in Kitâbu'l-Melâhin Örneği)" adlı makalesi, İbn Düreyd'in "Kitâbu'l-Melâhin" adlı eserini incelemektedir. Adnan Arslan'ın "Şair İbn Düreyd'in Lâmiyye'sinde Sosyal Hiciv" başlıklı makalesi ise İbn Düreyd'in "Lâmiyye" adlı şiirindeki sosyal hiciv unsurlarını ele almaktadır. Fatih Kılınç'ın Selçuk Üniversitesi'nde hazırladığı "İbn Düreyd ve Cemheratü'l-Lüga adlı eseri" başlıklı yüksek lisans tezi, İbn Düreyd'in "Cemheretü'l-Lüga" adlı eserini kapsamlı bir şekilde incelemektedir. Son olarak, Abdullah Esat Bağcı'nın "İbn Düreyd'in Söylediği Hikmet Şiirlerinin Tema ve Üslup Bakımından İncelenmesi" başlıklı çalışması, İbn Düreyd'in hikmetli şiirlerinin tema ve üslup açısından değerlendirilmesini sağlamaktadır.¹

Bu makale, İbn Düreyd'in *el-Müctenâ* adlı eserin "Bâbün min Kelamî'l-Hükema" bölümünde yer alan hikmetli sözlerin edebi özelliklerini inceleyen ilk çalışma olma özelliğini taşımaktadır. *el-Müctenâ*, İbn Düreyd'in derlediği hikmetli sözler ve şiirlerden oluşan önemli bir eserdir. Çalışmada, öncelikle İbn Düreyd'in hayatı ve eserleri hakkında genel bir bilgi verilecektir. Daha sonra, *el-Müctenâ* adlı eserde yer alan hikmetli sözler konu tasnifine tabi tutulacak ve her bir hikmetli sözün hangi konuya ait olduğu belirlenecektir. Son olarak, bu hikmetli sözlerin edebi özellikleri incelenecek, kullanılan dil ve üslup özellikleri ile edebi sanatlar bakımından değerlendirilecektir.

1. İbn Düreyd

İbn Düreyd'in hayatına ve ilmi kişiliğine dair genel bir çerçeve çizilerek, onun ilmî birikiminin arka planını oluşturan yetiştirme süreci aşağıda ele alınacaktır.

1.1. Nesebi ve Yetiştirilmesi

İbn Düreyd, tam adıyla Muhammed b. Hasan b. Düreyd b. Atahiye b. Hantem b. Hammâmî b. Vâsî' b. Vehb b. Seleme b. Hâdır b. Esed bin 'Adî b. Malik b. Fehm b. Ganem b. Devs b. Adnan b. Abdullah b. Züheyr (veya Zahran) b. Kâb b. Haris b. Abdullah b. Malik b. Nadr b. Ezdi b. Ğavs b. Nebt b. Malik b. Zeyd b. Kehlan b. Sebe b. Ya'rub b. Kahtan şeklindedir. 223 Hicri yılında Abbasi Halifesi Mutasım döneminde Basra'da, Sikke Salih'te doğmuştur. İsminde geçen Düreyd kelimesi

¹ İskender Şahin, "İbn Düreyd'in Cemheretu'l-Luga Adlı Eserinin Tefsir İlmi Açısından Değerlendirilmesi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (01 Aralık 2013), 79-99; Selman Yeşil, "Arap Edebiyatında Melâhin Eserleri (İbn Düreyd'in Kitâbu'l-Melâhin Örneği)", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (25 Haziran 2017), 187-196; Adnan Arslan, "Şair İbn Düreyd'in Lâmiyye'sinde Sosyal Hiciv", *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/1 (2020), 25-42; Fatih Kılınç, *İbn Düreyd ve Cemheratü'l-Lüga adlı eseri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.); Abdullah Esat Bağcı, "İbn Düreyd in Söylediği Hikmet Şiirlerinin Tema ve Üslup Bakımından İncelenmesi", *Akif*, (30 Haziran 2024), 1.

dişleri olmayan kişi anlamına gelmekte olup edred kelimesinin ism-i tasğiridir.² İbn Düreyd, Basra'da dil ve edebiyat alimlerinden eğitim aldıktan sonra ilim yolculuğuna başlamıştır.³

1.2. Yolculukları ve İlim Tahsili

Hız. Ömer zamanında Basra'ya yerleşen zengin bir ailenin çocuğu olan İbn Düreyd'in eğitimini Basra'da amcası Hüseyin b. Düreyd üstlenmiştir. Amcasının onun eğitimi üzerinde titizlikle durduğunu onun şu hatırasından anlaşılmaktadır:

"Amcam ne zaman yemek yemek istese, Ebu Osman'ı davet ederdi. Bir gün amcam ve Ebu Osman, Hâris bin Hillize'nin *آدَنْتُنَا بَيْنَهَا أَسْمَاءُ* "Bizi terk edeceğini belirtti Esmâ" dizeleriyle başlayan kasidesini bana anlatıyorlardı. Amcam, "Bu kasideyi ezberlersen sana ödül vereceğim," dedi. Daha sonra Ebu Osman ile birlikte yemek yediler ve yemekten sonra bir saat kadar sohbet ettiler. Ebu Osman geri dönene kadar ben, Hâris bin Hillize'nin divanını tamamen ezberlemiştim. Ebu Osman geri döndüğünde, ezberlediğimi ona bildirdim. Buna çok şaşırıldı ve beni sınamaya başladı. Beni sınaadığında gerçekten ezberlediğimi gördü. Amcamın yanına gidip durumu anlattı ve amcam bana söz verdiği ödülü verdi."⁴

İbn Düreyd, genç yaşlardan itibaren ilme olan sevgisi nedeniyle çeşitli yerlere seyahat etti. Basra'da yetiştikten sonra Umman'a taşındı ve burada bir süre kaldı. Daha sonra Basra'ya döndü. Ardından İbn Amara Adası'na⁵ ve oradan da İran'a geçti. Son olarak Bağdat'a geldi ve burada ömrünün sonuna kadar kaldı. Bu seyahatler, ona çeşitli bilgiler toplama ve birçok alim ve edebiyatçı ile tanışma fırsatı verdi.⁶

1.3. Hocaları ve Öğrencileri

İbn Düreyd, Abdülrahman bin Ahi'l-Esmâi, Ebu Hatim es-Sicistani ve Ebu'l-Fadl er-Riyâşi gibi önemli alimlerden ders aldı. Altmış yıl süren eğitim ve öğretim faaliyetleri boyunca birçok talebe yetiştiren İbn Düreyd'in öğrencileri arasında, Ebû Saîd es-Sîrâfî, Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, Ebû Ali el-Kâlî, Hasan b. Bîşr el-Âmidî, Ebû Ali el-Fârisî, İbnü's-Serrâc, İbn Hâleveyh, Ebû Ali el-Hâtimî, Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, Rummânî, Ebû'l-Kâsım ez-Zeccâcî, Merzûbânî, Cahza el-Bermekî, Mütenebbî, Hâlidîyyân, Dârekutnî, Hasan b. Abdullah el-Askerî ve Vezir İbn Mukle gibi birçok ünlü âlim ve edebiyatçı bulunmaktadır.⁷

1.4. İlmî Konumu

² Terhîm yapılarak baştaki hemze hafzedilmiştir. *أسود* kelimesinin *سويد* şeklinde ism-i tasğir yapılması gibi. Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1900), 4/328.

³ Ebû 'Abdillâh Şihâbuddîn Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, ed. İhsân Abbâs (Beyrut: Daru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1993), 6/2489; 'Alî Cemaluddin İbnü'l-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, ed. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1982), 3/92.

⁴ Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdat*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 2002), 2/594; Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 6/2489; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, 3/92.

⁵ İbnü'l-Kiftî buradan İran ve Basra arasında bir yer olarak bahseder. İbnü'l-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/92.

⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, 4/323; Şalâhuddîn Hâlîl b. Aybek b. 'Abdullâh eş-Şafedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâ'ût, *Turkî Muştafâ* (Beyrut: y.y., 1420/2000), 2/251.

⁷ Şemsuddin Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, ed. Şuayb Arnavût, Hüseyin el-Esed (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1985), 15/96; Ebû Nasr Tâcuddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Hecer li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 1413), 3/139.

İbn Düreyd, dil, edebiyat ve şiir alanlarında dönemin önde gelen isimlerinden biri olarak kabul edilirdi. Mesudi, "Mürücu'z-Zeheb" adlı eserinde, İbn Düreyd'in dilde Halil bin Ahmed seviyesine ulaştığını ve eski kitaplarda bulunmayan birçok şeyi dile getirdiğini belirtmiştir. Geniş bir hafızaya sahipti, şairlerin divanlarını tamamen ezbere bilirdi ve şiirleri hızla tamamlamada öne çıkardı. Alimler, onu en bilgili şair ve en şairane alim olarak tanımlamışlardır.⁸

Ebu't-Tayyib el-Lugavi, *Merâtibu'n-nahviyyîn* adlı eserinde İbn Düreyd'den bahsederken şöyle der: "Basralıların dil bilgisi konusunda son noktayı koyan kişidir. O, insanların en hatırlayıcısı, en bilgili olanı ve şiir yazma konusunda en yetenekliydi. İlmin ve şiirin, Halef el-Ahmer ve İbn Düreyd'in göğsünde olduğu kadar kimsenin göğsünde iç içe geçmedi." İbn Düreyd, altmış yıl boyunca ilim sahasında önde gelen isimlerden biri olmuştur.⁹

1.5. Eserleri

İbn Düreyd'in dil ve edebiyat alanında birçok önemli eseri bulunmaktadır; bunlar arasında şunlar yer almaktadır:

1- *el-Müctenâ*: Çalışmamızın konusunu teşkil eden İbn Düreyd'in "el-Müctenâ" adlı eseri, Ebü'l-Yümn el-Kindî tarafından rivayet edilmiştir ve içerdiği değerli bilgilerle dikkat çekmektedir. Eser, başta Hz. Peygamber (s.a.v) olmak üzere, Hulefâ-yi Râşidîn ve sahabenin yanı sıra, ulemâ, üdebâ ve filozofların hikmetli sözlerinden ve çeşitli şiirlerden oluşan seçkileri içermektedir. Bu eser, İslam dünyasının entelektüel ve edebi birikimini yansıtarak, dönemin sosyal, kültürel ve dini düşüncelerine ışık tutmaktadır.

el-Müctenâ'nın birçok farklı neşri yapılmış ve bu neşirler, eserin yaygınlaşmasında önemli rol oynamıştır. İlk neşir, Freitz Krenkow tarafından Haydarâbâd'da 1342/1923 yılında gerçekleştirilmiştir. Daha sonra Hâşim en-Nedvî tarafından 1362 yılında yine Haydarâbâd'da bir baskısı yapılmıştır. 1402/1982 yılında Dımaşk'ta bir diğer neşri gerçekleştirilmiştir. Abdülmuîd Han tarafından 1963 yılında ve Halep'te 1327 yılında yapılan neşirler de eserin farklı baskılarındanır.¹⁰ Bu farklı neşirler, eserin geniş bir coğrafyada ve farklı zaman dilimlerinde okunup değerlendirilmesini sağlamış, *el-Müctenâ*'nın bilim ve edebiyat dünyasındaki yerini pekiştirmiştir.

Bu eser, sadece tarihi ve edebi bir metin olmanın ötesinde, İslam medeniyetinin düşünsel zenginliğini ve entelektüel mirasını anlamak için önemli bir kaynak teşkil etmektedir. İbn Düreyd'in titizlikle derlediği bu seçkiler, okuyuculara hem dönemin kültürel dokusunu tanıma imkanı sunmakta hem de Arap edebiyatında önemli bir referans noktası olarak hizmet etmektedir.

1. el-Cemhere fi'l-Luga: İbn Düreyd'in kaleme aldığı ve en meşhur eseri olan "Cemhere", alfabetik olarak düzenlenmiş ilk Arapça sözlük olma özelliğine sahiptir. Eser, Ahvaz Valisi Abdullah el-Mîkâlî'nin oğlu İsmâil el-Mîkâlî'nin eğitimi amacıyla hazırlandığı için genellikle

⁸ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*, 3/140; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hüdayrî es-Süyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât fi Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.), 1/77.

⁹ Abdülvâhid Ebu't-Tayyib Ebu't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibu'n-nahviyyîn*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim (Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye, 2009), 6/2489.

¹⁰ Nasuhi Ünal Karaarslan, "İbn Düreyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/418.

bilinen kelimeler alınmış ve nâdir ve garîb kelimelere çok az yer verilmiştir. Bu özelliği nedeniyle "Cemhere" adıyla anılmaktadır.

İbn Abbâd tarafından "Cevheretü'l-Cemhere" adıyla ihtisar edilen bu eserin, Freitz Krenkow, Muhammed es-Sûretî ve Zeynelâbidîn el-Mûsevî tarafından yapılan ilk neşri Haydarâbâd'da 1344-1351 yılları arasında gerçekleştirilmiştir (I-IV). Bu neşirde, indeksler hacimli bir cilt teşkil etmektedir. Remzî Münîr el-Ba'lebekî'nin gerçekleştirdiği neşir ise (I-III, Beyrut 1987-1988) daha mükemmel ve kapsamlı bir çalışmayı temsil etmektedir.¹¹

İbn Düreyd'in dil ve edebiyat konuları ile ilgili otuzdan fazla eseri olduğu kaydedilmektedir. Kaynaklarda adı geçen eserlerinin bazıları şu şekildedir: Zehairu'l-hikme, Şerhu'l-Fark beyne'z-zaa ve'd-daad, Mecmu'atu hikem li-Seyyidina Ali, Kitab Yest'emilu ale'l-elfazil-müştereketil-vakiati beyne'l-Arabî'l-'arbaa ve me'ânîhâ, Şerhu Lamiyyeti'l-'Arab li's-Şenfera, Şerhu Banet Suad li-Ka'b b. Zuheyr, Şerhu Kasideti'n-Nezir b. Saib el-Kelbî, Muntehab minel-eş'âr, el-Emsalu'n-nebeviyye, el-Muktebes, Kitabu Efalet ve fealtu veya Fealtu ve iftealtu (Fealtu ve Efealtu), el-Adab ve'l-emsal, el-Erbaun (Ehâdisu Ibn Düreyd, Erbaune hadis), el-Istidrâk ale'l-Halil, el-Enbâz, el-Enva, el-Benun ve'l-benât, et-Tavassut, el-Haylu's-sağîr, el-Haylu'l-kebîr, Edebu'l-kâtib, es-Silah, el-Lugat, el-Lugat fi'l-Kurân, Garibu'l-Kurân, Garibu'l-hadis, el-Mütenahi fi'l-luga, Takvîmu'l-lisan, el-İştikak, el-Melahin, el-Emali, el-Maksura ve'l-Memduh, el-Vişah, el-Matar, Züvaru'l-Arab, es-Surucu ve'l-Licam.¹²

1.6. Vefati

İbn Düreyd, iki yıl arayla gelen felç sonunda 18 Şâban 321 (13 Ağustos 933) bir Çarşamba günü vefat etti. Bağdat'taki Hızran Mezarlığı'na defnedildi. Aynı gün Mu'tezilî kelâmcısı Ebu Haşim Abdüsselam bin Muhammed el-Cübâî de vefat etti ve birlikte defnedildiler. Bunun için "Dil ve kelâm ilimleri artık öldü" denilmiştir. el-Merzübani, onun doğu yakasındaki Abbasiye'de, ana caddenin arkasındaki silah pazarının yakınında defnedildiğini belirtmiştir.¹³ Ölümünden sonra birçok şair, onun ilmini ve şiirini öven mersiyeler yazmıştır. Bu mersiyelerden en meşhuru öğrencisi Cahza el-Bermekî'ye ait olup şöyle başlamaktadır:

لَمَّا غَدَا ثَالِثَ الْأَحْجَارِ وَالتَّرْبِ فَقَدْتُ بَابِنِ دُرَيْدٍ كُلَّ فَائِدَةٍ
فَصِرْتُ أَبْكَى لَفَقْدِ الْجُودِ وَالْأَدْبِ¹⁴ وَكُنْتُ أَبْكَى لَفَقْدِ الْجُودِ مُنْفَرِدًا

"İbn Düreyd'i yitirmekle bana yara sağlayan her şeyi yitirdim

O taş ve toprağın arasına girince,

Eskiden sadece cömertliğin kaybına ağlardım,

Şimdi hem cömertliğin hem de edebî kaybına ağlıyorum."

¹¹ Karaarslan, "İbn Düreyd", 19/417-418.

¹² Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramadan (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 54; Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût-Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000), 2/252; Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, ed. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim (Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 1979), 1/78; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, 3/96-97; Karaarslan, "İbn Düreyd", 19/416-419.

¹³ Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 6/2490; Muhammed b. Ali b. Ahmed Şemsüddîn ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/126.

¹⁴ Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim (b.y.: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 184.

İbn Düreyd, 321 yılı Şaban ayının on ikisinde, bir Çarşamba günü vefat etti. Cenazesine Cehze el-Bermeki katıldı ve topluluğa kendi şiirlerinden birini okudu.¹⁵

2. el-Müctenâ'da Yer Alan Hikmetli Sözlerin Konu Tasnifi

el-Müctenâ'da derlenen hikmetli sözler, çeşitli konular etrafında toplanmıştır. Bu başlık altında, bu sözleri temalarına göre sınıflandırarak her birini detaylı bir şekilde inceleyeceğiz.

2.1. Sabır ve Hoşgörü

العفو زكاة العقل

Affetmek, aklın zekâtıdır.

الصبر يناضل الحدثن والجزع من اعوان الزمان

Sabır, olaylara karşı koyar. Umutsuzluk, zamanın yardımcılarından biridir.

اغض على سماع الأذى وإلا لم ترض ابدا

Kötü sözleri duyduğunda sabret, yoksa asla memnun olamazsın.

تجرع الممض يطفىء نار الغضب

Sıkıntıyı yutmak, öfkenin ateşini söndürür.

تأمن ملول وإن تحلى بالصلة

Sabırsız kişiye, yakınlık gösterse bile güvenme.

من استقبل وجوه الآراء عرف مواقع الأخطاء

Farklı görüşleri dikkate alan, hataların yerini bilir.

شفيع المذنب اقراره وتوبته اعتذاره

Suçlunun şefaathçisi, suçunu kabul etmesi ve tövbesidir.

بالحلم عن السفیه يكثر انصارك عليه

Cahil kimseye karşı sabırlı olmak, ona karşı destekçilerini artırır.¹⁶

2.2. Dostluk ve İlişkiler

بحسن اللقاء يألّفك الثناء الجميل

Güzel karşılamayla güzel övgüler kazanırsın.

من لان عوده كثرت اغصانه

Dalı yumuşak olanın, dalları çok olur.

إغياب الزيارة أمان من الملالة

Seyrek ziyaret, sıkıcılıktan korur.

بليّن كنف المعاشرة تدوم لك المودة

Yumuşak bir şekilde arkadaşlık yapmak, sevginin devamını sağlar.

¹⁵ İbnü'l-Kıftî, İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât, 3/92.

¹⁶ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Dureyd el-Ezdî İbn Düreyd, *el-Müctenâ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 30-33.

من لا يعرف شر ما يولى لم يعرف خير ما يبلى

Verilen nimetlerin birer imtihan olduğunu bilmeyen kişi, bu nimetlerin kaybıyla gelen musibetin ne kadar hayırlı olabileceğini anlamaz

من عاشر الناس بالمسامحة دام استمتاعه به

İnsanlarla hoşgörüyü yaşayan, onlarla olan mutluluğu daim olur.¹⁷

2.3. Bilgelik ve Danışma

ما حار من استخار ولا ندم من استشار

İstihare yapan şaşırmaz, danışan pişman olmaz.

الاستشارة عين الهداية

Danışmak, rehberliğin gözüdür.

وقد خاطر من استبد برأيه

Kendi görüşünde ısrar eden, risk almıştır.

التدبير قبل العمل يؤمنك من الندم

İşten önce plan yapmak, pişmanlıktan korur.

بعدل المنطق تجب الجلالة

Adil konuşmakla yücelik elde edilir.

الاعتبار يفيد الرشاد

İbret almak, doğru yolu gösterir.

من لم يفد بالعلم مالا اكتسب به جمالا

Bilgiyle para kazanmayan, onunla güzellik kazanır.

من بذل بعض عنايته لك فابذل جميع شكري له

Sana biraz özen gösterene, tüm şükranını sun.¹⁸

2.4. Adalet ve Dürüstlük

ليس من العدل القضاء بالظن على الثقة

Güvenilir birine karşı şüphayle hüküm vermek adil değildir.

بالسيرة العادلة تقهر المناوى

Adil bir yaşam tarzıyla düşmanlar yenilir.

بئس الزاد الى المعاد العدوان على العباد

Ahirete kötü azık, insanlara zulmetmektir.¹⁹

2. 5. Gurur ve Alçakgönüllülük

بخفض الجانب تأنس النفوس

¹⁷ İbn Düreyd, *el-Müctenâ*, 30-33.

¹⁸ İbn Düreyd, *el-Müctenâ*, 30-33.

¹⁹ İbn Düreyd, *el-Müctenâ*, 30-33.

Yanını alçaltmakla (alçak gönüllük ile) kalpler ünsiyet bulur

الموت في قوة وعز خير من الحياة في ذل وعجز

Güç ve onur içinde ölmek, zillet ve acizlik içinde yaşamaktan iyidir.

عجب المرء بنفسه احد فسادى عقله

Kişinin kendine hayran olması, aklının iki kusurundan biridir.²⁰

2.6. Hırs ve Kıskançlık

القلب رهين وفكاهه حسم الطمع

İnsanın hırs ve arzularını kontrol etmesi, ruhunu özgürleştirir

اكثر مصارع الرجال تحت بروق المطامع

Erkeklerin çoğu, hırslarının şimşekleri altında yıkılır.

حسد الصديق من سقم المودة

Arkadaşa karşı kıskançlık, dostluğun hastalığıdır.

المطامع في وثاق الذل

Hırs, zilletin zinciridir.

من حصر شهوته صان قدره

Arzusunu sınırlayan, onurunu korur.

الحسود سريع الوثبة بطيء العطفة

Haset eden kişi, hızlı sıçrar ama yavaşça geri döner.²¹

2.7. Zaman ve Hayat

في تقلب الأحوال علم جواهر الرجال

Durumların değişmesi, insanların gerçek değerini gösterir.

محن القدر تسبق الحذر

Kaderin sıkıntıları, tedbirlerden önce gelir.

الملول ليس له وفاء، والكذاب ليس له حياء، والحسود ليست له راحة، والبخيل ليست له مروءة، ولا يسود سيء الخلق

Sabırsızın sadakati yoktur, yalancının utanması yoktur, hasetçinin huzuru yoktur, cimrinin mertliği yoktur, kötü ahlaklının lider olma vasfı yoktur.

من انتجعك مؤملا لك فقد أسلفك حسن الظن بك

Senden umutla medet uman, sana olan güvenini önceden ödünç vermiştir.²²

2.8. Kanaat ve İrade

كم من عقل اسير عند هوى امير

Ne kadar çok zeka, bir arzuya esir düşmüştür.

²⁰ İbn Düreyd, *el-Müctenâ*, 30-33.

²¹ İbn Düreyd, *el-Müctenâ*, 30-33.

²² İbn Düreyd, *el-Müctenâ*, 30-33.

ثمرة القناعة الراحة، وثمره التواضع المحبة

Kanaatin meyvesi rahatlık, tevazunun meyvesi sevgidir.

في سعة الأخلاق كنوز الأرزاق

Geniş ahlakta rızık hazineleri vardır.

أشرف الغنى ترك المنى

En yüce zenginlik, arzuları terk etmektir.

انت اخو العز ما التحفت بالقناعة

Sen, kanaat örtüsüne büründüğün sürece izzetin kardeşisin

من حصر شهوته صان قدره

Kim arzularını kontrol altına alırsa, itibarını korur.

من اطلق طرفه كثر اسفه

Gözünü serbest bırakan, pişmanlığı artırır.

من سامح نفسه فيما تحب منه أتعب جوارحه وفقد حظه من الراحة

Kendine hoşlandığı şeylerde müsamaha gösteren, organlarını yorar ve rahatını kaybeder.²³

2.9. Cömertlik ve Güzel Ahlak

بصالح الأخلاق تزكو الأعمال

Güzel ahlakla işler bereketlenir.

الجود حارس الأعراض

Cömertlik, onurun koruyucusudur.

بايثارك على نفسك تستحق اسم الكرم

Kendinden başkalarını tercih etmekle cömertlik ismini hak edersin.

لا بذل اعظم قدرا من المساعدة

Yardımdan daha büyük bir cömertlik yoktur.

شافع المذنب خضوعه بالمعذرة

Suçlunun bağışlanmasına aracı olan, onun özür dilemesidir.

وصول معدم خير من جاف مكثر

Yoksul birinin sana gelmesi, kibirli bir zenginden iyidir.

من كساه الحياء ثوبه لم ير الناس عيبه

Haya elbisesini giyen kişinin kusurunu insanlar görmez.²⁴

3. el-Müctenâ'daki Hikmetli Sözlerin Belâgat Özellikleri

3.1. İcâz

²³ İbn Düreyd, *el-Müctenâ*, 30-33.

²⁴ İbn Düreyd, *el-Müctenâ*, 30-33.

İcaz, Arap belagat sanatlarından biridir ve geniş anlamları, anlamı bozmadan veya zarar vermeden en az sayıda kelime ile ifade etmek anlamına gelir. İcaz, uygun kelimeleri dikkatlice seçme ve bunları öz ve bağlantılı yapılar içinde yerleştirme yeteneğini gerektirir, böylece fikir veya mesaj açık ve güzel bir şekilde iletilir.²⁵

İbn Düreyd'in yer verdiği hikmetli sözlerin en belirgin özelliği îcâz özelliğine sahip olmalarıdır. Bu tür sözlerde birkaç kelime ile çok geniş anlamlar ifade edilmektedir. Birkaç örnek verelim:

Örnek-1

الاستشارة عين الهداية "İstişare, hidayetin gözüdür" hikmeti, istişare talep etmenin hidayete ulaşmanın açık ve doğrudan yolu olduğunu özlü bir şekilde ifade etmektedir. "Hidayetin gözü" ifadesi, sözü ek bir açıklama veya izaha ihtiyaç duymadan özlü ve net hale getirmektedir.

Örnek-2:

القلب رهين وفكاكه حسم الطمع "Kalp esirdir ve onu özgürleştiren, tamahı kesmektir." Bu söz sadece beş kelimedenden oluşmakta, ancak derin ve karmaşık bir fikri ifade etmektedir. Kalbin manevi özgürlüğü üzerindeki tamahkarlığın etkisini uzun uzun açıklamak yerine, bu kısa ifade fikri etkili bir şekilde iletmektedir. Sözde kelimeler dikkatle seçilmiştir ve istenen anlamı tam olarak ifade etmektedir. Kısıtlılığına rağmen, söz büyük bir ifade gücüne sahiptir. Kalbi bir mahkûm ve tamahı bir bağ olarak benzetme yoluyla kullanmakta, bu da ifadenin belagat etkisini arttırmaktadır.

3.2. Takdîm-Tehîr

Takdim ve tehir, Arap dilinde belirli bir anlamı vurgulamak, bir fikri açıklığa kavuşturmak veya okuyucunun ya da dinleyicinin dikkatini çekmek için kullanılan belagat sanatlarından biridir. Bu sanat, cümledeki kelimelerin alışılmadık bir şekilde yer değiştirmesiyle gerçekleşir. Takdim ve tehirin belagatte hizmet ettiği bazı amaçları şu şekilde sıralayabiliriz: Belirli Bir Kelimeyi Vurgulamak, Amaç veya Nedeni Belirtmek, Merak ve Heyecan Uyandırmak, Nesneye veya İlgili Şeye Dikkat Çekmek.²⁶

İbn Düreyd'in eserinde geçen hikmetli sözlerin birçoğunda takdîm-tehîr sanatı göze çarpmaktadır. Birkaç örneğe göz atalım:

Örnek-1:

بصالح الأعمال تزكو الأخلاق "Güzel ahlakla işler bereketlenir." sözünde, cümlenin başında "بصالح الأعمال" ifadesinin öne alınması, ahlakın işlerin bereketlenmesinin ana nedeni olarak vurgulanmasını amaçlamaktadır. Söz, neden veya sebep (بصالح الأخلاق) ile başladığında, ahlakın işlerin bereketlenmesindeki önemine doğrudan dikkat çekmektedir. "تزكو" fiilinin, câr-mecrûrdan sonra gelmesi, ahlak ve işler arasındaki nedensel ilişkiyi vurgulamaktadır. Burada "تزكو" fiili, iyi ahlaka bağlı olmanın sonucunu pekiştirmektedir.

Örnek-2

²⁵ Ebu'l-Meâlî Celâluddîn el-Hatîb Muhammed Kazvînî, *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâğâ*, thk. Muhammed 'Abdülünim Haffâcî (Beyrut, 1980), 1/287.

²⁶ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh Teftâzânî, *el-Mutavvel şerhu Telhîsi'l-Miftâh*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 106-110; Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğâ* (Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye, ts.), 122-124.

بايثارك على نفسك تستحق اسم الكرم "Kendinden başkalarını tercih etmekle cömertlik ismini hak edersin." sözünde câr-mecrûrun takdîmi cümledeki önemli fiili, yani özveriyi vurgulamak içindir. Bu takdîm, özverinin cömertlik adını hak etmenin temel şartı olarak değerini öne çıkarmaktadır. "تستحق" fiili ve "اسم الكرم" mefulünün câr-mecrûrdan sonra gelmesi, sonucun önemini arttırmaktadır. Bu tehîr, söze belagatsal bir güzellik katmakta ve sonucu önceki anlamın (özveri) doğal bir hakkı olarak göstermektedir.

3.3. Teşhis (intak)

Teşhis, Arap edebiyatındaki belagat sanatlarından biridir ve cansız varlıklara, doğa olaylarına veya soyut fikirlere insanî özellikler veya eylemler kazandırmak için kullanılır. Bu yöntem, metni daha canlı ve çekici hale getirmektedir ve okuyucunun anlamları daha derin ve etkileyici bir şekilde tasavvur etme yetisini arttırmaktadır.²⁷

İbn Düreyd'in eserinde yer verdiği hikmetli sözlerin bazılarında bu sanatın kullanıldığı görülmektedir:

Örnek-1:

الصبر يناضل الحدثان والجزع من اعوان الزمان

Sabır, olaylara karşı mücadele eden bir insan gibi tasvir edilmiştir. Zaman, burada yardımcıları olabilecek bir kişi olarak tasvir edilmiştir.

Örnek-2:

الجود حارس الأعراض "Cömertlik, onurun koruyucusudur." sözünde, 'cömertlik' insana özgü bir özellik olan koruma yeteneğiyle nitelendirilmiştir. Bu durum, cömertliğe, bir canlı gibi onuru koruyan hayati ve etkili bir rol vermektedir.

3.4. Kinaye

Arap belagatında kinaye, belirli bir anlamı dolaylı yoldan ifade etmek için kullanılan belagat sanatlarından biridir. Bu yöntemde, doğrudan bahsedilmeden bir şeye veya fikre ima, tanımlama veya ilgili bir ifade aracılığıyla işaret edilir. Bu yöntem, konuşmayı daha derin ve imalı hale getirmektedir ve okuyucuya veya dinleyiciye bağlamdan istenilen anlamı çıkarma imkanı vermektedir.²⁸

İbn Düreyd'in *el-Müctenâ* eserinde incelediğimiz hikmetli sözlerin birçoğunda kinaye sanatı kendini göstermektedir.

Örnek-1:

بخفض الجانب تأنس النفوس "Yanını alçaltmakla (alçak gönüllük ile) kalpler ünsiyet bulur." Bu sözde, "Yanını alçaltmak" ifadesi kelimenin tam anlamıyla, kişinin alçakgönüllü olmasını veya esnek ve yumuşak bir şekilde davranmasını ifade etmektedir. "Kalpler ünsiyet bulur" ifadesi, insanların bu kişinin varlığında rahatlık ve uyum hissetmesini anlatmaktadır. "Yanını alçaltmakla kalpler ünsiyet bulur" sözündeki kinayenin yönü, alçakgönüllülüğün (yanını alçaltmak) insanları rahat ve uyumlu hissettirmesi (kalpler ünsiyet bulur) üzerinedir. Kinaye, anlamı dolaylı bir şekilde ileterek söze derinlik ve belagat güzelliği katmıştır.

²⁷ İsmail Durmuş, "Teşhis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/565-566.

²⁸ Abdulkâhir el- Curcânî, *Delâ'ilü'l-i'câz*, thk. Mahmud Muhammed Şakir (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1992), 306-314.

Örnek-2:

من كساه الحياء ثوبه لم ير الناس عيبه "Haya elbisesini giyen kişinin kusurunu insanlar görmez" sözünde "Haya elbisesini giyen" ifadesi, utanç duygusuna sahip olan ve bunu davranışlarında gösteren kişiyi kinaye eder. "Haya elbisesini giyen" ifadesi, utanma duygusunun kişiyi sarması ve onu bir elbise gibi örtmesi anlamına gelir. Bu söz, haya duygusuna sahip olan kişinin kusurlarının affedildiğini veya insanlar tarafından fark edilmediğini belirtmektedir.

3.5. İstiare

İstiare, hakiki anlam ile mecazi anlam arasındaki benzerlik ilgisinden dolayı bir kelimenin anlamının geçici olarak alınıp başka bir kelime için kullanılmasıdır. Ayrıca, bu kullanımda hakiki anlamı kast etmeye engel bir karineni bulunması gereklidir. İstiare müşebbeh ve müşebbeh bihin zikredilip edilmemesine göre tasrihiyye (açık) ve mekniyye (kapalı) istiare şeklinde ikiye ayrılır.²⁹

İstiare, edebi sanatlarda, özellikle şiir ve nesir gibi türlerde, bir kelimenin asıl anlamı yerine benzerlik ilgisinden dolayı başka bir anlamda kullanılmasıyla ortaya çıkar. Bu kullanım, okuyucu veya dinleyicide derin bir etki ve anlam zenginliği oluşturur. İbn Düreyd'in yer verdiği hikmetli sözlerin birçoğunda da istiare sanatını görmek mümkündür:

Örnek-1:

أكثر مصارع الرجال تحت بروق المطامع "İnsanların çoğunun düşüşü, hırs şimşeklerinin altında gerçekleşir."

Bu cümlede "مصارع" kelimesi, "düşüş" veya "ölüm" anlamına gelir. Bu kelime, hakiki anlamında ölüm veya yıkımı ifade etmektedir. Cümlede geçen mecazi anlamı insanların hırslarına yenik düşmeleri sonucu yaşadıkları büyük kayıpları veya çöküşleri ifade etmektedir.

Cümledeki "بروق" kelimesi, "şimşek" anlamına gelir. Bu kelime, gökyüzündeki elektrik boşalması olarak bilinen şimşegi ifade eder. Cümlede mecazi anlamda: "بروق المطامع" (hırs şimşekleri) ifadesinde, şimşek kelimesi mecazi anlamda kullanılarak, hırs ve arzuların ani, çekici ve tehlikeli doğasını ifade etmektedir.

Örnek-2:

"الجود حارس الأعراض" (Cömertlik, namusun bekçisidir): Bu ifadede, "الجود" (cömertlik ve eli açıklık) bir bekçi gibi tasvir edilmiştir. Bu tasvir, cömertliğin namusu ve itibarı koruma rolünü üstlendiği canlı bir varlık gibi gösterir.

Örnek-3:

"العفو زكاة العقل" (Affetmek, aklın zekâtıdır): Bu ifade, affetmenin akli temizlediğini ve arındırdığını belirtmektedir. Kapalı istiare kullanılarak, affetmenin manevi bir arınma olduğu ima edilmiştir. Bu sözde, affetmek ve akıl arasındaki ilişki, zekât ve para arasındaki ilişkiye benzetilmiştir. Nasıl ki zekât para temizler ve artırır, affetmek de akli geliştirir ve onu kin ve nefret duygularından arındırmaktadır.

Örnek-4:

"تجرع المضمض يطفى نار الغضب" (Ağrıyı Yudumlamak, Öfkenin Ateşini Söndürür) Burada, "مضمض" (ağrı, acı) kelimesi, istiare yoluyla yutulabilecek bir şey olarak tasvir edilmiştir. Bu ifade, acının

²⁹ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğâ*, ts., 260; Bedevî Tabâne, *Mu'cemü'l-belâğati'l-'Arabîyye* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997), 339; Bolelli, *Belâgat* (İstanbul: İfav Yayınları, 2009), 90-92.

içsel olarak kabul edilmesi ve sabırla yutulması anlamına gelir." نار الغضب (öfkenin ateşi) yapısında ise istiare yoluyla, öfke ateşe benzetilmiştir.

3.6. Tıbak

Tıbak, iki zıt kavramın aynı anda bir arada kullanılması veya aralarında tezat ve başka bir vecih ile tekabül bulunan şeyleri bir arada toplamak demektir. Bu belagat sanatı, metinlerde anlam derinliği ve zenginlik yaratmak, zıt anlamları vurgulamak ve okuyucunun dikkatini çekmek için kullanılır.³⁰

İbn Düreyd'in yer verdiği hikmetli sözler tıbak sanatı açısından oldukça zengindir. İki örneği inceleyelim:

Örnek-1:

من لا يعرف شر ما يولى لم يعرف خير ما يبلى "Verilen nimetlerin birer imtihan olduğunu bilmeyen, nimetlerin zevalıyla ilgili başa gelen musibetin ne kadar hayırlı olduğunu bilmez."

Bu öğütte, "شر" ve "خير" kelimeleri arasında tıbâk vardır. "شر" kelimesi kötülüğü, "خير" kelimesi ise iyiliği ifade etmektedir. Ayrıca, "يولى" ve "يبلى" kelimeleri arasında da tıbâk bulunmaktadır. "يولى" kelimesi bir şeyin kendisine verilmesini ifade ederken, "يبلى" kelimesi onun mukabilinde kullanılmıştır.

Örnek-2:

"الحسود سريع الوثبة بطيء العطفة: الطباق بين "سريع" و"بطيء".

"Haset eden kişi, hızlı sıçrar ama yavaşça geri döner." Bu ifade, haset duygusunun bireylerin duygusal tepkilerini nasıl etkilediğini vurgular. Haset eden kişiler, çabuk öfkelenir ve bu öfkeyi yatıştırmakta zorlanırlar. İki zıt kelime (سريع ve بطيء) bir arada kullanılarak tıbak sanatı yapılmıştır.

3.7. Cinas

Cinas, yazılışları aynı fakat anlamları farklı olan kelimeleri veya istikakları aynı olan kelimeleri bir arada kullanma sanatıdır.³¹ İncelediğimiz hikmetli sözlerde de cinas sanatının kullanıldığı görülmektedir:

Örnek-1

من لا يعرف شر ما يولى لم يعرف خير ما يبلى sözünde يولى ve يبلى kelimeleri arasında cinas-ı mutarraf vardır. Zira birbirine benzeyen iki lafız arasında sadece bir harf farklılığı vardır (و ve ب)³²

örnek-2

ما حار من استخار ولا ندم من استشار sözünde استخار ve استشار kelimeleri arasında yine cinas-ı mutarraf kullanılmıştır.

3.8. Seci

³⁰ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğâ*, ts., 366; Bolelli, *Belâgat*, 469; Cüneyt Eren - Vecih Uzunoğlu, *Arapça Belâgat* (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2012), 110.

³¹ Kazvîni, *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâğâ*, 2/535; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğâ*, ts., 325; Tabâne, *Mu'cemü'l-belâgati'l-'Arabiyye*, 138.

³² Cinas-ı mutarraf: Birbirine benzeyen iki kelimenin başında, ortasında ve sonunda iki harfin değişmesidir. 'Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâğatu'l-'Arabiyye: Ususuhâ ve ulûmuhâ ve funûnuhâ* (Dimeşk: Daru'l-kalem, 1996), 2/487.

Şimdiye kadar incelediğimiz edebi sanatlardan anlaşıldığı üzere, İbn Düreyd'in yer verdiği hikmetli sözler, birçok edebi güzellik ile dikkat çekmektedir ve bu güzelliklerden en belirgin olanlarından biri, Arap edebiyatının önde gelen sanatlarından biri olan seci sanatıdır. Seci, nesirde cümle sonlarının son harf bakımından uyumlu olması, cümlecik sonunda bulunan kelimelerin kafiye olacak şekilde düzenlenmesidir. Nesirde seci, şiirdeki kafiye gibidir.³³

İbn Düreyd'in hikmetli sözlerinde seci, cümlelerin veya ifadelerin sonlarının uyumlu olması yoluyla ortaya çıkar, bu da metinlere özel bir ahenk kazandırır ve retorik etkisini artırır. seci sayesinde anlamlar daha derin ve etkileyici bir şekilde vurgulanır.

Örnek 1:

بنس الزاد الى المعاد العدوان على العباد

Bu öğütte, "المعاد" ve "العباد" kelimelerinin sonlarının uyumlu olduğu, seci sanatının icra edildiği fark edilmektedir. Bu uyum, ifadeye ahenkli ve estetik bir özellik katmaktadır.

örnek 2:

Sözünde "الأراء" ve "الأخطاء" kelimeleri arasında seci bulunur.

Örnek-3:

إغباب الزيارة أمان من الملالة

Sözünde "الزيارة" ve "الملالة" kelimeleri arasında seci bulunur.

Örneklerden anlaşıldığı gibi, Arap hikmetli sözlerin secisi, esneklik ve doğal uyum ile karakterizedir; yapmacık veya zoraki görünmez, aksine anlamla uyumlu ve akıcıdır. Bu sözlerde, tutarlılığı sağlamak ve onları daha kolay hatırlanabilir hale getirmek için seci kullanır, bunun da hikmet ve atasözlerinin rehberlik ve yönlendirme etkisini artırdığı kanaatindeyiz.

3.9. Mukabele

Mukâbele, bir bağlam içinde iki veya daha fazla anlamı bir araya getirme ve ardından bunların zıtlarını aynı bağlamda toplama sanatıdır.³⁴ Örneğin, şu ayetlerde olduğu gibi: "فَأَمَّا مَنْ * أَغْطَىٰ وَاتَّقَىٰ * وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ * وَأَمَّا مَنْ بَدَلَ * وَاسْتَعْتَنَىٰ * وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ" (Kim (Allah için) vermektedir ve (günahlardan) sakınırsa ve en güzel olanı tasdik ederse, biz de onu en kolay olana hazırlarız. Ama kim cimrilik eder, kendini yeterli görür ve en güzel olanı yalanlarsa, biz de onu en zor olana hazırlarız). (Leyl Suresi, 92:5-10) İncelediğimiz hikmetli sözlerde de mukabele sanatının varlığı dikkat çekmektedir:

Örnek-1:

"Güç ve onur içinde ölmek, zillet ve acizlik içinde yaşamaktan iyidir."

Burada, "الموت في قوة وعز" (güç ve onur içinde ölüm) ile "الحياة في ذل وعجز" (zillet ve acizlik içinde yaşam) ifadeleri arasında bir mukâbele bulunmaktadır. Bu mukabele, öğüdün anlamını daha etkili ve derin hale getirmektedir.

³³ Meydânî, *el-Belâğatu'l-'Arabiyye*, 2/503.

³⁴ Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid el-Hâsimî, *Cevâhiru'l-belâğâ* (Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye, ts.), 304.

Örnek-2:

ما حار من استخار ولا ندم من استشار "İstihare eden şaşmaz, istişare eden pişman olmaz." 'حار' ve 'استشار' kelimeleri ile 'ندم' ve 'استشار' arasında mukabele sanatı bulunmaktadır." Hikmetli sözde yer alan mukabele, bir yandan şaşkınlık ile doğru yolu bulma, diğer yandan ise pişmanlık ile hoşnutluk arasındaki farkı vurgulamaktadır.

Sonuç

Bu çalışma, Arap dil ve edebiyatının önde gelen isimlerinden biri olan İbn Düreyd'in *el-Müctenâ* adlı eserindeki hikmetli sözlerin tasnifi ve belâgat özelliklerini inceleyen bir ilk olma niteliği taşımaktadır. Araştırma sonucunda, el-Müctenâ'nın "Bâbün min Kelâmî'l-Hükemâ" bölümünde yer alan hikmetli sözlerin çok yönlü bir edebi derinlik barındırdığı ortaya konmuştur.

Öncelikle, sözlerin konularına göre tasnifi yapılmış ve bu sözlerin sabır, hoşgörü, dostluk, bilgelik, adalet, gurur, hırs, zaman, kanaat ve cömertlik gibi temalar etrafında şekillendiği tespit edilmiştir. Bu temalar, çok geniş bir değerler dizisini yansıtmaktadır.

Hikmetli sözlerin edebi özellikleri incelendiğinde, belâgat sanatlarının zengin bir şekilde kullanıldığı gözlemlenmiştir. Bu sözlerde özellikle icaz, teşhis, kinaye, istiare, tıbak, cinas ve mukabele gibi sanatların belirgin bir rol oynadığı ortaya çıkmıştır.

Somut olarak hikmetli sözlerin belâgat özellikleri ile ilgili şu sonuçlar da dikkat çekmektedir:

- Hikmet sözlerde icaz kullanılarak az sözle çok anlam ifade etme ortaya koyulmakta ve metinlere derinlik katılmaktadır.
- Cömertlik ve sabır gibi soyut kavramlar, insana ait niteliklerle zenginleştirilerek okuyucunun hayal dünyasında daha canlı bir tasavvur oluşturulmaktadır.
- Zıt kavramların ustaca kullanımıyla sözlere hem estetik bir ahenk hem de derin anlam boyutları eklenmektedir.
- Nesir dilinin ritmik yapısını destekleyen seci ve cinas gibi sanatlar, hikmetli sözleri akıcı ve kolay hatırlanabilir hale getirmektedir.

Çalışmamız, İbn Düreyd'in *el-Müctenâ* adlı eserindeki hikmetli sözlerin hem edebi hem de ahlaki derinliğini gözler önüne sererek, Arap edebiyatında hikmetli sözlerin yeri ve önemini bir kez daha vurgulamıştır. Elde edilen bulgular, İbn Düreyd'in derlediği hikmetli sözler ile bu alandaki katkısının çok yönlü ve kalıcı olduğunu göstermektedir.

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

Finansman/Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul ederler/The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması/Competing Interests: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that have no competing interests.

Kaynakça

- Arslan, Adnan. "Şair İbn Düreyd'in Lâmiyye'sinde Sosyal Hiciv". *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/1 (2020), 25-42.
- Bağcı, Abdullah Esat. "İbn Dureyd in Söylediği Hikmet Şiirlerinin Tema ve Üslup Bakımından İncelenmesi". *Akif*, 1. <https://doi.org/10.51121/akif.2024.57>
- Bolelli. *Belâgat*. İstanbul: İfav Yayınları, 5. Basım, 2009.
- Dâvûdî, Muhammed b. Ali b. Ahmed Şemsüddîn ed-. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Durmuş, İsmail. "Teşhis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/565-566. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Ebu't-Tayyib el-Luğavî, 'Abdulvâhid Ebu't-Tayyib. *Merâtibu'n-nahviyyîn*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim. Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye, 2. Basım, 2009.
- Eren, Cüneyt - Uzunoğlu, Vecih. *Arapça Belâgat*. İstanbul: Cantaş Yayınları, 2012.
- Hamevî, Ebû 'Abdillah Şihâbuddîn Yâkût el-. *Mu'cemu'l-udebâ*. ed. İhsân Abbâs. Beyrut: Daru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1993.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid el-. *Cevâhiru'l-belâğa*. Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî. *Târîhu Bağdat*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Dureyd el-Ezdî. *el-Müctenâ*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-ayân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*. thk. İhsân 'Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1900.
- İbnü'l-Kiftî, 'Alî Cemaluddîn. *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*. ed. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 4. Basım, 1982.
- İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramadan. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal. "İbn Düreyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/416-419. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kazvîni, Ebu'l-Meâlî Celâluddîn el-Hatîb Muhammed. *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâğa*. thk. Muhammed 'Abdulmünim Haffâcî. Beyrut, 5. Basım, 1980.
- Kılınç, Fatih. *İbn Düreyd ve Cemheratü'l-Lüga adlı eseri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 105M.S.
- Meydânî, 'Abdurrahman Hasan Habenneke el-. *el-Belâğatu'l-'Arabiyye: Ususuhâ ve ulûmuhâ ve funûnuhâ*. Dimeşk: Daru'l-kalem, 1. Basım, 1996.

- Safedî, Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût-Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000.
- Şafedî, Şalâhuddîn Halîl b. Aybek b. 'Abdullâh eş-. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâ'ût, Türkî Muşafâ. 29 Cilt. Beyrut: y.y., 1420/2000.
- Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-. *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*. ed. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim. Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye, 1979.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî – Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 11 Cilt. Kahire: Hecer li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşr, 2. Basım, 1413.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *Buğyetu'l-Vu'ât fi Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.
- Şahin, İskender. "İbn Dureyd'in Cemheretu'l-Luga Adlı Eserinin Tefsir İlmi Açısından Değerlendirilmesi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (01 Aralık 2013), 79-99.
- Tabâne, Bedevî. *Mu'cemü'l-belâgati'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 4. Basım, 1997.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh. *el-Mutavvel şerhu Telhîsi'l-Miftâh*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Yeşil, Selman. "Arap Edebiyatında Melâhin Eserleri (İbn Dureyd'in Kitâbu'l-Melâhin Örneği)". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (25 Haziran 2017), 187-196.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ ez-. *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim. b.y.: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*. ed. Şuayb Arnavût, Hüseyin el-Esed. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 3. Basım, 1985.
- 'Abdulkâhir el- Curcânî. *Delâ'ilü'l-i'câz*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 3. Basım, 1992.



İslâmiyet'ten Önce ve Sonra Kırgızlar'da İnanç Esasları

Principles of Faith in The Kyrgyz Before and After Islam

<https://doi.org/10.71083/rusuhder.1575518>

Faruk Gün

Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kalam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
Assistant Professor, Pamukkale University, Faculty of Theology, Department of Islamic Theology and History of Islamic Sects

Denizli, Turkey

fgun@pau.edu.tr

<https://orcid.org/0009-0007-1921-8375>

Busalikha Uraim Kyzy

Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi

MA Student, Pamukkale University

Denizli, Turkey

sallihya99@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0004-7718-2727>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Received: 29.10.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 15.12.2024

Yayın Tarihi/Published: 30.12.2024

Cilt/Volume: 4

Sayı/Issue: 2

Sayfa/Pages: 187-208

Atıf/Cite as: Gün, Faruk – Kyzy, Busalikha Uraim. "İslâmiyet'ten Önce ve Sonra Kırgızlar'da İnanç Esasları [Principles of Faith in The Kyrgyz Before and After Islam]". *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi - Rusuh Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences* 4/2 (Aralık 2024):187-208

İntihal/Statement of Publication Ethics: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu onaylanmıştır. /This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

Copyright: 2024 by Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Uşak, Turkey

İSLÂMİYET'TEN ÖNCE VE SONRA KIRGIZLAR 'DA İNANÇ ESASLARI

Öz

Kırgızların tarih boyunca yaşadığı dini dönüşümler, Türklerin zengin dinî mirasının öğrenebilmesi için önem arz etmektedir. Kırgızlar, İslâm öncesi dönemde Tengricilik, Şamanizm, Totemizm ve Zerdüştlük gibi inançların etkisi altında kalmış, bu sistemlerde doğa güçleri ve ruhani bağları inançlarının temelini oluşturmuştur. Gök Tanrı inancı, Kırgızlar arasında en yaygın dinî inanış olmuştur. Tek Tanrı'ya inanma ve doğaya saygı temelinde şekillenen bu inanç, İslâm'ın tevhid anlayışıyla önemli paralelliklerle göstermiştir. Bu benzerlik, Kırgızların İslâm'ı benimsemesini kolaylaştıran temel faktörlerden biri olmuştur. İslâmiyet'in Kırgızların arasında yayılması, yalnızca dinî bir değişim değil, aynı zamanda sosyal ve kültürel yapıda köklü dönüşümlere yol açmıştır. Eski inançların, İslâm'ın öğretileriyle harmanlanarak yeni bir dinî ve kültürel oluşum oluşturulmuş, Kırgızların toplumsal kimlikleri yeniden şekillenmiştir. Bununla birlikte Kırgızların dinî hayatlarını değerlendirirken farklı boylarının ve coğrafi koşulların göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Kırgızların yeterince İslâmî bilgiye ulaşamamaları ve geleneklerini bilen yeterli sayıda dinî rehberin olmaması nedeniyle, örf, adet ve destanlar Kırgızların siyasi, sosyal ve dinî hayatlarını şekillendirmede daha etkili olmuşlardır. Günümüzde dahi eski Türk inançlarının izleri Kırgızlar arasında yaşamaya devam etmekte İslâm ile harmanlanan bu unsurlar kültürel bir sürekliliğin sembolü olarak varlıklarını sürdürmektedirler. Bu çalışma, Kırgızların dinî mirasını ve İslâm'la olan ilişkilerini geleneksel ve kültürel bir perspektifle ele almaktadır. Türklerin İslâm öncesi dinî inanışları ve İslâmiyet'in bu yapıyı nasıl dönüştürdüğü, sadece akademik değil, aynı zamanda kimlik ve kültür inşası açısından da önem arz etmektedir. Araştırma, okuyuculara Kırgızların zengin dinî ve kültürel mirasını tanıtmayı, eski inançlar ile İslâm arasındaki geçiş sürecini araştırmayı amaçlamaktadır. Konunun bu minvalde ele alınması hem tarihi hem de kültürel anlamda kaçınılmaz bir gerekliliktir.

Anahtar Kelimeler: Kalam, Kırgızlar, Tanrı, Din, Eski Türkler

PRINCIPLES OF FAITH IN THE KYRGYZ BEFORE AND AFTER ISLAM

Abstract

The religious transformations experienced by the Kyrgyz throughout history are important for understanding the rich religious heritage of the Turks. Before Islam, the Kyrgyz were influenced by beliefs such as Tengrism, Shamanism, Totemism, and Zoroastrianism, which the powers of nature and spiritual connections were the initial features of their beliefs. The belief in the Sky God (Tengri) was the most widespread religious belief among the Kyrgyz. This belief, shaped by monotheism and respect for nature, reveals significant parallels with the belief in tawhid in Islam (oneness of God). This similarity was one of the main factors that facilitated the Kyrgyz's adoption of Islam. The process of Islamization among the Kyrgyz was not only a religious change but also led to profound transformations in their social and cultural structures. Ancient beliefs were blended with Islamic teachings to create a new religious and cultural formation, reshaping the Kyrgyz's societal identity. However, while evaluating the religious life of the Kyrgyz, it is essential to consider the diversity of their clans and conditions. Due to insufficient Islamic influence and the lack of a sufficient number of religious guides familiar with traditions, customs, traditions, and epics played a more effective role in shaping the political, social, and religious lives of the Kyrgyz. Even today, traces of ancient Turkic beliefs continue to exist among the Kyrgyz, blending with Islam and serving as symbols of cultural continuity. This study examines the religious heritage of the Kyrgyz and their relationship with Islam from a traditional and cultural perspective. It highlights the significance of Turkic pre-Islamic religious beliefs and how Islam transformed this structure, emphasizing its importance not only academically but also in terms of identity and cultural construction. The research aims to introduce the rich religious and cultural heritage of the Kyrgyz and explore the transitional process between ancient beliefs and Islam. Addressing this topic from such a framework is an inevitable necessity from both historical and cultural perspectives.

Keywords: Kalam, Kyrgyz, God, Religion, Ancient Turks

Giriş

Kırgızlar, tarih boyunca geniş bir coğrafyada dinî ve millî değerlerine bağlı bir Türk halkı olarak bilinmektedir. İslâm öncesi dönemde Kırgızlar, Totemizm, Şamanizm, Zerdüştlük ve Tengricilik gibi inanç sistemlerine sahip olmuşlardır. Bu dönem, Kırgızların hem doğa ile hem de ilahî güçlerle bütünleşik bir yaşam sürdüğü, doğa güçlerine ve yer-su gibi unsurlara derin bir saygı gösterdiği bir dönemi temsil eder. İslâm'ın gelişiyi birlikte bu inançlar, tevhid inancıyla bir uyum içinde yeniden şekillenmiş ve Kırgız toplumunun dinî bölümünün önemli bir parçası haline gelmiştir.¹

İslâm'ın Kırgızlar arasında yayılması sadece dinî bir dönüşümle sınırlı kalmamış, aynı zamanda sosyal ve kültürel yapıda da değişimlere yol açmıştır. Eski inanç sistemleri, yeni dinî değerleriyle harmanlanmış ve bu birleşim, Kırgız toplumunun kültürel kişiliğinde derin bir iz bırakmıştır. Gök Tanrı inancında var olan tek tanrıya inanç, İslâm'ın tevhid anlayışıyla büyük bir uyum göstermiş ve bu nedenle İslâm, diğer dinlerden daha hızlı ve derin bir şekilde benimsenmiştir. Bu süreçte İslâm öncesi inanç ve ritüellerin, İslâm motifleriyle birleşerek yeni bir kültürel form ortaya çıktığı görülmektedir.²

Bu çalışmada, Kırgızların İslâm öncesi ve sonrası dinî inançları karşılaştırmalı olarak ele alınacak ve bu inançların toplumsal, sosyal ve kültürel yapılarındaki yeri incelenecektir. İslâm'ın Kırgızlar içindeki yeri, eski ve yeni inançların nasıl bir arada yaşatıldığı, mitolojik anlatılar ve geleneksel ritüeller üzerinden değerlendirilecektir. Böylece Kırgızların dinî ve kültürel yapısındaki değişim, toplumun kimlik oluşumuna ve tarihsel gelişimine olan etkisi daha net bir şekilde ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. Tengricilik/Allah İnancı

Tenri veya Tengri, genellikle Türk inançlarında evrenin üst kısmını temsil eden ve genellikle en yüce tanrı olarak kabul edilen bir kavramdır.³ Şamanizm'de Tengri, gökyüzünü temsil eden yüce bir varlık olup, kelime anlamı Hakasça'da "gökyüzü" anlamına gelen "tigr" kelimesinden türemiştir. "Kök Tengri" ise "Gök Tanrı" anlamına gelir ve Şamanist inanç sisteminde en yüce ilah olarak kabul edilir. Gök Tanrı inancı, büyük Türk imparatorlukları tarafından bir kült olarak benimsenmiş ve bu inanç, özellikle Türk toplumlarının dinî ve sosyal yaşamında önemli bir yer tutmuştur.⁴

Türklerin Gök Tanrı inancının, bilinen şekliyle peygamberleri veya kutsal kitapları olmamakla birlikte, monoteist dinler arasında yer aldığı ifade edilmiştir. Gök Tanrı'ya İslâm'ın telkin ettiği prensiplere benzer özellikler atfedilir. Tanrı'nın zat ve sıfatları gibi en önemli konularda, putperestlerden değil, Tevrat ve İncil'deki tahrifler dolayısıyla Yahudi ve Hristiyanlardan daha üstün bir konumda olduğu belirtilmiştir.⁵ Bu nedenle, Türkler İslâm ile karşılaştıklarında, İslâm'ın Tanrı'ya verdiği sıfatlardaki üstünlük karşısında tatmin olurlar ve

¹ Coldoşbay kızı Aymölmöl, "Kırgız Diniy İşenimderi Hronologiyalık Tartipte", *İzvestiya Vuzov Kirgizistana* 29/11 (2016), 205-207.

² İbrahim Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1998), 1/310.

³ Negizbek Şabdanaliev, "Kırgızdardın Diniy Tüşünüktörünün Önügüşünün İzildödö Taştağı Cazma Estelikterdin Oordu", *Global Centre for Pruralism* (Nisan 2018), 23.

⁴ Aksoy, "İslam Öncesi Dönem Türklerde Tanrı Anlayışı", *International Journal of Social Sciences and Education Research* 4/2 (Nisan 2018) 276-288.

⁵ Mustafa Erdem, *Kırgız Türkleri Dinî ve Sosyal Hayat* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 138.

İslâm'ı milli bir din haline getirirler. “Gök Kurt” ve “Gök sakallı vezir” ise Tanrı'nın sembolik figürleridir. “Gök Kurt”, Tanrı'nın gücünü ve koruyuculuğunu simgelerken, “Gök sakallı vezir” ise Tanrı tarafından gönderilmiş, hükümdara yardımcı olan kutsal bir figürdür.⁶ Eski Türkler arasında yaygın olan Kök Tengri inancı, özellikle Türk kağanlarının gökyüzü tanrısı Tengri'ye olan inançlarıyla birleşerek, onların yalnızca siyasi liderler değil, aynı zamanda dinî figürl er olarak da kabul edilmelerine yol açmıştır. Bu durum, Uygurlardan sonra Kırgızlar'da da devam etmiş ve Türk devlet geleneğinde önemli bir yer tutmuştur.

İbn Fadlan'ın 11. yüzyılda İtil Bulgarları ve Oğuzlar hakkında yazdığı seyahatnamesinde, bu toplulukların Kök Tengri inancına bağlı oldukları ifade edilmiştir. Ayrıca, Başkurtların da gökte yaşayan en büyük tanrıya inandıkları belirtilmiştir. Bu gözlemler, İslâm öncesi Türk toplumlarında kağanların yalnızca birer milli figür olmadıklarını, aynı zamanda dinî misyon taşıyan liderler olduklarını gösterir. Oğuz Kağan Destanı'nda da bu dinî misyon vurgulanır. Oğuz Kağan, destanın sonunda çocuklarına hitaben yaptığı konuşmada, gökyüzü tanrısı Tengri'ye olan borcunu ödediğini belirtir. Bu ifade, kağanlık makamının sadece siyasi değil, aynı zamanda dinî bir görevi de içerdiğini açıkça ortaya koyar. Sonuç olarak, Türk kağanları, Tanrı tarafından seçilmiş ve milletin hem dünyevi hem de manevi liderleri olarak kabul edilmiştir. Bu anlayış, İslâm öncesi dönemde olduğu gibi İslâm sonrası dönemde de devam etmiştir.⁷

İslâm'ın Türk toplulukları arasında kabul edilmesiyle, Gök Tanrı inancı daha net bir monoteistik çerçeveye kazanmıştır. İslâm öncesinde mevcut olan tek tanrılı inanış, İslâm'ın getirdiği açık ve kesin tevhit anlayışıyla güçlenmiş ve Türkler arasında hızla yayılmıştır. İslâm'ın sunmuş olduğu sıfatlar ve öğretiler, mevcut Gök Tanrı kavramıyla büyük bir uyum içinde olmuş, böylece Türkler İslâm'ı sadece dinî olarak değil, aynı zamanda bir kültürel kimlik parçası olarak benimsemiştir. Her iki dönemde de Türk ve Arap topluluklarında yüce bir güç inancı görülmüştür. Ancak İslâm öncesi Araplar'da bu inanç, putperest uygulamalarla karışık bir şekilde var olurken, Türklerde Gök Tanrı inancı zaten belirgin monoteistik nitelikler taşımaktaydı. İslâm'ın yayılışıyla Türkler, kendi inançlarında mevcut olan tek tanrı anlayışını daha da derinleştirerek İslâm'ın öğretileriyle bütünleştirmişlerdir. Bu uyum, İslâm'ın hızla benimsenmesini kolaylaştırmış ve pekiştirmiştir. Türkler, tarih boyunca farklı dinlerden (Budizm, Maniheizm, Zerdüştlük, Hristiyanlık, Yahudilik) etkilenmiş ve bu dinlerle temasa geçmiştir. Ancak Türkler, bu dinlerden etkilenmiş olsalar da özellikle İslâmiyet'in kabulüyle eski inanç sistemlerini büyük oranda korumuşlardır. İslâmiyet'i benimseyen Türk toplulukları, eski inançlarının bazı unsurlarını, özellikle Gök Tanrı dinini, geleneksel bir yapı içerisinde İslâm'la birleştirmiştir. Bu durum, İslâmiyet'in Türk toplulukları arasında yayılmasında da önemli bir kolaylaştırıcı etken olmuştur. Ancak İslâm dışındaki dinlerin etkisinde kalan bazı Türk boyları, kültürlerini kaybederek zamanla asimile olmuşlardır.⁸

2. Melek İnancı

Melek, “Melek” kelimesi, kökeni itibarıyla birçok Sami dilinde “göndermek” anlamına gelen köklerden türemiştir. Bu kelimenin temel anlamı “haberci” veya “elçi” olup dinî literatürde

⁶ Erdem, *Kırgız Türkleri Dinî ve Sosyal Hayat*, 139.

⁷ Serdar Uğurlu, “Eski Türklerin Dini”, *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12 (2012), 332.

⁸ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî târîhi'l-Arab kable'l-İslâm* (Beyrut 1976-78), 6/449-510; Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf (Beyrut:1979), 27, 30, 58-59, 68; Faruk Gün, “Din ve İslam Dini” *İslam Akaidi*, ed. Yasin Ulutaş (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları 2023), 11-29.

genellikle Tanrı'nın mesajlarını ileten varlıkları tanımlamak için kullanılır.⁹ Meleklerin manevi anlamda güçlü ve yetkin varlıklar olduklarına, Tanrı'nın iradesini uygulama yetkisine sahip olduklarına inanılır. Söz konusu kelimenin kökeni Ugaritçe, Habeşçe, İbrânîce ve Arapça gibi dillerde benzer anlamlarda kullanılmıştır, bu da Sami dilleri arasında dilsel ve kavramsal ortaklıkları gösterir.¹⁰ Eski Türkler, doğa güçlerine, ruhlara ve “Tengri” (Tanrı) kavramına inanırlardı. Gök Tanrı (Tengri) ve onunla ilişkilendirilen ruhani varlıklar önemliydi, ancak “melek” terimi tam anlamıyla mevcut değildi. Bu ruhani varlıklar bazen “iyeler” veya “koruyucu ruhlar” olarak anılırdı ve genellikle doğa ile ilişkilendirilirdi. İslâm inancında melekler, nurdan yaratılmış ve duyularla algılanamayan ruhani varlıklar olarak tarif edilir. Kur’ân ve hadislerde meleklerin varlığı, inanç esaslarından biri olarak kabul edilir. Bu varlıklar, Allah’ın emir ve buyruklarını yerine getiren, farklı görevlerle donatılmış, güçlü ve yetenekli varlıklardır. Melekler insanlar ve cinlerden farklıdır, çünkü nurdan yaratılmışlardır ve Adem’in yaratılışından önce var olduklarına inanılır. Kur’an’da meleklerin özelliklerine ve görevlerine dair pek çok bilgi verilmiştir. Örneğin, onların yemediği ve içmediği¹¹, görevlerine göre büyük cüsseli ve güçlü oldukları¹², çoklu kanatlara sahip buldukları¹³ ve ellerinin bulunduğu¹⁴ gibi detaylar mevcuttur. Ayrıca, melekler Allah’ın hitabına mazhar olabilen varlıklardır, yani doğrudan O’nunla iletişim kurabilirler.¹⁵

Meleklerin İslâm’daki görevlerine örnek olarak, Cebrâil’in Allah’ın vahyini peygamberlere iletmesi, Azrâil’in can alma görevi, Mîkâil’in rızık dağıtımı ve İsrâfil’in kıyamet günü sûra üfleme görevi sayılabilir.¹⁶ Meleklerin yaratılış amacına dair kesin bir bilgiye ulaşmak mümkün değil, ancak Kur’an ve hayat tecrübeleri ışığında meleklerin varlığına inanmanın insanın nefis muhasebesini güçlendirdiği, bireyin kendini daha huzurlu ve güvende hissetmesine katkıda bulunduğu söylenebilir.¹⁷ İnsanın yalnızlık yaşadığı dönemlerde, meleklerin varlığına olan inanç kişinin yalnızlık duygusunu hafifletmekte, kendisini meleklerle çevrili ve onların koruması altında hissetmektedir. Bu durum, insanı hem kötülüklerden ve günahlardan uzaklaştırmakta hem de hayırlı işlere yöneltmektedir. Ayrıca, meleklerin varlığına iman, İslâm’ın inanç esaslarından biri olarak önemli bir yere sahiptir. Vahyin melekler aracılığıyla insanlara ulaştırıldığı ve kişinin ölüm anında ruhunu meleklerle teslim edeceği gibi düşünceler de insanın bu dünya ve ahiret yolculuğunda meleklerle birlikte olduğuna dair bir huzur ve güven duymasına neden olur.¹⁸

⁹ Muhammed A'lâ b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn* (İstanbul:1984), 2/1337.

¹⁰ Ali Erbaş, “Melek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 29/37-39.

¹¹ Hûd 11/69-70

¹² Necm 53/5-Tahrîm 66/6

¹³ Fâtır 35/1

¹⁴ En’âm 6/93

¹⁵ Bakara 2/30-34-Hicr 15/28-29

¹⁶ M. Sait Özervarlı, “Melek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/40-42; Bk. Mehmet Alparslan Küçük, “Geleneksel Türk Dinindeki ‘Ana / Dişil Ruhlar’a Mitolojik Açıdan Bakış”, *İğdir Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2013), 105-134.

¹⁷ Çağfer Karadaş, *İslâm’ın İnanç Yapısı* (Bursa: Emin Yayınları, 2006), 1/108.

¹⁸ Ebü'l-Hasan el-Eş’arî, *Maklâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-muşallîn*, nşr. H. Ritter (Wiesbaden 1382/1963),439-440; Bk. Selim Gülverdi, “İslâm’da Melek İnancı” *İslam Akaidi*, ed. Yasin Ulutaş (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları 2023), 109-119.

İslâm inancında meleklerin gayb âlemine ait varlıklar olduğu bu varlıklar hakkındaki bilgilerin vahye dayandığı ve İnsanoğlunun diğer bilgi araçları ile melekler hakkında kesin bilgilere ulaşmasının mümkün olmadığı vurgulanmaktadır. Akıl, tecrübe ve keşif yoluyla da meleklerin bilinebileceği ifade edilse de bu yollarla elde edilen bilgilerin göreceli ve tartışmalı olduğu görülmektedir. Bu bağlamda, melekler hakkındaki kesin bilgilerin ancak vahiy kaynaklı olduğuna dikkat çekilmekte, beşerî aklın kıyasıyla elde edilen bilgilerin güvenilirliğinin sınırlı olduğu anlatılmaktadır.¹⁹ Eski Türk inancında melek benzeri varlıklar, doğayla ve ruhani dünyayla ilişkilendirilirken, İslâm'daki melekler daha sistemli, belirli görevleri olan ve Allah'ın iradesini yerine getiren ruhani varlıklardır. Eski Türkler, melek benzeri varlıklara doğrudan tapmazken, bu varlıkların doğa üzerindeki etkisine inanırlardı. İslâm'da ise melekler doğrudan Allah'a hizmet eder ve insanlar sadece Allah'a ibadet eder.

3. Dinin Bilgi Kaynakları/Kitaplar

Destanlar, çok eski inançları, görenek ve gelenekleri tıpkı ayna gibi aksettiriyorlar. Müslüman Türklerin İslâm dinini yaymak için savaşılan gazi kahramanlarının hayatını anlatan destanlarda bile evlenme, doğum, ad verme, yas ve defin törenleri İslâm'dan çok önceki devrin izlerini taşıyorlar. Müslüman Türk destanlarında bile İslâm'dan önceki döneme ait izler, sosyal ve dinî ritüellerde görülmeye devam eder. Dede Korkut hikâyeleri bu bağlamda özellikle dikkat çekicidir. Eski Türk-Oğuz destanlarından kalma bu hikâyelerde, İslâm öncesi adetler, inançlar ve hatta şamanizm ritüelleri muhafaza edilmiştir. Dede Korkut Oğuzları, İslâm dinî için savaştıkları Gürcüler ve Abhazlarla olan çatışmalarında, İslâm dinine dair bazı ibadetleri yerine getirirler de bu dönemde dinî meselelerde daha kayıtsız bir tutum sergilerler. Eski gelenekler, evlenme, doğum, ad verme gibi törenlerde hâlâ önemli bir yer tutar ve İslâm'ın etkisi zamanla bu geleneklere nüfuz etmeye başlamıştır.²⁰

Manas Destanı, Türk dünyasının bin yıllık destan geleneğini, tarihini, kültürünü ve dünya görüşünü içinde barındıran büyük bir eserdir. Bu destan, Kırgızların ve diğer Türk boylarının inançları hakkında da önemli bilgiler sunar. Bu bilgiler, destan metinlerinde doğrudan verildiği gibi, kişi adları, atasözleri, deyimler ve diğer halk edebiyatı unsurları içinde de yer alır.²¹ Özellikle 751 yılında Talas Savaşı'ndan sonra Kırgızların İslâmiyeti kabul etmeye başlamasıyla, bu inançlar halk edebiyatı eserlerine de yansımıştır. Manas Destanı, bu halk edebiyatı içinde önemli bir kahramanlık destanı olarak öne çıkar. Destanın ana kahramanı olan Manas, İslâmiyet uğruna savaşılan bir figürdür. Çin'e karşı yapılan sefer "Çon Kazat" (Büyük Gazavat) olarak adlandırılır ve İslâm adına yapılan bu savaşta askerler İslâmî savaş naraları kullanır. Destan boyunca, savaşçılar Allah'tan yardım ve güç istemek amacıyla "Caa Alda" uranını (savaş narasını) kullanırlar. Bu, İslâm'ın destandaki yerini ve Kırgızların İslâm'ı kabul ettikten sonra dinî inançlarını destanlarına nasıl dahil ettiklerini gösterir. Destanda bu tür ifadeler, Kırgızların dinî kimliklerinin nasıl şekillendiğini ve İslâm'ın Türk kültürü üzerindeki etkisini yansıtır. Manas Destanı, İslâmiyet'le beraber gelen yeni inançları ve ritüelleri barındırır da eski Türk inanışları ve kültürel unsurlar

¹⁹ Faruk Gün, *Gayb Bilgisi ve Gaybî Meseleler* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 137-144.

²⁰ Abdülkadir İnan, *Eski Türk Dini Tarihi* (Ankara: Altın Ordu Yayınları, 2018), 119-139.

²¹ Mustafa Gülensoy, "Manas Destanı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/557 558.

da belirgin bir şekilde görülmeye devam eder. Bu durum, destanın İslâmlaşma sürecindeki geçiş dönemini yansıtması açısından önemlidir.²²

Manas Destanı'nda, Türk boylarının İslâm'ı yaymak amacıyla gerçekleştirdikleri seferler, dinî bir misyonu ve kahramanlık temasını bir araya getirir. Manas'ın liderliğinde yapılan Doğu Türkistan seferi sırasında, Manas'ın söylediği sözler, destandaki İslâmî vurguları açıkça ortaya koyar. Manas, Çinlilerin Azazil'in dediklerine uyarak hak dinlerden çıktıklarını, yani doğru yoldan saptıklarını ve haram işleri çokça yaptıklarını ifade eder. Bu bağlamda, Manas ve ordusu, Çinlileri İslâmiyet'e, yani "Hak yoluna" döndürmek amacıyla savaşıma çağrısında bulunur. Bu anlatım, destanın İslâm'ı yüceltme ve yayma temasını vurgular. Manas'ın ve Türk boylarının amacı sadece toprak kazanmak değil, aynı zamanda İslâmiyet'i yayarak insanları doğru yola davet etmektir. İslâmiyet uğruna yapılan bu mücadelede Manas, dinî lider rolünü de üstlenir. Destanda zaman zaman Kazak, Kırgız ve diğer Türk boyları Müslüman olarak tanımlanır. Bu, Türk boylarının İslâm'ı kabul ettikten sonra kendilerini nasıl gördüklerini ve İslâmiyet'in onlar için nasıl bir kimlik unsuru haline geldiğini gösterir. İslâm, destan boyunca sadece bir inanç değil, aynı zamanda savaşların ve kahramanlıkların arkasındaki motivasyon kaynağı olarak karşımıza çıkar.

Manas Destanı'nda "uran" sadece bir savaş narası değil, aynı zamanda savaşa katılan kişilerin kimliklerini, boylarını, soylarını ve dinî inançlarını yansıtan, derin kültürel anlamlar taşıyan kelimelerdir. Uranlar, savaşçılar için hem moral kaynağı hem de dinî inançların ve kahramanlık ruhunun ifadesidir. Destanda İslâm'a dair önemli uranlar kullanılır ve bu uranlar, İslâm'ın temel unsurlarını ve önemli figürlerini temsil eder:

1. "Caa Alda (Yâ Allah):" Bu uran, Allah'ı işaret eder ve Türk boylarının savaşlara girerken Allah'tan yardım istediklerini gösterir. Allah'ın adı anılarak, savaşçıların manevi güç kazanmaları ve yaptıkları savaşın kutsal bir amaç, yani Allah'ın rızası için olduğu vurgulanır.

2. "Ak Mustapa (Hz. Muhammed):" Hz. Muhammed, destanda "Ak Mustapa" olarak geçer ve peygamber olarak yüceltilir. Kahramanlar, savaşlarda Hz. Muhammed'den yardım isterler. Bu peygambere olan bağlılığı ve İslâm'ın son peygamberine olan inancı yansıtır.

3. "Aziret ve Şaymerden (Hz. Ali):" Bu iki uran, cesareti ve savaşçılığıyla tanınan Hz. Ali'yi simgeler. Hz. Ali'nin destandaki askerler için bir cesaret kaynağı olarak anılması, İslâm'ın ilk dönemlerindeki kahramanlık ruhunu yaşatır ve askerleri motive eder.

4. "Baabedin (Bahâeddin Nakşibend):" Orta Asya'da İslâmiyet'in yayılmasında önemli rol oynayan, Nakşibendi'ye tarikatının kurucusu Bahâeddin Nakşibend'e ithafen kullanılan bir urandır. Bu uran, İslâm'ın bölgedeki manevi liderlerini ve onların etkisini yüceltir. Bu uranlar hem dinî bağlılığı hem de savaşçılar arasında ortak bir kimlik ve aidiyet duygusu yaratır. Destanın İslâmî unsurlarla olan ilişkisini ve Türk boylarının İslâm'ı kabul ettikten sonra bu inançları savaşçı kimlikleriyle nasıl birleştirdiklerini gösterir.

Manas Destanı, sadece bir kahramanlık hikâyesi olmanın ötesinde, Türk dünyasının İslâmiyet'le tanışma ve kaynaşma sürecini yansıtan kültürel bir mirastır. Destanda yer alan uranlar, savaşçıların dinî kimliğini, manevi bağlılıklarını ve İslâm'ı yayma misyonlarını vurgular. "Caa Alda" gibi uranlar, Allah'a duyulan inancı ve savaşların kutsal bir görev olarak görüldüğünü gösterirken, Hz. Muhammed ve Hz. Ali gibi İslâm'ın önemli figürlerinin anılması, destandaki kahramanların İslâm'a olan derin bağlılıklarını yansıtır. Manas Destanı, İslâm'ın kabulünden

²² Nurdin Useev, "Manas Destanı'nda İslamiyetle İlişkili Uranlar / Savaş Naraları", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 88 (Aralık 2018), 145-154.

sonra Türk boylarının kültürel değerlerini İslâmî kaynaklarla ve Kur'ân ışığında harmanlayarak nasıl bir kimlik oluşturduğunu gösteren önemli bir destandır. Hem eski Türk inançları hem de İslâm'ın getirdiği yeni değerler, bu destanın dokusunda bir araya gelmiştir. Böylece destan, Kırgızlar ve diğer Türk boyları için bir dinî ve kültürel geçiş dönemi belgesi haline gelmiştir. Manas, İslâm'ı sadece bir inanç sistemi olarak değil, aynı zamanda kahramanlık ve savaş ruhunu besleyen bir yaşam felsefesi olarak yüceltir.²³

4. Peygamberlere İman

Allah, insanları doğru yola yönlendirmek, onları ahlaki ve manevi sapmalardan korumak için peygamberler göndermiştir. Kur'an-ı Kerim, peygamberlerin insanları karanlıktan aydınlığa çıkarma görevine dikkat çeker ve bu kutsal görevin evrenselliğini vurgular. Peygamberler, Allah'ın mesajını iletmek ve toplumlarını hakikate davet etmek için gönderilen rehberlerdir. Kur'an'da bazı peygamberlerin isimleri ve mücadeleleri detaylandırılırken, bazılarının bilgisi verilmeyebilir. Bununla birlikte, Kur'an her millete, kendi dilleriyle hitap eden peygamberlerin gönderildiğini belirtir: "Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik ki onlara apaçık anlatabilsin"²⁴. Bu ayet, peygamberlerin, kendilerine gönderildikleri toplumun kültürel ve dilsel bağlamına uygun olarak Allah'ın mesajını ilettiğini gösterir.

Türklerin de bu ilkeye göre bir peygamberle muhatap olduklarına dair çeşitli tartışmalar, akademik literatürde ve tarihsel araştırmalarda önemli bir yer tutmaktadır. Kur'an, her kavme peygamber gönderildiğini ifade ettiği için, Türklerin de tarihin bir döneminde peygamberlerle karşılaşmış olabileceği varsayımı öne sürülmektedir. Bu bağlamda, bazı İslâm tarihçileri ve araştırmacılar, Türklerin kadim dönemlerindeki inançları, sembolleri ve ritüelleri üzerinde durmuş ve bu öğelerin peygamberlerden ilham almış olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Türk mitolojisi ve kültüründe yer alan manevi figürler ve kutsal öğeler, bir peygamberin izleri olabileceği fikrine dayanak oluşturmuştur²⁵. Öte yandan, bu konuda kesin bir bilgiye sahip olmamakla birlikte, bu tartışma, İslâmiyet öncesi Türk inançlarının, özellikle tek tanrılı inanç sistemlerinin peygamberlik geleneği ile bağlantılı olabileceği yönünde görüşler ortaya koymaktadır. Zira Türklerdeki Gök Tengri inancı ve diğer bazı unsurlar, ilahi bir rehberlik ve peygamberlik düşüncesinin ipuçlarını verebilecek niteliktedir. Bu bağlamda, Türklerin İslâm öncesi dinî yapısının da peygamberlerin davet ettiği tevhid inancıyla örtüşen bazı öğeler barındırdığı savunulmaktadır.²⁶

İnsanlığın ilk dinî olarak İslâm, ilk insan ve aynı zamanda ilk peygamber olan Hz. Âdem ile başlamıştır. Allah, her topluma bir peygamber gönderdiğini Kur'an'da belirtmiş ve her ümmetin ilahi tebliğe muhatap olduğunu bildirmiştir: "Her ümmetin bir peygamberi vardır. Peygamberleri aralarına geldiği zaman aralarında adaletle hükmlenir. Onlar asla haksızlığa uğratılmazlar."²⁷ Bu kapsamda, Türkler de Allah'ın vahyine muhatap olmuş ve peygamberler aracılığıyla ilahi mesajlar almışlardır. Özellikle Orhun Abideleri, Divan-ı Lügat'it-Türk, Oğuz Kağan Destanı gibi önemli Türk eserlerinde "Tengri Tek" veya "Tek Tanrı" kavramları, her şeyin yaratıcısı ve

²³ Süleyman b. Abdülkavi Tûfi, *Şerhu muhtasari'r-ravza*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut, 1988), 2/5-6.

²⁴ İbrahim 14/4.

²⁵ Ahmet Ak, "İmam Mâturîdî ve Neseî Şârihlerine Göre Peygamberlere İman", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (2015), 71-89.

²⁶ Ak, "İmam Mâturîdî ve Neseî Şârihlerine Göre Peygamberlere İman", 71-89.

²⁷ Yunus 10/47; Bk. Ersan Özten, "Allah'a İman" *İslam Akaidi*, ed. Yasin Ulutaş (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023), 54-69.

yöneticisi olarak belirtilmiştir. Bu metinler, Türklerin evrenin yaratıcısına inandığını ve bu inancın toplumun düzenini, sosyal ilişkilerini ve adalet anlayışını şekillendirdiğini göstermektedir. Yaşantı tarzları, temizlik kurallarına verdikleri önem, suç ve cezalarla ilgili uygulamalar, toplumsal düzen ve ilişkiler, Türklerin geleneksel dinî inançlarının vahye dayalı bir anlayışın kalıntılarını taşıdığını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, Türk milletinin İslâm'dan önce de vahye dayalı esasları koruyan bir toplum olduğu söylenebilir. Tek Tanrı inancı, İslâm'ın gelişinden önce de Türk toplumunda güçlü bir şekilde var olmuş ve İslâm'a geçiş sürecini kolaylaştırmıştır. Bu durum, Türklerin İslâm'a hızlı bir şekilde uyum sağlamalarının sebeplerinden biri olarak gösterilmektedir.²⁸

İslâm'ın her millete peygamber gönderme ilkesi doğrultusunda, Türklerin de vahye dayalı ilahi mesajlara muhatap olduğu ve bu mesajları kendi kültürel yapıları içinde yaşattıkları görülmektedir. Türkler, İslâm öncesinde Tek Tanrı inancını korumuş ve bu inancı "Gök Tanrı" adı altında sürdürmüşlerdir. Orhun Abideleri, Oğuz Kağan Destanı ve diğer tarihi kaynaklar, Türklerin vahiy kaynaklı dinî prensipleri, Töre adı altında yaşattığını ve bu prensiplerin toplum düzeni, adalet anlayışı ve ahlaki kuralları şekillendirdiğini ortaya koymaktadır. Türk milletinin İslâm öncesi inançları, vahye dayalı tevhid anlayışıyla uyumlu olmuş ve bu inanç, Türklerin İslâm'a geçiş sürecinde önemli bir temel oluşturmuştur. Bu da Türklerin İslâmiyet'i hızla benimsemelerinde önemli bir etken olmuştur.

5. Kader

Türkçede alın yazısı olarak ifade ettiğimiz kader, arapça "kadr" (değer, ölçü) kökünden türemiş olup, "ölçmek", "tayin etmek", "bir şeyi belirli bir ölçüye göre yapmak" anlamına gelir. İnsan hayatı boyunca karşılaşacağı olayların ve deneyimlerin ilahi bir güç tarafından önceden belirlenmiş olduğu inancıdır. Kader, sözlükte "gücü yetmek, ölçü ile yapmak, bir şeyin şeklini ve niteliğini belirlemek, kıymetini bilmek, rızkını daraltmak" gibi anlamlara gelir ve "Allah'ın tüm nesne ve olayları ezeli ilmiyle bilip belirlemesi" olarak tanımlanır. Kazâ ise, "hükmetmek, sağlam yapmak, emretmek, yerine getirmek" anlamına gelir ve "Allah'ın nesne ve olaylarla ilgili ezeli planını gerçekleştirilmesi" olarak açıklanır.²⁹ Bu inanca göre, kişinin yaşam yolculuğunda başına gelen iyi veya kötü tüm olaylar bir kader planının parçasıdır. İnsan iradesinin ve seçimlerinin varlığına rağmen, bu yazgıdan kaçınmak mümkün değildir; hayat, önceden çizilmiş bir senaryo gibi gelişir. Kimi zaman alın yazısı, hayatın anlamını çözmeye çalışan bireyler için derin bir teslimiyetin sembolü olurken, kimi zaman da insanoğlunun özgür iradesiyle verdiği mücadelelerin anlamını sorgulattır.³⁰

Eski Türk inancında "kara yazı," yani kötü kader, Tanrı tarafından verilen bir nasip olarak kabul edilmiştir. Kara yazı, insanın ölümünü de kapsayan talihsiz olayları temsil eder. Ancak, bu kötü kadere rağmen insanın tamamen çaresiz olmadığı düşünülmüştür; ömrü uzatmak ve kötü kaderin etkilerini azaltmak mümkün görülmüştür. Dua etmek ve uzun ömür dilemeyi, bu amaca yönelik yollar olarak kabul etmişlerdir. Türklerde kader ve kısmet anlayışı, insanın hayatının

²⁸ Mustafa Baş, "Türlere Gelen Peygamberler; Kaynaklar ve Rivayetler Işığında Oğuz Kağan'ın Peygamberliği Meselesi" *Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi* 3 (2019), 70-86.

²⁹ Hüseyin b. Muhammed b. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân*, nşr. M. Seyyid Kilânî (Kahire: 1381/1961), "kdr" md.

³⁰ Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî uşûli'd-dîn*, nşr. Bekir Topaloğlu (Dımaşk: 1979), 77, 88; Mihriban Aydın, "Eski Türk Yazıtlarında Alın Yazısı ve Bunun Dinî Anlamı Üzerine Notlar", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 109 (2024), 140.

ezelde Tanrı tarafından belirlendiğine inanan bir düşünceyi yansıtır. Örneğin, hakanlar (krallar) Tanrı tarafından yarlıgandığı (desteklendiği) için lider olmuş kabul edilirdi; bu, onların kısmetli olduklarının bir göstergesiydi. Ancak, hakanlar dahil herkesin bir gün öleceğine de inanılırdı.³¹

Manas Destanı, Kırgız Türklerinin ölüm ve kader anlayışlarını anlatan zengin bir kaynak niteliğindedir. Destandaki anlatılara göre, her kişinin ezelde belirlenmiş bir eceli vardır ve bu belirlenmiş zaman geldiğinde ölüm kaçınılmazdır. Ecel kavramı, burada sadece ölüm anlamında değil, ezelden gelen kaderin bir parçası olarak, yani belirlenen ölüm zamanı olarak da kullanılmıştır. Bu anlayışa göre, ölümün kaçınılmazlığına dair bir teslimiyet sergilenir. Manas Destanı'nda geçen ifadeler, bu anlayışı şu şekilde özetler: *“Kişioğlu ne görmez, başımıza gelecek ne varsa görelim. Gök demir süngü sallamadan erlik, yiğitlik bilinmez. Namus, şerefiğin bel bağladık, ecel geldiye şerefle ölürüz.”*³² Manas Destanı'nda kader ve ecelin, yani alın yazısının, ezelden belirlenmiş bir yazgı olarak kabul edildiğine dair pek çok ifade yer alır. Destanda geçen *“Ölmek var, geri çekilmek yok. Alnımızda yazılmışı göreceğiz”* ifadesi, insanın kaderini, geri dönülmez bir çizgi olarak kabul etmesi gerektiğini vurgular. Bu, her bireyin kaderinin ve ecelinin alınlarına yazılı olduğu inancını pekiştirir.

Destanda Manas'ın eşi Kanıkey'e vasiyeti de bu kader anlayışını yansıtır. Manas, *“Ecelim gelir, ben ölürsem oğlum Semetey yetim kalacak...”* diyerek ölümünün kaçınılmazlığına dair bir teslimiyet gösterir. Aynı zamanda, oğlu için Tanrı'dan cefasız bir ömür diler, bu da geleceğin Tanrı'nın belirlediği bir çerçevede içinde var olduğuna duyduğu inancı ifade eder. Destanın diğer kahramanlarından Gökbörü Han da eceli gelmiş ve vefat etmiş olan Kanıkey için Manas'a başsağlığı diler ve acısını paylaşır, bu da ölüme ve ecele karşı toplumun ortak bir kabullenme tavrını ortaya koyar. Manas'ın, Kırgızlara zafer müjdesi verirken söylediği *“Ben ona karşı koyacağım ve ecelim geldiye öleceğim”* sözleri de yazgının kaçınılmaz olduğunu, ancak ecel gelmeden cesareten vazgeçilmemesi gerektiğini işaret eder.³³

Eski Türklerdeki ezeli yazgı anlayışı, İslâm'ın kabulüyle birlikte bazı değişiklikler geçirmiştir. İslâm öncesi Türk toplumunda kader, gökte yazılı olan ve Tanrı tarafından belirlenen, kaçınılmaz bir alın yazısı olarak kabul ediliyordu. Bu anlayışa göre ecel (ölüm zamanı) de dahil olmak üzere her şey, evrenin düzenine uyumlu bir şekilde Tanrı tarafından önceden belirlenmiştir. Kaza ve kader kelimeleri Kur'an'a göre; yaratma, ölüm, öldürme, infaz, icab, hüküm, haber verme, tertip, tahdid anlamlarında kullanılmıştır.³⁴ Ehl-i Sünnet'in iki ana kolu olan Mâtürîdîler ve Eş'arîler, kaza ve kader kavramlarını farklı şekillerde anlamlandırmışlardır. Mâtürîdîler, Allah'ın planlamasını kader olarak, bu planın gerçekleşmesini ve uygulanmasını ise kaza olarak tanımlarlar. Öte yandan, Eş'arîler bu kavramları tersine kullanır: kaza Allah'ın planı, kader ise bu planın icrasıdır. Bu durum, aslında lafzi bir farklılıktan ibarettir, yani bu iki mezhep arasında temel bir anlam farkı yoktur. Sonuç olarak, kaza ve kader bir açıdan aynı kavramı işaret eder: Allah'ın takdir ettiği şeylerin, gerçekleşme sürecine uygun olarak hüküm bulmasıdır.³⁵

³¹ Namık Kemal Okumuş, “Ezeli Yazgı Algısının Kadim Telakkileri”, *Marife* 14/2 (2014), 185.

³² Okumuş, “Ezeli Yazgı Algısının Kadim Telakkileri”, 189.

³³ Okumuş, “Ezeli Yazgı Algısının Kadim Telakkileri”, 189.

³⁴ Şerafeddin Gölcük, *İslâm Akaidi* (Konya: Esra Yayınları, 1989), 190.

³⁵ Faruk Gün, *Varlıkta İlahi Adalet, Fatalizm ve İnsan Sorumluluğu-Fahreddin er-Râzî* (İstanbul: Kitap Dünyası 2024), 209-214; Bk. Mustafa Keskin, *İlk Dönem İtikadi ve Siyasi Mezheplerin İnsan Fiilleri ve İhtiyar Anlayışı Mar'aşî'nin Risâle-i Münkiye Örneği* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2022), 161-167; Mehmet Taşdelen, “Kazâ ve Kadere İman” *İslam Akaidi*, ed. Yasin Ulutaş (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları 2023), 181-197.

Eski Türklerdeki ezeli yazgı anlayışı, İslâm'ın kabulüyle birlikte bazı değişiklikler geçirmiştir. İslâm öncesi Türk toplumunda kader, gökte yazılı olan ve Tanrı tarafından belirlenen, kaçınılmaz bir alın yazısı olarak kabul ediliyordu. Bu anlayışa göre ecel (ölüm zamanı) de dahil olmak üzere her şey, evrenin düzenine uyumlu bir şekilde Tanrı tarafından önceden belirlenmişti. Ancak bireyin kaderine karşı, onurlu ve yiğitçe bir duruş sergilemesi gerektiğine inanılırdı. İslâm'ın kabulüyle birlikte, Türklerin kader anlayışı İslâm'ın kader ve kaza kavramlarıyla birleşerek dönüşmeye başladı. İslâm'daki "kader" anlayışı, Allah'ın her şeyi önceden bilmesi ve takdir etmesi olarak tanımlanır. Ancak İslâm'a göre insan, özgür iradeye de sahiptir; yani kendi seçimlerini yaparak sorumluluk alır. Bu, Eski Türklerdeki alın yazısı anlayışına bir çeşit ilahi bilgelik ve ahlaki sorumluluk boyutu ekledi. Özellikle İslâm sonrası Türk kültüründe, kader ve ecel Allah'ın iradesine bağlı olarak kabul edilmiş, fakat aynı zamanda bireyin ahirete yönelik sorumluluğu vurgulanmıştır. Eski Türklerde cesaret ve yiğitlik olarak görülen "ecel karşısında şerefli duruş," İslâm sonrası dönemde, ölüm karşısında sabır ve Allah'a tevekkül anlayışıyla yer değiştirmiştir. Bu yeni anlayışa göre, ölümün zamanı Allah tarafından belirlenmiştir, ancak insanın iyi bir kul olarak yaşaması ve ahiret hayatı için hazırlık yapması önem kazanmıştır.

6. Öldükten Sonraki Hayat ve Diriliş

6. 1. Defin İşlemleri Kabir Hayatı ve Ziyaretleri

Arapça'da mevt, vefât ve helâk gibi kelimelerle ifade edilen ölüm, hayatın karşıtı olarak sözlükte "hayatın sona ermesi" anlamına gelir. Bu kavram genellikle "ruhun bedenden ayrılmasıyla kişinin maddî hayat kaynağını yitirmesi" olarak tanımlanır. Ölüm ve ölüm sonrası hakkındaki algılar, inanışlar ve ritüeller ise toplumdan topluma ve zaman diliminden zaman dilimine büyük ölçüde farklılık göstermektedir.³⁶ Genellikle ruhun bedenden ayrılması olarak tarif edilen ölüm hem gerçekleştiği an hem de sonrasıyla insanlık tarihi boyunca en çok merak edilen konuların başında gelir. Ölüm, bir kişinin hayata gözlerini yumması yani vefat etmesi anlamına gelse de bu durumun yok olmak anlamına gelmediği, aksine birçok inanca göre yeni bir hayatın başlangıcı ve insanın diğer âleme intikali olarak kabul edilir. Bu anlayışa göre ölüm, bir son değil, başka bir boyuta geçiş olarak algılanır. Farklı kültür ve inanışlarda, ölüm sonrası yaşamla ilgili farklı görüşler bulunsun da çoğu inanç sistemi ölümün yeni bir hayatın kapısı olduğunu vurgular.³⁷ Ondan sonra insanı kabir bekler.

İnsan öldükten sonra kabre konulur. Kabir, insanın ölümünden sonra kıyamete kadar sürecek olan bekleyişini veya hayatını ifade eder. Bu hayat, dünya ile ahiret arasında bir geçiş süreci olduğu için berzah hayatı olarak da adlandırılır. Berzah, iki şey arasındaki engel anlamına gelir ve burada dünya ile ahiret arasındaki sınır ya da geçiş sürecini ifade eder. Her insan, nasıl öldüğüne bakılmaksızın bu berzah hayatını yaşamak zorundadır. İster denizde boğulup hayvanlara yem olsun, ister tamamen yanarak kül olsun, vefat eden her insan berzah hayatına geçiş yapacaktır. Bu anlayış, ölümün ardından ruhun bir bekleyiş dönemine girdiğini ve kıyametle birlikte başlayacak olan ahiret hayatına hazırlandığını belirtir. Kabir hayatı, bu ara dönemin bir parçası olarak kabul edilir.³⁸ İslâm, insanı hem yaşarken hem de öldükten sonra değerli

³⁶ Salime Leyla Gürkan, "Ölüm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/32-34.

³⁷ Kursanbek Duishonkul Uulu, *Kırgızistan'da Zamancılar Dinî ve İtikadî Görüşleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 84; Osman Güneş, *Ahmed Fâiz el-Berzencî'nin Kelâm ve Akâide Dair Görüşleri* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2024), 287-290.

³⁸ Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 318-322; Hüseyin Kahraman, "Ahiret İnancı" *İslam Akaidi*, ed. Yasin Ulutaş (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları 2023), 230-243.

(mükerrem) olarak kabul eder. Bu nedenle, vefat eden bir müminin vücut bütünlüğüne ve onuruna saygı gösterilmesi gereklidir. Müminlerin, ölen kişiyi hazırlamak (techiz), kefenlemek (tekfin), cenaze namazını kılmak ve defin işlemlerini gerçekleştirmek gibi dinî sorumlulukları vardır. Ayrıca, geride kalan yakınlarla taziyeye ziyaretinde bulunmak, onları teselli etmek ve üzüntülerini paylaşmak da müminlerin önemli görevlerindedir. Bu hem bireysel hem de toplumsal dayanışmayı teşvik eden bir yaklaşımdır ve İslâm toplumlarında yas tutmanın, sadece kaybedilen kişiyle ilgili değil, aynı zamanda geride kalanlara da destek olmayı içeren geniş bir süreci kapsadığını gösterir.³⁹

Koşok kelimesinin etimolojisi ve anlamları hakkında verdiğiniz bilgiler oldukça derin ve zengin bir kültürel bağlamı yansıtıyor. Koşok kelimesinin kaynağı olan “koş” ve “ok” kelimelerinin birleşimi, silahla ilgili bir anlam taşıırken, “çift” kelimesi de önemli bir sembol olarak kullanılıyor. Bu sembolizm, vedalaşma ve söz verme anlamında da anlam kazanır.⁴⁰

“Koşok” gibi sözlü sanat formları, bu duygusal derinliği ve toplumsal önemi taşıyan konuları ustaca ele alır ve aktarır. Bu geleneğin şairlerinin, bu önemli duygusal ve manevi anları ifade etmedeki yeteneklerinin takdir edilmesi, toplumun duygusal açıdan birbirine bağlılığını pekiştirebilir.⁴¹ Eski Semitik toplumlarında, özellikle Araplar ve Yahudiler arasında yas tutma geleneklerinde de görünüyor. Bu toplumlarda yas sırasında duygusal ve fiziksel tepkilerin oldukça yoğun olduğu anlaşılıyor. Kadınların yas sırasında elbiselerini yırtmaları, göğüslerini tırmalamaları, yüzlerini yırtmaları, ayakkabılarını çıkarmaları ve saçlarını kesmeleri gibi davranışlar, büyük bir acının fiziksel ifadesi olarak yorumlanabilir.⁴²

Öldükten sonra ölünün arkasında onun için yapılması gereken inanç gereği bazı ritüeller vardır. Fıkıh eserlerinde, bir kişinin can çekişme anından kabre defnedilmesine kadar geçen süre içinde Müslümanların yerine getirmesi gereken görevler ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Bu görevler arasında, topluluklarda sıkça karşılaşılan iki davranış bid'at olarak nitelendirilir. Bunlar, cenaze evinde yemek ziyafeti düzenlemek ve cenaze kabre götürülürken yüksek sesle ağıt yakmaktır.⁴³ Hanefî âlimlerinin taziyeye yemeği hakkında getirdikleri yorumlar, İslâm toplumunda yas sürecindeki yemek hazırlama âdetine ilişkin bazı kritik değerlendirmeler sunmaktadır. İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) bu konuda eserinde taziyeye sahiplerinin yemek hazırlayıp insanlara ikram etmelerini mekruh olarak nitelendirir. İbnü'l-Hümâm'a göre, yas günlerinde yemek hazırlama âdeti hoş karşılanmaz, çünkü bu tür yemekler sevinç günleri için yapılır ve böyle bir uygulama bid'at olarak görülür. Bu bağlamda, İmam Ahmed b. Hanbel ve İbn Mâce'nin sahih isnadlarla aktardıkları Cerir b. Abdullah'ın rivayeti, ölünün yakınlarının insanları toplayarak yemek hazırlamalarını, niyâhe (yüksek sesle ağlayarak yas tutma) gibi bir uygulama olarak değerlendirdiklerini belirtmektedir.⁴⁴ Halebî ise benzer bir yaklaşım benimseyerek, ölünün yakınlarının yemek hazırlamasını mekruh görür ancak komşuların ve uzak akrabaların, taziyeye sahipleri için yemek hazırlamalarını müstehap olarak niteler. Bezzâzî de, ölümden sonraki belli

³⁹ Aidarkulov Kadıkul, “Koşok İnsandı Eskerüü Janrı”, *Gumanitardık-Ekonomikalık fakülteti* 1 (2014), 11.

⁴⁰ E. Sulaimanov, *Koşok-Kırgız Elinin Saltık Murası* (Jalal-Abad: Soros-Kırgızistan fondu, 2019), 1/15.

⁴¹ Kadıkul, “Koşok İnsandı Eskerüü Janrı”, 30.

⁴² Sulaimanov, *Koşok-Kırgız Elinin Saltık Murası*, 1/16-17.

⁴³ Ahmet Özdemir, “Hanefî Fıkıh Kitaplarında Bid'at Olarak Tanımlanan Başlıca Uygulamaların Tespiti ve Değerlendirilmesi”, *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (01 Eylül 2021), 1-16.

⁴⁴ Nizamettin Ergüven, “Vefat Edenin Yakınları Tarafından Taziyeye Gelenlere Yemek ve İçecek İkramında Bulunulmasının Dini Açıdan Durumu”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Aralık 2022), 315.

günlerde taziye sahiplerinin yemek hazırlamasını mekruh olarak kabul eder ve özellikle fakirlere yemek ikram edilmesinin bu bağlamda daha uygun olduğunu belirtir. Bu tartışmalar, İslâm âlimlerinin yas ve taziye süreçlerinde toplumda oluşan âdetlere karşı dikkatli yaklaşımlarını ve bid'at olma ihtimaline karşı uyarılarını yansıtmaktadır.⁴⁵

Cenaze törenleri, insanlık tarihi boyunca her toplumda bir ihtiyaç ve gelenek olarak var olmuştur. Ölüm, hayatın kaçınılmaz bir gerçeği olarak kabul edilir ve her canlı gibi insan da bir gün ölecektir. Bu durum, ilahi bir yasa olarak görülür. Bir yakının vefatı, geride kalanlar için genellikle büyük bir hüznün ve acı kaynağıdır. İnsanlar, bu zor günlerde doğaları gereği yakınlarını ve sevdiklerini yanlarında görmek isterler. Acıyı ve hüznü paylaşma yolları, kültürler arasında farklılık gösterebilir. Ancak ortak bir nokta olarak, vefat eden kişinin yakınlarına sabır tavsiye etmek ve onları teselli etmek sünnettir, yani İslâm'da önerilen bir davranış olarak kabul edilir.

Mezar, hayat yolculuğunun son durağı olarak büyük bir sembolik ve duygusal anlam taşır. Doğumla başlayıp ölümle sonlanan bu yolculuğun nihai noktası olan mezar, insanın hayatı, ölümü ve sonsuzluk kavramları üzerine derin düşünceler geliştirmesine sebep olur. Mezar ve mezarlıkların, ölümün kaçınılmazlığı ve öte dünyaya geçiş gibi kavramları hatırlatması, bu alanların toplum bilinci üzerindeki etkisini daha da anlamlı kılar. Bu yüzden, mezarlar çevresinde gelişen algılar, insanın ölüm karşısındaki içsel sorgulamalarını besler. Ebedi istirahat, sonsuzluk ya da karanlık gibi kavramların zihinde yer etmesi doğal bir süreç olarak kabul edilir ve bu düşünceler, insanın ölümle yüzleşme biçimini şekillendirir.

Arapça kökenli “ziyâret” kelimesinden türeyen mezâr, “ziyaret mekânı” anlamına gelir ve Türkçeye ekler eklenerek yer adı haline getirilmiştir. “Mezâr”, ziyaret edilme amacıyla düşünülen bir mekânı ifade ederken, Arapça'da kabir (kabr) kelimesi ise “ölünün gömüldüğü yer” anlamına gelir. Mezarlıklar, bu iki kavramın bir araya geldiği ve hem ölümlerin istirahat ettiği hem de yaşayanların ziyaret ettikleri alanlar olarak, kültürel ve dinî pratiklerde önemli bir yer tutar.⁴⁶

Kabir Arapça'da “ölünün gömüldüğü yer” anlamında “kabr” (قبر) kelimesi kullanılır ve çoğulu “kubur” (قبور) şeklindedir. Aynı zamanda “kabirlerin bulunduğu yer” anlamına gelen “makber” (مقبر) kelimeleri de kullanılır. Bu terimler, İslâmi kültürde mezarlıklar ve defin işlemleriyle ilgili yaygın kullanılan kelimelerdendir.⁴⁷ İslâm düşüncesinde ölümden sonra kabir hayatı veya berzah âlemi önemli bir konudur. Ahiret yolculuğunun ilk durağı olarak kabul edilen bu safhada, kişinin amellerine göre azap ya da nimetlerle karşılaşacağına inanılır. Bu konuda İbn Hazm (ö. 456/1064) ve İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350) gibi bazı alimler, kabirdeki azap ya da nimetlerin sadece ruhen olacağını ileri sürmüşlerdir. Ancak Ehl-i Sünnet anlayışı, bu durumun hem ruhen hem de bedenlen gerçekleşeceği yönündedir. Bunun dayanağı olarak, ruhun bedenine iade edileceğini belirten hadisler gösterilmiştir. Kabir azabının fiziksel dünyada duyularımızla algılanamaması, bu durumu idrak edecek özel duylara sahip olmayışımızla açıklanır. Her ne kadar Ehl-i Sünnet'in temsilcilerinden İmam Eş'arî (ö. 324/935-36) Mu'tezile'nin kabir azabını reddettiğini ifade etmişse de, Mu'tezilî alim Kâdî Abdülcabbâr (ö.

⁴⁵ Ergüven, “Vefat Edenin Yakınları Tarafından Taziyeye Gelenlere Yemek ve İçecek İkramında Bulunulmasının Dini Açıdan Durumu”, 318.

⁴⁶ Nebi Bozkurt, “Mezarlık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/519-522.

⁴⁷ Kürşat Demirci, “Kabir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/33-35.

415/1025) bu görüşün Mu'tezile'nin tamamına mal edilmemesi gerektiğini belirtir. Ona göre, bu görüş daha çok Cebriyye mezhebine mensup Dırar b. Amr'a (ö. 200/815 [?]) aittir.⁴⁸

İslâm mezhepleri arasında kabir hayatında azap veya mükâfat olup olmayacağı konusu tarih boyunca tartışmalı bir alan olmuştur. Ehl-i Sünnet mezhebine göre, kişinin amellerine göre kabirde azap veya mükâfat göreceği inancı kabul edilir. Kabir azabı ve nimeti, İslâm inancında duyular ve akıl yoluyla değil, vahiy ile bilinebilen gaybî konular arasında yer alır. Kur'an-ı Kerîm'de Firavun ve taraftarlarının sabah akşam ateşe sunulduğu ve kıyamet günü şiddetli azaba maruz kalacaklarını bildiren ayetler ile Nuh kavminin boğulma sonrasında ateşe atıldığı ifade eden ayetler, Ehl-i Sünnet âlimlerince kabir azabının varlığına delil sayılmıştır.⁴⁹ Hadislerde, Resûlullah'ın kabir azabını işittiği, Allah'a sığındığı ve sahabelerine de bu konuda tavsiyelerde bulunulduğu belirtilmiştir. Kabir azabının nedenleri arasında gıybet, koğuculuk, borçlu ölmek, zina, faiz yemek ve içki içmek gibi dolular yer alırken, azap biçimleri arasında kabrin sıkması ve kişinin cehennemdeki yerinin sabah akşam genel durumu gibi durumlar bulunur.⁵⁰ Kabir azabının kâfirler ve çok günahkâr müminler için sürekli, günahı az olan müminler içinse geçici olduğu kabul edilir. Azap ve nimetin ruh ve bedenle ilişkisine dair tartışmalar olsa da Ehl-i Sünnet çoğunluğunun hem ruha hem bedene yönelik olduğunu savunuyordu. Kabir nimetleri ise şehitlerin diri olduğu ve Allah katında nimetlere mazhar kılındığı ayetlerle bildirilmiş, müminlerin kabirlerinin genişletileceği, aydınlatılacağı ve cennetteki yerlerinin gösterileceği hadislerde ifade edilmiştir. Azaptan kurtuluşun dahi bir nimet olduğu belirtilirken, kabirdeki hayat mahiyeti konusunda kesin bir etkiye ulaşılamayacağına vurgu yapılır. Bu inancın, insanın gelişmesi ve ahiret bilincini pekiştirmesi önemli bir emin değildir.⁵¹

Mu'tezile ise kabir azabını ve mükâfatını reddeden bir anlayışa sahiptir. Mu'tezile'ye göre, ölen kimselerin hemen bir hesaba çekilmesi veya azap ve mükâfata tabi tutulması Allah'ın adaletine uygun düşmez. Özellikle erken veya geç ölenlerin farklı bir şekilde muamele görmesi adalet kavramıyla bağdaşmaz. Ayrıca Mu'tezile, ölen kişilere dışarıdan bir gözle şahit olunduğunu, bu kişilere ne soru sorulduğunun ne de onların bir cevap verdiğinin görülemediğini vurgular. Azap veya mükâfatın gözlemlenmediği de bir diğer argümanlarıdır. Mu'tezile ayrıca şu soruları gündeme getirir: Eğer bir kişinin bedeni tamamen yok olup vahşi hayvanlar, kuşlar veya balıklar tarafından yenildiyse, bu kişinin nasıl hesaba çekileceği veya azap göreceği sorusunu sorar. Bu argümanlar, Mu'tezile'nin beş temel ilkesinden biri olan “el-menziletü beyne'l-menziletayn” ilkesi kapsamında değerlendirilir, yani kişinin bu dünya ile ahiret arasındaki durumu net bir şekilde belirlenmeden bir ara durumda bulunduğu fikrine dayanır.⁵²

Türk kültüründe mezar ziyaretleri ölüleri anmak amacıyla değil, aynı zamanda ruhların geride kalanlara müdahale edebileceği inancı ve mezarlara atfedilen kutsallık nedeniyle de önem taşımaktadır. Bu ziyaretler, eski inanç ve geleneklerin izlerini taşıyarak, türbe kültürü içinde de

⁴⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/117; İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûh*, nşr. M. Enîs İyâde – M. Fehmî es-Sercânî (Kahire, Mektebetü Nusayr ts.), 80-90.

⁴⁹ el-Mü'min 40/46; Nuh 71/25.

⁵⁰ Ahmed b. Hanbel Müsned, 3/296; Müslim, “Cennet”, 67; Buhârî, “Cenâ'iz”, 88, 92; Tirmizî, “Cenâ'iz”, 70; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 23; Müslim, “Cennet”, 65-66.

⁵¹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2005), 7/ 39, 73.

⁵² Ekrem Uysal, “Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı”, *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi* 1/2 (29 Aralık 2017), 69-79.

çeşitli şekillerde devam etmektedir. İslâm dinî ndeki ahiret inancı, Türklerin geleneksel ölüme saygı kültürüyle örtüştüğü için bu inancın benimsenmesi kolay olmuştur.⁵³

Türbe ziyaretleri sırasında yapılan uygulamalar, eski Türk inançlarının kalıntılarını yansıtmaktadır. Dileklerin kabul olması için ağaçlara ya da türbelere bağlanan çaputlar, ağaç kültürünün bir parçası olarak görülürken; türbelere yakılan mumlar da Zerdüş inancının izlerini taşımaktadır. Eski Türklerde mezarların üzerine siyah ve beyaz bayrak asma geleneği, şehit mezarları için beyaz, diğer ölümler için ise siyah bayrak asılması şeklinde devam etmektedir. Bez ve çaput bağlama geleneği de bu bayrak asma uygulamalarının bir devamı olarak değerlendirilebilir. Bu geleneklerin günümüzde türbe, yatır ve mezar ziyaretlerinde hâlâ yaşatılması, Türk kültüründeki derin inanç sisteminin ve geçmişle olan bağlantının ne kadar güçlü olduğunu göstermektedir.⁵⁴ Türbe ve diğer ziyaret yerleri, halk inançlarında kutsal mekânlar olarak kabul edilir ve çeşitli dilekler, amaçlar ve belli usullerle ziyaret edilir. Bu tür ziyaret yerlerinin çekim merkezi haline gelmesinin temel nedeni, buralarda bulunduğu veya tezahür ettiğine inanılan tabiatüstü kutsal güçlerdir. Ziyaretçiler, bu yerleri kutsal ve olağanüstü güçlerle donatılmış olarak görürler. Bu inançlar, ziyaret yerlerinin kutsallığını ve meşruluğunu pekiştiren efsaneler, menkıbeler ve kerametlerle de desteklenir. Böylece, ziyaret yerleri sadece bireylerin değil, aynı zamanda ait oldukları sosyal çevrelerin de gözünde kutsallaşır ve kabul görür.⁵⁵ Bu bağlamda, bazı şeyhler, âlimler ve halk tarafından sevilen dinî şahsiyetler hem hayatta iken hem de öldükten sonra halk arasında büyük bir dinî önem kazanmışlardır. Ölmüş olan bu şahsiyetlere “veli” denilmiş ve kabirlerinde çeşitli ritüeller yapılmıştır. Bu tür inançlar, halk arasında “evliya inancı” olarak bilinir ve dilek-adak gibi inanış ve uygulamalarla birleşerek bir halk inancı biçimine dönüşmüştür. Sonuç olarak, bu inanç ve ritüeller, “türbe ziyareti” adı verilen yaygın bir halk pratiğinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Türbe ziyaretleri, halkın manevi ihtiyaçlarını karşılamak için başvurduğu önemli bir ritüel haline gelmiştir. Halk arasında veli olarak kabul edilen kişilerin, yalnızca hayatta iken değil, öldükten sonra da keramet göstermeye devam ettiklerine inanılır. Ayrıca bu mekânlar eski inanç ve kültürlerden izler taşımaktadır. Türk toplumunda mezar inşası, mezara duyulan derin saygı ve bağlılık, İslâm öncesi mezar geleneklerinin devamlılığı ile ilgili olmaktadır. Gök Tanrı inancına sahip olan bir toplum, din değiştirmesine rağmen, eski inançlarını unutmamış ve mezar geleneklerini çok az değişikliklerle günümüze taşımıştır. Göktürklerin, Kutlu Kağanların yerini, evliyalar ve veliler almış, mezarlara ve mezar yapılarına yüklenen değerler ise devam etmiştir. İslâmiyet'te ölüden medet umma yoktur. Veli kültü ve türbesinin etrafında oluşan birtakım inanma ve pratikler fason kültürüyle ilgisinden dolayı yasaklanmasına rağmen günümüze kadar varlığını sürdürerek bir mezarlık kültürü oluşmuştur.⁵⁶ Türbe ziyaretinin caiz olup olmadığı alimler arasında farklı yorumlanmıştır. Genel kabul gören görüş, kabir ve türbe ziyaretinin niyetin yalnızca Allah'a yöneltilmesi şartıyla ve dua amacı güderek yapılabileceği yönündedir. Ancak bu ziyaretlerin ölümlerden medet umma, adak adama veya onları ilahlaştırma gibi davranışlara dönüşmesi

⁵³ Naile Gül Narçın Demir, *Türbe Ziyaretleri ve Manevi Destek İlişkisi Üzerine Bir Araştırma: Aziz Mahmut Hüdai Türbesi Örneği* (İbn Haldun Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 98.

⁵⁴ Narçın Demir, "Türbe Ziyaretleri ve Manevi Destek İlişkisi Üzerine Bir Araştırma: Aziz Mahmut Hüdai Türbesi Örneği" *Kocatepe İslami İlimler Dergisi*, 6/1 (Haziran/June 2023), 20-39.

⁵⁵ Ayhan Ercüment, "Kitabi İslam ve Halk İslamı Dikotomisi Bağlamında Medrese ve Halk İnançları", *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 2018), 76-92.

⁵⁶ Hatice Özcan, *Halkın Çoban Dede'den Beklentilerinin Psikolojik Nedenleri* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 13-14.

kesinlikle sakıncalı bulunur. Türbe ziyareti yaparken dikkat edilmesi gereken ana husus, İslâm'ın tevhid inancına zarar vermeyecek şekilde, yalnızca Allah'a yönelmiş bir niyetle hareket etmektir.

6.2. Cennet Cehennem İnancı

Ölüm sonrası hayata dair inançlar, neredeyse tüm kültürlerde olduğu gibi Türk kültüründe de önemli bir yere sahiptir. Eski Türk inançlarında bu dünya hayatından sonra iyi insanların ödüllendirileceği Uçmağ (cennet) ve kötülerin cezalandırılacağı Tamu (cehennem) gibi kavramlar bulunmaktaydı. Türk lehçe ve ağızlarında; cehennem kelimesi, “tamu, tamuğ, tamuk, tama, tamo, duzah, dovhaz” gibi farklı kelimelerle ifade edilmiştir. Cehennem kavramı Türk lehçe ve ağızlarında zamanla farklı şekillerde ifade edilmiştir.⁵⁷ İslâmiyet'in kabulünden önce “Tamu”, Türk mitolojisinde kötülerin gittiği yer olarak bilinmekteydi. İslâmiyet'in kabulüyle birlikte, cehennem kavramı İslâmi kaynaklarda yer alan biçimiyle Türkçeye girdi ve “cehennem” olarak benimsendi. Ancak, özellikle eski Türk metinlerinde ve bazı lehçelerde, cehennem kelimesi farklı varyasyonlarla yer almıştır. İslâmiyet öncesi Türklerde ruhun ebediliği ve iyilik-kötülüğün bir karşılığı olduğu inancı önemli bir yer tutuyordu. Türkler, Göktanrı inancı çerçevesinde ruhların ölümden sonra yolculuklarına devam ettiklerine inanıyordu. Bu inanç, iyilik yapanların ruhlarının göğe, Tanrı'nın yanına bir kuş gibi yükselmesi ve bunu “uçmak” olarak adlandırmalarıyla kendini gösterir. Uçmak, İslâm'daki cennet kavramına benzer bir şekilde, ödül anlamı taşıyan, huzur dolu bir yer olarak kabul edilmiştir.

Kötü ruhların ise ölümden sonra yer altına, yani “Tamu”ya gitmesi gerektiği düşünülüyordu. Tamu, ceza çekilen, karanlık bir yer olarak tasavvur edilmiş ve cehennem anlamına gelmiştir. Bu inançlar, İslâmiyet öncesinde bile Türklerin ahiret ve ölüm sonrası hayatla ilgili derin bir anlayışa sahip olduklarını gösterir. İyiliğin ödüllendirileceği, kötülüğün ise cezalandırılacağına dair bu inançlar, daha sonra İslâm'ın cennet ve cehennem kavramlarıyla uyumlu hale gelmiştir.⁵⁸ Bu görüşler, Türklerin inanç sisteminin sadece dünyevi yaşamla sınırlı olmadığını, ölümden sonra da bir hayatın var olduğu düşüncesini benimsediklerini gösterir. Göktanrı inancı ile İslâm'ın ahiret inancı arasında bu anlamda bir süreklilik olduğu söylenebilir.

Kur'an-ı Kerîm'de cehennem, kâfirler, münafıklar ve zalimler için bir azap yeri olarak tanımlanır. Bu bağlamda, cehennemin tasviri, ahiret hayatındaki adaletin bir yansıması olarak önem taşır.⁵⁹

Cehennem kavramını İslâm inancına göre ele alırsak cehennem, kelime anlamı olarak “derin kuyu” anlamına gelir ve dünya hayatında iman etmeyenlerin ve salih amel işlemeyenlerin ahirette cezalandırılacakları yer olarak tanımlanır.⁶⁰ Kur'an-ı Kerim'de cehenneme farklı isimlerle atıfta bulunulur: nâr, cahîm, hâviye, saîr, lezâ, ve sakar. Kur'an'da cehennemin yedi kapısının olduğu zikredilmiştir. Bu, ya cehenneme girecek yedi insan grubuna ya da cehennemin yedi tabakadan oluştuğuna işaret eder. Cehennem tasviri, uzaktan bakıldığında kaynayan ve gürültüsü işitilen bir yer olarak geçer. Ateşin içindeki bu zindan, insanları her yandan kuşatan, deriyi yüzüp yüzleri dağlayan bir yapıya sahiptir ve yakıtı insanlar ve taşlar olan devasa bir yer

⁵⁷ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, nşr. Hans Peter Linss (Kahire: 1383/1963), 166; Erol Kuyma, “Cehennem ve Tamu Kelimeleri Üzerine Art Zamanlı Bir Değerlendirme”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 3/4 (2015), 875-888.

⁵⁸ Kuyma, “Cehennem ve Tamu Kelimeleri Üzerine Art Zamanlı Bir Değerlendirme”, 875.

⁵⁹ Bekir Topaloğlu, “Cehennem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/227-233.

⁶⁰ Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Ķur'ân*, “scn”.

olarak tasvir edilir.⁶¹ Cehennem Hayatının Anlaşılması: Kur'an'da cehenneme dair betimlemelerin, insanların dünya hayatındaki deneyimleriyle kıyaslanamayacağı ve bu acıların gerçek doğasının insan aklıyla kavranmasının mümkün olmadığı belirtiliyor. Bu tür ifadelerin, insanlarda bir azap hissi uyandırmak için benzetmeler olarak yapıldığı vurgulanıyor. Cehennemin Varlığı: Ehl-i Sünnet âlimlerine göre cehennem, geçmiş zaman diliminde yaratılmış ve şu anda da mevcut. Ancak Havâric ve Mu'tezile gibi bazı gruplar, cehennemin şu anda yaratılmadığını savunuyor. Cehennemin Ebediliği: İslâm öncesi inançlarda da cehennemin ebediliği üzerinde durulmuş. Muhyiddin İbn-i Arabî gibi bazı düşünürler, cehennemin sonsuz olmasının yanı sıra, cehennemdeki azabın belirli bir süreyle sınırlı olabileceğini öne sürüyor. Bu düşünce, Hz. İbrahim'in ateşinin serin olması gibi bir benzetmeyle destekleniyor; bu da cehennemdeki ateşin de belli bir zaman sonra soğuyabileceği anlamına geliyor.⁶² Eski Türk İnançları: Eski Türklerdeki dinlerde (şamanizm ve gök tanrı inancı gibi) cehennem benzeri bir yer genellikle yeraltında, karanlık ve soğuk bir alan olarak düşünülürdü. Burada kötü ruhların veya ruhsal olarak arınmamış insanların kaldığına inanılırdı. Ancak bu anlayış, İslâm'daki cehennemle kıyaslandığında daha belirsiz ve somut olmayan bir yapıdadır.

İslâm'daki cehennem, Kur'an ve hadislerle detaylandırılmış, ateşin, acıların ve çeşitli azap türlerinin bulunduğu somut bir yer olarak tanımlanır. Cehennem, Allah'ın adaletinin tecelli ettiği, günahkarların cezalandırıldığı bir alan olarak belirgin bir şekilde tanımlanmıştır. Eski Türk İnançları: Kurtuluş ve arınma yolları daha çok ruhsal şifa ve doğayla uyum sağlamaya dayanıyordu. İyi ruhların, kötü ruhlardan ayrılması ve ruhun arınması üzerinde duruluyordu. İslâm'da kurtuluş, Allah'a iman, iyi ameller ve günahlardan tövbe ile sağlanır. Cehennemden kurtuluş, Allah'ın rahmetine bağlıdır ve inananlar için umudun olduğu bir kavramdır. Eski Türk inançlarındaki cehennem anlayışı, daha çok soyut ve ruhsal bir boyutta kalırken, İslâm'daki cehennem, somut, fiziksel ve detaylı bir azap mekanizması ile tanımlanmaktadır. Bu iki inanç sistemi arasındaki temel farklar, inanç sistemlerinin kökenleri ve dünya görüşleriyle de yakından ilişkilidir.⁶³

Cennet, "Örtmek, gizlemek" anlamındaki cenn kökünden türetilmiştir. Bu kelime, bitki ve ağaçlarıyla toprağı örten, yeşilliklerle dolu bir bahçe anlamına gelir. Bu etimolojik kök, cennetin doğasının, dünyadaki bahçelere benzer bir örtü ve güzellik ile dolu olduğunu simgeler.⁶⁴ Eski Türk inançlarında cennet ve cehennem kavramları, insanların ruhlarının ölüm sonrası gidecekleri yerlerle ilgili inançlarla bağlantılıdır. İyi İnsanların Ruhları eski Türk inançlarına göre, iyi insanların ruhları öldüklerinde bir kuş veya haşere şekline girerek cennete uçar. Bu, ruhun özgürlüğünü ve ruhun yüksek bir aleme, cennete geçişini simgeler.⁶⁵ Cennet, İslâm düşüncesinde mükâfat ve nimet yurdu olarak büyük bir öneme sahiptir. Kelâm ilminde gayb konularından biri olarak ele alınan cennet, iman edenler için ebedi bir mekân olarak tanımlanmaktadır. Cennetin varlığı, kimlerin oraya gireceği gibi meseleler tarih boyunca tartışmalara konu olmuştur. Kur'an-

⁶¹ Hicr 15/44; Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh* nşr. Cl. Huart (Bağdad: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.), 1/187-199. Bk. Mukadder Arif Yüksel, "Kur'an'da Cennet ve Cennetliklerin Yaşına Dair Tartışmalar", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2019), 103-122.

⁶² Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid* (İstanbul:1277), 2/167-169; Gün, *Gayb Bilgisi ve Gaybî Meseleler*, 233-235.

⁶³ Sadettin Gömeç, "Şamanizm ve Eski Türk Dini", *PAÜ. Eğitim Fakülte Dergisi* 4 (1998), 39-50.

⁶⁴ Süreyya Şahin, "Cennet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/374-376.

⁶⁵ Fatih Şeker, "İslâm Öncesi Türklerde Âhret Algısı ve İslâmlaşma Sürecine Etkileri", *İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi* 1 (2012), 124-128.

ı Kerim'de cennet, “adn”, “Firdevs”, “naim”, “dâru'l-huld”, “dâru's-selâm”, “dâru'l-mukâme” ve “el-makâmul-emin” gibi çeşitli isimlerle anılmaktadır. Bu farklı isimler, cennet kavramının zenginliğini ve derinliğini yansıtmaktadır.

Cennet tasvirlerinde, bal, zencefilli tatlı su, içenleri sarhoş etmeyen şarap, hurma, nar, muz gibi çeşitli meyveler, altın takılar, ipek elbiseler, her türlü kuş eti ve insanı memnun eden nimetler yer almaktadır. Ayrıca, cennetle ilgili hadislerde, gözlerin görmediği, kulakların duymadığı, kalplerin hayal edemeyeceği nimetlerin bulunduğu ifade edilmektedir. Bu tasvirler, cennetin ruhsal ve fiziksel tatmin sağlayan bir yer olduğunu vurgular. Bazı İslâm mezhepleri ve düşünce ekolleri, cennet ve cehennem sembolik anlamlar taşıdığını savunmaktadır. Örneğin, Karamita mezhebi, cennetin fiziksel olarak var olmadığını, cennet nimetlerinin insanın sağlık ve huzur gibi ruhani deneyimleri olduğunu ileri sürer. Bahâîlik ise cennet ve cehennemi tamamen sembolik olarak değerlendirir; cennet, Allah'a giden yolu, cehennem ise yok oluşu ifade eder.

Ehl-i Sünnet âlimlerine göre, cennet nimetleri ile dünya nimetleri arasında yalnızca bir isim benzerliği bulunmaktadır. Ancak cennetin nimetlerinin mahiyeti, dünyadakilerle kıyaslanamayacak derecede farklı ve üstündür. Bu bağlamda, cennet ve cehennem şu anda mevcut olup olmadığı konusu kelâm âlimleri arasında tartışmalı bir mesele olarak öne çıkmaktadır. Havâric ve Mu'tezile'nin çoğunluğu, Cehmiyye'nin bir kısmı gibi bazı gruplara göre cennet şu an yaratılmamıştır. Bu görüşe göre, cennet ve cehennem şu anda yaratılmış olması, hikmete uygun değildir. Eğer yaratılmış olsaydı, yerin ve göklerin de yok olması gerekirdi. Ehl-i Sünnet âlimlerine göre cennet şu anda mevcuttur; ancak cennet ve cehennem yerlerinin nerede olduğu hakkında kesin bir bilgi vermek mümkün değildir. Çoğunlukla kabul edilen görüşe göre cennet ve cehennem sürekli var olacak ve asla yok olmayacaklardır. Kıyamet koştığında, cennet, cehennem, azap melekleri ve hûriler hariç, göklerde ve yerde ne varsa her şey ölecektir. Ahiret hayatı, filozofların iddia ettiği gibi sadece ruhani bir yaşam olmayıp, ruh-beden bütünlüğü içinde cismani olarak varlığını sürdürecektir. Cennet ise ebedi bir hayat ve mutluluk yurdu olarak sonsuza kadar var olmaya devam edecektir. Bu bağlamda cennet, İslâm'ın ahiret anlayışında merkezi bir yere sahiptir ve insanın dünya hayatındaki davranışlarıyla doğrudan ilişkilidir. Cennet, müminlerin ulaşmayı hedeflediği, manevi ve fiziksel huzuru bulacakları bir mekân olarak sürekli olarak gündemde kalmaya devam etmektedir.⁶⁶

Sonuç

Kırgızların tarihsel süreç içerisinde yaşadıkları dinî dönüşümler, onların köklü ve zengin kültürü üzerinde derin ve çok yönlü etkiler yaratmıştır. İslâm öncesinde Kırgızlar, Tengricilik, Totemizm ve Şamanizm gibi inanç sistemleriyle doğa ile insan arasındaki ruhsal bağı vurgulayan bir dinî anlayışa sahiptiler. Bu dönemde doğa güçlerine gösterilen saygı, inancın merkezinde yer alıyordu. İslâm'ın kabulüyle birlikte bu inançların yerini daha sistematik ve tevhid temelli bir dinî yapı almış, Kırgızların dinî yaşamında köklü bir değişim meydana gelmiştir.

İslâm'ın Kırgızlar arasında kabul edilmesi, yalnızca dinî bir dönüşüm değil, aynı zamanda kültürel ve toplumsal yapıda da önemli değişikliklere yol açmıştır. Eski inançların tevhid inancıyla yeniden yorumlanması, geleneksel unsurların İslâm ile harmanlanarak yeni bir dinî ve kültürel formasyonun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu süreç, Kırgızların köklü bir kimlik

⁶⁶ Muvaffakuddin İbn Kudâme, *Lüm'atü'l-i'tikâd*, nşr. Bekir Topaloğlu (İstanbul 1414/1993), 35-36; Gün, *Gayb Bilgisi ve Gaybî Meseleler*, 230-232.

oluşturmalarına ve kültürel miraslarını koruyarak modern dünyada var olma çabalarına büyük katkı sağlamıştır.

Gök Tanrı inancı ile İslâm arasındaki benzerlikler, İslâm'ın benimsenmesini kolaylaştıran en önemli etkenlerden biri olmuştur. İslâm'ın kabul sürecinde, eski inançların birçok unsuru korunmuş ve bu unsurlar İslâm'ın motifleriyle zenginleştirilerek sürdürülebilmiştir. Bu bağlamda, özellikle şamanik ritüeller ve Tengricilik'e dair bazı özellikler, İslâm'ın yeni öğretileriyle uyum içinde bir arada yaşatılarak, Kırgızlar için özgün bir dinî kimlik oluşturulmuştur.

İslâm'ın kabulüyle birlikte Kırgız toplumunda daha sistematik bir dinî yapının oluşması, sosyal, siyasi ve kültürel yaşamda da önemli değişiklikler getirmiştir. Medreselerin ve camilerin dinî eğitimin merkezleri haline gelmesi, İslâmi bilincin yayılmasını sağlamış ve toplumun manevi yapısının güçlenmesine katkıda bulunmuştur. Bunun yanı sıra, eski dinî pratiklerin ve geleneklerin İslâm'ın etkisiyle yeniden yorumlanarak sürdürülmesi, Kırgızların kültürel devamlılığını sağlamıştır.

Kırgızların dinî yaşamında, özellikle ölüm ve ölüm sonrası ritüellerde hem eski inançların hem de İslâmi inançların izleri belirgin şekilde görülmektedir. Cenaze merasimlerinde geleneksel uygulamalar ile İslâmi motiflerin bir araya gelmesi, Kırgız toplumunun dinî dönüşümlere karşı direnç gösterirken aynı zamanda yeni dinî kimliği benimseme çabasını da ortaya koymaktadır. Bu durum, Kırgız toplumunun dinî yaşamında süreklilik ve değişim arasındaki dengeyi simgelemektedir.

Kırgızların İslâm'ı kabulü, sadece yeni bir dinî benimseme süreci değil, aynı zamanda köklü bir kültürel ve toplumsal dönüşüm sürecidir. Bu dönüşüm, Kırgız toplumunun kendine has kültürel özelliklerini koruyarak, İslâmi değerlerle zenginleşmiş bir kimlik oluşturmasına olanak tanımış ve bu kimlik, geleneksel ve modern dünyaların özelliklerini bir arada yaşatmıştır. Yapılan bu çalışma, Kırgızların İslâm'ın kabulü sonrasında yaşadıkları dinî ve kültürel değişimlerin, toplumsal yaşamlarını ve kültürel kimliklerini nasıl etkilediğini anlamamıza katkı sağlamaktadır. Bu bağlamda, Kırgızların dinî ve kültürel mirasının korunarak geleceğe taşınması, onların kimliklerinin anlaşılması açısından büyük bir önem taşımaktadır.

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

Finansman/Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul ederler/The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları/Author Contributions: Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: B. Kyzy (%30), F. Gün (%70) Veri toplanması / Data collection: B. Kyzy (%30), F. Gün (%70) Veri Analizi / Data Analysis: B. Kyzy (%30), F. Gün (%70) Makalenin Yazımı / Writing up: B. Kyzy (%30), F. Gün (%70) Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: B. Kyzy (%30), F. Gün (%70).

Çıkar Çatışması/Competing Interests: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that have no competing interests.

Kaynakça

- Aidarkulov Kadikul. "Koşok İnsandı Eskerüü Janrı". *Gumanitardık-Ekonomikalık fakülteti* 1 (2014), 1-50.
- Aitpaeva, Gulnara. "Kırgız Destanı Kococaş'ta Suç, Cezalandırma ve Bağışlama Üçlüsü". *Uluslararası Halkbilimi Araştırmalar dergisi* 2/3 (2019), 1-19.
- Ak, Ahmet. "İmam Mâturîdî ve Neseî Şârihlerine Göre Peygamberlere İman". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (2015), 71-89.
- Aksoy, Hasan. "İslam Öncesi Dönem Türklerde Tanrı Anlayışı". *International Journal of Social Sciences and Education Research* 4/2 (Nisan 2018), 275-288.
- Arvas, Abdulsalam. "Destanlarda Eski Türk Kültleri ve İslâm ('Manas Destanı' Örneği)". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6-7 (2016), 1-11.
- Aydın, Mihriban. "Eski Türk Yazıtlarında Alın Yazısı ve Bunun Dinî Anlamı Üzerine Notlar". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 109 (2024), 139-147.
- Aymölmöl, Coldoşbay kızı. "Kırgız Dinîy İşenimderi Hronologiyalık Tartipte". *İzvestiya Vuzov Kirgıztana* 29/11 (2016), 205-207.
- Baş, Mustafa. "Türlere Gelen Peygamberler; Kaynaklar ve Rivayetler Işığında Oğuz Kağan'ın Peygamberliği Meselesi". *Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi* 3 (2019), 70-86.
- Cevâd Ali. *el-Mufassal fî târîhi'l-Arab kable'l-İslâm*. Beyrut: 1976, 6/449-510.
- Demir, Narçın-Gül, Naile. *Türbe Ziyaretleri ve Manevi Destek İlişkisi Üzerine Bir Araştırma: Aziz Mahmut Hüdai Türbesi Örneği*. İbn Haldun Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

- Demirci, Kürşat. “Kabir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/33-35. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Duishonkul Uulu, Kursanbek. *Kırgızistan'da Zamancıların Dinî ve İtikadî Görüşleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- E. Sulaimanov, *Koşok-Kırgız Elinin Saltık Murası*. Jalal-Abad: Soros-Kırgızistan fondu, 2019.
- Erbaş, Ali. “Melek”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/37-39. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Ercüment, Ayhan. “Kitabi İslam Ve Halk İslamı Dikotomisi Bağlamında Medrese Ve Halk İnançları”. *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 2018), 76-92.
- Erdem, Mustafa. *Kırgız Türkleri Dinî ve Sosyal Hayat*. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2005.
- Ergüven, Nizamettin. “Vefat Edenin Yakınları Tarafından Taziyeye Gelenlere Yemek ve İçecek İkramında Bulunulmasının Dinî Açısından Durumu”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Aralık 2022), 312-326.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. nşr. H. Ritter. Wiesbaden, 1382/1963.
- Gölcük, Şerafeddin. *İslâm Akaidi*. Konya: Esra Yayınları, 1989.
- Gömeç, Sadettin. “Şamanizm ve Eski Türk Dinî”. *PAÜ. Eğitim Fakülte Dergisi* 4 (1998), 39-50.
- Gülensoy, Mustafa. “Manas Destanı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/557-558. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Gülverdi, Selim. “İslâm'da Melek İnançları”. *İslâm Akaidi*, ed. Yasin Ulutaş. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023.
- Gün, Faruk. “Din ve İslâm Dini” *İslâm Akaidi*, ed. Yasin Ulutaş. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023.
- Gün, Faruk. *Gayb Bilgisi ve Gaybî Meseleler*. Ankara: Fecr Yayınları 1. Basım, 2022.
- Gün, Faruk. *Varlıkta İlahi Adalet, Fatalizm ve İnsan Sorumluluğu-Fahreddîn er-Râzî*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2024.
- Güneş, Osman. *Ahmed Fâiz el-Berzencî'nin Kelâm ve Akâide Dair Görüşleri*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2024.
- Gürkan, Salime Leyla. “Ölüm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/32-34. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *er-Rûh*. nşr. M. Enîs İyâde – M. Fehmî es-Sercânî. Kahire: Mektebetü Nusayr, ts.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *Lüm'atü'l-İtikâd*. nşr. Bekir Topaloğlu. İstanbul, 1414/1993.
- İnan, Abdülkadir. *Eski Türk Dinî Tarihi*. İstanbul: Milli Eğitim Yayınevi, 1976.
- İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. Râgıb. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. nşr. M. Seyyid Kîlânî. Kahire, 1961.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Millî Kültürü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1998.

- Kahraman, Hüseyin. “Âhîret İnanıcı” *İslâm Akaidi*, ed. Yasin Ulutaş. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları 2023.
- Karadaş, Çağfer. *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Karadaş, Çağfer. *İslâm'ın İnanç Yapısı*. Bursa: Emin Yayınları, 2006.
- Keskin, Mustafa. *İlk Dönem İtikadi ve Siyasi Mezheplerin İnsan Fiilleri ve İhtiyar Anlayışı Mar'aşî'nin Risâle-i Münciye Örneği*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2022.
- Kuyumacı, Erol. “Cehennem ve Tamam Kelimeleri Üzerine Art Zamanlı Bir Değerlendirme”. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 3/4 (2015), 875-888.
- Küçük, Mehmet Alparslan. “Geleneksel Türk Dinî'ndeki 'Ana / Dişil Ruhlar'a Mitolojik Açından Bakış”. *İğdır Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2013), 105-134.
- Makdisî, Mutahhar b. Tahir *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*. nşr. Cl. Huart. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. nşr. Fethullah Huleyf. Beyrut, 1979.
- Okumuş, Namık Kemal. “Ezelî Yazgı Algısının Kadîm Telakkileri”. *Marife* 14/2 (2014), 173-191.
- Özdemir, Ahmet. “Hanefî Fıkıh Kitaplarında Bid'at Olarak Tanımlanan Başlıca Uygulamaların Tespiti ve Değerlendirilmesi”. *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (01 Eylül 2021), 1-16.
- Özervarlı, M.Sait. “Melek”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/40-42. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Özten, Ersan. “Allah'a İman”. *İslâm Akaidi*. ed. Yasin Ulutaş. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları 2023.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr. *Uşûlü'd-dîn*. nşr. Hans Peter Linss. Kahire, 1383/1963.
- er-Râzî. Fahreddin. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2005.
- Sâbûnî, Nûreddin. *es-el-Bidâye fî uşûli'd-dîn*. Neşr. Bekir Topaloğlu. Dımaşk, 1979.
- Şabdanaliev, Negizbek. “Kırgızdardın Diniy Tüşünüktörünün Önügüşünün İzildödö Taştığı Cazma Estelikterdin Oordu”, *Global Centre for Pruralism* (Nisan 2018), 23.
- Şahin, Süreyya. “Cennet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/374-376. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Şeker, Fatih. “İslâm Öncesi Türklerde Âhîret Algısı ve İslâmlaşma Sürecine Etkileri”. *İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi* 16 (2012), 124-128.
- Taşdelen, Mehmet. “Kazâ ve Kadere İman” *İslâm Akaidi*, ed. Yasin Ulutaş. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları 2023.
- Teftâzânî, Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-Makâsîd*. İstanbul, 1277.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali. *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn*. İstanbul, 1984.
- Topaloğlu, Bekir. “Cehennem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/227-233. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Topaloğlu, Bekir. “Cennet (Cennetin İsimleri)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/376-386. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

- Tûfi, Süleyman b. Abdülkavi. *Şerhu muhtasari'r-ravza*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: yy, 1988.
- Uğurlu, Serdar. "Eski Türklerin Dini", *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12 (2012), 323-335.
- Useev, Nurdin. "Manas Destanı'nda İslâmiyetle İlişkili Uranlar / Savaş Naraları" 88 (2018), 145-154.
- Uysal, Ekrem. "Ehl-İ Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı". *Batman Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi* 1/2 (29 Aralık 2017), 227-238.
- Yüksel, Mukadder Arif. "Kur'ân'da Cennet ve Cennetliklerin Yaşına Dair Tartışmalar". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2019), 103-122.



Arapça Şiir Yazan Osmanlı Şairleri: Osmanlı Müellifleri Adlı Eserin “Şuarâ Faslı” Özelinde Bir Araştırma

Ottoman Poets Who Wrote Poems in Arabic: A Research Specific to the “Poets Section” of the Book Titled Osmanlı Müellifleri

<https://doi.org/10.71083/rusuhder.1563652>

Yusuf Bağdat

Arş. Gör, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Res. Asst., Marmara University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric
İstanbul, Turkey

yusuf.bagdat@marmara.edu.tr

<https://orcid.org/0009-0001-6630-6171>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Received: 8.10.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 15.12.2024

Yayın Tarihi/Published: 30.12.2024

Cilt/Volume: 4

Sayı/Issue: 2

Sayfa/Pages: 209-232

Atıf/Cite as: Bağdat, Yusuf. “Arapça Şiir Yazan Osmanlı Şairleri: Osmanlı Müellifleri Adlı Eserin “Şuarâ Faslı” Özelinde Bir Araştırma [Ottoman Poets Who Wrote Poems in Arabic: A Research Specific to the “Poets Section” of the Book Titled Osmanlı Müellifleri]”. *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi - Rusuh Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences* 4/2 (Aralık 2024):209-232

İntihal/Statement of Publication Ethics: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu onaylanmıştır. /This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

Copyright: 2024 by Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Uşak, Turkey

ARAPÇA ŞİİR YAZAN OSMANLI ŞAİRLERİ: OSMANLI MÜELLİFLERİ ADLI ESERİN “ŞUARÂ FASLI” ÖZELİNDE BİR ARAŞTIRMA

Öz

Bu araştırma, Osmanlı’da kesinlikle bir ilim dili olan Arapçanın, Osmanlı edebiyatı ve şiirindeki yerini sorgulamaktadır. Bu amaçla makalede Arapça şiir yazan Osmanlı şairleri, Bursalı Mehmed Tahir’in (ö. 1925) Osmanlı Müellifleri adlı eseri özelinde incelenmiş ve günümüze ulaşan Arapça şiirlerinden örnekler sunulmuştur. Osmanlı Müellifleri adlı eserin seçilmesinde etkili olan nedenler arasında, eserin Osmanlı Devleti’nin son yıllarına ait olması ve biyografisine yer verilen şahsiyetlerin uzmanlık alanlarına göre tasnif edilmesi (âlim, şair vb.) sayılabilir. Osmanlı edebiyatında Arapça şiir olgusu ile ilgili yeterince akademik çalışma bulunmaması, bu araştırmanın temel motivasyonunu oluşturmaktadır. Araştırmanın sonucunda, Osmanlı Müellifleri adlı eserin şuarâ faslında tanıtılan 14 şairin Arapça şiir yazdığı, bunlardan 9’unun şiirlerinin günümüze ulaştığı tespit edilmiştir. Şuarâ faslında yalnızca şair kimliği baskın olan şahsiyetlerin tanıtıldığı ve Arapça şiirler yazdığı halde bu faslında yer verilmeyen daha pek çok kişi olduğu da hesaba katıldığında, Arapçanın Osmanlı’da bir ilim dili olmasının yanı sıra, aynı zamanda bir şiir ve edebiyat dili olduğunu söylemeye olanak tanıyan verilerin mevcut olduğu anlaşılmıştır. Ayrıca Osmanlı edebiyatında Arapça şiir olgusunun, farklı bağlam ve düzeylerde akademik araştırmalara uygun olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Osmanlı Şairleri, Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*

OTTOMAN POETS WHO WROTE POEMS IN ARABIC: A RESEARCH SPECIFIC TO THE “POETS SECTION” OF THE BOOK TITLED OSMANLI MÜELLİFLERİ

Abstract

This research questions the place of Arabic, which was undoubtedly a language of science in the Ottoman Empire, in Ottoman literature and poetry. For this purpose, Ottoman poets who wrote Arabic poetry were examined in the context of Bursalı Mehmed Tahir's (d. 1925) book titled Osmanlı Müellifleri as an example, and examples of their poems in Arabic that have survived to the present day, if any, were also presented. As a result of this research, it was determined that 14 poets introduced in the Shuara chapter of the work called Osmanlı Müellifleri wrote Arabic poetry, and that the poems of 9 of them have survived to the present day. Considering that only those whose identity as poets is dominant are introduced in the Shuara chapter, this data allows us to say that Arabic was not only the language of science in the Ottoman Empire but also a language of poetry and literature. In addition, it was seen that the phenomenon of Arabic as a poetic language in Ottoman literature is suitable for academic research in various contexts and levels.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Ottoman Poets, Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*

Giriş

Bursalı Mehmed Tahir Efendi (ö. 1925), *Osmanlı Müellifleri* adlı üç cilt ve yedi fasıldan oluşan eserinin ikinci cildini, “Şu’arâ faslı” başlığıyla, Osmanlı Devleti’nde yaşamış edip ve şairlerin tanıtımına ayırmıştır. Bu çalışmada, adı geçen eserin Şuarâ faslında geçen, Arapça şiir yazar Osmanlı şairlerini ele aldık. Farklı kaynaklardan da yararlanarak bu şairleri tanıtmaya, ulaşabildiğimiz kadarıyla Arapça şiir örneklerini göstermeye çalıştık. Arapça şiir yazar Osmanlı şairlerini incelerken *Osmanlı Müellifleri* adlı eseri örneklem olarak seçmemizde bu eserin Osmanlı Devleti’nin son yıllarında telif edildiği için kapsam olarak araştırmamıza uygun bir kapsam sunması, biyografilerine yer verdiği şahsiyetleri uzmanlık alanlarına göre sınıflandırması gibi sebepler etkili olmuştur.

Arapça eser veren Türk edebiyatçıları ele alan kapsamlı bir çalışmanın bulunmaması bizi böyle bir makale yazmaya sevk etti. Yaptığımız incelemede, Beşir Amir’in “*Kânûnî Sultan Süleyman Devrinde Arapça Şiir Yazar Türk Şairleri*” başlıklı doktora tezi haricinde bu konuya ele alan bir çalışmaya rastlamadık. Bursalı Mehmed Tahir’in *Osmanlı Müellifleri* adlı eseri ile sınırlı kalmakla birlikte Araştırmamız, Arapça eser veren Osmanlı edebiyatçıları kapsamlı olarak ele alması, bu hususta yeni ve daha kapsamlı çalışmalar yapılmasının önünü açması bakımından önem arz etmektedir. Yine yaptığımız incelemelerde Bursalı Mehmed Tahir’in *Osmanlı Müellifleri eseri*, özellikle de bu eserin “Şu’arâ Faslı” üzerine çok az çalışma yapıldığını tespit ettik. Makalemizin, müellifin bu kıymetli eserinin daha çok tanınmasına da katkı sağlamasını umuyoruz.

Makalemizi giriş, iki bölüm ve bir de sonuç şeklinde tasarladık. Birinci bölümde müellifin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verdik. İkinci bölümü ise Arapça eser veren Türk edip ve şairleri tanıtmaya ayırdık. *Osmanlı Müellifleri* kitabını taradığımızda, müellifin Arapça ile alakaları bakımından üç grup edip ve şairden bahsettiğini gördük:

- a- Arapça şiir yazarlar
- b- Arapça şiir yazmaya muktedir olanlar
- c- Arap edebiyatına vakıf olanlar.

Bu üç grup müelliften yalnızca sadece birinci grupta yer alanları, tâlî kaynaklardan da yararlanarak tanıtıp günümüze ulaşan Arapça şiirlerinden örnekler verdik. Makalenin ikinci bölümünün sonunda bu şairlerin isimlerini kronolojik sırayla (vefat tarihi, hangi yüzyılda yaşadığı, şiirlerinin matbu olup olmadığı bilgisi ile) tablolar halinde sunduk. İkinci ve üçüncü grupta yer alan şairlere ise araştırmamızda yer vermedik. Sonuç bölümünde araştırmamız sonucu oluşan görüşlerimizi kısaca sunarak konu ile ilgili önerilerimize yer verdik.

Konuyla alakalı literatürü taradığımızda doğrudan bu konuyu ele alan herhangi bir çalışmaya rastlamadık. 1984 yılında yapılmış bir doktora çalışmasında, Kanûnî döneminde Arapça şiir yazar Türk şairler ele alınmıştır. Bizim araştırmamız ise herhangi bir padişah dönemiyle sınırlı olmayıp bir bütün olarak Osmanlı dönemi müelliflerini kapsaması bakımından söz konusu çalışmadan ayrılmaktadır. Mehmed Tahir’in *Osmanlı Müellifleri* adlı eseri üzerine yapılmış çalışmaları taradığımızda, bu eserde tanıtılan Sivaslı müellifleri, Amasyalı mutasavvıfları, akaid ve kelama dair eserleri vs. ele alan makaleler bulsak da edipleri ve şairleri inceleyen bir çalışmaya rastlamadık.

Arapça şiir yazar Osmanlı şairlerinin, *Osmanlı Müellifleri* adlı eserin Şuarâ Faslı özelinde incelendiği bu makalede, ilgili fasılda tanıtılan 14 Osmanlı şairinin Arapça şiir yazdığı tespit edilmiş, bunlardan 5 tanesinin Arapça şiirlerinin günümüze ulaşmadığı/bulunamadığı, şiirleri

günümüze ulaşan diğer 9 şairden 3 tanesinin şiirlerinin yazma eser halinde, 6 tanesinin şiirlerinin matbu olduğu görülmüştür. Bu veriler, ikinci bölümün sonunda tablo halinde sunulmuştur. Arapça şiirler yazdığı halde kitabın bu bölümünde tanıtılmayan diğer edip ve alimlerin mevcut olduğu da düşünüldüğünde, Arapçanın Osmanlı’da bir ilim dili olmasının yanı sıra şiir ve edebiyat dili olduğu sonucuna varmak için yeterli malzemenin mevcut olduğu tespit edilmiştir. Arapça şiir yazan Osmanlı şairleri ve onların Arapça şiirlerinin edebî özellikleri ve değeri üzerine halihazırda yeterli çalışma yapılmadığından, konunun daha kapsamlı akademik çalışmalara uygun olduğu da araştırmamız sonucunda ulaştığımız bir diğer tespittir.

1. Bursalı Mehmed Tahir: Hayatı ve *Osmanlı Müellifleri Adlı Eseri*

1.1. Hayatı

Aslen Üsküdar’dan olan bir ailenin çocuğu olarak 22 Kasım 1861 yılında Bursa’da doğdu. Babası, Bursa belediye kâtabi Rifat Bey, dedesi Abdülmecid’in Hassa Alayı kumandanlarından Üsküdarlı Seyyid Mehmed Tâhir Paşa’dır.¹

Okuduğu okullar sırasıyla şunlardır:

- a- Mülkiye Rüşdiyesi,
- b- Bursa Askerî İdâdîsi,
- c- Harbiye’dir.

Harbiye’den piyade teğmeni olarak mezun olup çeşitli okullarda coğrafya, tarih, hitabet dersi hocası olarak görev yapmış, farklı zaman ve vazifelerle yaklaşık 20 yılını Manastır’da geçirmiştir. Çeşitli vesilelerle bulunduğu Manastır, İzmir ve İstanbul gibi şehirlerde birçok kütüphaneyi gezerek biyografi ve bibliyografik çalışmalar için veri toplama fırsatı bulmuştur.²

Daha genç yaşlarda kitaplara ve biyografi yazımına ilgi duyduğu ifade edilmektedir. Gezdiği zengin kütüphaneler, incelediği çok sayıda eser sayesinde, gerek gazete ve dergilerde makale şeklinde gerekse kitap şeklinde olsun, tek tek ve toplu olarak -“*Osmanlı Müellifleri*”nin altyapısını oluşturan- pek çok biyografik eser kaleme almıştır.

Başta biyografi eserleri olmak üzere geride bıraktığı çok sayıda eserle, 64 yaşında iken İstanbul’da vefat etmiş ve Üsküdar’da Aziz Mahmud Hüdâyî Dergâhı hazîresine defnedilmiştir.³

1.2. *Osmanlı Müellifleri Adlı Eseri*

Bu eser, devletin altı asırlık tarihi boyunca yaşamış ve ilmî ve edebî eserler telif etmiş önemli Osmanlı alim ve yazarlarını tanıtır eserlerine işaret etmektedir. Osmanlı Devleti’nin son yıllarında telif edilmiş olması, kapsamının geniş olmasını sağlamış ve bu esere, Osmanlı dönemine dair yapılacak biyografi çalışmaları için önemli bir kaynak olma vasfı kazandırmıştır. Bursalı Mehmed Tahir’in, sadece mevcut biyografi ve bibliyografi kaynaklarında yer alan bilgileri yeniden derlemekle yetinmeyip uzun yıllar süren çalışmaları sonucunda edindiği bibliyografi müktesebatını da esere yansıtması, bu eserin diğer önemli özelliğidir.

¹ Ömer Faruk Akün, "Bursalı Mehmed Tâhir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/452.

² Akün, "Bursalı Mehmed Tâhir", 6/460.

³ Akün, "Bursalı Mehmed Tâhir", 4/455.

Üç cilt olarak hazırlanan bu eserde yazarlar öncelikle temayüz ettikleri branşlara göre yedi ayrı fasılda kategorize edilmiştir. Bu fasıllar:

- a- Meşayih (Şeyhler) Faslı: Tasavvuf erbabına hasredilen bu fasılda 288 yazar tanıtılmaktadır.
- b- Ulemâ Faslı: Bu fasılda çeşitli ilmî branşlarda eser telif eden 465 âlimin hal tercümesi (biyografisi) ve eserlerine yer verilmektedir.
- c- Şuarâ (Şairler) Faslı: 510 şair ve edibin tanıtıldığı fasıldır.
- d- Müverrihûn (Tarihçiler) Faslı: Tarih sahasında çalışan 237 yazar tanıtılmaktadır.
- e- Etıbbâ (Tabipler) Faslı: 84 tabip tanıtılmıştır.
- f- Riyaziyyûn (Matematikçiler) Faslı: 107 matematikçi tanıtılmıştır.
- g- Coğrafiyyûn (Coğrafyacılar) Faslı: Osmanlı’da telif ya da tercüme yoluyla üretilmiş 171 coğrafya eserinin ve yazarlarının listesini içermektedir.

Müstakil başlık altında tanıtılan müellifler haricinde, madde içlerinde çeşitli vesilelerle, tanıtılan yazar ile alakalı olan başka müelliflerin adları da yer yer geçmektedir. Bu şekilde yaklaşık 480 müellif olduğu kaydedilir. Üç ciltlik eserde adı geçen toplam kitap sayısının ise 9000’i aştığı ifade edilmiştir.⁴

Bursalı Mehmed Tahir, yazarları fasıllara bölerken, özellikle yazarların temayüz ettikleri branşları esas almıştır. Eğer bir yazar birden çok kimliğe sahip, çok yönlü biriyse, baskın yönünü esas alarak uygun bir fasılın altında tanıtmıştır. Örneğin, üç lisanda (Türkçe, Arapça, Farsça) şiirler yazan Ebussuud Efendi’yi, muhtemelen âlimlik yönü daha baskın olduğundan Ulemâ Faslı’nda tanıtmıştır.⁵ Böyle olmakla beraber birden fazla yerde tekrar tanıtılan yazarlar olduğu da görülür.

Müellif kitabının “mukaddimesindeki “Başlıca me’hazlar” başlığı altında, kitabını hazırlarken yararlandığı temel kaynakları sıralamıştır. Bunların arasında Taşköprîzade’nin *eş-Şekâiku’n-nu’mâniyye* adlı eserinin tercümesi ve bazı zeyilleri; Kâtib Çelebi’nin *Keşfu’z-Zunûn* adlı eseri ve Sicill-i Osmânî gibi biyografi ve bibliyografi eserleri; Hasan Çelebi, Beyânî, Aşık Çelebi gibi bazı şair tezkireleri yer almaktadır.⁶

Osmanlı Müellifleri’nin birinci cildi 1333/1915 yılında; ikinci cildi 1338/1922 yılında; üçüncü cildi 1342/1924 yılında İstanbul’da basılmıştır. Kitabın sadeleştirilmiş ve Latinize edilmiş bir neşri A. Fikri Yavuz ve İsmail Özen tarafından 1972 yılında yapılmıştır. Ancak bu baskıda ciddi hatalar yapılmıştır. İncelediğimiz kadarıyla en yaygın hatalardan biri, “محمد” isminin transkripsiyonunun hemen her yerde “Muhammed” şeklinde yapılmasıdır; bu da karışıklığa yol açan bir hatadır. Ayrıca bu neşirde eserin orijinal tertibi değiştirilmiştir. Kitabın latinize edilmiş bir neşri de 2016’da M. A. Yekta Saraç tarafından yapılmıştır.⁷ Ayrıca *Osmanlı Müellifleri*’nin Arapça versiyonu, *el-Müellifûn el-Osmaniyyûn* adıyla 2024 yılında TÜBA tarafından yayımlanmıştır.

⁴ Akün, "Bursalı Mehmed Tâhir", 6/458.

⁵ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (Ankara: TÜBA, 2016), 1/237.

⁶ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/4-5.

⁷ Bk. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Haz. M. A. Yekta Saraç, (Ankara: TÜBA, 2016), I-III.

Müellif, yöntem olarak eserinin Meşayih faslının başında, Allah'ın velî kulları (evliyâullah) ile ilgili ayet ve hadislere; Ulemâ faslının başında ilmin ve âlimlerin; Şuarâ faslının başında ise şiirin ve şairlerin faziletine dair ayet ve hadislere yer vermiştir.⁸

Vefat tarihi belli olan müelliflerin vefat tarihlerini zikretmeye özen göstermiştir. Bununla birlikte şayet müellifin vefat senesine tarih düşürülmüşse, tarih düşürülen cümle veya mısraları zikretmiştir. Eserde bunun birçok örneği bulunmaktadır. Bursalı, müelliflerin çoğunun biyografisine medfun oldukları yerleri de eklemiştir.

İstanbul, Manastır ve Aydın'daki pek çok kütüphane gezdiği bilinen ve ciddi bir bibliyografya bilgisine sahip olan Bursalı Mehmed Tahir, biyografisini yazdığı müelliflerin eserlerini de anmaya özen göstermiştir. Eserlerin hangi sahada yazıldığı ve bazen de muhtevası hakkında bilgiler vermiştir. Eserler matbu ise baskıları hakkında, mahtut (yazma eser) ise mevcut olduğu kütüphaneler hakkında bilgi vermeyi de ihmal etmemiştir. Ancak bunu her müellif için yaptığını söylemek mümkün değildir.

2. Arapça Şiir Yazan Osmanlı Şairleri (*Osmanlı Müellifleri Adlı Eserin Şuarâ Faslı Özelinde*)

Arap edebiyatı, kökenleri İslam öncesine dayanan kadim bir edebiyattır. İslam'ın, bütün insanlığa hitap eden evrensel bir din olması, kısa zamanda dünyanın dört bir yanına yayılmasına vesile olmuştur. Böylece Arapça yalnız Arapların değil, dünya Müslümanlarının ortak yazın dili haline gelmiştir. Öyle ki, Alman müsteşrik C. Brockelman (ö. 1956), Arap edebiyatı dönemlerini tasnif ederken Abbasiler döneminden itibaren “Arapça yazılmış İslam edebiyatı” ifadesini kullanmıştır. Nitekim tarih boyunca, diğer Müslüman milletler gibi, pek çok Türk edip ve şair de Arapça eser vermiştir.

Arap olmayan diğer Müslüman milletler büyük oranda Arap edebiyatından etkilenmiştir. Arap edebiyatından etkilenen milletlerden biri de kuşkusuz Türklerdir. Türk edebiyatının özellikle Divan edebiyatı döneminde Arap edebiyatının etkisi görülmektedir.

Divan edebiyatı, Türk edebiyatının XIII. yüzyıl sonları ile XIX. yüzyılın ikinci yarısı arasında tarihsel bir dönemini ifade eder.⁹ Bu tarih aralığı, Osmanlı Devleti'nin siyasi olarak hüküm sürdüğü dönemi kapsamaktadır. Osmanlı'da Arapçanın daha ziyade ilim dili olarak görüldüğü bilirse de divan şairleri, Türkçe ve Farsça divan yazdıkları gibi Arapça divan da yazmıştır.

Divan edebiyatı yaklaşık altı asırlık bir dönemini kapsamaktadır. Bu altı asır boyunca yüzlerce şairin yaşayıp binlerce şiir yazdığı düşünüldüğünde, Arapça şiir yazan şairleri ve şiirlerini belirli bir tarih, eser vb. kayıt ile sınırlandırmadan incelemek, en azından makale düzeyinde bir araştırma için oldukça zor olacaktır. Bu nedenle araştırmamızı, Bursalı Mehmed Tahir'in “Osmanlı Müellifleri” adlı eserinin “Şuarâ Faslı” ile sınırlandırdık.

Arapça şiir yazan Osmanlı şairlerini incelerken Osmanlı Müellifleri adlı eseri örneklem olarak seçmemizde, bu eserin telif tarihinin Osmanlı Devleti'nin son yıllarına tekabül etmesi ve bu nedenle de kapsam olarak araştırmamıza uygun olması, biyografilerine yer verdiği şahsiyetleri uzmanlık alanlarına göre sınıflandırması vb. sebepler etkili olmuştur.

⁸ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/486.

⁹ Ömer Faruk Akün, “Divan Edebiyatı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/389.

Bursalı Mehmed Tahir, “*Osmanlı Müellifleri*” adlı eserinin ikinci cildini “*Şuarâ Faslı*”na yani şair ve edebiyatçıların biyografilerine ayırmıştır. Bu fasılda 510 adet şair ve edîbin biyografisine yer vermiştir. Müellif, Arapça ve Arap edebiyatı ile ilişkileri açısından üç grup şairden bahsetmektedir. Bunlar:

a- *Arapça şiir inşa edebilme yeteneğine sahip olanlar*. Müellif bunları genellikle “elsine-i selâsede inşad-i nesr ü nazma muktedir bir zat”¹⁰, “elsine-i selâsede inşad-ı nazma muktedir bir şair”¹¹, “elsine-i selâsede inşâ ve şiire muktedir”¹² vb. ifadelerle tanıtmaktadır. “Elsine-i selâse” ile kastedilen, Divan edebiyatının üç şiir dili olan Türkçe, Arapça ve Farsça’dır. Müellif, bu şekilde 23 kadar şairi tanıtmıştır.

Müellifin bu şekilde tanıttığı şairlerden biri olan Vecîhî Paşazâde Kemal İsmail Sadık Paşa’nın (ö. 1310/1892), İmam-ı Şafî’nin “Münacaat”ına Arapça bir tahmis yazdığını bizzat kendisi ifade etmiştir.¹³ Ancak müellifin “üç lisanda şiir inşa edebilen” olarak tanıttığı diğer şairlerden kaçının Arapça şiir yazdığı, müstakil bir araştırma konusudur.

b- *Arap edebiyatına vakıf olanlar*. Müellif bu şairleri “Arap edebiyatında üstün bir yetenek sahibi”¹⁴, “üç dilin edebiyatının derinliklerine hâkim”¹⁵ “üç dilin edebiyatına vakıf”¹⁶ vb. ifadelerle tanıtmıştır. Müellifin bu ve benzeri ifadelerle tanıttığı şair ve edîplerin sayısı 21’dir. Bu ifadeler, tanıtılan şairlerin Arapça şiir yazdığına kesin olarak delalet etmediğinden dolayı ve yaptığımız incelemelerde bu edip ve şairlerin Arapça şiir yazdığına dair bilgiye rastlamadığımızdan bu şairleri araştırmamızın kapsamı dışında bıraktık.

c- *Arapça şiir yazmış olanlar*. “Müellifin tanıttığı ve Arapça şiir yazdığı belirtilen şairlerdir. Müellifin bu şekilde tanıttığı şairlerin sayısı 17’dir. Müellifin bu şekilde tanıttığı şairlerden biri Abdurrahman Nacim Efendi’dir (1312/1894-95). Onun eserlerinden bahsederken şöyle demiştir:

“Huruf-ı hecâ tertibi üzere elsine-i selâseden müntehab eş’ârını câmi Hediyetü’l-Ümem ve Yenbû’u’l-Hikem’ ve ‘Gülzâr-ı Asâr’ isimlerinde âsâr-ı edebiyesi... vardır.”¹⁷¹⁸

Abdurrahman Nacim Efendi’nin, matbu nüshalarına ulaştığımız bu iki eserini incelediğimizde, bunların müellifin kendi telif ettiği şiirleri değil, çeşitli şairlerin yazmış olduğu şiirleri içeren bir şiir antolojisi olduğunu tespit ettik.¹⁹ Bursalı, Abdurrahman Nacim’in kendi şiirlerini derlediğini düşündüren ifadeyi yanlışlıkla kullanmış olmalıdır.

¹⁰ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/519.

¹¹ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/597.

¹² Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/752.

¹³ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/826.

¹⁴ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/575.

¹⁵ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/579.

¹⁶ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/581.

¹⁷ Günümüz Türkçesiyle: “Alfabetik sıraya göre üç dilden seçilmiş şiirlerini toplayan *Hediyetü’l-Ümem ve Yenbû’u’l-Hikem*’ ve ‘*Gülzâr-ı Asâr*’ adında edebî eserleri vardır.”

¹⁸ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/899.

¹⁹ Bk. Abdurrahman Nâcim, *Hediyetü’l-Ümem ve Yenbû’u’l-Hikem*, (Beyrut: Matbaatü Cerîdeti Beyrût, 1308); Abdurrahman Nâcim, *Gülzâr-ı Âsâr*, (Beyrut: Matbaatü’l-edebiyeye, 1309).

Bursalı'nın Arapça şiir yazdığını ifade ettiği şairlerden biri de Yavuz Sultan Selim'dir. Yavuz Sultan Selim'in (ö. 926/1520) biyografisini yazarken de şu ifadelere yer vermiştir:

“*Elsine-i selâseden bâ-husus Farisî eş'ârı şuarâ-yı İrânîyye meşâhîri derecesinde âheng-dâr ve rengindir.*”²⁰

Yavuz Sultan Selim'in hayatını ve edebî kişiliğini ele alan kaynaklarda, onun Arapça şiir yazdığı bilgisi yer almamaktadır. Bu nedenle Yavuz Sultan Selim'e bu bölümde bir başlık ayırmadık. Bursalı'nın üç dilde divan yazdığını belirttiği Fasih Ahmed Dede'nin (ö. 1111/1699) Arapça şiirlerine de rastlayamadık. Sonuç olarak *Osmanlı Müellifleri*'nin şuarâ faslında tanıtılan 14 şairin Arapça şiir yazdığını tespit ettik. Araştırmamız, bu 14 şair ve onların Arapça şiirleri üzerine şiirleri üzerine yoğunlaşmaktadır. Aşağıda bu şairler, yaşadıkları yüzyıllara göre tasnif edilerek tanıtılacak ve -varsa- günümüze ulaşan Arapça şiirlerinden örnekler verilecektir.

Arapça şiir yazan Osmanlı şairlerini incelerken, yöntemimiz gereği *Osmanlı Müellifleri'nin Şuarâ Faslı* ile sınırlı kaldığımızdan dolayı Arapça şiirleri olduğunu bildiğimiz Ebüssuûd Efendi²¹(ö. 982/1574) ve Taşkoprizâde Ahmed Efendi²² (ö. 968/1561) gibi şairlere bu başlıkta yer vermedik. Şunu da ifade etmek gerekir ki “Osmanlı/Divan Edebiyatında şiir dili olarak Arapça” konusu, daha geniş kapsamlı çalışmalar yapmaya uygun görünmektedir ve bu araştırmada yer verilmeyen daha nice şairler ve onların şiirleri incelenmeyi beklemektedir.

2.1. H. IX. Yüzyıl Şairleri

Bu başlık altında, h. IX. m. XV. yüzyılda yaşamış ve *Osmanlı Müellifleri*'nin Şuara faslında Arapça şiir yazdığı ifade edilen şairler ele alınacaktır.

2.1.1. Nizâmî-i Konevî (ö. ?)

Nizâmî-i Konevî'nin yaşadığı dönem genellikle 15. yüzyıl (XV. yüzyıl) olarak kabul edilir. Farklı kaynaklarda Nizâmî-i Karamanî olarak da bahsedilmektedir.²³ Karamanlı olduğu, Fatih Sultan Mehmet döneminde yaşadığı, Padişah'ın daveti üzerine çıktığı İstanbul yolculuğu esnasında vefat ettiği şuarâ tezkirelerinde kayıtlıdır.²⁴ Bursalı'nın *Sehî Tezkiresi*'nden yaptığı nakle göre ise Konya'da vefat etmiştir.²⁵ Fatih Sultan Mehmed'in saltanat yılları düşünülerek 1444-1481 arası bir yılda vefat ettiği tahmin edilmektedir. Genç yaşta vefat etmesi kemâline mâni olan bu şair, Türkçe ve Farsça şiirler yazmıştır.²⁶

²⁰ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/931.

²¹ Ebüssuûd Efendi'nin Arapça şiirleri için bk. Beşir Amir, *Kanuni Devrinde Arapça Şiir Yazan Türk Şairleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1984), 226-303.

²² Bk. Amir, *Kanuni Devrinde Arapça Şiir Yazan Türk Şairleri*, 89-103.

²³ Karamanlı Nizâmî, *Dîvan*, haz. Haluk İpekten (Ankara: Sevinç Matbaası, 2020), 3.

²⁴ es-Seyyid Pîr Mehmed bin Çelebi (Aşık Çelebi), *Meşâ'irü's-Şuarâ*, haz. Filiz Kılıç (Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 376; Cârullahzâde Mustafa Beyânî, *Tezkiretü's-Şuarâ*, haz. Aysun Sungurhan (Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 210; Kınalızade Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Şuarâ*, haz. Aysun Sungurhan (Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 857-58.

²⁵ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/862.

²⁶ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/862.

Nizâmî'nin günümüze ulaşan dîvanını neşreden Haluk İpekten, onun müstakil Arapça şiirlerinin bulunamadığını, Arapça'nın onun Dîvan'ında mülemma'lar²⁷ şeklinde yer aldığını ifade etmektedir.²⁸ Nizâmî'nin mülemma'lar dışında, kaynaklarda belirtildiği gibi Arapça şiirleri varsa bile günümüze ulaşmamıştır.

Mülemma'larından örnekler:

يا أَشْرَفَ الْبَرِيَّةِ يَا سَيِّدَ الْوَرَى أَعْلَى الْإِلَهِ ذَاتَكَ قَدْرًا وَمَنْزِلًا
وَالْأَرْضُ أَشْرَقَتْ بِكَ مِنْ نُورِ رَبِّهَا مُذْ لَاحَ شَمْسُ وَجْهِكَ مِنْ مَطْلَعِ الْهُدَى²⁹

يا شَائِبِ الْخَلَائِقِ يَا قَامِعَ الضَّلَالِ يا جَامِعَ الْفَضَائِلِ يَا رَاجِعَ النِّهْيِ
اشْفَعْ حَظِيَّتِي وَذُنُوبِي وَذَلَّتِي كُنْ لِي وَسِيلَةً وَدَلِيلًا إِلَى الْمُنَى³⁰

Tercümesi:

“Ey insanların en şereflişi, ey yaratılmışların efendisi!

Tanrı senin değerini ve konumunu yüceltmıştır

Yeryüzü, seninle Rabbi'nin nurunu saçar

Yüzünün güneşi, hidayetin doğusundan yükseldiğinden bu yana

Ey mahlukata şifa veren, ey dalâleti engelleyen!

Ey faziletleri (kendinde) toplayan, ey akla önem veren

Hata, günah ve kusurlarıma şefaati eyle

Ölünceye dek bana kılavuz ve rehber ol”

2.2. H. X. Yüzyıl

Bu başlık altında, h. X. m. XVI. yüzyılda yaşamış ve *Osmanlı Müellifleri*'nin Şuara faslında Arapça şiir yazdığı ifade edilen şairler ele alınacaktır.

²⁷ Mülemma', Türkçe, Arapça ve Farsça söylenmiş beyit ve mısraların oluşturduğu şiirler anlamında kullanılan bir edebiyat terimidir. Rıza Kurtuluş, İskender Pala, "Mülemma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/537.

²⁸ Nizâmî, *Dîvan*, 38-39.

²⁹ Nizâmî, *Dîvan*, 54.

³⁰ Nizâmî, *Dîvan*, 59.

2.2.1. Ümm-i Veledzâde Ali Efendi (ö. 980/1572)

Asıl adı Ali b. Abdulaziz b. Hüsâm b. Hâmid olup, daha ziyade Ümm-i Veledzâde Ali Efendi olarak tanınmaktadır.³¹ Abdulazîz Efendi'nin oğlu olup 930/1523 yılında doğmuştur.³² Babası Abdülaziz Efendi; çeşitli medreselerde müderrislik yapmış, kadılık görevinde bulunmuş, ayrıca fesahati ve belagati kuvvetli kasideler yazmış olan, devrinin meşhur alim ve ediplerinden biridir.³³ Dedesi de bir alimdir³⁴; bu da Ümm-i Veledzâde Ali Efendi'nin ilmî ve edebî yönü kuvvetli bir ailede yetiştiğini göstermektedir. Medrese eğitimi almış olan Ümm-i Veledzâde, muhtemelen Çivizâde Efendi'nin talebesi olmuştur, ancak bu konuda kesin bir bilgi bulunmamaktadır.³⁵ Ümm-i Veledzâde'nin Arapça ilimleri hususunda çok mahir olduğu kaydedilmiştir.³⁶ Süleymaniye Medresesi'nde müderrislik yapmış³⁷ ve Hicri 980/1572 yılı Safer ayında Halep Mollalığına tayin edilmiştir.³⁸ Halep mollalığı vazifesini yürüttüğü 980/1572 yılında vefat etmiştir.³⁹

Entelektüel bir ailede yetişen Ümm-i Veledzâde'nin aileden gelen bu formasyonu onun ilmî gelişimine katkı sağladığı gibi edebî açıdan gelişmesinde de etkili olmuş görünmektedir. Zira kaynaklarda onun Türkçe ve Arapça şiirler yazdığı ifade edilmiştir.⁴⁰ Bursalı'nın belirttiğine göre Ümmü Veledzâde, Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) Kaside-i Mîmiyye'sine Arapça bir nazîre⁴¹ yazmıştır.⁴² Ayrıca üstadı Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi'yi metheden Arapça bir şiir yazdığı da Kınalızâde'nin (ö. 1012/1604) *Tezkire'sinde* kayıtlıdır.⁴³

Ümm-i Veledzâde Ali Efendi'ye nispet edilen *el-Kasâidu'l-Arabiyye* başlıklı bir yazma eser Süleymaniye kütüphanesinde kayıtlıdır.⁴⁴ Eserin incelenmesi sonucunda, ilk beytinin Bursalı'nın zikrettiği matla' ile uyumlu olduğu tespit edilmiştir. Bir doktora tezinde, Ümm-i Veledzâde'nin, Ebüssuûd Efendi'nin *Kaside-i Mîmiyye'sine* yazdığı nazîre ile Ümm-i Veledzâde'ye nispet edilen iki Arapça kaside tercümesiyle birlikte neşredilmiştir.⁴⁵

³¹ Babanzâde Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü'l-Meknûn fî'z-Zeyli alâ Keşfi'z-Zunûn an Esâmî'l-Kütüb ve'l-Fünûn* (Ankara : Milli Eğitim Bakanlığı, 1945), 1/565.

³² Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî* (İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1996), 3/265.

³³ Taşköprizâde İsâmüddin Ebü'l-Hayr Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-nu'mâniyye fî 'ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 645.

³⁴ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/735.

³⁵ Kınalızade, *Tezkiretü's-Şuarâ*, 614.

³⁶ Kınalızade, *Tezkiretü's-Şuarâ*, 614.

³⁷ Kınalızade, *Tezkiretü's-Şuarâ*, 614.

³⁸ Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 1/265.

³⁹ Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 1/265; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/735.

⁴⁰ Kınalızade, *Tezkiretü's-Şuarâ*, 614.

⁴¹ “Tanzîr” ya da “nazîre yapmak”, bir şairin şiirine karşılık olarak başka bir şairin aynı vezin ve kafiye ile şiir yazması anlamında bir edebiyat terimidir. Bk.: M. Fatih Köksal, “Nazîre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006).

⁴² Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/735.

⁴³ Kınalızade, *Tezkiretü's-Şuarâ*, 615.

⁴⁴ Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, 191537, 215a-218b.

⁴⁵ Amir, *Kânûnî Sultan Süleyman Devrinde Arapça Şiir Yazan Türk Şairleri*, 183-219.

Kaside-i Mîmiyye nazîresinden:

أَيَا لَصَدِّ تَخْلُو عَشْرَةَ وَنِدَامُ وَفِي الْقَلْبِ مِنْ نَارِ الْعَرَامِ ضِرَامُ
شَرِيتُ بِذِكْرِ الْعَامِرِيَّةِ قَهْوَةً فَسُكَّرِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مُدَامُ⁴⁶

*“Sohbet ve söyleşmek hiç tatlı olur mu,
Kalpte aşk ateşinin acısı varken?”*

*Âmirli kadının hatırasıyla bir kahve içtim ki,
Onun şekeri kıyamete dek sürer.”*

Ebüssuûd Efendi’yi methettiği ifade edilen şiirinden:

قَدْ زَانَهُ اللَّهُ جَلَّ ثَنَاؤُهُ بِنِدَائِعِ وَرَوَائِعِ وَطَرَائِفِ
عَلَامَةٌ فَاقَ الْوَرَى بِحَقَائِقِ وَدَفَائِقِ وَعَوَارِفِ وَمَصَارِفِ⁴⁷

Tercümesi:

*“Şanı yüce Allah onu tezyin etmiştir,
Eşsiz, mükemmel ve zarif sıfatlarla.*

*O, insanların fevkinde bir allâmedir,
Hakikatler, incelikler, hikmet ve davranışlarla.”*

Beşir Amir, bahsi geçen doktora tezinde bu son beyitlerin yer aldığı şiirin muhtemelen Kanûnî Sultan Süleyman’a methiye olarak yazıldığını ifade etmiştir.⁴⁸ Kanaatimizce bu yanlış bir tespittir. Zira Kınalızâde *Tezkire*’sinde bu beyitlerin Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi’ye methiye olarak yazıldığı ifade edilmiştir.⁴⁹ Beyitte methedilen kişi için “allâme” ifadesinin kullanılması ve genel olarak şiirin anlamı da bu kanaati desteklemektedir.

2.2.2. Fuzûlî (ö. 963/1556)

Şair Fuzûlî’nin doğum yeri ve tarihi kesin olarak bilinmemektedir; ancak IX./XV. asrın sonlarında Bağdat, Hille veya Kerbelâ’da doğduğu tahmin edilmektedir.⁵⁰ Fuzûlî’nin Türkmen boylarından Bayat aşiretine mensup olduğu kabul edilmektedir.⁵¹ Üç dilde yazılmış manzûm ve

⁴⁶ Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, 191537, 215a.

⁴⁷ Amir, Kânûnî Sultan Süleyman Devrinde Arapça Şiir Yazan Türk Şairleri, 203.

⁴⁸ Amir, Kânûnî Sultan Süleyman Devrinde Arapça Şiir Yazan Türk Şairleri, 203 (228 numaralı dipnot).

⁴⁹ Kınalızade, *Tezkiretü’ş-Şu’arâ*, 615.

⁵⁰ Abdülkadir Karahan, "Fuzûlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/240.

⁵¹ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/784; Fuzûlî, *Fuzûlî Dîvanı*, haz. Abdülhakim Kılınç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 20.

mensûr eserlerinin sayısı 15 kadar olduğu tahmin edilmektedir.⁵² Fuzûlî, 963/1556 yılında vefat etmiştir. Bursalı, 'Göçdi Fuzûlî' terkinin ebced hesabıyla Hicri 969 (1562) tarihinde vefat ettiğini ifade etse de⁵³ çağdaş araştırmalarda onun 963/1556 tarihinde vefat ettiği tespit edilmiştir.⁵⁴

Fuzûlî'nin daha ziyâde Türkçe *Divan*'ı ve *Leylâ vü Mecnûn*'u, Farsça *Divan*'ı meşhurdur. Fuzûlî'nin bir de Arapça divanı olduğu, Bursalı Mehmed Tahir'in Lebib Efendi'nin *Cevâhir-i Mültekata*'sından aktardığı bilgilerle ifade edilmiştir.⁵⁵ Hz. Muhammed (s.a.v.) ile Hz. Ali'nin vasıflarını konu alan, 11 kaside ve 1 yarım kasideden oluşan 465 beyitlik bu divan hakkında yapılan çalışmalar, Fuzûlî'nin asıl Arapça divanının bir kısmını teşkil ettiğini ve eksik olduğunu ortaya koymuştur.⁵⁶ Fuzûlî'nin Arapça divanı, 1958 yılında Hamit Araslı tarafından Bakü'de yayımlanmıştır.⁵⁷ Fuzûlî'nin Arapça divanı, Ali Bayram tarafından 'Fuzûlî ve Arapça Kasideleri' adıyla tercüme edilerek yayımlanmıştır (2010).

Arapça kasidelerinden:

عَلَا شَأْنُ قَدْرِي بِالْغِنَاءِ مِنَ الْعَلَى	صفا شَهْدُ دَوْقِي مِنْ مُمَارَجَةِ الْهُوَى
حَسِبْتُ حُلُولَ الْآتِيَّاتِ كَمَا مَضَى	رَفَعْتُ هُمُومَ النَّائِبَاتِ بِسَلْوَةٍ
فَمَا هُوَ أَرْدَى مِنْ مُعَاشِرَةِ الرَّدَى	تَمَسَّكَ دَيْلِ الصَّبْرِ عَظْمَ كُرْبِي
فَوَيْلٌ لِمَنْ يَمْضِي لَهُ الْعُمْرُ فِي الرَّيَا ⁵⁸	قَبُولُ رِضَاءِ الْخَلْقِ غَيْرَ خَلْقِي

*“Sevda ile yüz göz olduğum için zevkin zirvesine ulaştım,
Şanım, yücelmeye ihtiyacı olmayacak kadar yüceldi.*

*Bir teselli ile belaların sıkıntılarını defettim,
Gelecek olanları geçip gidenler gibi düşündüm.*

*Sabrın eteklerine tutunmak derdimi daha da arttırdı,
Bu dertle birlikte yaşamaktan daha beteri olamaz.*

*Halkın rızasını kabullenmek huyumu değiştirdi,
Ömrü ikiyüzlülük ile geçenlerin vay haline!”*

⁵² Karahan, "Fuzûlî", 13/244.

⁵³ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/784-85.

⁵⁴ Karahan, "Fuzûlî". Muhtemelen bu terkipteki ebced değeri 6 olan vâv hataen yazılmıştır. "Vâv"sız olarak "Geçdi Fuzûlî" terkinin sayısal değeri 963 olmaktadır.

⁵⁵ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/784.

⁵⁶ Karahan, "Fuzûlî"; Kaya, Büşra Sıdika, "Arapça Dîvân (Fuzûlî)", *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü* (Erişim 20 Mayıs 2024).

⁵⁷ Karahan, "Fuzûlî", 13/245.

⁵⁸ Amir, Kanuni Devrinde Arapça Şiir Yazan Türk Şairleri, s. 60.

2.2.3. Sultan III. Murad (ö. 1003/1594)

Bursalı, şuarâ faslında Sultan III. Murad'ın Arapça, Farsça ve Türkçe divanlarının Millet Kütüphanesi'nde bulunduğunu belirtmiştir; ancak bu konuda kesin bir belge sunmamıştır.⁵⁹ Murâdî mahlasını kullanan Sultan III. Murad'ın Türkçe divanının tenkitli neşrini H. Ahmet Kırkkılıç gerçekleştirmiştir.⁶⁰ Ahmet Kırkkılıç, Sultan III. Murad'ın Arapça ve Farsça divanlarına dair mevcut araştırmalarda kanıt bulamadığını ifade etmiştir.⁶¹ Bursalı'nın, Sultan'ın Arapça ve Farsça divanları olduğuna dair verdiği bu bilgiye farklı kaynaklarda da yer verilmiştir. Sultan Murad'ın neşredilen divanında Arapça beyitlerin yer aldığı birçok mülemma gazelin bulunduğu göz önüne alındığında ⁶², Sultan'ın kayıp bir Arapça divanının var olabileceği düşünülmektedir; ancak bu konuda kesin bir bilgi mevcut değildir.

Neşredilen divanındaki bir Arapça-Türkçe mülemma' gazelinden:

إِنَّكَ قَادِرٌ سَرِيعُ الْحِسَابِ	مِنْ كُلِّ ذَنْبٍ أَتُوبُ يَا تَوَّابُ
Tevbeler eyledüm eyâ Mevlâ	Kerem u lutfun ile aç bana bâb
لَا إِلَىٰ غَيْرِ أَنتَ حَسْبُنَا الْمَآبِ	رَبِّ إِيَّيْ ظَلَمْتُ فَاعْفُرْ لِي
Lutfun umup cenâbuna sığınan	Hâşâ kim göre ol azâb u ikâb

Arapça beyitlerin tercümesi:

“Bütün günahlarımdan sana tövbe ediyorum ey Tevvâb!

Şüphesiz sen Kâdir'sin, hesâbı seri olansın.

Rabbim, ben (nefsime) zulmettim, sen affeyle,

Ancak sanadır en güzel dönüş.”

2.3. H. XII. Yüzyıl

Bu başlık altında, h. XII. m. XVIII. yüzyılda yaşamış ve Osmanlı Müellifleri'nin Şuara faslında Arapça şiir yazdığı ifade edilen şairler ele alınacaktır.

2.3.1. Haşmet Efendi (ö. 1182/1768)

Haşmet Efendi'nin doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, 1720-1730 yılları arasında İstanbul'da doğduğu tahmin edilmektedir.⁶³ Alim Abbas Efendi'nin oğludur. Arapça ve

⁵⁹ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/839.

⁶⁰ Sultan III. Murad, *Murâdî Dîvanı*, ed. H. Ahmet Kırkkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015).

⁶¹ III. Murad, *Dîvan*, 62-63.

⁶² III. Murad, *Dîvan*, 45.

⁶³ Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 2/654; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/566; M. Orhan Okay, "Haşmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/422.

Farsça'ya ve bu dillerin edebiyatına son derece vakıf bir şairdir.⁶⁴ Hicviyle tanınan ve dili sivri olan Haşmet Efendi, bu nedenle önce Bursa'ya, ardından Rodos'a sürgün edilmiş ve 1182/1768 yılında burada vefat etmiştir.⁶⁵ Üç dilde yazılmış bir divanı, Bursalı İmamzâde Mehmed Saîd Efendi tarafından derlenmiştir.⁶⁶

Haşmet Efendi'nin üç dilde yazılmış divanının tahkikli neşri, Mehmet Arslan ve İ. Hakkı Aksoyak tarafından gerçekleştirilmiştir.⁶⁷ Bu divanda Farsça ve Türkçe şiirlerin haricinde Arapça olarak yazılmış 99 beyitlik Esmâ-yı Hüsnâ manzumesi, 80 beyitlik *Esmâü'n-Nebî* manzumesi ile birlikte Kaside-i Münferice'ye ve İmam Bûsîrî'nin kasidesine yazılmış tahmisler yer almaktadır.⁶⁸ Haşmet Efendi'nin Dîvan'ı, 1257/1861 yılında Kahire'deki Bulak Matbaası'nda basılmıştır⁶⁹ ve çeşitli nadir eser kütüphanelerinde bulunmaktadır.⁷⁰ Ancak bu neşirde Latinize edilen Arapça şiirlerde okuma hataları mevcuttur. Bu nedenle Haşmet Efendi'nin şiirleri için yazma nüshalardan örnek almayı tercih ettik.

Arapça Esmâ-yı Hüsnâ manzumesinden:

لِدَاتِ ذِي الْجَلَالِ وَالْجَمَالِ	هُوَ اللَّهُ الَّذِي اسْمٌ عَظِيمٌ
عَلَى كُلِّ الْبَرِيَّةِ بِاشْتِمَالِ	هُوَ الرَّحْمَنُ فِي الدُّنْيَا عُمُومًا
عَلَى الْأَبْرَارِ فِي دَارِ النَّوَالِ ⁷¹	رَحِيمٌ يَجْرِي فَيْضُ الْإِحْتِصَاصِ

“O, ‘Allah’tır ki ismidir o,

Celâl ve cemâl sahibi zâtın.

O, ‘Rahmân’dır, dünyada umuma,

Her mahlukatı kapsayarak.

‘Rahîm’dir, bu sıfatının feyzi,

Ahiret yurdunda salih kulları kapsar.”

⁶⁴ Okay, "Haşmet", 16/422-423.

⁶⁵ Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 2/654; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/566.

⁶⁶ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/586.

⁶⁷ Haşmet, *Dîvân*, haz. Dr. Mehmet Arslan-Dr. İ. Hakkı Aksoyak (Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018).

⁶⁸ Haşmet, *Dîvân*, 6.

⁶⁹ Okay, "Haşmet", 16/422-423.

⁷⁰ Bk.: Süleymaniye Kütüphanesi, Sami Benli, 00123.

⁷¹ Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrisah Sultan, 00378, vr. 4.

2.3.2. Hâtem Ahmed Efendi (Akovalızade) (ö. 1168/1755)

Hâtem Ahmed Efendi, Sancak Bölgesi'ndeki Akova'da doğmuştur; kesin doğum tarihi bilinmemekle birlikte, 17. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenmektedir.⁷² Hâtem Ahmed Efendi, Dîvan-ı Hümâyun katiplerinden Akovalı Osman Şehdî Efendi'nin oğludur ve bu aileden gelen eğitimle edebi yetenekleri gelişmiştir.⁷³ İstanbul ve Kahire'de uzun yıllar eğitim almış, çeşitli ilim ve sanat dallarında yüksek bilgi sahibi olmuştur.⁷⁴ Edebiyatta da mahir olan Hâtem Efendi'nin üç dilde yazılmış şiirleri vardır.⁷⁵ Tasavvufî kimliği, şiirlerine de yansıyan Hâtem Efendi'nin, Mekke'de bulunan Nakşibendî şeyhi Yekdest Ahmed-i Cürânî'ye intisap ettiği kaydedilmiştir.⁷⁶ 1168/1755 yılında Rumeli Yenişehir'de vefat etmiştir; bu vefat tarihi, Dîvan'ında yer alan eserlerin zamanına ışık tutmaktadır.⁷⁷

Hâtem Efendi'nin üç dilde yazılmış şiirlerinden toplanan Dîvan'ındaki Türkçe şiirlerin tenkitli neşri, Mehmet Celal Varışoğlu tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanmış ve yayımlanmıştır.⁷⁸ Varışoğlu, Dîvan'daki Arapça şiirleri de İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki bir yazma eserden yararlanarak, tenkitsiz bir biçimde neşretmiştir.⁷⁹ Eski matbu nüshalarla karşılaştırıldığında, bu Arapça neşirde birçok yanlış okuma tespit edilmiştir.

Hâtem Efendi'nin Arapça şiirlerinden:

أَمَا قُلْتُ لَكَ يَا رُوْحِي رُوْحِي فَدَاكَ فَإِنْ شِئْتَ فَأَمْسِكْ وَمَا لِي فَهَاكَ

تَحَرَّيْتُ حِينَئِذٍ بِوَصْلِهَا فَقَالَتْ مَتَى أَذَانِي أَدَاكَ

فَإِيَّاكَ وَالطَّعْنَ فِي غَدْرَةٍ مَتَى عَيْتَ عَيْبًا فَعَيْبٌ هَبَاكَ⁸⁰

“Ey Ruh’um, sana ben ‘ruhum sana fedadır!’ demedim mi?”

Dilersen tut onu; benim, değil senindir.

Onunla bağ kuracak bir an aradım,

‘Bana ne zaman acı verirse sana da verir’ dedi.

⁷² Kerim Açık, "Akovalızâde Ahmed Hâtem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), Ek-1/63-64.

⁷³ Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 2/654; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/592.

⁷⁴ Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 2/654; Açık, "Akovalızâde Ahmed Hâtem", Ek-1/63-64.

⁷⁵ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/592.

⁷⁶ Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 2/654; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/592; Açık, "Akovalızâde Ahmed Hâtem", Ek-1/63-64.

⁷⁷ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/592.

⁷⁸ Mehmet Celal Varışoğlu, *Hâtem: Hayatı, Edebî Şahsiyeti, Divanı'nın Tenkitli Metni ve İncelemesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997).

⁷⁹ Varışoğlu, *Hâtem*, 200.

⁸⁰ Hâtem, *Dîvan-ı Hâtem* (İstanbul, 1284), 10.

Vefasızları ta'n etmekten kaçın,

Ne zaman bir kusur işlersen, bir kusur seni hicveder.”

2.3.3. Nahîfî Süleyman Efendi (İstanbulî) (ö. 1151/1738)

Nahîfî Süleyman Efendi, 1076/1665 yılında İstanbul'da doğduğu tahmin edilmektedir.⁸¹ Hattat Hafız Osman Efendi'den icazet almış, bu alanda kendini geliştirmiştir.⁸² Devlet görevi kapsamında İran ve Macaristan'a gitmiş, daha sonra Şikk-ı Sâni Defterdarlığı görevine atanmıştır.⁸³ Arapça ve Farsça dillerine yüksek derecede vakıf olduğu bilinmektedir. 1151/1738 yılında İstanbul'da vefat etmiştir; bu, eserlerinin tarihini anlamada önemli bir bilgidir.

Nahîfî Süleyman Efendi'nin en meşhur eserlerinden biri, manzûm Mesnevî-i Şerif tercümesidir; ayrıca eserlerinde çeşitli tasavvufi temalar işlenmiştir. Ayrıca üç dilde yazılmış şiirlerinin bulunduğu divanı⁸⁴, Bûsîrî'nin (ö. 695/1296) *Kaside-i Bürde*'sini üç dilde yazdığı *Tahmîs*'leri vardır.⁸⁵ Üç dilde yazılmış divanındaki Türkçe şiirlerinin tenkitli neşri A. İrfan Aypay tarafından doktora tezi olarak hazırlanmış ve yayımlanmıştır.⁸⁶ Arapça ve Farsça şiirlerinin ise yazma nüshaları mevcut olup, henüz yayımlanmamıştır.

Kaside-i Bürde'yi Arapça *Tahmîs*'inden:

بِاللَّهِ يَا صَاحِبَ قَلْبٍ بِاللُّطْفِ وَالْكَرَمِ مَا بَأَلُ قَلْبِكَ قَدْ أَمْسَى عَلَى الْأَمِّ

لَا تَكُنَّمِ السِّرَّ عَنْ ذِي الْعِشْقِ فِي الْقَدَمِ

أَمِنْ تَذَكُّرِ حَيْرَانَ بِذِي سَلَمٍ مَرَجَّتْ دَمْعًا مِنْ مُقَلَّةِ بَدَمٍ⁸⁷

“Ey dost, Allah için lütuf ve kerem ile söyle,

Acı ile gecelemiş olan gönlün durumu nedir?

Ezelden beri âşık olandan sırrı saklama,

Selem'deki komşuları hatırlamak dolayı mı

Gözdeki yaşı kanla karıştırdın?”

⁸¹ Mustafa İsmet Uzun, "Nahîfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/297-299.

⁸² Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/885.

⁸³ Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 4/1223; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/885.

⁸⁴ Uzun, "Nahîfî", 32/297-299.

⁸⁵ Mîrzâ-zâde Mehmed Sâlim Efendi, *Tezkiretü's-Şuarâ* (Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 429-430.

⁸⁶ A. İrfan Aypay, *Nahîfî Süleyman Efendi: Hayatı, eserleri, edebi kişiliği ve Divanının tenkitli metni* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992).

⁸⁷ Sâlim, *Tezkire*, 430.

2.3.4. Vasfî Ali Galib Efendi Nazillili (ö. 1266/1850)

Aydın'ın Nazilli ilçesinde doğmuştur. Babası, Uşşâkî şeyhlerinden Abdullah Selâhaddîn Efendi'nin en meşhur halifelerinden biri olan Nazillili Şeyh Mehmed Zühdü Efendi'dir.⁸⁸ Vasfî Ali Gâlib Efendi, Nazilli'de uzun yıllar irşat faaliyetlerinde bulunmuş ve müftülük görevini 44 yıl sürdürmüştür. Bursalı, onun h. 1216 yılında vefat ettiğini belirtse de,⁸⁹ güncel araştırmalara göre gerçek vefat tarihi 1266/1850 olarak tespit edilmiştir.⁸⁹

Vasfî Ali Gâlib Efendi'nin üç dilde yazılmış şiirleri ve ilahileri bulunduğu bilinmektedir.⁹⁰ Şeyh Muhammed Emîn Efendi tarafından toplandığı söylenen külliyyatı ise henüz bulunamamıştır.⁹¹

2.4. H. XIII. Yüzyıl

Bu başlık altında, h. XIII. m. XIX. yüzyılda yaşamış ve *Osmanlı Müellifleri*'nin Şuara faslında Arapça şiir yazdığı ifade edilen şairler ele alınacaktır.

2.4.1. Şeyhülislam Arif Hikmet Bey (ö. 1275/1859)

İstanbul'da olup⁹² 1200/1786 yılında doğmuştur.⁹³ III. Selim devrinde kazaskerlik ve nakibüleşraflık görevlerinde bulunmuş olan⁹⁴ Râif İsmâilpaşazâde İsmet Bey'in oğludur.⁹⁵ Farklı tarihlerde nakibüleşraflık ve kazaskerlik gibi devlet görevlerinde bulunmuş, Abcülmece devrinde şeyhülislam olarak atanmıştır.⁹⁶ Arif Hikmet Bey'in Medine'de kendi adıyla anılan yedi bin cilt kitabın bulunduğu bir kütüphane inşa ettirdiği, günümüzde hâlâ mevcut olduğu bilinmektedir. 1275/1859 yılında vefat edip Üsküdar'daki aile kabristanına defnedilmiştir.⁹⁷

Arif Hikmet Bey'in âlim olmasının yanı sıra güçlü bir edip olduğu da belirtilmektedir. Öyle ki üç dilde yazılmış şiirleri vardır. Üç dilde şiirlerinin yer aldığı Dîvan'ı h. 1283 yılında basılmıştır.

Dîvan'ındaki Arapça manzumelerinden:

وَبِالْحَمْدِ لَا يُحْصَى وَبِالشُّكْرِ وَافِيًا	بِاسْمَاءِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ابْتِدَاءً
أَتَى بِهَمَّا عَبْدُ الْغَنِيِّ مُوَافِيًا	كَمْ مِنْ صَلَاةٍ مَعَ سَلَامٍ تَبَرُّكًا
وَأَصْحَابِهِ مَعَ مَنْ هُمْ كَانَ تَالِيًا	عَلَى خَيْرِ خَلْقِ اللَّهِ طَهْ وَآلِهِ

⁸⁸ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/913; Semih Ceyhan, "Salâhî Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/17-19.

⁸⁹ Nilüfer Taç, "Ali Gâlib Vasfî", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* (Erişim 13 Mayıs 2024).

⁹⁰ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/913.

⁹¹ Nilüfer Taç, "Ali Gâlib Vasfî".

⁹² Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/751.

⁹³ Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 1/311.

⁹⁴ Mustafa L. Bilge, "Ârif Hikmet Bey, Şeyhülislâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991) 3/365-366.

⁹⁵ Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 1/311; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/751.

⁹⁶ Bilge, "Ârif Hikmet Bey, Şeyhülislâm", 3/365-366.

⁹⁷ Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 1/311.

وَبَعْدُ فَهَذَا عَقْدٌ دُرٌّ نَظْمَتُهُ
لِمَنْ كَانَ فِي نَيْلِ الْكَمَالَاتِ سَاعِيًا⁹⁸

“Alemlerin Rabbi’nin isimleriyle başlarım,
Sayısız hamd ve çokça şükür ile

Teberrük için nice salat ve selam
Getirdi Ganî’nin kulu,

Allah’ın yarattıklarının en hayırlısı olan Tâhâ’ya, ailesine
Ve ashabına, onların yolundan gidenlerle birlikte

İmdi, bu dizdiğim inci gerdanlığıdır,
Kemâlâta ermeye çabalayanlar için.”

2.4.2. Hattat-Kazasker Mustafa İzzet Efendi (ö. 1293/1876)

Aslen Kastamonu'nun Tosya ilçesindedir ve Bostanoğulları ailesinden Seyyid Mustafa Ağa'nın oğludur. Eğitimini İstanbul'da almıştır.⁹⁹ Tasavvufi açıdan Nakşibendî tarikatına bağlı olan Mustafa İzzet, Hindî Muhammed Cân Efendi'den halifelik almıştır.¹⁰⁰ Bir müddet Rumeli kazaserliği vazifesinde bulunduğundan “Kazasker” lakabıyla anılmıştır. İlim ve sanatla dolu 75 yıllık bir ömrün sonunda 1293/1876 yılında İstanbul'da vefat ederek sülalesinden geldiği Şeyh İsmâil-i Rûmî'nin yakınına defnedilmiştir.¹⁰¹

Hattat İzzet Efendi, çok yönlü bir kişilik olarak öne çıkmaktadır. Meşhur bir hattat olan İzzet Efendi'nin Ayasofya Camii'ndeki levhalar başta olmak üzere pek çok kıymetli hüsnühat eseri bulunmaktadır. Musikî alanında da mahir olan Mustafa İzzet'in, 'Tarz-ı Cedîd' adında bir bakamın mucidi olduğu bilinmektedir.¹⁰² Aynı zamanda Arapça gramerinde dair Türkçe olarak kaleme alınmış *Keşfu'l-Îrâb* adında bir risalesi h. 1266 yılında basılmıştır. Yine Arapça gramerine dair '*Avâmil Mu'ribi*' adında bir eseri daha olduğu bilinmektedir. Mustafa İzzet, aynı zamanda üç dilde ârifâne şiirleri yazan bir şairdir.¹⁰³ Tasavvufi yönünü şiirlerine de yansıtmıştır.

Hattat İzzet Efendi'nin Arapça şiirlerine ulaşamamıştır.

⁹⁸ Arif Hikmet Bey, *Dîvân* (İstanbul: Darü't-Tıbaatü'l-âmire, 1283), 10.

⁹⁹ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/753; M. Uğur Derman, "Mustafa İzzet, Kazasker", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/304-307.

¹⁰⁰ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/753.

¹⁰¹ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/753.

¹⁰² Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/753.

¹⁰³ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/753.

2.4.3. Nevres Osman Efendi (Nevres-i Cedid Sakızı) (ö. 1293/1876)

Sakız Adası'ndan olup 1236/1820-21 yılında doğduğu tahmin edilmektedir.¹⁰⁴ Laz Ali Paşa diye de bilinen Bağdat valisi Ali Rıza Paşa'nın (ö. 1262/1846) hizmetinde bulunmuştur.¹⁰⁵ Ali Rıza Paşa'nın desteğiyle eğitimini tamamladıktan sonra İstanbul'a giderek Hariciye Mektupçusu olarak görev almıştır. Sonrasında taşra memurluğuna başlamış ve uzun yıllar Irak ve Hicaz muhasebeciliği yapmıştır. Usta bir şair olup üç dilde şiir yazma yeteneğine sahiptir. Şiirdeki ustalığına çağdaşlarının da şahitlik ettiği Nevres Osman'ın¹⁰⁶ üç dilde yazılmış şiirlerinin bulunduğu divanından başka manzum eserleri de bulunmaktadır.¹⁰⁷ 1293/1876 yılında emeklilik hayatını sürdürdüğü İstanbul'da vefat etmiş ve Üsküdar'daki Karacaahmet Mezarlığı'na defnedilmiştir.¹⁰⁸

Üç dilde yazılmış şiirlerinin bulunduğu divanı, Yusuf Kâmil Paşa'nın teşvikleriyle 1290 (m. 1873) yılında Matbaa-i Âmire'de yayımlanmıştır.¹⁰⁹ Divanın modern neşri, Bayram Ali Kaya tarafından gerçekleştirilmiştir. Divanı incelediğimizde, Arapça şiirlerin divanda mülemma'lar biçiminde yer aldığını gördük.

Dîvan'ındaki Türkçe-Arapça mülemma'lardan bir örnek:

لَا أَتْرُكُ الْحَبِيبَ وَلَوْ مُتُّ فِي الْهَوَى	Ölsem de aşk-ı yardan el çekmem ey azûl
هَلْ يُبْتَعَى الصَّبَاوَةُ وَالْعُمُرُ قَدْ مَضَى	أَبْغَى الشَّبَابَ بَعْدَ مَشِيئِي صَبَابَهُ
كَيْفَ السَّلْوُ مِنْ أَلَمِ الْحُبِّ فِي النَّوَى	Sensiz nice olur dil-i âvâre münselî
لَكِنْ هَوَاكَ أَجْبَرَ عَيْنِي عَلَى الْبُكَاءِ	Muhtâr olaydım etmez idim girye aşk ile
كَلَّ السُّكُونُ وَاحْتَرَقَ الصَّبْرُ فِي الْحَشَا	Nevres yeter bu sûz u tahassür ki gussadan

Arapça beyitlerin tercümesi:

“Aşkından ölsem de terk etmem sevgiliyi,

Aşk ile yürürken gençliği arzuladım,

Küçük olmak arzulanır mı ömür geçmişken?

Yürekteki aşk acısından teselli nasıl olur?

¹⁰⁴ Vildan S. Coşkun, "Nevres, Osman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/57-58.

¹⁰⁵ Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 4/1252; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/895.

¹⁰⁶ Osman Nevres, *Osman Nevres Dîvânı*, ed. Bayram Ali Kaya (Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020), 17-19.

¹⁰⁷ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/895-96.

¹⁰⁸ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/895.

¹⁰⁹ Nevres, *Osman Nevres Dîvânı*, 14.

Senin sevdan gözlerimi ağlamaya mecbur etti.

Sükûnet bitti, sabır tutuştu bedende.”

2.4.4. Nâlî Molla Hızır (ö. 1273/1856)

Bu şairin hayatı hakkında çok az bilgi mevcuttur. 1215/1800 yılında¹¹⁰, 1215 (m. 1800) yılında, o zamanlar Osmanlı Devleti'ne bağlı olan Irak'ın Süleymaniye şehrine bağlı bir köyde doğmuştur. Aslen Kürt olan şairin künyesi Molla Hızır b. Ahmed Çavuş'tur.¹¹¹ İlk eğitimini Süleymaniye'nin Karadağ kasabasında görmüş,¹¹² daha sonra Süleymaniye'deki Abdurrahman Paşa Medresesi'ne giderek eğitimine devam etmiştir. 1254/1838-39 yılında hacca gitmiş ve hac vazifesini tamamladıktan sonra İstanbul'a yerleşmiştir.¹¹³ Kaynaklar, Nâlî'nin İstanbul'da vefat ettiğinde hemfikirdir, ancak vefat tarihi ve nerede defnedildiği konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Bursalı'ya göre 1290/1873-74 tarihinde, diğer çoğu kaynağa göre ise 1273/1856 tarihinde vefat etmiştir. Eyüp Sultan veya Karacaahmet mezarlığında defnedildiği belirtilmektedir.¹¹⁴

Nâlî, özellikle Kürtçe şiirleriyle tanınmıştır. Bâbân emirlerinden Ahmed Paşa'ya, emirliğe geldiğinde gazelî bir kaside yazdığı bilinmektedir.¹¹⁵ Kürtçe bir divanı ve üç dilde şiirleri bulunduğu kaydedilmiştir; ayrıca Türkçe şiirlerinden iki beyit örneği verilmiştir.¹¹⁶ Kürtçe divanı günümüzde basılmış olmasına rağmen, yaptığımız araştırmalarda Arapça şiirlerine ulaşamadık.

2.4.5. Kemâl İsmâil Sâdık Paşa (veya Vecîhî Paşazâde) (ö. 1310/1892)

Osmanlı devlet adamı Mehmed Vecîhî Paşa'nın (ö. 1867) oğludur. umeli beylerbeyliği ve A'yan Meclisi üyeliği gibi önemli devlet görevlerinde bulunmuş bir kişidir. Hadis ve biyografi içeren *Âsâr-ı Kemâl* adlı matbu eseri dışında, *Tefsir-i Sure-i İhlâs*, *Manzum Şerh-i Delâil-i Şerîf* ve *Menâkıb-ı Düğümlü Baba* gibi eserleri de kaleme almıştır. Kemâl İsmâil Sâdık Paşa 1310/1892 yılında vefat etmiş ve Sultan Ahmet Camii yakınındaki Düğümlü Baba zaviyesine defnedilmiştir.¹¹⁷

Devlet adamı kimliğinin yanı sıra, edebi yetenekleriyle de tanınan Kemâl İsmâil Sâdık Paşa'nın manzum eserleri bulunmaktadır. Üç dilde şiir yazma yeteneğine sahip olan İsmail Paşa, İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) *Münacaât*'ına Arapça tahmis yazmıştır.

İmam-ı Şâfiî'nin *Münacaât*'ına yazdığı tahmisten bir örnek:

مَوْلَايَ بِاسْمِكَ حَامِدًا أَتَضَرَّعُ وَعَلَى النَّبِيِّ مُصَلِّيًا أَسْتَشْفِعُ

وعلى جميع الآل أتفع

¹¹⁰ Hamdi Abdülmecid es-Selefi - Tahsin İbrahim ed-Doski, *Mu'cemü's-Şuarâi'l-Kürd*, (Erbil: Dâru Spirez, 2017) 146.

¹¹¹ es-Selefi-ed-Devseki, *Mu'cemü's-Şuarâi'l-Kürd*, 146.

¹¹² Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/896.

¹¹³ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/896; *Mu'cemü's-Şuarâi'l-Kürd*, 147.

¹¹⁴ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/896; *Mu'cemü's-Şuarâi'l-Kürd*, 147.

¹¹⁵ es-Selefi-ed-Devseki, *Mu'cemü's-Şuarâi'l-Kürd*, 147.

¹¹⁶ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/896.

¹¹⁷ Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 3/881; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/826.

يَا مَنْ يَرَى مَا فِي الضَّمِيرِ وَيَسْمَعُ أَنْتَ الْمُعَدُّ لِكُلِّ مَا يُتَوَقَّعُ¹¹⁸

“Ey Mevlâ'm, isminle hamdederek yakarıyorum!

Şefaât umuyorum ol Nebî'ye

Ve onun bütün ailesine salât ederek

Ey gönüldeki her şeyi görüp işiten!

Sensin beklenen her şeyi hazır eden.”

2.5. H. XIV. Yüzyıl

Bu başlık altında h. XIV. m. XX. yüzyılda yaşamış ve *Osmanlı Müellifleri*'nin Şuara faslında Arapça şiir yazdığı ifade edilen şairler ele alınacaktır.

2.5.1. Hayret Efendi (Hoca Mehmed Bahaeddin Hayret Efendi) (ö. 1331/1913)

Adı Mehmed Bahaeddin olup Hoca Hayret ismiyle meşhur olmuştur. 1848 yılında Adana'da doğduğu kaydedilmiştir. İlk tahsilini Adana'da tamamladıktan sonra İstanbul'a gelmiş, burada Süleyman Subaşı Medresesinde okumuş, Dârümuallimîn'den mezun olmuştur. Daha sonra Mekteb-i Sultânî gibi okullarda Türkçe ve edebiyat öğretmenliği; kütüphaneler müfettişliği, Dârülfünûn'un ulûm-ı dîniyye ve edebiyeye şubeleri müdürlüğü gibi vazifelerde bulunmuştur.¹¹⁹ *Sûk-i Ukâz ve Şehrâyîn ve Sîhr-i Beyân isimlerinde* edebî risaleleri; *Ferîdetü'l-Leâl* adında manzum nahiv eseri, basılmış eserleri arasında yer alır. 1331/1913 yılında İstanbul'da vefat etmiş ve Merkezefendi kabristanına defnedilmiştir.¹²⁰

Üç dilin edebiyatına vakıf olan Hayret Efendi'nin, üç dilde yazdığı şiirlerinin çoğu henüz basılmamıştır.¹²¹ Şiirleri, vefatından sonra bir araya getirilmiş olsa da henüz neşredilmemiştir.¹²² İbulemin Mahmud Kemal İnal'ın *Eş'âr-ı Hayret* adıyla Beyazıt Kütüphanesi'nde bulunduğunu belirttiği ettiği bu eser, yapılan araştırmalarda henüz bulunamamıştır.¹²³

Tablo: *Osmanlı Müellifleri Adlı Eserin Şuara Faslında Tanıtılan Arapça Şiir Yazmış Osmanlı Şairleri*

YÜZYIL	ADI/VEFAT TARİHİ	ŞİİRLERİ	BASKI DURUMU
H. IX. YÜZYIL	Nizâmî-i Konevî (ö. ?)	Arapça şiirleri günümüze ulaşmamıştır; <i>Dîvan</i> 'ında	Mülemma'larının bulunduğu <i>Dîvan</i> 'ı matbudur.

¹¹⁸ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/826.

¹¹⁹ Abdülkadir Karahan, "Adanalı Hayret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1/353.

¹²⁰ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/579.

¹²¹ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/579.

¹²² Karahan, "Adanalı Hayret", 1/353.

¹²³ Kalyon, Filiz, "Eş'âr-ı Hayret (Hayret)", *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü* (Erişim 20 Mayıs 2024).

		mülemma'ları mevcuttur.	
H. X. YÜZYIL	Ümm-i Veledzâde Ali Efendi (ö. 980/1572)	Arapça kasideleri mevcuttur.	Kasideleri yazma eser halindedir.
	Fuzûlî (ö. 963/1556)	Arapça <i>Dîvan</i> 'ı mevcuttur.	Arapça <i>Dîvan</i> 'ı matbudur.
	Sultan III. Murad (ö. 1003/1594)	Arapça <i>Dîvan</i> 'ı bulunamadı, mevcut <i>Dîvan</i> 'ında mülemma'ları vardır.	Mülemma'larının bulunduğu <i>Dîvan</i> 'ı matbudur.
H. XII. YÜZYIL	Haşmet Efendi (ö. 1182/1768)	Üç dilde şiirlerinin yer aldığı <i>Dîvan</i> 'ı mevcuttur.	Üç dilde yazılmış <i>Dîvan</i> 'ı matbudur.
	Hâtem Ahmed Efendi (ö. 1168/1755)	Üç dilde şiirlerinin yer aldığı <i>Dîvan</i> 'ı mevcut.	Üç dilde yazılmış <i>Dîvan</i> 'ı yazma eser halindedir.
	Nahîfî Süleyman Efendi (ö. 1151/1738)	Üç dilde şiirlerinin bulunduğu <i>Dîvan</i> 'ı, Kaside-i Bürde'yi Arapça <i>Tahmîs</i> 'i mevcuttur.	<i>Dîvan</i> 'ındaki Arapça şiirler ile Arapça Kaside-i Bürde <i>Tahmîs</i> 'i yazma eser halindedir.
	Vasfî Ali Galib Efendi (ö. 1266/1850)	Üç dilde şiirlerinin toplandığı nakledilen nüsha bulunamamıştır.	-
H. XIII. YÜZYIL	Şeyhülislam Arif Hikmet Bey (ö. 1275/1859)	Üç dilde şiirlerinin yer aldığı <i>Dîvan</i> 'ı mevcuttur.	Üç dilde şiirlerinin yer aldığı <i>Dîvan</i> 'ı matbudur.
	Hattat-Kazasker Mustafa İzzet Efendi (ö. 1293/1876)	Bulunamadı.	-
	Nevres Osman Efendi (ö. 1293/1876)	Üç dilde şiirlerinin yer aldığı <i>Dîvan</i> 'ında mülemma'ları mevcuttur.	Üç dilde şiirlerinin yer aldığı <i>Dîvan</i> 'ı matbudur.
	Nâîf Molla Hızır (ö. 1273/1856)	Üç dilde yazdığı söylenen şiirler bulunamadı.	-
	Kemâl İsmâil Sâdık Paşa (ö. 1310/1892)	İmam-ı Şafîî'nin <i>Münacaat</i> 'ını Arapça <i>Tahmîs</i> 'i mevcuttur.	-
H. XIV. YÜZYIL	Hayret Efendi (ö. 1331/1913)	Üç dilde şiirlerinin toplandığı mecmua henüz bulunamamıştır.	-

Sonuç

Arapça şiir yazar Osmanlı şairlerinin, Bursalı Mehmed Tahir'in *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinin Şuarâ Faslı özelinde incelendiği bu çalışmada, ilgili fasılda tanıtılan 14 Osmanlı şairinin Arapça şiir yazdığı tespit edilmiştir. Bunlardan 5 tanesinin Arapça şiirlerinin günümüze ulaşmadığı veya bulunmadığı, şiirleri günümüze ulaşan diğer 9 şairin 3 tanesinin şiirleri yazma eser halinde, 6 tanesinin ise matbu olarak mevcut olduğu tespit edilmiştir. *Osmanlı Müellifleri*'nin Şuarâ faslında daha çok şair kimliği ile bilinen kişilerin tanıtıldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu makalede işlenmeyen daha pek çok Osmanlı şairinin Arapça şiirler yazmış olduğuna dikkat

çekilmiştir. Bu şairler ve Arapça şiirleri hakkındaki bilgiler ikinci bölümün sonunda tablo halinde sunulmuştur.

Bu çalışmanın sınırlılıkları arasında, yalnızca Bursalı Mehmed Tahir'in Osmanlı Müellifleri eseri üzerinden yapılan incelemeler yer almaktadır. Farklı kaynakların ve arşivlerin taranması, daha kapsamlı ve zengin bir perspektif sunabilir.

Osmanlı edebiyatında Farsçanın genellikle şiir dili, Arapçanın ise daha çok ilim dili olarak kabul edildiği genel bir yargıdır. Bu yargı genel anlamda doğru olmakla birlikte; *Osmanlı Müellifleri*'nin Şuarâ faslında tanıtılanların sadece şair kimliğiyle tanınan kişiler olduğu, âlim ve mutasavvıf kimliğiyle tanınan ancak aynı zamanda Arapça şiirler de yazmış olan kişilerin de mevcut olduğu dikkate alındığında, Arapçanın, Osmanlı'da ilim dili olmanın yanı sıra şiir dili olarak da varlık gösterdiğine dair yeterli veri mevcut olduğu sonucuna varılmıştır.

Arapça şiir yazan Osmanlı şairleri ve onların Arapça şiirlerinin edebî özellikleri ve değeri üzerine halihazırda yeterli çalışma yapılmış değildir. Osmanlı edebiyatında Arapça şiir olgusunun farklı açılardan ele alınması, Osmanlı şairleri tarafından yazılan Arapça şiirlerin dilbilgisel ve tematik açısından incelenmesi ve edebî değerlerinin ortaya konulması edebî ve kültürel mirasımızın daha iyi anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Araştırma sonucunda konunun farklı düzeylerde daha kapsamlı akademik çalışmalar yapılmasına uygun olduğu anlaşılmıştır.

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

Finansman/Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul ederler/The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması/Competing Interests: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that have no competing interests.

Kaynakça

- Açık, Kerim. "Akovalızâde Ahmed Hâtem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-1/63-64. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Akün, Ömer Faruk. "Bursalı Mehmed Tâhir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/452-461. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Akün, Ömer Faruk. "Divan Edebiyatı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/389-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Amir, Beşir. *Kanuni Devrinde Arapça Şiir Yazan Türk Şairleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1984.
- Arif Hikmet Bey. *Dîvân*. İstanbul, 1283.

- Aşık Çelebi, es-Seyyid Pîr Mehmed bin Çelebi. *Meşâ'irü's-Şu'arâ*. haz. Filiz Kılıç. Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Aypay, A. İrfan. *Nahifi Süleyman Efendi: Hayatı, eserleri, edebi kişiliği ve Divanının tenkitli metni*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- Beyânî, Cârullahzâde Mustafa. *Tezkiretü's-Şu'arâ*. haz. Aysun Sungurhan. Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. Ankara: TÜBA, 2016.
- Coşkun, Vildan S. "Nevres, Osman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/57-58. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Derman, M. Uğur. "Mustafa İzzet, Kazasker". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/307. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Fuzûlî, *Fuzûlî Dîvanı*. haz. Abdülhakim Kılınc. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Haşmet, *Dîvân*. haz. Mehmet Arslan-İ. Hakkı Aksoyak. Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Hâtem. *Dîvan-ı Hâtem*. İstanbul, 1284.
- III. Murad, Sultan. *Murâdî Dîvanı*. haz. H. Ahmet Kırkkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Kalyon, Filiz. "Eş'âr-ı Hayret (Hayret)". *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*. Erişim 20 Mayıs 2024. <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/es-ar-i-hayret-hayret>
- Karahan, Abdülkadir. "Adanalı Hayret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/353. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Karahan, Abdülkadir. "Fuzûlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/240-246. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kınalızade, Hasan Çelebi. *Tezkiretü's-Şu'arâ*. ed. Aysun Sungurhan. Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Köksal, M. Fatih. "Nazîre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/456-458. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kurtuluş, Rıza-Pala, İskender. "Mülemma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/537-538. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Mehmet Celal Varışoğlu. *Hâtem: Hayatı, Edebî Şahsiyeti, Divanı'nın Tenkitli Metni ve İncelemesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Mustafa L. Bilge. "Ârif Hikmet Bey, Şeyhülislâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/365-366. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Nizâmî, Karamanlı. *Dîvan*. haz. Haluk İpekten. Ankara: Sevinç Matbaası 2020.
- Okay, M. Orhan. "Haşmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/422-424. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

- Osman Nevres. *Osman Nevres Dîvânı*. ed. Bayram Ali Kaya. Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020.
- Paşa, Babanzade Bağdatlı İsmail. *İzâhü'l-Meknûn fi'z-Zeyli alâ Keşfi'z-Zunûn an Esâmi'l Kütüb ve'l-Fünûn*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1945.
- Sâlim, Mîrzâ-zâde Mehmed Sâlim Efendi. *Tezkiretü's-Şuarâ*. Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Selefî, Hamdi Abdülmecid – Doskî, Tahsin İbrahim. *Mu'cemü's-Şuarâ'l-Kürd*. Erbil: Dâru Spirez, 2008.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmanî*. 6 Cilt. İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1996.
- Tanç, Nilüfer. “Ali Gâlib Vasfî”. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Erişim 20 Mayıs 2024. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/vasfi-ali-galib>
- Taşköprîzâde, İsmüddin Ebü'l-Hayr Ahmed Efendi. *eş-Şakâ'iku'n-Nu'Mâniyye fi 'Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Nahîfi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/297-299. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.