



ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY FACULTY OF DIVINITY

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY

e-ISSN: 2587-1854

YIL/YEAR 2024

Sayı / Issue

57

Aralık/December



ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY



e-ISSN: 2587-1854

Issue / Sayı: 57 - Samsun

Aralık/December 2024

**ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

e-ISSN: 2587-1854

2024 Sayı: 57

Ondokuz Mayıs Üniversitesi Adına Sahibi /

Owner on behalf of Ondokuz Mayıs University

Prof. Dr. Fatma AYDIN

Rektör / Rector

Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Prof. Dr. Faruk SANCAR

Dekan / Dean

Baş Editör/Editor in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Sümeyye AYDIN BULUT

Alan Editörleri / Field Editors

Öğr. Görevlisi Ahsen YILMAZ

(Temel İslam Bilimleri)

Dr. Arş. Gör. Enes ER

(Temel İslam Bilimleri)

Arş. Gör. Emirhan TAMBAĞ

(Temel İslam Bilimleri)

Dr. Arş. Gör. Ezgi BİLEN

(İslam Tarihi ve Sanatları)

Arş. Gör. Mevlüde KALINSAZLIOĞLU

(Temel İslam Bilimleri)

Dr. Arş. Gör. Mustafa Sait KAPLAN

(Temel İslam Bilimleri)

Dr. Arş. Gör. Sebiha YILDIZ

(Felsefe ve Din Bilimleri)

Dr. Arş. Gör. Senem ARSLAN

(İslam Tarihi ve Sanatları)

Dr. Arş. Gör. Nurhabe Büşra ER

(Felsefe ve Din Bilimleri)

Dr. Arş. Gör. Dr. Arş. Gör. Nurullah TURAN

(Felsefe ve Din Bilimleri)

Dil Editörleri / Proof Reading

Öğr. Görevlisi Salih KILIÇ (İngilizce)

Arş. Gör. Tuğba TAŞDEMİR (İngilizce)

Arş. Gör. Recep Demir (Türkçe)

**ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY
REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY**

e-ISSN: 2587-1854

2024 Issue: 57

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Ali BOLAT

Prof. Dr. Ahmet ÇAKIR

Prof. Dr. Metin YASA

Prof. Dr. Nebi GÜMÜŞ

Prof. Dr. Osman ŞAHİN

Prof. Dr. Recep DEMİR

Prof. Dr. Vejdî BİLGİN

Doç. Dr. Emine BATTAL

Doç. Dr. Halise Kader ZENGİN

Doç. Dr. İlyas UÇAR

Doç. Dr. Recep GÜN

Doç. Dr. Yaşar AKASLAN

Doç. Dr. Üyesi Muhammed Sacit KURT

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KARTAL

Dr. Öğr. Üyesi Ramazan ÇINAR

Dr. Öğr. Üyesi Şule GÜLDÜ

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf EMRE

Mizanpaj / Layout

OMÜ Yayın Koordinatörü

Mizanpaj Editörleri/ Layout Editors

Kısmet AYDIN

Özlem TEKİNER

Gülbeyaz BOZKURT

Yayın Yeri ve Tarihi/Publication Place and Date

Samsun, 31 Aralık/December 2024

Tarandığımız Dizin ve Veri Tabanları



TÜBİTAK-ULAKBİM TR Dizin Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı

EBSCO

Atla Religion Database



Religion & Philosophy Collection uluslararası alan indeksi,

Atla Religion Database

Academic Search Premier

YAYIN DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI
Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR
Prof. Dr. Abdülbaki GÜNEŞ
Prof. Dr. Ahmet ÇAYCI
Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR
Prof. Dr. Ahmet KOÇ
Prof. Dr. Ahmet YÜKSEL
Prof. Dr. Ali BULUT
Prof. Dr. Ali Osman KURT
Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN
Prof. Dr. Ali Rıza GÜL
Prof. Dr. Ali TOKSARI
Prof. Dr. Ali YILMAZ
Prof. Dr. Bahattin YAMAN
Prof. Dr. Bekir ŞIŞMAN
Prof. Dr. Bilal SAKLAN
Prof. Dr. Burhanettin TATAR
Prof. Dr. Dilaver GÜNER
Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM
Prof. Dr. Eyüp BAŞ
Prof. Dr. Eyyüp TANRIVERDİ
Prof. Dr. Faruk KARACA
Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ
Prof. Dr. Gerald R. HAWTING
Prof. Dr. H. Ahmet ÖZDEMİR
Prof. Dr. H. İbrahim BULUT
Prof. Dr. H. İbrahim ŞİMŞEK
Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN
Prof. Dr. Hakkı ÖNKAL
Prof. Dr. Halil APAYDIN
Prof. Dr. Harun YILDIZ
Prof. Dr. Hasan AYIK
Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ
Prof. Dr. İbrahim İŞITAN
Prof. Dr. İsmail YIĞIT
Prof. Dr. İsmet ERSÖZ
Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK
Prof. Dr. Kadir GÜRLER
Prof. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ
Prof. Dr. Kemal YILDIZ
Prof. Dr. Kerim BULADI
Prof. Dr. Latif TOKAT
Prof. Dr. M. Akif KILAVUZ
Prof. Dr. M. Doğan KARAÇOŞKUN
Prof. Dr. M. Münir ATALAR
Prof. Dr. Mahmut AYDIN

Prof. Dr. Mehmet ATALAY
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN
Prof. Dr. Metin YURDAGÜL
Prof. Dr. Michel REEBER
Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ
Prof. Dr. Musa YILDIZ
Prof. Dr. Mustafa ALICI
Prof. Dr. Mustafa BAKTIR
Prof. Dr. Mustafa BIYIK
Prof. Dr. Mustafa TAVUKÇUOĞLU
Prof. Dr. Münir KOÇTAŞ
Prof. Dr. Nebi GÜMÜŞ
Prof. Dr. Necmeddin GÖKKIR
Prof. Dr. Niyazi USTA
Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ
Prof. Dr. Osman ŞAHİN
Prof. Dr. Ömer Faruk YAVUZ
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ
Prof. Dr. Ramazan AYYALI
Prof. Dr. Remzi KAYA
Prof. Dr. S. Leyla GÜRKAN;
Prof. Dr. S. Sabri YAVUZ
Prof. Dr. Samim AKGÖNÜL
Prof. Dr. Selahattin POLAT
Prof. Dr. Selim EREN
Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ
Prof. Dr. Süleyman TOPRAK
Prof. Dr. Süleyman TÖLÜCÜ
Prof. Dr. Şevket TOPAL
Prof. Dr. Şevket YAVUZ
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ
Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR
Prof. Dr. Üzeyir OK
Prof. Dr. Vejdi BİLGİN
Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ
Prof. Dr. Yavuz ÜNAL
Prof. Dr. Yurdagül MEHMEDOĞLU
Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK
Doç. Dr. Ayşe Zişan FURAT
Doç. Dr. Dursun Ali TÖKEL
Doç. Dr. Ferhat AKDEMİR
Doç. Dr. Kemal ÖZKURT
Doç. Dr. Kenan AYAR
Doç. Dr. Macid YILMAZ
Doç. Dr. Süleyman TURAN
Doç. Dr. Şevket PEKDEMİR
Dr. Öğr. Üyesi M. Kâmil YAŞAROĞLU

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (OMÜİFD);

Yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel süreli bir yayın organıdır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar; yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

Yazışma Adresi / Corresponding Adress

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi) Kurupelit / SAMSUN

Tel: 0362 457 60 84 **Fax:** 0362 457 60 83

e-mail: ilahiyat.dergi@omu.edu.tr **web:** <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/omuifd>

İÇİNDEKİLER

Araştırma Makalesi/Research Article

Genç ve Yetişkinlerde Psikolojik Esneklik ve Dindarlık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi 1-22

Examination of the Relationship between Psychological Flexibility and Religious Devotion in Young People and Adults

Doç. Dr. Necmi KARSLI, Özlem YANAR

Afganistan (Özbek) Göçmenlerinde Dinsel ve Kültürel Değişim 23-49

Religious and Cultural Change in Afghanistan (Uzbek) Immigrants

Gülistan SUCU

Türkiye Gençlik Konulu Makaleler: Sistemik Bir İnceleme 51-80

A Systematic Review of Articles on Youth in Turkey

Doç. Dr. Abdullah İNCE, Arş. Gör. Üsâme BALIKÇI, Doktora Öğrencisi Özge ALGÜL

Prayer and Curse in the Assyrians with Political Aspects 81-104

Politik Yönleriyle Asurlularda Dua ve Lânet

Sercan COŞGUN, Doç. Dr. Okay PEKŞEN

Mitlerde ve Müslüman Geleneğinde Kadının Yaratılması 105-120

Creation of Women in Myths and Muslim Tradition

Doç. Dr. Özden KANTER

Niyâzî-İ Mısırî'nin Tefsîr-İ Tekâsür Sûresi Adlı Risalesi: Bir İnceleme ve Analiz . . 121-144

Niyâzî Mısırî's Treatise Called Tafsîr-i Takâsur Sûrah: A Review and Analysis

Dr. Öğr. Üyesi Eyüp İNCE

Şeyhülislam Vassâf Abdullah Efendi, Kayıp Olduğu Düşünülen Fetâvâ-Yı Vassâf Adlı Fetvâ Mecmûası Ve Nukûlü 145-168

Shaykh al-Islam Vassâf Abdullah Efendi, Fatwa Compilation Called Fatawa-yı

*Vassâf Thought to be Lost and Its Nuqûl***Yüksek Lisans Öğrencisi Alparslan Dr.**

Öğr. Üyesi Emine ARSLAN

İnfâk ve İsrâfla İlgili Âyetlerde Müfessirlerin Ahlâk Kültür İlişkinine Dair Yorumları 169-192

Commentaries of the Interpreters on the Relationship Between Morality Culture In Verses Related to Charity and Waste

Dr. Öğr. Üyesi Elif YAZICI

Kıraat Literatüründe Tayyibetü'n-Neşr Şerh Geleneği 193-216

The Commentary Tradition of Tayyibat al-Nashr in Qiraat Literature

Dr. Öğr. Görevlisi Resul AKCAN

Dillerarası Çeviride Yabancılık Sorunu 217-237

The Problem of Foreignness in Interlingual Translation

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet KÖKLÜDAĞ

أدوات الحرب في شعر عمرو بن مَعْدِي كَرَب دراسة وصفية بيانية 239-258

Amr B. Ma'dikerib'in Şiirinde Savaş Gereçleri- Beyan İlmi Kapsamında Betimleyici Bir Çalışma

Doktora Öğrencisi Zakariya KHALAF, Dr. Öğr. Üyesi Salih DERŞEV

Şârihlerin Sarf İlminin Gelişimindeki Rolü ve Katkıları: Cürcânî'nin Şerhu'l 'İzzî Adlı Eseri Özelinde Bir İnceleme 259-275

The Role and Contributions of Commentators in the Development of Sarf Science: An Analysis of Jurjânî's Work Sharh Al-'Izzî

Dr. Öğr. Üyesi Şehmus ÜLKER

Sa'dullâh El-Berde'î ve Şerhu'l-Avâmili'l-Mie Adlı Eseri..... 277-299

Sa'd Allah Al-Barda'i and His Work Sharh Al-'Awamil Al-Mia

Doç. Dr. Ahmet MEYDAN, Arş. Gör. Merve KÜÇÜKZOROĞLU

Hristiyanlıkta Heretik Kavramının Dönüşümü: Erken Dönem ve Reform Bağlamında Bir İnceleme 301-326

The Transformation of the Concept of Heretics in Christianity: An Analysis in the Context of the Early Period and the Reformation

Doktora Öğrencisi Hayriye BUŞGUT

Kitap İncelemesi/Book Review

Muhammet Enes Vural, Anlamin İzinde (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2023, 358 sf.) 327-334

Muhammet Enes Vural, In Pursuit of Meaning, (İstanbul: Çamlıca Publishing, 2023, 358 p.)

Dilanur REHBER



Genç ve Yetişkinlerde Psikolojik Esneklik ve Dindarlık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi

Examination of the Relationship between Psychological Flexibility and Religious Devotion in Young People and Adults

Doç. Dr. Necmi KARSLI¹, Özlem YANAR²

¹İlahiyat Fakültesi, Trabzon Üniversitesi, Trabzon
· necmikarsli@trabzon.edu.tr · ORCID > 0000-0002-2975-9307

²Net Eğitim Kurumları
· ozlemyanar91@gmail.com · ORCID > 0009-0009-1055-4908

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 09 Eylül/September 2024

Kabul Tarihi/Accepted: 14 Kasım/November 2024

Yıl/Year: 2024 | Sayı – Issue: 57 | Sayfa/Pages: 1-22

Atıf/Cite as: Karslı, N., Yanar, Ö. "Genç ve Yetişkinlerde Psikolojik Esneklik ve Dindarlık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi"
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 57, Aralık 2024: 1-22.

Sorumlu Yazar/Corresponding Author: Necmi KARSLI

Yazar Notu/ Author Note: Bu çalışma 27.05.2024 tarihinde Doç. Dr. Necmi KARSLI danışmanlığında Özlem YANAR tarafından tamamlanan 'Genç ve Yetişkinlerde Psikolojik Esneklik ve Dindarlık' başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Etik Kurul Beyanı/Ethics Committee Approv: "Bu makale çalışması için gerekli olan Etik Kurul İzin Raporu Trabzon Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulunun 30.09.2022 tarihli ve 2022-9/2.10 sayılı toplantısında alınan karar ile kabul edilmiştir."

GENÇ VE YETİŞKİNLERDE PSİKOLOJİK ESNEKLİK VE DİNDARLIK ARASINDAKİ İLİŞKİNİN İNCELENMESİ

ÖZ

Yaşam, tüm evreleriyle değerlendirildiğinde, eşsiz güzelliklerin yanı sıra zorlu koşullar ve acı veren durumlarla dolu, çok yönlü bir süreç olarak tanımlanabilir. Psikolojik esneklik sahibi bireyler, bu tür zorlu yaşantılar ve acı veren durumlarla daha etkili bir şekilde başa çıkarken, esnekliği düşük olanlar bu durumları atlattmakta ve an'a uygun davranış biçimleri geliştirmekte zorluk yaşayabilirler. Din, içerdği mekanizmalar aracılığıyla bireylerin yaşamsal sıkıntılarla başa çıkma süreçlerine önemli katkılar sunmaktadır. Bu araştırmanın temel problemi, psikolojik esneklik ile dindarlık arasındaki ilişkileri belirlemektir. Ayrıca çalışma, yaş, cinsiyet, medeni durum, meslek, öğrenim durumu ve ekonomik durum gibi değişkenlerle psikolojik esneklik ve dindarlık arasındaki ilişkilere de odaklanmıştır. Araştırmanın örneklemini, farklı yaş ve meslek gruplarından oluşan 615 bireyi kapsamaktadır. Ölçüm araçları olarak “Psikolojik Esneklik Ölçeği” ve “Dini Tutum Ölçeği” kullanılmıştır. Elde edilen verilerin analizi sonucunda, psikolojik esneklik ve dini tutum arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca araştırmada, yaş ve medeni durum ile dini tutum ve psikolojik esneklik arasında anlamlı ilişkiler bulunmuştur. Bu araştırma, yaşamsal sıkıntılarla başa çıkmada kritik bir mekanizma olan psikolojik esnekliğin gelişiminde dinin önemli katkılar sağlayabileceğini ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Psikolojik Esneklik, Psikolojik Dayanıklılık, Din, Dindarlık.



EXAMINATION OF THE RELATIONSHIP BETWEEN PSYCHOLOGICAL FLEXIBILITY AND RELIGIOUS DEVOTION IN YOUNG PEOPLE AND ADULTS

ABSTRACT

Life, when evaluated in all its phases, could be defined as a multifaceted process filled with unique beauties as well as challenging conditions and painful situations. Individuals with psychological flexibility are able to cope more effectively with such challenging experiences and painful situations, while those with low flexibility may struggle to overcome these situations and develop appropriate behavioral patterns for the moment. Religion, through the mechanisms it contains,

makes significant contributions to individuals' processes of coping with life difficulties. The main problem of this research is to determine the relationship between psychological flexibility and religious devotion. Additionally, the study focuses on the relationship between variables such as age, sex, marital status, occupation, educational status, and economic status and psychological flexibility and religious devotion. The sample of the research includes 615 individuals from different age groups and occupations. The "Psychological Flexibility Scale" and "Religious Attitude Scale" were used as measurement tools. As a result of the analysis of the obtained data, a significant positive relationship was found between psychological flexibility and religious attitude. Furthermore, the research found significant relationships between age and marital status and religious attitude and psychological flexibility. This research has revealed that religion could make important contributions to the development of psychological flexibility, which is a critical mechanism in coping with life difficulties.

Keywords: Psychology of Religion, Psychological Flexibility, Psychological Resilience, Religion, Religiosity.



GİRİŞ

Yaşam, insanoğlunun karşılaştığı çeşitli olumlu ve olumsuz deneyimlerin bir araya geldiği kompleks bir süreç olarak nitelendirilebilir. Bu süreç içerisinde birey, kişisel ve profesyonel hedeflerine ulaşmanın, arzu ettiği kariyer yolunda ilerlemenin ve tatmin edici bir aile yaşamı kurmanın verdiği memnuniyeti yaşayabildiği gibi, öngörülemeyen kayıplar, mesleki başarısızlıklar ve sağlık sorunları gibi psikolojik açıdan yıpratıcı ve aşılması güç tecrübelerle de karşı karşıya kalabilmektedir. Her bireyin kendi yaşam öyküsünün merkezi karakteri olduğu bu varoluşsal yolculukta, karşılaşılan zorluklar kadar bu zorluklara verilen tepkiler de bireysel farklılıklar göstermektedir. Bazı bireyler, zorlu yaşam olayları, negatif duygulanımlar ve potansiyel olarak travmatik sayılabilecek durumlarla daha etkili bir şekilde başa çıkabilme ve adaptif davranışlar geliştirme kabiliyetine sahipken, diğerleri olumsuz deneyimlere takılı kalarak zamanla depresif bir ruh haline bürünebilmekte ve bu durum, bireyin gündelik yaşamın akışına entegre olmasını dahi engelleyebilmektedir. Psikolojik esneklik kavramı, bireyin değişen çevresel koşullara ve yaşamsal zorluklara adaptasyon sağlama, stres faktörleriyle baş etme ve olumsuz deneyimlerin ardından psikolojik olarak kendini toparlama yeteneği olarak tanımlanabilir. Bu konsept, kişinin bilişsel süreçlerini, duygusal tepkilerini ve davranışsal örüntülerini durumun gerekliliklerine göre düzenleyebilme kapasitesini ifade etmektedir. Pozitif psikoloji alanında giderek artan bir öneme sahip olan bu kavram, son yıllarda yoğun bir şekilde araştırma konusu haline gelmiştir.

İnsanlık tarihinin en kadim fenomenlerinden biri olan din olgusu, bireylerin duygu ve düşünce dünyalarını, yaşama dair perspektiflerini ve davranışsal eğilimlerini şekillendiren en önemli faktörlerden biridir. Bireyler, üstesinden gelemedikleri travmatik yaşam olayları karşısında güvenli bir sığınak arayışına girmekte ve çoğu zaman bu sığınağı kendi inanç sistemleri içerisinde bulabilmektedir. Dinler, içerdikleri öğretiler ve ritüeller aracılığıyla, yaşama ve zorlayıcı olaylara ulvi anlamlar yüklenmesine olanak tanıyarak, bireylerin yaşamın yıkıcı ve zorlayıcı koşullarından sıyrılıp yeniden adaptasyon sağlayabilmeleri için gerekli motivasyonel zemini oluşturmaktadır. Bu araştırmanın temel problemi, dindarlık ile psikolojik esneklik arasındaki ilişkinin incelenmesidir. Bu ana problemin yanı sıra, yaş, cinsiyet, medeni durum, eğitim seviyesi ve sosyoekonomik statü gibi demografik değişkenlerin psikolojik esneklik ve dindarlık arasındaki ilişkiye olan etkileri de araştırma kapsamında ele alınmıştır. Literatürde dindarlık ve ruh sağlığı arasındaki ilişkiyi inceleyen çok sayıda araştırma bulunmasına rağmen, dinin psikolojik esneklik üzerindeki etkisini spesifik olarak ele alan çalışmaların sayısı görece sınırlıdır. Bu bağlamda, mevcut araştırmamızın ilgili literatürdeki bu boşluğun doldurulmasına katkı sağlaması ve gelecekteki çalışmalar için bir referans noktası oluşturması hedeflenmektedir.

1. POZİTİF PSİKOLOJİDE PSİKOLOJİK ESNEKLİK KAVRAMI

Psikolojik esneklik ne zaman ısrar etmek ve ne zaman yön değiştirmek gerektiğini bilerek yaşamaya değer bir hayat yaratabilme becerisi olarak tanımlanmaktadır (Kendall, 2022, 6). Psikolojik esneklik ve psikolojik dayanıklılık kavramları, psikoloji literatüründe zaman zaman birbirinin yerine kullanılmakla birlikte, aralarında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Psikolojik dayanıklılık (psychological resilience), bireylerin zorluklara karşı koyma, pozitif adaptasyon sağlama ve olumsuzluklardan toparlanma yeteneği olarak tanımlanmaktadır (Killgore vd., 2020, 1). Başka bir tanıma göre psikolojik dayanıklılık zorluk, travma, trajedi, tehdit veya önemli stres kaynakları karşısında iyi bir şekilde uyum sağlama sürecidir (Denckla vd., 2020, 2). Bu kavram, bireyin yaşamın çeşitli zorluklarıyla karşılaştıktan sonra hayata tutunma becerisiyle yakından ilişkilidir. Psikolojik esneklik (psychological flexibility) ise kişinin yaşam deneyimlerini kaçınmadan kabul etme ve olumsuz deneyimlere rağmen durumsal taleplere bağlı olarak kişinin hedeflerini sürdürme yeteneğidir. Psikolojik olarak esnek olmak, insanların hoş olmayan duygular, düşünceler ve duyular ortaya çıktığında şimdiki ana kök salmalarını ve duruma daha geniş ve bütünsel bir bakış açısıyla bakmalarını sağlamaktadır. Bu yaklaşım, bireylerin yaşadıkları olumsuz duygu ve düşünceler ile geçmiş yaşantılar karşısında ruhsal bunalıma girmeleri ve çeşitli problemlerle karşılaşmalarının altında yatan temel nedenin, psikolojik esneklik kapasitesindeki yetersizlik olduğunu öne sürmekte ve bu doğrultuda bireylerin psikolojik esnekliğini artırmayı hedeflemektedir (Hayes vd., 2012, 60-63).

Psikolojik esneklik bireyde doğuştan var olan bir özellik olarak görülse de Kabul ve Kararlılık Terapisi (Accept and Commitment Therapy, ACT) gibi bir müdahale programı aracılığıyla da edinilebilmektedir. ACT, semptomlara karşı savunmacı olmayan bir ilişkiyi vurgulayan ve kişisel değerlere odaklanan bir yaşam sürdürmeyi teşvik eden bağlamsal bir bilişsel davranışçı terapidir (Aliche vd., 2022, 346). ACT'nin temel ilkesi, bireylerin olumsuz düşünce ve duygularla mücadele etmek yerine, bunları kabul etmeleri ve değer verdikleri yönde hareket etmelerini sağlamaktır. Bu yaklaşım, psikolojik katılığın altı sürecini tanımlayarak, bireylerin nasıl "takılı" kaldıklarını anlamalarına yardımcı olmaktadır. Bu süreçler: gerçek benliği unutmak, deneyimsel kaçınma, füzyon (düşüncelerle bütünleşme), belirsiz değerler, verimsiz çabalar ve dikkat dağınıklığıdır. ACT, bireylerin düşünce ve duygularını kontrol etmeye çalışmak yerine, bunları kabul etmelerini ve değerlerine uygun eylemlerde bulunmalarını teşvik etmektedir. Bu terapi yaklaşımı, bireylerin içsel deneyimlerini daha açık bir şekilde yaşamalarına, düşüncelerinden ayrışmalarına ve şimdiki ana odaklanmalarına yardımcı olmaktadır. ACT uygulamaları genellikle metaforlar, deneyimsel alıştırmalar ve farkındalık teknikleri içermektedir. Bu teknikler, bireylerin psikolojik esnekliklerini artırmalarına ve yaşamlarında daha anlamlı değişiklikler yapmalarına yardımcı olmaktadır (Sears, 2022, 1-10). ACT, altı temel sürece odaklanarak bireylerin yaşam kalitesini artırmayı amaçlamaktadır. Bu süreçler, benlik-bağlam (self-as-context), kabul (acceptance), ayrışma (defusion), değerler (values), kararlı eylem (committed action) ve ana odaklanma (contact with present moment) olarak sıralanabilir. Kabul (acceptance), düşünce ve duyguları bastırmaya veya ortadan kaldırmaya çalışmadan deneyimleme yeteneğidir. Bilişsel ayrışma (cognitive defusion), içsel olaylardan (düşünce ve duygular) kendini ayırt etme ve uzaklaşma kapasitesidir. Şimdiki anla temas (contact with the present moment), şu anda ortaya çıkan düşüncelerin, duyguların ve fiziksel duyuların farkında olma durumudur. Bağlam olarak benlik (self as context), duyguları, düşünceleri ve eylemleri deneyimleme yeteneğine sahip olduğunu gözlemlemek için bir adım geri çekilmeyi içermektedir. Değerler (values), bireyin önemli olarak gördüğü, özgürce seçilmiş kişisel nitelikler, eylemlerdir. Kararlı eylem (committed action) ise bu değerler doğrultusunda ilerlemek için kişinin üstlenebileceği belirli davranışları ifade etmektedir (Freyman vd., 2024, 2). Bu alt boyutların her biri, psikolojik esneklik modelinin bütünsel yaklaşımında önemli roller oynamakta ve bireylerin psikolojik sağlığını geliştirmede etkili araçlar sunmaktadır.

Psikolojik esneklik üzerinde etkili olan çeşitli faktörler bulunmaktadır. Bu faktörlerin bazıları psikolojik esnekliği azaltırken, diğerleri artırıcı etki göstermektedir. Ruminatif düşünce, travma, stres ve depresyon gibi birtakım faktörlerin psikolojik esneklik üzerinde etkileri bulunmaktadır. Ruminatif düşünce, bireyin olumsuz duygu ve düşünceleri üzerinde tekrar tekrar düşünmesi olarak tanımlanmaktadır (Nolen-Hoeksema vd., 2008, 400). Bu düşünce biçimi, psikolojik esnekliği olumsuz yönde etkilemektedir. Yapılan araştırmalar, ruminatif düşün-

cenin psikolojik esnekliği azalttığını ve bireylerin stresli durumlarla başa çıkma yeteneklerini zayıflattığını göstermektedir. Örneğin Koster ve arkadaşları (2011, 138) tarafından yapılan bir çalışmada, ruminatif düşünce eğilimi yüksek olan bireylerin, dikkatlerini olumsuz düşüncelerden uzaklaştırmakta zorlandıkları ve bu nedenle psikolojik esnekliklerinin azaldığı gözlemlenmiştir. Watkins ve Moulds'un (2005, 319) araştırması ruminasyonun problem çözme becerilerini olumsuz etkilediğini ve bireylerin alternatif çözümler üretme konusunda daha az esnek olduklarını ortaya koymuştur. Travmatik deneyimler, bireylerin psikolojik esnekliğini önemli ölçüde etkileyebilmektedir. Travma sonrası stres bozukluğu (TSSB) yaşayan bireylerde psikolojik esnekliğin azaldığı gözlemlenmiştir (Thompson vd., 2011, 220). Bununla birlikte, bazı çalışmalar travma sonrası büyüme kavramına dikkat çekmekte ve uygun müdahalelerle travma yaşayan bireylerin psikolojik esnekliklerini artırabileceklerini öne sürmektedir (Tedeschi - Calhoun, 2004, 1). Kronik stres, psikolojik esnekliği olumsuz yönde etkileyen önemli faktörlerden biridir. Yüksek düzeyde stres altında olan bireylerin, zorluklarla başa çıkma ve uyum sağlama yeteneklerinin azaldığı görülmektedir (McEwen, 2007, 873). Öte yandan, stres yönetimi becerilerinin geliştirilmesi ve farkındalık uygulamaları gibi müdahaleler, stresin psikolojik esneklik üzerindeki olumsuz etkilerini azaltabilmektedir (Keng vd., 2011, 1041). Depresyon da psikolojik esnekliği ciddi şekilde etkileyebilen bir ruh sağlığı bozukluğudur. Depresif belirtiler gösteren bireylerde psikolojik esnekliğin azaldığı ve bu durumun tedavi sürecini olumsuz etkileyebileceği bildirilmiştir (Dajani - Uddin, 2015, 571). Bununla birlikte, psikolojik esnekliği artırmaya yönelik müdahalelerin depresyon tedavisinde etkili olabileceği öne sürülmektedir (Fava - Tomba, 2009, 1903). Folke ve arkadaşları (2012, 583) tarafından yapılan bir çalışmada, Kabul ve Kararlılık Terapisi alan bireylerin hayatlarını daha anlamlı bulduğu ve depresyon düzeylerinin azaldığı tespit edilmiştir. Sonuç olarak, ruminatif düşünce, travma, stres ve depresyon gibi faktörlerin psikolojik esneklik üzerinde önemli etkileri olduğu görülmektedir. Bu faktörlerin anlaşılması ve yönetilmesi, bireylerin psikolojik esneklik düzeylerinin artırılmasında kritik öneme sahiptir.

Psikoloji esnekliği olumsuz etkileyen faktörlerin yanında bireylerde psikolojik esneklik düzeyini artıran bazı faktörler de bulunmaktadır. Bu faktörlerden birisi öz şefkattir. Öz şefkat kavramı, bireyin kendini keşfetme ve anlama sürecini, kendisi ile ilgili çıkarımlar yapabilme yeteneğini ve kişisel deneyimlere yaklaşımını kapsayan çok boyutlu bir psikolojik yapı olarak tanımlanmaktadır. Bu kavram, bireyin içsel yaşantılarına ve duygusal tepkilerine yönelik yargılayıcı bir tutum benimsemek yerine, zorlu yaşam olaylarını, olumsuz düşünce kalıplarını ve travmatik deneyimleri insan varoluşunun doğal bileşenleri olarak kabul etme eğilimini içermektedir. Öz şefkatin temel prensibi, bireyin kendisine karşı anlayışlı ve şefkatli bir yaklaşım geliştirmesini öngörmektedir (Neff-Dahm, 2015, 121-137). Neff ve arkadaşları (2007, 139) tarafından yapılan bir çalışmada, yüksek düzeyde öz şefkate sahip bireylerin, stresli durumlarla daha etkili bir şekilde

başa çıkabildikleri ve daha yüksek düzeyde psikolojik esneklik gösterdikleri bulunmuştur. Ayrıca Raes (2010, 757) tarafından yürütülen bir araştırmada, öz şefkatin depresyon ve anksiyete semptomlarını azaltarak psikolojik esnekliği artırdığı ortaya konmuştur. Yadavaia ve arkadaşları (2014, 248) tarafından yürütülen bir başka çalışmada, Kabul ve Kararlılık Terapisi (ACT) müdahalelerinin hem öz şefkati hem de psikolojik esnekliği artırdığı bulunmuştur. Bu bulgu, iki kavram arasındaki yakın ilişkiyi destekler niteliktedir. Psikolojik esnekliği artıran bir diğer unsur ise pozitif duygulardır. Düşünce ve duygularını pozitif yönlendirebilmek, olumsuz durum karşısında davranış repertuarını genişleterek esnek davranma kabiliyetini artırmaktadır. Tugade ve Fredrickson (2004, 320) tarafından yapılan bir çalışmada, pozitif duyguların stresli durumlardan daha hızlı bir şekilde toparlanmaya yardımcı olduğu ve psikolojik esnekliği artırdığı bulunmuştur. Kashdan (2010, 865) tarafından yapılan kapsamlı bir incelemede, psikolojik esnekliğin pozitif duygular ve genel psikolojik iyi oluş ile güçlü bir ilişki içinde olduğu bulunmuştur. Araştırmacı, psikolojik esnekliğin bireylerin değişen koşullara uyum sağlama ve olumlu duyguları sürdürme yeteneklerini artırdığını öne sürmüştür. Ciarrochi ve arkadaşları (2010, 51-75) tarafından yürütülen çalışmada da psikolojik esnekliğin pozitif duygular ve yaşam doyumu ile pozitif yönde ilişkili olduğu bulunmuştur. Bu çalışma, psikolojik esnekliğin bireylerin duygusal deneyimlerini olumlu yönde etkileyebileceğini göstermiştir. Bu bulgular öz şefkat ve pozitif duyguların psikolojik esnekliğin geliştirilmesinde önemli bir rol oynayabileceğini göstermektedir.

2. PSİKOLOJİK ESNEKLİK VE DINDARLIK İLİŞKİSİ

Din, genel anlamda kutsal ile ilişkili inanç ve pratiklerin sistematik bir bütünü olarak tanımlanabilir. Bu kavram, çoğunlukla bir veya birden fazla tanrı inancını, etik ilkeleri, ritüel uygulamaları ve toplumsal organizasyon yapısını içermektedir (Yinger, 1967, s. 17-28). Dinin bu çok boyutlu yapısı, onu insan deneyiminin karmaşık ve çok yönlü bir parçası haline getirmektedir. Din, sadece bireysel inançların ötesinde, toplumsal bir bağlamda da önemli bir rol oynamakta ve bireylerin davranışlarını, kimliklerini ve sosyal ilişkilerini şekillendiren güçlü bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Dindarlık kavramı ise, bireyin dini inançlarına, ritüel pratiklerine ve değerlerine olan bağlılığını ifade etmektedir. Dindarlık, kişinin dini inançlarını ne ölçüde içselleştirdiğini ve bunu gündelik yaşamına nasıl entegre ettiğini yansıtmaktadır (Allport & Ross, 1967, s. 432-443). Dindarlık, yalnızca inanç sistemlerinin teorik kabulünden ibaret olmayıp, aynı zamanda bu inançların pratikte nasıl uygulandığını ve birey tarafından ne şekilde deneyimlendiğini de kapsamaktadır. Bu açıdan bakıldığında, dindarlık düzeyi, bireylerin dini kimliklerinin ve bu kimliğin gündelik yaşamda nasıl tezahür ettiğinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Dindarlık, bireylerin hem öznel deneyimlerini hem de dışavurumlarını içerir ve bu nedenle hem bireysel hem de toplumsal boyutlarıyla incelenmesi gereken çok katmanlı bir olgudur. Dinle yakından ilişkili ancak on-

dan ayrı bir kavram olarak ele alınabilecek maneviyat, bireyin yaşamın anlamı ve amacı hakkındaki sorgulamalarını, aşkın bir güçle bağlantı hissini ve kendisi, diğer insanlar ve evrenle olan ilişkisini anlamlandırma çabasını ifade etmektedir. Maneviyat, dini inançlardan bağımsız bir şekilde var olabilmekte ve daha çok kişisel deneyimlere odaklanmaktadır (Pargament, 1999, s. 3-16). Bu kavram, bireyin varoluşsal sorgulamalarını ve içsel arayışlarını kapsamakta; dolayısıyla, dinin katı yapısına kıyasla daha sübjektif ve bireysel bir nitelik taşımaktadır. Maneviyat, bireyin kendisiyle ve çevresiyle olan ilişkisini yeniden şekillendirmeye yönelik bir arayışı ifade etmektedir ve bu yönüyle kişisel bir dönüşüm sürecinin de önemli bir bileşeni olarak değerlendirilmektedir.

Manevi değerler ve inanç tarzları, insanların hayata bakış açılarını şekillendiren ve davranışlarını yönlendiren önemli faktörler arasında yer almaktadır. Manevi değerler, bireylerin yaşamlarına anlam katan ve onlara rehberlik eden içsel inançlar olarak tanımlanabilir. Yapılan araştırmalar, manevi değerlerin psikolojik esneklik üzerinde olumlu etkileri olduğunu göstermektedir. Koenig ve arkadaşlarının (2012, 218) yaptığı bir çalışmada, manevi değerlere sahip bireylerin stresli yaşam olaylarıyla daha etkili bir şekilde başa çıkabildikleri ve daha yüksek düzeyde psikolojik esneklik gösterdikleri bulunmuştur. Bu çalışma, manevi değerlerin bireylere zorluklar karşısında güç ve dayanıklılık sağladığını ortaya koymaktadır. Ayrıca, Park ve Slattery (2013, 540-559) tarafından yapılan bir meta-analiz çalışmasında, manevi değerlerin psikolojik esneklik ve genel iyilik hali üzerindeki olumlu etkileri incelenmiştir. Araştırmacılar, manevi değerlerin bireylere yaşamlarında bir amaç duygusu sağladığını ve bu sayede zorluklar karşısında daha esnek bir tutum sergilemelerine yardımcı olduğunu belirtmişlerdir. İnanç tarzları ise, bireylerin dünyayı algılama ve yorumlama biçimlerini ifade etmektedir. Farklı inanç tarzlarının psikolojik esneklik üzerinde çeşitli etkileri olduğu gözlemlenmiştir. Pargament ve arkadaşları (2013, 560-579) tarafından yapılan bir araştırmada, olumlu dini başa çıkma tarzlarının psikolojik esnekliği artırdığı, olumsuz dini başa çıkma tarzlarının ise psikolojik esnekliği azalttığı bulunmuştur. Bu çalışma, inanç tarzlarının psikolojik esneklik üzerindeki etkisinin, inancın niteliğine ve kullanım şekline bağlı olduğunu göstermektedir. Öte yandan, Wilt ve arkadaşları (2016, 352) tarafından gerçekleştirilen boylamsal bir çalışmada, içsel dini yönelimin psikolojik esneklik üzerinde olumlu etkileri olduğu tespit edilmiştir. Araştırmacılar, içsel dini yönelimin bireylere yaşamlarında bir tutarlılık ve bütünlük duygusu sağladığını ve bu sayede değişen koşullara daha kolay uyum sağlayabildiklerini belirtmişlerdir. Yavuz'un (2022, 179) Kabul ve Kararlılık Terapisi ile maneviyat/din arasındaki ilişkiyi incelediği araştırmasında, ACT'nin altı temel süreci olan bilişsel ayrışma, kabul, ana odaklanma, bağlamsal benlik, değerler ve kararlı eylem, manevi/dini perspektiften incelenmiş ve bu süreçlerin spiritual/dini uygulamalarla bütünleştirme yolları önerilmiştir. Borges ve arkadaşlarının (2022, 32) vaka çalışması yöntemi ile yaptıkları araştırmada psikolojik esnekliği artırmanın, bireyin manevi acıyla başa çıkmasına ve değerleriyle uyumlu bir ya-

şam sürdürmesine olanak tanıdığı ve psikolojik esneklik terapilerinde, manevi liderler ve ruh sağlığı profesyonelleri arasında iş birliğinin gerekli olduğunu ortaya koymuştur. İslam dini içerisinde temel manevi kavramlardan biri olarak kabul edilen tevekkül anlayışının, bireylerin psikolojik esneklik kapasitelerinin gelişimi üzerinde kayda değer bir etkisi bulunmaktadır. Tevekkül, insanın varoluşsal sınırlılıklarını kabul ederek, kendisinden üstün ve her şeye kadir olduğuna inandığı aşkın bir varlığa güven duyması ve bu varlığın zorlu durumlarda manevi destek sağlayacağına inanması olarak tanımlanabilir (Akto, 2016, 878). Tevekkül inancı sayesinde bireyin güçsüzlüğünü kabul ederek Allah'a güvenmesi, ruhsal denge ve huzur sağlamaktadır. Şahin ve Hökelekli'nin (2019,801) 50 katılımcıyla yarı yapılandırılmış görüşme yöntemiyle yaptıkları araştırmada katılımcılar, tevekkülün kendilerini daha rahat ve huzurlu hissettirdiğini, psikolojik dayanıklılıklarını artırdığını belirtmişlerdir. Psikolojik esnekliğin gelişimine katkı sağlayan faktör sabır erdemidir. Dini geleneklerde, bireyi manevi olgunluğa erdiren temel değerlerden biri olarak kabul edilen sabır, kişinin duygularını kontrol altına almasını ve olumsuz yaşantılar karşısında değer odaklı davranışlar sergilemesini sağlayarak, psikolojik olgunlukla yaşam olaylarına yaklaşmasına olanak tanımaktadır. Psikolojik esnekliğin gelişiminde rol oynayan bir başka dini faktör, ahiret bilincidir. Bu bilinç, bireye yaşadığı zorlu ve stresli durumların geçici olduğunu ve asıl önemli olanın dünya sonrası yaşam olduğunu hatırlatarak, kişiyi motive etmekte ve yaşam olaylarına daha iyimser bir perspektiften bakmasını sağlamaktadır. Ahiret inancı, bireyin ölüm, hastalık gibi travmatik olarak nitelendirilebilecek durumlara karşı daha esnek tutumlar geliştirmesine yardımcı olmaktadır. Bu durum, olayların birey üzerindeki olumsuz etkilerinin azalmasına ve kişinin gündelik yaşama yeniden uyum sağlamasına katkıda bulunmaktadır. Psikolojik esnekliği geliştiren bir diğer dini unsur ise teslimiyettir. Covid-19 pandemisi sürecinde İspanya'da ileri evre kanser tanısı almış 636 hasta üzerinde gerçekleştirilen bir araştırmada, hastaların psikolojik esneklik düzeylerinin yükselmesinde manevi inançlarının ve teslimiyet duygularının etkisi incelenmiştir. Araştırma sonuçları, teslimiyet bilincine sahip ve manevi değerleri yüksek olan hastaların, kanserin psikolojik etkileriyle daha etkili bir şekilde başa çıkabildiklerini ortaya koymuştur (Gongora vd., 2022, 146). Sonuç olarak, tevekkül, sabır, ahiret bilinci ve teslimiyet gibi dini ve manevi unsurların, bireylerin psikolojik esnekliklerini artırmada önemli roller üstlendiği görülmektedir. Bu kavramlar, kişilerin zorlu yaşam olaylarıyla başa çıkma becerilerini geliştirmelerine, olumsuz durumlara karşı daha dirençli olmalarına ve psikolojik sağlıklarını korumalarına yardımcı olmaktadır. Dolayısıyla, bu manevi unsurların psikolojik esneklik üzerindeki olumlu etkilerinin, bireylerin ruh sağlığının korunması ve geliştirilmesi açısından önemli etkilerinin olduğu söylenebilir.

3. YÖNTEM

Araştırmamızda yöntem olarak nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel tarama modeli benimsenmiştir. İlişkisel tarama modeli, çoklu değişkenler arasındaki korelasyonların incelendiği bir metodoloji olarak karakterize edilmektedir. Bu model çerçevesinde, değişkenlerin eşzamanlı varyasyonları analiz edilmekte ve ayrıca gruplar arası istatistiksel açıdan anlamlı farklılıklar incelenmektedir (Karasar, 2016, 114-119).

3.1. Veri Toplama Araçları

Trabzon Üniversitesi Etik Kurulu'ndan 04.10.2022 tarihinde E-81614018-000-2200039419 sayı numarası ile etik izin alındıktan sonra araştırma için veri toplama işlemine başlanmıştır. Araştırmada, veri toplama süreci üç farklı ölçme aracı kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Katılımcıların demografik özelliklerini belirlemek amacıyla bilgi formu, psikolojik esneklik düzeylerini ölçmek için Psikolojik Esneklik Ölçeği ve dini tutumlarını değerlendirmek için Dini Tutum Ölçeği uygulanmıştır.

Psikolojik Esneklik Ölçeği: Francis, Dawson ve Golijani-Moghaddam tarafından geliştirilen ölçek Karakuş ve Akbay tarafından Türkçeye uyarlanmıştır. Bu ölçek, 28 maddeden oluşmakta ve beş boyutu (değerler ve değerler doğrultusunda davranış, an'da olma, kabul, bağlamsal benlik, ayrışma) içermektedir. Yedili Likert tipinde olan ölçekte, 11 madde ters kodlanmaktadır. Yüksek puanlar, yüksek düzeyde psikolojik esnekliği göstermektedir. Bu çalışmada ölçeğin genel Cronbach Alpha katsayısı 0,75 olarak bulunmuş, alt boyutların güvenilirlik katsayıları ise 0,50 ile 0,87 arasında değişmektedir (Karakuş–Evin, 2020, 32-43).

Dini Tutum Ölçeği: Dini Tutum Ölçeği ise Üzeyir Ok (2011, 528-549) tarafından geliştirilmiş olup, İslami bir kültürde bireylerin dindarlığa ilişkin tutumlarını değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Beşli Likert tipinde olan bu ölçek, 8 madde ve 4 boyuttan (bilişsel, duygusal, davranışsal, ilişkisel) oluşmaktadır. Ölçekte 2 madde ters kodlanmakta ve yüksek puanlar, İslami bir kültürde dindarlığa ilişkin tutumun yüksek düzeyde olumlu olduğunu göstermektedir. Bu çalışmada ölçeğin Cronbach Alpha katsayısı 0,92 olarak tespit edilmiş olup, alt boyutların güvenilirlik katsayıları ise 0,83 ile 0,89 arasında değişmektedir. Böylece, çalışmada kullanılan her iki ölçek de, geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları yapılmış, araştırmanın amacına uygun ve güvenilir veri sağlayan ölçme araçlarıdır.

3.2. Hipotezler

Araştırmada elde edilen verilerin ışığında aşağıda yer alan hipotezlerin test edilmesi amaçlanmıştır.

- H1: Yaş ortalaması arttıkça psikolojik esneklik düzeyi artar.
- H2: Yaş ortalaması arttıkça dini tutum düzeyi artar.
- H3: Erkeklerin psikolojik esneklik düzeyleri, kadınlarınkine göre daha yüksektir.
- H4: Kadınların dini tutum düzeyleri, erkeklerinkine göre daha yüksektir.
- H5: Evli bireylerin psikolojik esneklik düzeyleri, bekâr bireylerinkine göre daha yüksektir.
- H6: Evli bireylerin dini tutum düzeyleri, bekâr bireylerinkine göre daha yüksektir.
- H7: Eğitim seviyesi arttıkça psikolojik esneklik düzeyi artar.
- H8: Eğitim seviyesi arttıkça dini tutum düzeyi artar.
- H9: Sosyo-ekonomik düzey yükseldikçe psikolojik esneklik düzeyi artar.
- H10: Sosyo-ekonomik düzey yükseldikçe dini tutum düzeyi azalır.
- H11: Dini tutum düzeyi yüksek olan bireylerin psikolojik esnekliği dini tutum düzeyi düşük olanlarından daha yüksek olur.

3.3. Verilerin Analizi

Araştırma verilerinin çözümlenmesi, SPSS 21.0 istatistik yazılımı aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Ölçek puanlarının normal dağılım gösterip göstermediği, çarpıklık ve basıklık değerleri incelenerek belirlenmiştir. Sürekli değişkenlerin normal dağılım özelliklerinin değerlendirilmesinde, çarpıklık ve basıklık katsayılarının ± 1 aralığında olması, puanların normal dağılımdan önemli bir sapma göstermediğinin işareti olarak kabul edilmiştir (Tabachnick - Fidell, 2013, 79). Normal dağılıma uymayan puanlar için çeşitli dönüşüm yöntemleri uygulanarak parametrik testlerin kullanılabilirliği sağlanmıştır. Normalite koşulu sağlandıktan sonra, ölçeklerin toplam ve alt boyut puanları çeşitli değişkenlere göre karşılaştırılmıştır. Cinsiyet ve medeni durum için bağımsız örneklem t-testi; yaş grupları, ekonomik durum ve öğrenim durumu için tek yönlü varyans çözümlemesi (ANOVA) kullanılmıştır. ANOVA sonuçlarında istatistiksel açıdan anlamlı farklar bulunduğunda, bu farkların kaynağını belirlemek için LSD ardıl testi uygulanmıştır.

Psikolojik esneklik ve dini tutum arasındaki ilişki, Pearson bağıntı çözümlemesiyle incelenmiştir. Dini tutumların psikolojik esneklik üzerindeki etkisini değerlendirmek için çoklu geriye dönük çözümleme yapılmıştır. Bu çözümlemelerden elde edilen R^2 istatistiği kullanılarak Cohen'in f^2 etki büyüklüğü hesaplanmıştır. Cohen'in (1988, 19) önerdiği ölçütlere göre etki büyüklükleri yorumlanmıştır. Tüm istatistiksel çözümlerle anlamlılık düzeyi $p < 0,05$ olarak belirlenmiş ve %95 güven aralığı kullanılmıştır.

4. BULGULAR VE TARTIŞMA

4.1. Demografik Bulgular

Araştırma örneklemini, 615 genç ve yetişkin katılımcıdan oluşmaktadır. Katılımcıların demografik özellikleri incelendiğinde, yaş dağılımı şu şekildedir: %66,7'si ($n=410$) 17-34 yaş aralığında, %23,9'u ($n=147$) 35-59 yaş aralığında ve %9,4'ü ($n=58$) 60 yaş ve üzerindedir. Cinsiyet dağılımı açısından, örneklemin %66,5'ini ($n=409$) kadınlar, %33,5'ini ($n=206$) erkekler oluşturmaktadır. Medeni durum incelendiğinde, katılımcıların %48,1'i ($n=296$) evli, %51,9'u ($n=319$) bekâr olarak belirlenmiştir. Katılımcıların sosyoekonomik düzeyleri ele alındığında, %31,2'si ($n=192$) düşük, %57,2'si ($n=352$) orta ve %11,5'i ($n=71$) yüksek ekonomik düzeyde olduğunu bildirmiştir. Eğitim düzeyi açısından örneklem dağılımı şu şekildedir: %16,3'ü ($n=100$) ortaöğretim, %56,4'ü ($n=347$) üniversite ve %27,3'ü ($n=168$) lisansüstü düzeyde eğitim görmüştür. Bu demografik veriler, örneklemin yaş, cinsiyet, medeni durum, sosyoekonomik düzey ve eğitim seviyesi açısından heterojen bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.

4.2. Psikolojik Esneklik ve Dini Tutum Düzeylerinin Demografik Değişkenler Açısından İncelenmesi

Tablo 1. Yaş gruplarına göre psikolojik esneklik ve dini tutum düzeyleri

	Yaş Grupları	N	ss	F	p	LSD
Psikolojik Esneklik	1-17-34 yaş	410	4,18	0,59	7,20	0,001
	2-35-59 yaş	147	4,32	0,73		
	3-60 yaş ve üstü	58	4,49	0,69		
Dini Tutum	1-17-34 yaş	410	3,94	0,91	23,14	0,000
	2-35-59 yaş	147	4,36	0,66		
	3-60 yaş ve üstü	58	4,44	0,47		

Araştırmada yaş grupları ile psikolojik esneklik arasında istatistiksel olarak anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir ($F=7,20$; $p<0,05$). Tek yönlü Varyans Analizi (Anova) sonuçları, katılımcıların yaş ortalamaları arttıkça psikolojik esneklik düzeylerinin de istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde artmakta olduğunu ortaya koymuş olup hipotez “H1” desteklenmiştir. LSD post hoc analizi sonuçları, gözlemlenen varyansın, birinci yaş grubu ile ikinci ve üçüncü yaş grupları arasındaki istatistiksel olarak anlamlı farklılaşmadan kaynaklandığını ortaya koymuştur. Bu bulgu, Kandemir’in (2019, 803) sporcular üzerinde yaptığı çalışmanın sonuçlarıyla paralellik göstermektedir. Mevcut araştırmada, yaş faktörünün psikolojik dayanıklılık seviyesinin belirlenmesinde önemli bir değişken olduğu saptanmıştır. Bilhassa 18-21 yaş aralığındaki genç yetişkin öğrenci popülasyonunun, diğer yaş gruplarına kıyasla daha düşük psikolojik dayanıklılık düzeyleri sergilediği gözlemlenmiştir. Bireylerin yaşları ilerledikçe kendini gerçekleştirme, hayatı anlamlandırma ve yaşam doyumu gibi alanlarda gelişim göstermelerinin, psikolojik esnekliğin artmasına katkıda bulunan faktörler arasında olabileceği düşünülmektedir. Ayrıca araştırmada, yaş grupları ile dini tutum arasında da istatistiksel olarak anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. ($F=23,14$; $p<0,05$). Tek yönlü Varyans Analizi (Anova) sonucunda, katılımcıların yaş ortalamaları yükseldikçe dini tutum düzeylerinin de istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde arttığı gözlemlenmiş olup hipotez “H2” desteklenmiştir. LSD post hoc analizi sonuçları, gözlemlenen varyansın, birinci yaş grubu ile ikinci ve üçüncü yaş grupları arasındaki istatistiksel olarak anlamlı farklılaşmadan kaynaklandığını ortaya koymuştur. Bu bulgular, yaşın hem psikolojik esneklik hem de dini tutum üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğunu ve yaş ilerledikçe her iki alanda da artış gözlemlendiğini ortaya koymaktadır. Kişilerin yaşlarının ilerlemesiyle birlikte dine bakış açılarının da olumlu yönde bir ilerleme kaydetmesi, ölüme yaklaşma, ahiret inancı, eşini ve dostlarını kaybetmesi sonucunda yalnızlaşma bireylerin hiçbir zaman ölmeyecek ve kendisini terk etmeyecek olan bir Tanrı’ya yakınlaşmaya yol açabilir. Literatürde bulgularımızı destekleyen birtakım çalışmalar mevcuttur. Örneğin, Karlı (2018, 193) tarafından gerçekleştirilen ve çeşitli yaş grupları ile mesleklerden 1258 katılımcıyı kapsayan bir çalışmada, yaş ortalaması ile dindarlık düzeyi arasında pozitif yönlü ve istatistiksel olarak anlamlı bir korelasyon gözlemlenmiştir. Spesifik olarak, katılımcıların yaş ortalaması yükseldikçe, dindarlık düzeylerinde de belirgin bir artış tespit edilmiştir. Karlı bu durumu yaşla birlikte hormonal baskıların azalması, uzun yıllar boyunca edinilen hayat tecrübesi ve bilgeliğin sağladığı daha mantıklı ve sağduyulu bakış açısı, emeklilik sonrası dini aktivitelere daha fazla zaman ayırabilme imkânı ve ölüme yaklaşmanın getirdiği ahiret düşüncesi ile buna hazırlanma isteği ile açıklamıştır. Manning’in (2013, 568-575) 80 yaş ve üzeri 6 kadınla yapılan derinlemesine görüşmelere dayalı olarak yaptığı araştırmada maneviyatın yaşlı kadınlar için dayanıklılığa ve öznel iyi oluşa giden bir yol olarak hizmet ettiği tespit edilmiştir.

Tablo 2. Cinsiyete göre psikolojik esneklik ve dini tutum düzeyleri

	Cinsiyet	N	ss	t	p	
Psikolojik Esneklik	Kadın	409	4,22	0,60	-1,19	0,234
	Erkek	206	4,29	0,71		
Dini Tutum	Kadın	409	4,08	0,82	-0,51	0,607
	Erkek	206	4,09	0,89		

Araştırmada uygulanmış olan t-testi analiz sonuçları, cinsiyet grupları ile psikolojik esneklik düzeyleri arasındaki ilişkilerin istatistiksel olarak anlamlılık derecesine ulaşmadığını ortaya koymuştur ($p>0,05$). Anlamlılık düzeyine ulaşmamış olmakla birlikte erkek katılımcıların psikolojik esneklik düzeyinin, kadın katılımcılarından daha yüksek olduğu görülmüştür. Cinsiyet ve psikolojik esneklik arasındaki ilişkiye dair elde edilen bulgular, literatürdeki bazı çalışmalarla uyumludur. Erdoğan'ın (2014, 152) çalışması, erkeklerde psikolojik esnekliğin kadınlara nazaran daha yüksek olduğunu göstermiştir. Bu farklılığın nedenleri arasında sosyalleşme süreçleri, toplumsal cinsiyet rolleri ve baş etme mekanizmalarındaki potansiyel farklılıklar olabilir. Bununla birlikte, bu alanda daha kapsamlı araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Ayrıca araştırmada, cinsiyet grupları ile dini tutum düzeyleri arasındaki ilişkilerin de istatistiksel olarak anlamlılık derecesine ulaşmadığı görülmüştür ($p>0,05$). Literatürde bu konuda farklı sonuçlar mevcuttur. Korkmaz'ın (2020, 437) meta-analiz çalışması, bazı araştırmalarda kadınların dinin inanç ve ibadet boyutlarını daha yoğun yaşadığını göstermiştir.

Tablo 3. Medeni duruma göre psikolojik esneklik ve dini tutum düzeyleri

	Medeni Durum	N	ss	t	p	
Psikolojik Esneklik	Evli	296	4,33	0,70	3,18	0,002
	Bekar	319	4,16	0,58		
Dini Tutum	Evli	296	4,34	0,65	7,70	0,000
	Bekar	319	3,85	0,94		

Araştırmada medeni durum grupları ile psikolojik esneklik arasındaki ilişkilerin istatistiksel olarak anlamlılık derecesine ulaştığı görülmüştür ($t=3,18$; $p<0,05$). T-testi analiz sonuçlarına göre, evli katılımcıların psikolojik esneklik düzeylerinin bekarlarından anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiş olup hipotez "H5" desteklenmiştir. Evlilik kurumunun psikolojik esneklik üzerindeki potansiyel etkileri, çeşitli faktörlerle ilişkilendirilebilir. Evlilik, bireylerin yaşamın getirdiği zorluklarla başa çıkma süreçlerinde karşılıklı destek mekanizması sağlayabilmektedir. Bu bağlamda, evlilik ilişkisinin kalitesi ve eşler arası uyum, bireylerin psikolojik esnekliğini etkileyebilen önemli değişkenler olarak değerlendirilebilir. Yaşam sürecinde karşılaşılan kayıplar, travmalar ve hastalıklar gibi stres faktör-

leriyle mücadelede, evlilik ilişkisinin sunduğu sosyal destek, bireylerin uyum kapasitesini artırabilmektedir. Doyum sağlayan bir evlilik ilişkisi içinde bulunan bireylerin, zorlu yaşam olaylarıyla başa çıkmada yalnızlık hissinden uzak, destekleyici bir ortamda bulunmaları, psikolojik esnekliklerini olumlu yönde etkileyebilmektedir. Parmaksız'ın (2020, 285) çalışması, evliliğin psikolojik dayanıklılık üzerindeki olumlu etkisini destekler niteliktedir. Bu etki, evliliğin bireye yüklediği sorumluluk bilinci, aile kurumunun sağladığı sosyal destek ve bireyi yalnızlıktan koruma gibi faktörlerle açıklanabilir. Bununla birlikte, bekâr bireylerin yaşam döngüsündeki konumları, gelecek kaygısı ve an'a odaklanma becerilerindeki potansiyel sınırlılıklar, psikolojik esneklik düzeylerini etkileyebilmektedir. Ancak, bu bulguların genelleştirilmesi konusunda dikkatli olunmalıdır. Evlilik kalitesi, eşler arası iletişim, evlilik süresi ve kültürel bağlam gibi faktörler, evliliğin psikolojik esneklik üzerindeki etkisini şekillendirebilmektedir. Gelecekteki araştırmalarda, bu değişkenlerin daha detaylı incelenmesi, evlilik ve psikolojik esneklik arasındaki ilişkinin daha kapsamlı anlaşılmasına katkı sağlayabilir. Tüm bu açıklamalarla beraber konuyla ilgili yapılan çalışmaların sınırlı olduğu görülmektedir. Ayrıca çalışmada, medeni durum grupları ile dini tutum arasındaki ilişkilerin de istatistiksel açıdan anlamlılık düzeyine ulaştığı gözlemlenmiştir ($t=7,70$; $p<0,05$). T-testi analiz sonuçları, evli katılımcıların dini tutum ölçeğinden elde ettikleri puanların, bekar katılımcılarınkine kıyasla istatistiksel olarak anlamlı düzeyde yüksek olduğunu ortaya koymuş olup hipotez "H6" desteklenmiştir. Evli bireylerin psikolojik esneklik düzeylerinin bekarlardan daha yüksek çıkması, evliliğin sağladığı sürekli sosyal destek, çatışma çözme becerilerinin gelişimi, öz-düzenleme pratiği ve yaşam deneyimlerinin getirdiği olgunlaşma ile ilişkilendirilebilir. Ayrıca, evliliğin sunduğu ortak hedefler ve sorumluluklar, güvenli bağlanma imkânı ve ekonomik istikrar gibi faktörler de psikolojik esnekliği artırabilir. İlgili literatürde yapılan diğer çalışmalar da benzer bulgulara işaret etmektedir. Spesifik olarak, Olson ve arkadaşları (2015, 519) tarafından gerçekleştirilen araştırma, dindarlığın evlilik memnuniyeti üzerinde pozitif bir etkiye sahip olduğunu ve evlilik refahını tehdit eden çeşitli risk faktörlerine karşı koruyucu bir işlev gördüğünü ortaya koymuştur. Pery'nin (2017, 81) araştırmasında ise heteroseksüel evli Amerikalılar arasında pornografi kullanımının dini bağlanma üzerindeki etkileri incelenmiştir. Araştırma, çiftlerin birlikte dua etme sıklığı üzerinden bu etkiyi değerlendirmektedir. *Portraits of American Life Study* verilerine dayanan uzunlamasına analizler, pornografi izleme sıklığının çiftlerin birlikte dua etme sıklığını eğrisel bir şekilde etkilediğini göstermektedir.

Tablo 4. Eğitim durumuna göre psikolojik esneklik ve dini tutum düzeyleri

	Eğitim D.	N		ss	F	p	LSD
Psikolojik Esneklik	1-Ortaöğretim	100	4,22	0,78	0,50	0,609	
	2-Üniversite	347	4,27	0,65			
	3-Lisansüstü	168	4,21	0,53			
Dini Tutum	1-Ortaöğretim	100	3,77	1,05	10,85	0,000	2/1,3
	2-Üniversite	347	4,21	0,76			
	3-Lisansüstü	168	4,02	0,83			

Tek Yönlü Varyans Analizi (Anova), psikolojik esneklik ile katılımcıların eğitim durumu arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir ilişki olmadığını ortaya koymuştur ($p>0,05$). Buna karşın, dini tutum ile eğitim durumu arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki saptanmıştır ($F=10,85$; $p<0,05$). Tek Yönlü Varyans Analizi (Anova) sonucunda katılımcıların eğitim seviyeleri arttıkça dini tutum düzeylerinin de istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde artmakta olduğu gözlemlenmiş olup hipotez “H8” desteklenmiştir. LSD post hoc testi sonuçları, bu farklılaşmanın üniversite öğrencileri ile ortaöğretim ve lisansüstü öğrenim grupları arasında olduğunu göstermiştir. Bu durum, eğitim sürecinin sadece akademik ve bilimsel bilgi aktarımıyla sınırlı olmadığı, aynı zamanda eleştirel düşünme ve analitik beceriler geliştirmeyi de kapsadığı görüşüyle açıklanabilir. Bununla birlikte, literatürde farklı sonuçlar da mevcuttur. Uysal ve arkadaşlarının (2017, 139) çalışması, eğitim seviyesi arttıkça bireylerin dini başa çıkma yöntemlerini daha az kullandıklarını göstermiştir. Bu bulgu, yüksek eğitim düzeyine sahip bireylerin çeşitli başa çıkma stratejileri geliştirebileceğine işaret etmektedir.

Tablo 5. Ekonomik duruma göre psikolojik esneklik ve dini tutum düzeyleri

	Ekonomik D.	N	\bar{X}	ss	F	p
Psikolojik Esneklik	1-Düşük	192	4,20	0,64	1,39	0,250
	2-Orta	352	4,25	0,64		
	3-Yüksek	71	4,34	0,67		
Dini Tutum	1-Düşük	192	3,98	0,89	2,42	0,090
	2-Orta	352	4,14	0,81		
	3-Yüksek	71	4,07	0,90		

Tek Yönlü Varyans Analizi (Anova) sonucunda ekonomik durum ile psikolojik esneklik ve dini tutum arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmamıştır ($p>0,05$). Bu sonuçlar, psikolojik esneklik ve dini tutumların, ekonomik durumdan bağımsız olarak şekillenebileceğini göstermektedir. Ekonomik zorluklar karşısında bireylerin manevi kaynaklara yönelme eğilimi gösterebileceği düşünülse

de bu ilişkinin doğrusal olmadığı ve çok boyutlu faktörlerden etkilendiği anlaşılmaktadır. Dini inanç ve tutumların oluşumunda, bireyin öz benliği ve maneviyat algısı gibi içsel faktörlerin yanı sıra, sosyal çevre, aile yapısı ve ebeveynlerin dine yaklaşımı gibi dışsal faktörlerin de etkili olabileceği öne sürülebilir. Bu bağlamda, dini tutumun ekonomik durumun ötesinde, çok sayıda değişkenden etkilenen kompleks bir yapı olduğu düşünülmektedir. Gelecekteki araştırmalarda, ekonomik durum, psikolojik esneklik ve dini tutum arasındaki ilişkilerin daha derinlemesine incelenmesi önerilmektedir. Bu incelemeler, sosyokültürel bağlam, bireysel yaşam deneyimleri ve kişilik özellikleri gibi aracı ve düzenleyici değişkenleri de dikkate almalıdır. Ayrıca, nitel araştırma yöntemlerinin kullanılması, bu karmaşık ilişkilerin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayabilir.

4.3. Psikolojik Esneklik ve Dini Tutum Arasındaki İlişkiler

Tablo 6. Psikolojik esneklik ve dini tutum arasındaki korelasyon analizi

Değişken	1	2
1-Psikolojik Esneklik	1	0,10*
2-Dini Tutum		1

* $p < 0,05$ ** $p < 0,01$

Araştırmada uygulanan korelasyon analizi sonucuna göre psikolojik esneklik ile dini tutum arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki tespit edilmiştir ($r=0,10$; $p < 0,05$).

Tablo 7. Psikolojik esneklik puanlarının dini tutum düzeyine göre karşılaştırılması

	Dini Tutum	N	ss	t	p	
Psikolojik Esneklik	Düşük	76	4,17	0,54	-3,36	0,001
	Yüksek	78	4,51	0,70		

Araştırmada dini tutum düzeyi grupları ile psikolojik esneklik arasındaki ilişkilerin istatistiksel olarak anlamlılık derecesine ulaştığı tespit edilmiştir ($t=-3,36$; $p < 0,05$). T-testi analiz sonuçları, yüksek dini tutum düzeyine sahip katılımcıların psikolojik esneklik ölççeğinden elde ettikleri puanların, düşük dini tutum düzeyine sahip katılımcılara kıyasla istatistiksel olarak anlamlı derecede daha yüksek olduğunu göstermiş olup hipotez “H11” desteklenmiştir. Dini inancını içselleştirmiş bireylerin, inançlarının öngördüğü temel ahlaki değerlere uygun davranış geliştirme çabası, psikolojik esneklik düzeylerini olumlu yönde etkileyebilmektedir. Bununla birlikte, olumlu dini tutum sergileyen bireylerde bağlamsal benlik düzeylerinin de yüksek olduğuna dair gözlemsel veriler mevcuttur. Bağlamsal benlik kavramı,

psikoloji literatüründe, bireyin düşüncelerini içselleştirmeden, onları sadece zihinsel olgular olarak algılayabilme ve bu düşüncelerin öz-benlikten ayrı olduğunu kabul edebilme yetisi olarak kavramsallaştırılmaktadır. Dini inançların sunduğu “tövbe” ritüeli, bireylerin geçmiş yaşantılarından kaynaklanan olumsuz düşüncelerini benliklerinden ayırma ve yeniden yaşama tutunma imkânı sağlayabilmektedir. Örneğin, yaşamı boyunca inancı çerçevesinde çeşitli yanlış davranışlarda bulunmuş bir birey, “ben artık bu günahlardan dönemem” veya “ömrüm boş yere geçti” gibi düşüncelerle psikolojik katılık yaşayabilir. Ancak dini inançların sunduğu affedilme ve yenilenme kavramları, bireyin bu düşünceleri kendi benliğinden ayırmasına ve yeni bir başlangıç yapabilme inancını geliştirmesine yardımcı olabilir. Bu bulgular, dini tutumlar ve psikolojik esneklik arasındaki ilişkinin karmaşık doğasını vurgulamaktadır. Gelecekteki araştırmalarda, bu ilişkiyi etkileyen aracı ve düzenleyici faktörlerin (örneğin, dini başa çıkma stratejileri, manevi iyi oluş, yaşam olayları) incelenmesi önerilmektedir. Ayrıca, farklı dini gelenekler ve kültürel bağlamlar arasında karşılaştırmalı çalışmalar yapılması, bu ilişkinin evrenselliğini ve kültüre özgü yönlerini anlamaya yardımcı olabilir. Bu sonuçlar, dini tutumların psikolojik esneklik üzerindeki potansiyel olumlu etkisini göstermekle birlikte, bu alanda daha fazla araştırmaya ihtiyaç duyulduğunu da ortaya koymaktadır. Konu üzerine yapılan başka araştırmalarda da benzer bulgulara ulaşılmıştır. Örneğin Killgore ve arkadaşları (2020, 1) tarafından Amerika Birleşik Devletleri’nde 1.004 yetişkin katılımcı üzerinde yapılan araştırmada, daha sık dua eden bireylerin psikolojik dayanıklılığının daha yüksek olduğu bulunmuştur. Borges ve arkadaşlarının (2022, 32) araştırması psikolojik esneklik süreçlerinin dini/manevi uygulamalarla uyumlu olduğunu ve ahlaki yaralanma sonrası manevi acıyı ele almada faydalı olabileceğini ortaya koymuştur. Lubis ve Sianipar (2022, 276) tarafından yapılan araştırmada bilişsel esneklik, dindarlık ve dini hoşgörü arasındaki ilişkiye anlamlı şekilde aracılık etmiştir. Yani dindarlık arttıkça bilişsel esneklik artmakta, bu da dini hoşgörüyü artırmaktadır. Maral ve arkadaşlarının (2024, 2709) araştırmasında psikolojik esneklik, manevi iyi oluş ile pozitif çocukluk deneyimleri arasındaki ilişkiye aracılık etmektedir. Yani pozitif çocukluk deneyimleri, psikolojik esnekliği artırmakta, bu da manevi iyi oluşu olumlu etkilemektedir. Zmigrod ve arkadaşlarının (2019, 1749) araştırması ise dindarlık ile bilişsel esneklik arasında negatif bir ilişki olduğunu ortaya koymuştur. Araştırmada dini inancı olmayan kişilerin, dindar kişilere göre üç farklı bilişsel esneklik ölçümünde daha yüksek performans gösterdikleri tespit edilmiştir.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Bu araştırma, psikolojik esneklik ve dindarlık arasındaki ilişkiyi incelemeyi amaçlamıştır. Araştırmada elde edilen bulguların analizi sonucunda H1, H2, H5, H6, H8 ve H11 hipotezleri desteklenmiş olup, H3, H4, H7, H9 ve H10 hipotezleri ise desteklenmemiştir. Elde edilen bulgular, psikolojik esneklik ile dini tutum arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğunu ortaya koymuştur. Bu sonuç, dinin bireylerin psikolojik esneklik kapasitelerini artırmada önemli bir rol oynayabileceğini göstermektedir. Araştırmanın bulguları, dinin bireylere zorlu yaşam koşullarıyla başa çıkmada yardımcı olabilecek birtakım mekanizmalar sunduğunu düşündürmektedir. Psikolojik esneklik ile dindarlık arasındaki bu pozitif ilişki, çeşitli açılardan yorumlanabilir. Öncelikle, dini inançlar bireylere yaşamın zorluklarını anlamlandırma ve bu zorlukları daha geniş bir manevi bağlamda yorumlama imkânı sunmaktadır. Bu, bireylerin olumsuz deneyimleri daha kolay kabullenmelerine ve bu deneyimlerle daha esnek bir şekilde başa çıkmalarına yardımcı olabilir. Ayrıca din, dua, meditasyon, ritüeller gibi çeşitli başa çıkma mekanizmaları sunmaktadır. Bu pratikler, bireylerin stresli durumlarla başa çıkma ve duygusal düzenleme becerilerini geliştirerek psikolojik esnekliği artırabilmektedir. Dini toplulukların sağladığı sosyal destek ağı da psikolojik esnekliği destekleyen önemli bir faktördür. Bu sosyal bağlar, zorlu yaşam olaylarıyla başa çıkmada kritik bir kaynak oluşturabilir. Bunun yanı sıra din, bireylere güçlü bir değer sistemi ve yaşam anlamı sunmaktadır. Bu durum, Kabul ve Kararlılık Terapisi (ACT) modelinde psikolojik esnekliğin önemli bir bileşeni olarak kabul edilen “değerlere bağlı yaşam” kavramıyla uyumludur. Bu çalışmanın bazı sınırlılıkları da bulunmaktadır. Öncelikle, kesitsel desen nedeniyle, psikolojik esneklik ve dindarlık arasındaki nedensel ilişki hakkında kesin çıkarımlar yapılamamaktadır. Gelecekteki boylamsal çalışmalar, bu ilişkinin yönünü daha net ortaya koyabilir. Ayrıca, araştırma örneklemini belirli bir coğrafi bölge ve kültürel bağlamla sınırlıdır. Bu durum, bulguların genellenebilirliğini sınırlandırmaktadır. Farklı kültürel ve dini bağlamlarda yapılacak benzer çalışmalar, bu ilişkinin evrenselliğini test etmek açısından faydalı olacaktır. Dindarlığın çok boyutlu bir kavram olduğu göz önüne alındığında, kullanılan ölçeğin dindarlığın tüm boyutlarını kapsayıp kapsamadığı da tartışılabilir. Son olarak, psikolojik esneklik ve dindarlık arasındaki ilişkiyi etkileyebilecek diğer potansiyel faktörler (örneğin, kişilik özellikleri, yaşam olayları) kontrol edilmemiş olabilir. Gelecek araştırmalar için şu öneriler sunulabilir. Boylamsal çalışmalar yapılarak psikolojik esneklik ve dindarlık arasındaki ilişkinin zaman içindeki gelişimi incelenebilir. Farklı dini ve kültürel bağlamlarda benzer çalışmalar yapılarak bulguların genellenebilirliği test edilebilir. Dindarlığın farklı boyutları (içsel/dışsal dindarlık, dini başa çıkma stilleri vb.) ile psikolojik esneklik arasındaki ilişkiler ayrı ayrı incelenebilir. Psikolojik esneklik ve dindarlık arasındaki ilişkide aracı ve düzenleyici değişkenler (örneğin, manevi iyi oluş, yaşam memnuniyeti) araştırılabilir. Ayrıca, nitel araştırma yöntemleri kullanılarak, bireylerin dini inançlarının psikolojik esnekliklerini nasıl etkilediğine dair derinlemesine anlayış geliş-

tirilebilir. Bu araştırmanın bulguları, ruh sağlığı uygulamalarında dini ve manevi boyutların dikkate alınmasının önemini vurgulamaktadır. Psikolojik danışmanlık ve terapi süreçlerinde, uygun olduğu durumlarda, danışanların dini inançları ve pratikleri psikolojik esnekliği artırmak için bir kaynak olarak kullanılabilir. Ancak bu yaklaşım, danışanın inançlarına ve tercihlerine saygı gösterilerek, etik sınırlar içinde uygulanmalıdır. Sonuç olarak, bu araştırma psikolojik esneklik ve dindarlık arasındaki pozitif ilişkiyi ortaya koyarak, ruh sağlığı alanında dini faktörlerin potansiyel önemine dikkat çekmektedir. Bu bulgular, bireylerin ruh sağlığını ve yaşam kalitesini artırmaya yönelik bütüncül yaklaşımların geliştirilmesine zemin hazırlamaktadır. Bununla birlikte, bu alanda daha fazla araştırmaya ihtiyaç duyulmaktadır ve gelecekteki çalışmalar, bu ilişkinin altında yatan mekanizmaları daha derinlemesine incelenmelidir.

Yazar Katkı Oranları

Çalışmanın Tasarlanması (Design of Study): NK(%50), ÖY(%50)

Veri Toplanması (Data Acquisition): NK(%50), ÖY(%50)

Veri Analizi (Data Analysis): NK(%50), ÖY(%50)

Makalenin Yazımı (Writing Up): NK(%50), ÖY(%50)

Makalenin Gönderimi ve Revizyonu (Submission and Revision): NK(%50), ÖY(%50)

KAYNAKÇA

- Akto, Akif. "Allah-İnsan Arasında Ontolojik, Epistemolojik ve Varoluşsal Bir İlişki Biçimi: Tevekkül". *Şarkiyat* 8/2 (2016), 878-902.
- Aliche, Chinenye Joseph vd. "Psychological Flexibility as a Moderator of the Relationship between HIV-Related Stigma and Resilience among HIV/AIDS Patients". *African Journal of AIDS Research* 21/4 (2022), 345-353. <https://doi.org/10.2989/16085906.2022.2138473>
- Allport, G. W., & Ross, J. M. "Personal Religious Orientation and Prejudice". *Journal of Personality and Social Psychology*, 5/4 (1967), 432-443. <https://doi.org/10.1037/h0021212>
- Borges, Lauren M. vd. "Cultivating Psychological Flexibility to Address Religious and Spiritual Suffering in Moral Injury" *Journal of Health Care Chaplaincy* 28/1 (2022), 32-41. [10.1080/08854726.2022.2031467](https://doi.org/10.1080/08854726.2022.2031467)
- Büyüköztürk. *Şener Sosyal Bilimler için Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: PEGEM Akademi, 2011.
- Ciarrochi, J., Bilich, L., & Godsell, C. "Psychological Flexibility as A Mechanism of Change in Acceptance And Commitment Therapy". In R. A. Baer (Ed.), *Assessing mindfulness and acceptance processes in clients: Illuminating the theory and practice of change* (pp. 51-75). Oakland: New Harbinger Publications. 2010.
- Clark, D. A., & Rhyno, S. "Unwanted Intrusive Thoughts in Nonclinical Individuals: Implications for Clinical Disorders". In D. A. Clark (Ed.), *Intrusive Thoughts in Clinical Disorders: Theory, Research, and Treatment*. New York: The Guilford Press. 2005
- Cohen, J. *Statistical Power Analysis for the Behavioral Sciences*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates. 1988.
- Dajani, Dina R. - Uddin, Lucina Q. "Demystifying Cognitive Flexibility: Implications for Clinical and Developmental Neuroscience". *Trends in Neurosciences* 38/9 (2015), 571-578. <https://doi.org/10.1016/j.tins.2015.07.003>

- Denckla, Christy A. vd. "Psychological Resilience: An Update on Definitions, a Critical Appraisal, and Research Recommendations". *European Journal of Psychotraumatology* 11/1 (2020), 1822064. <https://doi.org/10.1080/20008198.2020.1822064>
- Erdoğan, Emine. *Tanrı Algısı, Dini Yönelim Biçimleri ve Dindarlığın Psikolojik Dayanıklılıkla İlişkisi*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Fava, Giovanni A. - Tomba, Elena. "Increasing Psychological Well-Being and Resilience by Psychotherapeutic Methods". *Journal of Personality* 77/6 (2009), 1903-1934. <https://doi.org/10.1111/j.1467-6494.2009.00604.x>
- Folke, Fredrik vd. "Acceptance and Commitment Therapy for Depression: A Preliminary Randomized Clinical Trial for Unemployed on Long-Term Sick Leave". *Cognitive and Behavioral Practice* 19/4 (2012), 583-594. <https://doi.org/10.1016/j.cbpra.2012.01.002>
- Fredrickson, Barbara L. "The Role of Positive Emotions in Positive Psychology: The Broaden-and-Build Theory of Positive Emotions." *American Psychologist* 56/3 (2001), 218-226. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.56.3.218>
- Freymann, Johannes vd. "Examining Psychological Flexibility in Unaccompanied Refugee Minors: A Network Analysis". *Journal of Contextual Behavioral Science* 33 (2024), 100808. <https://doi.org/10.1016/j.jcbs.2024.100808>
- Hayes, Steven C. vd. "Acceptance and Commitment Therapy as a Unified Model of Behavior Change". *The Counseling Psychologist* 40/7 (2012), 976-1002. <https://doi.org/10.1177/0011000012460836>
- Hayes, Steven C. vd. *Acceptance and Commitment Therapy: The Process and Practice of Mindful Change*. New York: Guilford Press, 1. Basım, 2012.
- Karademir, Tamer - Açağ, Mahmut. "Üniversiteli Sporcuların Psikolojik Dayanıklılık Düzeylerinin İncelenmesi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16/2 (2019), 803-816. doi: 10.33437/ksusb.566577
- Karakuş, Sena-Evin, Sinem. "Psikolojik Esneklik Ölçeği: Uyarılma, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16/1 (2020), 32-43.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar İlkeler Teknikler*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.
- Karlı, Necmi. *Mutluluk ve Dindarlık*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018.
- Kashdan, T. B. "Psychological Flexibility as A Fundamental Aspect of Health". *Clinical Psychology Review* 30/7 (2010), 865-878. <https://doi.org/10.1016/j.cpr.2010.03.001>
- Kavas, Erkan. "Demografik Değişkenlere Göre Dini Tutum". *Akademik Bakış Dergisi* (Erişim 7 Eylül 2024) <http://www.akademikbakis.org>
- Kendall, Philip C. (ed.). *Flexibility within Fidelity: Breathing Life into a Psychological Treatment Manual*. New York, NY: Oxford University Press, 2022.
- Keng, Shian-Ling vd. "Effects of Mindfulness on Psychological Health: A Review of Empirical Studies". *Clinical Psychology Review* 31/6 (2011), 1041-1056. <https://doi.org/10.1016/j.cpr.2011.04.006>
- Killgore, William D.S. vd. "Psychological Resilience During the COVID-19 Lockdown". *Psychiatry Research* 291 (2020), 113216. <https://doi.org/10.1016/j.psychres.2020.113216>
- Koenig, Harold G. vd. *Handbook of Religion and Health*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2nd ed., 2012.
- Korkmaz, Sezai. "Cinsiyete Göre Dindarlık: Bir Meta-Analiz Çalışması". *Bilimname* 43 (2020), 437-460. <https://doi.org/10.28949/bilimname.693951>
- Koster, Ernst H.W. vd. "Understanding Depressive Rumination from a Cognitive Science Perspective: The Impaired Disengagement Hypothesis". *Clinical Psychology Review* 31/1 (2011), 138-145. <https://doi.org/10.1016/j.cpr.2010.08.005>
- Imedon, Astier M. "Resilience, Hardiness, Sense of Coherence, and Posttraumatic Growth: All Paths Leading to 'Light at the End of the Tunnel'?" *Journal of Loss and Trauma* 10/3 (2005), 253-265. doi: 10.1080/15325020590928216
- Lubis, Syahid Izharuddin - Sanipar, Agnes. "How Religious Tolerance can Emerge among Religious People: An Investigation on the Roles of Intellectual Humility, Cognitive Flexibility, and Trait Aggressiveness". *Asian Journal of Social Psychology* 25 (2022), 276-287. doi: 10.1111/ajsp.12493
- Manning, Lydia K. "Navigating Hardships in Old Age: Exploring the Relationship Between Spirituality and Resilience in Later Life". *Qualitative Health Research* 23/4 (2013), 568-575. <https://doi.org/10.1177/1049732312471730>

- Maral, Sibel vd. "Positive Childhood Experiences and Spiritual Well-Being: Psychological Flexibility and Meaning-Based Coping as Mediators in Turkish Sample". *Journal of Religion and Health* 63 (2024), 2709-2726. doi: 10.1007/s10943-024-02079-4
- McEwen, Bruce S. "Physiology and Neurobiology of Stress and Adaptation: Central Role of the Brain". *Physiological Reviews* 87/3 (2007), 873-904. <https://doi.org/10.1152/physrev.00041.2006>
- Mihic-Gongora, Luka vd. "Psychological Distress and Resilience in Patients with Advanced Cancer during the Covid-19 Pandemic: The Mediating Role of Spirituality". *BMC Palliative Care* 21/1 (2022), 146. doi: 10.1186/s12904-022-01034-y
- Neff, Kristin D. - Dahm, Katie A. "Self-Compassion: What It Is, What It Does, and How It Relates to Mindfulness". *Handbook of Mindfulness and Self-Regulation*. ed. Brian D. Ostafin vd. 121-137. New York: Springer New York, 2015.
- Neff, Kristin D. vd. "Self-Compassion and Adaptive Psychological Functioning". *Journal of Research in Personality* 41/1 (2007), 139-154. <https://doi.org/10.1016/j.jrp.2006.03.004>
- Nolen-Hoeksema, Susan vd. "Rethinking Rumination". *Perspectives on Psychological Science* 3/5 (2008), 400-424. <https://doi.org/10.1111/j.1745-6924.2008.00088.x>
- Ok, Üzeyir. "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek geliştirme ve geçerlik çalışması". *Uluslararası İnsan Bilim Dergisi* 8/2 (2011), 528-549.
- Olson, Jonathan R. vd. "Shared Religious Beliefs, Prayer, and Forgiveness as Predictors of Marital Satisfaction". *Family Relations* 64/4 (2015), 519-533. <https://doi.org/10.1111/fare.12129>
- Pargament, K. I. "The Psychology of Religion and Spirituality? Yes and No." *International Journal for the Psychology of Religion*, 9/1 (1999), 3-16. https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr0901_2
- Pargament, K. I. vd. "The Religious Dimension of Coping: Advances in Theory, Research, and Practice". *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. 560-579. New York: The Guilford Press, 2013.
- Park, C. L. - Slattery, J. M. "Religion, Spirituality, and Mental Health". *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. 540-559. New York: Guilford Press, 2013.
- Parmaksız, İzzet. "İyimserlik, Özgecilik ve Medeni Durumun Psikolojik Dayanıklılık Üzerindeki Etkileri". *Pamukkale University Journal of Education* 48 (2020), 285-302. doi: 10.9779/pauefd.576186
- Perry, Samuel L. "Pornography Use and Religious Bonding among Heterosexually Married Americans: A Longitudinal Examination". *Review of Religious Research* 59/1 (2017), 81-98. <https://doi.org/10.1007/s13644-016-0264-3>
- Raes, Filip. "Rumination and Worry as Mediators of the Relationship between Self-Compassion and Depression and Anxiety". *Personality and Individual Differences* 48/6 (2010), 757-761. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2010.01.023>
- Sears, Richard. *Acceptance and Commitment Therapy, The ACT Flip Chart*. United States: Pesi Publishing, 2022.
- Şahin, Meryem - Hökelekli, Hayati. "Tevekkül Psikolojisi: Nedenleri, Süreci ve Sonuçları Hakkında Nitel Bir Araştırma". *International Journal of Social Inquiry* 12/2 (2019), 801-836. <https://doi.org/10.37093/ijisi.659060>
- Tabachnick, Barbara G., Fidell, Linda S. *Using Multivariate Statistics*. New York: Pearson Education, 2013.
- Tedeschi, Richard G. - Calhoun, Lawrence G. "Posttraumatic Growth: Conceptual Foundations and Empirical Evidence". *Psychological Inquiry* 15/1 (2004), 1-18. https://doi.org/10.1207/s15327965pli1501_01
- Thompson, Rachel W. vd. "Conceptualizing Mindfulness and Acceptance as Components of Psychological Resilience to Trauma". *Trauma, Violence, & Abuse* 12/4 (2011), 220-235. <https://doi.org/10.1177/1524838011416375>
- Tugade, Michele M. - Fredrickson, Barbara L. "Resilient Individuals Use Positive Emotions to Bounce Back From Negative Emotional Experiences." *Journal of Personality and Social Psychology* 86/2 (2004), 320-333. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.86.2.320>
- Uysal, Veysel vd. "Dini Başa Çıkma ile Umut, Hayat Memnuniyeti ve Psikolojik Sağlık Arasındaki Etkileşim Üzerine Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/52 (2017), 139-160. 10.15370/maruifd.333535
- Watkins, Ed - Moulds, Michelle. "Distinct Modes of Ruminative Self-Focus: Impact of Abstract versus Concrete Rumination on Problem Solving in Depression." *Emotion* 5/3 (2005), 319-328. <https://doi.org/10.1037/1528-3542.5.3.319>

- Wilt, Joshua A. vd. "God's Role in Suffering: Theodicies, Divine Struggle, and Mental Health." *Psychology of Religion and Spirituality* 8/4 (2016), 352-362. <https://doi.org/10.1037/rel0000058>
- Yadavaia, J. E., Hayes, S. C., & Vilardaga, R. "Using Acceptance and Commitment Therapy To Increase Self-Compassion: A Randomized Controlled Trial. *Journal of Contextual Behavioral Science*, 3/4 (2014), 248-257. <https://doi.org/10.1016/j.jcbs.2014.09.002>
- Yavuz, Oğuzhan. "Building a Bridge Between Spirituality/Religion with Acceptance and Commitment Therapy". *Spiritual Psychology and Counseling* 7/2 (2022), 179-200. <https://doi.org/10.37898/spc.2022.7.2.174>
- Yinger, J. M. "Pluralism, Religion, and Secularism". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 6/1 (1967), 17-28. <https://doi.org/10.2307/1384190>
- Zettle, Robert D. - Hayes, Steven C. "Dysfunctional Control by Client Verbal Behavior: The Context of Reason-Giving". *The Analysis of Verbal Behavior* 4/1 (1986), 30-38. doi: 10.1007/BF03392813
- Zmigrod, Leor vd., "Cognitive flexibility and religious disbelief". *Psychological Research* 83 (2019), 1749–1759. doi: 10.1007/s00426-018-1034-3



Afganistan (Özbek) Göçmenlerinde Dinsel ve Kültürel Değişim

Religious and Cultural Change in Afghanistan (Uzbek) Immigrants

Gülistan SUCU¹

¹İslami İlimler Fakültesi, Bingöl Üniversitesi, Bingöl
· gsucu@bingol.edu.tr · ORCID > 0000-0002-7213-6711

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 28 Şubat/February 2024

Kabul Tarihi/Accepted: 09 Aralık/December 2024

Yıl/Year: 2024 | **Sayı - Issue:** 57 | **Sayfa/Pages:** 23-49

Atıf/Cite as: Sucu, G. "Afganistan (Özbek) Göçmenlerinde Dinsel ve Kültürel Değişimi"

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 57, Aralık 2024: 23-49.

Yazar Notu/ Author Note: "Bu makale, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'nde "Afganistan (Özbek) Göçmenlerinde Din Algısı ve Kültürel Değişim Üzerine Nitel Bir Araştırma" adlı doktora seminerinden üretilmiştir.

"Etik Kurul Beyanı/Ethics Committee Approv: Bu çalışmanın etik kurul izni Bingöl Üniversitesi Rektörlüğü Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'nun 21.02.2024 tarihli ve 142743 nolu sayısı ile alınmıştır.

AFGANİSTAN (ÖZBEK) GÖÇMENLERİNDE DİNSEL VE KÜLTÜREL DEĞİŞİM

ÖZ

Çalışmada son kırk üç yıl içinde Afganistan'dan Türkiye'ye göç etmiş Afgan (Özbek) göçmenlerin dinî algıları, yaşayış ve davranışlarıyla birlikte sosyokültürel açıdan değişimleri araştırılmıştır. Araştırma nitel bir desene sahip olup araştırmada mülakat tekniği kullanılmıştır. Farklı illerden on katılımcıyla görüşme yapılmıştır. Katılımcılar, Türkiye'ye savaş, yaşam kaygısı ve evlilik gibi nedenlerle göç etmiştir. Türkiye'yi seçmiş olmalarındaki etken, Müslüman kimlikleri ve etnik köken olarak kendilerini Türkiye'ye yakın görmeleridir. Katılımcılara Türkiye'ye uyum ve memnuniyet, memleket özlemi, geleceğe ilişkin beklenti, hayat standardı, göç sürecindeki zorluklar, gelenek ve kültürleri, komşulukları, sosyal ve manevi destek, çok eşlilik ve bağımlılıkla ilgili sorular sorularak kültürel değişime; din eğitimi, dinî hayat ve dinî başa çıkma ile ilgili sorular sorularak da dinsel değişime yönelik veri elde edilmeye çalışılmıştır. Araştırmada göçmenlerin Türkiye'den memnun oldukları, ülkelerine geri dönmeyi düşünmedikleri bulunmuştur. Ancak göçmenler, her ne kadar Türkiye'ye uyum sağlamış gibi görünse de kendi etnik gruplarıyla alt kültür oluşturdukları ve entegrasyon stratejisini seçtikleri söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Kültürel Değişim, Göç, Göçmen, Afgan (Özbek).



RELIGIOUS AND CULTURAL CHANGE IN AFGHANISTAN (UZBEK) IMMIGRANTS

ABSTRACT

In this study, the religious perceptions, lives and behaviors of Afghan (Uzbek) immigrants who have migrated from Afghanistan to Turkey in the last forty-three years, as well as their sociocultural changes were investigated. The research has a qualitative design and interview technique was used in the research. Ten participants from different provinces were interviewed. The participants migrated to Turkey for reasons such as war, life anxiety and marriage. The reason why they chose Turkey is that they see themselves close to Turkey in terms of their Muslim identity and ethnicity. The participants were tried to obtain data on cultural change by asking questions about adaptation and satisfaction with Turkey, longing for the country, expectations for the future, standard of living, difficulties in the migration

process, traditions and cultures, neighborhoods, social and spiritual support, polygamy and addiction; An attempt was made to obtain data on religious change by asking questions such as religious education, religious life and religious coping. In the study, it was found that migrants were satisfied with Turkey and did not think of returning to their country. However, even though they adapted to Turkey, it can be said that they created subcultures with their own ethnic groups and chose the integration strategy.

Keywords: Psychology of Religion, Cultural Change, Migration, Migration, Migrant, Afghan (Uzbek).



GİRİŞ

Göç, toplumsal değişimin hem ürünü hem de önemli bir göstergesidir. Dünya tarihinin gidişatını, toplumların gelişimini, devletlerin oluşumunu ve kişilerin yaşam dünyalarını değiştirme kapasitesine sahiptir (Erdoğan, 2019, 17). Özellikle Anadolu coğrafyası bir göç tarihidir. Onuncu ve on birinci yüzyılda Anadolu'ya ilk ve son gelen kavim sadece Türkler olmamıştır (Özipek - Tanrıkulu, 2021, 10). Jeopolitik konum olarak uzun yıllardan beri Türkiye bir “köprü” konumundadır. Eski çağlardan itibaren İpekyolu gibi klasik ticaret yolunun Anadolu toprakları üzerinden geçmesi aynı zamanda İstanbul'un Asya ve Avrupa kıtalarını birleştiren önemli bir bağlantı noktasında yer alması bireysel ve kitlesel göç dalgasından en hızlı etkilenen ülkelerden biri durumuna getirmiş ve adeta göçmenlerin “sığınak ülkesi” olmuştur (Sağıroğlu, 2015, 9).

Dünya geneline bakıldığında en fazla göçmen ve mülteci çıkan bölgeler iç savaşların, terörün ve bunların sonucunda yoksulluğun ortaya çıktığı Asya, Orta Doğu ve Afrika ülkeleridir. Her ne kadar mülteci probleminin ortaya çıkışının birçok yerel nedeni olsa da asıl neden, bazı devletlerin bu coğrafi alanlara yönelik jeopolitik emelleri, emperyalist istekleri ve sömürme arzularından kaynaklanmaktadır. İç karışıklıklarla çalkalanan hemen hemen her ülkede bir veya birden fazla Batı ülkesinin ya silahlı gücü ya da silahlandığı terör grupları vardır. Bu gruplar ülkelerde kurulu bir düzen oluşmasının önündeki en büyük engeldir. Diğer bir neden ise, İslâm dininin farklı biçimlerde yorumlanmasından kaynaklı mezhep karşıtlığının doğuşudur. Mesela; Ehl-i sünnet ve Şîa gibi mezheplerin ortaya çıkmasıdır. Ayrıca batılı oryantalistler ve istihbarat örgütlerinin etkisiyle ortaya çıkan Vehhâbilik ve Selefiyye gibi şiddet eğilimli akımların doğması İslâm ülkelerinde iç çatışmaları arttırmış, DAİŞ ve Taliban gibi örgütleri ortaya çıkarmış ve bunun sonucunda milyonlarca mülteci göç etmiştir (Arınç - Zaman, 2018, 679).

Öte yandan Taliban'ın ortaya çıkmış olduğu ülke olan Afganistan tarihine bakıldığında “Büyük Oyun” sürecinde Asya üzerinde rekabet halinde olan İngiltere, Rusya ve ABD, Afganistan için tehdit unsuru haline gelmiştir. Ülkede uzun süren savaşlar, ülke içindeki etnik farklılıkları görünür hale getirmiş ve etnik grupların çatışmasına yol açmıştır. Ayrıca toplumsal yapının dönüşmesine eğitim ve bürokraside yetişen kişilerin yok olmasına, aile bağlarının zayıflamasına ve geleneksel dinsel kabile önderlerinin yerine savaş ağaları ve Taliban'ın doğmasına neden olmuştur. Böylece süfi geleneğe sahip ve kendine özgü İslam geleneği olan Afganistan, radikal İslam coğrafyası haline gelmiştir. Bilhassa Sovyetlerin 1979-1989 tarihleri arası Afganistan'ı işgalinde yaklaşık 877 bin, bazı kaynaklara göre de 2 milyon mücahit, asker, kadın, çocuk, yaşlı vefat etmiş ve çok sayıda insan sakat kalmıştır. 5-7,5 milyon Afgan vatandaşı ülkeyi terk ederek Pakistan ve İran'a mülteci olarak sığınmıştır (Erman, 2013, 459).

Afganistan savaşı Türkiye'yi de etkilemiş ve dönemin Cumhurbaşkanı Kenan Evren'in 1981'de Pakistan'daki mülteci kamplarına gerçekleştirmiş olduğu ziyaret esnasında Türk soylu mültecilerle görüşme yapmış ve bunun akabinde göçmenlerin ülkeye kabul süreci başlatılmıştır. 1982 yılında çıkartılan iskân kanunuyla 2000 civarında Afgan (Özbek) grup Hatay, Gaziantep, Şanlıurfa bölgelerine; 300 kişilik bir diğer grup ise Kayseri'ye yerleştirilmiştir. Bu iskân haricinde binlerce Türkistanlı Afganistan, İran, Pakistan veya Arap ülkelerden serbest göçmen olarak halen gelmektedir. Bu göçmenler, başta İstanbul olmak üzere akrabalarının veya tanıdıklarının yaşamakta oldukları illere göç etmektedir (Andıcan, 2003, 697). Ayrıca 1982 yılında Hatay ve Urfa'ya iskân ettirilen Afgan göçmenler, zamanla ekonomik zorluklar yaşamaya başlayınca geçimlerini sağlamak için iskân yerlerini terk etmeye başlamıştır. Bir kısmı İstanbul/Zeytinburnu'nda dericilik sektöründe çalışmaya başlamış, bir kısmı da Bursa gibi büyük kentlere göç etmiştir (Öztürk, 2014, 123).

Türkiye, aynı zamanda dünyada en fazla mülteciye ev sahipliği yapma açısından önemli bir bölgedir. Yaklaşık 3.6 milyon Suriye vatandaşı ve 320.000 kadar da diğer milletlerden kayıtlı sığınmacı mevcuttur (UNHCR, 2024). Düzensiz göç istatistiklerinde ise Afganistan ilk sırada yer almaktadır. Düzensiz Afgan göç dağılımı en yüksek 2019'da (201.437), 2020 (50.161), 2021'de (70.237), 2022 (115.775), 2023'de ise, (67.463)'dür (Göç İdaresi Genel Başkanlığı, 2024). Dolayısıyla Türkiye'yi de ziyadesiyle ilgilendiren bu gelişmelere bağlı olarak son yıllarda gittikçe görünürlük kazanan göç meselesi şüphesiz akademinin ilgisini çeken konulardan biri durumuna gelmiştir. Çok katmanlı bir yapıya sahip olmasından dolayı disiplinler arası bir alan olan göç, sosyoloji, psikoloji, antropoloji, tarih, ekonomi, şehir çalışmaları, kültürel çalışmalar ve siyaset bilimi gibi sosyal bilimin tüm alanlarında kendine özgü teorik ve kavramsal bağlamlarda tartışılmaktadır (Bodur, 2020, 1).

Göç, esasında en iyi koşullar altında dahi travmatik bir olaydır (Akhtar, 2018, x1). Bir ülkeden başka bir ülkeye yapılan göç, bireylerin kimliği üzerinde uzun vadede etki bırakır ve karmaşık bir psikososyal süreçtir. Terk edilen ülkeyle birlikte kişilerde derin kayıpları da beraberinde getirir. Sorgulanmayan sosyal gelenek, alışılan yiyecekler, müzikler ve ana dilden dahi vazgeçilir. Yeni ülkeyle birlikte tuhaf gelen yiyecekler, öncesinde ruhsal olarak tecrübe edilmeyen tarih, tanınmayan kahramanlar, farklı siyasi meseleler, yeni şarkılar, yabancı bir dil, rengi olmayan bayramlar gibi yeni kültürler görsel olarak kişiye yabancı bir manzara sunar. Ancak bu kayıplar değişim ve gelişim fırsatlarını da sunmaktadır (Akhtar, 2018, 3). Ayrıca Sherif'in üzerinde durduğu sosyal etki ve norm kuramına göre de değişen koşullarla birlikte yeni normlar, kişileri buldukları toplumun grup kurallarına uymaya yöneltmektedir (Sherif, 1936, 89; Güney, 2009, 168).

Nitekim göç eden birey göçle beraber tüm hayatını değiştirmeye niyet etmiş ve yeni bir hayata başlamayı göze almıştır. Yeni edinilen çevreyle birlikte farklı şartlar, buradan edinilmiş kazanım ve tecrübeler, daha önceki yerin geleneksel dinî inanış, değer, norm, uygulama ve adetleriyle etkileşime girmektedir. Bu durum, zamanla bireyde değişim ve dönüşüme neden olmaktadır (Coştu, 2020, 5). Bir diğer ifadeyle kültürel değişim, bir kültürün başka bir kültürle ilişki ve alışverişi sonucunda etkileşime girerek bireyin yaşamında ve davranışlarında değişime girmesidir (Güvenç, 2013, 165). Böylece göç eden kişilerde yeni topluma uyum süreci başlar. Uyum, ev sahibi toplumun göçmenlerdeki farklılığı kabul etmesi, saygı duyması aynı şekilde göçmen grubunda sosyal bütünleşmeye çaba sarf etmesidir. Sosyal bütünleşme çok yönlü olup hem göçmen grubun hem de yerel halkın bu sürece eşit derecede katkıları vardır (Özçürümez - İçduygu, 2020, 23-24). Şayet ev sahibi toplumun ayrımcılık gibi olumsuz tutum ve davranışlar göstermesi veya göçmen grubun toplum kurallarına ters düşen olumsuz hareketler sergilemesi durumunda uyum süreci akim kalacaktır.

Kültürün bir diğer önemli temel unsurları din ve inançtır. Bu iki unsur, insanlık tarihinin olmazsa olmazlarındandır. Sosyal ve kültürel kurumlar olarak din ve inanç sistemleri bireyler ve toplumların günlük yaşantılarında davranışlarına yön veren faktörlerdir (Kara - Saroğlu, 2021, 364). Nitekim peygamberler tarihine bakıldığında dinlerin tek tek bireylere değil toplumlara gönderildiği ve dinin toplumsal bütünleşmede oldukça etkili bir faktör olduğu görülmektedir (Karaca, 2015, 123). Din, benzer inançlara sahip farklı kültürler arasında uyumu kolaylaştırırken; farklı inançlara sahip toplumları ise ayırıştırma özelliğine sahiptir (Özmen, 2012, 81). Dolayısıyla konuya göç üzerinden bakılırsa göçle birlikte yeni karşılaşılan kültür, bireylerin dinî inançlarına etki etmekte ve davranışları üzerinde değişimlere neden olmaktadır. Son zamanlarda bu konular sosyal psikologların yanı sıra din psikologlarının da ilgisini çekerek bilim dünyasında önem kazanmaya başlamıştır (Berry, 2006; Rudmin, 2009; Sağır, 2014; Özcan, 2019; Tanrıverdi, 2019).

Göç çeşitleri; bireysel, toplu, düzenli-düzensiz, geçici, iç-dış, zorunlu-serbest ve dinî göç olarak sınıflandırılmaktadır (Oral - Çetinkaya, 2017, 2). Göçü meydana getiren etkenlere bakıldığında baskıcı otorite, terör, şiddet, sivil çatışmalar, ekonomi gibi birçok nedeni bulunmaktadır. Ancak göçün temelinde yatan esas neden hayatta kalma isteği ve yaşam kaygısıdır. Temelde ise göç, hangi nedenden olursa olsun kişide derin izler bırakmaktadır. Özellikle zorunlu göçlerin verdiği zarar diğerlerine göre daha fazladır (Kirman - Dölek, 2017, 17).

PROBLEM

Bu araştırmanın problemi Afgan (Özbek) göçmenlerin dinî algı, yaşayış ve davranışlarıyla birlikte sosyo-kültürel bakımdan değişim yaşayıp yaşamadıklarını şayet değişim yaşıyorlarsa bunun ne yöne doğru gittiği ve muhtevasının ne olduğunu araştırmaktır.

AMAÇ

Araştırmanın amacı, son kırk üç yıldır Türkiye'ye gelen Afgan (Özbek) göçmenlerin kültürel uyumu, psikolojik sorunu ve dinî algılarına yönelik sonuçları tespit etmek ve karşılaşılan problemlere öneri sunmaya çalışmaktır. Göçle ilgili yapılan çalışmaların daha çok geçici koruma (GK) kapsamında Suriyeli mültecilere yönelik olduğu Irak, Afganistan, Sudan, Somali gibi diğer uyruklu göçmenlerin geri planda kaldığı görülmektedir (Yenginar, 2018, 3). Dolayısıyla bu çalışma, ele aldığı örneklemin uyuğu açısından önem arz etmektedir. Her ne kadar örnekleme-deki bazı katılımcıların göç etmiş olduğu tarih, yakın tarih olmasa da yapılan çalışmalar, göçün ilk yıllarında yaşanan sila hasretinin yaşlılık döneminde dahi geçmediğini göstermektedir (Draaisma, 2016, 105-106). Bu çalışma, göçmenlerdeki kültürel-dinî değişim, uyum ve psikolojik iyi oluşu ele almaktadır. Gerek ele almış olduğu konu gerekse problem açısından din psikolojisi alanına katkı sağlamayı ve Afgan göçmenler üzerinde farkındalık oluşturmayı hedeflemektedir.

YÖNTEM

Bu araştırma nitel bir desene sahiptir. Nitel araştırmadaki amaç, katılımcıları kendi bakış açılarına göre anlamaya çalışmaktır. Araştırmacının kendi düşüncesi ne olursa olsun katılımcıların kelime ve eylemleri üzerinden bakış açılarını anlamak ve olayı bu bakış açısı üzerinden raporlamaktır (Büyüköztürk vd., 2016, 46). Özellikle nitel araştırma, sosyal-dinî olgu ve olayları yorumlarken, aralarındaki ilişkiyi derinlemesine inceler (Çapcıoğlu vd., 2018, 226). Araştırmada veriler, mülakat tekniğiyle elde edilmiştir. Bu teknik, konunun muhataplarıyla esnek görüşme sunarak kendileriyle ilgili detaylı bilgi elde edilmesini sağlar (Creswell, 2017, 281).

SINIRLILIKLAR

Araştırma, çalışma grubu ve özellikleri, 22 Ocak 2022-25 Şubat 2023 zaman aralığı, çalışmada kullanılan teknik yöntem, mülakatta sorulan sorular ve içerik analizi ile sınırlıdır.

ÇALIŞMA GRUBU

Araştırmada maksimum çeşitlilik örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntemdeki amaç, evren hakkında genellemeye varmadan küçük bir örneklemeden çeşitliliği veya benzerlikleri yansıtmaya çalışmaktır (Yıldırım - Şimşek, 2016, 119-120). Bu nedenle, Türkiye'ye yakın zamanda gelen 2 katılımcının araştırmaya dahil edilmesi farklılığı belirlemek amaçlıdır. 10 katılımcının araştırma da yeterli görülmesi; cevapların birbirini tekrar etmesi, konunun dışına çıkıldığı ve veri doyumu sağlandığı düşüncesidir. Araştırmaya deprem öncesinde Hatay'dan bir katılımcı katılmış, deprem sonrasında Hatay'daki göçmenlerin önceliğinin değişmesinden ötürü başka katılımcıyla görüşme yapılmamıştır.

Kültürel-dinî değişim ve sosyal uyum gibi olguların kısa sürede gerçekleşmemesi ve bu sürecin nesiller boyu bazen de yüzyıllarca devam ettiği (Berry, 2005, 697) düşünülerek 1982'de Türkiye'ye gelmiş olan göçmen katılımcılar araştırmaya dahil edilmiştir. Nitekim bir toplumda azınlık olma psikolojisinin arka planında kimlik, aidiyet, inanç, değerler, dışlanma, yalnızlık, yaşam memnuniyeti, başa çıkma gibi birçok faktör bulunmaktadır. Dolayısıyla azınlık olma psikolojisi stresinin nesilden nesle aktarıldığı göz önünde bulundurulduğunda "göçmen" kimliğinin en az üç nesli kapsadığı söylenebilir.

Cinsiyet	Medeni Durum	Eğitim Durumu	Meslek	Yaş	Gelir Düzeyi	Çocuk Sayısı	Türkiye'ye Geliş Yılı	Yaşadığı Yer	Vatandaşlık Durumu	
K1	Kadın	Evli	Okur Yazar	Ev Hanımı	50	Orta	4	1982	Bursa	T.C. Vatandaşı
K2	Kadın	Evli	Ortaokul	Ev Hanımı	41	Orta	5	1982	Tekirdağ	T.C. Vatandaşı
K3	Kadın	Evli	Okur Yazar	Ev Hanımı	26	Orta	-	2019	Bursa	İkametgâhlı
K4	Erkek	Evli	İlkokul	İşçi	46	Orta	5	1982	Tekirdağ	T.C. Vatandaşı
K5	Erkek	Evli	Okur Yazar	Çiftçi	61	Orta	4	1982	Bursa	T.C. Vatandaşı
K6	Kadın	Evli	Okur Yazar	Ev Hanımı	71	İyi	3	1982	Urfa	T.C. Vatandaşı

K7	Erkek	Evlü	Lise	Esnaf	49	Orta	6	1996	Urfa	T.C. Vatandaş
K8	Kadın	Evlü	İlkokul	Hayvancılık	43	İyi	5	1982	Bursa	T.C. Vatandaş
K9	Kadın	Eşü Ölmüş	Okur Yazar Değil	Ev Hanımı	57	Alt	5	2017	Bursa	İkametgâhlı
K10	Erkek	Evlü	Okur Yazar	İnşaat	43	İyi	6	1990	Hatay	T.C. Vatandaş

VERİLERİ TOPLAMA VE ANALİZ ETME TEKNİKLERİ

Bu araştırmada katılımcılara kartopu örnekleme yöntemiyle ulaşılmış ve çalışmada katılımcıların isimleri “K1, K2” şeklinde kodlanmıştır. Görüşme online görüntülü ve yüz yüze şeklinde yapılmış, görüşme esnasında ses kaydı alınmış ve ses kaydının silinme ihtimaline karşın ayrıca notlar da tutulmuştur. Özellikle yakın tarihte gelenlerin Türkçeye tam hâkim olmadığı göz önünde bulundurularak sorular, Özbekçe sorulmuştur. Araştırmanın güvenilirlik ve geçerliliği esas alınmış, katılımcıları yönlendirici, sorgulayıcı ifadelerden uzak durulmuştur.

1. GÖÇ İLE İLGİLİ BULGULAR

1.1. Göç Nedenleriyle İlgili Bulgular

Katılımcılara ülkelerinden niçin göç ettiklerine yönelik sorular sorulmuştur ve katılımcılar, farklı nedenlere bağlı olarak göç ettiklerini ifade etmişlerdir.

1.1.1. Savaş, Yaşam Kaygısı ve Evlilik

Katılımcıların büyük çoğunluğu savaştan dolayı göç etmişler sadece (K3), Türkiye’den biriyle evlendiği için ülkesinden ayrıldığıı bildirmiştir.

Afganistan-Rus savaşından dolayı göç ettik. Afganistan’a gelme sebebimiz de 1920’lerde Özbek-Rus savaşıydı. Aslen Timur Türklerindiniz. Yani dedelerimiz de Afganistan’da mülteciydi (K5).

Askerdeydim, asker misin, işçi misin belli değil. Askerde arkadaşlarıımın çoğu öldü, hatta birçoğunu kendi ellerimle gömdüm. Ailede kalan tek erkek çocuktum. Amcam korktu, içimizde en azından sen yaşa, diyerek beni göçe zorladı. Savaş vardı, komşularımız da ölmeye başlayınca önce Pakistan’a gittim. Orada 4 yıl kaldıktan sonra 1996 yılında İstanbul’a geldim (K7).

İç savaş vardı, eğer göç etmeseydik, kardeş kardeşi vuracaktı, kardeş katili olacaktık. O yüzden mecbur ülkeden çıkış yapmak durumunda kaldık (K10).

(K10), (K7)'yi destekleyen açıklamada bulunmuş, kardeşi kardeşe vurdurtan ve düşmanı belli olmayan bir savaş olduğuna dikkat çekmiştir. Göçmenler dış güçlerden kaynaklı savaşın yanı sıra iç çatışmalardan dolayı da göç etmiştir. Hayatta kalma güdüsü, insanı güvenilir yer arayışına itmektedir. Türk'ün (2014, 91) araştırmasına göre, Türkiye'ye gelen Afgan göçmenler sosyal nedenlerden dolayı göç etmişlerdir. Bu sosyal nedenlerin en başında güvenlik kaygısı gelmektedir. Bir kısım göçmen, Afganistan-Rus savaşının getirdiği kaygılarla, bir diğer kısmı ise, İran'ın yabancılar konusundaki genel tutum ve politikasından dolayı Türkiye'ye gelmiştir. Türkiye'yi seçmelerindeki en büyük neden, coğrafi kolaylık ve kültürel yakınlıktır. Benzer çalışmalarda (Kılıç, 2023; Öksüz, 2021) Afgan göçmenler; savaş, güvenlik, Taliban baskısı ve eğitim için göç ettiklerini söylemiştir. Dolayısıyla savaş, ekonomik zorluklar ve dinî baskı gibi nedenler insanları göçe zorlayan en temel etkenlerin başında yer almaktadır.

11.2. Göçmenlerin Türkiye'yi Seçme Nedeni

Göçmenlere neden Türkiye'yi seçtiklerine yönelik soru sorulmuş ve eski tarihlerde Türkiye'ye göç eden (K5), şu şekilde ifade etmiştir:

Evren döneminde bizi Almanya da istemişti fakat Türkiye, Türk devleti olduğu için Müslüman kardeşimiz olduğu için burayı seçtik. Babamlar dedemler gavurdan kaçıp, yine gavura mı gideceğiz, dediler (K5).

Aynı şekilde diğer katılımcılar da Türkiye'nin Müslüman ülke olması ve etnik köken olarak Türkiye'yi kendilerine yakın gördükleri için seçtiklerini ifade etmişlerdir. Ayrıca Kılıç (2023, 102) ve Göçmez'in (2008, 168) araştırmasında da Afgan göçmenler, Türkiye'nin Müslüman ülke olması ve benzer dinî uygulamaların (cami, ezan, dini bayram vs.) uyum süreçlerini kolaylaştırdığını belirtmişlerdir. Ulu ve Tanrıverdi'nin çalışmasında da Suriyeli mülteciler, Türkiye'yi dini değerlerine yakın buldukları için tercih ettiklerini ifade etmişlerdir (Ulu - Tanrıverdi, 2020, 185). Buradan hareketle, yeni göç edilen ülkede geleceğin belirsiz olması ve güvensizlik hissiyatına karşın her iki ülkedeki din birliğinin göçmenlere önemli bir destek sağladığı ve onların aidiyet hislerini pekiştirdiği söylenebilir.

1.2. Türkiye'ye Uyum ve Memnuniyetle İlgili Bulgular

1.2.1. Dil

Araştırma kapsamında göçmenlerin gerek kendileri gerekse çocuklarının Türkiye'ye uyum ve memnuniyetleriyle ilgili sorular yöneltildiğinde çoğunluk Türkiye'den memnun olduklarını, başlarda dil problemiyle karşılaştılar da Türkçenin zor bir dil olmadığını ve kolay uyum sağladıklarını ifade etmişlerdir. (K9) ise, yakın bir tarihte Türkiye'ye geldiği için henüz dil problemini aşamamıştır.

Çocuklarım Türkçeyi çabuk öğrenip, uyum sağladılar. Fakat ben Türkçe bilmediğim için problem yaşıyorum (K9).

Türkçeyi artık anlıyorum ama konuşamıyorum çarşıya veya resmi yerlere gittiğimizde eşim ve görümcelerim yardımcı oluyorlar (K3).

(K3)'ün ifadesinden de anlaşıldığı üzere Türkiye'ye yakın zamanda gelen göçmenler, dil edinme problemi yaşamaktadırlar.

Tekirdağ'a ilk geldiğimde hem ekonomik hem kültürel sıkıntılarımız oldu. Çocuklarım okulun ilk 3 yılı problem yaşadı. Arkadaşları sınıfta "çinli, çinço" diye dalga geçiyormuş, çocuklarımı ağlatıyorlarmış. Bazen arkadaşlarını uyarmaya giderdim şimdi alıştı hem çocuklar hem de arkadaşları (K2).

(K2)'nin çocukları çekik gözlü olmalarından dolayı arkadaşları tarafından fiziksel olarak farklı görülmüş ve etiketlenmişler ancak arkadaşları bu duruma zamanla alışmışlar. Göçün uyum faktörlerinden biri de kültürel yakınlıktır. Gruplar kültürel ve fiziki görüntü olarak birbirine ne kadar yakın olursa uyum süreçleri de o kadar hızlı olur. Grupların uyum sürecinde fiziki yakınlığın önemli bir faktör olduğu söylenebilir.

1.2.2. Yeniden Göç Düşüncesi

Görüşmecilere "Afganistan'a veya farklı ülkelere göç etmeyi düşünüyor musunuz?" şeklinde soru yöneltildiğinde hiçbiri böyle bir düşüncelerinin olmadığını ve yeni bir düzen kurmanın zorluğundan bahsetmişlerdir.

Ben en son 2007'de Afganistan'a gittim, kendim durmak istemedim. Çok yoksul bir memleket emniyet yok, su yok, başkentte bile sürekli patlama var. Zaten bizim kökenimiz Türk, başka ülkeye gitmeyi ya da Afganistan'a geri dönmeyi düşünmüyorum. Hatta savaş olsa bu ülke için savaşırım (K5).

Hiçbir katılımcı Afganistan'a dönmeyi istememektedir. Katılımcıların kökenleri Orta Asya Türklerine dayandığı için etnik olarak kendilerini Türkiye'ye yakın

görmekteler ve Afganistan'daki yoksulluk ve savaşın biteceğini düşünmemektedirler. Ayrıca yeni bir yere uyum ve düzen kurmanın oldukça zor olacağını bildirmişlerdir. Aynı şekilde Tanrıverdi ve Ulu'nun çalışmasında Suriyeli göçmenler, yeniden düzen kurmanın zor olduğunu, savaşın tamamen biteceğine güvenmediklerini, bu nedenle dönmek istemediklerini bazı katılımcılar ise, aidiyet duygusundan dolayı dönmek istediklerini belirtmişlerdir (Ulu - Tanrıverdi, 2020, 202).

1.3. Memleket Özlemi ve Geleceğe İlişkin Beklentilerle İlgili Bulgular

1.3.1. Özlem

Katılımcılara Afganistan'da en çok neyi özledikleri hakkında soru yöneltildiğinde geride bıraktıkları yakınlarını özlediklerini veya yarım kalan hayallerini tamamlamayı istediklerini ifade etmişlerdir.

İki kızım Afganistan'da yaşıyor, onları ve kız kardeşlerimi, akrabalarımı özlüyorum (K9).

Ailemi çok özlüyorum, Afganistan'ın kavununu özledim, babamın yetiştirdiği kavun çok farklıydı, şirindi (K3).

(K10), (K4) ve (K7) katılımcılar ise, Afganistan'da yarım kalan hayallerini gerçekleştirmeyi istediklerini belirtmişlerdir.

Afganistan'dan 10 yaşındayken ayrıldım. O zamanlar ata binmeyi hayal ederdim. O hep içimde kaldı, oraya gidip ata binmeyi isterdim (K10).

Özlediğim bir şey yok, sadece medresedeyken hafız olmayı çok istemiştim. O kadar çok dayak yedim ki bir seferinde hoca kürekle belime vurmuştu, izleri hâlâ durur. Yani hayalim yarım kaldı, hafızlığı tamamlamayı isterdim. Allah bana bir gün maddi güç verirse, Afganistan'da medrese inşa etmek isterim (K7).

İlerde emekli olduktan sonra arabamla hanımı da yanıma alıp Afganistan'ın doğa güzelliklerini gezmek istiyorum (K4).

(K10), küçükken ata binemediği için bu isteği içinde ukde kalmıştır. Aynı şekilde (K7)'nin hafızlığı yarım kalmış ve ilerde hafızlığını tamamladıktan sonra hayalindeki medreseyi inşa etmeyi istemektedir. Ayrıca Afganistan'daki hocaların katı/otoriter eğitim anlayışına dikkat çekmiştir. (K4) ise emekli olduktan sonra Afganistan'ın doğa güzelliklerini eşyle birlikte gezmek istediğini ifade etmiştir. Katılımcıların ifadeleri incelendiğinde yarım kalan işlerinin onlarda zeigarnik^[1] etkisi oluşturduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla ülkeden göç edilse de duygulardan

[1] Yarım kalmış işleri tamamlama isteği

göç edemedikleri ve bu duyguların ya da gerçekleştirilemeyen hayallerin onlarda derin izler bıraktığı görülmektedir.

Benim hiçbir akrabam yok oraya ne gitmek ne de görmek istiyorum (K6).

Bazı katılımcılarda zeigarnik etkisi görülürken bazılarında ise yakınlarına özlem duydukları görülmektedir. Sadece (K6), yaşamış olduğu zorluk ve sıkıntılardan dolayı Afganistan'a özlem duymamaktadır. Çünkü ülkesine döndüğünde yine aynı sıkıntılarla karşılaşmaktan endişe duymaktadır.

1.3.2. Gelecek Beklentisi

Göçmenler yeni bir ülkeye gelecek umuduyla göç etmektedirler. Gelecekle ilgili beklentileri sorulduğunda şu şekilde yanıtlar alınmıştır:

Barış, sağlık istiyorum savaş olmasın (K3).

Gelecekte beklenimiz devlet güçlü olsun, devlet güçlü olursa biz güçlü oluruz. Çocuklarımız okusun ve dinini yaşasınlar (K5).

...Beklentim, kocam artık şu inek beslemekten vazgeçsin, ben de artık torunuma bakıp rahat rahat oturup çayımı içip, gezeyim (K6).

Gelecekle ilgili soru sorulduğunda katılımcılar barış, huzur, sağlık ve çocukları için iyi bir eğitim istediklerini belirtmiştir. Ancak (K6), farklı bir görüşte bulunarak ömrünün geri kalan kısmında artık hayvancılıkla uğraşmak istemediğini söylemiştir. Çünkü Afganistan'da hayvancılık işiyle uğraşmış ve Türkiye'ye geldikten sonra da aynı işe devam etmiştir. Göçün temel nedenlerinden biri de daha konforlu bir hayat arzusudur. Nitekim (K6) da gelecekte hayat standartlarının değişmesini umut ederek göç etmiştir.

1.4. Hayat Standardı ve Komşuluk İlişkileri ile İlgili Bulgular

Katılımcılara Afganistan'da yaşamış oldukları ev standardı üzerine soru sorulduğunda (K3) dışındaki diğer katılımcılar, kırsal yerleşim yerinde yaşadıklarını evlerinin çadır veya kerpiçten yapılan evler olduğunu söylemiştir. Türkiye'de ise (K2, K4) dışındaki katılımcılar, kırsal yerleşim yerinde yaşadıklarını evlerinin normal standartta ev olduğunu belirtmiştir. Komşularının da kendileri gibi Afgan-Özbek asıllı göçmen olduğunu ve komşuluk ilişkilerinin genel olarak "iyi" olduğunu ifade etmiştir.

Komşularım iyi, fakat dil bilmediğimden dolayı Türk komşularıma gidip gelmiyorum (K9).

(K9), dil bilmediği için farklı etnik kökenden olan komşularıyla etkileşime girmemiştir. Katılımcılar, genel olarak kendi etnik grubuna yakın kişilerle komşuluk etmektedir. Farklı etnik gruplarla yakın olmaktan endişe duydukları ve kendilerini güvende hissetmedikleri görülmüştür. Eraslan'ın yapmış olduğu araştırmada Özbek göçmenlerin komşuluk ilişkilerinin Anadolu halkı gibi olduğunu ancak kendi etnik grubuyla daha iyi ilişki kurduklarını tespit etmiştir. İkinci ve üçüncü kuşak nesilde ise, bu sınırlılığın esnemeye başladığını ve diğer etnik kökenlerle de ilişki kurduklarına dikkat çekmiştir (Eraslan, 2016, 319-320). Doğan'ın (2020, 160-161) araştırmasındaki Afgan Hazara grubundaki kişilerin yaklaşık %94'nün Türk komşusu bulunmakta ancak bu bireylerin yaklaşık yarısından fazlasının Türk komşularıyla görüşmedikleri tespit edilmiştir. Bunun nedeni Türkçe bilmedikleri için komşularıyla ve ev sahibi toplumla iletişime geçme çekinceleridir. Afgan (Özbek) göçmenlerin kendi etnik gruplarıyla komşuluk etmeleri, alt kültür oluşturdularını ve entegrasyon stratejisini tercih ettiklerine dair yorumlar yapılabilir.

1.5. Göç Sürecinde Yaşanan Zorluklarla İlgili Bulgular

1.5.1. Ulaşım ve Birlikte Yaşama Zorluğu

Göç ederken şüphesiz kişilerin karşılaştıkları en büyük zorluklardan biri yol meşakkati ve ulaşımdır. Özellikle kaçak yollarla göç edenlerin yaşamış oldukları zorluklar daha fazladır.

Sıkıntıların çoğunu Pakistan'da toplu bir halde taşınma, birkaç ailenin yan yana yaşamasından kaynaklı anlaşma sıkıntısı, salgın hastalıklar, dil bilmeme zorluğu yaşadık. BM o zamanlar bize gıda yardımında bulundu. Türkiye'ye gelene kadar çok eziyet yaşadık. İran'a giderken bizi kaçak pikap, kamyon gibi üstü açık arabalara tıka basa bindirdiler, üstünü iple bağladılar. Çocuk, yaşlı diye kimseye saygı göstermediler, eğer arabadan düşen olursa geri almıyorlardı. İran'da kesinlikle mültecilere saygı, değer yoktu (K1).

Dört yıl kuzenlerimin yanında Pakistan'da kaldım sonra İran'a geldim, İran beni Afganistan'a tekrar sınır dışı etti. Oradan tekrar Pakistan'a geldim ve İran'a geçtim. İran, özellikle Afgan mültecilere karşı çok acımasız, orada kalamazdım. Annemi aradım Afganistan'da huzur yok, savaş var, buraya geri gelme başka ülkeye geç dedi. O sıra bende beş gün süren kaçak yollarla İstanbul'a geldim, oradan da Urfa'ya geldim (K7).

Göçmenler toplu halde yaşama, barınma, yeme-içme, salgın hastalık, yol meşakkati gibi zorlukların yanı sıra İran'ın Afgan mültecilere karşı olan olumsuz tutumlarıyla karşılaştıklarını ifade etmişlerdir.

1.5.2. Gizlilik

Afganistan'dan göç eden bireyler, genelde kaçak yollarla ülkeden çıkış yapmaktadır. Bu nedenle, ülkeden çıkış durumunu gizli tuttuklarını ve gece yolcuğunu tercih ettiklerini bildirmişlerdir.

Savaş ilk olduğu sıra kaçtık. Yoldayken askere gidecek erkek çocuklarının yaşını küçük söyledik ki askerliğe almasınlar diye. Yaşı çok küçük olanları da biraz büyük söyledik yolda bizi alıkoymasınlar diye (K6).

1.5.3. Kaçakçıların Dolandırması

Katılımcılar, özellikle yolda kaçakçıların göçmenleri mağdur ettiklerini bildirmiştir. (K10), arkadaşlarının yolda zorluklar yaşadığını ve kaçakçılar tarafından dolandırılıp mağdur edildiklerini belirtmiştir.

Yeni bir yere uyum sağlamada sıkıntı yaşadık. Çünkü alıştığımız bir coğrafya, düzen vardı. İran'dan Türkiye'ye gelirken resmi yollarla pasaportla geldik bu yüzden sıkıntı yaşamadık. Fakat kaçak yollarla gelen arkadaşlarımızı getiren kaçakçılar, onlara sizi rahat bir gecede götüreceğim, demiş ama 5-10 gün dağlarda yürümüşler. İçlerinde parası olanları fark ettiğinde bilmedikleri bir ahıra kapatıp, ellerindeki tüm paraları, yiyecek-içeceği, çantaları ellerinden almışlar, Türkiye'ye zar-zor gelmişler. Umdukları gibi yolculuk yaşamamışlar (K10).

Benzer şekilde (K2) de kaçakçıların göçmenlerin kızlarını zorla alıkoymadığından bahsetmiştir.

Arkadaşım 2 yıl önce Afganistan'dan kaçak yollarla geldiler. Şu an Kastamonu'da eşi çobanlık yapıyor. Onlar yolda gelirken bazı ailelerin güzel kızlarını fark eden kaçakçıların kızlarını zorla aldığını söylemişti. Hatta Ağrı'da bazı kaçakçıların 4-5 eşi var. Bu eşleri hep Afgan göçmenlerden kaçırdığı kadınlar. Bu yüzden arkadaşım kızının yüzünü başörtüsüyle hep kapalı tutmuş çünkü kaçakçılar fark edip kaçırmazın (K2).

Katılımcıların söylemlerine bakıldığında kaçak yollar özellikle kadın ve çocuklar için tehlikeli ve güvenli değildir. Nitekim Afgan göçmenlerde daha çok erkeklerin göç ettiği görülmektedir. Hatta bu durum, kimi zaman sosyal medya gibi platformlarda da gündeme gelmekte ve tartışılmaktadır. Yollardaki güvenlik kaygısı ve can korkusundan dolayı erkeklerin tek geldiği söylenebilir. Kaçak yolların tüm olumsuz şartlarına rağmen insanların göç etmeleri, ülkelerindeki şartların ne kadar kötü olduğunun kanıtı olarak gösterilebilir.

1.6. Sosyal ve Dinî-Manevi Destek ile İlgili Bulgular

Katılımcılar, Afganistan’da yaşanan problemleri, devlet kurumuyla çözemediklerini çünkü ortada devlet denilen bir otoritenin olmadığını vurgulamıştır. Yaşamış oldukları sorunları daha çok aile içinde veya köyün ileri geleni “arbab” dedikleri bir nevi köy muhtarı hükmündeki kişiyle çözdüklerini bildirmişlerdir.

1.6.1. Göç Öncesi Sosyal Hizmet

(K10), Afganistan’da yaşanan sorunlarda “arbab” denilen kişiye müracaat ettiklerinden bahsetmiştir.

Bizim yaşadığımız dönemde iç savaş olduğundan dolayı devlet, asker diye bir şey yok. Bir sıkıntı olduğunda köyde “arbab” denilen kişiye gidilirdi meseleleri o çözerdi. Yani köy muhtarı gibi biriydi. Ufak tefek sıkıntılar aile içinde çözüldü (K10).

(K5), (K10)’un ifade ettiği gibi problemlerini köyün ileri gelenlerinin çözdüğünü belirtmiştir.

Afganistan’da elinde ne varsa onla yetinilirdi devletten kesinlikle yardım yoktu, hakkını arayamazdın. Sorun olduğunda aile içi, köyün yaşlıları veya ileri gelenleri çözerdi. Evlenmeye gücü yetmeyenlere köyde durumu iyi olanlar yardımda bulunuyordu (K5).

Afganistan’da devlet otoritesinin boşluğu söz konusu olduğundan halkın herhangi bir zorlukta devlet kurumlarına başvurması mümkün değildi. Bu nedenle halkın kendi problemlerini, aile içinde veya köyün ileri gelenleriyle birlikte çözmeye çalıştığı görülmektedir. (K7), dinî bir problem çözümlenirken din adamlarına başvurulduğunu ve şeriata göre uygulama yapıldığını da bildirmiştir.

...Mesela adam öldürme, evli biri veya bekâr zina yapmışsa şeriata göre karar hüküm uygulanırdı. Sıkıntılar hiçbir şekilde devlete intikal ettirilmezdi (K7).

(K7)’nin bahsettiği tarihte (1996 öncesi) bölgede devlet otoritesinin zayıflamasıyla meydana gelen boşluk, din adamları veya köyün ileri gelenleri tarafından doldurulmaya çalışılmıştır. Katılımcının kendisi recm uygulanmadığını özellikle belirtmiş onun yerine diğer farklı had ve tâzir cezasına başvurduklarını ifade etmiştir.

1.6.2. Göç Sonrası Sosyal Hizmet

Katılımcılar, Afganistan’da olduğu gibi Türkiye’de de karşılaştıkları problemleri daha çok aile içinde çözdüklerini ve devletle ilgili meselelerde muhtara veya sosyal hizmete başvuruda bulduklarını söylemişlerdir. (K6), Türkiye’ye geldik-

ten sonra özellikle kadınların yaşadığı sorunlarda devlete müracaat edebildiğini ifade etmiştir.

...Orada sorun çözme diye bir şey yoktu ki sıkıntıları yaşamaya mecbursun. Afganistan'da kadına dayak, eziyet vardı. İlk Türkiye'ye geldiğimiz zamanlarda eşim beni döverdii sonra kızım jandarmaya şikâyet etti. Jandarma uyarı yaptığın-dan beri kocam jandarmadan korkuyor artık beni dövemiyor (K6).

Afganistan'da gerek kadına yönelik yasal hakların eksikliği gerekse gelenekte kadına yönelik olumsuz algıdan dolayı kadınlar şiddete maruz kalabilmektedir. Bu yüzden kadın katılımcılar, Türkiye'de her açıdan daha özgür olduklarını düşünmektedirler.

Henüz kimliğimiz yok, ikametgâh belgemiz var. Özellikle maddi sıkıntılarımız-da resmî kurumlara başvuru yapamıyoruz. Sıkıntılarımızı aile içinde çözmeye çalışıyoruz (K9).

(K9), kimlikleri olmadığı için resmî kurumlara başvuru yapamadıklarını belirtmiştir. Dolayısıyla göçmenlerin asgari düzeyde insani ihtiyaçlarını esas alacak hak ve hürriyetlerine yönelik düzenlemeler sağlanabilir. Ökten'in (2012, 181) bulgusunda Afgan-Özbek göçmenlerde geleneksel özelliklerin hâkim olduğu bu nedenle, karşılaştıkları sorunları kendi aile bireyleri ve yakınlarıyla çözdükleri bulgulanmıştır. Köyde sorunların kim tarafından çözüme kavuşturulduğu sorulduğunda %62,3'ü muhtara danıştıklarını, %33,3 kaymakamın çözdüğünü, %2,7 mahkemeye başvurduklarını, %1,1 hocaya-imama sorduklarını, %5 ise yaşlılarla çözdüklerini ifade etmiştir.

1.7. Değişimle İlgili Bulgular

1.7.1. Aile İçi Değişim

Katılımcılara Afganistan ve Türkiye'deki aile reisinin kim olduğu sorusu sorulduğunda Afganistan'da hem ailede hem de dışarda erkek egemen bir kültürün hâkim olduğunu belirtmişlerdir. Bununla birlikte Türkiye'ye geldikten sonra aile reisinin yine erkekler olduğunu ancak kadının da etkisinin görülmeye başlandığını belirtmişlerdir. Türkiye'de yetişen ikinci kuşağın aile yapısında hem kadının hem de erkeğin etkin olduğuna dikkat çekmişlerdir.

Afganistan'da aile reisi erkekti zaten kadınlara kimlik dahi verilmezdi. Tabi şu an kadınlara da kimlik veriliyormuş. Türkiye'de de şimdi aile reisi erkektir. Kadınlara evin iç işleriyle erkekler ise dış işleriyle ilgilenirler (K1).

(K1), Afganistan’da kadının ailede etkin olmadığını hatta kadına kimlik dahi verilmediğine dikkat çekmiştir. Afganistan’da oldukça ataerkil bir yapının etkin olduğu anlaşılabilir dolayısıyla kültürel kodların baskın olduğu söylenebilir. Eraslan’ın (2016, 319) yapmış olduğu çalışmada Afgan-Özbek göçmenler, Afganistan’da kadınlara kimlik verilmediğini sadece askerlik yapan erkeklere verildiğini bunun sebebinin de etnik kimlikten kaynaklandığını ancak 1993’de Özbek General Raşit Dostum’un hükümette yer almasından sonra bu durumun değiştiğini artık kadınlara da kimlik verildiğini, söylemiştir.

1.7.2. Kadının İş Yükünün Hafiflemesi

Ülkelerin refah seviyesi arttıkça bundan en çok faydalanan kadın ve çocuklardır. Göç etmedeki en temel nedenlerden biri de refah düzeyinin daha yüksek olduğu bir hayat yaşayabilmektir.

Afganistan’a göre Türkiye’de yaşam kalitemiz arttı. Kadının işi rahatladı. Çünkü kadın nehirde su taşır, tandırda ekmek pişirir, yemeğini ateşte yapardı. Şimdi muslukta su, evde elektrik var, birçok şey hazır (K10).

Katılımcılara Afganistan ve Türkiye’deki aile yapısının değişimi üzerine sorular sorulduğunda katılımcılar, değişimin daha çok konfor üzerine olduğunu ve Türkiye’deki imkânlarla birlikte kadının iş yükünün hafiflediğini bildirmişlerdir.

1.8. Çok Eşlilikle İlgili Bulgular

1.8.1. Zenginlik ve Çocuk

Afganistan’daki dinî algı ve kültürel yapıda çok eşlilik mevcuttur. Bu nedenle, halk arasında çok eşliliğe olan bakış olumsuz olmamakla birlikte bu kişilerin Türkiye’ye geldikten sonraki algılarında değişim olup olmadığına yönelik sorular sorulmuştur.

Afganistan’da çok eşlilik yaygındır. Özellikle zengin olanlar çok eşlidir. Türkiye’ye gelince bu değişti ama mecburi durumlarda mesela çocuğu olmayanlar evleniyor (K8).

(K8)’in söyleminden ekonomik zorluklardan dolayı çok eşlilikteki algılarının değiştiği ancak çocuk olmadığı durumlarda tanıdığı göçmenlerin çok eşli olduğundan bahsetmiştir.

Afganistan’da çok eşlilik yaygındır. Türkiye’de çok eşlilik nadir, tek tük yapan var. Orada varsa burada yoktur diyebiliriz. Çünkü geçim zor, tek bir kadını geçindirmek yeterli bu zamanda (K10).

(K10), Türkiye’de geçim kaygısından dolayı tek eşli olmanın daha uygun olduğunu düşünmektedir. Afganistan’ın zor şartlarında kadınların kuma olmayı problem etmediği ancak ülkenin refah seviyesi arttığında bu durumu problem etikleri anlaşılabilir.

1.8.2. Dinî Neden

Çok eşliliğe yönelik olumlu yaklaşımda en önemli etkenlerden biri de dinî dayanaktır.

Çok eşlilik yaygındı, bir yıl çocuk olmadı mı hemen evlenilirdi. Şeriatta da var denilerek gücü yeten evlenirdi. Türkiye’de çok eşlilik zor, tek eş bile bakmak zor, tek eş yeterli (K5).

(K5), Afganistan’daki çok eşliliği çocuğu olmayanların ve zenginlerin dine dayandırarak yaptığını Türkiye’de ise, geçim sıkıntısından dolayı çok eşliliğin oldukça zor olacağını belirtmektedir. Afganistan’da dinî açıdan dört eşin kabul gördüğü ve bu hüküm esas alınarak çok eşliliğe olumlu yaklaşıldığı anlaşılmaktadır. Türkiye’deki genel dinî kanı, çok eşliliğe olumlu yaklaşmadığı gibi bu durumun kanunen yasak olması, geçim kaygısı gibi nedenler Afgan (Özbek) göçmenlerin çok eşlilik algısını değiştirmiştir.

1.8.3. Namus ve Mağduriyet

Çok eşliliğe olumlu bakmadaki bir diğer etken dul kadının mağdur olmaması ve namus gözüyle bakılmasıdır.

Çok eşlilik yaygındı hatta kayınbabamın 7 eşi vardı. Afganistan’da bir erkeğin kardeşi ya da kuzeni ölünce geride kalan karısını o alırdı. Çünkü namusumuz yabancı birine gitmesin derlerdi. Türkiye iyi tabi devlet ikinci bir eşe izin vermiyor aynı zamanda kadını dövmeğe de izin vermiyor. Benim kocam da Türkiye’de ikinci kadını almayı düşündü ama resmi olarak alamazdı, vazgeçti (K6).

(K6), Afganistan’da kocası ölen kadınların mağdur olmaması için çok eşliliğin yapıldığına ve Türkiye’de kanunen çok eşliliğin yasak olmasından dolayı bu algının değiştiğine dikkat çekmiştir. Kanunda çok eşliliğin yasak olmaması durumunda kocasının ikinci eşi düşündüğünü söylemiştir.

Afganistan’da çok eşlilik yaygındı. Benim annemin babasının da 5 eşi varmış 4’ü ölmüş, 1’i kalmış. Ben anne karnında 8 aylıkken babam ölmüş. Sonra annemi amcamla evlendirmişler. Şu an ki düşüncem tek eş yeterli ben eşimden çocuklarımdan memnunum, çok şükür (K7).

(K7), Afganistan'daki çok eşliliğin kadını koruma ve mağduriyetinin engellenmesi için yapıldığına değinerek (K6)'yı destekleyen açıklamada bulunmuştur.

Afganistan'da çok eşlilik yaygındır, erkek ekonomik olarak gücü yetiyorsa bakabileceksa ikinci eş alabilir (K9).

Afganistan'dan yakın zamanda gelen (K9), ekonomik olarak gücü yetenin ikinci eş almasında bir sakınca görmemektedir. (K9)'un Afganistan'dan Türkiye'ye yakın zamanda geldiği düşünüldüğünde yetişmiş olduğu kültürdeki çok eşliliği kanıksadığı bu nedenle çok eşliliğe olumlu yaklaştığı düşünülebilir. Göçmez (2008, 86), Afgan (Özbek) göçmenler arasında 25 kişide çok eşliliğe rastlandığını bildirmiştir. Bunların büyük çoğunluğunun Afganistan'dan iki eşli olarak geldiğini Türkiye'de büyüyen ikinci kuşak göçmenler arasında ise çok eşliliğe rastlanılmadığını ve bu yeni nesil göçmenlerin tek eşliliği benimsediklerini söylemiştir. Bu durumun etkili olmasındaki faktörleri kültürel anlayıştaki değişim ve Türkiye'de yürürlükteki kanunların izin vermemesi olarak açıklamıştır. Ökten (2012, 175), Özbek göçmenlerde tek eşliliğin %97,3 çok eşliliğin ise, %2,7 olduğunu tespit etmiştir. Afganistan kültüründe yetişen erkeklerin esasında çok eşlilik fikrine olumlu yaklaştıkları ancak Türkiye'ye geldikten sonra ekonomik şartlar, kanunen yasak olması ve tek eşliliğin aile içi huzuru daha iyi sağlaması gibi nedenlerden dolayı tek eşliliği daha uygun gördükleri veriler tarafından desteklenmektedir.

1.9. Gelenek Göreneklerle İlgili Bulgular

Katılımcılar, Türkiye'ye geldikten sonra geleneklerinde değişimlerin olduğunu bildirmişlerdir. Korumaya devam ettirdikleri mutfak kültürleri; sümelek (buğday çiminin köklerinin sıkılmasıyla elde edilen sıvının tatlı haline getirilmesi), Özbek pilavı, Özbek mantısı, bolanı (iç harçlı veya harçsız tavada kızartılan börek), tandır ekmeği, yeşil çay, giyim kuşam alanında; köylek (uzun gömlek), iştan (lastikli pijama tarzında pantolon), romal (eşarp), selle (sarı), çapan (palto), sosyal kültür alanının da ise, 63 yaş düğünü (peygamber yaşına ulaşma), bibi müşkül (herhangi bir müşkülâtlarının kolay olması için yapılan mevlit), evlilik için yapılan düğün ve akraba ziyaretidir.

Afganistan'da bir iştan bir köylekimiz vardı. Burka giyerdik dışarı çıkarken burka giymemek yasaktı. Türkiye'ye gelince burkayı bıraktık. Kenan Evren'in yatığı yer cennet olsun, Allah razı olsun ondan Türkiye'ye gelip rahatladık (K6).

Afganistan'da kadınların zorunlu olduğu için "burka" giydikleri ve bunu tam olarak benimsemedikleri söylenebilir. Özellikle kadınlar, giyim konusunda Türkiye'de özgürleşmiştir. İkinci ve üçüncü neslin geleneklerinde değişimler olduğunu da ayrıca vurgulamışlardır. Eraslan'ın (2016, 316) çalışmasında da Afgan-Özbek göçmenler, geleneklerini korudukları ancak ikinci ve üçüncü kuşağın Türk kültü-

rüne entegre olduğu yönünde sonuçlar çıkmıştır. Ökten'in (2012, 179-180) çalışmasına göre de birinci kuşak, her alanda olduğu gibi kılık kıyafet noktasında da bir değişime uğramamıştır. Ancak ikinci ve üçüncü kuşakta değişim yaşanmış ve bu değişimler, cinsiyet ve yaşa göre farklılık göstermektedir. Afgan (Özbek) kadınların giyim kuşamındaki değişiklik, erkeklere oranla daha azdır.

1.10. Bağımlılıkla İlgili Bulgular

Göçmenlere alkol, uyuşturucu, sigara gibi bağımlılıklarının olup olmadığı yönünde soru yöneltildiğinde tüm katılımcılar bağımlılıklarının olmadığını belirtmişlerdir.

Hayır, kullanmıyoruz. Haram diye yaklaşıyoruz. Fakat gençlerimiz sigaraya alıştı (K1).

Hayır, tabi yeni nesilde sigara içiliyor (K5).

Birinci nesil göçmenler, yeni neslin sigara içtiğini kendilerinin ise dinî hassasiyetten dolayı bağımlılık yapıcı maddelerden uzak durduklarını ifade etmişlerdir. Ancak temas edilmemekle birlikte gözlemlerimiz kapsamında göç esnasında ekonomik durumlarının zayıf olmasından dolayı bağımlılık yapan maddeleri alışkanlık hâline getirmediği görülmüştür. Naja ve arkadaşlarının (2016, 82) yapmış oldukları çalışmada da mültecilerin bağımlılık yapıcı madde tüketim düzeyi düşük çıkmıştır. Ulu ve Çelik'in (2019, 293) Suriyeli mülteciler üzerinde yapmış oldukları çalışmada ise dine yönelim ve farklı işlere olan ilgi arttıkça sığınmacıların bağımlılık yapıcı madde tüketim düzeylerinin azaldığı tespit edilmiştir.

1.11. Din Eğitimiyle İlgili Bulgular

1.11.1. Afganistan'da Din Eğitimi

Göçmenlere Afganistan'da almış oldukları din eğitimi ile ilgili sorular sorulmuştur.

Dinle ilgili eğitimi Molla ve Mevlevilerden medreselerden öğrendik. Bu medreseler 30-40 kişilikti ve bunların yemeğini köy halkı karşıladı (K5).

Mevlevî, molla, medresede din eğitimi alınır. Küçükken karma okuduk, büyüyünce ayrı okuduk. Devlet okulu uzakta olduğundan dolayı kırsal kesimdeki çocuklar din eğitimini camide aldılar (K1).

Katılımcılar, Afganistan'da dinî eğitimlerini genelde "molla, mevlevî" diye isimlendirdikleri medresede yetişmiş hocalardan aldıklarını ifade etmişlerdir. Bu

hocalar, devletten bağımsız gönüllü olarak halka dinî öğrenim sağlamışlar, mollalar, dinî öğrenimi bazen bir cami odasında bazen kendi evlerinde ya da köy halkının desteğiyle ayakta duran medreselerde öğretmişler, din eğitiminin verildiği bu yerlerde 10-12 yaş aralığına kadar karma, daha sonrasında ise, ayrı eğitim sistemi uygulanmıştır.

Katılımcılardan (K7), medresede dövüldüğünü ve bu yüzden hafızlığının yarım kaldığını ifade etmiştir.

...Küçükken Kahhar denilen bir molla elimden tutup beni medreseye götürdü, orada din eğitimi aldım. Ama çok dayak yedim hala izleri vardır. Hafızlık yapıyordum, yarım kaldı (K7).

Afganistan’da din eğitiminin informal olarak medreseler aracılığıyla verildiği ve öğrencilere şiddet uygulandığı anlaşılmaktadır. Medrese hocaları disiplinle-dayak arasındaki ayrımı yapamadıkları için öğrencilere katı otoriteyle davranmaktadırlar. Ayrıca hocanın isminin “kahhar”^[2] olması veya öğrenciler tarafından bu şekilde isimlendirilmesi dahi insana şiddet ve korkuyu çağrıştırmaktadır. Nitekim Taliban da kırsal kesimdeki mollaların gücünü kullanarak halkı daha kolay etkisi altına almıştır (Lieven, 2021, 28).

1.11.2. Türkiye’de Din Eğitimi

Katılımcı göçmenlere Türkiye’de almış oldukları din eğitimine yönelik sorular sorulmuş ve şu şekilde cevaplar alınmıştır:

Farklılık var, oradaki dinî eğitim ezbere dayalıydı fakat açıklama yapılmazdı. Türkiye’de açıklamasıyla birlikte veriliyor. Türkiye’de dini eğitim daha iyi (K1).

Aynı şekilde (K7), (K1)’i destekleyici açıklamada bulunmuştur.

Türkiye’de dinî bilgiyi daha iyi öğrendim. Mevlevî Abdullah vardı ondan Farsça dinî kitapları okudum. Muhtarlığın yönlendirmesiyle okur-yazar kursuna gittim sonrasında açık öğretimden ortaokulu bitirdim. Şu an dışardan lise okuyorum (K7).

Kızlarım Diyanet Kur’an Kursundan, oğlum ise okuldan dinî eğitim aldı. Türkiye’de dinî sohbetlere katılmak istedim birkaç defa gittim ama kocam arkadaşlarımın içinde beni geri döndürdü izin vermedi. Çünkü ineklere bakmamı istedi, gidersem işler yarım kalacaktı, sonrasında fırsatım olsa da gönlüm soğudu, gitmedim (K6).

[2] Dilediğini yapabilme gücüne sahip olmak

(K1), (K7), Afganistan’da dinî eğitimin ezbere dayalı olduğunu, Türkiye’de ise, daha öğretici ve sorgulayıcı bir yapıda olduğuna dikkat çekmişlerdir. (K6), eşinin hayvancılık işlerinden dolayı dinî öğrenimine izin vermediğini bu nedenle hevesinin yarım kaldığını ifade etmiştir. Katılımcılar, Türkiye’de din eğitimi Diyanet’in Kur’an kursunda öğrendiklerini çocuklarının da aynı şekilde yine Kur’an kursları, yaz cami kursları ve okuldan öğrendiklerini belirtmişlerdir.

Göçmez’in (2008, 46-47) tespitine göre, Afganistan’da Özbekler, ülkenin sosyo-ekonomik durumu düşük olduğundan hayvancılık ve tarımla uğraşmışlar, bu nedenle eğitim, onların hayatlarında öncelikli bir unsur olmamıştır. Ayrıca Afganistan’a göç etmeden önce Özbekistan’daki siyasi ve sosyal şartlardan dolayı okula gidenler komünist addedildikleri için de eğitimden uzak kalmışlar. Türkiye’ye geldikten sonra kız çocuklarının buluş çağına girdikten sonra başı açık olarak erkek çocuklarla beraber okumalarını doğru bulmamışlar. Bu yüzden kız çocuklarının okuma oranı erkeklere oranla düşüktür. Ancak Afganistan doğumlu olanların birçoğu okuma-yazma bilmeseler de medrese eğitimi almış ve dinî alanlara yoğunlaşmışlar. Aynı şekilde Ökten (2012, 175) de Özbek göçmenlerde eğitim düzeyinin düşük olduğunu belirtmiş ve bu oranın özellikle kız çocuklarında daha düşük olduğuna dikkat çekmiştir.

1.12. Dinî Hayatı Uygulama ile İlgili Bulgular

Katılımcılar, Türkiye’de dinî yaşantının özgürlükçü bir yapıya sahip olduğundan bahsetmiş ve özellikle kadınların Türkiye’de daha rahat dinlerini yaşadıklarını vurgulamışlardır. (K4), Afganistan halkının özünde modern olduğunu fakat Taliban dindarlığı yani katı bir sistemden dolayı özgür olamadıklarını düşünmektedir. Ayrıca buradaki dinsel değişim, itikâdi bir değişimden ziyade şekilsel bir dinî değişimdir. Katı sistem içinde yaşayan insanların daha sonrasında esnek bir sisteme geçtiklerinde daha hızlı dönüşüm sağladıkları söylenebilir. Çünkü katı sistem içinde yaşayan bireyler, esasında içsel olarak bu sistemden kaçmayı ve esnek bir sistemde yaşamayı arzu edebilirler.

Afganistan’da sıkı bir Taliban dindarlığı vardı. Erkekler sakalsız dolaşamazdı, mollaya gitmek mecburiydi. Kadın dışarıya burkasız çıkamazdı. Tabi şu an esneme var aslında oranın halkı Türkiye halkına göre modernliğe daha çabuk uyum sağlıyorlar da sistem katı (K4).

(K5), (K4)’ü destekleyici görüşte bulunmuş ve Afganistan’daki katı din anlayışına dikkat çekmiştir.

Afganistan’da kadın dışarıya, çarşıya çıkmazdı, erkekler vakit namazlarına camiye gitmezse ayıplanırdı. Sakalsız adamın arkasında namaz kılmazlardı, sünneti terk etti diye. Tabi şu an eskiye göre demokrasi var ama Türkiye’de din

daha iyi yaşıyor, çocuklar burada okuyor dinin yanında birçok şey öğrendi (K5).

Afganistan işgal altında olduğu için insanlar çocuklarını okutamıyor. Sadece erkek çocuklar okutulabiliyor. Bu yüzden dinî yaşantı da geriye doğru gidiyor. Türkiye’de kız da erkek de okuyor böyle bir ayrım yok mesela (K7).

(K5), eskiye göre Afganistan’daki katı din anlayışında esneme olsa da Türkiye’de dinî hayatın daha iyi yaşandığını belirtmiştir. (K7), Afganistan’da barış ortamı olmadığı için sadece erkek çocukların okutulduğunu ve eğitimdeki bu eksikliğin ülkedeki dinî yaşantıya da etki ederek ülkeyi geriye doğru götürdüğüne dikkat çekmiştir.

Afganistan’da taziyeye gitmek ölü arkasında hayrat yapma, Kur’an okumak, dua etmek yoktu. Türkiye’ye gelince bunları öğrendik (K6).

(K6)’nın söyleminden Afganistan’daki dinî yaşantının daha somuta dayalı olduğu söylenebilir. Göçmenlerde kültür-din ilişkisinin iç içe olduğu ancak Türkiye’ye geldikten sonra sosyal din dayanışması ve manevi unsurlarının arttığı anlaşılmaktadır. Yenginar’ın (2018, 94) tespitine göre de İranlı katılımcılar, dinî yaşam olarak Türkiye’de kendilerini daha özgür ve rahat hissettiklerini ifade etmişler ve bunun sonucunda aile içi anlayış ve empatilerinin arttığı görülmüştür.

Evren döneminde ilk geldiğimiz sıralarda sakallı işe almıyorlardı çok şükür şu an öyle bir şeyle karşılaşmıyoruz, rahat yaşıyoruz. Aynı zamanda başörtüsüyle de kimsenin işi yok...(K5).

Evren döneminde Türkiye’ye gelmiş (*T.C. Resmi Gazete*, 19 Mart 1982) olan (K5), geldikleri dönemde dinî sembol taşıyan unsurların resmî ortamda izin verilmediğini ancak günümüzde dinî yaşama özgürlüğünün daha rahat olduğunu belirtmiştir. Ulu ve Tanrıverdi’nin (2020, 190) çalışmasında Suriyeli mültecilerin bazıları Türklerin yalanı sevmediklerini, sünnete Araplardan daha fazla önem verdiklerini, dinî değerler konusunda çok titiz olduğunu düşündükleri ortaya çıkmıştır. Bu görüşün aksine bazı Suriyeli göçmenler de Türkiye’de kadın-erkek ilişkilerinin İslam’a uygun olmadığını ve İslami emirler arasında farklı uygulama ve esnekliklerin olduğunu düşünmektedir.

1.13. Dinî Başa Çıkma ile İlgili Bulgular

Sabır, tevekkül ve şükür gibi kavramlar Müslüman bireylerin dinî başa çıkma da aktif olarak kullandığı önemli kavramlardır. Sabır, günlük hayatta karşılaşılan sorunların yanı sıra yaşamın önemli problemlerinde başa çıkmak zorunda olan bireylere süreci doğru yönetmesine yardımcı olan bir enstrümandır. Aynı zamanda

güçlükler karşısında bireye olayı anlamlandırıp çözümleme aşamasında ve diğer tüm süreçlerde etkin rol oynamaktadır (Doğan, 2016, 414). Tevekkül kavramına bakıldığında Allah'a güvenip o'na dayanma ön plana çıkmaktadır. Tevekkül, bir tür bağlanma olduğundan bireyin güven ihtiyacını sağlamaktadır. Bilhassa bu bağlanmanın her şeye gücü yettiğine inanılan bir varlığa yönelik yapılmasıyla birlikte güvenlik ihtiyacı en üst seviyede karşılanabilmektedir (Şahin, 2018, 39). Şahin ve Hökelekli'nin (2019) yapmış oldukları araştırmada da katılımcıların tevekkül etmelerinin sonucunda rahatladıklarını, kaygılarının azaldığını, psikolojik dayanıklılıklarının arttığını ve huzur duyduklarını ifade ettikleri görülmüştür. Araştırmanın sonuçları doğrultusunda tevekkül, pozitif psikoloji yaklaşımına uygun olarak insanın güçlü yönlerini; sabır, mücadele ve umut gibi kavramları ön plana çıkartmaktadır. Nitekim (K2) de dertle birlikte sabır kavramını öğrendiğini ve bu kavramın kendisine güç verdiğini söylemiştir.

Dinden destek alıyorum çünkü inancım gereği sabrediyorum, Allah'a tevekkül edip, teslim oluyorum, dertlerle beraber yaşayıp sabretmeyi öğreniyorum, Allah büyük, bu da geçer diyorum. Derde göre; mesela nazar, diş ağrısına iyi gelen ayet ve duaları okurum (K2).

(K7), “şükür” kavramı üzerinden dinin kendisine destek verdiğini ifade etmiştir.

Tabi ki Allah'a çok şükür, bazen içime çok sıkıntı giriyor, hemen abdest alıp dua ediyorum ya da camiye gelip iki rekât namaz kılıyorum, rahatlıyorum. Mesela; sıkıntıya iyi gelen sureler var, namazdan sonra onları okuyorum iyi geliyor (K7).

(K7), sıkıntılı durumlarda namaz ve surelerden destek olarak iç sıkıntısını ferahlatmaya çalışarak “şükür” kavramıyla durumundan memnuniyetini dile getirmektedir. Şükür, iyilik karşısında gösterilen memnuniyet ve minnettarlık ve iyiliğin kıymetini bilmedir. Psikolojide sağlıklı insan modeli tanımında pozitif duygu ve düşüncenin başını çekmektedir. Şükür, gerek insanlar içinde gerekse ilahi anlamda insanı yükselten bir duygudur (Göcen, 2020, 51). Bireyin yeni durumu anlamlandırıp karamsarlık ve umutsuzluğa düşmemesinde şükür ve tevekkül kavramları etkili başa çıkma yöntemlerindedir (Doğan, 2016, 3217). Ayrıca Göcen'in (2012, 179) yapmış olduğu çalışmada bireylerin şükürü arttıkça psikolojik iyi oluşlarının da arttığı görülmüştür. Ayrıca Göçmez'in (2008, 154) araştırmasında Afgan (Özbek) göçmenler, zor geçen göç yıllarında sürekli Allah'a dua ettikleri ve o'ndan yardım diledikleri, Türkiye'ye gelmiş olmalarını dualarının bir karşılığı olarak gördükleri ve bu duruma şükrettikleri aktarılmıştır.

İnsan içi sıkıldığında Kur'an veya dini kitap okuduğunda içi açılıyor (K3).

Dinin sağlam olursa sende sağlam olursun o zaman din sana güç verir. Dine tutunup Allah'tan ümit ederek namazını kılsan, orucunu tutsan, içki içmesen, namahreme bakmasan sana güç verir (K5).

(K2), (K7) gibi (K3) de sıkıntılı zamanlarında dua, namaz ve Kur'an'ın kendilerine iyi geldiğini bildirmişlerdir. (K5) ise sağlam inancın kişiye güç vereceğini söylemiştir. İslam, Hıristiyanlık gibi teistik dinlere duyarlı kimselere tefekkür, tevekkül, şükür, meditasyon, zikir, dinî/kutsal metinler okuma, tevbe, tevekkül, ibadet, ritüeller psikoterapilerde kullanılması için önerilen kavramlardır (Ağılkaya Şahin, 2018, 1613). Benzer bulguda Ulu ve Çelik (2019, 295), Suriyeli sığınmacılarda dindarlığın artmasıyla yeniden olumlu yorumlama ve etkin başa çıkma yöntemleri kullanımının arttığını tespit etmişlerdir. Sağır ve Ayten'in (2014, 16) çalışmasında ise, Suriyeli mültecilerde travma sonrası depresif eğilimlerin hem olumlu hem de olumsuz dinî başa çıkma etkinliklerini kullanma sıklığının arttığı bulgulanmıştır.

Katılımcılara “dinî bilgilerinizin yeterli olduğunu düşünüyor musunuz?” sorusu yöneltilmiştir. %10'u dinî bilgisinin yetersiz, %30'u yeterli, %60'ı ise, kısmen yeterli, demiştir. “İbadetlerinizi (namaz, oruç) hangi sıklıkta yaparsınız?” sorusuna %100'ü düzenli yaparım, cevabını vermiştir. Göçmez'in (2008, 154) tespitlerine göre, Özbek göçmenlerin yaşamlarında dinî pratik ve uygulamalar yüksek düzeydedir. Ökten (2012, 180-181), Özbek göçmenler karşılaştıkları problemleri çözme ve davranışları üzerinde din, gelenek ve töre alışkanlıklarının önemli rol oynadığına değinmiştir. Naja ve arkadaşları Suriyeli mülteciler üzerinde yapmış olduğu çalışmada savaşın insan üzerinde etkisinin olduğunu bu nedenle kriz esnasında insanların dine yöneldiğini ya da dinden uzaklaştığını belirtmiştir (Naja vd., 2016, 84). “Kendinizi ne kadar dindar hissediyorsunuz?” sorusuna ise, %10'u oldukça çok, %10'u çok, %80'i ise orta derecede kendimi dindar hissediyorum, şeklinde yanıt vermiştir. Bu çalışmadaki Afgan (Özbek) katılımcı göçmenlerin dinî bilgilerinin yeterli düzeyde olmadığını düşünseler de ibadetlerine önem verdikleri ve dinî kavramların onlara güç verdiğini düşündükleri gözlemlenmiştir. Dolayısıyla göçmenlerin uyum sürecinde dinin önemli bir faktör olduğu anlaşılmaktadır

SONUÇ

Göç deneyimi yaşayan katılımcılar, genel olarak savaş, yaşam kaygısı ve sosyoekonomik nedenlerden dolayı göç etmişler, sadece bir katılımcı evlilik nedeniyle Türkiye'ye gelmiştir. Katılımcı göçmenlerin Türkiye'yi seçmiş olmalarındaki neden etnik köken olarak kendilerini Türkiye'ye yakın görmeleri ve Türkiye'nin Müslüman bir ülke olmasıdır. Türkiye'ye uyum noktasında zorlanmayan katılımcılar ilk zamanlarda dil problemiyle karşılaşmışlardır. Ancak yakın tarihte gelen

katılımcılar, dil problemi yaşadıklarını belirtmişlerdir. Bu nedenle, resmi eğitim merkezlerinde göçmenlere yönelik Türkçe dil kursları açılabilir. Türkiye’de yaşamaktan memnun olduklarını belirten katılımcılar, yeniden düzen kurmanın zorlukları nedeniyle Afganistan’a geri dönmeyi düşünmemektedirler. Komşularının kendileri gibi aynı etnik gruptan olması ve farklı etnik gruplarla komşuluk kurmaktan uzak durmaları kendi aralarında alt kültür oluşturduklarını ve farklı etnik gruplarla kültürleşme sürecine girmekten endişe duydukları yönünde yorumlanabilir.

Göçmenler, kültürel olarak geleneklerini sürdürmeye çalışsalar da değişikliklerini özellikle ikinci ve üçüncü kuşakta bu değişimin daha fazla olduğuna dikkat çekmişlerdir. Yerleşim yeri olarak Afganistan’da kırsal bölgede yaşamışlar ve aynı şekilde çoğunluk Türkiye’de de kırsal bölgede yaşamaktadır. Türkiye’ye daha konforlu bir yaşam arzusuyla gelmiş olsalar da Afganistan’daki yaşam tarzına benzer bir yaşam sürdürmektedirler. Göç öncesi ailede erkek egemen bir yapı varken, göç sonrası özellikle ikinci kuşakta kadının etkisi görülmeye başlamıştır. Ayrıca kadınlar hayat standardı ve dinî yaşamda kendilerini daha rahat ve özgür hissetmektedirler.

Katılımcılar, Afganistan’da çok eşliliğin yaygın olduğunu ancak Türkiye’ye geldikten sonra kanunen yasak olması, geçim kaygısı ve aile içi huzur gibi nedenlerden dolayı tek eşliliğin makul olduğunu düşünmektedirler. Yakın tarihte gelen sadece bir katılımcı çok eşliliğe olumlu bakmaktadır. Bağımlılıkla ilgili soru sorulduğunda ilk kuşak göçmenlerin dinî hassasiyetten dolayı madde kullanımına yaklaşmadıklarını fakat ikinci kuşak neslin sigaraya başladığını bildirmişlerdir. Katılımcılar, yaşam tarzı sürdürdüklerinden dolayı tarım ve hayvancılıkla meşgul olmuşlar, bu nedenle eğitime öncelik vermemişlerdir. Ancak eğitim düzeyleri düşük olmasına rağmen Afganistan’da medrese, molla ve hocaların yaygın olması dinî öğrenimlerine katkı sağlamıştır. Türkiye’de dinî öğrenimlerini genel olarak Diyanet Kur’an kursunda veya cami yaz Kur’an kurslarında almışlardır. Afganistan’daki din eğitiminin ezbere dayalı ve hocalarının sert, otoriter davrandıklarını Türkiye’de dinî öğrenimin açıklamalı ve daha sorgulayıcı bir tarzda olduğuna dikkat çekmişlerdir. Katılımcılar, Afganistan’da herhangi bir problemle karşılaştıklarında devlet otoritesinin olmamasından kaynaklı olarak genelde aile içinde çözmüşlerdir. Çözülemeyen bir problem karşısında köyün ileri gelen yaşlılarına veyahut muhtar hükmündeki “arbap” denilen kişiye başvurmuşlardır. Türkiye’de karşılaştıkları sorunlarda ise, aile içinde çözmeye çalıştıkları gibi gerekli durumlarda ilgili resmi kuruma müracaat etmektedirler. Yaşamış oldukları zorluklarda sabır, şükür, tevekkül, dua, namaz gibi olumlu dinî başa çıkma yöntemlerine başvurmaktadırlar.

Katılımcılardan yeni gelenlerden biri, henüz kimlikleri olmadığı için sosyal hizmet gibi kurumlardan yardım alamadığına değinmiştir. Dolayısıyla kimliksiz Afgan göçmenlerin asgari düzeyde insani ihtiyaçlarını esas alacak hak ve hürriyetlerine yönelik düzenlemeler sağlanabilir. Ayrıca devletin kaçak gelen göç-

menlere yönelik tedbirlerini arttırması göçmenlerin kaçakçılar tarafından mağdur edilmemesi açısından önem arz etmektedir. Ancak savaş, terör, yoksulluk devam ettiği sürece tüm tedbirlere ve zorlu koşullara rağmen insanların göç etmeyi göze alacakları da bir gerçektir.

KAYNAKÇA

- Ağılkaya Şahin, Zühal. "Din ve Psikoloji Arasındaki Uçurum Gerçekten Ne Kadar Derin? Psikoterapilerdeki Dini İzler". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/3 (2018), 1607-1632.
- Akhtar, Salman. *Göç ve Kimlik Kargaşa ve Dönüşüm*. çev. Sedef Ayhan. İstanbul: Deniz Matbaa, 2018.
- Andican, A. Ahat. *Cedidizm'den Bağımsızlığa Hariçte Türkistan Mücadelesi*. İstanbul: Emre Yayınları, 2003.
- Arınc, Kenan - Zaman, Mehmet. "Tarihi İpekyolu'ndan Erzurum'a Yaya Mülteci Akını ve Ortaya Çıkan Sorunlar". TÜCAUM 30. Yıl Uluslararası Coğrafya Sempozyumu. 677-691. Ankara: 2018.
- Ayten, Ali - Sağır, Zeynep. "Dindarlık, Dini Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014), 5-18.
- Berry, John W. "Acculturation: Living successfully in two cultures" *International Journal of Intercultural Relations* 29 (2005), 697-712.
- Berry, John W. "Contexts of acculturation". *Cambridge Handbook of Acculturation Psychology*. ed. John W. Berry - David L. Sam. 27-42. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Bodur, M.Yasir. *İstanbul'daki Sahra Altı Afrikalı Göçmenlerin Sosyal ve Ekonomik Katılımları Üzerine Nitel Bir Araştırma*. İstanbul: İstanbul Şehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Büyükoztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2016.
- Coştu, Yakup. *Göç ve Din Üzerine*. thk. Yakup Coştu. London: Transnational Press London, 2020.
- Creswell, John W. *Eğitim Araştırmaları Nicel ve Nitel Araştırmanın Planlanması, Yürütülmesi ve Değerlendirilmesi*. çev. Akif vd. Avcı. İstanbul: Edam Yayınları, 2018.
- Çapcıoğlu, İhsan vd. "Nicel ve Nitel Yöntemler Arasındaki Farklar". *Bilimsel Araştırma Süreçleri*. ed. Ö. Güngör. 223-236. Ankara: Grafik Yayınları, 2018.
- Doğan, Mebrure. "Engelli Çocuğa Sahip Ebeveynler ile Sağlıklı Çocuk Sahibi Ebeveynlerin Dini Başa Çıkma, Umud ve Sabır Düzeylerinin Karşılaştırılması". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 5/8 (2016), 3214-3245.
- Doğan, Mebrure. *Sabır Psikolojisi*. Çamlıca Yayınları, 2016.
- Doğan, Yasemin. *Uluslararası Göç ve Entegrasyon Teorileri Bağlamında Afganistan Hazaralarının Türkiye'ye Göçü: Trabzon İli Örneği*. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Draaisma, Douwe. *Sıla Hasreti Fabrikası Bellek Yaşlılıkta Nasıl İşler*. çev. Dürrin Tunç. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- Eraslan, Aylin. "Antakya'da Yaşayan Özbeklerde Sosyal Entegrasyon". *Hatay Tarihi Ve Kültürü Dr. Mehmet Tekin Armağanı Üzerine Araştırmalar I*. ed. Sacit U. - Bülent A. 300-328. Hatay: Color Ofset Yayıncılık, 2016.
- Erdoğan, Türkan. "Kavramsal ve Kuramsal Açından Göç Olgusu". *Geçmişten Günümüze Göçler II. Cilt*. ed. A. Aköz vd. 17-45. Konya: Konya Ticaret Odası Yayınları, 2019.
- Erman, Kubilay. *Afganistan'da Sovyet Nüfuzu ve İşgali (Etikler ve Sonuçları)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Göcen, Gülüşan. *Kavram Atlası Din Psikolojisi I*. ed. B. Akot. Ankara: Gazi Kitapevi Yayınları, 2020.
- Göcen, Gülüşan. *Şükür ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Alan Araştırması*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Göç İdaresi Genel Başkanlığı. "Göç İdaresi Genel Başkanlığı". *T.C. İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Başkanlığı*. 2024. Erişim 04 Ocak 2024. <https://www.goc.gov.tr/duzensiz-goc-istatistikler>
- Göçmez, Ensar. *Afganistan'dan Gelen Göçmen Özbekler'in Sosyo-Kültürel ve Dini Hayatları Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma (Hatay ili Ovakent beldesi örneği)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Güney, Salih. *Sosyal Psikoloji*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2009.
- Güvenç, Bozkurt. *İnsan ve Kültür*. İstanbul: Boyut Yayınları, 2013.

- Kara, Yunus - Saroğlu, Hacer. "Derin Ekoloji Yaklaşımının Ahimsa Öğretisi'ndeki Yansımaları". *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20/2 (2021), 362-371.
- Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2015.
- Kılıç, Enes. *Afganistanlı Göçmenlerin Uyumunda Dinin Rolü (Aksaray Örneği)*. Ankara: Ankara Yıldıırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Kirman, Mehmet Ali - Dölek, İlbey. "Sosyal Bir Olgu Olarak Göç". *İslam Coğrafyasında Terör*. ed. A. Akdoğan vd. 109-129. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Lieven, Anatol. "An Afghan Tragedy: The Pashtuns, the Taliban and the State". *Global Politics and Strategy* 63 (2021), 7-36.
- Naja, Wadih J. vd. "Prevalence of depression in Syrian refugees and the influence of religiosity". *Comprehensive Psychiatry* 68 (2016), 78-85.
- Oral, Belgin - Çetinkaya, Fevziye. "Sosyolojik Bir Olgu Olarak Göç, Tanımı, Nedenleri ve Göç Kuramları". *Türkiye Klinikleri Article* 3/1 (2017), 1-8.
- Öksüz, Deniz Naz. *Afganistan'dan Batı Ülkelerine Göç Sürecinde Türkiye'nin Konumu: Trabzon'daki Afganlılar Üzerine Bir Araştırma*. Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Ökten, Şevket. "Zorunlu Göç Zor(un)lu Kabul: Ceylanpınar Afgan Göçmenleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/28 (2012), 171-186.
- Özcan, Zeynep. "Göçün Travmatik Etkilerini Azaltmada Sosyal Desteğin Rolü Üzerine Deneysel Bir Araştırma". *Bilimname* 37 (2019), 1001-1028.
- Özçürümöz, Saime - İçduygu, Ahmet. *Zorunlu Göç Deneyimi ve Toplumsal Bütünleşme Kavramlar, Modeller ve Uygulamalar ile Türkiye*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Özipek, B. Berat - Tanrıku, Faik. *Geçmişten Günümüze Türkiye'de Göç ve Suriyeli Sığınmacılar*. Ankara: Nobel Yayınları, 2021.
- Özmen, Nebile. *Çokkültürlü Toplumda Sosyal Entegrasyon ve Din*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2012.
- Öztürk, Emrullah. *Türk Asıllı Mültecilerinin 12 Eylül Dönemi'nde İskân ve İstihdamı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Rudmin, Floyd W. "Constructs, Measurements and Models of Acculturation and Acculturative Stress". *International Journal of Intercultural Relations* 33 (2009), 106-123.
- Sağır, Zeynep. *Mülteclerde Dini Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Sağıroğlu, Ali Zafer. "Türkiye'nin Değişen Göç Karakteri". *Sosyoloji Dıvanı* 6 (2015), 9-30.
- Sherif, Muzafer. *The Psychology Of Social Norms*. New York: Harper & Brothers, 1936.
- Şahin, Meryem. *Dini Bir Değer Olarak Tevekkül Yöneliminin Psikolojik Sebep ve Sonuçları Üzerine Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Şahin, Meryem - Hökelekli, Hayati. "Tevekkül Psikolojisi: Nedenleri, Süreci ve Sonuçları Hakkında Nitel Bir Araştırma". *International Journal of Social Inquiry* 12/2 (2019), 801-836.
- Tanrıverdi, Abdullah. *Kayseri'deki Suriyelilerde Kültürel Uyum ve Din*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Türk, Mehmet Mert. *Türkiye'de Yabancı İşçilik: Tokat Afganları Örneği*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Ulu, Mustafa - Çelik, Harun. "Suriyeli Mültecilerin Kullandıkları Başa Çıkma Yöntemleri ile Dindarlıkları Arasındaki İlişki". *Bilimname*, 40 (2019), 273 - 310.
- Ulu, Mustafa - Tanrıverdi, Abdullah. "Geçici Koruma Altına Alınan Suriyelilerde Göç, Kültürleşme/ Kültürel Uyum ve Din İlişkisi: Kayseri Örneği". *Bilimname* 43/3 (2020), 3214-3245.
- UNHCR. *UNHCR BM Mülteci Örgütü* (2024). <https://www.unhcr.org/tr/unhcr-turkiye-istatistikleri>.
- Yenginar, Miyase Melike. *Mülteci Aileler ve Göç ile Değişen Aile Yapısı*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Yıldıırım, Ali- Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016.
- T.C. Resmi Gazete. "Afganistan'dan Pakistan'a Sığınan Türk Soylu Göçmenlerin Türkiye'ye Kabulü ve İskânına Dair Kanun 4-5" (19 Mart 1982).



Türkiye Gençlik Konulu Makaleler: Sistemik Bir İnceleme

A Systematic Review of Articles on Youth in Türkiye

Doç. Dr. Abdullah İNCE¹, Arş. Gör. Üsâme BALIKÇI², Doktora Öğrencisi Özge ALGÜL³

¹Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sakarya
· abduallahince@sakarya.edu.tr · ORCID > 0000-0001-6135-5743

²Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sakarya
· usamebalikci@sakarya.edu.tr · ORCID > 0000-0002-6095-4151

³Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya
· ozgealgul9@gmail.com · ORCID > 0000-0001-6104-5139

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 06 Ağustos/August 2024

Kabul Tarihi/Accepted: 16 Aralık/December 2024

Yıl/Year: 2024 | **Sayı – Issue:** 57 | **Sayfa/Pages:** 51-80

Atıf/Cite as: İnce, A., Balıkçı, Ü., Algül, Ö. "Türkiye Gençlik Konulu Makaleler: Sistemik Bir İnceleme"
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 57, Aralık 2024: 51-80.

Sorumlu Yazar/Corresponding Author: Özge ALGÜL

Yazar Notu/ Author Note: "Bu makale Sakarya Büyükşehir Belediye Başkanlığı tarafından desteklenen "Sakarya Gençlik Profili, Gençliğin Beklentileri ve Gençlik Hizmetlerinin Geliştirilmesi" projesi kapsamında üretilmiştir. Destekleri için Sakarya Büyükşehir Belediye Başkanlığına teşekkür ederiz."

TÜRKİYE GENÇLİK KONULU MAKALELER: SİSTEMATİK BİR İNCELEME

ÖZ

Gençlik, 21. yy.da üzerinde en çok durulan yaşam dönemlerinden biridir. Ulusal ve uluslararası literatürde gençliği farklı açılardan inceleyen pek çok çalışma bulunmaktadır. Bu çalışma, Türkiye literatürüne dayanarak sosyal bilimler kapsamında değerlendirilebilecek olan gençlik konulu bilimsel makaleleri konu edinmektedir. Çalışmanın hedefi akademik hakemli dergilerde yayınlanan Türkiye gençlik konulu makalelerini sistematik açıdan incelemektir. Bu doğrultuda “genç”, “gençlik”, “gençler”, “ergen”, “ergenlik”, “ergenler”, “üniversite”, “yükseköğretim”, “lise”, “beliren”, “Y kuşağı”, ve “Z kuşağı” anahtar kelimeleri kullanılarak, Türkiye’deki yayınlanan akademik hakemli dergilerin çoğunu barındıran DergiPark ve Google Scholar başta olmak üzere İSAM, Sobiad, Araştırmaz, TEİ, ERIC, Jstore, DOAJ gibi veri tabanlarında tarama gerçekleştirilmiştir. İlk taramada 7759 doküman tespit edilmiştir. Veri temizliği aşamasında ilgili olmayan çalışmaların elenmesinden sonra 6021 makaleden oluşan bir veri seti oluşturulmuştur. Veri setindeki makaleler araştırmacıların oluşturduğu akademik inceleme formu aracılığıyla incelenmiştir. Hakemli dergilerde yayınlanma, odağa gençlik konusunu alma, Türkiye gençliği üzerinde çalışma gibi temel kriterler çerçevesinde seçilen makaleler Microsoft Excel dosyası şeklinde hazırlanan inceleme formuna kodlanmıştır. Söz konusu veriler IBM SPSS Statistics 25 paket programında analiz edilmiştir. Verilerin analizinde yüzde ve frekans değerleri kullanılmıştır. Yapılan analizler neticesinde Türkiye’de gençlik konusuna ilginin 2002 yılından itibaren belirgin bir şekilde artmaya başladığı gözlemlenmiştir. Söz konusu gençlik çalışmalarında nicel yöntemi kullanan makaleler ağır basmaktadır. Gençliği inceleyen makalelerde öne çıkan temel konular eğitim, ruh sağlığı, sağlık, nüfus problemleri, tüketim, bağımlılık ve sosyal medya konularıdır. Ayrıca elde edilen bulgulara göre en çok incelenen gençlik kesimi yükseköğretim öğrencileri, en çok kullanılan veri toplama aracı ölçek ve en çok başvuru alan analiz yöntemi frekans ve yüzde analizidir. Türkiye’de gençlik konusunun nasıl ele alındığını sayısal veri ve oranlar ile ortaya koyan bu incelemenin, gelecekte bu konuyu çalışacak araştırmacılara bir fikir vermesi ve çalışmalarına ışık tutması beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Bilimleri, Sosyal Bilimler, Gençlik Araştırmaları, Sistematik İnceleme.



A SYSTEMATIC REVIEW OF ARTICLES ON YOUTH IN TÜRKİYE

ABSTRACT

Youth is one of the most emphasized life periods in the 21st century. Many studies in national and international literature examine youth from different perspectives. This study focuses on scientific articles on youth, which can be evaluated within the scope of social sciences based on the literature in Türkiye. The study aims to systematically analyse the Turkish youth articles published in academic refereed journals. In this direction, by using the keywords “young”, “youth”, “young people”, “adolescent”, “adolescence”, “adolescents”, “university”, “higher education”, “high school”, “emerging”, “Y generation”, and “Z generation”, a search was carried out in databases such as ISAM, Sobiad, Araştırmaz, TEI, ERIC, Jstore, DOAJ, especially DergiPark, and Google Scholar, which host most of the academic refereed journals published in Türkiye. In the first scan, 7759 documents were identified. After the elimination of irrelevant studies in the data cleaning phase, a data set consisting of 6021 articles was created. While analysing the articles in the data set, the academic review form created by the researchers, which allows the collection of bibliometric data in a numerical form, was used. These data were analysed using IBM SPSS Statistics 25 package program. Percentage and frequency values were used in the analysis of the data. As a result of the analyses, it has been observed that the issue of youth in Türkiye has attracted increasing attention since 2002. In those youth studies, articles using quantitative methods are predominant. The main topics that stand out are education, mental health, health, population problems, consumption, addiction, and social media. In addition, according to the findings obtained, the most studied youth segment is higher education students, the most used data collection tool is scale, and the most used analysis method is frequency and percentage analysis. It is expected that this study, which reveals how the youth issue is handled in Türkiye with numerical data and ratios, will give an idea to researchers who will study this issue in the future and shed light on their studies.

Keywords: Religious Science, Social Science, Youth Research, Systematic Review.



GİRİŞ

Bu çalışmada Türkiye’de sosyal bilimler alanında kaleme alınan gençlik konulu makalelerin sistematik analizi yapılacaktır. Gençlik, bireyin görünüşü, fizyolojisi, eğilimleri, bilişsel yetenekleri vb. noktalarda en ciddi dönüşümlerin deneyimlendiği yaşam evresidir.^[1] Ayrıca gençlik, kişiliğin şekillenmeye başladığı yani kişinin kendisine özgü duygu, düşünce, tutum ve davranış geliştirdiği bir dönemdir.^[2] Zikredilen bu iki özelliği dolayısı ile gençlik dönemi en çok incelenen yaşam dönemlerinden biri olmuştur. Gençlik dönemi genel olarak çocukluktan yetişkinliğe geçiş dönemi olarak kabul edilmektedir. Fakat gençliği betimlemede kullanılan bedensel ve cinsel gelişim gibi özelliklerin (ırk, iklim, beslenme vb.) bireysel şartlara bağlı olması, gençlikten yetişkinliğe geçişi belirleyen eğitim sürelerinin uzaması, işe başlama ve evlilik yaşının gecikmesi gibi unsurlar, gençlik döneminin kapsamını netleştirmeyi zorlaştırmaktadır.^[3] Bazılarına göre bu yaş aralığı 12-24; bazılarına göre 12-26; bazılarına göre ise 15-29’dur.^[4] Örnek vermek gerekirse gençlik dönemini değerlendirirken MEB 12-24 yaş aralığını, BM, UNESCO ve Dünya Bankası gibi kuruluşlar 15-24 yaş aralığını dikkate almaktadır. Bununla birlikte bazı Avrupa Birliği raporlarına göre gençlik dönemi 15-29 yaş aralığı olarak değerlendirilmiştir.^[5] TÜİK’in İstatistiklerle Gençlik raporlarında ise gençlik döneminin değerlendirilmesinde 15-24 ve 15-29 olmak üzere iki farklı yaş aralığı dikkate alınmıştır.^[6] Buna karşın Gençlik ve Spor Bakanlığı, gençlik politikalarının hedef grubu olarak, 14-29 yaş aralığında bulunan bireyleri kabul etmiştir.^[7]

Anlaşılan o ki farklı bakış açılarına göre gençlik döneminin en erken başlangıç yaşı 12 iken en son bitiş yaşı 29’dur. Bu yaş aralığı (12-29) Ericson’un psikososyal gelişim dönemlerinden rol kargaşasına karşı kimlik arayışı ve yalnız kalmaya karşı yakınlık kurma evrelerine^[8] Freud’un psikoseksüel gelişim dönemlerinden genital aşamaya; Piaget’in bilişsel gelişim dönemlerinden formel işlem aşamasına^[9] ve Havighurst’un gelişim görevleri sınıflandırmasından ergenlik ve genç yetişkinlik

[1] James F. Adams, *Ergenliği Anlamak: Ergen Psikolojisinde Güncel Gelişmeler* (Ankara: İmge Kitabevi, 1995), 13, 82-84, 111, 185-189.

[2] Adams, *Ergenliği Anlamak: Ergen Psikolojisinde Güncel Gelişmeler*, 156-162, 225-226.

[3] Jeffrey Jensen Arnett, “Emerging Adulthood: A Theory of Development from the Late Teens through the Twenties.”, *American Psychologist* 55/5 (2000), 469-470. Bu makalesinde Arnett, yetişkinliği tanımlayan bazı özelliklerin sanayileşme sürecinde değişime uğradığından ve gençliği tanımlayan -Ericson, Levinson ve Keniston gibi farklı gelişim kuramları olduğundan bahsetmektedir. Buradan gençlik döneminin tam bir tanımı ve sınırını vermenin zor olduğu anlaşılmaktadır.

[4] Nazlı Tutku Kalfa, *Gençlik Dönemi İnanç Gelişimi ve Eğitiminde Etkili Olan Faktörler Üzerine Nitel Bir Araştırma* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 15.

[5] Bekir S. Gür vd., *Türkiye’nin Gençlik Profili*. (Çankaya, Ankara: SETA, 1. Baskı., 2012), 15.

[6] Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), “İstatistiklerle Gençlik 2022” (Erişim 2 Mayıs 2024).

[7] Gençlik ve Spor Bakanlığı (GSB), *Ulusal Gençlik ve Spor Politikası Belgesi* (2013), 4.

[8] Hatice Ergin-S. Armağan Yıldız (ed.), *Gelişim Psikolojisi* (Nobel Akademik Yayıncılık, 2015), 10.

[9] Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı: Psikolojinin Temel Kavramları* (Remzi Kitabevi, 2021), 335.

dönemlerine^[10] tekabül etmektedir. Gençliği ifade eden yaş aralığının uzun olması farklı gelişim görevlerini merkeze alan bazı kuramlar açısından (Ericson, Havighurst gibi) gençlik döneminin iki evreye denk gelmesi gibi bir netice doğurmuştur. Bunun nedeni muhtemelen her kuramın merkeze aldığı gelişim görevine göre gençlik tanımının değişmesi ayrıca zaman içerisinde çocukluktan yetişkinliğe geçiş sürecinin uzamasıdır.

Modern akademik literatür içerisinde gençlik üzerine yapılan ilk araştırma tespit edilebildiği kadarıyla G. Stanley Hall'a (ö.1924) aittir. Gençlik araştırmaları açısından bu önemli bir anlama sahiptir. Zira Hall ilk doktor unvanlı psikolog ve en köklü akademik topluluklardan biri olan *Amerikan Psikoloji Topluluğu*'nun kurucusudur.^[11] Bu anlamda akademik literatür içerisinde insan ve toplum bilimlerinin bir uzmanlık alanı olarak ortaya çıktığı bir döneme tekabül etmesi açısından gençlik araştırmalarının akademide köklü bir geçmişe sahip olduğu söylenebilir.

Hall'un söz konusu araştırması 1904 yılında "Ergenliğin Psikolojisi ve Onun Fizyoloji, Antropoloji, Sosyoloji, Cinsellik, Suç, Din ve Eğitim ile İlişkisi"^[12] başlığıyla iki cilt olarak yayınlanmıştır. Eserin yayın yılına bakılırsa gençlik dönemi araştırmaları ancak 20.yy'ın başlarında ortaya çıkmıştır. Bunun birçok nedeni olabilir. Muhtemel nedenlerden biri Orta Çağ'ın sonlarına kadar çocukluktan yetişkinliğe geçişin bir anda gerçekleştiği düşünülürken, modern dönemin sanayi, eğitim ve teknoloji devrimleri sebebiyle bu geçiş sürecinin uzamasıdır. Sanayileşme öncesi dönemde çocuklar fiziksel yeteneklerinin elverdiği en erken dönemde hayatta kalma mücadelesine katkıda bulunmak zorundayken, modern dönemde sanayi ile birlikte meslek eğitimi ihtiyacı doğmuş, eğitim süreleri artmış^[13] buna bağlı olarak da yetişkinliğe adım atma süreci uzamıştır. Nitekim Jones'ın da ifade ettiği gibi endüstri öncesi toplumlarda yetişkinliğe atılan ilk adımın belirli bir tanımı ve töreni varken endüstri toplumlarında yetişkinliğe geçiş süreci hem belirsiz hem de karmaşık bir hâle gelmiştir.^[14] Zira modern dönemde, 'yetişkinliği karakterize eden aile kurma ve iş edinme gibi görevler'[15] ertelendiği için yetişkinliğe geçiş süreci olan gençlik dönemi uzamıştır.

[10] Robert J. Havighurst, *Developmental Tasks and Education* (McKay, 1974).

[11] Ergin-Armağan Yıldız, *Gelişim Psikolojisi*, 98.; Duane P Schultz-Sydney Ellen Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, çev. Yasemin Aslay (İstanbul, 2020), 319.

[12] G.S. Hall, *Adolescence its Psychology and its Relations to physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education* (New York: Appleton and Company, 1904).

[13] Helmut Fend, "The Historical Context of Transition to Work and Youth Unemployment", *Youth Unemployment and Society*, ed. Anne C. Petersen-Jeylan T. Mortimer (Cambridge University Press, 1994), 80-81.

[14] Gill Jones, "Integrating Process and Structure in the Concept of Youth: A Case for Secondary Analysis", *The Sociological Review* 36/4 (Kasım 1988), 706.

[15] Fend, "The Historical Context of Transition to Work and Youth Unemployment", 77.

Gençlik döneminin uzamasına bağlı olarak gençler, bilimsel araştırma literatüründe daha çok yer edinmiş ve gençliği inceleyen araştırma sayısı ciddi bir yekûn oluşturmaya başlamıştır. Öyle ki sadece gençlik konulu makalelere tahsis edilen *Journal of Adolescence* (1978) ve *Children and Youth Services Review* (1979) gibi bilimsel araştırma dergileri kurulmuştur.[16] Artan gençlik literatürünün bir yansıması olarak Türkiye’de de “Milli Kültür ve Gençlik Sempozyumu”[17] gibi bilimsel toplantılar düzenlenmiş, gençliği konu edinen *Türkiye’nin Gençlik Profili* gibi araştırma raporları[18] hazırlanmış ve *Gençlik Araştırmaları Dergisi* (2013)[19] kurulmuştur. Türkiye açısından gençlik döneminin bir önemi de Avrupa ülkeleri içerisinde en yüksek genç nüfus oranına sahip olmasıdır. Türkiye İstatistik Kurumunun yayınladığı *İstatistiklerle Gençlik*[20] raporuna göre 2022 yılında Avrupa’da genç nüfusun toplam nüfus içerisindeki oranı %16,2 iken Türkiye’de bu oran %22.9’dur. Dolayısıyla gençlik dönemi Türkiye ölçeğinde önemli bir yaşam dönemi aynı zamanda önemli bir araştırma konusudur.

Türkiye’de gençlik konulu literatüre dair farklı alanlardan birçok çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalardan bazıları bir alana yönelik genel bir inceleme ya da belli bir konudaki çalışmaları ele alan incelemeler şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Özellikle literatür taraması şeklinde gerçekleştirildiği görülen bu çalışmalarda belli bir konuya dair daha önce yayınlanan tezler ya da makaleler taranmış ve çalışmalar türleri, odaklandıkları temel noktalar ya da bulguları üzerinden değerlendirilmiştir.[21] Bunlara ek olarak belli bir konu özelinde bibliyografya çalışmaları da bulunmaktadır.[22] Ancak akademi gençlik konusuna bütüncül olarak bakan

[16] Duncan Lindsey, “Editorial Statement”, *Children and Youth Services Review* 1/1 (1979), 1-5; Roger L. Shapiro, “The Adolescent, The Therapist and The Family: The Management of External Resistances to Psychoanalytic Therapy of Adolescents”, *Journal of Adolescence* 1/1 (1978), 3-10.

[17] Gazi Üniversitesi (GÜ), *Milli Kültür ve Gençlik Sempozyumu* (Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları, 1985).

[18] Gür vd., *Türkiye’nin Gençlik Profili*.

[19] Gençlik Araştırmaları Dergisi (GAD), “*Gençlik Araştırmaları Dergisi*” (Erişim 24.09.2024).

[20] TÜİK, “İstatistiklerle Gençlik 2022».

[21] Kader Cansu Abay, “Türk Din Psikolojisi Çalışmalarında ‘Ergenlik Dönemi Dinsel Gelişimi’ Literatürü (1963-2020) Üzerine Bir Araştırma”, *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 2 (2020), 161-220; Yılmaz Bayar, “Türkiye’deki Üniversite Öğrencilerinin Örgütsel Vatandaşlık Davranışı: Literatür Taraması”, *Siyaset, Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2019), 123-142; Güney Nair, “Gençlik Şiddeti Konusunda Son On Yılda Ülkemizde Yapılmış Lisansüstü Tezlerin Tematik Açısından Değerlendirilmesi”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 18/72 (2019), 1902-1945; Elvan Okutan-Malike Göncü Akbaş, “15-24 Yaş arası Öğrencilerin Kariyer Kaygılarını İncelemeye Yönelik Literatür Araştırması”, *Siyaset, Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2019), 33-41; Murat Sucu, “İşletmelerin Z Kuşağı Bireylerini İstihdam Ederken Dikkate Almaları Gereken Konular: Bir Literatür Araştırması”, *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 5/3 (2021), 848-867.

[22] Recep Kaymakcan-İbrahim Aşlamacı, “İmam-Hatip Liseleri Literatürü Üzerine Bibliyografik Bir İnceleme”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/22 (2011), 71-101; Fatma Odabaşı, “Gençlik Din Sosyolojisi Üzerine Bibliyografik Bir Değerlendirme”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 1183-1216.

çalışmalar oldukça azdır. Bu konuda Yaman'ın^[23] “Türkiye Gençlik Çalışmaları Bibliyografyası 1923-2010” başlıklı çalışması ön plana çıkmaktadır. Bu çalışmada gençlik araştırmaları noktasında araştırmacılara rehberlik etmek amacıyla gençlik konulu kitap, makale ve tezler yıllara ve konulara göre tasnif edilmiştir. Bibliyografik derlemelerin bir örneği de İnce'nin^[24] “Türkiye Gençlik Makaleleri Bibliyografyası (1953-2021)” başlıklı çalışmasıdır.

Gençlik literatürüne dair yukarıda bahsedilenlere ek olarak dikkat çeken bir diğer önemli tür de sistematik derleme çalışmalarıdır. Bu çalışmalarda literatür taramasından farklı olarak amaca yönelik daha spesifik araştırma kriterleri belirlenmiş ve belirlenen kriterlere uyan çalışmalar amaç, model, yöntem, araç, örneklem ve bulgular gibi farklı açılardan incelenmiştir.

Tekin Kaya ve Örsal üniversite öğrencilerinin yaşlı ayrımcılığına yönelik davranışlarını hangi faktörlerin etkilediğini ortaya çıkarmak amacıyla bir sistematik derleme çalışması gerçekleştirmiştir. Çalışmada ulusal veya uluslararası hakemli bir dergide yayınlanma, örneklemin üniversite öğrencileri olması ve yaşlı ayrımcılığına yönelik tutum ve davranışlarını belirlemeye yönelik çalışmalar olması gibi temel kriterler belirlenmiştir ve kriterlere uyan 11 çalışma araştırma türü, örneklem, amaç, kullanılan ölçekler ve sonuçlar açısından incelenmiştir.^[25] Taşkırmaz ve Bal üniversite öğrencilerin duygusal zekâları ve yılmazlıkları arasındaki ilişkiyi incelemek amacıyla bir sistematik inceleme yapmışlardır. Hakemli dergide yayınlanma, üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirilme, öğrencilerin duygusal zekâları ve yılmazlıkları arasındaki ilişkiyi araştırma gibi temel kriterlere göre seçilen 16 çalışma, tasarım, örneklem özellikleri, ölçekler ve bulgulara göre incelenmiştir.^[26] Dost ve Esin üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirilen sağlıklı beslenme ve fiziksel aktivite davranışları geliştirme programlarının etkisini inceleyen çalışmaları sistematik olarak gözden geçirmişlerdir. Sağlıklı beslenme ve fiziksel aktivite programlarının etkisini inceleme, deneysel türde ve belli tarihler arasında gerçekleştirilme temel kriterlerine uygun 11 makale örneklem, araştırma amacı, müdahale türü, değişkenler, ölçüm araçları ve sonuçlara göre incelenmiştir.^[27]

[23] Ömer Miraç Yaman, *Türkiye Gençlik Çalışmaları Bibliyografyası 1923-2010* (Ankara: Gençlik ve Spor Genel Müdürlüğü Gençlik Hizmetleri Dairesi Başkanlığı, 2010).

[24] Abdullah İnce, *Türkiye Gençlik Makaleleri Bibliyografyası (1953-2021)* (Konya: NEÜ Yayınları, 2022).

[25] Nedret Tekin Kaya-Özlem Örsal, “Türkiye’de Üniversite Öğrencilerinin Yaşlı Ayrımcılığı Davranışlarını Etkileyen Faktörler: Sistematik Derleme”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/67 (2018), 540-557.

[26] Mehmet Taşkırmaz-Canan Gamze Bal, “Üniversite Öğrencilerinin Duygusal Zekâları ve Yılmazlıkları Arasındaki İlişki: Sistematik İnceleme”, *Kastamonu Education Journal* 28/4 (2020), 1759-1769.

[27] Ayşe Dost-Melek Nihal Esin, “Üniversite Öğrencilerinde Sağlıklı Beslenme ve Fiziksel Aktivite Davranışları Geliştirme Programlarının Etkisi: Sistematik Derleme”, *Göbeklitepe International Journal Of Health Sciences* 4/6 (2021), 189-200.

Dursun ve Gamsız Tunç ergenler ve genç yetişkinlere yönelik gerçeklik terapisine dayalı hazırlanan grup müdahaleleri sistematik olarak incelemiştir. Grup müdahale programını, programın içeriğini ve özelliklerini içerme ve etkililiğini inceleme, ergenler ve genç yetişkinler üzerinde gerçekleştirilme gibi temel kriterlerine uygun toplam sekiz tez ve makale araştırma grubu, deseni, müdahale türü, programın özellikleri, ölçme araçları ve sonuçlar açısından incelenmiştir.^[28] Yıldız ve arkadaşları ortaokul ve lise düzeyinde matematiksel kavram yanlışlarına yönelik yürütülen çalışmaları sistematik olarak derlemiştir. Konu ile ilgili yürütülmüş olma, 5-12. sınıf düzeyindeki konu alanlarını içeriyor olma ve belli tarihler arasında yürütülmüş olma temel kriterlere uygun toplam 46 tez ve makale konu alanları ve yöntemsel eğilimlerine göre incelenmiştir.^[29]

Gençliği ele alan sistematik çalışmaların yoğunlukla eğitim ve sağlık alanında sınırlı konular ve sınırlı bir örneklem ve dolayısıyla az sayıda araştırma etrafında şekillendiği görülmektedir. Bu durum literatürde gençliğe dair genel anlamda tüm konuları ele alan ve geniş tarih aralığında sistematik olarak inceleme yapan çalışmaların eksik olduğunu göstermektedir.

Bu bağlamda Türkiye’de sosyal bilimler alanındaki gençlik konulu makaleleri inceleyen bu çalışmada, gençlik üzerine yazılmış bilimsel makalelerin sistematik olarak değerlendirilmesi hedeflenmiştir. Çalışmada, araştırmanın amaçları doğrultusunda belirlenen kriterlere uygun makaleler incelenmiştir. Sistematik inceleme kapsamında aşağıdaki araştırma sorularına (AS) yanıt aranmıştır:

- AS1) Türkiye’de gençlik konulu bilimsel makaleler yıllara, yayımlandığı kurumlara ve disiplinlere göre nasıl bir performans dağılımı ve değişimi göstermiştir?
- AS2) Türkiye’de gençlik konulu bilimsel makalelerde incelenen temel konular nelerdir? Sıkça çalışma konusu olan ya da daha az ele alınan konular nelerdir?
- AS3) Türkiye’de gençlik konulu bilimsel makalelerde yazarlar ele alınan temel konuya hangi perspektiften yaklaşmışlardır?

[28] Asiye Dursun - Özge Gamsız Tunç, “Ergenler ve Genç Yetişkinlere Yönelik Gerçeklik Terapisine Dayalı Grup Müdahaleleri: Sistematik Gözden Geçirme”, *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 22/3 (2021), 2323-2346.

[29] Bahadır Yıldız vd., “Ortaokul ve Lise Öğrencilerinin Matematiksel Kavram Yanlışlarına Yönelik Türkiye’de Yapılan Çalışmaların Sistematik Derlemesi”, *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 17/3 (2021), 535-556.

AS4) Türkiye’de gençlik konulu bilimsel makalelerin inceledikleri toplumsal kesim ve gençlik dönemi hangisidir? Çalışmalarda ön plana çıkan veya ihmal edilen bir gençlik dönemi var mıdır?

AS5) Türkiye’de gençlik konulu bilimsel makalelerde hangi araştırma yöntemleri kullanılmış, veriler nasıl toplanmış ve analiz edilmiştir? Bu yöntemler ne sıklıkla tercih edilmiştir?

AS6) Türkiye’de gençlik konulu bilimsel makalelerin özgün değerleri nasıl tanımlanmıştır?

Türkiye’de en çok irdelenen konulardan biri olan gençliğe dair çalışmaların yukarıdaki sorular çerçevesinde sistematik olarak incelenmesi, akademiye gençlik konusunun başlangıçtan günümüze nasıl ele alındığı noktasında alanın paydaşlarına bütüncül bir perspektif sunacaktır.

1. YÖNTEM

1.1. Araştırmanın Yöntemi

Bu araştırma betimsel tarama modelinde yapılandırılmıştır. Sistematik inceleme yönteminin kullanıldığı bu çalışmada veri toplama süreçlerinde doküman incelemesine başvurulmuştur.

Anlatı incelemesi (narrative review), meta analiz (meta-analysis), bibliyometrik analiz (bibliometric review) ve model incelemesi (patent review) gibi literatür değerlendirme yöntemlerinden biri olan sistematik inceleme (systematic review)^[30], bir konu hakkındaki belirli araştırma sorularına cevap bulmak amacıyla, konu üzerine yapılmış çalışmaların belirlenen kriterlere uygun olarak sistemli ve tarafsız bir şekilde değerlendirilmesini ifade etmektedir. Bu şekilde bir inceleme, araştırma sorusuna yönelik tüm kanıtların toplandığı bir kaynak oluşturmaktadır. Yöntem, konuya dair tüm bilgileri toplamanın yanı sıra kaynakları kapsamlı bir şekilde taramayı ve belirli ölçütler sonucunda kapsama giren çalışmaları sentezlemeyi içerir. Açık ve tekrarlanabilir özellikte kurgulanması gereken bu inceleme, kapsama giren verilerin kalitesini ve geçerliliğini değerlendirmeye fırsat vermektedir.^[31] Özellikle akademik çalışmalarda nicelik olarak büyük bir artışın görüldüğü, içeriklerin oldukça genişlediği ve farklılaştığı günümüzde çalışmaların sistematik bir şekilde incelenmesi ve şeffaf olarak sentezlenmesi önemli görülmektedir.^[32]

[30] Ayodeji Amobonye vd., “Writing a Scientific Review Article: Comprehensive Insights for Beginners”, *The Scientific World Journal*, (2024), 1-13.

[31] Nursan Çınar, “İyi Bir Sistematik Derleme Nasıl Yazılmalı?”, *Online Turkish Journal of Health Sciences* 6/2 (2021), 311-313.

[32] Ayşe Yıldız, “Bir Araştırma Metodolojisi Olarak Sistematik Literatür Taramasına Genel Bakış”, *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/Özel Sayı 2 (2022), 367-386.

1.2. Veri Kaynaklarının Belirlenmesi

Araştırmada incelemeye alınacak makalelere çalışmanın amacına uygun olarak bilimsel makaleleri kataloglayan ulusal ve uluslararası indeksler ve veri tabanları üzerinden ulaşılmıştır.

1. Aşama (Veri Toplama): İlk olarak hangi veri tabanlarında tarama yapılacağına ve aramalarda hangi anahtar kelimelerin kullanılacağına karar verilmiştir. Bu aşamada Türkiye’de yayınlanan akademik hakemli dergilerin çoğunu barındıran DergiPark ve Google Scholar başta olmak üzere İSAM, Sobiad, Araştırmaz, TEİ, ERIC, Jstore, DOAJ, İnforma World, EBSCOhost, Index Islamicus, Index Copernicus, Web of Science ve ISI veri tabanları taranmıştır.

Taramalarda hangi anahtar kelimelerin kullanılacağına karar vermek için öncelikle bahsi geçen veri tabanlarında ön aramalar yapılmış ve bir makalenin başlığında, anahtar kelimelerinde ya da özetinde en çok karşılaşılan kelimeler belirlenmiştir. Sonuç olarak “genç”, “gençlik”, “gençler”, “ergen”, “ergenlik”, “ergenler”, “üniversite”, “yükseköğretim”, “lise”, “beliren”, “Y kuşağı”, ve “Z kuşağı” anahtar kelimeler olarak belirlenmiştir.

İlk taramada, belirlenen anahtar kelimeleri içeren Türkçe makaleler listeye alınmıştır. Bu aşamada listeye eklenecek makaleler üzerinde detaylı bir inceleme yapılmaya da çalışmanın konusuyla ilgili olmadığı açıkça belli olan makaleler bu listeye dahil edilmemiştir. Örneğin; orman mühendisliği alanında genç bitkiler üzerine yapılan çalışmalar ya da genç bir bireyde görülen hastalığa dair doğrudan tıp alanına yönelik olgu sunumu gibi çalışmalar araştırma dışı bırakılmıştır. Ancak tıp alanında olsa da gençlerin ruh sağlığı, sağlığı etkileyen faktörler vb. konulu makaleler listeye dahil edilmiştir. Bu şekildeki ilk tarama sonucunda 7759 makaleye ulaşılmıştır. Bu makaleler listeye eklenirken yayın yıllarına göre her birine bir kod verilmiştir. Örneğin 2017 yılı için listeye eklenen ilk makale “2017-1”, 2020 yılı için eklenen bininci makale ise “2020-1000” şeklinde kodlanmıştır.

2. Aşama (Veri Ön İzleme): Araştırmaya dahil edilecek çalışmaların belirlenmesi için ikinci olarak makale künyeleri gözden geçirilmiştir. Bu aşamada listeye iki ya da daha fazla kez eklenen çalışmalar ve araştırma konusu ile ilgili olmadığı halde gözden kaçırılarak listeye girmiş çalışmalar elenmiştir. Bu eleme sonucunda kalan 7631 makale esas incelemeye alınmıştır.

3. Aşama (Veri Temizleme): Araştırmada yer alacak makalelere nihai olarak karar verebilmek ancak esas inceleme sırasında mümkün olmuştur. Her makalenin tek tek okunup incelendiği bu üçüncü aşamada araştırmanın amaçları doğrultusunda belirlenen kriterlere göre elemeler yapılmıştır. Öncelikli kriter, çalışmanın odağında gençlik konusunun olmasıdır. Bu doğrultuda başlığında, özet kısmında ya

da anahtar kelimelerinde gençliğe dair bir ifade bulunup listeye girmesine rağmen odak noktası gençlik olmayan çalışmalar elenmiştir. Araştırmada yalnızca Türkçe makalelerin incelenmesi hedeflendiğinden yabancı dillerde yazılmış makaleler elenmiştir. Tür bakımından sadece hakemli dergi makaleleri inceleneceğinden hakemli dergilerde yayınlanmayan makaleler ya da sempozyum bildirimleri, kitap incelemeleri gibi farklı türlerdeki yayınlar da araştırma kapsamı dışına çıkarılmıştır. Araştırmada Türkiye gençliği üzerine yapılan çalışmaların incelenmesi hedeflendiğinden örneklemi farklı ülkelerdeki yabancı gençlerden oluşan makaleler de elenmiştir. Yine örneklem açısından incelenmesi hedeflenen yaş aralığında bir örnekleme sahip olmayan çalışmalar da kapsam dışında kalmıştır. Bunlara ek olarak tam metnine erişilemeyen ya da metninde eksiklik olan makaleler de elenmiştir.

Makalelerin listeden çıkarılması için en az iki araştırmacının gözden geçirmesine dikkat edilmiştir. Bunun için makaleyi inceleyen araştırmacı inceleme formunda elenmesini düşündüğü makalenin yanında eleme sebebini kısaca belirtmiş (dili İngilizce, konuyla ilgili değil, sempozyum bildirisi vb.) ve bir diğer araştırmacı da işaretli makaleyi inceleyip elenmesi noktasında hemfikir olduğunda makale listeden çıkarılmıştır. Bu şekilde bir eleme sonucunda nihai olarak 6021 makale incelemeye alınmıştır.

1. 3. Veri Toplama Aracı

Makalelerin incelenmesinde araştırmacılar tarafından oluşturulan akademik inceleme formu kullanılmıştır. Form, Microsoft Excel programında hazırlanmıştır. Formun hazırlanmasında aşağıdaki adımlar izlenmiştir:

- i) İlk olarak araştırmacılar bilimsel araştırma yöntemleri üzerine okumalar ve dersler yapmış ve çalışmanın amaçları doğrultusunda bir literatür taraması yapılmıştır. Literatürdeki benzer çalışmalardan hareketle inceleme maddeleri, temalar, kodlar ve kriterler belirlenmiştir. İncelenen kaynaklar içinde Meydan'ın^[33] “Akademide Değerler Eğitimi (Tezler ve Makaleler/1989-2017)” başlıklı çalışması başat çalışmalardan biri olmuştur.
- ii) İkinci olarak belirlenen inceleme maddeleri gözden geçirilmiş, konu ile ilgili olarak yeni maddeler eklenmiş, maddeler araştırmanın amacı doğrultusunda düzenlenmiş ve ilk taslak form oluşturulmuştur. Form, ayrıca uzman görüşüne sunulmuş ve gelen öneriler doğrultusunda yeni taslak form oluşturulmuştur.
- iii) Formun uygulamaya konulması için pilot çalışma yapılmıştır. Pilot çalışmanın ilk aşamasında her araştırmacı bağımsız olarak listeden rastgele seçtiği

^[33] Hasan Meydan, *Akademide Değerler Eğitimi (Tezler ve Makaleler/1989-2017)* (Değerler Eğitimi Merkezi, 2019).

beş makaleyi incelemiştir. Forma ilk kodların girilmesinin ardından girilen tüm kodlar tek tek değerlendirilmiş ve üzerinde uzlaşa sağlanmayan maddeler revize edilmiştir. Böylece makale kodlama noktasında araştırmacılar arasında ortak bir dil oluşturulmaya çalışılmıştır.

- iv) Pilot çalışmanın ikinci aşamasında her araştırmacı bağımsız olarak listeden rastgele seçilen on adet makaleyi incelemiş ve forma işlemiştir. İşlenen makaleleri bir başka araştırmacı, gruptan bağımsız olarak gözden geçirmiş ve uzlaşa sağlanmayan maddeleri işaretlemiştir. Bu maddeler tekrar tartışılmış ve uzlaşa kriterleri belirlenmiştir. Formda ayrıca belirlenen kategoriler içine girmeyecek makalelerle karşılaşma ihtimali düşünülerek her madde için bir “diğer” seçeneği eklenmiştir. Analiz sürecinde bu seçeneğe yazılanlar göz önüne alınarak frekans yoğunluklarına göre gerektiği durumlarda yeni kategoriler açılmıştır.^[34]

1. 4. Veri Toplama Süreci

Araştırmanın veri toplama süreci 2022 Mart-2023 Ekim aralığında gerçekleştirilmiştir. İnceleme sürecinde her makale akademik inceleme formunda belirlenen kriterlere göre araştırmacılar tarafından incelenmiştir. İncelemeler yapılırken makalede doğrudan yazarın belirttiği bir durum varsa ona tabi kalınmıştır. Çıkarım yapmak gereken durumlarda belirlenen kriterler dikkate alınarak araştırmacı tarafından uygun görülen şekilde kodlama yapılmıştır. Özellikle makalenin perspektifi noktasında makalenin amaçları, araştırma soruları, kullandığı kaynaklar vb. içeriklere göre genel bir çıkarım yapılmıştır. Yine aynı şekilde özgün değer noktasında da doğrudan bir açıklama varsa ona tabi kalınırken makalenin özgün değerinin açıkça yazılmadığı durumlarda ilk etapta “özgün değer belirtilmemiş” seçeneği işaretlenmemiş, makaledeki ifadelerden çıkarım yapılmaya çalışılmıştır. İnceleme formunda bazı maddeler için birden fazla seçenek işaretlemeye fırsat verilmiştir. İnceleme sürecinde mümkün olduğunca tek ve ortak bir madde işaretlenmeye ve böylece maddeler saflaştırılmaya çalışılmışsa da bunun mümkün olmadığı durumlarda iki ya da daha fazla seçenek işaretlenmiştir. Belirlenen kategorilere uymayan durumlar için “diğer” seçeneği kullanılmıştır.

1. 5. Verilerin Analizi

Veri analizi sürecinde nicel yöntemlerden faydalanılmıştır. Makalelerden toplanıp Excel formatındaki akademik inceleme formuna işlenen veriler IBM SPSS Statistics 25 paket programında analiz edilmiştir. Verilerin analizinde yüzde ve frekans değerleri kullanılmıştır. İncelenen verilerin görselleştirilmesinde Excel programının grafikler özelliğinden faydalanılmıştır.

[34] Belirtilen aşamalardan geçerek son hali verilen akademik inceleme formuna ait görseller ekte yer almaktadır.

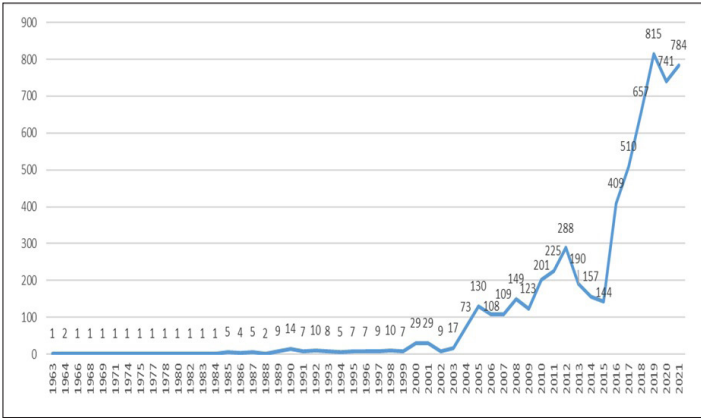
1. 6. Geçerlik ve Güvenirlilik

Araştırmada bireysel kanaatlerden kaçınmak ve mümkün olduğunca ortak bir araştırma yöntemi takip etmek adına veri kaynaklarının belirlenmesi, veri toplama aracının oluşturulması ve veri toplama gibi süreçler en az iki araştırmacı tarafından yürütülmüştür. Veri toplama sürecinde her makalenin tam metni ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir ve kodlamalar şeffaf bir şekilde yapılmıştır. Verilerin işlenmesinde makalenin orijinaline sadık kalınmaya çalışılmış, gerekmedikçe araştırmacı yorumu katılmamıştır.

2. BULGULAR VE DEĞERLENDİRME

2.1. Genel Görünüm

Grafik 1. Makalelerin Yıllara Göre Dağılımı

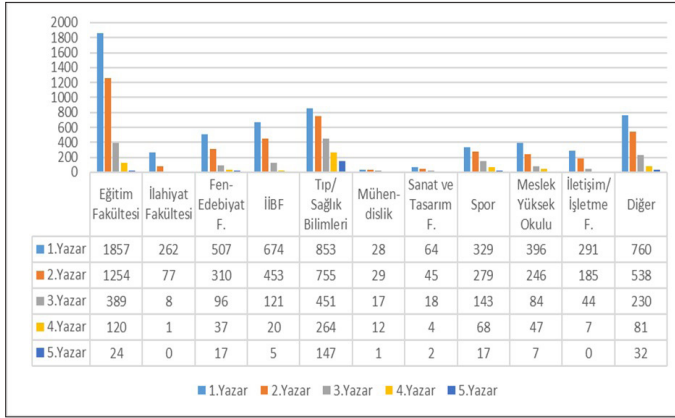


Grafik 1’de görüldüğü üzere gençlik üzerine yapılan makale düzeyindeki akademik araştırmalar 1963 yılında başlamıştır. Devam eden dönemde çoğunlukla yılda 1 veya 2 araştırma yayınlanmıştır, az da olsa bazı yıllarda hiçbir yayın çıkmadığı da olmuştur. Bu süreç hafif bir kıpırdamayla 1989’dan 2002 yılına kadar devam etmiştir. 2002’de ise yıllık yayın bazında aşağı yukarı on yıl sürecek olan bir artış eğilimine girildiği gözlemlenmektedir. Öyle ki ilk defa 2005 yılında gençlik üzerine yapılan araştırma sayısı 100’ün üzerine çıkmıştır. 2012 yılında bu rakam 288’i bulurken 2015’te tekrar 144’e düşmüştür. 2015’te, incelediğimiz dönem aralığındaki en yüksek artış trendine girildiği dikkatleri çekmektedir. Zira kısa zaman içerisinde yıllık ortalama yayın sayısı 800 bandına ulaşmıştır. Bu süreçte 2016’da 409, 2018’de 657 ve 2019’da 815 makalenin gençliği ele aldığı görülmektedir. Gençlik üzerine yapılan makale düzeyindeki akademik araştırmaların yıllara göre dağılımına bakıldığında genel olarak yıllık ortalama yayın sayısında (2002-2012

ve 2015-2021 olmak üzere) iki yükseliş trendinin yaşandığı ve günümüzde yıllık ortalama yayın sayısının 800'lü rakamlara ulaştığı söylenebilir. Buradan yola çıkarak gençlik ile ilgili makalelerin her ne kadar 1960'lı yıllarda başlasa da daha ziyade son 20 yılda kaleme alındığı çıkarımı yapılabilir. Zira 1963'ten 2002'ye kadar yılda ortalama 4,5 gençlik makalesi yayınlanırken, 2002'den 2022'ye kadarki süreçte yani son 20 yılda yıllık ortalama 307 gençlik makalesi yayınlanmıştır. Son 20 yılda çıkan gençlik makalelerinin ortalaması, 1960-2000 arasındaki 40 yıllık dönemin gençlik makaleleri ortalamasından neredeyse 70 kat daha fazladır. Tabi bu noktada akademik dergi yayıncılığı, indeks ve veri tabanı gibi hususlara geçmiş dönemlerde pek fazla dikkat edilmediği gerçeği hatırlanmalıdır. Aradaki farkın yüksek çıkmasının bir nedeni, geçmişteki makalelerden bazılarında ulaşılamaması olabilir. Diğer bir neden de Türkiye'de 2000'lerden sonra üniversite ve akademisyen sayısının artması olmalıdır.

2.2. Yazarların Çalışma Alanı

Grafik 2. Yazarların Çalışma Alanları Tablosu



Grafik 2'de gençlik üzerine makale yazan araştırmacıların fakülte, anabilim dalı, meslek yüksekokulu vb. akademik çalışma alanları resmedilmektedir. Söz konusu bilgiler makalelerin kapak sayfasındaki yazar künye bilgilerinden yararlanılarak oluşturulmuştur. Çok yazarlı makaleler için yazar sayısı beş ile sınırlandırılmıştır. Çok yazarlı bir makaledeki her bir yazarın alanına ilişkin bilgiler ayrı ayrı sunulmuştur. Herhangi bir künye bilgisine rastlanamayan yazarların alanları diğer başlığı altında "belirtilmemiş" şeklinde kodlanmıştır. Yapılan hesaplamalara göre makalelerden 1850 tanesi (%30.7) tek yazarlı, 2570'i (%42.7) çift yazarlı, 940'ı (%15.6) üç yazarlı, 409'u (%6.7) dört yazarlı ve 252'si (%4.2) beş veya daha çok yazarlıdır. Anlaşılan o ki gençlik üzerine makale telif eden araştırmacılar genel olarak tek veya çift kişi (ki bunlar %70'ten fazladır) olarak çalışmıştır. Gençlik

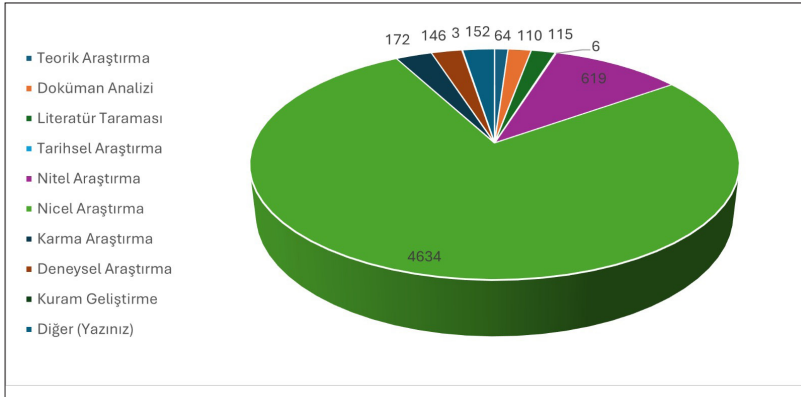
çalışmalarının disiplinlerarası bir mahiyet kazanması için araştırmacı iş birliğine daha fazla ihtiyaç duyulduğu söylenebilir.

Ayrıca araştırmacıların çalışma alanlarını gösteren Grafik 2'ye göre gençlik konusunda en üretken alanlar sırasıyla şunlardır: Eğitim (%28.67), Tıp ve Sağlık Bilimleri (%19.43), İİBF (%10), Fen-Edebiyat (%7.6), Spor (%6.57), Meslek Yüksek Okulları (%6.13), İletişim (%4.14), İlahiyat (%2.73), Sanat ve Tasarım (%1.04) ve Mühendislik (%0.68). Görünen o ki gençlik araştırmalarında temel perspektif sosyal bilimler perspektifidir. Zira sayılan alanların çoğu sosyal bilimler alanındadır. (Özellikle sosyal bilimler alanındaki makalelerin araştırma kapsamına dahil edildiği yöntem bölümünde belirtilmişti. Fakat perspektifi sosyal bilim olmakla birlikte alanı farklı olan makaleler de dahil edilmişti. Bu açıdan her hâ-lükârda çıkan oranlar da dikkate alınarak sosyal bilim bakış açısının ağır bastığını belirtmekte bir beis yoktur.) Eğitimciler ile Tıp ve Sağlık Bilimlerinde çalışan araştırmacıların gençlik araştırmalarını domine ettikleri görülmektedir.

Bunların yanı sıra 500'ü aşkın yazarın alan bilgisi belirtilmemiştir. Bu genellelikle erken dönem makalelerinde ortaya çıkan bir sorundur.

2. 3. Kullanılan Yöntem

Grafik 3. Araştırmalarda Kullanılan Bilimsel Yöntem



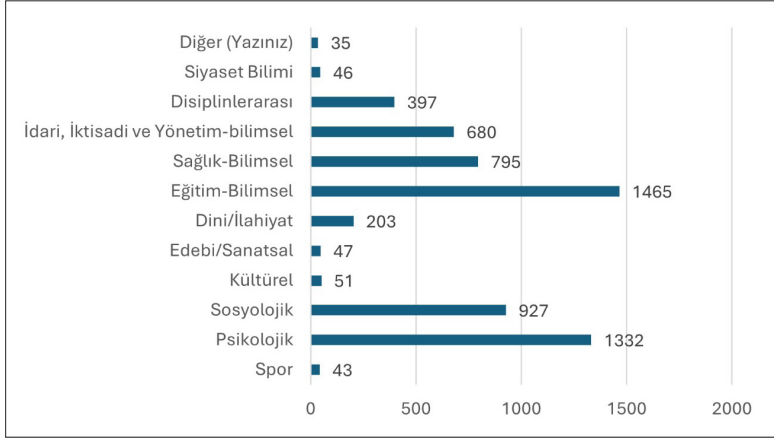
Grafik 3'te gençlik makalelerinde kullanılan araştırma yöntemlerinin türlerine göre dağılımı sunulmuştur. Buna göre gençlik makalelerinde kullanılan yöntemlerin büyükten küçüğe frekans ağırlığına göre sıralaması şu şekildedir: nicel araştırma, 4634 (%77), nitel araştırma, 619 (%10), karma araştırma 172 (%3), deneysel araştırma 146 (%2), literatür taraması 115 (%2), doküman analizi 110 (%2), teorik araştırma 64 (%1), tarihsel araştırma 6, kuram geliştirme 3. Söz konusu veriler ışığında gençlik konulu makalelerde öne çıkan araştırma yönteminin net bir oranla

nicel araştırma yöntemi (%77) olduğu anlaşılmaktadır. Herhangi bir değişkenin ilgi ve ilişkisini inceleyen araştırmalar yanında ölçek geliştirme ve uyarlama türündeki araştırmalar da nicel araştırma kapsamında değerlendirilmiştir. Onu, görece daha düşük bir oran ile nitel araştırma (%10) takip etmiştir. Çeşitli görüşme teknikleri kullanılan nitel araştırma desenleri (%10) ile nicel ve nitel yöntemin birlikte kullanıldığı karma araştırmalar (%3) birlikte düşünüldüğünde veri setindeki makalelerden %90'ının ampirik bir nitelik taşıdığı söylenebilir. Teorik, tarihsel ve kuram oluşturma türündeki gençlik konulu makalelerin genel literatür içerisindeki oranının %1 civarında kalması ise dikkat çekicidir. Gençlik konusunda en çok makale üreten araştırma alanların (Eğitim, Tıp ve Sağlık Bilimleri) perspektifinin daha ziyade nicel olması bu noktada kendisini hissettirmiştir. Ampirik araştırmalara kıyasla teorik araştırmalar neredeyse doksan kat daha az ele alınmıştır.

Bir başka öne çıkan araştırma yöntemi literatür incelemesidir. 6021 makale içerisinde 115 adet literatür incelemesi bulunmaktadır. Bu da ortalama olarak 53 makale başına bir literatür değerlendirmesi gerçekleştirildiği anlamına gelir.

2. 4. Araştırmaların Gençliği Ele Alış Perspektifi

Grafik 4. Gençliği Ele Alış Perspektifleri



Daha önce gençlik konusunda makale türünde araştırma yapan müelliflerin alanları incelenmişti. Burada bir başka bakış açısıyla gençlik konulu makalelerde hâkim olan perspektifler irdelenecektir. Bu perspektifler makalelerin konusu, problemi, kullandıkları anahtar kavram ve dayandıkları kuramsal çerçeveye göre yazarların konuya yaklaşımında, hangi disiplinin baskın olduğunu ifade etmektedir. Veri setindeki makalelerin gençliği ele alış perspektiflerini gösteren Grafik 4'e göre söz konusu yayınlardan 1465'i eğitim-bilimsel (%24,3), 1332'si psikolojik

(%22,1), 927'si sosyolojik (%15,4), 795'i sağlık-bilimsel (%13,2), 680'i idari, iktisadi ve yönetim-bilimsel (%11,3), 394'ü disiplinler arası (%6,6), 203'ü dini-ilahiyat (%3,4), 51'i kültürel (%0,8), 47'si edebi-sanatsal (%0,78) ve 46'sı siyasi (%0,76) bir perspektife sahiptir.

Ortaya çıkan oranlar değerlendirildiğinde araştırma perspektiflerinin genel çerçevede araştırmacıların müntesip oldukları alanları yansıttığı ifade edilebilir. Nitekim eğitim (%24), psikoloji (%22) ve sosyoloji (%15) hem eğitim fakülteleri hem de tıp ve sağlık bilimlerinde çalışan araştırmacıların sahip oldukları perspektiflerdir. Burada tıp ve sağlık alanının ayrı bir perspektif olarak öne çıkmamasının sebebi ele alınan konuların eğitim-öğretim ve psiko-sosyolojik perspektif içerisinde değerlendirilecek bir mahiyette olmasıdır. İdari, iktisadi ve yönetim-bilimsel perspektif ise (%11) İİBF alanını (%10) olduğu gibi yansıtmaktadır. Dini-ilahiyat perspektifi (%3,4) de İlahiyat mensubu araştırmacıların oranına (%2,7) yakındır.

Ayrıca çok yazarlı makale sayısı bağlamında zikredildiği gibi disiplinler arası çalışma oranı düşüktür. Gençlik üzerine daha bütüncül değerlendirmeler yapabilmek adına gelecekte daha fazla disiplinlerarası çalışmaya ihtiyaç olduğu söylenebilir.

2. 5. İncelenen Temel Konu

Tablo 1. Ele Alınan Temel Konu

	Ele Alınan Temel Konu	1	2	Toplam
1	Genç Nüfusta Eğitim	1386	132	1518
2	Gençlerde Ruh Sağlığı	749	276	1025
3	Genç Nüfusta Sağlık	527	106	633
4	Genç Nüfusun Sorunları	380	196	576
5	Genç Nüfusta Teknoloji(medy)	279	79	358
6	Gençlerde Tüketim Eğilimleri	291	49	340
7	Genç Nüfusta Bağımlılıklar	232	74	306
8	Gençlerde Dijitalleşme ve Sosyal Medya	118	172	290
9	Genç Nüfusta Değerler	186	74	260
10	Genç Nüfusun İstihdamı	173	58	231
11	Diğer (Yazınız)	176	41	217
12	Genç Nüfusta Dindarlık	168	46	214
13	Genç Nüfusta Kimlikler	153	47	200
14	Genç Nüfusta Gelecek Düşüncesi	124	40	164
15	Genç Nüfusta İletişim	102	49	151
16	Gençlerin Şiddet Eğilimi	110	28	138

17	Genç Nüfusta Sosyalleşme	61	58	119
18	Yaşam Memnuniyeti	71	46	117
19	Genç Nüfusta Siyaset	81	29	110
20	Pandeminin Gençlik Üzerindeki Etkileri	71	28	99
21	Gençlerin Boş Zaman Uğraşları	60	25	85
22	Spor	74	0	74
23	Gençlerin Aile ve Evlilik Algısı	59	10	69
24	Gençlerde Kuşaklar Arası İlişkiler	36	17	53
25	Gençlik Politikaları	35	16	51
26	Girişimcilik	50	0	50
27	Genç Nüfusta Mutluluk	42	4	46
28	Genç Nüfusta Cinsellik	28	17	45
29	Dezavantajlı Gençler	22	18	40
30	Çevre Duyarlılığı	36	0	36
31	Gençlik ve Müzik	18	15	33

Tablo 1’de gençlik makalelerinin ele aldıkları konulara göre sıralaması sunulmuştur. Bazı makalelerin birden fazla konu üzerinde durma ihtimali olduğundan ele alınan temel konular başlığı (EATM1 ve EATM2 olmak üzere) iki ayrı başlıkta değerlendirilmiştir. Tabloda görüldüğü üzere çalışmalardan 4046 tanesi sadece bir konuyu ele alırken, 2037 tanesi en az iki konuyu ele almıştır.

En çok ele alınan ilk üç konu önceki değerlendirmelerden sonra beklenileceği üzere genç nüfusta eğitim, ruh sağlığı ve sağlık olmuştur. Öyle ki genel toplam içerisinde bu üç temel konunun teşkil ettiği oran %41,52’dir. Yani neredeyse veri seti içerisindeki makalelerden yarısı eğitim, sağlık ve ruh sağlığı konuları üzerinde durmuştur. Eğitim konusunun makalelerdeki hakimiyeti, gençlik döneminin doğrudan eğitime konu olan bir dönem olması ve akademik çalışmalarda eğitim sistemi içerisindeki genç örnekleme kolaylıkla ulaşılabilmesi gibi durumlar etkili olmuş olabilir. Nitekim aşağıda belirtildiği gibi (Grafik 8’de) gençlik konulu makalelerde üzerinde çalışma yapılan kesim büyük oranda lise ve yükseköğretim gençliği olmuştur. Ruh sağlığı ve sağlık konulu çalışmaların büyük orana sahip olmasında ise gençlik döneminin özellikle psikolojik ve gelişimsel açıdan bireyin yaşamında kritik bir evreyi ifade etmesinin rolü olabilir. Ayrıca gençlik döneminden bahsedilirken ön plana çıkan eğitim, medya, bağımlılıklar, tüketim, değerler, kimlik, sosyalleşme, iletişim, aile, mutluluk vb. birçok konunun sağlık-bilimsel ve psikolojik perspektiflerden incelenmeye ihtiyaç duyulması da bu konuların oranını arttırmış olabilir.

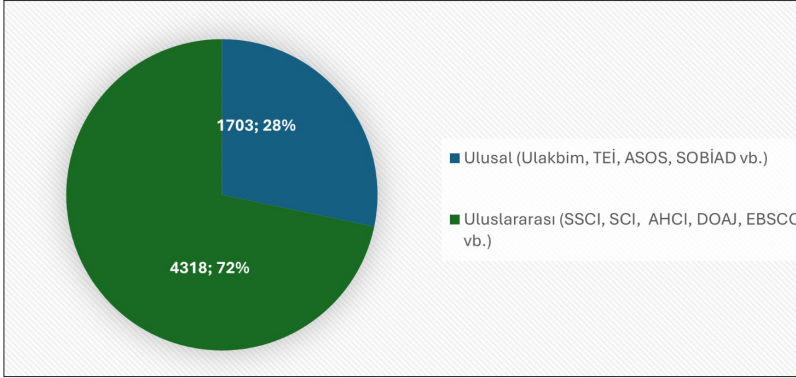
En çok ele alınan konuları takip eden konular ise genç nüfus özelinde tartışılan temel mevzuları yansıtmaktadır. Frekansı yüksek olandan düşük olana doğru bun-

lar; nüfus sorunları, teknoloji, tüketim eğilimleri, bağımlılık, dijitalleşme ve sosyal medya, değerler, istihdam, dindarlık, kimlik ve gelecek düşüncesi gibi gençliği ilgilendiren temel konulardır. Bu anlamda literatürde yer alan makalelerin gençlik söz konusu olduğunda önemli araştırma konularına değindiği söylenebilir.

Buna karşın son yıllarda revaçta olan pozitif psikoloji ve konuları ilginç bir şekilde az çalışılan konulardan olmuştur. “Değerler konusu” bir kenarda tutulursa pozitif psikolojinin, yaşam memnuniyeti ve mutluluk dışında pek fazla örneği yoktur. Ki bunların da genel veri seti içerisindeki oranı %2,1’dir.

2.6. Tarandığı İndeks

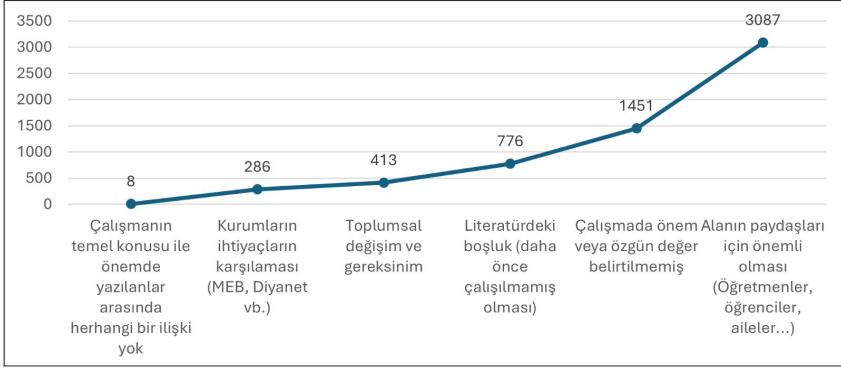
Grafik 5. Makalelerin Tarandıkları İndeks



Makalelerin nitelikleri hakkında bilgi sunan verilerden biri de yayınlandıkları derginin tarandığı indekstir. Nitekim indeksler yaygınlık, önem derecesi ve uluslararası sıralama gibi hususlar açısından değerlendirilir. Bir indeks ne kadar nitelikliyse, o indekste taranan dergideki makalelerin görünürlük ve etkileşimi de bir o kadar artar. Bu bağlamda makalelerin indeksleri ulusal ve uluslararası olmak üzere iki kategoride incelenmiştir. İndeksler belirlenirken, makale başlık sayfasında bulunan veriler ile derginin web sayfasında ya da tam sayının girişinde yer alan bilgilendirme kısmı dikkate alınmıştır. Gençlik makalelerinin tarandıkları indeksleri gösteren Grafik 5’e göre bu makalelerin kâhir ekseriyeti (4318 tanesi; %72) uluslararası bir indekste taranmaktadır. Bunların içerisinde en nitelikli indeksler olarak addedilen SSCI, SCI ve AHCI yanında MLA, DOAJ, EBSCOHost, ESJI, ESCI, ERIC, Scopus, ISI, Index Islamicus gibi diğer uluslararası indeksler bulunmaktadır. Buna karşın ulusal indekslerde (Ulakbim, TEİ, ASOS, SOBİAD vb.) yayınlanan makalelerin sayısı 1703’tür (%28). Buradan hareketle Türkçe literatür içerisinde bulunan gençlik konulu makalelerin ekseriyetinin uluslararası bir görünürlüğe sahip olduğu söylenebilir.

2.7. Özgün Değer

Grafik 6. Makalelerin Özgün Değeri/Öneminin Tanımlanma Biçimi



Bilimsel araştırmaların kalite göstergelerinden biri de taşıdıkları özgün değerdir. Genel olarak özgün değer, makalelerin giriş bölümünde literatür taramasına dayalı olarak bildirilir. Bu sayede ele alınan soru(n)un hangi boşluğu doldurduğu, ne gibi bir tespite yaradığı ya da ne tür bir politika üretimine katkı sağladığı gibi hususların altı çizilmiş olmaktadır. Bu nedenle her makalenin giriş bölümünde kavramsal ve kuramsal değerlendirme ile birlikte literatürde mevcut bir boşluk veya probleme bağlı olarak yapılan yeni araştırmanın sunacağı katkı ortaya konmalıdır. Özgün değeri ve önemi ortaya konmayan makaleler, bilimsel araştırma olarak olgunlaşmamıştır. Bu başlıkta makalenin özgün değerinin tanımlanıp tanımlanmadığı, tanımlandıysa nasıl tanımlandığı incelenmektedir.

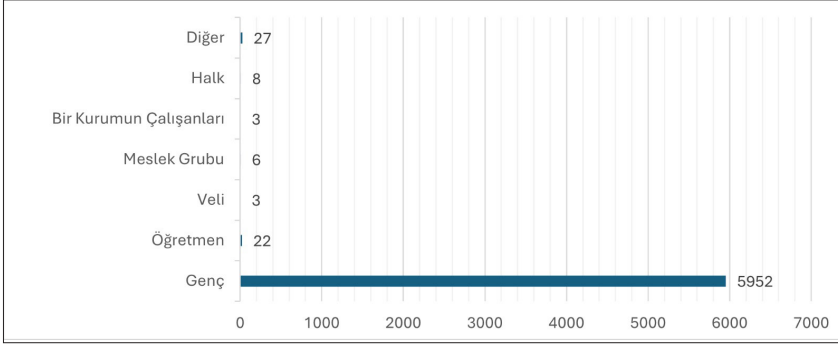
Grafik 6'ya göre gençliği konu edinen makalelerin %51'i (3087) özgün değerini alanın paydaşları için önemli olmak şeklinde tanımlanmıştır. Bu paydaşlar, öğrenci olarak gençliğin doğrudan kendisi olabileceği gibi öğretmen ve aile olarak gençliğin etrafında ilişkili olan gruplar da olabilir. Bunun dışında 776 makalede (%12,88) özgün değer literatürdeki boşluk yani daha önce çalışılmamış olması, 413 makalede (%6,85) toplumsal değişim ve gereksinim ve 286 makalede (%4,75) MEB, Diyanet vb. kurumların ihtiyaçlarının karşılanması şeklinde açıklanmıştır. Görünen o ki makalelerden %75'i kendisi için özgün bir değer ve/-ya önem tayin etmiştir. Belirtilen özgün değerlerden yola çıkarak gençlik konusunun toplumsal bir mesele olarak değerlendirildiği söylenebilir. Nitekim paydaşlar için önemli olma, toplumsal gereksinim ve kurumların ihtiyacının karşılanması gibi kriterler, toplumsal yaşam ile ilişkili mevzulardır.

Buna karşın makalelerin %24'ünde (1451) herhangi bir önem veya özgün değere rastlanmamıştır. Bu, çalışmalardan neredeyse dörtte birinin bilimsel araştırma yöntemi açısından geliştirilmeye muhtaç olduğu anlamına gelmektedir. Zira

herhangi bir eksik veya problem çerçevesinde özgün değeri veya önemini ortaya koyamayan araştırmalar, bilimsel yayın tekniği açısından kusurlu sayılır.

2.8. İncelenen Kesim

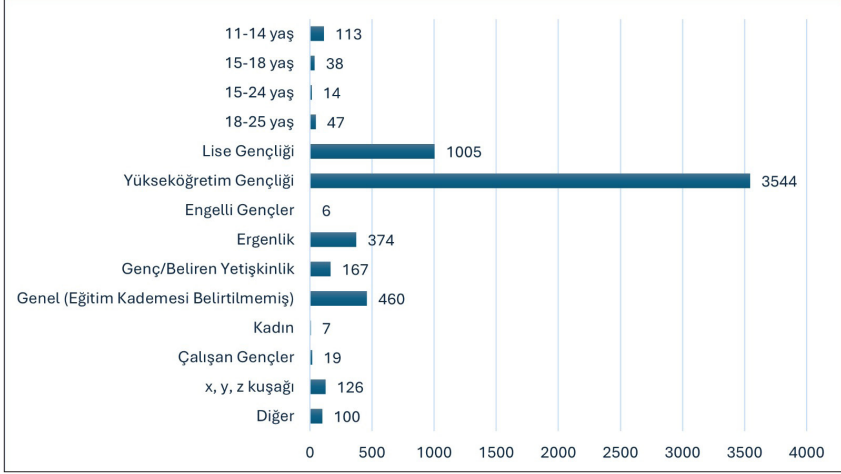
Grafik 7. Makalelerde İncelenen Toplumsal Kesim



Grafik 7’de makalelerde incelenen toplumsal kesime ait bilgiler sunulmuştur. Bu veri ile ulaşılmak istenen sonuç, gençliği inceleyen makalelerin ne ölçüde doğrudan gençlik dönemini ele aldığı veya gençlerden yola çıkarak değerlendirmelerde bulunduğunu tespit etmektir. Nitekim bazı araştırmalarda mesele gençler olmakla birlikte öğretmen, ebeveyn veya diğer toplum kesimlerinin görüşleri etrafında bir inceleme yapılmış olabilir. Elde edilen bulgulara göre makalelerden 5952 tanesinde (%98,85) doğrudan gençler konu edinilmiş ve/-ya incelenmiştir. Anlaşılan o ki makalelerde incelenen kesim bağlamında “gençleri, gençlere sor” düşüncüyle hareket edilmiştir. Bunların yanı sıra önemsiz sayıda da olsa diğer toplum kesimlerine danışıldığı olmuştur. Frekansı yüksek olandan düşük olana doğru bu kesimler şunlardır: öğretmen (22), halk (8), meslek grubu (6), veli (3), bir kurum çalışanı (3). Birden fazla kesimin incelendiği makaleler ise *diğer* başlığı altında değerlendirilmiştir. Bunlar arasında gençler ve yaşlılar (6), gençler ve ebeveynleri (1), gençler ve anneleri (1) gibi gruplar bulunmaktadır.

2.9. İncelenen Gençlik Dönemi

Grafik 8. Makalelerde İncelenen Gençlik Dönemi



Bir önceki analizde tespit edildiğine göre genel olarak gençlik konusu çalışılırken doğrudan gençlere danışılmış ve/-ya gençlik dönemi üzerinde durulmuştur. Fakat gençlik kavramı, alanı geniş bir kavramdır. Nitekim gençlik esas alınmakla birlikte farklı gençlik dönemleri üzerinde durulması mümkündür. Örneğin bazı araştırmalarda gençlik, doğrudan bir yaş aralığı ile sınırlandırılırken (11-14, 15-18 gibi), bazı araştırmalarda öğrenim dönemi (lise gençliği, üniversite gençliği gibi) ve bazı araştırmalarda yaşam dönemi ile (ergenlik, beliren yetişkinlik gibi) sınırlandırılmıştır. Bu bağlamda özel olarak hangi tanım ve sınırlandırmaların gençlik çalışmalarında öne çıktığını tespit etmeye ihtiyaç vardır. Bu doğrultuda incelenen gençlik dönemi belirlenirken yazarın beyanı esas alınmıştır. Bir çalışmada “11-14” yaş arası gençler konu edilirken farklı bir çalışmada aynı yaş grubuna yönelik “ergenler” kavramı kullanılmaktadır. Bu durumda gençlik dönemi için bir birleştirme yapılmamış, yazarın beyanına göre kodlama yapılmıştır.

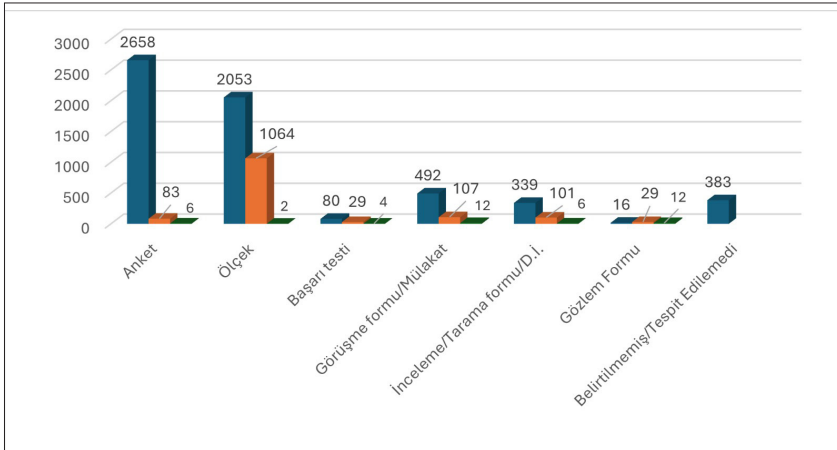
Grafik 8’e göre makalelerde en çok incelenen gençlik dönemi %58,90’lık bir oranla açık ara yükseköğretim gençliği olmuştur. Onu, %16,70’lik bir oranla lise gençliği dönemi takip etmiştir. Makalelerin %7,6’sında ise genel anlamda gençlik dönemi denilerek herhangi bir eğitim dönemi veya yaş sınırlandırılmasında bulunulmamıştır. Diğer gençlik dönemlerinin çalışılma sıklığına göre frekans sıralaması şu şekildedir: ergenlik (%6,21), beliren yetişkinlik (%2,77), x y ve z kuşakları (%2,10), 11-14 yaş (%1,87), 18-25 yaş (%0,78), 15-18 yaş (%0,63), çalışan gençler (%0,31), 15-24 yaş (%0,23), kadın (%0,11) ve engelli gençler (%0,09).

Elde edilen bulgulardan anlaşılacağı üzere gençlik dönemi sınıflandırması bağlamında en çok incelenen gençlik dönemi yükseköğretim ve lise öğrenim dönemleri (toplam oranı %75,60) olmuştur. Daha sonra en çok incelenen gençlik sınıfı beliren yetişkinlik ve ergenlik (toplam oran %8,98)'tir. Belirli yaş aralıklarının çalışan makalelerin oranı ise %3,51 ile oldukça düşüktür. Örneklem grubunun belirlenmesinde katılımcılara ulaşma kolaylığı sağlaması ve zaman açısından ekonomik olması sebebiyle daha çok üniversite öğrencileri ile çalışılmış olmalıdır. Etik kurul izni yanında kurum ve veli izni gibi birçok prosedürün çıkması sebebiyle araştırmacılar lise ve diğer kurumlarda inceleme yapmaktan muhtemelen bilinçli bir şekilde uzak durmaktadırlar.

Buna karşın çalışan gençler, kadınlar ve engelli gençler üzerinde yok denecek kadar az makale yayınlanmıştır. Bu bulgu ile bundan sonraki gençlik çalışmaları için önemli boşluk tespit edilmiştir.

2.10. Veri Toplama Aracı

Grafik 9. Veri Toplama Araçları



Grafik 9'da incelenen makalelerin kullandıkları veri toplama araçlarına dair istatistiki bilgiler yer almaktadır. Bu bulgu ile gençlik dönemi özelinde en çok kullanılan ölçme araçları hakkında bilgi sahibi olmak amaçlanmaktadır.

Araştırmalarda birden fazla veri toplama aracı kullanılması mümkündür. Bu nedenle birden fazla araç kullanan makaleler düşünülerek veri toplama araçları VTA1, VTA2 ve VTA3 şeklinde gruplandırılmıştır. Mavi sütun birinci veri toplama aracını, turuncu sütun ikinci veri toplama aracını ve gri sütun üçüncü veri toplama aracını göstermektedir. Söz konusu verilerden anlaşılacağı üzere incelenen makalelerde en çok kullanılan veri toplama aracı ölçek (%51,80), daha sonra

anket (%36,74) olmuştur. Ölçekler, istatistiksel açıdan geçerlik ve güvenilirlikleri test edilmiş ölçme araçlarıdır. Bu anlamda gençlik makalelerinin yarısında bilimsel anlamda geçerli ve güvenilir veri toplama araçlarının kullanıldığı söylenebilir. Buna karşın anket formları herhangi bir geçerlik ve güvenilirlik analizine tabi tutulmayan veri toplama araçlarıdır. Bu nedenle anket formu ile elde edilen sonuçların genellenmesi konusunda daha temkinli yaklaşılmalıdır. Her ne kadar ölçek kullanımını ile kıyaslandığında anket kullanım oranı daha az olsa da ileriki çalışmalarda bilimsel araştırma yöntemlerinin öngördüğü geçerlik standartları açısından ölçek kullanımına daha fazla ağırlık verilmesi gerektiği ifade edilebilir.

Diğer veri toplama araçlarının kullanım sıklığına göre sıralaması ise şu şekildedir: görüşme formu/mülakat (%8,17), inceleme/tarama formu (%5,96), başarı testi (%1,5), gözlem formu (%0,76). Daha önceki yönteme ilişkin grafiğe paralel olarak burada da nitel veri toplama araçlarının ampirik araştırmalar içerisinde düşük bir orana sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bunun bir nedeni olarak, standartlaştırılmış veri toplama araçlarının nicel yöntemlerde daha belirgin olması nedeniyle nicel yöntemlerde görece daha kolay veri toplama aracı bulunması/geliştirilmesi zikredilebilir.

2.11. Veri Analiz Yöntemi

Tablo 2. Makalelerde Kullanılan Analizler

Nitel	Sayısı	Nitel	Sayısı
Frekans ve Yüzde	2059	Tematik/Kategorik İçerik Analizi	420
t-Testi	890	Betimsel Analiz	180
Korelasyon	642	Söylem Analizi	38
Ortalama ve Standart Sapma	323	Metafor Analizi	25
Faktör Analizi	202	Gömülü Teori Analizi	9
Anova	184	Gösterge Bilim Analizi	6
Mann Whitney U	168	Diğer (Yazımız)	106
Ki-Kare	152		
Regresyon	148		
Kolmogorov Smirnov	146		
Tukey	106		
Cronbach's Alpha	66		
Manova	30		
LSD	24		
Yapısal Eşitlik	22		
Kruskal Wallis H	12		
Wilcoxon İşareti Sıralar	9		
Toplam	5183	Toplam	784

Tablo 2’de incelenen makalelerde kullanılan veri analizi yöntemlerinin istatistikî bilgileri verilmiştir. Burada amaç gençlik makalelerinde kullanılan analiz yöntemlerinden yola çıkarak ne tür incelemeler yapıldığına yönelik genel bir çerçeve sunmaktır. Bu bağlamda analiz yöntemleri, nicel ve nitel olmak üzere ikiye ayrılarak değerlendirilmiştir. Kodlamada makale metninde belirtilen analiz yöntemi esas alınmakla birlikte yöntemin belirtilmediği durumlarda araştırmacı tarafından çıkarım yapılmıştır. Buna göre toplamda 5183 *nicel* ve 784 *nitel* analiz kullanılmıştır. İncelenen makalelerde daha ziyade nicel analiz yöntemlerinin ağırlıkta olması, nicel yöntemin kullanılmasıyla doğru orantılıdır.

Nicel analizler arasında açık ara en çok kullanılan analiz yöntemi %39,72’lik bir oranla frekans ve yüzde analizidir. Onu t-Testi (%17,17), korelasyon (%12,38), ortalama ve standart sapma (%6,23), faktör analizi (%3,89) ve Anova (%3,55) analizleri takip etmektedir. Frekans ve yüzde analizi ile standart sapma ve ortalama analizleri tanımlayıcı istatistiklerdir. Bu ikisinin veri seti içerisindeki çalışmalarda uygulanma oranı %45,95’tir. Dolayısı ile gençlik konulu makalelerin neredeyse yarısında tanımlayıcı istatistiklerin uygulandığı anlaşılmaktadır. Buna karşın t-Testi, Anova, Mann Withney U, Manova, Kruskal Wallis ve Wilcoxon gibi fark testlerinin toplam uygulanma oranı %24,96’dır. Fark yaratan grubu tespit etmek üzere en çok uygulanan Post-Hoc testi ise Tukey (%2) analizi olmuştur. Görünen o ki gençlik makalelerinde genel olarak bir olgunun tanımlanması üzerinde durulurken, iki veya daha fazla olgu arasındaki farklılığın tespit edilmesi üzerinde daha az durulmuştur. Korelasyon, Ki Kare ve Regresyon gibi ilişki analizlerinin kullanılma oranı ise %18,17’dir.

Nitel analizlerde öne çıkan analiz deseni %53,57’lik bir oranla Tematik/Kategorik İçerik Analizi olmuştur. Tematik analizler bir dizi veriyi okumayı ve içerisindeki anlam örüntülerinden belirli tema yahut kategorilerin belirlenmesini ifade eden bir analiz türüdür. Bu anlamda tematik analiz nitel bir çalışmanın ilk basamağıdır denilebilir. Akabinde derinleşmek üzere genellikle betimsel analizlere başvurulur. Nitekim incelenen makalelerde betimsel analizin uygulanma oranı %22,95’tir. Düşük frekansa sahip olmakla birlikte gençlik makalelerinde kullanılan diğer nitel analiz yöntemleri şu şekildedir: söylem analizi (%4,84), metafor analizi (%3,18), gömülü teori analizi (%1,14), gösterge bilim analizi (%0,76).

2.12. Yazarların Çalıştıkları Kurum

Tablo 3. Yazarların Ait Oldukları Kurumlar^[35]

	Kurum	Yazar 1	Yazar 2	Yazar 3	Yazar 4	Yazar 5	Toplam
1	MEB	284	149	52	25	9	519
2	Hacettepe Üniversitesi	182	145	87	45	34	493
3	Gazi Üniversitesi	185	157	48	16	4	410
4	Özel ya da Devlet Sağlık Çalışanı	120	112	80	61	35	408
5	Marmara Üniversitesi	168	108	43	18	8	345
6	Atatürk Üniversitesi	120	79	32	17	3	251
7	Ankara Üniversitesi	121	80	26	10	6	243
8	Dokuz Eylül Üniversitesi	109	77	32	9	4	231
9	Çalışmıyor veya Belirtilmemiş	100	64	29	11	7	211
10	Sakarya Üniversitesi	90	72	33	10	4	209
11	İstanbul Üniversitesi	118	62	21	6	1	208
12	Ondokuz mayıs Üniversitesi	96	73	25	8	2	204
13	Selçuk Üniversitesi	99	70	25	7	-	201
14	Ege Üniversitesi	88	66	28	14	5	201
15	Adnan Menderes Üniversitesi	92	65	28	7	4	196
16	İnönü Üniversitesi	102	65	20	6	2	195
17	Akdeniz Üniversitesi	92	65	22	6	1	186
18	Cumhuriyet Üniversitesi	82	52	20	14	3	171
19	Süleyman Demirel Üniversitesi	80	62	16	6	5	169
20	Fırat Üniversitesi	93	53	16	5	1	168

Tablo 3'te incelenen gençlik makaleleri yazarlarının ait oldukları kurum bilgileri sunulmuştur. Çok yazarlı makaleler düşünülerek kurum bilgileri Yazar 1, Yazar 2, Yazar 3, Yazar 4 ve Yazar 5 şeklinde gruplandırılmıştır. Tabloda sadece öne çıkan 20 kuruma yer verilmiştir. Elde edilen bulgulara göre gençlik makalelerine en çok katkı yapan kurum 519 makale ile Millî Eğitim Bakanlığı (MEB) çalışanları olmuştur. Akademik bir tür olan makale yazımı konusunda MEB çalışanlarının akademisyenlerin önüne geçmesi ilginç bir hadisedir. Daha önceki analizlerde öne çıkan yazar alanlarından eğitim dolayısı ile böyle bir netice ortaya çıkmış olması muhtemeldir. Nitekim Millî Eğitim çalışanları daha ziyade eğitim konusu üzerinde durmuş olmalıdırlar. Diğer alanlara da katkı yapma ihtimalleri

[35] Gençlik konulu makale yazımına en çok katkı sağlayan 20 kuruma yer verilmiştir.

düşünüldüğünde MEB çalışanlarının öne geçmesi daha anlaşılabilir bir hale gelir. Bu noktada özel ve sağlık çalışanlarının sayısının fazla olması da (408) benzer şekilde yorumlanabilir. Zira yazar alanlarından öne çıkan bir diğer alan Tıp ve Sağlık Bilimleri olmuştur.

Üniversiteler arasında öne çıkan kurum ise Hacettepe Üniversitesi olmuştur. Onu takip eden kurumlara bakıldığında-Gazi Ü., Marmara Ü., Atatürk Ü., Ankara Ü., Dokuz Eylül Ü., Sakarya Ü., İstanbul Ü., Ondokuz Mayıs Ü., Selçuk Ü., Ege Ü. gibi-köklü ve akademik geleneğe sahip kurumların gençlik konulu makale yayımına daha çok katkı sağladıkları anlaşılmaktadır. Bu açıdan akademik geleneğe bağlı bir kuruma ait olmanın önemiyetinin altının çizilmesi gerekir.

Aşağıdaki grafikte (10) ise her bir kurum içerisindeki yazar sıralamasına göre dağılımlar resmedilmiştir. Kurumlarda daha çok birinci ve ikinci yazarların ağırlıkta olduğu söylenebilir. Sağlık çalışanları birinci ve ikinci yazar oranları açısından birbirine en yakın kurum personelleri olarak öne çıkmıştır.

Grafik 10. Yazar Kurum Grafiği



SONUÇ

Çalışmada akademik hakemli dergilerde yayınlanan Türkiye’de gençlik konulu makaleler sistematik açıdan incelenmiştir. Söz konusu inceleme araştırmanın hedefi doğrultusunda-dili Türkçe olmayan, örneklemini Türkiye’yi yansıtmayan, araştırma makalesinden farklı türde olan veya hakemli bir dergide yayınlanmayan-dokümanlar elendikten sonra elde edilen 6021 makale üzerinde gerçekleştirilmiştir. Bu incelemenin amacı Türkiye gençlik araştırmalarında makale düzeyinde ele alınan temel konuları, kullanılan perspektifleri, incelenen gençlik dönemlerini vb. tespit ederek alanın paydaşlarına bütüncül bir perspektif sunmaktır.

Çalışma kapsamında incelenen makaleler 1963-2021 yılları arasında Türkiye adresli hakemli dergilerde yayınlanan bilimsel makaleleri kapsamaktadır. Yapılan sistematik inceleme neticesinde gençlik konusunun akademik çevrede 2002 yılından sonra revaç bulduğu tespit edilmiştir. Nitekim 1960-2002 yılları arasında yılda ortalama 4,5 gençlik makalesi yayınlanıyorken, 2002-2022 yılları arasında bu sayı 307'ye çıkmıştır. Rakamların işaret ettiğine göre gençlik konusu, son 20 yılda-önceki 40 yıla kıyasla-yetmiş kat daha fazla incelenmiştir. Yazarları açısından değerlendirildiğinde söz konusu makalelerinin kâhır ekseriyetinin tek ve çift yazarlı olduğu görülmüştür. En az üç ve daha fazla yazarlı makale sayısının düşük olması, disiplinler arası çalışmaların az olması şeklinde yorumlanmıştır. Biyolojik, psikolojik, zihinsel ve sosyal açılardan birçok değişimin eş zamanlı ve etkileşimli gerçekleştiği gençlik dönemi hakkında farklı disiplinlerin işbirliğinde yürütülen çalışmalar konuya bütüncül bir bakış sağlayacaktır.

Ayrıca sistematik inceleme neticesinde gençlik konusunun en fazla eğitim ile tıp ve sağlık bilimleri araştırmacıları tarafından ele alındığı gözlemlenmiştir. Bunun bir yansıması olarak gençlik araştırmalarında hâkim olan perspektifler eğitim, psikoloji ve sosyoloji olmuştur. Yine söz konusu bulgunun bir yansıması olarak gençlik makalelerinde en çok irdelenen temel konular sırasıyla eğitim, ruh sağlığı ve sağlıktır. Son dönemlerde gençlik ile din ve maneviyat ilişkisinin kamuoyunda sıklıkla gündem edilmesine karşın gençlik araştırmaları içerisinde ilahiyat araştırmacılarının ve din perspektifinin düşük bir düzeyde olması dikkat çekici bir bulgu olarak değerlendirilmiştir. Gençlik bağlamında dini inanç yanında çevre bilinci, cinsellik, mutluluk, girişimcilik ve dezavantajlılık konularında daha fazla araştırmaya ihtiyaç duyulduğu anlaşılmıştır.

Yapılan incelemeye göre gençlik araştırmalarının büyük bir bölümü ampirik bir saha araştırmasıdır. Gençliği konu edinen teorik, tarihsel ve kuramsal araştırmalar yok denecek kadar azdır. Kişinin yaşamında birçok açıdan gelişme ve olgunlaşma yaşadığı bir çağ olarak gençlik dönemi ile ilgili daha bütüncül bilgiler elde edebilmek için bu tür uzun soluklu ve derinlemesine çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Buna karşılık literatür değerlendirmesi tarzındaki araştırmalar doyurucu bir düzeydedir. Ampirik araştırmalarda en çok kullanılan nicel veri analizi teknikleri frekans ve yüzde analizi ile standart sapma ve ortalama analizleri olmuştur. Buna karşın gençlik makalelerinde t-Test, Anova, Mann Withney U, Manova, Kruskal Wallis ve Wilcoxon gibi iki veya daha fazla olgu arasındaki farklılığı tespit edilmesini sağlayan analizlerin daha az kullanıldığı görülmüştür.

İncelemenin bir başka bulgusuna göre örneklem olarak en çok ele alınan gençlik dönemi yüksek öğretim gençliğidir. Uygulama kolaylığı ve zaman açısından ekonomik olması sebebiyle gençlik döneminin daha ziyade üniversite öğrencileri üzerinden incelendiği düşünülmüştür. İleriki araştırmalarda, çalışan gençler ile engelli gençler üzerine daha fazla durulması gerektiği ifade edilmiştir.

Ayrıca x, y ve z kuşağı gibi tanımlamaların yeni sayılabilecek bir dönemde ortaya çıkmasına karşın literatürde kabul edilip kullanıldığı saptanmıştır.

Bunların dörtte üçünde önem/sorun/özgün değere ilişkin bir tanımlama mevcuttur. Buradan hareketle gençlik makalelerinin ele alınan sorunun literatürde hangi boşluğu doldurduğu ve çalışmadan ne tür faydalar umulduğu gibi bilimsel araştırmaların önemli bir kalite unsurunu sağladığı görülmektedir.

Yazar Katkı Oranları

Çalışmanın Tasarlanması (Design of Study): Aİ(%40), ÜB(%30), ÖA(%30)

Veri Toplanması (Data Acquisition): Aİ(%40), ÜB(%30), ÖA(%30)

Veri Analizi (Data Analysis): Aİ(%40), ÜB(%30), ÖA(%30)

Makalenin Yazımı (Writing Up): Aİ(%40), ÜB(%30), ÖA(%30)

Makalenin Gönderimi ve Revizyonu (Submission and Revision): Aİ(%40), ÜB(%30), ÖA(%30)

KAYNAKÇA

- Abay, Kader Cansu. "Türk Din Psikolojisi Çalışmalarında 'Ergenlik Dönemi Dinsel Gelişimi' Literatürü (1963-2020) Üzerine Bir Araştırma". *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 2 (2020), 161-220.
- Adams, James F. Ergenliği Anlamak: *Ergen Psikolojisinde Güncel Gelişmeler*. Ankara: İmge Kitabevi, 1. Basım, 1995.
- Amobonye, Ayodeji vd. "Writing a Scientific Review Article: Comprehensive Insights for Beginners". *The Scientific World Journal*, (2024), 1-13.
- Arnett, Jeffrey Jensen. "Emerging Adulthood: A Theory of Development from the Late Teens through the Twenties." *American Psychologist* 55/5 (2000), 469-480. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.55.5.469>
- Bayar, Yılmaz. "Türkiye'deki Üniversite Öğrencilerinin Örgütsel Vatandaşlık Davranışı: Literatür Taraması". *Siyaset, Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2019), 123-142.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı: Psikolojinin Temel Kavramları*. Remzi Kitabevi, 39. Basım, 2021.
- Çınar, Nursan. "İyi Bir Sistematik Derleme Nasıl Yazılmalı?" *Online Turkish Journal of Health Sciences* 6/2 (2021), 310-314.
- Dost, Ayşe-Esin, Melek Nihal. "Üniversite Öğrencilerinde Sağlıklı Beslenme ve Fiziksel Aktivite Davranışları Geliştirme Programlarının Etkisi: Sistematik Derleme". *Göbeklitepe International Journal Of Health Sciences* 4/6 (2021), 189-200.
- Dursun, Asiye-Gamsız Tunç, Özge. "Ergenler ve Genç Yetişkinlere Yönelik Gerçeklik Terapisine Dayalı Grup Müdahaleleri: Sistematik Gözden Geçirme". *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 22/3 (2021), 2323-2346.
- Ergin, Hatice-S. Armağan Yıldız (ed.). *Gelişim Psikolojisi*. Nobel Akademik Yayıncılık, 6. Basım, 2015.
- Fend, Helmut. "The Historical Context of Transition to Work and Youth Unemployment". *Youth Unemployment and Society*. ed. Anne C. Petersen-Jeylan T. Mortimer. 77-94. Cambridge University Press, 1. Basım, 1994.
- Gür, Bekir S. vd. *Türkiye'nin Gençlik Profili*. Çankaya, Ankara: SETA, 1. Baskı, 2012.
- Hall, G.S. *Adolescence its Psychology and its Relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education*. 2 Cilt. New York: Appleton and Company, 1. Basım, 1904.

- Havighurst, Robert J. *Developmental Tasks and Education*. McKay, 3. Baskı, 1974.
- GAD, Gençlik Araştırmaları Dergisi. "Gençlik Araştırmaları Dergisi". Erişim 24.09.2024. <https://genclikarastirmalari.gsb.gov.tr/>
- İnce, Abdullah. *Türkiye Gençlik Makaleleri Bibliyografyası* (1953-2021). Konya: NEÜ Yayınları, 2022.
- Jones, Gill. "Integrating Process and Structure in the Concept of Youth: A Case for Secondary Analysis". *The Sociological Review* 36/4 (Kasım 1988), 706-732. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.1988.tb00705.x>
- Kalfa, Nazlı Tutku. *Gençlik Dönemi İnanç Gelişimi ve Eğitiminde Etkili Olan Faktörler Üzerine Nitel Bir Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kaymakcan, Recep-Aşlamacı, İbrahim. "İmam-Hatip Liseleri Literatürü Üzerine Bibliyografik Bir İnceleme". *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/22 (2011), 71-101.
- Lindsey, Duncan. "Editorial Statement". *Children and Youth Services Review* 1/1 (1979), 1-5. [https://doi.org/10.1016/0190-7409\(79\)90067-7](https://doi.org/10.1016/0190-7409(79)90067-7)
- Meydan, Hasan. *Akademide Değerler Eğitimi (Tezler ve Makaleler/1989-2017)*. Değerler Eğitimi Merkezi, 2019.
- GÜ, Gazi Üniversitesi. *Milli Kültür ve Gençlik Sempozyumu*. Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları, 1985.
- Nair, Güney. "Gençlik Şiddeti Konusunda Son On Yılda Ülkemizde Yapılmış Lisansüstü Tezlerin Tematik Açından Değerlendirilmesi". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 18/72 (2019), 1902-1945.
- Odabaşı, Fatma. "'Gençlik Din Sosyolojisi' Üzerine Bibliyografik Bir Değerlendirme". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 1183-1216.
- Okutan, Elvan-Akbaş, Malike Göncü. "15-24 Yaş arası Öğrencilerin Kariyer Kaygılarını İncelemeye Yönelik Literatür Araştırması". *Siyaset, Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2019), 33-41.
- Schultz, Duane P.-Schultz, Sydney Ellen. *Modern Psikoloji Tarihi*. çev. Yasemin Aslay. İstanbul, 8. Basım, 2020.
- Shapiro, Roger L. "The Adolescent, The Therapist and The Family: The Management of External Resistances to Psychoanalytic Therapy of Adolescents". *Journal of Adolescence* 1/1 (1978), 3-10. [https://doi.org/10.1016/S0140-1971\(78\)80005-0](https://doi.org/10.1016/S0140-1971(78)80005-0)
- Sucu, Murat. "İşletmelerin Z Kuşağı Bireylerini İstihdam Ederken Dikkate Almaları Gereken Konular: Bir Literatür Araştırması". *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 5/3 (2021), 848-867.
- Taşkırmaz, Mehmet-Bal, Canan Gamze. "Üniversite Öğrencilerinin Duygusal Zekaları ve Yılmazlıkları Arasındaki İlişki: Sistemik İnceleme". *Kastamonu Education Journal* 28/4 (2020), 1759-1769.
- Tekin Kaya, Nedret-Örsal, Özlem. "Türkiye'de Üniversite Öğrencilerinin Yaşlı Ayrımcılığı Davranışlarını Etkileyen Faktörler: Sistemik Derleme". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/67 (2018), 540-557.
- TÜİK, Türkiye İstatistik Kurumu. "İstatistiklerle Gençlik 2022". Erişim 2 Mayıs 2024. <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Youth-in-Statistics-2022-49670#:~:text=T%C3%BCrkiye%20n%C3%BCfusunun%20%15%2C2,15%2C2'sini%20olu%C5%9Fturdu.>
- GSB, Gençlik ve Spor Bakanlığı. *Ulusal Gençlik ve Spor Politikası Belgesi*, 2013.
- Yaman, Ömer Miraç. *Türkiye Gençlik Çalışmaları Bibliyografyası 1923-2010*. Ankara: Gençlik ve Spor Genel Müdürlüğü Gençlik Hizmetleri Dairesi Başkanlığı, 2010.
- Yıldız, Ayşe. "Bir Araştırma Metodolojisi Olarak Sistemik Literatür Taramasına Genel Bakış". *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/Özel Sayı 2 (2022), 367-386.
- Yıldız, Bahadır vd. "Ortaokul ve Lise Öğrencilerinin Matematiksel Kavram Yanılgılarına Yönelik Türkiye'de Yapılan Çalışmaların Sistemik Derlemesi". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 17/3 (2021), 535-556.

EK 1. Veri Kodlama Öncüllerine İlişkin Tablo

Otomatik Kaydet											
Akademik İnceleme Fo...											
Ara											
Dosya Giriş Ekle Sayfa Düzeni Formüller Veri Gözden Geçir Görünüm Otomatikleştir Yardım Acrobat											
A1											
12	1. Yazarm	7 Fen-Edebiyat/İnsan ve Toplum Bilimleri/Fen Fakültesi/İnşaat Fakültesi									
13	14. Akademik	4 İktisat/İktisadi Bilimler									
14	15. Çalışma Alanı (Tek	5. Tıp veya Sağlık Bilimleri/Eczacılık/Veteriner Fakülte/ler									
15	16. Seçenek	6. Mühendislik									
16	17. (İspatlayıcı)	7. Sanat ve Tasarım Fakültesi/ Sanat Tasarım ve Mimari Fakültesi/Mimarlık Fakültesi									
17		8. Spor									
18		9. Meslek Yüksek Okulu									
19		10. Belirli/İspatlayıcı Fakültesi									
20		11. Diğer									
21											
22											
23											
24											
25	2. Araştırma	1 Teorik Araştırma									
26	Yöntem (Tek	2 Dokuşun Analizi									
27	18. Seçenek	3 Literatür Taraması									
28	19. (İspatlayıcı)	4 Teorik Araştırma									
29		5 Nitel Araştırma									
30		6 Nicel Araştırma									
31		7 Karma (Nicel/Nitel) Araştırma									
32		8 Deneysel Araştırma									
33		9 Karma Gözlem Araştırması									
34		10. Diğer (Yazarm)									
35											
36											
37		1. Felsefi									
38		2. Psikolojik									
39		3. Sosyolojik									
40		4. Kültürel									
41		5. Etik/Değerler									
42		6. Din/İlahiyat									
43		7. Eğitim/Bilimsel									
44		8. Sağlık/Bilimsel									
45		9. Diğer									
46											
47											
48											
49											
50											
51											
52											
53											
54											
55											
56											
57											
58											
59											
60											
61											
62											
63											
64											
65											
66											
67											
68											
69											
70											
71											
72											
73											
74											
75											
76											
77											
78											
79											
80											
81											
82											
83											
84											
85											
86											
87											
88											
89											
90											
91											
92											
93											
94											
95											
96											
97											
98											
99											
100											

EK 2. Verilerin Kodlandığı Tablo

Otomatik Kaydet										
Akademik İnceleme Fo...										
Ara										
Dosya Giriş Ekle Sayfa Düzeni Formüller Veri Gözden Geçir Görünüm Otomatikleştir Yardım Acrobat										
B3										
2013-003										
A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K
1. İnceleyen	Makale NO	1. Yazarm Çalışma Alanı	2. Yazarm Çalışma Alanı	3. Yazarm Çalışma Alanı	4. Yazarm Çalışma Alanı	5. Yazarm Çalışma Alanı	Diğer Seçeneği (Tek Seçenek)	3. Araştırma Yöntemi	1. Makale Türü	Diğer Seçeneği (Tek Seçenek)
820	Diğer A.	2016-016	1	1				7	7	2
821	Diğer A.	2016-017	2					10	Derleme	2
822	Diğer A.	2016-018	5	5				6	3	21
823	Diğer A.	2016-019	2					6	6	5
824	Diğer A.	2016-020	1					6	2	3
825	Diğer A.	2016-021	10					10	Derleme	10
826	Diğer A.	2016-022	1	1	1			6	2	10
827	Diğer A.	2016-023	8	8	5			6	2	1
828	Diğer A.	2016-024	8	8				6	7	2
829	Diğer A.	2016-025	1					5	5	15
830	Diğer A.	2016-026	8	8				6	7	11
831	Diğer A.	2016-027	2					6	3	10
832	Diğer A.	2016-028	3	3				10	Derleme	2
833	Diğer A.	2016-029	1	1				6	7	17
834	Diğer A.	2016-030	4	4	1			5	3	2
835	Diğer A.	2016-031	1	1				6	2	9
836	Diğer A.	2016-032	11	10				11	10	9
837	Diğer A.	2016-033	1	3				6	7	2
838	Diğer A.	2016-034	5	5				6	8	9
839	Diğer A.	2016-036	1	1				6	2	9
840	Diğer A.	2016-037	4					2	9	16
841	Diğer A.	2016-038	10	10				6	2	29
842	Diğer A.	2016-039	9					9	9	10
843	Diğer A.	2016-040	4	4				6	11	13
844	Diğer A.	2016-042	8	8	8	5		6	12	11
845	Diğer A.	2016-043	9	9				6	8	6
846	Diğer A.	2016-044	8					6	8	11
847	Diğer A.	2016-045	4	4		4		6	9	21



Prayer and Curse in the Assyrians with Political Aspects

Politik Yönleriyle Asurlularda Dua ve Lânet

Sercan COŞGUN¹, Doç. Dr. Okay PEKŞEN²

¹ 87scncsgn@gmail.com · ORCID > 0000-0001-6199-2881

²Faculty of Humanities and Social Sciences, Ondokuz Mayıs University, Samsun
· okay.peksen@omu.edu.tr · ORCID > 0000-0003-4841-5427

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 02 Eylül/September 2024

Kabul Tarihi/Accepted: 27 Kasım/November 2024

Yıl/Year: 2024 | **Sayı – Issue:** 57 | **Sayfa/Pages:** 81-104

Atıf/Cite as: Coşgun, S., Pekşen, O. "Prayer and Curse in the Assyrians with Political Aspects"
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity, 57, December 2024: 81-104.

Sorumlu Yazar/Corresponding Author: Sercan COŞGUN

Yazar Notu/ Author Note: This article is derived from the master's thesis titled "Asurlularda Yemin, Dua ve Lanet" completed by Sercan Coşgun under the supervision of Assoc. Prof. Dr. Okay Pekşen at the Department of History, Institute of Graduate Studies, Ondokuz Mayıs University.

PRAYER AND CURSE IN THE ASSYRIANS WITH POLITICAL ASPECTS

ABSTRACT

Human beings are prone to appeal to the gods and seek refuge in them when they feel helpless. Issues that cannot be resolved by human effort are often entrusted to divine intervention, turning to the gods who are regarded as the most powerful beings. Every society actively employs the practices of prayer and curses within the framework of their own beliefs. Semitic societies, in particular, stand out compared to other societies for their frequent recourse to these practices in almost every aspect of life. Beyond their daily lives, oaths and curses also hold significant importance in their political affairs. The Assyrian State, one of the most prominent states established by Semitic societies in history, is perhaps the most notable in this regard. Assyrian kings combined the practices of prayer and curses in all their activities, from construction projects to military campaigns, and from correspondence to treaty texts. In this study, based on information obtained from Assyrian cuneiform texts, we will explore the situations, methods, and purposes for which prayer and curses were employed by the political authorities.

Keywords: Semitics, Assyrians, Religion, Prayer, Curse.



POLİTİK YÖNLERİYLE ASURLULARDA DUA VE LÂNET

ÖZ

İnsan, kendisini çaresiz hissettiği durumlarda tanrılara yakarışlarda bulunmaya ve onlara sığınmaya eğilimli bir canlıdır. Zira insani gayretle çözüme kavuşturulamayan hususlar en kudretli varlık olarak kabul edilen tanrılara başvurarak ilahî yöntemle çözülmek istenir. Her toplum kendi inançları çerçevesinde dua ve lânet olgularını aktif olarak kullanmaktadır. Sami toplumlar ise neredeyse hayata dair her hususta bu olgulara başvurmaları açısından diğer toplumlara kıyasla ön plana çıkmaktadırlar. Söz konusu toplumun gündelik yaşamının yanı sıra siyasal hayatında da yemin ve lânet olguları önemli bir yer tutmaktadır. Sami toplumların tarihte kurmuş oldukları en önemli devletlerden biri olan Asur Devleti belki de bu açıdan en belirgin olanıdır. Asur kralları yürütmüş oldukları inşa faaliyetlerinden askeri seferlere, mektuplaşmalarından anlaşma metinlerine kadar her faaliyette dua ve lânet olgularını bir arada kullanmışlardır. Bu çalışmada, Asurlulara ait çivi yazılı metinlerden elde edilen bilgilerden hareketle dua ve lânet ol-

gularının siyasal erk tarafından hangi durumlarda, nasıl ve ne amaçla kullanılmış oldukları sorularının cevapları aranacaktır.

Anahtar Kelimer: Sami Toplumlar, Asurlular, Din, Dua, Lânet.



INTRODUCTION

Throughout history, people have embraced various beliefs and religious views. It is evident that the act of praying has held great importance in religious practices since ancient times. The primary purpose of prayer is typically to seek help from God, who is believed to have ultimate power, in situations beyond human control, and to overcome these challenges with divine support.^[1] It is observed that when human beings convey their requests to God through prayer, they experience psychological relief. In fact, by attributing the positive or negative outcome of the prayer to God's will, a person may maintain better mental health in either case.^[2] In this sense, prayer can be interpreted as having a certain importance for stress relief and psychological healing.^[3]

When we consider the importance of prayer for ancient people, it becomes evident that they placed great significance on the act of prayer due to the lack of technology and the more challenging living conditions compared to today.^[4] The presence of prayer among the Sumerians, Babylonians, Assyrians, Hittites, and Ancient Greeks further highlights its importance for these ancient civilizations.^[5]

When we examine the role of cursing in human history, it is evident that this concept has been a significant part of people's lives since ancient times. In fact,

[1] Hamdi Kızıler, "Dinlerde Dua, Sunu ve Sunaklar (Fiziki Âlemden Sanal Âleme)", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/4 (December 2015), 1049.

[2] Ayşegül Turgut, *İlk Yetişkinlerde Dua Tutumları-Psikolojik İyi Olma İlişkisi* (Isparta: Süleyman Demirel University, Institute of Social Sciences, MA Thesis, 2017), 2.

[3] Mahmut Dündar, "Farklı Yaş Gruplarında Dua ve Din Eğitimi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/20 (August 2018), 456.

[4] Sercan Coşgun, *Asurlularda Yemin, Dua ve Lanet* (Samsun: Ondokuz Mayıs University, Institute of Graduate Studies, MA Thesis, 2024), 6.

[5] Abdullah Altuncu, "Sümerlerde Tanrı Anlayışı ve Tanrılar Panteonu", *Sosyal Bilimler Dergisi* 4/7 (June 2014), 126; Mehmet Yılmaz, *Üniversite Gençliğinde Dua ve Umutsuzluk İlişkisi* (Bayburt Üniversitesi Örneği) (Rize: Recep Tayyip Erdoğan University, Institute of Social Sciences, MA Thesis, 2019), 24; İlknur Yılmaz, *Yahudilik'te Dua* (Sivas: Sivas Cumhuriyet University, Institute of Social Sciences, MA Thesis, 2013), 7; Özlem Uysal, *Hittit Duaları* (Denizli: Pamukkale University, Institute of Social Sciences, MA Thesis, 2022), 31; Abdullah Alakuş, "Eski Yunan'da Din ve Şifa İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *Erciyes Akademi* 35 (Special Issue) (September 2021), 567-570; Okay Pekşen – Yasin Topaloğlu, "A Theocratic Approach to Governance in Ancient Times: Assyrians", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/1 (March 2024), 18.

certain stereotyped curse expressions have been passed down from generation to generation, from the past to the present.^[6] When we consider what a person aims to achieve by cursing, it becomes clear that this action is typically performed in response to a situation where the person feels wronged or is in a difficult position. In such cases, the person expresses harmful wishes toward those who have wronged them, hoping that these wishes will be fulfilled by a divine power.^[7] From this perspective, it is evident that people resort to various expressions of curses, driven by the anger that arises when they feel wronged and believe that this injustice will not be rectified by any other means. Through cursing, they hope that justice will be served by God's severe punishment of those who have committed the wrong or evil against them.^[8]

Additionally, there are instances where people issue curses as part of a will, threatening those who fail to fulfill the terms of the will. The purpose of this is to intimidate future individuals and deter them from opposing the wishes of the person who made the will.^[9]

1. PRAYER IN THE OLD ASSYRIAN STATE

When analyzing the practice of prayer in Assyria, it is evident that praying was a common practice throughout Assyrian history. For instance, examining the prayer texts from the Old Assyrian period reveals that they were recorded by two kings of that time. These kings are Irişum I^[10], who ruled from 1974 to 1935 BC, and Şamşı-Adad I, who began his reign in Ekallatum before ascending the Assyrian throne in 1808 BC and ruling until 1776 BC, though the details of his early years are less clear.^[11] In examining the prayer text recorded during the reign of Irişum I, one of these rulers, we find that he begins by stating that he had built a house. The text then describes how Irişum I completed the act of praying and invoking the name of the god, and placed tablets made of silver, gold, bronze, and lead in the house he constructed. This suggests that, after finishing the construction, Irişum I

[6] Erdem Alkın, "Kargışların (Beddualar/Kötü Dilekler) "Dikotomi", "Anti-Yapı", "Hedef-Yapı" ve "Araçsal Sebep" Kavramları Açısından Değerlendirilmesi", *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/6 (December 2021), 1572.

[7] Yeliz Saygılı Savaş - Muhammet Yasin Çakır, "Dua (Alkış) ve Beddualardaki (Kargış) Yönelim Metaforları Üzerine Bir İnceleme", *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 14/35 (September 2021), 853.

[8] Coşgun, *Asurlularda Yemin, Dua ve Lanet*, 7.

[9] Coşgun, *Asurlularda Yemin, Dua ve Lanet*, 7.

[10] Hasan Ali Şahin, "Eski Asur Toplumunda Baştanrı Aşşur Kültü", *Mezopotamya'nın Eski Çağlarında İnanç Olgusu ve Yönetim Anlayışı*, ed. Lütfi Gürkan Gökçek et al. (İstanbul: Değişim Press, 2019), 350; Hasan Ali Şahin, "Eski Asur Devleti ve I. Şamşı-Adad", *Eski Mezopotamya'nın Siyasi Tarihi*, ed. Lütfi Gürkan Gökçek et al. (İstanbul: Değişim Press, 2020), 115.

[11] Marc Van de Mieroop, *Eski Yakındoğu Tarihi (MÖ 3000-323)*, trans. Sinem Gül, (İstanbul: Homer Press, 2018), 96; Şahin, "Eski Asur Devleti ve I. Şamşı-Adad", 120.

likely conducted a ceremony, which can be interpreted as a prayer ceremony, and subsequently placed his inscriptions in the house. This indicates that the ruler may have had an inauguration prayer akin to the inauguration ceremonies performed today.^[12]

In examining the prayer texts from the reign of Šamšī-Adad I, we find that the ruler first acknowledges that the god Itūr-Mēr granted him control over the land of Mari and the settlements along the Euphrates River. Šamšī-Adad I attributes this favor to the fact that the god heard and answered his prayers. This suggests that Šamšī-Adad I had previously prayed to this god regarding this matter. By claiming that his prayers were favorably answered, the ruler aimed to portray himself as favored by the god and as possessing divine legitimacy. Furthermore, the text reveals that Šamšī-Adad I built a throne and presented it to the god Itūr-Mēr as a reward for granting his prayers. This indicates that the ruler offered this gift as a gesture of gratitude for the divine favor he received. Additionally, another record shows that Šamšī-Adad I described the goddess Ištar-šarratum as a deity who responds positively to prayers.^[13]

1.1. Prayer in the Assyrian Trade Colonies Period

In examining the prayer texts from the Assyrian Trade Colonies Period, we encounter two different texts related to this subject, both sharing a common feature: they are essentially blessings. The first text is found in the archive of Šalim-Aššur's family. In this document, a person named Idnaya writes to Ali-ahum, the son of Šalim-Aššur, and to Adida'ya, who is known to have a close relationship with him. The letter reveals that Idnaya is to receive silver from these two individuals and requests an additional 5 shekels of silver from one of them, though it is not specified which. The letter further indicates that Idnaya will pray to the goddess Ištar if he receives the additional silver. Although the specific content of the prayer is not detailed, it can be inferred that Idnaya intends to offer prayers in gratitude to the person who provides the additional silver, seeking to honor them or request further favors.^[14]

The second prayer text from this period is found in the archive of Elamma's son Iddin-Suen and his family. This text shows that a person named Kasubeli sent a letter to Aršiahšu and Peruwa. In the letter, Kasubeli mentions that he has sent silver and copper with a person named Bēlum-bāni. He then requests that Aršiahšu and Peruwa use the silver and copper to purchase cleaned wool on his behalf. Ka-

[12] ARAB I, no: 33.

[13] RIMA I, A.0.39.5, 4-17; A.0.39.6, 1-5.

[14] Mogens Trolle Larsen, *Kültepe Tabletleri VI-c* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Press, 2014), 18-19, 21, 35.

subeli concludes the letter by stating that he will pray for them in the presence of the god Aššur. Similar to the previous text, this indicates that Kasubeli intends to offer prayers of gratitude to the god in return for the favor he requests. Thus, Kasubeli informs his correspondents that he will provide a spiritual favor in exchange for their assistance. There is, however, no detailed information about the identity of Aršiahšu and Peruwa beyond their mention in the text.^[15]

2. PRAYER IN THE MIDDLE ASSYRIAN STATE

In examining the practice of prayer during the Middle Assyrian period, we find a stereotyped style that continued into the Neo-Assyrian period. Analysis reveals that when Assyrian kings constructed new temples or palaces, or restored existing ones, they would place their monumental inscriptions within these structures. The kings also requested that future rulers restore these buildings if they became dilapidated and ensure that the monumental inscriptions were preserved and reinstated. In return, the records state that the gods would hear the prayers of these future kings. The primary purpose behind this practice was to safeguard the monumental inscriptions and ensure that the kings' names would be remembered in the future.

Puzur-Aššur III is the first ruler of the Middle Assyrian State known to use this style. While the exact duration of his reign is not precisely documented, it is known that he ruled during the first half of the 15th century BC.^[16] A record from his reign reveals that he renovated the wall of the Step Gate^[17], which had become worn out, and placed a clay cone there as his inscription. In the text, Puzur-Aššur III requests that a future ruler repair the worn-out wall and restore the clay cone to its original condition. He also states that the gods Aššur and Adad will listen to the prayers of the ruler who undertakes these actions.^[18]

Similar to the prayer text from the reign of Puzur-Aššur III, several other prayer texts from the Middle Assyrian period follow the same style. These include texts from the reigns of Enlil-nāšir I (1477-1499 BC)^[19], Aššur-bēl-nišešu (1407-

[15] Klaas R. Veenhof, *Kültepe Tabletleri VIII* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Press, 2017), 365.

[16] Yusuf Kılıç - Cemal Yılmaz, "Amarna Çağı ve Asur'un Yükselişi (Orta Asur Dönemi: MÖ 1500-1000)", *Eski Mezopotamya'nın Siyasi Tarihi*, ed. Lütfi Gürkan Gökçek et al. (İstanbul: Değişim Press, 2020), 153-154.

[17] It is understood from different texts that the mentioned Step Gate is a temple gate. See RIMA 1, A.0.76.7, 35-44.

[18] RIMA 1, A.0.61.1, 5-10, 11-15.

[19] RIMA 1, A.0.62.1001, 1'-6', 7'-11'; Kılıç - Yılmaz, "Amarna Çağı ve Asur'un Yükselişi (Orta Asur Dönemi: MÖ 1500-1000)", 155; Christian Eder, "Asur Zaman Aralığı ve Önasya'nın Kesin Kronolojisi", trans. Atıla Türker, *Tarih İncelemeleri Dergisi* 24/1 (June 2009), 213.

1399 BC)^[20], Aššur-rēm-nišēšu (1398-1391 BC)^[21], Erība-Adad I, who lived during the Amarna Period^[22], Aššur-uballit I (1365-1330 BC)^[23], Enlil-nārārī (1329-1320 BC)^[24], Arik-dīn-ili (1319-1308 BC)^[25], Adad-nārārī I (1307-1275 BC)^[26], Shalmaneser I (1272-1244 BC)^[27], Tukultī-Ninurta I (1244-1208 BC)^[28], Aššur-nādin-apli (1207-1204 BC)^[29], Aššur-rēša-iši I (1132-1115 BC)^[30], Tiglath-pileser I (1114-1076 BC)^[31], and Aššur-bēl-kāla (1073-1056 BC)^[32]. These texts were written in the same style as those from Puzur-Aššur III's reign, aiming to protect the monumental inscriptions placed after construction. This suggests that the Assyrian kings used the concept of prayer within their belief system to achieve their personal goals and safeguard their monumental inscriptions.

In addition to the previously mentioned texts, we also find personal prayers from Shalmaneser I and Tiglath-pileser I during the Middle Assyrian State. These prayers exhibit a structure similar to contemporary prayer practices. For example, Shalmaneser I's prayer requests that the god Aššur accept his prayers and hear his supplications following the repair of his worn-out temple.^[33] Similarly, the prayer text from Tiglath-pileser I details his reconstruction of the decrepit temple of the god Adad, which he then dedicated as the abode of the gods Anu and Adad. In his

[20] RIMA 1, A.0.69.1, 4-10, 11-15; Kılıç - Yılmaz, "Amarna Çağı ve Asur'un Yükselişi (Orta Asur Dönemi: MÖ 1500-1000)", 153.

[21] RIMA 1, A.0.70.1, 5-11, 12-17; Kılıç - Yılmaz, "Amarna Çağı ve Asur'un Yükselişi (Orta Asur Dönemi: MÖ 1500-1000)", 153.

[22] RIMA 1, A.0.72.1, rev. 1', rev. 2'-11'; Kılıç - Yılmaz, "Amarna Çağı ve Asur'un Yükselişi (Orta Asur Dönemi: MÖ 1500-1000)", 153.

[23] RIMA 1, A.0.73.1, 13-23, 24-29; A.0.73.2, 13-22, 23-27; A.0.73.4, rev.1-8, rev. 9-14; Lütfi Gürkan Gökçek, *Asurlular* (Ankara: Bilgin Kültür Sanat Press, 2020), 81.

[24] RIMA 1, A.0.74.1, 2-6, 7-11; Gökçek, *Asurlular*, 84.

[25] RIMA 1, A.0.75.1, 14-48, 49-65; Lütfi Gürkan Gökçek, *Asurlular*, s. 84.

[26] RIMA 1, A.0.76.4, 37-41, 42-45; A.0.76.7, 35-44, 45-50; A.0.76.8, 24-31, 32-36; A.0.76.14, 4-17, 18-25; A.0.76.15, 5-32, 33-37; A.0.76.16, 33-41, 42-45; A.0.76.19, 4b'-16', 17'-20'; A.0.76.22, 55-60, 61-65; A.0.76.17, 4-12, 13-18; Gökçek, *Asurlular*, 84.

[27] RIMA 1, A.0.77.1, 129-148, 149-155, 156-157, 158-162, A.0.77.3, 5-38, 39-41; A.0.77.4, 27-38, 43-49; A.0.77.6, 5-20, 21; A.0.77.9, 5-17, 18-23; A.0.77.10, 5-15, 16-21; A.0.77.17, 6-9, 10-11.

[28] RIMA 1, A.0.78.1, iv 40-61, iv 62-v 4; A.0.78.2, 39-45, 46-53; A.0.78.6, 27-35, 36-38; A.0.78.19, 3-7,8; A.0.78.1003, 1'-2', 3'-5'; A.0.78.11, 15-57, 58-73; A.0.78.14, 9-27, 28-37; A.0.78.17, 5-29, 30-35; A.0.78.18, 29-35, 36-39; A.0.78.22, 39-51, 52-54, 55-58; A.0.78.23, 109-118, 119-124; Kemalettin Köroğlu, *Eski Mezopotamya Tarihi (Başlangıcından Perslere Kadar)* (İstanbul: İletişim Press, 2021), 135-137.

[29] RIMA 1, A.0.79.1, 28-32, 33-36; Gökçek, *Asurlular*, 105.

[30] RIMA 1, A.0.86.1, 8-10, 11-12; Kılıç - Yılmaz, "Amarna Çağı ve Asur'un Yükselişi (Orta Asur Dönemi: MÖ 1500-1000)", 154.

[31] RIMA 2, A.0.87.3, 36-44, 45-49; A.0.87.4, 77-89, 90-93a, 93b; A.0.87.10, 71-88, 89-93; Eva Cancik-Kirschbaum, *Asurlular (Tarih, Toplum, Kültür)*, trans. Firuzan Gürbüz Gerhold (İstanbul: Alfa Press, 2020), 79.

[32] RIMA 2, A.0.89.3, 1'-9', 10'-11', 12'-13'a; Kılıç - Yılmaz, "Amarna Çağı ve Asur'un Yükselişi (Orta Asur Dönemi: MÖ 1500-1000)", 154.

[33] RIMA 1, A.0.77.1, 129-148, 149-155.

prayer, Tiglath-pileser I asks the gods Anu and Adad to have mercy on him, to favor his prayers, to listen to his requests, and to grant him abundant rain, prosperity, and guidance in war. He also requests that the gods subjugate rebellious mountainous regions, hostile rulers, and adversarial nations, and bless him and his descendants. Additionally, Tiglath-pileser I seeks the gods' support in consolidating his priesthood in the presence of the god Aššur.^[34]

In addition to the previously mentioned information, the Middle Assyrian Period features prayer texts that include the practice of raising hands, a ritual observed during the reign of Shalmaneser I and later seen frequently in the Neo-Assyrian Period. Assyrian rulers often declared that they raised their hands during prayer. For instance, in the prayer text from Shalmaneser I's reign, the ruler begins by noting that the country of Uruatri had rebelled against them. He then states that he raised his hands in prayer to the god Aššur and the great gods, following which he claims to have conquered Uruatri within three days. In another text, Shalmaneser I recounts organizing an expedition to the regions along the Euphrates River, where he faced the Gutu/Kuti people in battle. In response to this situation, he mentions raising his hands in prayer to the god Aššur and the great gods.^[35] Shalmaneser I uses the phrase "They faithfully promised me their good faith"^[36] in his prayer, indicating that he perceived his enemies as unreliable and untrustworthy, and he appeals to the gods about their broken promises. This expression suggests that Shalmaneser I aimed to demonstrate his righteousness in the conflict to the gods, seeking their support. At the end of the war, Shalmaneser I reports that he defeated his opponents.^[37] When evaluating this information, it can be observed that Shalmaneser I's prayers bear similarities in form to the prayers found in contemporary Islam, Christianity, and Judaism.

3. PRAYER IN THE NEO-ASSYRIAN STATE

In analyzing the prayer texts of the Neo-Assyrian period, it is evident that Assyrian kings continued the practice of placing their monumental inscriptions in newly constructed or restored buildings, similar to the Middle Assyrian period. Following these construction and restoration activities, the kings would request future rulers to restore these inscriptions if the buildings were damaged or destroyed. In return, it was believed that the gods would listen to the prayers of those who undertook these restorations. The first examples of such records from the Neo-Assyrian period are found during the reign of Aššur-dān II^[38], who ruled from

^[34] RIMA 2, A.0.87.1, viii 1-10, viii 17-38.

^[35] ARAB I, no: 114; no: 116-117.

^[36] ARAB I, no: 117.

^[37] ARAB I. no: 117.

^[38] Hanım Hande Duymuş, *Asur Devletinin Dış Politikası (Yeni Asur Devri)* (Ankara: Gazi University, Institute of Social Sciences, PhD Thesis, 2011), 29.

934 to 912 BC and is recognized as the first ruler of this period. In examining the texts from Aššur-dān II's reign, we first find that this ruler rebuilt the New Palace of Assyria, which had fallen into disrepair, and placed monumental inscriptions there. He then requests that a future king, among his sons, renovate the palace and restore its inscriptions to their original position. According to the text, if this request is fulfilled, the god Aššur will listen to the prayers of the king who undertakes this task. In another text, Aššur-dān II describes the renovation of the Craftsman's Gate, which had also become obsolete. He similarly requests that a future ruler restore the gate and its inscription. In return, Aššur-dān II states that the gods Aššur, Adad, Sîn/Suen, Šamaš, and Ištar will listen to the prayers of the ruler who performs these actions.^[39]

Following Aššur-dān II, prayer texts in the Neo-Assyrian period are found from the reigns of Adad-narārī II (911-891 BC)^[40], Tukulti-Ninurta II (891-884 BC)^[41], Asurnasirpal II (883-859 BC)^[42], Shalmaneser III (859-824 BC)^[43], Shalmaneser IV (782-773 BC)^[44], Tiglath-pileser III (744-727 BC)^[45], Sargon II (722-705 BC)^[46], Sennacherib (705-681 BC)^[47], Esarhaddon (680-669 BC)^[48], Ashurbanipal

^[39] RIMA 2, A.0.98.1, 73-81a, 81b-83; A.0.98.3, 5-14a, 14b-19.

^[40] RIMA 2, A.0.99.1, rev. 10'-16'a, rev. 16'b-18'; A.0.99.2, 128-131a, 131b-132a; Amelie Kuhrt, *Eski Çağ'da Yakundoğu II (M.Ö. 3000-330)*, trans. Dilek Şendil (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Press, 2010), 2/132; Sercaan Coşgun - Okay Pekşen, "Yeni Asur Devleti'nin Askeri Seferlerinde Ganimet Alınan Hayvanlar ve Bölgeleri", *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi* 12/4 (December 2022), 2585.

^[41] RIMA 2, A.0.100.2, rev. 1'-11'; A.0.100.3, rev. 7'-13'a, rev. 13'b-15'a; Faruk Akyüz - Koray Toptaş, "Yeni Asur İmparatorluğu: Savaşın Kralları", *Eski Mezopotamya'nın Siyasi Tarihi*, ed. Lütfi Gürkan Gökçek et al. (İstanbul: Değişim Press, 2020), 200; Eckart Frahm, "The Neo-Assyrian Period (ca 1000-609 BCE)", *A Companion to Assyria*, ed. Eckart Frahm (Hoboken: Wiley Blackwell Publishing, 2017), 168.

^[42] RIMA 2, A.0.101.17, v 1-24a, v 24b-v 30; A.0.101.36, 1'-4'a; A.0.101.38, 18b-28a, 28b-38; A.0.101.56, 14b-17a, 17b-18a; A.0.101.70, 7-9, 10-12a; İsmail Coşkun, *Geç Hitit, Yeni Asur ve Urartu Uygarlıklarında Ziyafet/Yemek Sahneleri* (Van: Van Yüzüncü Yıl University, Institute of Social Sciences, PhD Thesis, 2018), 18.

^[43] RIMA 3, A.0.102.10, 40b-3a, 3b-1a; A.0.102.39, 6b-10, 11-14; A.0.102.43, 4-8, 9-12; A.0.102.46, 5-11a, 11b-16a; Fatma Birecikli, *Yeni Asur Devleti Siyasi Tarihi ve Kültürü* (Ankara: Gazi University, Institute of Social Sciences, MA Thesis, 2010), 25.

^[44] RIMA 3, A.0.105.2, 9-14, 15-16, 17-20, 23b-28; Gökçek, *Asurlular*, 154.

^[45] RINAP 1, no: 35, iii 24-iii 30, iii 31-iii 35, iii 6'; no: 37, 35-42, 45b-46, 51b; Don Nardo, *Ancient Mesopotamia (Greenhaven Encyclopedia)* (Newyork: Greenhaven Press, 2007), 290.

^[46] RINAP 2, no: 2, 472b-476, 506b-509; no: 45, 19-44, 44b-48; Ekrem Memiş - Nuri Köstüklü, *Tarih Boyunca Ortadoğu-Anadolu İlişkileri* (Konya: Selçuk University Printing House, 1992), 31.

^[47] RINAP 3, no: 1, 91-92, 93-94; no: 4, 91-92, 93-94; no: 230, 115-119, 120b-121, 122-125; no: 10, 20-22, 23-26; Mehmet Kurt, "Que Ülkesi ve Yeni Asur Devleti'nin Anadolu Politikası Bakımından Önemi", *Sosyal Bilimler Dergisi* 10/3 (December 2008), 127.

^[48] RINAP 4, no: 134, 11-15, 16-19, 20-21; no: 135, 11-15, 16-19, 20-21; no: 57, v 29-v 43, vi 1-vi 14, vi 15-27, vii 35-3, viii 4-15; no: 77, 45-55, 56-57, 58-60; no: 78, 37-39, 40-41, 42; no: 93, 22-30, 31, 32-33, 34, 35-39; no: 106, vi 1-21, vi 22-39; no: 113, 20-23, 24b-27, 28b-34, 35-37; no: 128, 15-16, 17, 18-19; no: 129, 29-32, 33-34, 35-37; Koray Toptaş, *Asarhaddon Asur Kralı, Babil Yöneticisi, Mısır Fatih* (Ankara: Berikan Press, 2021), 4.

(668-627 BC)^[49], and Sîn-šarru-iškun (623-612 BC)^[50]. These texts reflect a continued tradition of dictating prayers to protect the inscriptions associated with construction and renovation, following the style established earlier.

In addition to the prayer texts dedicated to protecting monumental inscriptions placed after construction and renovation, some rulers used this style for different purposes. These rulers include Adad-narārī III (810-783 BC)^[51], Ashurbanipal, and Aššur-etel-ilāni (627-623 BC)^[52]. For example, during Adad-narārī III's reign, there is a record of a decree issued for expenditures related to ceremonies held at the Aššur temple. At the end of this decree, he instructs his future descendants not to discard the contents of this decree. It is further stated that the prayers of those who adhere to this advice will be heard by the god Aššur.^[53]

The texts from Ashurbanipal's reign reveal that he exempted his servant Baltaya, his eunuchs, and the eunuch chief Nabû-šarru-uşur from land taxes. At the end of these three different texts, Ashurbanipal instructs future monarchs not to discard the contents recorded on these tablets. Following this advice, it is stated that the gods Aššur, Adad, Bēl, Enlil of Assyria, and Ištar of Assyria will hear the prayers of these rulers.^[54] Similarly, during Aššur-etel-ilāni's reign, two texts record exemptions from taxation granted to a person named Ṭab-šar-papahi and a cohort commander. At the end of these texts, Aššur-etel-ilāni advises future kings not to alter the inscriptions on these tablets. It is further stated that adhering to this advice will ensure that the great gods listen to their prayers.^[55]

In addition to this information, many records from the Neo-Assyrian period reveal the personal prayers of the kings to the gods in various situations. For example, Tiglath-pileser III mentions that he built the city of Hadattu and installed basalt bulls at its gates.^[56] The reason for placing these bulls is explained as follows: "I set them up in a place to be seen in the city Ḫadattu for (the preservation of) my

[49] RINAP 5/1, no: 246, 65b-66, 76b-81; no: 254, 33-36, 49-62; no: 262, 16-17, 22b-25; no: 263, 22b-23, 28-29; Koray Toptaş, *Filolojik ve Arkeolojik Belgeler Işığında Asurbanipal ve İraatları* (Ankara: Ankara University, Institute of Social Sciences, MA Thesis, 2020), 8; Koray Toptaş, *Yeni Asur İmparatorluğu'nda İdeoloji, Propaganda ve İsanlar* (Ankara: Gazi University, Institute of Social Sciences, PhD Thesis, 2018), 206.

[50] RINAP 5/1, no: 19, 30-37, 42-44; Akyüz - Toptaş, "Yeni Asur İmparatorluğu: Savaşın Kralları", 232.

[51] Cemre Aslan, *Yeni Asur Dönemi'nde Asur Devleti'nin Batı Yayılımı* (Samsun: Ondokuz Mayıs University, Institute of Social Sciences, MA Thesis, 2019), 37; Gamze Sezen, *M.Ö. I.Bin'de Anadolu'da Geç Asur ve Geç Babil Mühürleri* (Ankara: Ankara University, Institute of Social Sciences, MA Thesis, 2015), 11.

[52] Akyüz - Toptaş, "Yeni Asur İmparatorluğu: Savaşın Kralları", 232.

[53] SAA 12, no: 069, r 28-r 30.

[54] SAA 12, no: 025, 11-20, 21-29, 30-r 8, r 32-r 38; no: 026, r 32-r 38, no: 029, r 35-r 38.

[55] SAA 12, no: 035, r 28-r 32; no: 036, r 31-r 35.

[56] RINAP 1, no: 53, 18b-20.

life, the acceptance of my prayers, the prolongation of my reign, [the well-being of] my seed, the securing of the throne of my priestly office, (and in order) not to become ill, (and) for success at harvest time in [As]syria (and) [the well-being of] Assyria.”^[57]

During the reign of Sargon II, several records reveal his personal prayers and rituals. One such text records him praying in Babylon: “Happily, I entered Babylo[n, the c]ity of the En[lil of the gods (Marduk); I prayed] to the gods [who dwelt in Esagil (and) Ezida, (and)] offered [pure vol]u[ntary offerings bef]ore them. ...”^[58] In another text, Sargon II recounts that, to defeat Marduk-apla-iddina II (His name in the Bible is Merodach-Baladan), he offered numerous gifts to the gods Bēl Marduk, Zarpanītu, Nabū, Tašmētu, and those residing in the cult centers of Sumer and Akkad, and prayed to them.^[59] A different record describes Sargon II praying while kneeling: “... whi[te honey, pr]oducts of the pure mountains, that I had conquered, which the pro[genit]or of the gods, the god Aššur, had added to [my royal] l[ot], (along) with [pur]e [voluntary sacrific]es, splendid [incense offerings], (and) in[nu]merable libations. Reverently, I knelt (and) [prayed before him] that he preser[ve (my)] lif[e, give (me) a] l[ong] life, [and fir]mly est[ablish] my [reign].”^[60] Another text records Sargon II offering sacrifices to the gods Nergal, Adad, and Ištar, as well as to the deities of the sky, underworld, and Assyria, after a victorious campaign. He humbly prayed before these gods and praised their divinity.^[61] In yet another record, Sargon II notes that he rebuilt the temple of Eanna for the goddess Ištar.^[62] The text includes the following statements made during the groundbreaking: “With entreaties, prayers, and expressions of humility he (Sargon) laid its foundations (anew) and he made its foundation as secure as a mountain on the breast of the netherworld.”^[63] This direct account suggests that a prayer ceremony was likely held during the re-founding of the temple.

During the reign of Sennacherib, several prayer texts reveal his appeals to the gods and his self-praise. In one record, Sennacherib mentions praying to the gods Aššur, Sîn, Šamaš, Bēl, Nabû, Nergal, Ištar of Nineveh, and Ištar of Arbela for support before his campaign in the city of Ḫalulê on the Tigris. He states that these gods responded to his prayers and came to his aid.^[64] Another text includes a detailed prayer from Sennacherib:

^[57] RINAP 1, no: 53, 26b-28.

^[58] RINAP 2, no: 1, 374b-377.

^[59] RINAP 2, no: 2, 364b-371.

^[60] RINAP 2, no: 2, 485-489.

^[61] RINAP 2, no: 65, 156-161.

^[62] RINAP 2, no: 125, i 30-37.

^[63] RINAP 2, no: 125, i 37-i 40.

^[64] RINAP 3, no: 18, v 1'-5, v 6'-10.

“[O Aššur, fat]her of heaven, king of the gods, the one who decrees f[at] es, [on]ly you hold the Tabl[et of] Destinies of the gods in your h[and]s. Look after the reign of Sennacherib, king of Assyria, and determine as my fate a [go]od destiny, a destiny of good health, (and) kingship. Lift up my head among al[l] who sit on (royal) daises, so that the foundation of my [th]rone will be as secure as a mountain until the di[stant] future. For me, the one who provides for you, make [all of the land]s from ea[st to] we[st] sub[mit] to my yoke (so that) [the peo]ple, the black-headed, pray to [you (and so that) my sons], my [gran]dsons, [my] dynasty, (and) [my progeny] end[ure for]ever with the black-headed (people).”^[65]

In another text^[66], Sennacherib praises himself, referring to himself as the “...prayerful shepherd (ruler)...”^[67]

During the reign of Esarhaddon, several records reveal his personal prayers and appeals to the gods. One record describes how Esarhaddon recounts the jealousy of his brothers, who spoke disparagingly of him to their father to hinder his ascension to the throne. In this difficult situation, Esarhaddon prayed fervently to the gods Aššur and Marduk. He claims that his prayers were answered, and the gods protected him from his brothers’ schemes. Another text shows Esarhaddon praying to Aššur, Šin, Šamaš, Bēl, Nabû, Nergal, Ištar of Nineveh, and Ištar of Arbela to secure victory over his brothers in his struggle for the throne. Esarhaddon acknowledges that these gods accepted his prayers and aided him. In a separate text, Esarhaddon speaks of his efforts to rebuild and repair the *cella* of the goddess Ištar in the temple of Eanna. He addresses Ištar, asking her to bless him with good words and wishes while he enjoys happiness in her *cella*. He petitions Ištar for a long life, prosperity in old age, health, and happiness. Furthermore, Esarhaddon beseeches Ištar to aid him in times of war, asserting that with her support, he could defeat his enemies effortlessly.^[68] In addition to this information, a long text of Esarhaddon’s prayer is as follows:

“May the Enlil of the gods, the god Marduk, and the goddess Zarpanītu, the queen, look with joy upon the work of my good deeds and order the prolongation of my days, (and) discuss my years to be many; may they decree as my fate the protection of my offspring, the increase of my progeny, the expansion of my family so that they branch out widely; like a father and mother, may they come over to my side in battle and warfare; may they come to my aid; (and) may they make my weapons rise up (and) kill my enemies. Let me attain whatever my heart desires (and) may they allow me to stand in victory (and) triumph over my enemies;

^[65] RINAP 3, no: 158, 19'-r 11.

^[66] ARAB II. no: 256.

^[67] ARAB II. no: 256.

^[68] RINAP 4, no: 1, i 23-i 31, i 32-i 44, i 53-i 62; no: 134, 11-15, 16-19.

let me squash all of my enemies like ants; let him (the god Marduk) make the foundation of the throne of my priestly office be as secure as a great mountain; (and) let my reign endure as long as the foundations of Esagil and Babylon. May all of the great gods who sit on daises in Babylon bless my kingship until far-off days (and) may they order security for my reign forever.”^[69]

When we look at the records of Ashurbanipal’s reign, the following text appears first: “... one who reveres the deities Aššur, Mullissu, [Sîn, Šamaš, Adad, Marduk, Zarpanītu, Nabû, Tašmē[*tu*, Ištar of Nineveh], Ištar of Bīt-Kidmuri, [Ištar of Arb]ela, Ninurta, Nergal, (and) Nusku; who constantly followed them from [his] childhood until he became an adult] and who continu[ally] re[vered] their [divinity. [I] cons[tantly knelt do]wn at their feet in supplication and prayer. ...”^[70] In another record from the reign of Ashurbanipal, the goddess Antu is referred to as “...(the goddess) [A]ntu, the merciful one, the one who accepts supplications (and) he[ar]s prayers, the one who [p]rotects life (and) gran[ts good health], the one who goes at the side of [the king]...”^[71] Another record shows Ashurbanipal praying before his expedition against the Mannaeans; “Now, O great Aššur, by [your] comman[d ...], the honored one of the gods, the grea[t] lady, [...] regarding the conquering of this enemy [...] I have appealed to your great divinity, O king of the go[ds ...]. Listen to my supplications, accept [my] prayers, [...]”^[72] In a record from the reign of Ashurbanipal, it is noted that the king renovated the platforms and pulpits at the temple of Esagil. In his prayer related to this renovation, Ashurbanipal prays not only for himself but also for his brother Šamaš-šuma-ukīn.^[73] The text in question includes the following statements: “On account of this, may the god Marduk, the great lord, look upon my good deeds with pleasure and determine as my fate a long life, fullness of old age, good health, and happiness! Moreover, with regard to Šamaš-šuma-ukīn, king of Babylon, my favorite brother, may his days be long and may he be fully satisfied with (his) good fortune!”^[74] In another text with a blank space at the top, Ashurbanipal is prayer to “[... m]e, Ashurbanipal, king of Assyria, the servant (who is) the favorite of your heart, [...] ... (and) the just shepherdship that you bestow at your command, [...] the preservation of (my) life ... [...] a [b]right spirit ... Grant ... as a gift, ... come to my aid and always stand in for me, kill m[y] enemy, (and) make the foundation of my royal throne as secure as a mountain for eternity.”^[75] In another text, Ashurbanipal is reported to have said to god Nabû: “Assurbanipal is on his knees, praying in-

[69] RINAP 4, no: 106, iv 48-v 26, v 27-v 52.

[70] RINAP 5/1, no: 13, i 15-i 25.

[71] RINAP 5/1, no: 23, 11-12.

[72] RINAP 5/1, no: 195, r 15-r 20.

[73] RINAP 5/1, no: 242, 7b-17, 18-19.

[74] RINAP 5/1, no: 242, 20b-25.

[75] RINAP 5/1, no: 264, 2'-r 4.

cessantly to Nabû, his lord: Please, Nabû, do not abandon me! My life is written before you, my soul is deposited in the lap of Mullissu. Please, powerful Nabû, do not abandon me among those who wish me ill!”^[76]

During the reign of Sîn-šarru-iškun, it is recorded that this ruler renovated the decrepit temple of Nabû in the city of Kalḫu.^[77] In the rest of the text, it is seen that this ruler uses the following prayer expressions:

“O Nabû, power[ful] heir, I[ook] with [pl]easeure [upon ... a]nd may it be acceptable to y[ou ...]. Prolong m[y] days, in[creas]e my [year]s, (and) ma[ke] my progeny [firm for eternity]. Bless [my] kingship (and) make fi[rm for me happiness, good health], (and) a bright spirit forever. [Kill] my enemies (and) make [the neck of those insubm]issive to me bow down at my feet.”^[78]

In addition to this information, during the Neo-Assyrian period, records of prayers made with raised hands are prevalent. The first such record appears during the reign of Sargon II. In the context of his battle against Bag-dāti, the ruler of the country of Uišdiš, Sargon II is documented using the following expressions in his prayer:

“[I]n my] si[xth regnal year, Ursâ (Rusâ), the Urarṭian, sent his mounted messenger with a mendacious message to Bag-dāti of the land Uišdiš (and) KAR...] of the land Zikirtu, governors of the land Mannea. He ma[de them hostile to (me), Sar]gon, (and) to A[zâ, the son] of their (former) lord, [and made them side with him (Rusâ)]. Th[ey brought about the rou]lt of the Manneans [on Mount Uauš, a rugged mountain], and [threw down] the corpse of Azâ, [their lord, (there)]. I raised my hand(s) (in prayer) to the god Aššur, my lord, in order to avenge the Manneans (and) to make (that area part of) the territory of Assyria. Then, on Mount] Uau[š, the mountain where they had] t[hrown down the c]orpse of Azâ, [I flayed the skin from Bag-dāti and (then) showed (it) to the Manneans].”^[79]

^[76] SAA 3, no: 013, 19-21, 22.

^[77] RINAP 5/1, no: 19, 30-37.

^[78] RINAP 5/1, no: 19, 38-41.

^[79] RINAP 2, no: 2, 70b-74.

In a campaign against the Urartian king Rusa II, Sargon II is seen praying as follows:

“... I raised my hand (in prayer to the god Aššur) to bring about his (Rusâ’s) overthrow in battle, to turn his insolent utterances against him, and to make (him) bear his punishment.”^[80] In another text of Sargon II we come across the following prayer of the king: “[...] I raised my hands (in supplication)] to the god Sîn, king of the gods (and) lord of the lands, [... who vanquishes] (my) enemies (and) destroys (my) foes, my lord, [and] I prayed (to him) [in order to be able to conquer] the land Hamath, overthrow [Iaû-bi’ dî, (and) ... the] wide [land] Amurru. [...]”^[81]

During the reign of Sennacherib, we come across a significant prayer text where he reflects on the death of his father, Sargon II. Sennacherib believes that his father’s death in enemy territory and the inability to bury his body in their homeland might be due to a sin committed by Sargon II. In response, Sennacherib engages in rituals to uncover and eliminate this perceived sin. In his prayer, Sennacherib raises his hands in supplication, expressing deep humility and earnestness. Notably, he not only raises his hands but also opens them as part of his ritual. This act signifies a profound plea for divine intervention and forgiveness, showcasing a personal and ceremonial aspect of his prayer practice.^[82]

When examining the period of Esarhaddon, we see that this ruler also prays by raising his hands, as recorded in a text where he praises himself. In the text, Esarhaddon states that he prays to the deities Aššur and Marduk with humble expressions, raising his hands in reverence.^[83] During the period of Ashurbanipal, it is noted that this ruler raised his hands and prayed to the god Aššur and the goddess Ištar of Assyria before his campaign against Egypt and the Kingdom of Kush.^[84] In addition to this information, it is observed that in some contexts, prayers made with raised hands are also conducted in ceremonial forms. One such instance involves a text featuring Bel-le’i, an exorcist, who makes observations about the stars. In this text, Bel-le’i suggests that the god Adad should perform a rain-making ritual to bring rain when it is scarce in Akkad. He also recommends that all “raising hands” prayers be performed in conjunction with this ritual.^[85] In another text, we encounter a letter sent to the king by Marduk-šakin-šumi, the chief exorcist. In this letter, Marduk-šakin-šumi informs the king that he can send a letter to Kalah to have the people there perform a “hand-raising” prayer in the presence of the moon god, followed by rituals to protect the crown prince and the Babylonian

^[80] RINAP 2, no: 65, 123-125.

^[81] RINAP 2, no: 81, 16b-20.

^[82] SAA 3, no: 033, 7-9, 10-12, 21-24.

^[83] RINAP 4, no: 48, 61b-65.

^[84] ARAB II, no: 770.

^[85] SAA 8, no: 461, 7-10, r 5, r 6.

prince from misfortune. In a different record, an unidentified ruler seeks the help of an exorcist named Nabû-nadin-šumi to find a cure for his illness. The exorcist advises the king to stay in a reed hut for seven days and to organize purification rituals there. Among these rituals, the exorcist recommends performing “hand-raising” prayers in the presence of the night gods and conducting rituals to ward off evil. Additionally, an exorcist named Nabû-naşir sends a letter to the king, explaining that they have cast spells against diseases. The text notes that these spells were performed multiple times to drive away plagues, malaria, and epidemics from a person’s home. The exorcist also mentions that “hand-raising” prayers were practiced as part of the rituals to combat evil magic, malaria, and plague.^[86]

In addition to this information, it is observed that many letters sent to the kings during the Neo-Assyrian period contain prayers for the king and sometimes for members of the dynasty. These prayers, which will be discussed below, were written in a political style, reflecting courtesy towards the king. The first example is a letter written to the king by a person named Aha-lurši^[87], who appears to have been an administrator. In this letter, Aha-lurši states that he prays daily to the gods Nabû and Marduk for the king’s life and subsequently asks these gods to bless the king^[88]. In addition to Aha-lurši’s letter, various other individuals prayed for the king and his family. An astrologer named Aplaya prayed for the king and his mother, while an unknown person named Nashiru prayed for a crown prince. Exorcists named Urad-Gula and Nabû-naşir, as well as a person named Urad-Ea^[89], also prayed for the king. Similarly, Raşil and Şuma-iddin from Babylon prayed for the king, with Şuma-iddin also praying for Esarhaddon^[90]. In connection with the Sasi conspiracy^[91], Nabû-rehtu-uşur prayed for Esarhaddon^[92], Belşunu from Babylon prayed for the king, Ina-teşi-eṭir from Babylon prayed for the king^[93], Nabû-zera-ukin from Babylon prayed for the king^[94], and Bel-iqişa from Babylon prayed for the king and his vizier. Nabû-şuma-iškun from Babylon prayed for Sargon II^[95], Aşaredu from Kutha prayed for the king and his mother, and Nabû-nadin-šumi, the exorcist mentioned earlier, prayed for the king and his daughter. Nabû-nadin-šumi from Nippur also prayed for Sargon II, while Dummuqâ from Nippur and Ahheša-

[86] SAA 10, no: 240, r 9-r 13; no: 277, 1-5, 6-8, 9-10, r 1-r 8; no: 296, 1-4, 10-r 2.

[87] This person is thought to have lived during the time of Sargon II. see, Hanım Hande Duymuş Florioti, “Yeni Asur Metinlerinde Geçen Ay İsimleri”, *Tarih İncelemeleri Dergisi* 27/2 (December 2012), 361.

[88] SAA 1, no: 131, 1, 2-5; no:132, 1, 2-4.

[89] SAA 10, no: 154, 5-r 2; no: 180, 1-7; no: 294, 1-5, 6-12; no: 307, 1-2, 8-12; no: 343, 1-8, r 6-r 9.

[90] SAA 13, no: 174, r 1-r 11; no: 178, r 21-r.e. 28.

[91] For detailed information on this subject see, İsmail Coşkun, “Yeni Asur Kralı Esarhaddon’un Kaygı Bozuklukları”, *Van İnsani Ve Sosyal Bilimler Dergisi-ViSBiD* 4 (December 2022), 66-67.

[92] SAA 16, no: 060, 1-4.

[93] SAA 17, no: 020, 1-6, r 5-r 16; no: 033, 4-8.

[94] SAA 18, no: 163, 1-8.

[95] SAA 17, no: 021, 1-4, 5-15; no: 046, 1-6, 7-12.

ya from Uruk prayed for the king^[96]. The identities of the kings who are not named in these texts remain unknown.

4. CURSE IN THE OLD ASSYRIAN STATE

It is observed that a general style related to curses is present throughout the Old, Middle, and Neo-Assyrian periods. This style involves the kings recording curse texts immediately after the prayer texts in their monumental inscriptions. These curses were placed to protect the inscriptions from being destroyed. The purpose of these curse texts appears to be to instill fear in future rulers, thereby discouraging them from defacing or removing the monumental inscriptions. This approach was intended to ensure the preservation of these inscriptions over time.^[97]

The earliest recorded example of curse texts from the Old Assyrian State dates back to the reign of Irišum I. In examining the text from this period, it is evident that Irišum I begins by stating that he built a temple in honor of the god Adad. The text goes on to mention that the king placed a written tablet within this temple. Irišum I then calls upon the gods Aššur, Adad, and Bēl to destroy his lineage should anyone remove the tablet in the future.^[98]

Examining the records from the reign of Šamšī-Adad I, we first find that this king built a temple in honor of the god Enlil in the city of Assyria.^[99] Following this, Šamšī-Adad I included the following curse expressions in his inscriptions:

“When the temple becomes dilapidated: may whoever among the kings, my sons, renovates the temple anoint my clay inscriptions and my monumental inscriptions with oil, make a sacrifice, and return them to their places. Who(ever) does not anoint my clay inscriptions and my monumental inscriptions with oil, does not make a sacrifice, does not return them to their places, (but) instead alters my monumental inscriptions, removes my name and writes his (own) name (or) buries (the monumental inscriptions) in the earth (or) throws (them) into the water: may the gods Šamaš, Enlil, Adad, and Šarru-mātim pluck the offspring of that king; may he and his army not prevail in the face of a king who opposes him; may the god Nergal take away by force his treasure and the treasure of his land; may the goddess Ištar, mistress of battle, break his weapon and the weapons of his army; may the god Šin, ‘god of my head’, be an evil demon to him forever.”^[100]

[96] SAA 18, no: 010, 1-6, 7-r 1, r 2-r 7; no: 055, 1-8; no: 075, 1-8; no: 079, 1-7.

[97] Coşgun, *Asurlularda Yemin, Dua ve Lanet*, 75.

[98] RIMA 1, A.0.33.14, 14-26, 27-31.

[99] RIMA 1, A.0.39.1, 59-72; Ercüment Yıldırım, *Eskiçağ Mezopotamya'sında Liderler Krallar Kahramanlar* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Press, 2017), 57.

[100] RIMA 1, A.0.39.1, 88-98, 99-135.

In another record, Šamši-Adad I notes that Maništūšu, the son of the Akkadian king Sargon, had the temple of the goddess Ištar rebuilt in Nineveh. Maništūšu also restored the inscriptions of the goddess and placed them alongside the inscriptions he had commissioned for himself. The temple was named Ekituškuga, meaning “Her Treasure House.”^[101] The text continues with the following statements:

“In the future when the temple becomes old, when Ekituškuga which I built has become dilapidated, and the king whom the god Enlil appoints restores (it): May he not remove my monumental inscriptions and clay inscriptions but restore them to their places as I did not remove the monumental inscriptions and clay inscriptions of Man-ištūšu. If, (however), that king discontinues (that custom) and discards my monumental inscriptions and clay inscriptions, (if) he does not restore them to their places but deposits his monumental inscriptions and clay inscriptions (in their place): That king shall have done what is offensive to gods and kings. May the god Šamaš, the great judge of heaven and underworld, hand him over to a king who is his enemy as one who gives up a murderer. May the goddess Istar, mistress of Nineveh, take away his sovereignty and term of rule and [give] (them) to another.”^[102]

5. CURSE IN THE MIDDLE ASSYRIAN STATE

The first recorded curse text from the Middle Assyrian period is found during the reign of Arik-ḏin-ili. Analysis of this record reveals that the ruler first rebuilt the temple of the god Šamaš and placed monumental inscriptions within it. He then requests that the god Šamaš overthrow the reign of any future king who removes these inscriptions and bring famine to their land.^[103]

Similar curse texts were recorded during the reigns of Adad-nārārī I, Shalmaneser I, Tukulti-Ninurta I, Aššur-nādin-apli, Aššur-rēša-iši I^[104], Tiglath-pileser I, Aššur-bēl-kala^[105], and Aššur-rēša-iši II^[106]. These texts, like the one from the Arik-ḏin-ili period, were included after construction and renovation activities to protect the monumental inscriptions.

[101] RIMA 1, A.0.39.2, i 7-25, ii 1-20, ii 21-iii 10.

[102] RIMA 1, A.0.39.2, iii 11-iv 1, iv 2-25.

[103] RIMA 1, A.0.75.1, 14-48, 49-65, 66-77.

[104] RIMA 1, A.0.76.2, 36-47, 48-62; A.0.76.4, 37-41, 46-53; A.0.76.9, 5-14, 23-33; A.0.76.17, 4-12, 19-29; A.0.77.1, 129-148, 163-167; A.0.77.4, 27-38, 39-42, 50-55; A.0.77.6, 5-20, 22-31; A.0.77.9, 5-17, 24-26; A.0.77.10, 5-15, 22-27; A.0.78.5, 70-83, 94-126; A.0.78.6, 27-35, 39-42; A.0.78.19, 3-7, 9-10; A.0.78.18, 29-35, 40-43; A.0.78.13, 24-50, 56-65; A.0.78.22, 52-54, 59-67; A.0.78.23, 109-118, 125-146; A.0.79.1, 28-32, 37-40; A.0.86.1, 8-10, 13; A.0.86.4, 4-6, 9-10.

[105] RIMA 2, A.0.87.1, viii 1-10, viii 63-73, viii 74-88; A.0.89.3, 10'-11', 13'b-14'; ARAB I, no: 340.

[106] Gökçek, *Asurlular*, 120; RIMA 2, A.0.96.2001, 15-23, 24-28.

6. CURSE IN THE NEO-ASSYRIAN STATE

When analyzing the curse texts from the Neo-Assyrian period, it is found that the earliest example belongs to the reign of Aššur-dān II. In this record, the ruler first states that he rebuilt the New Palace in the ruined Assyrian city. He then includes a curse directed at any future king who might attempt to remove the inscriptions he placed there, asking the god Aššur to look upon that king with anger and bring hunger, poverty, and famine to his country if they replace his inscription with their own.^[107]

During the reign of Adad-nārārī III, it is noted that after his expedition to Damascus, this ruler had a statue erected in Zabanni, upon which he inscribed his heroism and victories^[108]. The text continues with the following statements:

“A later prince who takes this statue from its place; whoever either covers (it) with earth or puts (it) in a Taboo House or erases the name of the king, my lord, and my name and writes his own name: may Assur, the father of the gods, curse him and destroy his seed (and) his name from the land. May the god Marduk [...] overthrow his sovereignty (and) give him up to be bound by the hands (and) over the eyes. May the god Šamaš, judge of heaven and underworld, cause there to be darkness in his land so that people cannot see each other. May the god Adad, canal-inspector of heaven (and) underworld, tear out (his) name (and) attack like an onslaught of locusts so that his land collapses.”^[109]

In other texts, similar to the curse texts mentioned above, curse expressions were used to protect the inscriptions and stelae placed after the construction of buildings, renovations, and the erection of stelae for the rulers themselves. Examples of this practice are found in many texts recorded during the reigns of Shalmaneser IV^[110], Sargon II^[111], Sennacherib^[112], Esarhaddon^[113], Ashurbanipal, and Sîn-šarru-iškun^[114].

^[107] RIMA 2, A.0.98.1, 73-81a, 84-86a.

^[108] RIMA 3, A.0.104.6, 21-22.

^[109] RIMA 3, A.0.104.6, 26-33.

^[110] RIMA 3, A.0.105.2, 9-14, 29-30;

^[111] RINAP 2, no: 103, iv 43-iv 57, iv 63-iv 74; no: 10, 117, ii 70b-ii 71, ii 73b-ii 75.

^[112] RINAP 3, no: 10, 18-19, 23-26, 27-29.

^[113] RINAP 4, no: 98, r 50b-r 52, r 53b-r 57; no: 105, vi 5-vi 28, ix 2-ix 36, x 16-x 33; no: 129, 29-32, 38b-41.

^[114] RINAP 5/1, no: 3, viii 56-viii 64, viii 65-viii 69, viii 70-viii 77, viii 87-viii 92; no:4, viii 58-viii 69, viii 70-viii 74, viii 75-viii 80, viii 81-viii 93; no: 5, iv 9-iv 27, v 3-v 12, v 13-v 26, v 27-v 34; no: 10, v 33-v 42, v 43-v 49, vi 28-vi 43, vi 44-vi 51; no: 12, viii 1'-viii 5', viii 6b'-viii 13'; no: 23, 162-165, 177b-179, 180-183; no: 207, r 43-r 47, r 48-r 50, r 82b-r 83; no: 223, iv 11'-iv 19', iv 25'-iv 29'; no: 1030, 22-25, 29b-36; no: 6, r 1'-r 5', r 6'-r 12'; no: 19, 30-37, 45-47.

In addition to this information, we encounter a curse text recorded during the reign of Aššur-etel-ilāni concerning the relocation of a grave. In this text, King Aššur-etel-ilāni states that he moved the grave of Šamaš-ibni, a person from Bīt-Dakkūri, from Assyria to Bīt-Dakkūri^[115]. The text continues with the following statements:

“(But) if that prince or governor or commandant or judge or governor who appears in the land harms this tomb or (its) bone(s), (or) changes its position, taking (it) to another place, or (if) another person incites him to plan wicked things (against this tomb) and he listens (to him), may the god Marduk, the great lord, make his name, his descendant(s), his offspring, and his seed disappear from (mention by) the mouth(s) of the people! May the god Nabû, who makes opposing forces agree, cut short the number of his days (lit. “the number of his long days”)! May the god Nergal not spare his life from malaria, plague, or slaughter!”^[116]

During the Neo-Assyrian period, some kings included curse texts at the end of treaties they made with other rulers. The primary purpose of these curses was to instill fear in the other party and ensure their loyalty to the treaty. One of the earliest rulers of the Neo-Assyrian State to include such a curse in a treaty was Tukulti-Ninurta II, who ruled between 890–884 BC. In his treaty with Amme-Ba’li, the king of the Bit-Zamani State, which was located near present-day Diyarbakır, Tukulti-Ninurta II sought to prevent actions that might harm Assyrian interests by stating, “...If you give horses to my enemies (and) foes, may the god Adad [strike your] land with terrible lightning...”^[117] When analyzing the texts from the reign of Šamšī-Adad V^[118], who ruled between 823–811 BC, it is evident that he concluded an agreement with the Babylonian king Marduk-zākir-šumi. In the event of a breach of this agreement, the following curses were recorded for the offending party:

“[Whoever] sins [against this treaty and does] not [carry out] his duty, May Marduk, the great lord whose commands take precedence, [by his unalterable word] order his decay and the dispersion of his people [...]; may he pour out his life like water, [may he destroy] his country, strike down his people [through hunger] and famine, and lead him [to captivity ...]. May Nabû, the august heir [who] evil demons, not spare his life. [May Anu, father] of the gods, break his sceptre; may lord Illil, decreer of fates [whose command is un]alterable, decree him a reign of exhaustion, scarce days and years of [f]amine. May Mulliltu, the great mother whose utterance [carries weight] in [Ekur], not intercede for him before Illil at the site of judgment and decision. May Ea, the sage of the gods

^[115] RINAP 5/1, no: 6, 1-3.

^[116] RINAP 5/1, no: 6, 11-20.

^[117] RIMA 2, A.O. 100.15, 25.

^[118] Suzan Akkuş Mutlu, “Asur Devleti’nin Anadolu Politikasında Hıbuşkia Ülkesinin Rolü”, *Akademik Tarih Ve Düşünce Dergisi* 5/17 (December 2018), 143.

who knows everything, dam his rivers [in their sources]. May Šamaš, the great judge of heaven and earth w[ho provides justice for all living beings, the source of con]fidence, reject his kingship and not [judge] his case. [May Sin, the lord of heaven, whose] punishment is renowned among the gods, [inflict upon him] a severe puni[shment] which is not to be removed from his body; may he [make the days, months and years] of his reign [end] in sighing and [moaning]. [May Adad, the canal inspector of heaven and earth, deprive him of rain] from the heaven, and of seasonal flooding from the underground water; may he destroy [his land through famine, roar fiercely at his city], and turn his [land into ruins by means of a flood].”^[119]

In addition to this information, similar curse texts can be found in other treaty texts from the reign of Šamši-Adad V. Examples include the border treaty of Adad-nārārī III between Zakur of Ḫamat and Ataršumki^[120], the treaty of allegiance between Aššur-nārārī V (754–745 BC) and Mati’-ilu^[121], king of Arpad, and Esarhaddon’s treaties with Baal, king of Tyre (Sur), and Humbares^[122], ruler of Nahšimarti. Other examples are found in Ashurbanipal’s treaty of allegiance with his Babylonian allies^[123] and Sîn-šarru-iškun’s treaty^[124] with the Babylonian rulers Nabû-apla-iddina, Kanunayu, and Aqri.

CONCLUSION

Historical sources indicate that the Assyrians, who existed for approximately 1400 years, possessed a rich and complex belief system. Within this context, prayer held a significant place in the religious life of the Assyrians. The examination of Assyrian cuneiform texts reveals that their kings frequently employed religious concepts to legitimize certain political objectives. Analyzing this practice, it becomes evident that Assyrian rulers advised future kings to protect the monumental inscriptions they had placed after construction and renovation, aiming to preserve these inscriptions for posterity and keep their names alive. It was emphasized that if future rulers adhered to this advice, the gods would listen to their prayers. This suggests that Assyrian monarchs placed responsibility on their successors for

[119] SAA 2, no: 001, 15, 16-19’, r 1-r 2, r 3-r 4, r 5- r 6, r 7, r 8-r 9, r 10- r 12, r 13-r 15.

[120] RIMA 3, A.O.104.2, 4-8a, 13b-16, 17-19.

[121] SAA 2, no: 002, i 1-i 9, i 10-i 20, i 21-i 28, i 29-i 35, iv 1-iv 3, iv 4-iv 7, iv 8-iv 16, iv 17-iv 26, iv 29-iv 30, v 1-v 7, v 8-v 15, v 16, vi 1-vi 5; Mario Liverani, *The Ancient Near East History: History, Society and Economy*, trans. Soraia Tabatabai (New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2014), 482; Cemre Aslan - Okay Pekşen, “Yeni Asur Dönemi’nde Asur Devleti’nin Batı Seferlerinin İktisadi Kazanımları ve Bu Kazanımların Korunmasına Yönelik Faaliyetler”, *Near East Historical Review* 11/1 (January 2021), 4.

[122] SAA 2, no: 005, iv 1, iv 2, iv 3-iv 4, iv 5, iv 6-iv 7, iv 8-iv 9, iv 10-iv 13, iv 14-r.e. 17, r.e. 18-r.e. 19; no: 006, 1-10, 11-12, 397-661.

[123] SAA 2, no: 009, 3-5, 6-r 25’.

[124] SAA 2, no: 011, 1-6, r 5-r 6, r 7-r 9, r 10-r 12, r 13-r 14.

ensuring that their prayers would be accepted by the gods. In this context, where faith was shaped by personal ambitions and utilized for self-serving purposes, it is clear that the primary goal of the Assyrian rulers was to protect their legacy and carry their names into the future. Indeed, an analysis of the cuneiform texts suggests that these kings were successful in achieving this objective.

In addition to this information, it is observed that Assyrian kings also used prayer to make requests to the gods, similar to modern practices. This represents a basic form of prayer. Assyrian rulers often prayed to the gods during challenging situations, such as wars, and for matters related to health and long life. These prayers reveal the human vulnerability of the Assyrian kings. Examining the content of the prayers made by Assyrian kings while raising their hands, it becomes clear that these prayers were primarily intended to request favors from the gods. Occasionally, such prayers were also part of collective ritual practices.

In letters addressed to Assyrian rulers by various rulers, astrologers, and exorcists from different regions, it is common to find prayers and good wishes directed at the king and, occasionally, his family members. Upon analyzing these texts, it appears that such prayers are more a political gesture than a reflection of genuine sentiment. The primary aim of these prayers seems to be to earn the king's favor and appreciation. Thus, it can be said that the main purpose of these prayers is to gain sympathy and support from the king.

When examining the use of curses by the Assyrians, it becomes clear that these expressions were employed to protect monumental inscriptions placed after the construction or repair of buildings. Assyrian kings communicated to future rulers the negative consequences they would face if they failed to protect these inscriptions. The primary goal of this practice was to ensure that the inscriptions would endure through time, similar to the objectives associated with their prayers. To achieve this, Assyrian kings first linked the acceptance of their prayers to the protection of the inscriptions. They then incorporated curse expressions into these texts to instill additional fear. The main purpose behind using such curses was to create a psychological impact on future rulers by exploiting the fearsome nature of these expressions. By fostering a state of fear, Assyrian rulers sought to advance their personal agendas. Thus, it can be interpreted that Assyrian rulers manipulated their belief system to serve their own objectives, as seen in both their prayers and curse texts.

Additionally, during the Neo-Assyrian State, it is observed that Assyrians included curse texts in treaty agreements with other states. This strategy aimed to deter the other party from breaking the agreement. Assyrian rulers preferred to embed religious conditions within treaty texts as a means of protecting the treaty before resorting to costly and disruptive military campaigns. By using curse expressions they deemed most effective for instilling fear, they sought to enforce compliance.

However, when treaties were violated, Neo-Assyrian kings often resorted to military expeditions to punish the transgressors and reassert control over the region. By invoking the gods as witnesses to oaths and curses, these expeditions gained religious legitimacy and helped secure mass support from their subjects.

Author Contribution Rates

Design of Study: SC(%50), OP(%50)

Data Acquisition: SC(%50), OP(%50)

Data Analysis: SC(%50), OP(%50)

Writing Up: SC(%50), OP(%50)

Submission and Revision: SC(%50), OP(%50)

REFERENCES

- Akkuş Mutlu, Suzan. "Asur Devleti'nin Anadolu Politikasında Hıbuşkia Ülkesinin Rolü". *Akademik Tarih Ve Düşünce Dergisi* 5/17 (December 2018), 130-152.
- Akyüz, Faruk- Toptaş, Koray. "Yeni Asur İmparatorluğu: Savaşın Kralları". *Eski Mezopotamya'nın Siyasi Tarihi*. ed. Lütfi Gürkan Gökçek et al. 195-244. İstanbul: Değişim Press, 2020.
- Alakuş, Abdullah. "Eski Yunan'da Din ve Şifa İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Erciyes Akademi* 35 (Special Issue) (September 2021), 561-576.
- Alkın, Erdem. "Kargışların (Beddualar/Kötü Dilekler) "Dikotomi", "Anti-Yapı", "Hedef-Yapı" ve "Araçsal Sebep" Kavramları Açısından Değerlendirilmesi". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/6 (December 2021), 1571-1585.
- Altuncu, Abdullah. "Sümerlerde Tanrı Anlayışı ve Tanrılar Panteonu". *Sosyal Bilimler Dergisi* 4/7 (June 2014), 118-142.
- Aslan, Cemre. *Yeni Asur Dönemi'nde Asur Devleti'nin Batı Yayılımı*. Samsun: Ondokuz Mayıs University, Institute of Social Sciences, MA Thesis, 2019.
- Aslan, Cemre-Pekşen, Okay. "Yeni Asur Dönemi'nde Asur Devleti'nin Batı Seferlerinin İktisadi Kazanımları ve Bu Kazanımların Korunmasına Yönelik Faaliyetler". *Near East Historical Review* 11/1 (January 2021), 1-15.
- Birecikli, Fatma. *Yeni Asur Devleti Siyasi Tarihi ve Kültürü*. Ankara: Gazi University, Institute of Social Sciences, MA Thesis, 2010.
- Cancik-Kirschbaum, Eva. *Asurlular (Tarih, Toplum, Kültür)*. trans. Firuzan Gürbüz Gerhold. İstanbul: Alfa Press, 2020.
- Coşgun, Sercan- Pekşen, Okay. "Yeni Asur Devleti'nin Askeri Seferlerinde Ganimet Alınan Hayvanlar ve Bölgeleri". *Neşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi* 12/4 (December 2022), 2583-2599.
- Coşgun, Sercan. *Asurlularda Yemin, Dua ve Lanet*. Samsun: Ondokuz Mayıs University, Institute of Graduate Studies, MA Thesis, 2024.
- Coşkun, İsmail. Geç Hitit, *Yeni Asur ve Urartu Uygarlıklarında Ziyafet/Yemek Sahneleri*. Van: Van Yüzcüncü Yıl University, Institute of Social Sciences, PhD Thesis, 2018.
- Coşkun, İsmail. "Yeni Asur Kralı Esarhaddon'un Kaygı Bozuklukları". *Van İnsani ve Sosyal Bilimler Dergisi-ViSBiD* 4 (December 2022), 58-73.
- Dietrich, Manfred. *The Neo-Babylonian Correspondence of Sargon and Sennacherib (State Archives of Assyria, 17)*. Volume 17. Helsinki: Helsinki University Press, 2003.
- Duymuş, Hanım Hande. *Asur Devletinin Dış Politikası (Yeni Asur Devri)*. Ankara: Gazi University, Institute of Social Sciences, PhD Thesis, 2011.

- Duymuş Florioti, Hanım Hande. “Yeni Asur Metinlerinde Geçen Ay İsimleri”. *Tarih İncelemeleri Dergisi* 27/2 (December 2012), 359-379.
- Dündar, Mahmut. “Farklı Yaş Gruplarında Dua ve Din Eğitimi”. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi *Dergisi* 9/20 (August 2018), 455-480.
- Eder, Christian. “Asur Zaman Aralığı ve Önasya’nın Kesin Kronolojisi”. trans. Atilla Türker. *Tarih İncelemeleri Dergisi* 24/1 (June 2009), 195-239.
- Frahm, Eckart. “The Neo-Assyrian Period (ca 1000-609 BCE)”. *A Companion to Assyria*. ed. Eckart Frahm. 161-208. Hoboken: Wiley Blackwell Publishing, 2017.
- Frame, Grant. *The Royal Inscriptions of Sargon II, King of Assyria (721–705 BC), (The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 2)- RINAP*. Volume 2. Winona Lake: Eisenbrauns, 2021.
- Gökçek, Lütfi Gürkan. *Asurlular*. Ankara: Bilgin Kültür Sanat Press, 2nd Edition, 2020.
- Grayson, Albert Kirk. *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (to 1115 BC), The Royal Inscriptions Of Mesopotamia Assyrian Periods- RIMA*. Volume 1. Toronto: University of Toronto Press, 2002.
- Grayson, Albert Kirk. *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC I (1114- 859 BC), The Royal Inscriptions Of Mesopotamia Assyrian Periods- RIMA*. Volume 2. Toronto: University of Toronto Press, 2002.
- Grayson, Albert Kirk. *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC II (858- 745 BC), The Royal Inscriptions Of Mesopotamia Assyrian Periods- RIMA*. Volume 3. Toronto: University of Toronto Press, 2002.
- Grayson, Albert Kirk- Novotny, Jamie. *The Royal Inscriptions of Sennacherib, King of Assyria (704-681 BC), Part 1, (The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 3/1)- RINAP*. Volume 3/1. Winona Lake: Eisenbrauns, 2012.
- Hunger, Hermann. *Astrological Reports to Assyrian Kings (State Archives of Assyria, 8)*. Volume 8, Helsinki: Helsinki University Press, 1992.
- Kataja, Laura–Whiting, Robert M. Grants, *Decrees and Gifts of the Neo-Assyrian Period (State Archives of Assyria, 12)*. Volume 12. Helsinki: Helsinki University Press, 1995.
- Kılıç, Yusuf–Yılmaz, Cemal. “Amarna Çağı ve Asur’un Yükselişi (Orta Asur Dönemi: MÖ 1500-1000)”. *Eski Mezopotamya’nın Siyasi Tarihi*, ed. Lütfi Gürkan Gökçek et al. 149-194. İstanbul: Değişim Press, 2020.
- Kızılar, Hamdi. “Dinlerde Dua, Sunu ve Sunaklar (Fizikî Âlemden Sanal Âleme)”. *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/4 (December 2015), 1049-1051.
- Köroğlu, Kemalettin. *Eski Mezopotamya Tarihi (Başlangıcından Perslere Kadar)*. İstanbul: İletişim Press, 14th Edition, 2021.
- Kuhr, Amelie. *Eski Çağ’da Yakındoğu II (M.Ö. 3000-330)*. trans. Dilek Şendil. Volume 2. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Press, 2nd Edition, 2010.
- Kurt, Mehmet. “Que Ülkesi ve Yeni Asur Devleti’nin Anadolu Politikası Bakımından Önemi”. *Sosyal Bilimler Dergisi* 10/3 (December 2008), 117-133.
- Larsen, Mogens Trolle. *Kültepe Tabletleri VI-c*. Volume 3. Ankara: Türk Tarih Kurumu Press, 2014.
- Leichty, Erle. *The Royal Inscriptions of Asarhaddon, King of Assyria (680-669 BC), (The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 4)- RINAP*. Volume 4. Winona Lake: Eisenbrauns, 2011.
- Liverani, Mario. *The Ancient Near East History: History, Society and Economy*. trans. Soraia Tabatabai. New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2014.
- Livingstone, Alasdair. *Court Poetry and Literary Miscellanea (State Archives of Assyria, 3)*. Volume 3. Helsinki: Helsinki University Press, 1989.
- Luckenbill, Daniel David. *Ancient Records of Assyria and Babylonia- ARAB*. Volume 1. Chicago: Chicago University Press, 1926.
- Luckenbill, Daniel David. *Ancient Records of Assyria and Babylonia- ARAB*. Volume 2. Chicago: Chicago University Press, 1927.
- Luukko, Mikko–Buylaere, Greta Van. *The Political Correspondence of Esarhaddon (State Archives of Assyria, 16)*. Volume 16. Helsinki: Helsinki University Press, 2002.
- Memiş, Ekrem–Köstüklü, Nuri. *Tarih Boyunca Ortadoğu-Anadolu İlişkileri*, Konya: Selçuk University Printing House, 1992.
- Mieroop, Marc Van de. *Eski Yakındoğu Tarihi (MÖ 3000-323)*. trans. Sinem Gül. İstanbul: Homer Press, 2018.
- Nardo, Don. *Ancient Mesopotamia (Greenhaven Encyclopedia)*. New York: Greenhaven Press, 2007.

- Novotny, Jamie-Jeffers, Joshua. *The Royal Inscriptions of Ashurbanipal (668-631 BC), Aššur-etel-ilāni (630-627 BC), and Sin-šarra-iškun (626-612 BC), Kings of Assyria, Part 1, (The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 5/1)- RINAP*. Volume 5/1. Winona Lake: Eisenbrauns, 2018.
- Parpola, Simo, *The Correspondence of Sargon II, Part I: Letters from Assyria and the West (State Archives of Assyria, 1)*. Volume 1. Helsinki: Helsinki University Press, 1987.
- Parpola, Simo-Watanabe, Kazuko. *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths (State Archives of Assyria, 2)*. Volume 2. Helsinki: Helsinki University Press, 1988.
- Parpola, Simo, *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars (State Archives of Assyria 10)*. Volume 10. Helsinki: Helsinki University Press, 1993.
- Pekşen, Okay-Topaloğlu, Yasin. "A Theocratic Approach to Governance in Ancient Times: Assyrians", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/1 (March 2024), 9-36.
- Reynolds, Frances. *The Babylonian Correspondence of Esarhaddon and Letters to Assurbanipal and Sin-šarra-iškun from Northern and Central Babylonia (State Archives of Assyria, 18)*. Volume 18. Helsinki: Helsinki University Press, 2003.
- Saygılı Savaş, Yeliz-Çakır, Muhammet Yasin. "Dua (Alkış) ve Beddualardaki (Kargış) Yönelim Metaforları Üzerine Bir İnceleme". *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 14/35 (September 2021), 852-872.
- Sezen, Gamze. *M.Ö. I. Bin'de Anadolu'da Geç Asur ve Geç Babil Mühürleri*. Ankara: Ankara University, Institute of Social Sciences, MA Thesis, 2015.
- Şahin, Hasan Ali. "Eski Asur Toplumunda Baştanrı Aššur Kültü". *Mezopotamya'nın Eski Çağlarında İnanç Olgusu ve Yönetim Anlayışı*. ed. Lütfi Gürkan Gökçek et al. 349-370. İstanbul: Değişim Press, 2019.
- Şahin, Hasan Ali. "Eski Asur Devleti ve I. Şamş-Adad". *Eski Mezopotamya'nın Siyasi Tarihi*. ed. Lütfi Gürkan Gökçek et al. 101-134. İstanbul: Değişim Press, 2020.
- Tadmor, Hayim-Yamada, Shigeo, *The Royal Inscriptions of Tiglath-pileser III (744-727 BC) and Shalmaneser V (726-722 BC), Kings of Assyria (The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 1)- RINAP*. Volume 1. Winona Lake: Eisenbrauns, 2011.
- Toptaş, Koray. *Yeni Asur İmparatorluğu'nda İdeoloji, Propaganda ve İsyanlar*. Ankara: Gazi University, Institute of Social Sciences, PhD Thesis, 2018.
- Toptaş, Koray. *Filolojik ve Arkeolojik Belgeler Işığında Asurbanipal ve İcraatları*. Ankara: Ankara University, Institute of Social Sciences, MA Thesis, 2020.
- Toptaş, Koray. *Asarhaddon Asur Kralı, Babil Yöneticisi, Mısır Fatihi*. Ankara: Berikan Press, 2021.
- Turgut, Ayşegül. İlk Yetişkinlerde Dua Tutumları-Psikolojik İyi Olma İlişkisi. Isparta: Süleyman Demirel University, Institute of Social Sciences, MA Thesis, 2017.
- Uysal, Özlem. *Hitit Duaları*. Denizli: Pamukkale University, Institute of Social Sciences, MA Thesis, 2022.
- Veenhof, Klaas R. *Kültepe Tabletleri VIII*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Press, 2017.
- W. Cole, Steven-Machinist, Peter. *Letters from Assyrian and Babylonian Priests to Kings Esarhaddon and Assurbanipal (State Archives of Assyria, 13)*. Volume 13. Helsinki: Helsinki University Press, 1998.
- Yıldırım, Ercüment. *Eskiçağ Mezopotamya'sında Liderler Krallar Kahramanlar*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Press, 2017.
- Yılmaz, İlnur. *Yahudilik'te Dua*. Sivas: Sivas Cumhuriyet University, Institute of Social Sciences, MA Thesis, 2013.
- Yılmaz, Mehmet. Üniversite Gençliğinde Dua ve Umutsuzluk İlişkisi (*Bayburt Üniversitesi Örneği*). Rize: Recep Tayyip Erdoğan University, Institute of Social Sciences, MA Thesis, 2019.



Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity

e-ISSN: 2587-1854, OMUİFD Aralık 2024, 57: 105-120



Mitlerde ve Müslüman Gelenekte Kadının Yaratılması

Creation of Women in Myths and Muslim Tradition

Doç. Dr. Özden KANTER¹

¹Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Çorum
· ozdenkanter@hitit.edu.tr · ORCID > 0000-0003-3728-7183

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 29 Temmuz/July 2024

Kabul Tarihi/Accepted: 18 Eylül/September 2024

Yıl/Year: 2024 | **Sayı – Issue:** 57 | **Sayfa/Pages:** 105-120

Atıf/Cite as: Kanter, Ö. "Mitlerde ve Müslüman Gelenekte Kadının Yaratılması"
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 57, Aralık 2024: 105-120.

MİTLERDE VE MÜSLÜMAN GELENEKTE KADININ YARATILMASI

ÖZ

Kadının yaratılması ile ilgili mitsel anlatımlar, toplumun yaşam biçimi, bulunduğu coğrafya ve kadının toplumdaki rolüne göre olumlu veya olumsuz motiflerle şekillenmiştir. Geçmiş zamanlardan bu yana birçok toplumda hâkimiyet kuran ve hükmeden erkek olduğundan dinsel söylem ve yorumlar da doğal olarak eril bir dil etrafında şekillenmiştir. İslam'ın ortaya çıktığı dönemde de asabiyet belirleyici olmakla birlikte toplumların yaşam biçiminin erkek egemen olduğu ifade edilebilir. Buna rağmen gerek Kur'an'ın kadın ile ilgili bakış açısı gerekse Hz. Muhammed'in yaşantısındaki örneklerin bize, İslam'ın gelişine kadar yerleşmiş olan olumsuz ve bir metadan ibaret kadın algısını değiştirmeyi hedeflediğini göstermektedir. Bu çalışmada mitlerde kadının yaratılışına dair anlatımların kültürel ve inançsal arka planları ele alınarak Müslüman gelenekteki yorumlarla ortak veya ayrışan yönleri değerlendirilecektir. Kadın ile ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Fakat yapılan her çalışma o alanın sınırları içerisinde ele alınmaktadır. Bu çalışmada disiplinler arası bir karşılaştırma yöntemi kullanarak, mitlerdeki kadın algısının toplumsal zihinde oluşmaya başlamasından günümüze kadar yorumlanmasındaki değişiklikler incelenmektedir. Netice itibarıyla mitlerde toplumsal yaşamın şekline göre kadın ya yüceltilmiş veya sonrasında vahiy kaynaklı dinlerin yorum biçimlerine de yansıtıldığı gibi yaratılışı ile ilgili anlatımlardan başlayarak, onun içinde bulunduğu her yer ve durum olumsuzlanmıştır. Oysa Kur'an, iman eden ve salih amel işleyen bireyleri övmüş ve onları ahirette kurtuluşa erenler olarak nitelendirmiştir. Hz. Peygamber de toplumda kadının konumunu değiştirmek için gerek kendi hayatıyla örneklik teşkil ederek, gerekse inananlara tavsiyelerde bulunarak kadın, erkek, çocuk ayırımına gitmeden toplumda birleştirici bir farkındalık oluşturmaya gayret etmiştir.

Anahtar Sözcükler: Kelam, İslam, Mitoloji, Yaratılış, Kadın.



CREATION OF WOMEN IN MYTHS AND MUSLIM TRADITION

ABSTRACT

Mythical narratives about the creation of women have been shaped with positive or negative motifs according to the way of life of the society, the geography where it is located and the role of women in society. Since it is men who has dominated and ruled in many societies since ancient times, religious discourse and interpretations have naturally been shaped around a masculine language. In the

period when Islam emerged, it can be stated that the way of life of societies was male-dominated, as well as aşabiyyah played decisive role. Nevertheless, both the Quran's perspective on women and the examples of the Prophet Muhammad's life show that the Qur'an aims to change the negative and commodity-like perception of women that had been established until the advent of Islam. In this study, the cultural and religious backgrounds of the narratives about the creation of women in myths will be discussed and their common or differentiating aspects with the interpretations in the Muslim tradition will be evaluated. Many studies have been conducted on women. However, every study is handled within the boundaries of that field. In this study, by using an interdisciplinary comparison method, the changes in the interpretation of the perception of women in myths from the beginning of the formation of the social mind to the present day will be examined. In conclusion in myths, women are either glorified according to the form of social life or, as reflected in the interpretation forms of religions based on revelation, every place and situation they are in is negated, starting from the narratives about their creation. However, the Quran praises individuals who believe and do good deeds and describes them as those who are to attain salvation in the afterlife. The Prophet also tried to create a unifying awareness in society by setting an example with his own life and by giving advice to believers, without making any distinction between women, men and children.

Keywords: Kalām, Islam, Mythology, Creation, Woman.



GİRİŞ

İnsan, varlıkların arasında düşünebilme, anlamlandırabilme ve çıkarsamalar yapabilme yetisine sahip ayrıcalıklı bir konumdadır. Yaratılıştta insana verilmiş olan akletme yetisi belirli bir aşamaya gelen insanın sorumluluklar alması ve bu sorumlulukları gerçekleştirme ile dünyaya ve eşyaya hükmedebilme gücüne ulaşmasını sağlamıştır. İnsanoğlu yaşadığı her dönemde mevcut bilgi ve tecrübelerini kullanarak geçmişe dair de çıkarsamalar ve temellendirmeler yapmıştır. Özellikle kozmogoni mitleri ve buna bağlı olarak köken mitleri, fiziki âlemdede insanların algılayabildikleri ve somut olarak yaşadıkları olaylar, farklı coğrafi bölgeler ve farklı kahramanlarla, metafizik âlemlerde bağlantı kurularak anlatılagelmıştır. Bu anlatımlar toplumların inanç ve yaşamlarının birikimi olarak gelenek, rivayet ve dini ritüeller yoluyla sonraki nesillere aktarılmıştır.^[1] Tufan, mevsim geçişleri, insanın yaratılışı ile ilgili mitler her toplumda var olmakla birlikte, coğrafya, kahramanların isimleri ve özellikleri mitin anlatıldığı toplumların yaşam biçimi ve inançları doğrultusunda değişmektedir. İnsan, belli bir kültürel

[1] Nimet Yıldırım, *İran Mitolojisi* (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2012), 20.

gelişmişlik aşamasının akabinde gözlemleyebildiği ve algıladığı kadarı ile kendini mikrokozmos olarak betimlemiştir. Âlemin yaratılışına atfettiği ve açıklayamadığı olağanüstülüğü kendi yaratılışı ile benzeştirmiştir.^[2] İnsanın, kendi yaratılışı ile ilgili sorgulamalar yaparken cinsiyetler arasındaki farklılığa duyduğu evrensel ilgi ile kadının yaratılışını erkeğin yaratılışından farklı olarak anlamlandırmaya ve açıklamaya çalıştığı görülmektedir.^[3] Kadının yaratılması ve varoluş şekli, hem tarih öncesi var olan hem de hâlihazırda varlığı devam eden birçok dinî inanç biçiminde gizemini korumaktadır. Eril ve dişil cinsiyetle ilgili birbirinden net şekilde ayrılmış iki kozmolojik ve cinsel temel ögenin birbirini tamamladığını gösteren mağara resimleri ilkel toplumlarda ve arkaik inanç biçimlerinde karşımıza çıkmaktadır. Eril ve dişilin karşılıklı tamamlayıcılık tasvirinin, dünyanın düzeni ve yaratılışın düzenli aralıklarla yenilenmesinin gizemini açıklama çabasının bir göstergesi olduğu ifade edilebilir.^[4] Kadının yaratılması ile ilgili mitsel anlatımlar da toplumun yaşam biçimi, bulunduğu coğrafya ve kadının içinde bulunduğu toplumdaki rolüne göre olumlu veya olumsuz motiflerle şekillenmiştir. Mitlerdeki kadın ile ilgili anlatımların inançlar içerisinde yer etmiş olması da kadının, bütün toplumlarda etkinliğinden dolayı kaçınılmaz olmuştur. Zira üremenin temel karakteri varlığın başlangıcından itibaren doğurganlık/üretkenlik üzerinden devam etmektedir. Nitekim tarım toplumlarında kadın, bereket ve doğurganlık benzerliği ön plana çıkarılarak antropozmik benzeştirmelerle toprak/tarla ile özdeşleştirilmiştir.^[5] MÖ. 25.000-20.000 tarihleri arasında yapıldığı kabul edilen kireç taşından levhalar üzerine çizilmiş kadın figürlerinde paleolitik dönemde kadının kalçalarının ve göğüslerinin çok büyük resmedilmesi doğurganlık ve bereket ile bağlantılı olduğunu düşündürmektedir.^[6] Bu dönemde toprağın bereketi de kadının doğurganlığıyla ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla mahsulün bolluğundan kadın sorumlu olmaktadır. Çünkü yaratımın gizemine kadın hâkimdir. Toprağın bereketi, insanı doyurması dinsel bir anlam kazanmış, toprakla özdeşleşen kadın hayatın kökeni, besini ve ölümü yöneten bir figür haline gelmiştir.^[7] Kadın ile ilgili bu olumlu yaklaşımların yanında birçok dini yorumda da ataerkil yaşam modeli ön planda tutularak kadının fiziksel olarak güçsüzlüğü bağlamından hareketle onun yeryüzünde varlık bulması olumsuz bir öge olarak ele alınmıştır. Tarımda alet kullanımının kısıtlı olması ve birçok tarımsal eylemin fiziki güce dayalı olarak gerçekleşmesi fiziki gücün öneminin artmasına sebep olmuştur denilebilir. Kadının toprakla ilişkilendirildiği ve üretimin temel sembolü şeklinde yorumlandığı tarım toplumlarında topraktan mahsulün alınabilmesi için erkeğin önem kazanması ve öne çıkması, dölleyici rolü gereği ile birlikte her geçen zaman diliminde daha da

[2] Mircea Eliade, *Kutsal ve Kutsal Dışı*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 146.

[3] Theodor Reik, *The Creation of Woman* (New York: G. Braziller, 1960), 24.

[4] Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 35.

[5] Eliade, *Kutsal ve Kutsal Dışı*, 146.

[6] Eliade, *Kutsal ve Kutsal Dışı*, 146.

[7] Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 62.

artmıştır.^[8] Bu olumsuz bakış açısının özellikle Sümer, Babil, Mısır, İbranî ve Yunan mitlerindeki anlatılarda görmekteyiz. Türk, Moğol, İskandinav ve Germen toplumlarının, topraktan yaratılma anlatılarından etkilenmeyen mitolojilerinde ise insanın yaratılışı ile ilgili cinsiyet ayrıştırması yapan anlatılar görülmemektedir.^[9] Geçmiş zamanlardan bu yana birçok toplumda hâkimiyet kuran ve hükmeden erkek olduğundan dinsel söylem ve yorumlar da doğal olarak eril bir dil etrafında şekillenmiştir. İslam'ın ortaya çıktığı dönemde de hem Arap toplumunun hem de diğer toplumların yaşam biçiminin erkek egemen olduğu ifade edilebilir. Buna rağmen gerek Kur'an'ın kadın ile ilgili bakış açısı gerekse Hz. Muhammed'in yasantısındaki örneklerin, İslam'ın gelişine kadarki zamanda yerleşmiş olan olumsuz ve bir metadan ibaret kadın algısını değiştirmeyi hedeflediği söylenebilir. Kadın konusunda oldukça doyurucu ve hemen her alanda yapılmış pek çok çalışma bulunmakla birlikte bu makaleyi diğerlerinden farklı kılan kadının yaratılmasına dair anlatım ve kabullerin mitolojik kökenlerine inerek, olumlu veya olumsuz algıların değerlendirilmeye çalışılmasıdır. Bu araştırmayı yaparken her topluluğun pek çok miti olmasından hareketle çalışmamızı Müslüman toplumları merkeze koyarak, aynı coğrafyada yaşamış veya etkileşimi fazla olan kültürlerin mitleri ile sınırlandırma gereği duyduk.

MİTLERDE KADININ YARATILMASI

Mitlerle ilgili en eski yazılı metinlerin Sümerlere ait olması sebebi ile yaratılış ile ilgili en eski bakış açılarına bu metinler üzerinden ulaşılmaktadır. Sümer tabletleri, MÖ. 3000 yıllarından itibaren insanlık ile ilgili yaşayış, kanunlar, inanç ve eğitim gibi konularda bilgi sahibi olmamızı sağlamaktadır. Bu tarih yazılı metinler için geçerli olmakla birlikte aşağı yukarı MÖ. 4000 yıllarına dayanan bir medeniyetin izlerini sürmekteyiz. Sümerlerde ve diğer mitlerde tanrı algısı genellikle antropomorfik olarak karşımıza çıkmaktadır. Sümer mitolojisinde de An(gök) eril ve Ki(yer) dişil olarak anlatılmaktadır. Bu iki tanrının birleşmesi ile de hava tanrısı Enlil doğmuştur. Görüldüğü üzere yer tanrısı doğurganlığa, evrenin düzenlenmesine, insanın yaratılışı ve uygarlığın başlangıcına vurgu yapılarak dişil karakterde betimlenmiştir.^[10] Sümerlerin kozmogoni mitlerine göre yeri ve göğü doğuran ve bütün tanrıları yaratan kadın ata olarak anlatılmaktadır. Sümer mitolojisinde ve devamında Babil yorumlarında kadının yaratılması müstakil olarak anlatılmamış, insanın yaratılma amacı ve yaratılması üzerinde durulmuştur. İnsanın yaratılışında kadın-erkek ayırımına gidilmeden yapılan bu anlatım şekli bize hayatın bütünlüğü içerisinde bir ayrıştırmaya gidilme ihtiyacı olmadığını göstermektedir. Yani birlik-

[8] Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan Özcan (İstanbul: Kalcı Yayınları, 2014), 326.

[9] Mehmet Ali Yolcu, "Havva'nın Öyküsü: Kozmolojik ve Antropogonik Mitlerden Kadın Yaratımına Senkretik Bir Yaklaşım", *Folklor/Edebiyat Dergisi* 19/73 (2013), 194.

[10] Samuel Noah Kramer, *Sümer Mitolojisi*, çev. Hamide Koyukan (İstanbul: Kalcı Yayınları, 2001), 83.

te bir bütün olan erkek ve kadından oluşan insan türünün bir parçası olan kadının olumsuzlanmadığı ifade edilebilir. Bu anlatımlarda öne çıkan en belirgin özelliğın insanın varlığı ve yaşamının tanrıların yaşantısına benzer anlatılmış olmasıdır. Tanrılar işlerinin yoruculuğundan yakınınca Enki tanrıların yerine çalışması için insanı yaratır. Bu yaratmanın onuruna bir ziyafet verir. Ziyafet esnasında Enki ve ana tanrıça Ninmah, fazla şarap içerek sarhoş olurlar. Ninmah denizin dibinden bir parça kil alarak altı değişik tipte insan şekillendirir. Enki de kendi başına insan yaratmaya karar verir. Fakat Enki'nin yarattığı varlık vücut ve zekâ olarak yetersizdir. Bu durumu gören Enki, Ninmah'tan yardım etmesini ister, fakat Ninmah yaratık için elinden geleni yapsa da onu düzeltemez. Bunun ardında yedinci bir insan yaratılır fakat bu insanın özelliklerinden bahsedilmez.^[11] Bu sebeple insanın her zaman bir yanı eksik ve muhtaçtır. Bununla birlikte insanlar tanrıların sadece hizmetkârı değil, antropomorfik anlayışın tezahürü olarak aynı zamanda tanrıların işbirlikçileri ve taklitçileridir.^[12] İnsanın kusurlarının, zaaflarının ve sınırlarının olduğu gerçeğini göz ardı etmeyen bu anlatımda onun yaratılışında bazı eksik ve kusurların olması ve düzeltilememiş olmasını gerekçe olarak belirtme ihtiyacı duyulmuştur. Zira mükemmel olan tanrıların elinden çıkan bir varlığın kusursuz olması beklenirken, insanoğlu pratik hayatın içerisinde kendi türündeki olumsuzlukları birebir gözlemlemekte ve bu durumdan hoşlanmamaktadır. Eski Babil döneminde Hammurabi'den sonra tahta çıkan Ammi-saduqa döneminde Kasap-Aya tarafından yazılan en eski Babil metninde, her ayın birinci, yedinci ya da on beşinci günü banyo yapıp arınan bir tanrının kurban edileceği, bu tanrının etine ve kanna kil katılacağı, böylece insan ve tanrının bir araya geleceği anlatılmaktadır. Bu birleşmenin neticesinde kurban edilen tanrının eti sayesinde insanda ruh olacağı belirtilmektedir. Yukarıda belirttiğimiz insanın olumsuzluklarının farkında olması ve bunu tanrıların yaratışındaki kusurlara dayandırmasına rağmen yine antropomorfik bir yaklaşımla varlığının diğer varlıklardan üstün olmasını da tanrıların bir parçası olması anlatımı ile olumlamaktadır. Kasap-Aya anlatımının devamı niteliğindeki Yeni Asur el yazmasında, Enki'nin kili karıştırdığı, tanrıça Nintu'nun bir formül okuyarak kilden on dört hamur parçası kopardığı, bunların yedisini sağına, yedisini soluna koyup araya duvar ördüğü ve her hamur parçasından doğacak insan için on dört rahim belirleyip yedisinin kadını yedisinin ise erkeği üreteceği anlatımı mevcuttur.^[13] Görüldüğü üzere bu anlatılarda dünyaya getirme tıpkı insan türünün devamında doğurganlığın kadına ait bir özellik olduğu gibi, dişi tanrıçaya verilmektedir. Türün devamı için erkeğin gerekliliğinden hareketle üremenin merkezine tanrıçalar konulmasına rağmen onu meydana getirme sürecince tek başına olmadığı eril tanrılarında bu yaratmaya dâhil edildiği görülmektedir. Sümerlerin ardından gelen Akad mitolojisinde de insanın yaratılış amacı Sümer mitolojisinin

[11] Kramer, *Sümer Mitolojisi*, 89.

[12] Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 89.

[13] Jean Bottéro - Samuel Noah Kramer, *Mezopotamya Mitolojisi*, çev. Alp Tümertekin (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2006), 615.

deki anlatıyla örtüşmektedir. Aradaki tek fark Sümerlerde yaratıcı tanrı Enki ve Ninmah iken Akad mitolojisinde insanı yaratan tanrı Marduk, Akadların devamı niteliğindeki Asurlularda ise tanrıça Aruru'dur. Gilgamesh destanında kahraman Enkidu'yu aynı şekilde yaratan da yine aynı tanrıçadır. Mısır mitolojisindeki ilk anlatılarda insanlar güneş tanrısı Ra'nın gözyaşlarından doğmuş, sonraki metinlerde ise çömlekçi tanrı Knum, çarkta insanı şekillendirmiştir.^[14] MÖ. 6.-7. yy'da yazılan Amen em opet talimatında "insan, inşaatçısı tanrı olan saman ve kilden başka bir şey değildir." diye tanımlanmaktadır.^[15] Tarımın yaşamın idame edilmesinde vazgeçilmez bir unsur haline gelmesi ile mitlerde toprağın insan türünün hammaddesi olması vurgusunun artması olağan bir durumdur. Bununla birlikte insanın saman ve topraktan ibaret olduğu cümlesi insanın barınak ve tapınaklarında saman ve topraktan oluşan kerpici kullanması ile de ilintilidir. Bu durum insanın rutin hayatında kullandığı her olgu ve olayı inançlarına yansıttığı izlenimini güçlendirmektedir.

Her kültürde oluşturulan mitler, ilk kez o kültürün anlatımı gibi görünse de aslında kendinden daha eski olan başka bir toplumun anlatımının çeşitlendirilerek ve mevcut toplumun yaşam biçimine evrilerek zamanın başlangıcından itibaren var olanın halihazırda anlatılagelen mit olduğu kabul edilerek öncekileri geçersiz kılma yoluna gitmektedir.^[16] Oysa farkı kültürlerin mitleri incelendiğinde birçok etkileşim nedeni ile anlatıların birbirine geçtiği açıkça görülmektedir.

Mezopotamya mitleri ile ilişkisi kaçınılmaz olan İbrani mitleri ve kaynakları da gerek insanın yaratılışı ve gerekse kadının yaratılışı ile detaylı anlatımlarla bu coğrafyada farklı zamanlarda yaşayan toplulukların mitlerindeki geçişkenliği göstermektedir.^[17] Tevrat'ta Rab yeryüzünü yarattıktan sonra topraktan ilk insanı/Adem yaratmış ve canlandırmıştır.^[18] Mezopotamya mitlerinde insanın yaratılış hammaddesi olan toprak bu anlatımda da insanın varoluşunda ana madde olarak karşımıza çıkmaktadır. Tevrat'ta Adem dahil ilk yaratılan bütün varlıkların topraktan yaratılması anlatılırken, Adem'e uyku veren Rab onun kaburga kemiklerinden birini alarak kadını yaratmıştır.^[19] Mezopotamya mitlerinde insanın yaratılışında toprağın ön plana çıkarılması, tarımın hayatın idame edilmesinde önemli bir rol oynaması ile açıklanabilirken, İbrani mitlerinde Adem de dahil yeryüzündeki tüm varlıkların ilk yaratılmasında toprak olmasına rağmen kadının yaratılmasında Adem'in kaburga kemiğinin kullanılması türün birbiri ile bütünleşmesine dikkat

[14] Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 129.

[15] Theodore Gaster, *Myth, Legend and Customs in the Old Testament* (New York: Harper and Row Publisher, 1969), 9.

[16] Merlin Stone, *When God Was a Woman* (New York: The Dial Press, 1976), 13.

[17] Robert Graves - Raphael Patai, *İbrani Mitleri Tekvin-Yaratılış Mitleri*, çev. Uğur Akpur (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 10.

[18] et-Tekvîn 2/7.

[19] et-Tekvîn 2/18-25.

çekmektedir. Nitekim bu yaratılmanın devamında Adem “*işte bu benim kemiklerimden alınmış kemik, etimden alınmış ettir. O’na kadın denilecek. Çünkü O, adamdan alındı.*” demekte ve sonraki ifadede “*bu nedenle adam annesini babasını bırakıp karısına bağlanacak, ikisi tek beden olacak.*” demektedir.^[20] Havva/havvâh, İbranca bir kelime olup etimolojik olarak hayat anlamına gelen kelime ile aynı kökten gelmektedir.^[21] Bu etimolojik kök bize doğurgan kadın ve onun dölleyicisi erkeğin, üremenin devamı için iki asli öge olarak toprağın insanın yaratılışının hammaddesi olarak diğer mitlerde olduğu gibi merkeze konularak anlatıldığını düşündürmektedir. Fakat bu anlatımlarda her ne kadar üretmenin ana unsurlarından birisi olarak kadın gösterilse de, erkek olmadan onun kısır bereketsiz olduğu algısı ön plana çıkartılmıştır. 1660 yılında ilk kez Prag’da basılan ve 17. yüzyıldan kalma bir Midraşim koleksiyonu olan Yalqut Roubeni’de Adem’in Havva’dan önce ilk eşi Lilith olarak anlatılmaktadır. Bu anlatıda Lilith, Havva gibi Adem’den türetilmemiş onun gibi topraktan (fakat toprağın saf toz halinden değil pislik ve tortu şeklinden) yaratılmıştır. İbrani mitlerinde yer alan ilk kadın Lilith anlatımlarının kökeni Sümer mitlerinde kadınların birbiri ile dayanıştığı bir tanrıça olarak olumlanırken İbrani mitlerinde olumsuz, Adem’e itaat etmeyen ve eşitlikçi bir kadın figürüne dönüşmüştür. Birliktelikleri çekişmelerle dolu olan Adem ve Lilith’ten insanı kötülöklere yönelten birçok iblis dünyaya gelmiştir. Adem, isteklerine karşılık vermediği için fiziki güç kullanmaya kalkışınca Lilith, tanrının sihirli isimlerinden birini söyleyip göğe çıkmış ve Adem’i terk etmiştir. Adem Lilith’i tanrıya şikayet edince, tanrı meleklerle Lilith’i bularak Adem’e götürmelerini söylemiş fakat Lilith bu emre itaat etmemiştir. Lilith’ten sonra Tekvin’de anlatılan Havva yaratılmış ve Adem’e verilmiştir. Bu mitlerde ilk yaratılan kadın olan Lilith, her ne kadar yine olumsuz olarak resmedilse de, Adem ile eşit şartlarda bir varlık olarak anlatılırken ondan sonra yaratılan Havva, Adem’in kaburga kemiğinden yaratılarak erkeğe üstünlük sağlanmış ve Sümer mitolojisinde tanrıça şeklinde tasavvur edilen Lilith’in kutsallığı da elinden alınmıştır.^[22] Her ne kadar İbrani mitlerinde kadına bakış açısında bir olumsuzlama görülse de Sami dinlerin kökenlerine dair anlatımlarda soyun anneden devam etmesi kadının toplum içindeki konumuna vurgu yapmakta,^[23] Yahudilikte de soyun anneden devam etmesi kabulünün sonradan oluşturulan anlatımlarda geri plana itilse de kadının belki üstü örtülü diyebileceğimiz önemli bir konumda olduğunu düşündürmektedir.^[24]

Mitlerde kadına karşı bu olumsuz bakış açısına Yunan mitolojisinde ilk kadının yaratılması anlatılarında da rastlamaktayız. Olumsuz kadın algısı ile ilgili bu ortak yaklaşımın Yunan mitolojisinin Mezopotamya ve Ortadoğu mitlerinden

[20] et-Tekvin 2/23-24.

[21] Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 229.

[22] Graves - Patai, *İbrani Mitleri Tekvin-Yaratılış Mitleri*, 104.

[23] Stone, *When God Was a Woman*, 53.

[24] Salime İyyla Gürkan, *Yahudilik* (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 248.

etkilenmiş olma ihtimalini düşündürmektedir. Zira coğrafyaların iç içe olması, ticaret, savaşlar ve göçler ile bu topraklardaki toplulukların kültürel etkileşim içerisinde oldukları da aşikârdır. Yunan mitolojisinde önce tanrılar ve erkekler vardır. Prometheus'un ateşi çalmasına kızan Zeus, insanoğluna bela olarak erkeklerin en büyük düşmanı olarak tasarlanan Pandora'yı yaratması için Hephaistos'a emir vermiştir. Hephaistos bir parça toprağı su ile karıştırarak yüzü ölümsüz bir tanrıça ve bedeni ise genç kız formunda bir varlık yapmıştır. Bu varlık güzel olduğu kadar aptal, kötü ve tembeldir.^[25] Bütün tanrı ve tanrıçalar bu varlığa hediyeler bahşetmiş, onu çiçekler, taçlar ve gerdanlıklarla süslemişlerdir. Zeus onu arzu, yalan ve doyumsuzluklarla doldurarak adını Pandora koymuş ve ona armağan olarak asla açmaması gerektiğini söylediği bir küp hediye etmiştir. Merakına yenilen Pandora küpü açınca küpün içinde hapsolan hastalıklar, acılar ve kötülükler dünyaya yayılmıştır. Pandora, küpün kapağını hemen kapatsa da sadece umut küpte kalmıştır. O günden beri insanoğlu bu umut sayesinde, kötülüklerle mücadele etme gücüyle savaşımaya devam etmektedirler.^[26] Yunan mitolojisinde daha önce sadece dişi ve erkek tanrılar ile insan ırkı olarak erkeklerden ibaret bir yaşam tasavvuru varken, Zeus'un Prometheus'a kızarak kadını yaratması ile ölümlülüğe gereksinim duymayan bu yaşam biçiminde ölüm gerekli kılınmıştır. Çünkü kadın üreme ile özdeşleştirildiğinde, üremenin ölümle dengelenmesi gerekmektedir.^[27] Görülmektedir ki kadının yaratılması ile ilgili bu mitte de dünyadaki sıkıntı ve dertlerin kaynağı kadının var oluşuna yüklenmiştir. Yunan mitolojisinde Pandora'nın, insanlık için birçok belaya sebep olarak kutuyu açması ile Hristiyan inançlarında Adem'i yasak meyveden yemeye ikna ederek asli suç işleyen kadının, günahın kaynağı olarak gösterilmesi olumsuz kadın algısının form değiştirse de aynı olduğunu göstermektedir. Hatta bu algı sadece dini metinlerle sınırlı kalmamış romanların ana teması olarak dahi ele alınmıştır.^[28]

Eski Türk mitlerinde de bazen birbirinden bağımsız bazen de iç içe geçmiş yaratılış anlatıları mevcuttur. Altay yaratılış destanında Tanrı Ülgen'in, dünyanın uçsuz bir deniz halindeyken gaipten gelen bir sesin yönlendirmesi ile altı günde yaratıp yedinci gün uyuduğu uyanınca sularda yüzen bir toprak parçacığı göerek bu toprağın üzerindeki kilden ilk insanı yarattığı anlatılmaktadır. Tanrı, Erlik adı verilen insanı yarattıktan sonra ortadan kaybolmuş, Erlik onu arayıp bulmuştur. Tanrı yüce gönüllülükle Erlik'i kardeşi kabul etmiş fakat hırsları olan Erlik Tanrı'dan daha yüce olmak isteyince Tanrı yarattığı insanları koruması için Man-

[25] Vera Zingsem, *Lilith*, çev. Devrim Doğan Yüzer (İzmir: İlya Yayınları, 2005), 77.

[26] Hesiodos, *İşler ve Günler*, çev. Azra Erhat (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1977), 144-146.

[27] William Hansen, *Yunan ve Roma Mitolojisi*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 110.

[28] Ayşe Nur Özdemir, "Modern Türk Romanında İnsanlığın Ve Yaratılışın İlk Günlerine Metinlerarası Bir Yolculuk: Adem İle Havva Kıssasının Yeniden Yorumları", *Trakya Üniversitesi edebiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2021), 27.

dı-Şire isimli bir kahraman ve yedi insan yaratmıştır. Bu yedi insana kulaklarına üfleyerek can, burunlarına üfleyerek akıl vermiştir. İnsana liderlik yapması için de Han olarak May-Tere'yi yaratmıştır.^[29] Altay yaratılış destanının başka bir derlemesinde Tanrı insanı yaratırken ellerini topraktan, kemiklerini taştan ve kadını ise erkeğin kaburga kemiğinden yaratmıştır.^[30] Başka bir derlemede Yakut mitlerinde Tanrı'nın, yedi erkek dört kadın yarattığı ve onları evlendirdiği kadınsız kalan dört erkeğin Tanrıya şikâyetinde bulunduğu, buna rağmen Tanrının bu şikâyete çözüm üretmediği, fakat bu erkeklerin pes etmeyerek kadınların etrafında dolaşmaya başladıkları ve bunun neticesinde ise insanın, özeldede ise kadının vefasız bir varlık haline geldiği anlatılmaktadır.^[31] Türk mitlerinde insanın yaratılışı ile ilgili özgün bölümlerin yanında, kuvvetle muhtemeldir ki kültürel etkileşimin ve sonraki dönemlerde bu mitleri derleyenlerin mensubu oldukları dinî anlatıların etkisi ile kadının yaratılması ile ilgili aktarımlarda İbrani mitlerdeki anlatım ve olumsuzlamaları görmekteyiz. Türk mitlerindeki anlatımlarda İbrani mitlerindeki kadına dair olumsuzlamanın etkisi dini ve toplumsal etkileşimler sebebi ile bariz görünmekle birlikte dünyanın genelinde kadının toplum içerisindeki konumlandırılmasının çok olumlu olmadığını da belirtmek gerekir. Her toplumda başat niteliklere sahip ve toplumda güç ve otorite olarak kabul edilen kadınlar olmakla birlikte toplumların genelinde bu durumun çok bireysel kaldığını belirtmek gerekmektedir. Ancak Eski Türklerde, yaşam biçiminden kaynaklanan cinsiyet ayrımı olmadan her bireyin birçok işi birlikte yapmasından hareketle kadının toplum içerisindeki konumunun biraz daha belirgin olduğu düşünülebilmektedir. Eski Türklerdeki inanç ve kültür incelendiğinde, kadının ötekileştirilmediği ve yaşamın gereği olarak erkekle eşit kabul edildiği ifade edilebilir. Hatta türeyiş mitlerinde, üremenin başlangıcı olarak hanların tanrıçalarla birleşmesi görülmektedir.

Türklerle doğrudan etkileşim içerisinde olan Çin mitolojisinde evrenin başlangıcında sadece devasa bir yumurtanın çekirdeğinde Pangu adında bir dev bulunmaktaydı. Bu dev bir gün ansızın uyanmış yumurtanın kabuğunu kırarak kendine yer açmak için yer ve göğü yaratmış, büyüyerek insan şekline dönüşmüş ve yorgunluktan ölmüş, vücudundan arta kalanlarla yeryüzü şekillenmiştir. Pangu'nun ölümünden sonra tanrıça Nüwa ortaya çıkmış ve yeryüzündeki canlıları yaratmıştır. Yarattığı canlılarda bilinç ve zekânın eksikliğini gören Nüwa, kendi simasına benzeyen sarı kilden erkek heykel, ardından erkekten daha ufak bir heykel olarak da kadını yaratarak onları canlandırmıştır.^[32] Çin mitolojisindeki anlatımda erkek ve kadının aynı hammaddeden yaratıldığı, aralarındaki tek farkın ise biyolojik özellikleri olduğu görülmektedir. Çin mitolojisinde kadının yaratılmasındaki anlatımlarda erkek ve kadın eşit konumda ele alınmaktadır.

[29] Bahattin Ögel, *Türk Mitolojisi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1971), 1/436.

[30] Ögel, *Türk Mitolojisi*, 1/465.

[31] Ögel, *Türk Mitolojisi*, 1/449.

[32] Chen Lianshan, *Çin Mitolojisi*, çev. Hasan Böğün (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2015), 26.

Bunun en önemli temel sebeplerinden birisi Çin kültüründe kadının doğurganlığının yaratma ile doğrudan ilişkilendirilmesidir. Görüldüğü üzere Eski Türklerdeki insana bakış ile Çin mitolojisinin benzerlikleri, Mezopotamya mitlerinin birbirine benzerliğini andırmaktadır. Bu benzerliklerde toplumların her anlamda etkileşimlerinin yoğun olması temel sebeptir.

Her toplumun kendine ait mitlerinin olduğu gerçeğinden hareketle biz bu çalışmada sadece İslam'ın yayıldığı dönemlerde İslam'ı kabul eden toplulukların yoğun olduğu özellikle Mezopotamya mitlerinde, İslamiyet'i kabul ettikten sonra Türk-İslam Medeniyeti olarak isimlendirilen bir topluluğun kökenlerini oluşturan Eski Türk mitlerinde ve onlarla her zaman etkileşim içinde olmuş Çin mitlerinde kadının yaratılması anlatılarına değinmeyi uygun bulduk. Bu anlatılarda genelde insanın özede ise kadının yaratılmasının toplumların o günkü bakış açısından nasıl anlamlandırıldığı ve değerlendirildiğinin günümüz insanının bilgi birikimi ile değerlendirilebilmesi önem arz etmektedir. Mitler, insanın varoluşunun başlangıcı ile ilgili dünü ve bugünü arasında bir bağ kurmaktadır. Başlangıçtan bugüne kadına bakış açısının en temel ögesi olarak yaratılışın mitlerdeki anlatımı ile bugünün modern insanın bakış açısında mitolojik hafızanın kısmen de olsa etkili olduğunu görmekteyiz.

MÜSLÜMAN GELENEKTE KADININ YARATILMASI

Birçok inanç ve kültürde olduğu gibi, Müslüman gelenek de İslam dininin ortaya çıkması ile birdenbire oluşmamıştır. Gerek Kur'an-ı Kerim'deki ayetler ve gerekse Kur'an'ın yönlendirmesi ile oluşan Hz. Muhammed'in sünneti, var olan kültür ve buna bağlı oluşarak şekillenen inançların tevhid'e aykırı olmayan yönlerine dokunmamış, toplum yararına olan inanç ve uygulamaların sürdürülmesini de teşvik etmiştir. Hatta topluma verilmek istenen mesaj o günkü toplumun bilgi birikimi dikkate alınarak ve örfünde var olan uygulamalar üzerinden aktarılarak, dinin daha iyi anlaşılıp uygulanması sağlanmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte İslamiyet'ten önce de birlikte yaşayan Yahudi, Hıristiyan ve farklı inançlara sahip Arap topluluklarının benzer yaşam biçimlerine sahip oldukları bilinmektedir. Bu toplulukların etkileşim halinde olmaları sebebi ile birbirlerinin inançlarına ait anlatıların bilgisine sahip olmaları da şüphesiz kaçınılmazdır. Dolayısı ile insanın ve kadının yaratılışına ait kabullerin de benzerlikler içermesi doğaldır. Fakat kültüre dayalı bazı kabullerin, müteşabih ayetlerin ve hadislerin bu kabuller doğrultusunda yorumlanması ile İslam inançları içerisindeymiş gibi düşünülmesi İslam inançları bakımından problem teşkil etmektedir. Cahiliye dönemi olarak isimlendirilen İslamiyet öncesi Arap toplumunun kadına bakış açısının da o dönemdeki diğer topluluklardan daha iç açıcı olmadığı bilinmektedir. Kız çocuğu sahibi olmak utanç vesilesi olarak görülmekte, çok münferit olmakla birlikte bazı kabilelerde kız çocuklarının diri diri toprağa gömülerek öldürülmesi uygulamalarının mev-

cut olduğu bilinmektedir.^[33] Kur'an'ın Hz. Peygamber'e inzal olunmaya başlaması Arap toplumu ve bu toplulukla ilişki içerisinde olan diğer toplulukların kültürel kabullerinde de yavaş yavaş değişikliklere sebep olmuştur. Kur'an-ı Kerim sadece tevhid inancını yerleştirmeye çalışmakla kalmamış aynı zamanda bireylerin dolayısı ile de toplumun başta yaşam hakkı olmak üzere birçok alanda iyileştirme yoluna gitmiştir. Bir toplumun özellikle inanç ve kültürel kabullerinin birdenbire değişmesi kolay olmamaktadır. Zira reddedilen bir yanlış kabulün yerini dolduracak daha kabul edilebilir bir argüman olması gerekmektedir. Çünkü insan zihni düşünmekten ve sorgulamaktan uzak kalamayacak yapıdadır.

Kur'an-ı Kerim, muhatabının bu meraklı özelliğinden hareketle insanın kendi yaratılışı ile ilgili merakına ilgisiz kalmamış, insanın yaratılışını türün ilk yaratılışı ve neslin devamının anlatımı şeklinde detaylandırarak anlatmıştır. Kur'an-ı Kerim'de ilk insanın yaratılışı, beden biçimlendirilmesi olan tesviye^[34] ve biçimlendirilen insan formunun canlandırılması olan ruh üflenmesi^[35] şeklinde detaylandırılarak anlatılmaktadır. İnsanın tür olarak yaratılışındaki anlatımlar Hz. Adem üzerinden örneklendirilirken, eşinin yaratılışı ile ilgili ayrıntılı bir açıklamanın yapılmadığı da görülmektedir.^[36] Kur'an'da insanın gerek yaratılışı ve gerekse fiilleri ile ilgili olarak herhangi bir cinsiyet ayrımı yapılmaması, vahyin muhatabı olan topluluğun cinsiyet ayrımına dair kültürel kabullerine rağmen insan türünün kadın-erkek ayrımı yapmaksızın muhatap kabul edildiğinin en açık göstergesidir. Bununla birlikte gerek mitolojik anlatıların gerekse diğer dinî metinlerin kadının yaratılması ile ilgili söylemlerine Müslüman toplumun yabancı olmadığı da bir gerçektir. İlk kadının yaratılışı ile ilgili detaylı anlatımların Kur'an-ı Kerim'de olmaması sebebi ile Müslüman âlimler, insanın yaratılması ile ilgili ayetleri yorumlayarak kadının yaratılmasına ait temellendirmeler yapmışlardır. Bu temellendirmeler yapılırken vahyin tam anlamıyla konu ile ilgili anlatımlarından ziyade kültürel yorumların ön plana çıktığı ifade edilebilir.^[37] İlk dönem tefsir kaynakları ile özellikle 19. yy. başlarından itibaren kaleme alınan tefsirler arasında yaklaşım ve yorum farklılıkları ilgili ayetlerin yorumlanmasında da kendini göstermiştir.^[38] İlk dönem kaynaklarda özellikle insanın tek bir nefisten yaratılması^[39] ile ilgili ayetlerdeki nefis kavramı Hz. Adem olarak yorumlanmış, kadının yaratılmasında erkekle aynı maddeden yaratılması üzerinde durulmamıştır. Oysa nefis kavramının anlamları ele alındığında Kur'an-ı Kerim'de insan ile ilgili kullanım-

[33] Ahmet Acarlıoğlu, "Câhiliye Arap Toplumunda Kız Çocuklarının Katli Meselesi: İslam Tarihi Perspektifinden Değerlendirme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 446.

[34] Âl-i İmrân 3/59; el-En'am 6/2; es-Sâffât 37/11; el-Hicr 15/26; er-Rahmân 55/14.

[35] es-Sâd 38/72; el-İnsân 76/91.

[36] Mustafa Tunçer, "Kur'an-ı Kerim Işığında Kadının İtibarını Düşüren Konuların Değerlendirilmesi", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/1 (2019), 4.

[37] Namık Kemal Okumuş, *Kur'an'ın Öznesi Kadın* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 44.

[38] Mustafa Öztürk, *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 79.

[39] en-Nisâ 4/1; el-En'am 6/98.

larında nefis kavramının *zât/bireyin kendisi*^[40] ruh, can, hayat ölüm anında nefsin bedenden çıkması/*bedenin canlılığını yitirmesi*^[41], şeklinde anlamlarının olduğu da görülmektedir.^[42] Kadının erkekten yaratıldığı şeklindeki yorumu yapan âlimlerin genelinin “Sizi *bir tek nefisten yaratmış, sonra ondan eşini var etmiştir.*”^[43] ve “*Ey insanlar! Sizi tek bir nefisten yaratıp, sonra ondan eşini yaratan ve ikisinden pek çok erkek ve kadın üreten Rabbinize karşı gelmekten sakının.*”^[44] ayetlerinde insanın önce erkeğin “tek bir nefisten” yaratıldığı ve ardından da kadının erkekten yaratıldığı^[45] yorumunu benimsedikleri görülmektedir. Mâtürîdî, Nisâ Suresinin ilk ayetinin tefsirinde insanın yaratılmasını genel olarak değerlendirmiş, kadının erkekten sonra yaratılması ile ilgili herhangi bir yorum yapmamıştır.^[46] Zümer suresi altıncı ayeti yorumlarken de İbn Abbâs’ın bu ayeti, ilk yaratılandan son yaratılana kadar bütün insanların aynı cinsten yaratıldığı ve tek nefisten yaratılan erkek ve kadından da türün devamının var edildiği şeklinde yorumladığını söylemiştir.^[47] Eşini ondan yarattı ifadesi Mâtürîdî’nin anlatımında erkeğe değil tek nefse işaret etmektedir. Zira nefis kelimesi insan türünün biyolojik temeli olarak ele alındığında, erkek ve kadının çift olarak tek bir özden/*nefisten* yaratıldığı sonucuna varılabilmektedir. Bu durumda nefis (*buna insanın hammaddesi olan canlı bir öz denilebilir*) biçim bulmuş bir erkek birey değil, erkek ve dişi olma potansiyeli şeklinde yorumlanabilmektedir.^[48] Kadının erkekten yaratıldığı yorumunu benimseyen âlimlerin ekseriyetle dayandırdıkları Nisa suresi birinci ayetini Mâtürîdî’nin kadının erkekten yaratıldığına değinmeden yorumlaması, Türk örfünde kadının Arap örfünden farklı bir konumda olması kaynaklı olabileceğini düşündürmektedir. Zira Mâtürîdî’ye kadar bu konuda oluşan literatürden onun habersiz olduğunu düşünmek mümkün görünmemektedir.

Her ne kadar Müslüman âlimler genel olarak kadının erkekten yaratıldığına dair bir yorum yapsalar da Râzî’nin de bu genel kabulü reddettiği ifade edilebilir. Râzî’ye göre âlimlerin çoğu Allah’ın Adem’i yaratınca O’nu bir süre uyuttuğu ve sonra da sol kaburga kemiklerinden birinden Havva’yı yarattığı yorumunu kabul etmektedir. Bu kabullerini de “*Kadın eğri bir kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Eğer onu düzeltmeye kalkışırsan onu kırarsın. Onu eğri olarak bırakırsan ondan*

[40] Âl-i İmrân 3/38.

[41] el-En’âm 6/93.

[42] Râğib İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibi ’l-Kur’an* (Beyrut: Dar’ü’l-Marife, 2010), 503.

[43] ez-Zümer 39/6.

[44] en-Nisâ 4/1.

[45] Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyan fî Te’vili’l-Kur’an* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1999), 1/267.

[46] Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’an*, çev. Ahmet Vanhoğlu (İstanbul: Mizan Yayınları, 2005), 3/7-9.

[47] Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’an*, çev. Ahmet Vanhoğlu (İstanbul: Mizan Yayınları, 2005), 12/300.

[48] Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2000), 55.

istifade edemezsin'^[49] hadisi ile desteklediklerini belirtmektedir. Râzî, Allah'ın Adem'i topraktan yaratmaya kadir olduğu sabit olduğuna göre Havva'yı da topraktan yaratmaya kadir olduğunu söylemekte ve Havva'yı Adem'in kaburga kemiğinden yaratmasının manasını sorgulamaktadır. Bazı tabiatçıların da Adem'in topraktan yaratıldığı ve ardından eşinin de Adem'den yaratıldığı görüşünü benimzediklerini ifade etmektedir. Bu görüşü "*Sizi ondan(topraktan) yarattık.*"^[50] ayeti ile destekleyerek sonradan olan bir şeyin, önceden olan bir maddeden yaratıldığına ve herhangi bir varlığın yoktan var edilmesinin imkânsız olduğunu kabul ettiklerini söylemektedir. Hemen ardından kelamcılarının, bir varlığı başka bir varlıktan yaratmanın aklen imkânsız olduğunu ifade ettiklerini söyleyerek, tabiatçıların bu görüşünü reddettiklerini aktarmaktadır. Çünkü yaratılan varlık kendinden önce yaratılan şeyin aynısı olursa bu bir yaratma olmaz. Bu bir yaratma olmayınca başka bir şeyden yaratılmış olması da imkânsız olur. Eğer biz yaratılan şeyin kendinden önce yaratılan şeyden başka bir varlık olduğunu söylersek, bu durumda sonradan meydana gelen varlık yoktan var edilmiş olur. Böylece bir şeyin başka bir şeyden yaratılmış olmasının aklen imkânsız olduğu sabit olur.^[51] Kur'an'da kadının yaratılmasının açık ve detaylı olarak anlatıldığı ayetler bulunmadığı halde Müslüman âlimlerin bu konudaki genel kabullerinde kültürde kadının mevcut konumuna dair fiili durumun etkili olmasının yanında bu konuda rivayet edilen hadislerin de bakış açısının şekillenmesinde etken olduğu ifade edilebilir. Bu bağlamda kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığına dair hadis rivayetinin iki şekilde yorumlandığı görülmektedir. Genel olarak rivayetin yorumlanmasında teşbih ve yaratma anlamlarında iki şekilde kullanıldığı ifade edilebilir.^[52] Birincisi, ilk kadının biyolojik olarak erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığı anlatımını lafzî olarak ele alan yorum, ikincisi ise bu rivayetin lafzi olarak kaburga kemiğinden yaratılmanın olmadığı, kadının tabiatının kaburga kemiği gibi eğri ve kırılğan olduğuna dair yorumlamadır.^[53] Kadının yaratılışının özellikle erkeğin kaburga kemiğinden olduğuna dair rivayetlerin yukarıda belirttiğimiz İbrani kökenli anlatımlara dayandığı görülmektedir.

Müslüman gelenekte kadının yaratılmasına dair anlatımlarda en çok kullanılan bu hadis rivayetinin ister lafzen isterse manen yorumunda, kadını olumsuzlayan bir anlam içerdiği ifade edilebilir. Kadının gerçek anlamda erkeğin yaratıldığı

[49] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982), 2/428-530; Ebü Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Fevvez Ahmed Zemerli (Beyrut: Dârü'l-Kitâbü'l-Arabî, 1407), 35; Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 79; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 79; Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 12.

[50] et-Tâhâ 20/55

[51] Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, thk. Seyyid İmran (Kahire: Dârü'l-Hadis, ts.), 13/71.

[52] Cemal Ağırgan, *Kadının Yaratılışı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001), 127.

[53] İbn Hacer, Şemsüddîn Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî, *Fethu'l-bârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dârü'r-Reyyân li't-Türâs, 1987), 4/162.

hammadde dışında sonradan erkeğin bedeninin bir parçasından yaratıldığı yorumu, onun ilahi hitapta erkeğin gerisinde kaldığı izlenimi vermektedir. Yapısal olarak kaburga kemiğinin eğri ve kırılğanlığına benzetilmesi her ne kadar kadının nahif ve duygusal bir tabiatla yaratılışına vurgu yapıyor gibi görünse de metnin devamında ondan yararlanılacaksa, ancak sahip olduğu eğrilik ile yararlanılması gerektiği, aksi halde kadının istenilen davranış modelini sergilemediği/itaatsizlik durumunda düzeltilmeye çalışılması ile onun kırılacağı ve bu kırılmanın da boşanma olacağı^[54] belirtilerek kadının bir meta olarak görüldüğü izlenimi vermektedir. Bu hadis rivayetinin yorumlarında kadının eğri kaburga kemiğinden yaratılması ifadesi ile onun kırılğanlığına vurgu yapılması Hz. Peygamber'in bütün kadınların eğri ve düzeltilemez olduğunu söylemesi Onun yaşantısı dikkate alındığında mümkün görünmemektedir. Yine bu düzeltilemezliğinden dolayı kadından olduğu şekliyle istifade edilmesi tavsiyesi de Kur'an'ın değiştirmeye çalıştığı kadının bir meta olarak görülmesi kabulünü perçinleyecek bir söylem olmaktadır.^[55] Bununla birlikte bu hadis rivayetini yorumlayan âlimlerin içerisinde yaşadıkları dönemde toplumun, örf, coğrafya, siyasi durum ve toplumsal hiyerarşilerini de göz ardı etmemek gerekmektedir. Günümüzde dünyadaki toplumsal hayat düzenine aykırı ve anlamsız gelen birçok uygulamanın uygulandığı dönemde rutin hayatın bir parçası olarak normal ve rahatsız edici olmadığı da değerlendirme yaparken dikkatten kaçırılmaması gereken bir durumdur. Rivayetin farklı yorumlarında erkek egemen bir toplumda kadınların korunmasına vurgu yapıldığı anlamı çıkarmak da imkân dahilindedir.^[56] Nitekim Hz. Peygamber döneminde Arap toplumunda ve birçok toplulukta kadının herhangi bir önemi yokken Kur'an ayetleri doğrultusunda Hz. Muhammed, güçlü ataerkil yapıya rağmen kadının konumunu değiştirmek için gayret sarf etmiştir. Bunu yaparken de gerek kendi yaşantısı ile gerekse söylemleri ile örneklik teşkil etmiştir.

SONUÇ

Mitler, insanoğlunun yaşadığı toplumların kültürel kodlarıdır. Bu sebeple hangi alanda oluşturulmuş miti ele alırsak alalım bize o miti oluşturan toplumun geçmişini, bugününü ve geleceğe dair kültürel yol haritasını verir. Çünkü mitler topluluğu birleştirici yönü ile sosyal yaşam düzeni içerisinde farkında bile olmadan belirleyici rol üstlenirler. Arkaik zamanlarda kadının doğurganlık yetisi saygınlık ve kutsallık olarak simgeleşirken, zamanla bir noksanlık, kirlilik ve lanet şeklinde yorumlanmaya dönüşmüştür. Bu dönüşüm ulaşabildiğimiz yaratılmış mitlerinde bariz şekilde görülmektedir. Havva'nın yasaklanmış meyveyi yemesi için Adem'i kandırması, Adem'i masum ve günahsız konuma çekerek olumsuz bir fiildeki so-

[54] Müslim, *el-Câmi 'u's-Sahih*, 65.

[55] Züleyha Birinci, "Nefs-i Vâhide İfadesinden Hareketle Kadının Yaratılışı Hakkında Bir Değerlendirme", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/1 (2014), 155.

[56] Ali Bakkal, "Kadının Kaburga Kemiğinden Yaratıldığını Belirten Rivayetler Hakkında Bir Değerlendirme", *İlahiyat Akademi* 18/2 (2023), 81.

rumluluğu tamamı ile kadına yüklemiştir. Bugün bu anlatımın bilinçaltı tezahürü olarak kadının dâhil olduğu olumsuz bir olay karşısında toplumsal erk olarak kabul edilen erkek toplum tarafından temize çıkarılmakta, daha güçsüz olduğu düşünülen kadın ise anası Havva'nın asli suçlarının temsilcisi olarak kabul edilmektedir. Elbette ataerkil toplumların kadını suçlu ve günahların sorumlusu olarak kabul etmesinde psikolojik olarak güçlü olanın tarafında yer almanın kişilere güçlü olanın zarar vermesini engelleme ve toplumun etik kabullerine ters olan bir fiili de görmezden gelmeyecek vicdanı rahatlatma çabası olarak değerlendirmek de mümkündür. Erkeği masumlaştırma gayreti onu, toplum nezdinde olumsuz bakış açısından kurtarıyor görüne de aslında Kur'an-ı Kerim'de irade sahibi, düşünebilen ve fiillerinden sorumlu olan erkeği, aciz, düşünemeyen, yönlendirilmeye muhtaç bir varlık konumuna düşürmektedir. Mitlerde toplumsal yaşamın şekline göre kadın ya yüceltilmiş veya sonrasında vahiy kaynaklı dinlerin yorum biçimlerine de yansıdığı gibi yaratılışı ile ilgili anlatımlardan başlayarak, onun içinde bulunduğu her yer ve durum olumsuzlanmıştır. Her ne kadar Kur'an ve Hz. Peygamber insanları kadın ve erkek olarak tasnif etmeden iman ve sorumluluklarda eşit kabul ederek hitap etse de toplumların içine doğduğu kültürün bu gayreti büyük ölçüde görmezden geldiği veya negatif yönde yorumladığı ifade edilebilir. Oysa Kur'an, iman eden ve salih amel işleyen bireyleri övmüş ve onları ahirette kurtuluşu erenler olarak nitelendirmiştir. Hz. Peygamber de toplumda kadının konumunu değiştirmek için gerek kendi hayatıyla örneklik teşkil ederek, gerekse inananlara tavsiyelerde bulunarak kadın, erkek, çocuk ayırımına gitmeden toplumda birleştirici bir farkındalık oluşturmaya gayret etmiştir. Bu sebeple mitlerdeki kadın ile ilgili birçok aktarımdan birisi olan kadının yaratılması anlatımlarını bugünün toplumlarında özellikle de Müslüman geleneğin gözünden Kur'an ve Hz. Peygamberin yaşantısı özelinden doğru okumak gerekir. Dinin doğru anlatımını merkeze koyarak toplumların kültürel miraslarını dinselleştirmeden insanın yaratılmış en değerli varlık olduğu ve cinsiyet ayırımına ve güç mücadelesine girişmeden indirgemeci ve katı söylemlerden sakınmak gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- Acarlıoğlu, Ahmet. "Câhiliye Arap Toplumunda Kız Çocuklarının Katli Meselesi: İslam Tarihi Perspektifinden Değerlendirme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 441-460.
- Ağırman, Cemal. *Kadının Yaratılışı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001.
- Bakkal, Ali. "Kadının Kaburga Kemiğinden Yaratıldığını Belirten Rivayetler Hakkında Bir Değerlendirme". *İlahiyat Akademi* 18/2 (2023), 53-85.
- Birinci, Züleyha. "Nefs-i Vâhide İfadesinden Hareketle Kadının Yaratılışı Hakkında Bir Değerlendirme". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/1 (2014), 151-164.
- Bottéro, Jean - Kramer, Samuel Noah. *Mezopotamya Mitolojisi*. çev. Alp Tümerterkin. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2006.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Fevvez Ahmed Zemerli. Beyrut: Dârü'l-Kitâbü'l-Arabî, 1407.
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihine Giriş*. çev. Lale Arslan Özcan. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2014.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Eliade, Mircea. *Kutsal ve Kutsal Dışı*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.

- Gaster, Theodore. *Myth, Legend and Customs in the Old Testament*. New York: Harper and Row Publisher, 1969.
- Graves, Robert - Patai, Raphael. *İbrani Mitleri Tekvin-Yaratılış Mitleri*. çev. Uğur Akpur. İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Hanbel, Ahmed b. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.
- Hansen, William. *Yunan ve Roma Mitolojisi*. çev. Ümit Hüsrev Yolsal. İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- Hesiodos. *İşler ve Günler*. çev. Azra Erhat. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1977.
- İbn Hacer, Şemsüddin Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî. *Fethu'l-bâri*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, 1987.
- İsfehânî, Râğib. *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an*. Beyrut: Darü'l-Marife, 2010.
- Kramer, Samuel Noah. *Sümer Mitolojisi*. çev. Hamide Koyukan. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2001.
- Lianshan, Chen. *Çin Mitolojisi*. çev. Hasan Böğün. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2015.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur el-. *Te'vilâtü'l Kur'an*. çev. Ahmet Vanlıoğlu. İstanbul: Mizan Yayınları, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur el-. *Te'vilâtü'l Kur'an*. çev. Ahmet Vanlıoğlu. İstanbul: Mizan Yayınları, 2005.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc. *el-Câmi'u's-Sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Okumuş, Namık Kemal. *Kur'an'ın Öznesi Kadın*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.
- Ögel, Bahattin. *Türk Mitolojisi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1971.
- Özdemir, Ayşe Nur. "Modern Türk Romanında İnsanın Ve Yaratılışın İlk Günlerine Metinlerarası Bir Yolculuk: Âdem İle Havva Kıssasının Yeniden Yorumları". *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2021), 21-44.
- Öztürk, Mustafa. *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. thk. Seyyid İmran. Kahire: Dârü'l-Hadis, ts.
- Reik, Theodor. *The Creation of Woman*. New York: G. Braziller, 1960.
- Stone, Merlin. *When God Was a Woman*. New York: The Dial Press, 1976.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmiu'l-beyan fi Te'vili'l-Kur'an*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-. *el-Câmi'u's-Sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Tuksal, Hidayet Şefkatli. *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2000.
- Tunçer, Mustafa. "Kur'an-ı Kerim Işığında Kadının İtibarını Düşüren Konuların Değerlendirilmesi". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/1 (2019), 457-492.
- Yıldırım, Nimet. *İran Mitolojisi*. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2012.
- Yolcu, Mehmet Ali. "Havva'nın Öyküsü: Kozmolojik ve Antropogonik Mitlerden Kadın Yaratımına Senkretik Bir Yaklaşım". *Folklor/Edebiyat Dergisi* 19/73 (2013).
- Zingsem, Vera. *Lilith*. çev. Devrim Doğan Yüzer. İzmir: İlya Yayınları, 2005.



Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity

e-ISSN: 2587-1854, OMUİFD Aralık 2024, 57: 121-144



Niyâzî-İ Mısırî'nin Tefsîr-İ Tekâsür Sûresi Adlı Risalesi: Bir İnceleme ve Analiz

Niyâzî Mısırî's Treatise Called Tafsîr-i Takâsur Sûrah:
A Review and Analysis

Dr. Öğr. Üyesi Eyüp İNCE ¹

¹Bilecik Şeyh Edebalı Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Bilecik
- eyup.ince@bilecik.edu.tr · ORCID > 0000-0001-6194-2980

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 31 Ağustos/August 2024

Kabul Tarihi/Accepted: 16 Kasım/November 2024

Yıl/Year: 2024 | Sayı – Issue: 57 | Sayfa/Pages: 121-144

Atıf/Cite as: Ince, E. "Niyâzî-İ Mısırî'nin Tefsîr-i Tekâsür Sûresi Adlı Risalesi: Bir İnceleme ve Analiz"
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 57, Aralık 2024: 121-144.

NİYÂZÎ-İ MİSRÎ'NİN TEFSİR-İ TEKÂSÜR SÜRESİ ADLI RİSALESİ: BİR İNCELEME VE ANALİZ

ÖZ

Halvetiyye-Mısrıyye kolunun kurucusu olan Niyâzî-i Mısrî'nin (öl.1105/1694) Tekâsür sûresi üzerine kaleme aldığı *Tefsîr-i Tekâsür Sûresi* adlı risalesi hem tasavvuf hem de işârî tefsir literatüründe önemli bir yere sahiptir. Fakat söz konusu eser üzerine yapılmış herhangi bir çalışmanın olmaması oldukça dikkat çekicidir. Bu çalışma, Tekâsür sûresinin derinlemesine anlamını inceleyerek, Niyâzî-i Mısrî'nin sûreye getirdiği özgün yorumlar ve katkılar üzerine odaklanmaktadır. Çalışma neticesinde, bazı yerlerde Arapça ibareler bulunsa da eserin genel olarak Osmanlı Türkçesiyle yazıldığı sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca bu risalenin, genelde İslamî özelde tasavvufî düşünce tarihinde özellikle insanın manevî gelişimi ve dünya ile ilişkisi üzerine derinlemesine analizler sunduğu için önemli bir yere sahip olduğu kanaatine varılmıştır. Bunların yanı sıra söz konusu risale, insanın ruhsal durumunu ve varoluşsal sorunlarını ele alması sebebiyle teoloji alanında; başta “tekâsür” olmak üzere bazı kavramların dinî ve sosyal boyutlarını incelemesi dolayısıyla da dilbilim açısından kayda değer bir eser olarak öne çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Tefsir, Mutasavvıf, Niyâzî-i Mısrî, Tefsîr-i Tekâsür Sûresi.



NİYÂZÎ MİSRÎ'S TREATISE CALLED TAFSİR-I TAKÂSUR SÛRAH: A REVIEW AND ANALYSIS

ABSTRACT

Niyâzî Mısrî (d.1105/1694), a prominent figure in the Khalwatiyya-Mısrıyya branch, holds a significant place in both Sufî and exegetical literature. Remarkably, there has been no comprehensive study of his important work. This study focuses on Niyâzî al-Mısrî's unique interpretations and contributions to the Sûrah by delving into its meaning. It is commonly assumed that Niyâzî Mısrî's treatise titled Tafsîr-i Tekâsur Sûrah was written in Arabic; however, the research and analysis conclude that it was originally composed in Ottoman Turkish. In addition, it has been established that this treatise plays a vital role in the history of Islamic thought in general and Sufi thought in particular. Furthermore, the treatise in question stands out as a noteworthy work in the field of theology because it deals with the spiritual condition and existential problems of human beings, and in terms of linguistics as it analyzes the religious and social dimensions of certain concepts, especially “takâsur”.

Keywords: Sufism, Tafsîr, Süfî, Niyâzî Mısırî, Tafsîr-i Takâsur Sûrah



GİRİŞ

Niyâzî-i Mısırî, 17. yüzyılda yaşamış önemli mutasavvıflardan biridir ve Halvetiyye tarikatının kendi adıyla anılan Mısriyye kolunun kurucusudur. 1027/1618 yılında Malatya’da doğmuş olan Niyâzî-i Mısırî, ilim öğrenmek amacıyla Mısır’a gitmiş ve bu sebeple “Mısırî” mahlasıyla tanınmıştır. Anadolu’ya döndükten sonra Elmalılı Halvetî şeyhi Ümmî Sinan’a (öl. 1067/1657) intisap etmiş ve seyr-ü sülû-kunu tamamladıktan sonra çeşitli bölgelerde irşad faaliyetlerinde bulunmak üzere görevlendirilmiştir. Ancak, çeşitli nedenlerle Limni adasına sürgüne gönderilmiş ve 1694 yılında orada vefat etmiştir. Niyâzî-i Mısırî’nin başlıca eserleri arasında *Dîvân-ı İlahiyat*, *Mevâidü’l-İrfan*, *Mecâlis*, *Devratü’l-Arşıyye* ve *Kaside-i Bür’e* yer almaktadır. Fakat bunların yanı sıra çalışmamızın konusunu teşkil eden *Tefsîr-i Tekâsür Sûresi* gibi çeşitli risaleleri ve bazı Arapça, Türkçe eserleri bulunmaktadır. Tasavvufî görüşleri bakımından İbnü’l-Arabî’nin (öl. 638/1240) düşüncelerinden etkilenmiş olup, özellikle onun “vahdet-i vücûd” anlayışını benimsemiştir.^[1]

Niyâzî-i Mısırî’nin eserleri ve düşünceleri, tasavvufî literatürde önemli bir yere sahiptir ve Osmanlı dönemi tasavvuf düşüncesinin gelişiminde belirgin bir etki yaratmıştır. Bu bağlamda, Niyâzî-i Mısırî’nin eserlerinin ve tasavvufî görüşlerinin incelenmesi, dönemin tasavvuf anlayışını ve Halvetiyye tarikatının Anadolu’daki etkisini anlamak açısından da büyük önem taşımaktadır.

Bu çalışmamızın konusunu oluşturan *Tefsîr-i Tekâsür Sûresi* adlı risale, 17. yüzyılın önde gelen mutasavvıf şairlerinden biri olan Niyâzî-i Mısırî tarafından kaleme alınmış bir işârî tefsir çalışmasıdır. Söz konusu risalede, Kur’ân-ı Kerim’in 102. sûresi olan Tekâsür sûresi üzerinde işârî yorum yapılmaktadır. Tekâsür sûresi, insanın dünya malı ve çoğalma arzusu ile meşgul olmasının sonucunda gafflete düşmesini ve ahiret gününün önemini vurgulamaktadır. Niyâzî-i Mısırî’nin bu risalesi, Tekâsür sûresinin anlamını farklı açılardan derinlemesine incelemek ve kavramak isteyen araştırmacılar ve okurlar için önemli bir kaynak niteliğindedir. Risale, sûrenin temalarını ve mesajlarını tasavvufî bir bakış açısıyla ele alarak,

[1] Detaylı bilgi için bkz. Mustafa Aşkar, *Mehmed Niyâzî-i Mısırî el-Malati, Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998); 12-420; Mustafa Aşkar, *Mehmed Niyâzî-i Mısırî el-Malati Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996), 41-277; Mustafa Aşkar, “Niyâz-i Mısırî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/397), 166-169; Ekrem Demireli, “Niyâzî-i Mısırî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007) 33/169; Kenan Erdoğan, *Niyâzî-i Mısırî Dîvânı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2019), 19-108; Alin Çançelik, Ali – İbrahim Kaya, “Niyâzî-i Mısırî Divânı’nda “Fî Evâilî’s-Sülûk” Kayıtlı Gazelerde Âşığın Hâlleri”. *BAİD 14* (Aralık 2021), 103-128.

okuyuculara ahiret bilinci ve dünya malına karşı dikkatli olma konusunda derinlemesine düşünme fırsatı sunmaktadır. Bu bağlamda, Niyâzî-i Mısrî'nin *Tefsîr-i Tekâsür Sûresi* adlı eseri hem klasik tefsir geleneğine hem de tasavvufi yorumlara önemli katkılar sağlayan bir çalışma olarak değerlendirilebilir

Niyâzî-i Mısrî'nin *Tefsîr-i Tekâsür Sûresi* adlı risalesinin bilinen tek nüshası Atıf Efendi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.^[2] Risale, müstakil bir eser özelliği taşımamaktadır ve yalnızca dört varaktan ibarettir. Eser, besmele ile başlayarak Tekâsür sûresinin yazılmasıyla devam etmektedir. Daha sonra hadisler ve çeşitli örnekler verilerek sûrenin tefsiri yapılır. Tefsir yapılırken geleneksel yorum yöntemlerinin yanı sıra çeşitli cifr hesaplamalarına da yer verilir. Ayrıca, risalede Hz. Peygamberin “*Güneş, battığı yerden doğmadıkça kıyamet kopmaz. Batıdan doğunca, insanlar görür ve hepsi de iman eder. Ancak, daha önce inanmamış veya imanun şevkiyle hayır kazanamamış olan hiç kimseye bu iman fayda sağlamaz.*”^[3] hadisi hakkında dört farklı yorum bulunur.

Mevcut bilgilere göre, bu risale üzerine yapılmış herhangi bir akademik çalışmaya rastlanmamıştır. Bu durum, eserin daha fazla araştırılmasına ve incelenmesine ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Eserin cifr hesaplamaları ve hadis yorumları, söz konusu alandaki araştırmacılar için değerli bilgiler içermektedir. Dolayısıyla ileride yapılacak çalışmalarda risalenin detaylı bir şekilde incelenmesi, Niyâzî-i Mısrî'nin düşünce dünyasını daha iyi anlamak açısından önem arz etmektedir.

Bu çalışmanın temel amacı Niyâzî-i Mısrî'nin *Tefsîr-i Tekâsür Sûresi* adlı risalesinin analizi ve değerlendirilmesidir. Niyâzî-i Mısrî eserinde Tekâsür sûresini ele alırken, sûrenin içerdiği konulara sistematik bir yaklaşım sergilemektense, daha çok sûrenin genel anlamı ve manevî mesajları üzerine yoğunlaşmıştır. Bu sebeple, eserde doğrudan sûrenin ayet bazında ayrıntılı bir izahı yapılmamış; bunun yerine, sûrenin ana teması etrafında şekillenen genel yorumlara yer verilmiştir. Bununla birlikte Niyâzî-i Mısrî, Tekâsür sûresinin dolaylı anlamlarına da değinerek, sûre ile ilişkili diğer manevî, ahlâkî ve itikadî meselelere ışık tutan konulara yer vermiştir. Bu yaklaşım, sûrenin anlaşılmasına geniş bir perspektif kazandırırken, doğrudan tefsir yerine daha yorumlayıcı ve tasavvufî bir bakış açısı sunmaktadır. Ayrıca Niyâzî-i Mısrî, ikinci sayfadan itibaren ele aldığı konuları delillendirmek amacıyla hadisler zikrederek bu hadislerin manasını belirtmiştir. Son olarak ise

[2] Niyâzî-i Mısrî, *Tefsîr-i Tekâsür Sûresi* (İstanbul: Atıf Efendi Kütüphanesi, 1400), 23a-26b.

[3] Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-şâhih* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992), “Rikak”, 40 (No. 61141), “İstiska” 26 (No. 989); Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim b. el-Haccac, *el-Câmiu's-şâhih*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955), “İman”, 1 (No. 248).

risaleyi, gelecekteki olayları tahmin etmek ve analiz etmek anlamına gelen cifr ilmiyle bitirmiştir.

1. NİYÂZÎ-İ MISRÎ'NİN TEFSİR-İ TEKÂSÜR SÜRESİ ADLI RİSALESİ: ANALİZ VE DEĞERLENDİRME

Niyâzî-i Mısrî'nin *Tefsîr-i Tekâsür Sûresi* adlı risalesi, Osmanlı dönemindeki işârî tefsir geleneğinin tipik bir örneğidir. Risalede Tekâsür sûresinin içerdiği manalar tasavvufî bakış açısıyla ele alınmış, sûrenin ahiret ve dünya hayatına dair mesajları detaylandırılmıştır. Niyâzî-i Mısrî, sûrenin maddi dünya ile insanın ilişkisini eleştirerek, kişinin dünya malına aşırı düşkünlüğünün manevî gelişim önündeki engellerden biri olduğunu vurgular. Bu analiz, sûrenin içsel manalarının açığa çıkarılmasına odaklanırken, aynı zamanda ahiret bilincini canlı tutmanın gerekliliği üzerinde durmaktadır. Aynı zamanda risale, söz konusu sûrenin yorumlanmasında örnek bir irfanî yaklaşım sergilemektedir. Niyâzî-i Mısrî, eserinde konu bütünlüğünden bağımsız olarak Tekâsür sûresindeki belli başlı konuları farklı perspektiflerle yorumlamaktadır. Şimdi bu konuların analiz ve değerlendirmesi yapılmaya çalışılacaktır.

1.1. Niyâzî-i Mısrî'nin Tasavvufî Perspektifinden Bilgi ve Deneyim İlişkisi: İlme'l- Yakîn ve Ayne-l-Yakîn

Yakîn kelimesi, Arapça kökenli bir kavram olup, “kesin bilgi”, “şüphenin giderilmesi” ve “şüphenin yok olması” gibi anlamlara gelmektedir. Bu kavram, hem mastar (fiilden türetilmiş isim) hem de sıfat-ı müşebbehe (sürekli ve kalıcı bir durumu ifade eden sıfat) olarak kullanılabilir. Yakîn kelimesinin türediği “yakîne” fiili, kesin bilgiye ulaşmak anlamını taşır. el-Mûkîn kelimesi ise “yakîne” fiilinin ismi fail formu olup, “kesin ve şüphesiz olarak bilen kimse” anlamına gelir. Aynı zamanda, “yakîn yani kesin bilgi elde etmek isteyen” anlamını da taşır. Bu kelime, bir kişinin kesin bilgiye sahip olma veya bu bilgiye ulaşma çabasını ifade eder.^[4] Dolayısıyla “el-Mûkîn” hem sahip olunan kesin bilgiyi hem de bu bilgiye ulaşma arzusunu ve çabasını kapsar.

Kur’ân-ı Kerîm’e bilginin değeri açısından bakıldığında, “bilgide kesinlik” kavramının öne çıktığı görülmektedir. Bu bağlamda ilme'l-yakîn (kesin zihinsel bilgi), ayne'l-yakîn (kesin, gözlemlenebilir bilgi) ve hakka'l-yakîn (kesin tecrü-

[4] İsmâil b. Hammad Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-Arabîyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990); 6/2219; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. Muhammed Ali Kebir vd. (Kahire: Dâru'l-Maârif, t.y), 6/4964; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Kurtubî, *Câmi-u li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah İbn Abdulmuhsin (Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 2006), 19/105; Ebû Abdullah Fahreddin er-Râzi, *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1981), 27/242; Kâdî Nâsîrüddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer Beydâvî, çev. Şadi Eren. *Envârü'l-tenzil ve esrârü'te'vil* (İstanbul: Selsebil Yayınları, 2011),4/748.

be, bilginin yaşanarak elde edilmesi) terimleriyle ifade edilen âyetler dikkat çekmektedir.[5] Bu durum, bilginin farklı boyutlarının Kur'an'da nasıl ele alındığını göstermektedir. Aynı şekilde mutasavvıflar, bilgi derecelerini ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn olmak üzere üç aşamada tanımlarlar. İlme'l-yakîn, aklî ve naklî ilimlerde delilleriyle birlikte bilgi sahibi olan âlimlerin eriştiği bir bilgi seviyesidir. Bu düzeyde bilgi, rasyonel ve nakledilmiş delillerle desteklenmiş ve kesinlik kazanmıştır. Ayne'l-yakîn ise bilgi derecelerinin daha ileri bir aşamasını temsil eder. Bu seviyede, bilgi doğrudan tecrübe ve gözlem yoluyla kazanılır. Ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn mükâşefe (içsel keşif) ve müşâhede (manevî gözlem) süreçlerinden geçen peygamberler ve velilerin ulaştığı bir mertebedir. Özellikle hakka'l-yakîn doğrudan ve kişisel bir deneyimle elde edilen bilgiyi ifade eder. Örneğin, İslâm tasavvufunun önemli isimlerinden Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî (öl. 465/1072), ilme'l-yakîn derecesinde olanları “erbâb-ı ukûl” (akıl sahipleri) olarak tanımlar. Bu kişiler, akıl ve nakil ile elde edilen bilgiyi tam anlamıyla kavrayan kimselerdir. Ayne'l-yakîn derecesinde olanlar ise Kuşeyrî'ye göre “ashâb-ı ulûm” (ilim sahipleri) olarak adlandırılır. Bu grup, bilgiye doğrudan tecrübe ve manevî gözlemler yoluyla ulaşan kişilerdir. Son olarak Kuşeyrî hakka'l-yakîn mertebesine yükselenlere “ashâb-ı maârif” adını verir.[6] Nitekim Niyâzî-i Mısırî bu bağlamda Ebû Yûsuf (öl. 182/798)'un ilme'l-yakîn (kesin bilgi) seviyesinde olduğunu fakat Ebû Hanîfe (öl. 150/767)'nin ayne-l yakîn yani görerek doğrulama aşamasında olduğunu bildirmiştir. Dolayısıyla Niyâzî-i Mısırî'ye göre Ebû Hanîfe Allah'ın nimetlerine cevap vermede yetersiz kalacağını düşündüğünden dolayı feragat etmeyi tercih etmiştir.[7] Sonuç olarak, Niyâzî-i Mısırî burada kesin bilgiye ulaşmanın sorumluluklarını ve bu bilginin Allah'ın nimetlerine nasıl cevap verileceği konusunda bir sorgulamaya yol açacağını ifade etmektedir.

Niyâzî-i Mısırî risalesinde ilk olarak Tekâsür sûresinin beşinci ve yedinci âyetlerinde geçen ilme'l-yakîn ve ayne-l-yakîn kavramlarını izah etmektedir. Ona göre ilme'l-yakîn (kesin bilgi) ve ayne-l yakîn (görünen kesinlik) kavramları, kişinin bilgi seviyesini temsil etmektedir. Ayne-l yakîn, doğrudan gözle görülen veya deneyimlenen kesinlik anlamına gelirken, ilme'l-yakîn, öğrenilen bilgi ve inançlarla elde edilen kesinlik düzeyini ifade etmektedir. Zira Niyâzî-i Mısırî, kişinin bilgi seviyesi ilme'l-yakîn aşamasında olduğunda, ayne-l yakîn düzeyindeki gerçekleri kabul etmekte güçlük çekebileceğini öne sürmektedir. Nitekim onun nazarında salt ilim, bireyin önceki inançlarını sorgulamak ve değiştirmek zorunda kalabileceği bir araçtır.[8]

[5] et-Tekâsür 102/5, 7; el-Hâkka 69/51.

[6] Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Risâle-i kuşeyrîyye*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991), 219-220; Yusuf Şevki Yılmaz, “İlme'l-Yakîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/138.

[7] Niyâzî-i Mısırî, *Tefsîr-i Tekâsür*, 23a.

[8] Niyâzî-i Mısırî, *Tefsîr-i Tekâsür*, 23a.

Niyâzî-i Mısırî'ye göre altıncı ayette zikredilen cehennem metaforu, bir bilginin kesin hale geldiğinde kişinin bu bilgiyi görerek doğrulaması anlamında kullanılmıştır. Böyle bir durumda bilgi artık gözle görülür ve bu kesin bilgi kişinin inancını ve davranışlarını doğrudan etkilemeye başlar. Ayrıca Niyâzî-i Mısırî'ye göre kişinin bilgisi ilme'l-yakîn'den ayne-l yakîn'e ulaştığında Allah'ın verdiği nimetlerin sorgusuna cevap vermesi gerekmektedir. Zira sûrenin genel muhtevasında Allah'ın verdiği nimetler ve bu nimetlere karşı kişinin ne yaptığı anlatılmaktadır.^[9]

1.2. “Hak'tan Gelen Hakk'a Engel Olmaz” İfadesinin Epistemolojik ve Teolojik Analizi

Sözlükte “hak” kelimesi, mastar olarak “gerçek, sabit ve doğru olmak, gerek-mek, bir şeyi gerçekleştirmek, bir şeye yakinen muttali olmak” anlamlarına gelirken, isim olarak “gerçek, sabit, doğru, varlığı kesin olan şey” anlamında kullanılır. Hak kelimesi, genellikle bâtılın yani geçersiz ve asılsız olanın karşıtı olarak tanımlanır. Bu bağlamda, hak ve bâtil kavramları birbirine zıt anlamlar taşımaktadır.^[10]

Tasavvuf düşüncesinde hak kavramı Allah'a nispet edilmekle birlikte, O'ndan gelen ve O'na ait olan her şeyi kapsamaktadır. Bu doğrultuda, tasavvufi anlayışa göre peygamberler hak, Kur'ân hak ve Kur'ân'daki her bilgi ve hüküm haktır. Bu temel prensipler doğrultusunda, tüm bunlara aykırı olan her şey hak olmayıp bâtil olarak değerlendirilir. Ayrıca, nefisten ve şeytandan kaynaklanarak insanı Allah'ın emir ve yasaklarını gözetemez hale getiren her şey bâtil kabul edildiği gibi, insanı tefrikadan cemâ, kesretten vahdete yönelten her şey hak olarak kabul edilir. Bunun yanı sıra, hak ile hakikat arasında bir fark olduğu ifade edilmektedir. Bu bağlamda, hak doğru iş ve doğru sözdür; bunun arka planında bulunması gereken güzel, hayırlı ve iyi niyet ile samimiyet ve ihlas ise hakikat olarak tanımlanır. Diğer bir ayrıma göre, hak bedendir, hakikat onun ruhudur; hak lafızdır, hakikat onun manasıdır; hak surettir, hakikat onun cevheridir.^[11]

İbnü'l-Arabî, Hakk'ın (Allah'ın) tarifinin imkânsız olduğunu savunur ve Hakk'ın kendi hakkı olduğu gibi halkın (insanların) da bir hakkı bulunduğunu belirtir. İbnü'l-Arabî'ye göre Hakk'ın hakkı rubûbiyyet (rablık), halkın hakkı ise kulluktur. Bu iki kavram, Allah ile yaratılmışlar arasındaki ilişkiyi açıklar:

[9] Niyâzî-i Mısırî, *Tefsîr-i Tekâsür*, 23a.

[10] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali Kebir, Muhammed Ahmed Hasbullah, Hâşim Muhammed Şâzelî (Kahire: Dâru'l-Maârif, ty.), 2/939-941.

[11] Muhammed et-Tehânevî, *Mevsû'at-ü keşşâfi istilâhâtî'l-fünûni ve'l-ulûm*, ed. Refik el-Acem, thk. Ali Dahruc (Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 1996), 1/684, 687; Ebû Mansur Abbâdî, *et-Tasfiye fi ahvâli'l-mutasavvıfa: Şüfnâme*, Gulâm Hüseyin-i Yûsufî (İran: Bünyad-ı Ferheng-i, 1347), 213-215, 389; Ebû Nasr Şehâbeddin Jendepîl Ahmed b. Ebi'l-Hasan b. Ahmed Nâmekî el-Câmî, *Ünsü'l-tâibîn ve sırâtullâhî'l-müstakim*, ed. Ali Fazıl (Tahran: İntişarât-i Tus, 1971), 87; Mehmet Demirci, “Hak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/151.

İnsanlar Allah'ın vasıflarıyla tezahür etse bile, kulluk görevini sürdürürler; Allah ise insan vasıflarıyla tezahür etse dahi rablık vasfını korur. Allah'ın isimlerinin tüm yaratılmışları kapsaması nedeniyle, her varlık Hakk'tan bir pay almıştır. Bu anlayışa göre, ölüm halkın hakkıdır, yani her insanın payına düşen bir olgudur; öldürmek ise Allah'ın hakkıdır, yani ilahi bir fiildir. İbnü'l-Arabî, insanı “hakk-ı hak” (hakikatin özü) olarak tanımlar, çünkü insan ilahî ve beşerî tüm suretleri içeren bir varlıktır. Ayrıca İbnü'l-Arabî, insanların zihinlerinde var olan çeşitli Allah tasavvurlarına “yaratılmış hak” adını verir. Yaratma aracı olarak hakka ise “el-hakk-u mahlûk bih” (yaratma vasıtası olan hak) der. Bu kavramlar, İbnü'l-Arabî'nin hakikat ve yaratılış anlayışının derinliğini ortaya koyar.^[12]

Tekâsür sûresinde Hakk'tan gelen bazı hakikatler anlatılmaktadır ve bu hakikatlere karşı olan kimselerin ileride karşılaşacağı durumlar bildirilmektedir. Nitekim özellikle “*Andolsun ki, cehennemi mutlaka göreceksiniz, sonra onu yakîn gözûyle göreceksiniz ve o gün her nimetten sorgulanacaksınız.*”^[13] ayetleri bu duruma dikkat çekmektedir. Niyâzî-i Mısırî de bu bağlamda “Hak'tan gelen Hakk'a mâni olmaz” sözüne açıklık getirmektedir. Ona göre bu söz kişinin Allah'tan gelen durumlara karşı kibir ve gurur içinde olmaması gerektiğini ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle ilahi takdirin önünde hiçbir kimsenin veya hiçbir şeyin duramayacağını belirtmektedir. Bu durum Allah'tan gelen bir olayın, durumun veya emrin hiçbir şekilde engellenemeyeceği ve kesinlikle gerçekleşeceği anlamını taşımaktadır. Ayrıca bu söz ilahi kudrete olan teslimiyeti ve tevekkülü vurgulamaktadır. Başka bir açıdan Niyâzî-i Mısırî'ye göre Hak'tan gelen Hakk'a mâni olmaz gerçeğini söz ve eylemde reddetmek ancak büyük bir gurur ve kibrin tezahürüdür.^[14]

Mutasavvıflar hak kavramını geniş bir perspektiften ele alarak Allah'a ait olan her şeyi hak kapsamında değerlendirmektedir, Niyâzî-i Mısırî ise hak kavramına diğer mutasavvıflara göre daha çok teolojik ve pratik bir anlam yüklemektedir. İlahi takdirin kaçınılmazlığı ve buna karşı teslimiyetin gerekliliği üzerinde durmaktadır. Diğer bir ifadeyle ilahi hakikatlerin kabulü ve buna karşı durmanın kibir yansımaları olduğu üzerinde durarak “Hak'tan gelen Hakk'a mâni olmaz” ifadesini, gururdan sakınarak ilahi kudrete teslimiyet olarak açıklamaktadır.

1.3. Yakîn ve Mucize: “Hz. İsa'nın Su Üstünde Yürümesi, Göğe Yükselmesi ve Hz. Muhammed'in Miracı”

Mucize, Arapça kökenli “عجز” (a-c-z) kelimesinden türeyen ve “güç yetiril-meyen şey” anlamına gelen bir kavramdır. Dini literatürde peygamberlerin, inananları ikna etmek ve inkârcıları aciz bırakmak amacıyla meydan okuyarak

[12] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât-ı Mekkiyye* (Beirut: Dâru's-Sâdır, ts.), 3/315; 377; 4/184-402.

[13] et-Tekâsür 102/6-8.

[14] Niyâzî-i Mısırî, *Tefsîr-i Tekâsür*, 23a.

gerçekleştirdikleri olağanüstü olayları ifade etmektedir. [15] Mucize ile yakîn arasındaki ilişkiyi ifade etmek gerekirse mucizeler yakîni güçlendirir ve inananların imanını pekiştirir, inanmayanların ise inançsızlıklarını sarsarak doğru yola yönelmelerine vesile olur. Bu bağlamda, mucizeler yakîn elde etmek için önemli bir araçtır denilebilir.

Niyâzî-i Mısırî, risalesinin başka bir bölümünde Allah'ın Hz. İsa'ya verdiği yakîn sebebiyle, onun karada yürür gibi denizlerin üzerinde yürüyebildiğini rivayet etmiştir. Ayrıca bu bağlamda Hz. Muhammed'in Hz. İsa hakkındaki şu hadisini delil olarak zikretmiştir: “*Meryem oğlu İsa suda yürürdü. Eğer daha fazla yakîn elde etseydi, havada da yürürdü.*”^[16] Bu ifadeler, Hz. İsa'nın iman ve yakîn derecesinin ne denli yüksek olduğunu göstermekte olup, manevi kuvvetin fiziksel dünyadaki etkilerini vurgulamaktadır. Ayrıca imanın ve kesin inancın mucizevi etkilerini ortaya koymaktadır.^[17]

Niyâzî-i Mısırî, yakîn ile mucize arasında bir ilişki kurarak yakîn sahibi olmanın mucizeye olan etkisini bildirmektedir. Niyâzî-i Mısırî'nin yakîn ile mucize arasında kurduğu ilişki, peygamberlerin Allah'a olan kesin inançlarının onların mucize gösterme kapasitesini nasıl etkilediğini ortaya koymaktadır. Yakîn sahibi bir peygamber, Allah'a olan derin bağlılığı ve güveni sayesinde, daha büyük mucizeler gösterebilir ve bu mucizeler aracılığıyla insanların imanını pekiştirebilir. Bu bağlamda yakîn, peygamberlerin mucizelerinin hem niteliğini hem de niceliğini artıran bir unsur olarak görülebilir.

Niyâzî-i Mısırî kendisinin su üstünde yürüyemediğini belirtmektedir. Zira ona göre bu durum kişinin mucize göstermeye yetkin olup olmadığını sınamak içindir. Eğer kişi gerçekten hakiki inanç taşıyorsa, suya batmaz batarsa da bu durum onun inancının zayıflığını gösterir.^[18] Niyâzî-i Mısırî su üstünde yürüyemediğini belirterek bu tür mucizelere sahip olmadığını ve sınırlarını bildiğini göstermektedir. Ayrıca Niyâzî-i Mısırî'nin bu itirafı tevazu ve Allah'a karşı haddini bilmenin önemini ortaya koymaktadır.

Niyâzî-i Mısırî'nin ele aldığı diğer bir konu ise Hz. İsa'nın göğe yükselme mucizesidir. Kur'ân-ı Kerim'de, Hz. İsa (a.s.)'nın öldürülmediği ve çarşıya gerilme-

[15] Ebû't Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed Firûzâbâdî, *Kâmûsü'l-muhîd*, thk. Muhammed Naim el-Araksusî (Beyrut: Müessesetü-Risâle, 1998), 515-516; Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *Mu'cemü'l-müfreh*, thk. Mansur Fehmi (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1945), 446; Seyyid Şerif Cürçânî, *et-Târifât*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 215.

[16] Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî, *Râmûzü'l-ehâdis*, çev. Abdülaziz Bekkine, nşr. Lütfi Doğan, Cevat Akşit, Osman Nuri Çataklı (İstanbul: Gonca Yayınevi, 1997), 24/1; Ali Hindî el-Muttakî, *Kenz'u'l-ummâl*. thk. Saffet el-Sagâ-Bekrî el-Hayani (Beyrut: Müessesetü'l-Risale, 1985), 3/439.

[17] Niyâzî-i Mısırî, *Tefsîr-i Tekâsür*, 23a.

[18] Niyâzî-i Mısırî, *Tefsîr-i Tekâsür*, 23a-24b.

diği belirtilir. Hristiyanların iddiasının aksine, Hz. İsa (a.s.) yerine ona ihanet eden kişinin asıldığı ifade edilir. Böylece Allah, Hz. İsa (a.s.)'yı kendi katına yükseltmiş ve onu korumuştur.^[19] Müslümanlar, Hz. İsa'nın kıyamet günü tekrar yeryüzüne döneceğine inanır ve bu inanç İslam eskatolojisinin bir parçasıdır.

Hz. İsa'nın göğe yükselmesi tasavvufî düşünceye göre, insanın yeryüzüne gelişinin ve onun Allah'tan uzaklaşmasının bir hikayesidir. Bu sebeple, insanın Allah'a yeniden ulaşabilmesi için bu dünyadan mümkün olduğunca uzak durması gerektiği düşünülür. Tasavvuf yolunu izleyen biri için Hz. İsa'nın göğe yükselmesi, ruhun bu dünyadan yükselmesini simgeler. Hz. İsa'nın yükselişi, süfinin asıl amacı olan aslına yani Allah'a, geri dönmeyi ve ruhu bu geçici ve yanıltıcı dünyanın kafesinden kurtararak Allah'a döndürmeyi temsil eder.^[20] Dolayısıyla tasavvufta Hz. İsa'nın göğe yükselmesi, fiziksel bir olaydan çok, manevi bir yükseliş ve Allah'a yaklaşmanın sembolü olarak yorumlanır. Ayrıca İslam tasavvufunun derin manevî ve mistik anlayışları çerçevesinde ele alınan bir konudur.

Niyâzî-i Mısıri'ye göre Hz. İsa'nın göğe yükselmesi tuhaf veya olağanüstü bir durum değildir. Zira bu olay ilahi bir planın parçasıdır ve bu nedenle şaşırtıcı olmamalıdır. İslam inancında peygamberlere verilen mucizeler olağanüstüdür fakat Hz. İsa'nın göğe yükselmesinin ilahi hikmetin bir parçası olarak görülmesi olayın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Başka bir açıdan Hz. İsa'nın göğe yükselmesi “*Ve Ademe bütün isimleri öğretti.*”^[21] âyetinin bir tecellisidir. Yani Hz. İsa'nın göğe yükselmesinde ve tekrardan yeryüzüne inişinde Allah'ın ilim ve isimlerinin kemali söz konusudur. Diğer bir ifadeyle bu olay Allah'ın isim ve ilimlerinin tam anlamıyla anlaşılması ve yaşanması demektir. Ayrıca söz konusu ayet Hz. İsa'nın sahip olduğu ilmin ve bilgeliğin ilahi kaynaklı olduğunu gösterir. Yani, Hz. İsa'nın getirdiği bilgilerin, öğretilerin ve göğe yükselmesinin doğruluğuna, kaynağına delil olarak bu ayet gösterilebilir.^[22]

Niyâzî-i Mısıri'nin risalede ele aldığı başka bir konu ise Hz. Muhammed'in Mirac hadisesidir. Mirac, terim olarak Hz. Muhammed'in göğe yükselerek Allah ile karşılaştığı manevi ve fiziksel bir deneyimi ifade etmektedir.^[23] Bu olay, Hz. Muhammed'in Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksa'ya yaptığı gece yolculuğu ve oradan da göklere yükselmesi olarak yorumlandığından literatürde İsrâ ve Mirac olarak birlikte zikredilmektedir. Ancak Türkçede Mirac kelimesi, bu iki olayı bir-

[19] en-Nisâ 4/157-158.

[20] İsmail Taşpınar, “İslam Mistik Kaynaklarında Hz. İsa (a.s.) İle İlgili Anlatımlar,” *Uluslararası İslam-Hristiyan Diyalog Sempozyumu* (İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005), 3.

[21] el-Bakara 2/31.

[22] Niyâzî-i Mısıri, *Tefsîr-i Tekâsür*, 24b.

[23] Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 438; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalcı Yayınları, 2002), 247.

den ifade etmek için kullanılmaktadır.^[24] Mirac, genellikle ruhun yükselmesi ve manevi bir yolculuk olarak betimlenmektedir.^[25]

Tasavvuf literatüründe klasik eserler arasında kabul edilen metinlerde, kulun Allah'a doğru gerçekleştirdiği yolculuğa işaret eden ve hal ile makamların ayrılmaz bir parçası olarak düşünülen mirac; ubudiyet, yakîn, mûkaşefe, müşahede, cem, fena, sahv, mahv ve tecelli gibi kavramlarla beraber kullanılmıştır. Bu kavramlar, tasavvufi yolculuğun çeşitli aşamalarını ve deneyimlerini ifade etmekte olup, her biri derin tefekkür ve manevi idrakin belirli bir boyutunu temsil etmektedir. Mirac, kulun Allah'a manevi yükselişini simgelerken; ubudiyet, kulluğun özü ve Allah'a olan tam teslimiyeti ifade eder. Yakîn, kesin bilgi ve iman derecesini anlatırken; mûkaşefe, ilahi hakikatlerin açığa çıkmasını, müşahede ise bu hakikatlerin biz-zat gözlemlenmesini ifade eder. Cem, çokluğun birlik içinde algılanması, fena ise varlığın Allah'ta yok olmasıdır. Sahv, uyanıklık hali, mahv ise varlık iddiasının silinmesi, tecelli ise Allah'ın sıfatlarının ve isimlerinin kalpte zuhur etmesidir. Bu kavramlar, tasavvufun derin yapısını ve kulun Allah ile olan ilişkisindeki manevi yolculuğu anlamada kilit rol oynamaktadır.^[26] Dolayısıyla mutasavvıflar, Mirac hadisesinin gerçekleşmesinden başlayarak, Hz. Peygamber'in bu olayı yaşadktan sonra ashabına anlatmasına kadar tüm detaylarıyla yakından ilgilenmişlerdir. Bu ilgi çerçevesinde Mirac hadisesinden kendi kavramlarıyla bağlantı kurarak usul ve kaide çıkarmaya çalışmışlardır.^[27] Ayrıca mutasavvıflar, Hz. Peygamber'in manevi yolculuğundan ilham alarak, tasavvufî yolculuğun aşamalarını ve bu yolculuk sırasında karşılaşılan manevi halleri anlamaya ve bu konularda sistematik prensipler geliştirmeye çalışmışlardır. Böylece Mirac hadisesi, tasavvufi düşünce ve pratiğin temel referanslarından biri haline gelmiştir.

Niyâzî-i Mısrî'ye göre Hz. Muhammed'in Miracı, peygamberliğinin büyük bir kanıtıdır çünkü bu olay, Allah'a olan yakınlığının ve peygamberlik makamının yüceliğini gösterir. Mirac, Niyâzî-i Mısrî'ye göre hem ruhsal hem de bedensel bir gerçeklik taşır; yani sadece manevi bir deneyim değil, aynı zamanda fiziksel bir yolculuktur. Niyâzî-i Mısrî'nin düşüncesinde zaman ve mekan kavramları sıradan insan algısını aşar. Ona göre, kısa bir süre içinde uzun ve derin manevi yolculuklar yapmak mümkündür. Doğrudan kendisinin ifade ettiği "İki saatte nice bin yıllık seyr-u sulûk Kur'ân'ca da müsbettir" sözü de zamanın ve uzayın sıradan insan anlayışının ötesinde olduğunu ve manevi yükselişin sınırlarını aştığını ifade eder. Dolayısıyla mirac olayı Niyâzî-i Mısrî için sadece Hz. Muhammed'in mucizele-

[24] Salih Sabri Yavuz, "Mi'rac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/132.

[25] Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 247.

[26] Kuşeyri, *er-Risâle*, 276-297; Ebû'l-Hasen Ali b. Osman Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1982), 296-297, 523.

[27] Yusuf Bilal Kara, *Mi'racın Tasavvufî Boyutu: İsmail Hakkı Bursevî Örneği* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015), 15.

rinden biri olarak değil, aynı zamanda Allah ile derin bir ilişki kurabilmenin ve manevi yükselişin sembolü olarak büyük önem taşımaktadır.^[28]

Mutasavvıflar mirac hadisesini geniş bir perspektifte ele alarak tasavvufi kavramlar aracılığıyla kulun manevi yolculuğu ve bu yolculuk esnasında yaşanan hal-ler ve makamlarla detaylandırmışlardır. Ayrıca bazı tasavvufi kavramların mirac hadisesine yüklediği derin anlamları tasavvufi yolculuğun anlaşılması yönünde yorumlamışlardır. Niyâzî-i Mısri'nin görüşleri ise daha spesifik ve kişisel bir yaklaşıma sahiptir. Mirac olayını hem manevi hem de fiziksel bir deneyim olarak kabul eden Niyâzî-i Mısri, Hz. Muhammed'in miracını, peygamberliğin ve Allah'a yakınlığın en büyük kanıtı olarak görmektedir. Zaman ve mekan kavramlarını aşan bir anlayışla, manevi yolculukların derinliğine vurgu yapar. Niyâzî-i Mısri'nin düşüncelerinde, tasavvufi literatürdeki genel mirac anlayışı ile paralellikler bulunmakla birlikte, onun özel vurguları ve yorumları, bu kavramların daha kişisel ve derin bir şekilde ele alındığını gösterir. Bu nedenle, mirac kavramı hem genel tasavvufi literatürde hem de Niyâzî-i Mısri'nin düşüncelerinde önemli bir yere sahiptir ve her iki yaklaşım da manevi yolculuğun derinliğini ve zenginliğini ortaya koyar.

1.4. Güneşin Batıdan Doğmasının Eskatolojik ve Teolojik Anlamları

Güneşin batıdan doğup doğudan batması, tarih boyunca rivayetlerde ve bazı kelimelerinde kıyametin alameti olarak değerlendirilmiştir. Bu olağanüstü fenomenin, kıyametin hemen öncesindeki bir dönemde meydana geleceği öngörülmektedir. Bu olay gerçekleştiğinde, artık zaman sona ermiş olacak ve hesap defteri kapanacak, tövbe kapısı ise kapatılacaktır. Dolayısıyla, bu olaydan önce iman etmemiş olanlar için olayın ardından iman etmenin bir faydası olmayacaktır.^[29]

Niyâzî-i Mısri'ye göre İslam eskatolojisinde önemli bir yer tutan güneşin batıdan doğmasının dört anlamı bulunmaktadır. Zira bu dört anlam, dini ve metafizik yorumlar bağlamında güneşin batıdan doğmasının farklı boyutlarını ifade etmektedir. Nitekim bu bağlamda, güneşin batıdan doğmasının anlamlarının detaylı izahı yapılacaktır.

1.4.1. Kıyamet Alameti Olarak Güneşin Batıdan Doğması

Güneşin batıdan doğması, bazı sûfiler tarafından ruhun bedenden ayrılması şeklinde yorumlanmıştır. Sûfiler, insanın ruhunu aşağılık tabiatlardan arındırarak manevi alemlere yükseltmesi gerektiğine inanırlar. Bu manevi yükselişi gerçekleştirebilmek için insanın iki kez doğmuş olması gerektiği belirtilir: biri biyolojik

[28] Niyazi-i Mısri, *Tefsîr-i Tekâsür*, 24b.

[29] Buhârî, "Fiten", 23 (No. 6704); Müslim, "İman", 1 (No. 248).

annesinden, diğeri ise kendi manevi çabalarıyla kendisinden doğmalıdır. İki kez doğmayan bir kişi, nesnelerin özünü ve hakikatini kavrayamayacağı gibi, kendi nefsinin ve Hakk'ı tanıyamaz. Ancak manevi olgunluğa ulaşmamış olan avam kesimi, bu derin hakikatlerden habersizdir. Bu nedenle, nebîlerin ve velîlerin sözlerini tam manasıyla anlayabilmek için insan-ı kâmil olmak gerekmektedir.^[30]

Niyâz-i Mısırî'ye göre güneşin batıdan doğması kıyamet alametlerinden biridir ve kıyamet gününün yaklaştığını ifade eder. Ona göre bu olay kâinat düzeninin temel bir değişikliği olarak gerçekleşecektir ve diğer kıyamet alametleriyle kıyaslanması gereklidir. Niyâz-i Mısırî bu tür olayların nadiren gözlemlenebileceğini ve bunun genellikle az sayıda kişi tarafından fark edilebileceğini ifade eder. Ayrıca Niyâz-i Mısırî güneşin batıdan doğması gibi büyük olayların Allah'ın kudreti içinde bir zorluk teşkil etmediğini vurgular. Bu noktada, “*Ona tam şeklini verip ruhumdan üflediğim vakit hemen onun için secdeye kapanın.*”^[31] ayetini zikretmektedir. Bu ayet, insanın yaratılışındaki yüceliği ve Allah'ın kudretini vurgulayan bir ifadedir. İnsanın yaratılışıyla ilgili bu vurgu, Allah'ın güneşi dilediği gibi yönlendirebileceği ve kâinat düzeninde her türlü değişimi gerçekleştirebileceği gerçeğini destekler niteliktedir. Dolayısıyla Niyâz-i Mısırî'nin bu perspektifi İslam düşünce geleneği içindeki kıyamet alametlerinin ve Allah'ın yaratma ve kontrol yetkilerinin anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.^[32]

Güneşin batıdan doğması hem tasavvufi düşünce hem de Niyâzî-i Mısırî tarafından kıyametle ilişkilendirilmiş ancak bu olay farklı yorumlarla ele alınmıştır. Tasavvufi düşünce ve Niyâzî-i Mısırî'nin bu olaya yaklaşımı arasındaki temel fark, batıdan doğuşunu sembolik ve fiziksel düzlemlerde ele alış biçimleridir. Tasavvufi düşünce bu olayı manevi bir yükselişin ve içsel bir görünümün sembolü olarak görürken, Niyâzî-i Mısırî bunu fiziksel bir kıyamet alameti ve kâinatın düzeninde büyük bir değişiklik olarak değerlendirmiştir. Tasavvufi düşünce için batıdan doğuş, bireysel manevi gelişim ve içsel olgunluğun bir işareti iken, Niyâzî-i Mısırî için bu olay, evrensel bir düzenin ve ilahi kudretin bir göstergesidir. Tasavvufi düşünce, manevi olgunluğa erişim ve içsel bilgilere vurgu yaparken, Niyâzî-i Mısırî ilahi kudretin ve kıyamet alametlerinin fiziksel gerçekliğini ön plana çıkarmaktadır. Ayrıca tasavvufi düşünce daha çok bireysel manevi deneyime ve içsel olgunluğa odaklanırken, Niyâzî-i Mısırî evrensel ve ilahi düzene dikkat çekmektedir.

[30] Mehmed Emin Tokâdî, *Tevîl-i ehâdis-i eşrât-ı sa'a*, (Çorum: Hasanpaşa Kütüphanesi, 832), 15a; Halil İbrahim Şimşek, “Kıyamet ve Alâmetlerinin Tasavvufî Tecrübe Açısından Yorumlanması”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/19, (2007), 123.

[31] Sâd 38/72.

[32] Detaylı bilgi için bkz. Niyâzî-i Mısırî, *Tefsîr-i Tekâsür*, 24a-b.

1.4.2. İnsanın Ölümüne Yakın Zamana Kadar İman ve Tövbesinin Kabul Olması

Niyâzî-i Mısırî, risalesinde İslamî literatürde sıkça tartışılan bir konuyu, yani kişinin ölüm anına kadar olan iman, tövbe ve istiğfarının kabul olup olmasını ele almaktadır. Metinde genel olarak konuyla alakalı iki temel anlam ifade edilmektedir. Birinci anlam; ölüm anına kadar tövbe ve imandır. Niyâzî-i Mısırî'ye göre Allah insanlara yaşamları boyunca tövbe ve istiğfar etme fırsatları sunmaktadır ancak bu fırsatlar ölüm anında sona ermektedir. Bu nedenle, insanlar her an Allah'a yönelerek samimi bir şekilde tövbe etmelidirler. Bu samimi tövbeler, Allah tarafından kabul edilecek ve kişinin manevi arınmasına katkı sağlayacaktır. Ancak, yaşam sona erdiğinde, yani "günü mağribden doğduğunda", artık tövbe kapısı kapanacak ve tövbeler kabul edilmeyecektir. Bu yüzden, bu cümle insanlara, ölmeden önce samimi bir şekilde tövbe etmeleri gerektiğini hatırlatır.^[33] Bu bağlamda, "günü mağribden doğmamış olur" ifadesi sembolik olarak kişinin hayatının sona erdiği ve artık tövbe kapısının kapandığını belirtir. Ölmeden önce yapılan samimi tövbe ve istiğfarlar kabul edilirken, ölüm anında yapılan tövbeler kabul edilmez. Niyâzî-i Mısırî'nin bu perspektifi insanlara hayatlarının kıymetini bilmelerini ve her an Allah'a yönelmeleri gerektiğini hatırlatır.

Metinde geçen "İnsanın mevtine karîb oluncaya dek günü mağriptedir" ifadesi, kişinin ölüm anına kadar olan sürecini ifade eder. Burada "günü mağriptedir" ifadesi, kişinin hayatının henüz sona ermediğini ve dolayısıyla iman, tövbe ve istiğfarının kabul edilebilir olduğunu belirtir. Mağrip (batı), günün sonunu ve dolayısıyla hayatın sonunu sembolize eder. Kişi ölmeden önce, yani ruhu bedenden ayrılmadan önce yaptığı tövbe ve istiğfar kabul olur.

Metnin ikinci kısmında ise "Ol vakt ki ruhu bedenden mufarakat eyleye" ifadesi, kişinin ölmekte olduğu anı ifade eder. Bu durumda, "günü mağribden doğmamış olur" ifadesi, kişinin artık hayatının sona erdiğini ve bundan sonra yapacağı tövbe ve istiğfarın kabul edilmeyeceğini belirtir. Zira artık ölüm anında kişinin yaptığı tövbe ve istiğfarın kabul edilmesi mümkün değildir çünkü bu tövbeler samimi olmayabilir ve sadece ölüm korkusuyla yapılmış olabilir.^[34]

Tasavvuf ilminde bilerek günah işleyen ve uzun süre tövbe etmeyip, kötü alışkanlıkları sürdüren kişilerin, can çekişme durumuna gelip hayattan ümitlerini kesmeden önce iman etmeleri ve tövbe etmeleri kesin olarak kabul edilmez; bu durum Allah'ın isteği ve iradesine bağlıdır. Ancak, can çekişme durumu başlamadan ve hayattan umut kesilmeden önce küfürden dönerek iman etmek kabul edilir. Böyle bir kişi küfürden çıkarak iman dairesine girmiş olur. Fakat, can çekişme esnasında, hayattan umudunu kesmiş bir haldeyken küfürden dönerek iman etmek

[33] Niyazî-i Mısırî, *Tefsîr-i Tekâsür*, 24a.

[34] Niyazî-i Mısırî, *Tefsîr-i Tekâsür*, 24a.

kabul edilmez. Çünkü iman ettikten sonra hayırlı işler yapabilecek bir süreye sahip olunmalıdır.^[35]

Niyâzî-i Mısırî'nin iman ve tövbe konusundaki görüşleri, genel tasavvuf literatürü ile büyük ölçüde örtüşmektedir. Her iki yaklaşım da ölüm anına kadar yapılan samimi tövbelerin önemini vurgular. Ancak Niyâzî-i Mısırî, eskatolojik bir çerçevede kıyamet alametleri ve metaforlar kullanarak konuyu daha derinlemesine ele alır ve ölüm anındaki tövbelerin kabul edilmezliğini daha kesin bir dille ifade eder. Tasavvuf literatürü ise bu tür tövbelerin kabulünün Allah'ın iradesine bırakıldığını belirterek, daha esnek bir yaklaşım sergiler.

1.4.3. Günahların-Suçların İlahî Mahkemede İspatına Kadar Tövbenin Kabul Olması

Niyâzî-i Mısırî risalesinde İslam hukukunda kişinin suç işledikten sonra tövbe etme durumunu ve bu tövbenin kabul edilme şartlarını tartışmaktadır. Metinde geçen “güneşin batıdan doğması” ifadesi, yine sembolik bir anlam taşımaktadır ve hukuki ve dini bağlamda açıklanmaktadır. Niyâzî-i Mısırî'nin “Herkesin zenbi hâkim huzurunda (ilahî mahkemede) ispat olmadıkça ol kimse muâheze olunmadığı mağfur olduğudur.” ifadesi, bir kişinin suçu kıyamet kopup ilahî mahkemede ispat edilmedikçe, o kişinin cezalandırılmayacağı ve mağfur (bağışlanmış) sayılacağı anlamına gelir. «İspat oluncaya deyin günü mağribindedir tövbesi makbul olur ispat olduktan sonra inkâr ve tövbe ve istiğfar nefi vermez» ifadesi ise suç ispat edilene kadar kişinin «günü mağribindedir» yani tövbesi kabul edilebilir durumdadır ancak suç ispat edildikten sonra kişinin inkârı, tövbesi ve istiğfarı fayda vermez anlamına gelir. Nitekim bu durum hukuki sürecin başladığı ve artık tövbenin kabul edilme şartlarının değiştiği farklı bir zaman ve mekan dilimini ifade etmektedir.^[36]

Niyâzî-i Mısırî buradaki yorumunda esasında İslam hukukunda Allah'a karşı işlenen suçlarda uygulanan cezanın hikmet yönüne işaret etmektedir. Şöyle ki İslam hukukunda Allah hakkı olan suçlar ağır müeyyideleri ihtiva ettiğinden söz konusu suçların hâkim huzurunda ispatlanması çok güç şartlara tabi tutulmuştur. Örneğin zinanın sabit olması için dört erkek şahidin olay hakkında ve en küçük ayrintılarına kadar aynı şekilde tanıklıkta bulunmaları gerekir. Ayrıca suçlu suçunu

^[35] Detaylı bilgi için bkz. Muhammed b. İbrâhim Kelâbâzî, *Taarruf li-mezhebi ehli'l-Tasavvuf*, thk. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 51-55; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 219-220; Ebu Hafız Şihabeddin Ömer Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif (Tasavvufun Esasları)*, çev. H. Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz (İstanbul: Erkam Yayınları, 1990), 592, 605; Şahâbeddin Mahmûd Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsiri'l-Kur'âni'l-azim*, thk. Ali Abdülbarî Atiyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 4/238; Selim Özarslan, “Kur'anda Tövbe Kavramına Kelâm Açısından Bir Yaklaşım,” *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (2002), 356-358, 369.

^[36] Niyâzî-i Mısırî, *Tefsîr-i Tekâsür*, 24a-25b.

kabul etmez ve toplanan delillerle de suçluluğu ispatlanamazsa Allah merhametli olduğu için affedeceğinden, hâkimin cezalandırma yoluna gitmemesi tavsiye edilmiştir.^[37] Dolayısıyla İslam Hukukunun ortaya koymuş olduğu bu hüküm Niyâzî-i Mısri'nin bir kişinin suçu kıyamet kopup ilahî mahkemede ispat edilmedikçe, o kişinin cezalandırılmayacağı ve mağfur (bağışlanmış) sayılabileceği görüşünü destekler mahiyettedir. Zira her iki perspektifte de esas olan kişiyi cezalandırma değil ona samimi olarak Allah'a tövbe etmesi için zaman tanımaktır.

İslam hukukunda Allah hakkı, Allah'ın emir ve yasaklarını ifade eder. Bu haklar, bireylerin değil, toplumun bütününe yararına yöneliktir. Allah'ın emirlerindeki menfaatlerin geniş kapsamı ve yasaklarındaki tehlikelerin büyüklüğü nedeniyle bu haklar Allah'a atfedilir. Kul hakları ise, menfaatin tamamen bireylere ait olduğu haklardır; diyet ve tazmin gibi.^[38] Niyâzî-i Mısri'ye göre eğer işlenen suç, bir insana karşı işlenmişse yani hakk-ı abd ise mağdurun rızası gereklidir. Bu durum ya mağdurun affetmesi ya da hakkını talep etmesi şeklinde olur. Bu tür suçlar sadece tövbe ile çözülmez. Eğer işlenen suç, Allah'a karşı işlenmişse (hakkullah) ve belirli bir ceza (had) gerektiriyorsa, bu cezanın uygulanması hâkim üzerine vaciptir. Ayrıca had, katil (öldürme) veya tazir (daha hafif cezalar) gibi cezaların uygulanması zorunlu olur. Suçun cezası verildikten sonra (bâde-l muaheze) kişinin pişmanlığı, tövbesi ve istiğfarı fayda sağlamaz.^[39]

Niyâzî-i Mısri'nin bu yorumları İslam hukuku ve ahlakı çerçevesinde, bir kişinin işlediği suçun tövbe ile nasıl bağdaştırılabileceğini ve hangi şartlar altında tövbenin kabul edileceğini detaylandırır. Güneşin batıdan doğması burada sembolik olarak, bir suçun ispatı ve cezanın uygulanma sürecini temsil eder. Suç ispat edilene kadar kişi tövbe edebilir ve bu tövbe kabul edilebilir. Ancak suç ispat edildikten sonra, tövbenin kabulü zorlaşır ve cezanın uygulanması kaçınılmaz olur. Bu durum, İslam hukukunda adaletin ve tövbenin nasıl dengelendiğini göstermektedir.

1.4.4. Deccâl'in Zamanında Dinin Yok Olması ve Mehdî'nin Zuhuru

Mehdî konusuna dair yazılı kaynaklarda, Mehdî'nin çoğunlukla Deccâl ve Hz. İsa ile birlikte anıldığı tespit edilmektedir.^[40] Bazı kaynaklarda ise doğrudan Hz.

[37] Cevat Akşit, *İslâm Ceza Hukuku ve İnsani Esaslar* (İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2000), 77; Mehmet Emin Artuk - Ahmet Gökçen - Ahmet Caner Yenidünya, *Ceza Hukuku Genel Hükümler* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2002), 89; İlhan Akbulut, "İslam hukukunda Suçlar ve Cezalar," *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 52/1 (2003), 168, 173-174.

[38] Muhammed el-Hudari, *Uşûlü'l-fıkıh* (Mısır: Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kübrâ, 1969), 29, 32.

[39] Niyazi-i Mısri, *Tefsîr-i Tekâsür Süresi* (İstanbul: Atıf Efendi Kütüphanesi, 1400), 24a-25b.

[40] İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınevi, 2007), 1/585-588; Ahmed Bican, *Âşıkların Nurları, Envârü'l-âşıkîn*, haz. Ahmet Kahraman (İstanbul: Tercüman Yayınları. ts.), 3/750-751; Abdülbaki Gölpınarlı, *Oniki İmâm* (İstanbul: Der Yayınevi, 1979), 221; Abdülbaki Gölpınarlı- Pertev Naili Boratav, *Pir Sultan Abdal* (İstanbul: Derin Yayınevi, 2010), 239; Ali Nihat Tarlan, *Hayâlî Bey Dîvânı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Îsâ'nın Mehdi olduğu ileri sürülmektedir. Bu inanişâ göre, kıyamet öncesinde ilk olarak Deccâl ortaya çıkarak dünyaya hâkim olacak ve kötülüğü yayacaktır. Daha sonra Mehdi zuhur edecek ve dünyayı zulümle doldurmuş olan küfrü ortadan kaldıracaktır.^[41]

Tasavvuf ilminde nefis, Deccâl ile özdeşleştirilmiştir. Hz. Îsâ'ya atfedilen Deccâl'i öldürme meselesi ise mutasavvıfların bakış açısına göre kişinin nefisini kontrol altına alarak kötülüklerden arındırma sürecini ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle, birey nefsinin kötü arzularından arınıp beden baskın doğal eğilimlerini kontrol altına aldığı anda, tasavvufî düşünceye göre o kişinin Hz. Îsâ'sı imniştir ve bu kişi Deccâl'i öldürmüştür.^[42]

Niyâzî-i Mısırî'ye göre kıyamet alametlerinden biri de Deccâl ve Mehdi'nin ortaya çıkmasıdır. Ahir zamanda Deccâl, şeriatı tamamen yeryüzünden kaldırmaya çalışır. O kadar olur ki zulüm ile dünya karanlığa gömülür. Öyle ki Ay ve Güneş tutulmuş gibi olur, şeriat güneşi batar, o vakit Mehdi ortaya çıkar. Şeriat güneşi batıdan tekrar doğar. Mehdi zuhur edinceye kadar bir kimse dini bağlılıkta ısrarcı olup kalırsa, Mehdi zuhur edip hak ortaya çıkıncaya kadar elinden fırsat gittikten sonra getirdiği iman, tövbe ve istiğfar Hakk katında makbul değildir. Zira kim ki eceli geldiğinde günahları bağışlanmamışsa, muhakkak ki tevbe kapısına yüz çevirmiştir. Eğer her şeyin farkındayken ve sağlıklı iken iman etmediyse, işte o zaman onun için güneş batıdan doğmuştur ve o vakit ettiği iman ona fayda vermez, çünkü Allah kişinin canı boğazına gelmeden tövbeleri kabul eder.^[43]

Sonuç olarak Mehdi, Deccâl ve Hz. Îsâ kavramları, İslam eskatolojisinde dünya üzerindeki olaylarla ve tasavvufî düşüncenin bireyin içsel mücadelesiyle olan ilişkisinden hareketle ele alınmaktadır. Niyâzî-i Mısırî, bu kavramları dini ve ahlaki mesajlarla ayrıntılandırarak kıyamet alametlerini metaforik bir üslupla tasvir etmekte ve dini bağlılık ile tövbenin önemini vurgulamaktadır. Bu bağlamda Niyâzî-i Mısırî'nin eserinde, bireyin ruhsal ve ahlaki gelişimi ile kıyamet sürecindeki manevi sorumluluklar arasında sıkı bir ilişki kurulduğu görülmektedir.

Yayımları, 1975), 266; İncinur Atik Gürbüz, «Osmanlı Metinlerinde Mehdi Tasavvurları.» *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 89, (2019), 11; Mustafa Baş, «Hıristiyanlıktaki İsa Algısının Mitolojik İslam Tasavvufundaki İzdüşümleri», *The Journal of Academic Social Science Studies* 61 (Aralık 2017), 173-186; Yusuf Şevki Yavuz, «Mehdi», *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/371-372

[41] İbn Mâce, *es-Sünen*, haz. Sâlih b. Abdülazîz (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000), "Fiten", 34 (No. 4039); İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübra* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1960), 5/24.

[42] Abdülbâkî Gölpinarlı, *Divân-ı Kebîr* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), 1/43; Zeynep Yaykan, *İslam Süfizmindedir Hz.İsâ (a.s.)'ya Yaklaşım: Hz.Mevlânâ, Yunus Emre, Hacı Bektaş-ı Veli Örneği* (Konya: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 43-44.

[43] Niyâzî-i Mısırî, *Tefsîr-i Tekâsür Sûresi*, 25b.

SONUÇ

Niyâzî-i Mısrî'nin *Tefsîr-i Tekâsür Sûresi* adlı risalesi üzerine yapılan incelemeler sonucunda risalenin, tasavvuf ve işârî tefsir alanında önemli bir yere sahip olduğu anlaşılmıştır. Elde edilen bulgular risalenin hem teoloji hem de dilbilim alanlarında ilgi çekici sonuçlar ortaya koyabileceğini göstermektedir. Bu nedenle risale üzerine yapılacak daha detaylı akademik çalışmalar, Niyâzî-i Mısrî'nin eserlerinin ve düşüncelerinin İslam düşünce tarihi içindeki yerinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Özellikle 3. ve 4. varakta bulunan cifr hesaplamaları alanında uzman kişiler tarafından başka bir çalışmada müstakil olarak incelenmesi faydalı olacaktır. Nitekim bu eser, tasavvufi düşünceye ilgi duyan araştırmacılar ve okurlar için önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır.

Niyâzî-i Mısrî'nin *Tefsîr-i Tekâsür Sûresi* adlı risalesi derin tasavvufi perspektifler sunmaktadır. Zira Niyâzî-i Mısrî bu eseriyle sûrenin zahiri anlamlarının ötesine geçerek, metafizik ve ahlaki bir düzlemde değerlendirmelerde bulunmuş, insanın dünya malına olan hırsının ne kadar anlamsız ve geçici olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca risalesinde ilme'l-yakîn ve ayne'l-yakîn kavramlarına odaklanarak, bilgi ve deneyim arasındaki ilişkiyi derinlemesine incelemiştir. Bu doğrultuda ilme'l-yakîn ve ayne'l-yakîn bilgi seviyelerini, bilginin kaynağını ve elde edilmiş biçimlerini kategorilere ayırarak bunları detaylandırmıştır. Üstelik “Hak’tan Gelen Hak’a Engel Olmaz” ifadesi üzerinden ilahi takdirin kaçınılmazlığını ve buna karşı teslimiyetin gerekliliğini vurgulamıştır. Zira ona göre bu cümle, ilahi kudrete olan teslimiyeti ve tevekkülü ifade etmektedir. Bu bağlamda Niyâzî-i Mısrî, kibir ve gururdan sakınmanın önemine dikkat çekmiştir. Ona göre, ilahi hakikatleri kabul etmemek, kibir ve gururun bir yansımasıdır. Bu nedenle, ilahi gerçekleri içtenlikle kabul etmek, müminler için büyük bir erdemdir. Mucize ve yakîn arasındaki ilişkiyi de ele alan Niyâzî-i Mısrî, Hz. İsa'nın su üstünde yürümesi ve göğe yükselmesi ile Hz. Muhammed'in Mirac'ını bu bağlamda incelemiştir. Zira ona göre, yakîn sahibi olmanın mucizelere olan etkisi büyüktür ve peygamberlerin Allah'a olan kesin inançları, mucizelerinin niteliğini ve niceliğini artırmaktadır. Nitekim Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in mucizeleri, onların iman derecelerinin yüksekliğini ve ilahi kudrete olan bağlılıklarını göstermektedir.

Niyâzî-i Mısrî, risalede İslam hukuku ile tasavvuf arasındaki ilişkiyi ele alarak günah, tövbe ve ceza kavramlarını incelemektedir. Bu bağlamda suçun ispat edilene kadar tövbenin kabul edilebilir olduğunu ancak ispatın ardından cezanın kaçınılmaz hale geldiğini vurgulamaktadır. İslam hukukunun adalet ve yönetim ilkeleri, kişinin ilahi affa kavuşması için ona samimi bir tövbe imkanı tanımakta, ancak cezalandırmanın hukuki koşullarını da göz ardı etmemektedir. Niyâzî-i Mısrî, güneşin batıdan doğuşu sembolizmiyle bu süreci açıklayarak, İslam ahlakı (tasavvuf) ve hukuktaki dengiyi göstermektedir. Dolayısıyla bu perspektifin, İslam hukuku ve tasavvufun kesiştiği noktada önemli bir katkı sunduğu söylenebilir.

Güneşin batıdan doğması, İslam eskatolojisi içinde kıyamet alametlerinden biri olarak kabul edilir ve bu olayın sembolik ve fiziksel yorumları bulunmaktadır. Güneşin batıdan doğması sûfiler için manevi bir yükselişin işareti iken, Niyâzî-i Mısırî için evrensel bir düzenin değişimi olarak görülmektedir. Risalede ölüm anında yapılan samimi tövbelerin kabul edilebileceği ancak ölümden sonra bu fırsatın sona ereceği vurgulanır. Niyâzî-i Mısırî, bu noktada insanların sürekli olarak tövbe etmelerini ve son anlarına kadar bu imkanı değerlendirmelerini belirtir. Bir başka husus Niyâzî-i Mısırî Mehdî ve Deccâl'in kıyamet öncesi dönemdeki rolünü, İslam eskatolojisi ve tasavvufî düşünce bağlamında tartışmaktadır. Bu kavramlar, bireyin manevi gelişimi ve dünya üzerindeki adaletin yeniden sağlanmasıyla ilişkilendirilmektedir. Sonuç olarak, Niyâzî-i Mısırî, kıyamet alametleri ve tövbe kavramlarını hem bireyin manevi yolculuğu hem de evrensel düzenin bir parçası olarak değerlendirir. Niyâzî-i Mısırî'nin nazarında, güneşin batıdan doğması ve Mehdî-Deccâl gibi eskatolojik figürler, kişinin ruhsal arınması ve dünya düzeninin bozulması üzerine sembolik bir anlam taşır. Diğer bir ifadeyle eskatolojik olaylar, Niyâzî-i Mısırî tarafından tasavvufî bir perspektifle hem bireysel hem de toplumsal bir uyanışın temsili olarak yorumlanır.

KAYNAKÇA

- Abdûlbâkî, Muhammed Fuâd. *Mu'cemü'l-müfehres*. thk. Mansur Fehmi. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1945.
- Ahmed Bircan. *Aşıkların Nurları, Envârü'l-Âşıkîn*. haz. Ahmet Kahraman. İstanbul: Tercüman Yayınları. ts.
- Akbulut, İlhan. "İslam Hukukunda Suçlar ve Cezalar." *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 52/1 (2003), 167-181.
- Akşit, Cevat. *İslâm Ceza Hukuku ve İnsani Esaslar*. İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2000.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdullah b. Mahmûd Hüseyinî. *Rûhu'l meânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-sab'i'l-mesânî*. thk. Ali Abdûlbârî Atıyye. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995.
- Artuk, Mehmet Emin. - Gökçen, Ahmet. Yenidünya, Ahmet Caner. *Ceza Hukuku Genel Hükümler*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2002.
- Aşkar, Mustafa. *Mehmed Niyazi-i Mısri el-Malati Hayati, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- Aşkar, Mustafa. *Mehmed Niyâzî-i Mısri el-Malati, Hayati, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Baş, Mustafa. "Hristiyanlıktaki İsa Algısının Mitolojik İslam Tasavvufundaki İzdüşümleri". *The Journal of Academic Social Science Studies* 61 (Aralık 2017), 173-186.
- Beydâvî, Kâdî Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. çev. Şadi Eren. *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't Te'vil*. İstanbul: Selsebil Yayınları, 2011.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-şahîh*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992.
- Câmî, Ebû Nasr Şehâbeddîn Jendepîl Ahmed b. Ebi'l-Hasan b. Ahmed Nâmekî. *Ünsü't-tâibîn ve sırâtullâhi'l-müstakîm*. ed. Ali Fazıl. Tahrân: İntişarât-i Tus, 1971.
- Cançelik, Ali - Kaya, İbrahim "Niyâzî-i Mısri Divânı'nda "Fî Evâilî's-Sülûk" Kayıtlı Gazelerde Âşığın Hâlleri". *BAİD* 14 (Aralık 2021), 103-128
- Cebecioglu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2004.
- Cevherî, İsmâil b. Hammad. *es-Sihâh Tâcü'l-Luga ve Sihâhü'l-Arabîyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Târifât*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.

- Demirci, Mehmet. "Hak". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 15/151. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Demirli, Ekrem. "Niyâzi-i Mısri". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 33/169. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Ebü Mansur Abbâdî, *et-Tasfiye fi Ahvâli'l-Mutasavvıfa: Şüfînâme*. haz. Gulâm Hüseyin-i Yüsufî. İnan: Bünyad-ı Ferheng-i, 1929.
- el-Hudârî, Muhammed. *Uşûlü'l-fikh*. Mısır: Mektebetü't-Ticâriyyetu'l Kübrâ, 1969.
- Erdoğan, Kenan. *Niyâzi-i Mısri Divânı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2019.
- Firûzâbâdî, Ebü't Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed, *Kâmüsü'l-muhid*. thk. Muhammed Naim el-Araksusî. Beyrut: Müessesetür-Risâle, 1998.
- Gölpınarlı, Abdülbaki- Pertev Naili Boratav. *Pir Sultan Abdal*. İstanbul: Derin Yayınevi, 2010.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Divân-ı Kebir*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Oniki İmâm*. İstanbul: Der Yayınevi, 1979.
- Gümüşhânevi, Ahmed Ziyâeddin. *Râmüzü'l-ehâdis*. çev. Abdülaziz Bekkine, nşr. Lütfi Doğan, Cevat Akşit, Osman Nuri Çataklı. İstanbul: Gonca Yayınevi, 1997.
- Gürbüz, İncinur Atik. "Osmanlı Metinlerinde Mehdi Tasavvurları." *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 89 (2019), 11-42.
- Hücvirî, Ebü'l-Hasen Ali b. Osman. *Keşfü'l-mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1982.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınevi, 2007.
- İbn Mâce, Ebü Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvinî. *es-Sünen*, haz. Sâlih b. Abdülaziz. Riyad: Dâru's-Selâm, 2000.
- İbn Manzûr, Ebü'l- Fadl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânü'l-Arab*. thk. Muhammed Ali Kebir vd. Kahire: Dâru'l-Maârif, t.y.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali Ensârî. *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali Kebir, Muhammed Ahmed Hasbullah, Hâşim Muhammed Şazeli. Kahire: Dâru'l-Maârif, ty.
- İbn Sa'd, Muhammed el-Basrî. *et-Tabakatü'l Kübra*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1960.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Futâhât-ı Mekkiyye*. Beyrut: Dâru's-Sâdir, ts.
- Kara, Yusuf Bilal. *Mi'racın Tasavvufî Boyutu: İsmail Hakkı Bursevî Örneği*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Kelâbâzî, Ebü Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebü İshâk İbrâhîm b. Yakub el Buhârî. *Taarruf li-mezhebi ehli'l-Tasavvuf*. thk. Ahmed Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Kur'an-ı Kerim Meâli. çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Kurtubî, Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. Câmî-u li-ahkâmî'l Kur'an. thk. Abdullah İbn Abdulmuhsin. Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 2006.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin. *Risâle-i Kuşeyrîyye*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1991.
- Muttakî, Ali el-Hindî. *Kenz'u'l-Ummâl*. thk. Saffet el-Sagâ-Bekrî el-Hayani. Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 1985.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim b. el-Haccac, *el-Câmiu's-şâhih*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955.
- Niyâzi-i Mısri. *Tefsîr-i Tekâsür Sûresi*. İstanbul: Atuf Efendi Kütüphanesi, 1400, 23a-26b.
- Özarlan, Selim. «Kur'anda Tevbe Kavramına Kelâm Açısından Bir Yaklaşım.» *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (2002), 353-382.
- Râzî, Ebü Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-Gayb* (et-Tefsîru'l-Kebîr) Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sühreverdî, Ebü Hafs Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed b. Abdillâh b. Ammüye el-Kureşî. *Avâri-fü'l-Meârif (Tasavvufun Esasları)*. çev. H. Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz İstanbul: Erkam Yayınları, 1990.
- Şimşek, Halil İbrahim. "Kıyâmet ve Alâmetlerinin Tasavvufî Tecrübe Açısından Yorumlanması". *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/19, (2007), 123-142.
- Tarlan, Ali Nihat. *Hayâlî Bey Divânı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- Taşpınar, İsmail. "İslam Mistik Kaynaklarında Hz. İsa (a.s.) ile ilgili Anlatımlar." *Uluslararası İslam – Hristiyan Diyalog Sempozyumu*. 24-25. İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005.

- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî. *Mevsû'atü Keşşâfî istilâhâtî 'l-fünûni ve 'l-ulûm*, ed. Refik el-Acem, thk. Ali Dahruc. Beyrut: Mektebetü-Lübnan, 1996.
- Tokâdî, Mehmed Emin. *Tevil-i Ehâdis-i Eşrât-ı Sa'a*. Çorum: Hasanpaşa Kütüphanesi, 832.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2002.
- Yavuz, Salih Sabri, "Mi'rac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/132-135. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Mehdi" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 28/371-374. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yaykan, Zeynep. *İslam Süfizmindedir Hz. İsa (a.s.)'ya Yaklaşım: Hz. Mevlânâ, Yunus Emre, Hacı Bektâş-ı Velî Örneği*. Konya: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Yılmaz, Yusuf Şevki. "İlme'l-Yakin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/137-138. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

EK.1

Şekil 1: Niyâzî-î Mısırî'nin Tefsîr-i Tekâsür Sûresi Adlı Risalesi



Kaynak: Niyâzî-î Mısırî, *Tefsîr-i Tekâsür Sûresi* (İstanbul: Atıf Efendi Kütüphanesi, 1400), 23a.

Şekil 2: Niyazî-i Mısırî'nin *Tefsîr-i Tekâsür Sûresi* Adlı Risalesi



Kaynak: Niyazî-i Mısırî, *Tefsîr-i Tekâsür Sûresi* (İstanbul: Atıf Efendi Kütüphanesi, 1400), 24a-b.

Şekil 3: Niyazî-i Mısırî'nin *Tefsîr-i Tekâsür Sûresi* Adlı Risalesi



Kaynak: Niyazî-i Mısırî, *Tefsîr-i Tekâsür Sûresi* (İstanbul: Atıf Efendi Kütüphanesi, 1400), 25a-b.

Şekil 4: Niyâzî-i Mısrî'nin Tefsîr-i Tekâsür Sûresi Adlı Risalesi



Kaynak: Niyâzî-i Mısrî, *Tefsîr-i Tekâsür Sûresi* (İstanbul: Atıf Efendi Kütüphanesi, 1400), 26b.

TRANSKRİPSİYON

“Rahman ve Rahim olan Allah’ın adıyla. Çoklukla övünme yarışı sizi kabir-
lere varıncaya kadar oyaladı. Hayır! Yakında anlayacaksınız. Hayır hayır! El-
bette yakında anlayacaksınız Hayır! Keşke kesin bir bilgiyle bilmiş olsaydınız!
Yemin olsun cehennemî mutlaka göreceksiniz. Nihayet o gün nimetlerden elbette
sorguya çekileceksiniz.”^[44] İlmel yakîn, ayne-l yakine varsa kabulde ayn-i cahîm
görünür. İlim ayn’a mübeddel olur. Ondan sonra naîmin sual cevabı lazım gelir.
Yani adalet etmiş de olsa ya naîme cevap nedir? İmam Yusuf (r.a) İlme-l yakînde
idi. İmam-ı Azam (r.a) ayne-l yakînde idi. Sual-i naîme bile cevap kadir değilim
diye feragat eyledi. Hak’tan gelen Hakk’a mâni olmaz sözü çok kimseleri mağ-
rur etmiştir. Kendisini ateşe atar haberi yok Hak’tan gelen Hakk’a mâni olmaz.
Ve yine suâl olunursa su üstünde yürümeye kadir misin diye? Acaba cevap verir
mi? Nitekim Hz. Muhammed (s.a.v) suâl eylediler ki İsa (a.s) su üstünde yürür
batmaz derler, gerçek midir? Saadetle buyurdular ki “Yani cevap buyurdular ki
gerçektir, eğer İsa’nın yakîni dahi ziyade olaydı havada dahi yürürdü batmaz-
dı.”^[45] İmdi Hak’tan gelen Hakk’a mani olmaz ve yine su üstünde yürümek ge-
rektir. Eğer sözü hak ise suya batmaz. Batar ise kizb-i zahir olur. Su üstünde yü-
rümeye Mısrî kadir değildir. Kande (nerede) kaldı havada yürümek. Haddini bilen
ve sınırı aşmayan kişiye Allah rahmet etsin). İsa’nın evvel hali göklere suudunda
idi. Acayip değildir. Nuzûlünde kemal-i ilmi esmadır. “Ve Ademe bütün isimleri

[44] et-Tekâsür 102/1-8.

[45] Niyâzî-i Mısrî, *Tefsîr-i Tekâsür Sûresi* (İstanbul: Atıf Efendi Kütüphanesi, 1400), 23a.

öğretti."[46]şahittir. Bunu tebliğ ile me'murdur. Rasül-i Ekrem sallallahu aleyhi ve sellem dava-i sahihalarında esdaktır. Miracı cismanisi şahidi adlıdır. İki saatte nice bin yıllık seyr-u sulûk'e Kuranca müsbettir. Köprünün 3428 Süleyman'ı katil olduğu vaktidir dediği elhamdulillah-i Teâlâ risale-i hazretiye kevnüküllü yoktur. Olmuş idi bugüne musâdîf düştüğü ve ol risale-i azizin vaktinde fazl add olduğu mısıryete fahr yeter iki cihanın devleti sizin olsun bizim ol herc ve katilden haberimiz yok idi herc ve katil o gün istima olundu gelenlerden derviş Hasan bugün haber verdi ki Süleyman ağayı boğazlamışlar diye. Risale ise dün söylenmiş idi.^[47] Elhasıl Süleyman Cuma günü gitti sebt günü idi. Kafir olunmuş diye istima olundu. Bugün katil olduğu bunda istima olduğu tulu ve şems güneşin batıdan doğması dört mana üzeredir. Evvelki manası eşrât-ı saatin birisi gün mağribten doğduğundadır. İkinci manası insanın mevtine karîb oluncaya dek günü magribdedir. İmanı ve tevbesi ve istiğfarı kabul olur. Günün henüz mağribden doğmamıştır. Ol vakt ki ruhu bedenden mufarakat eyleye. Ol vakit günü mağribden doğmamış olur, ölürlen ettiği istiğfar ve tövbesi kabul olmaz. Üçüncü manası herkesin zenbi hâkim huzurunda ispat olmadıkça ol kimse muâheze olunmadığı mağfur olduğudur. İspat oluncaya deyin günü mağribindedir tövbesi makbul olur ispat olduktan sonra inkâr ve tövbe ve istiğar nefi' vermez. Eğer zenz hakk-ı abd ise rızay-ı hasma muhtaçtır. Ya afv veya ihkak-ı hak lazım gelir. Tövbe ile olmaz eğer zenz hakkullah ise ve had lazım ise icrayı hak etmek hâkim üzerine vacip olur.^[48] Gerek had ve gerek katil ve gerek tazir icrası vacip olur. Bâde-l muaheze nedametın ve tövbenin ve istiğfarın nefi' olmaz. Dördüncü manası budur ki: Ahir zamanda deccal laîn şer-i şerîfi bilkülliyye yeryüzünden kaldırmaya sa'y eder. Ol kadar olur ki zulüm ile âlem muzlamter olur. Şöyle ki ay ve güneş tutulmuş gibi olur şemsi şerîat gurub eder ol vakit ki hazreti mehdi zuhur ede. Şer' güneşi mağribden yine tulu eder. Mehdi zuhur edinceye dek bir kimse hamıyyeti diniyede musır olup kalırsa mehdi zuhur edip hak zahir oluncaya değin elinden fırsat gittikten sonra getirdiği iman ve tövbe ve istiğfar bir torba samana değmez. Zira Ankâs bu hususta şöyle demiştir: Kim ki malum olan eceli gelirse ve günahları bağışlanmamışsa muhakkak ki tevbe kapısına yüz çevirmiştir, şayet her şeyin farkındayken ve sağ salimken iman etmediyse işte o zaman onun için güneş batıdan doğmuştur ve o vakit ettiği iman ona fayda vermez çünkü Allah ü teâlâ kişinin canı boğazına gelmeden tövbeleri kabul eder. Güneşin batıdan doğması ne vecihle olur denirse kaynatamın şems mağribden nice tulu ettiği beyan olunsun sairesini dahi ona kıyas eyle ki haddi şühud ikidir veya devirdir ama buna nazar eden kaç şahit vardır? Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla "Ona tam şeklini verip ruhumdan üflediğim vakit hemen onun için secdeye kapanın"^[49] [50] El-esma bila zevat-il me-

[46] el-Bakara 2/31.

[47] Niyazî-i Mısırî, *Tefsîr-i Tekâsür Süresi* (İstanbul: Atıf Efendi Kütüphanesi, 1400), 24b.

[48] Niyazî-i Mısırî, *Tefsîr-i Tekâsür Süresi* (İstanbul: Atıf Efendi Kütüphanesi, 1400), 24a.

[49] Sâd 38/72.

[50] Niyazî-i Mısırî, *Tefsîr-i Tekâsür Süresi* (İstanbul: Atıf Efendi Kütüphanesi, 1400), 25b.

tin kaynatam ibtida geleli bugün aded budur 324-3345 onlular hariç 240 ونفخت في من روي 543 545 esmau-l metin elifiyye 3 ve tekli tekrarlar 4 kaynatam mahfi geleli yarın aded budur. Üçüncü şahid dahi bugelecek şahit du (iki) zevatiledir له اذا سويته 3040 3047 ذ ت خ ت ف alt noktalar ile yedidir. Kaynatam poyrazın mezarına gireli bugün aded budur Dördüncü şahid dahi bu gelecektir. سويته و نفخت kaynatam poyraz, oğlunun mezarına gireli bugün aded budur 1623+24=1647 el-metin hakeza ذ زى 24 kaynatam halil ağa oğlunun mezarına gireli bugün aded budur. Altıncı şahid budur. اذا سويته و نفخت فيه من روي isimlerin hemzesi bila zevat-il metin şeddeli 758 – 759 kaynatam dördüncü kere ispatlı ve sabitli olup babasının mezarına gireli bugün aded budur. Yedinci şahid budur اذا سويته kaynatam biraderi Ahmet çebe geleli bugün aded budur. Ey kuri deccali zalim işte tesviye budur bu kadar âdad bir ayette bu güne geldiği tesviyedir (delildir). Bir ayetten bu kadar i'caza sizin fusahanız kadir olur mu? Sekizinci şahid budur اذا سويته و نفخت فيه من روي فقعو له 2345 elifli isimler zatlarıyla beraber tamamı. Kaynatam ibtida geleli bugün aded budur deyu tafsil olunsun. سين واو يا نا ها واو نون فا خا. 2445 تا فا يا ها ميم نون زا واو حاتا فا asla ve kata ne ziyadesi var ve ne noksanı var hesap edin zalimler sekiz ay köprü Kurân Azim كتاب مبین “Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitap-tadır.” davasını isbat eyledi. Kurân'ın kuranlığı ispat oldu gelin siz dahi islamınızı ve imanınızı ispat edin. Bugünkü yazılanlara sairini kıyas edin Vucûhu esmay-ı Kurâ'n'a malum olmadık bir şey yoktur ratb ve yabisten murat ruh zevil ervahta ve cematatta Kur'ân-ı Azîm'in malumu olmadık bir şey yoktur demektir.

[51] Niyâzî-i Mısırî, *Tefsîr-i Tekâsür Sûresi* (İstanbul: Atıf Efendi Kütüphanesi, 1400), 25a.

[52] el-En'âm 6/59.

[53] Niyâzî-i Mısırî, *Tefsîr-i Tekâsür Sûresi* (İstanbul: Atıf Efendi Kütüphanesi, 1400), 26b.



Şeyhülislam Vassâf Abdullah Efendi, Kayıp Olduğu Düşünülen Fetâvâ-Yı Vassâf Adlı Fetvâ Mecmûası Ve Nukûlü

Shaykh al-Islam Vassâf Abdullah Efendi, Fatwa
Compilation Called Fatawa-yi Vassâf Thought to be
Lost and Its Nuqûl

Dr. Öğr. Üyesi Emine ARSLAN¹

¹Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kırklareli
· emine.arslan@klu.edu.tr · ORCID > 0000-0002-3873-3475

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 30 Ağustos/August 2024

Kabul Tarihi/Accepted: 16 Aralık/December 2024

Yıl/Year: 2024 | Sayı – Issue: 57 | Sayfa/Pages: 145-168

Atıf/Cite as: Arslan, E. "Şeyhülislam Vassâf Abdullah Efendi, Kayıp Olduğu Düşünülen Fetâvâ-Yı Vassâf Adlı Fetvâ Mecmûası Ve Nukûlü" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 57, December 2024: 145-168.

ŞEYHÜLİSLAM VASSÂF ABDULLAH EFENDİ, KAYIP OLDUĞU DÜŞÜNÜLEN FETÂVÂ-YI VASSÂF ADLI FETVÂ MECMÛASI VE NUKÛLÜ

ÖZ

Osmanlı Devleti'nde en yüksek dînî-ilmî ve hukûkî kurumun başı olmaları hasebiyle şeyhülislamların tercüme-i halleri, eserleri ve verdikleri fetvâlar her zaman ilgiye mazhar olmuştur. Bayramiyye tarîkati şeyhlerinden Akhisarlı İlyas bin İsa'nın neslinden gelen Vassâf Abdullah Efendi, usûlü üzere tahsilini tamamlayıp müderrislik, kadılık, fetvâ emînliği, Anadolu ve Rumeli kazaskerliği vazifelerinde bulunduktan sonra III. Osman (ö. 1171/1757) tarafından şeyhülislam olarak atanmıştır. Vassâf Abdullah Efendi yaşlılığı sebebiyle beş ay gibi kısa bir süre şeyhülisamlık makamında kaldıysa da zamanında verilen fetvâlar bir mecmûa boyutuna ulaşmış ve önemine binaen derlenip bir araya getirilmiştir. Vassâf Abdullah Efendi'nin diğer eserleri üzerinden edebî yönü, Arap dili ve belâğâtına katkıları gibi hususlarda çalışmalar yapılmışsa da daha önce *Fetâvâ-yı Vassâf*'in nüshalarına ulaşılammış olması bu eserin karanlıkta kalmasına sebep olmuştur. Bu çalışmada Vassâf Abdullah Efendi'nin hayatı, vazifeleri, ailesi ve eserleri hakkında bilgi verildikten sonra dört nüshası tespit edilen *Fetâvâ-yı Vassâf*'in ve bu nüshalarda yer alan nukûlünün özellikleri zikredilerek Osmanlı dönemi fetvâ literatürüne katkı sağlamak amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Osmanlı, Fetvâ, Şeyhülislam Vassâf Abdullah, İran Kazaskeri, Fetâvâ-yı Vassâf.



SHAYKH AL-ISLAM VASSÂF ABDULLAH EFENDİ, FATWA COMPILATION CALLED FATAWA-YI VASSÂF THOUGHT TO BE LOST AND ITS NUQÛL

ABSTRACT

Since they were the heads of the highest religious-scientific and legal institutions in the Ottoman Empire, the biographies of the Shaykh al-Islams, their works and the fatwas they issued have always attracted attention. Vassâf Abdullah Efendi, a descendant of Akhisarlı İlyas bin İsa, one of the sheikhs of the Bayramiyye sufi order, completed his education in due form and served as a professor, judge, fatwa affairs' conductor, and Anatolian and Rumelian Kazasker and then he was appointed as Shaykh al-Islam by Osman III (ö. 1171/1757). Although Vassâf Abdullah Efendi remained in the office of Shaykh al-Islamhood for a short period of

five months due to his old age, the fatwas given during his time reached the size of a majmua and were compiled and brought together based on their importance. Although studies have been carried out on Vassâf Abdullah Efendi's other works, such as his literary aspect and his contributions to the Arabic language and rhetoric, the fact that copies of it could not be found before has caused Fatawa-yı Vassâf to remain in the dark. In this study, after giving information about Vassâf Abdullah Efendi's life, duties, family and works, it is aimed to contribute to the fatwa literature of the Ottoman period by mentioning the features of Fatawa-yı Vassaf, of which four copies and the narrations within them were identified.

Keywords: Islamic Law, The Ottomans, Fatwa, Shaykh al-Islam Vassâf Abdullah, Iran Kazaskeri, Fatawa-yı Vassaf.



GİRİŞ

İslâm hukuk tarihinin önemli bir zaman dilimini teşkil eden Osmanlı Devleti'nde en yüksek dînî/hukûkî kurum olan Şeyhülislamlık makamının isdâr ettiği fetvâların salt dînî hükümler olmayıp aynı zamanda hukuki görüş ifade eden metinler oldukları malumdur. Bu sebeple şeyhüislamla ait fetvâların derlendiği fetvâ mecmûaları daima ilgi görmüş ve son on-on beş yıllık dönemde bu mecmûalar hakkında yapılan çalışmalar da önemli bir yekûna ulaşmıştır. Bazı şeyhüislamların verdikleri fetvâlar ise kaynaklarda mecmûalarının varlığı zikredilse dahi nüshaları tespit edilemediği ya da kataloglarda doğru bir şekilde kaydedilmedikleri için karanlıkta kalmaya devam etmiştir. Kütüphanelerin dijitalleşme yolunda katettikleri mesafe bugün kayıp olduğu düşünülen bazı şeyhülislam fetvâ mecmûalarına ulaşılmasına imkan vermiştir. Şeyhülislâm Vassâf Abdullah Efendi'ye ait olan *Fetâvâ-yı Vassâf da kayıp olduğu düşünülen bu eserler arasındaydı*.^[1] Ancak yapmış olduğumuz araştırmalar neticesinde eserin en azından üç nüshasının kütüphanelerde, bir nüshasının da şahıs elinde bulunduğunu tespit etmiş olmamız bu çalışmanın yapılmasına zemin hazırlamıştır. Makalenin ilk kısmında Vassâf Abdullah Efendi'nin bir asır süren verimli hayatı ortaya konduktan sonra eserleri, takrîz ve talikâtı hakkında bilgi verilecektir. İkinci kısımda ise Osmanlı dönemi fetvâ kulliyatının oluşmasında büyük bir rol oynayan Vassâf Abdullah Efendi'nin kendi şeyhülislamlığı döneminde vermiş olduğu fetvâların derlendiği *Fetâvâ-yı Vassâf*'in dört nüshasının ve nukûlünün özellikleri açıklanacaktır. Zira hem nüshalarda bulunan ortak nukûl hem de bilhassa Hidiv nüshası hâmişinde bulunan ek kayıtlar mecmûaya ve İslâm hukuk tarihinin önemli bir safhası olan Osmanlı dönemi fikhî birikimine, şeyhüislamların ittifak ve ihtilaflarına dair bazı bilgiler sunmaktadır.

[1] Mehmet İpşirli, "Vassâf Abdullah Efendi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/560.

Fikhî yönü ve fetvâ mecmûası hakkında herhangi bir çalışma yapılmamış olan Vassâf Abdullah Efendi'nin mensubu olduğu aile, edebî yönü ve belâgat ilmindeki yeri hakkında ise bazı tezler ve bildiriler bulunmaktadır. Zeynep Aydın'ın yazdığı *İlyas İbn İsa: Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri*' başlıklı yüksek lisans tezi İlyas bin İsa ve onun neslinden olan Vassâf Abdullah Efendi hakkında değerli bilgiler ihtiva etmektedir.^[2] Vassâf Abdullah'ın mesnevî türündeki eseri *Hayâl-i Behçet-Âbâd* üzerine ise Banu Mumcuoğlu, *Şeyhülislam Akhisarî Vassaf Abdullah Efendi Hayâl-i Behçet-Âbâd (İnceleme-Metin-Sözlük)* başlıklı yüksek lisans tezini hazırlamıştır.^[3] Vassâf Abdullah'ın Arapça'nın gramerine dair temel kitaplardan biri olan *el-Kâfiye*'nin manzum tercümesi *İrşâd-ı Ezkiyâ* hakkında da Kürşat Şamil Şahin, *Vassâf Abdullah Efendi (Abdî) İrşâd-ı Ezkiyâ (Manzum Bir Nahiv) İnceleme-Metin-Sözlük* başlıklı bir kitap^[4] ve Betül Uysal da "Nahiv İlminde Meşhur *el-Kâfiye*'nin Manzum Bir Tercümesi: Vassâf Abdullâh Efendi'nin *İrşâd-ı Ezkiyâ Adlı Eseri*" başlıklı bir bildiri yayınlamışlardır.^[5]

1. VASSÂF ABDULLAH EFENDİ'NİN HAYATI, EĞİTİMİ VE VAZİFELERİ

Doğum tarihi hakkında net bir bilgi olmasa da h.1174/1761 senesinde vefat ettiğinde 102 yaşında olduğu yönündeki kayıtlardan yola çıkılarak h.1072 senesinde doğduğu söylenebilecek olan Vassâf Abdullah Efendi'nin doğum yeri Akhisar'dır. Babası Bayramiyye tarikatının Şemsî kolunun şeyhlerinden Akhisarlı İlyas bin İsa'nın neslinden Mehmed Efendi'dir.^[6] Müstakimzâde (ö. 1202/1788) *Mecelletü'n-nisâb*'ta Abdullah Efendi'nin ismini Abdullah bin Mehmed bin Halil el-Germiyânî el-Hamîdî şeklinde kaydetmekte ve kendisinin önceleri Abdî mahlasını kullanırken sonradan bunu değiştirdiğini ifade etmektedir.^[7] Hammer (ö. 1856) de Abdullah Efendi'nin elçi olarak gönderildiği İran'dan döndükten sonra tarihçi Şerefüddin Abdullah Vassâf'tan (ö. 730/1329-1330) etkilenecek bu mahlası kullanmaya başladığını söylemektedir.^[8]

[2] Zeynep Aydın, *İlyas İbn İsa: Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

[3] Banu Mumcuoğlu, *Şeyhülislam Akhisarî Vassaf Abdullah Efendi Hayâl-i Behçet-Âbâd (İnceleme-Metin-Sözlük)*, (Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

[4] Kürşat Şamil Şahin, *Vassâf Abdullah Efendi (Abdî) İrşâd-ı Ezkiyâ (Manzum Bir Nahiv) İnceleme-Metin-Sözlük*, (İstanbul: Hiper Yayın, 2019).

[5] Betül Uysal, "Nahiv İlminde Meşhur *el-Kâfiye*'nin Manzum Bir Tercümesi: Vassâf Abdullâh Efendi'nin *İrşâd-ı Ezkiyâ Adlı Eseri*", *Klasik Türk Edebiyatının Ses ve Anlam Dünyası Sempozyumu-Prof. Dr. Halûk İpekten Anısına-* ed. İlhan Genç vd. (Ankara: Düzce Üniversitesi Yayınları, 2020).

[6] Aydın, *İlyas İbn İsa: Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri*, VI.

[7] Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi, *Mecelletü'n-nisâb ve'l-künâ ve'l-elkâb (Tıpkıbasım)*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000), 437.

[8] Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall, *Büyük Osmanlı Tarihi*, çev. Vecdi Bürün (İstanbul: Üçdal

Yüksek kültüre sahip bir ailede doğan Abdullah Efendi ilk eğitimini bu çevrede tamamladıktan sonra İstanbul'a gelir. İstanbul'da dönemin önemli alimlerinden Kara Halil Efendi'ye (ö. 1123/1711) intisâb eden Abdullah Efendi bir taraftan ilmi yönden kendini yetiştirirken diğer taraftan da Türk nesta'lik hattının ilk büyük hattatlarından olan Siyâhî Ahmed Efendi'den (ö. 1099/1687-1688) icâzet alır.^[9] Şeyhülislam Seyyid Feyzullah Efendi'nin (ö. 1175/1761) h.1111/1699-1700'deki ruûs imtilanında başarılı olan Abdullah Efendi, hocası Kara Halil Efendi'nin kızıyla evlenerek kayınbiraderi olan ve I. Mahmut döneminde şeyhülislamlık yapan Halilefendizâde Mehmed Said Efendi (ö. 1168/1755) ile de akraba olur. Vassâf Abdullah Efendi bir süre Çatalca'da Ali Paşa Medresesinde müderrislik yaptıktan sonra Safer 1118/Mayıs-Haziran 1706'da azledilir. Aynı yılın Zilkâde'sinde Yûnus Paşa Medresesine tayin edilir. Daha sonra da Beşiktaş Sinan Paşa Medresesine nakledilen Abdullah Efendi Rebûlevvel 1127/Mart 1715 tarihine kadar da burada kalır. *Sicill-i Osmânî*'ye göre Rebûlevvel 1128'de Kürkçübaşı Medresesi müderrisliğine getirilen Abdullah Efendi 1129/1716-1717'de Zal Mahmud Paşa Medresesine, ardından Şehzade Medresesine geçer ve 27 Ramazan 1135/1 Temmuz 1723'te de buradan ayrılır. Son olarak Süleymaniye Medresesine tayin edilen Vassâf Abdullah Efendi bu görevde iken kadılık mesleğine geçer. 1137/1724-1725'de Selânik kadısı olup^[10] 1 Zilhicce 1138/31 Temmuz 1726'da bu görevden azledilen Vassâf Abdullah Efendi 1140/1727-1728'de Mısır kadılığına tayin edilir.^[11] Bir yıl bu görevde kalıp İstanbul'a dönen Vassâf Abdullah Efendi 1143/1730-1731 senesinde ise Meşihatın en üst vazifelerinden biri olan fetvâ emînliğine getirilir.^[12]

Bilindiği üzere Osmanlı Devleti'nde fetvâ emînliği vazifesi Meşihat kurumunun Şeyhülislamlıktan sonraki en üst makamını temsil eder. Fetvâhâneyi yönetmek ve Meşihatın diğer kurumlarında etkin rol almak fetvâ emîninin vazifesidir. Abdullah Vassâf Efendi işte bu görevi dört ayrı şeyhülislam zamanında ifâ etmiştir. 1143'ten Şeyhülislam Dürriyâde Mehmed Arif Bey'in ikinci şeyhülislamlığına kadar olan sürede görev yapmış şeyhülislamların fetvâlarının derlendiği *Netîcetü'l-fetâvâ*'nın başında, mecmûada fetvâları bulunan ve asıl mecmûalarında rumûzları bulunan şeyhülislam ve fetvâları derleyen fetvâ emînlerine yer verilirken Vassâf Abdullah Efendi'den fetvâ emîni olarak bahsedildiği kısımda şu isimler de zikredilmiştir:

Neşriyat, 1991) 8/315-317.

[9] İpşirli, "Vassâf Abdullah Efendi", 42/560.

[10] Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, nşr. Nuri Akbayar, (çeviri yazı. Seyit Ali Kahraman) (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996) 1/84.

[11] *Sicill-i Osmânî*'de bu göreve getiriliş tarihi Ramazan 1144 olarak verilmiştir. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, I, s.84.

[12] Vamık Şükrü Altınbaş, "Fetvâ Emîni Abdullah Vassâf Efendi" *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 8/90-91 (Kasım-Aralık 1969), 376-377.

“Mirzazâde Şeyh Mehmed Efendi: Vassâf Abdullah Efendi

Paşmakçızâde Abdullah Efendi: Vassâf Abdullah Efendi

Dâmâdzâde Ebu'l-Hayr Ahmed Efendi: Fikhî Mehmed Efendi

Kara İsmail Efendizâde İshak Efendi: Vassâf Abdullah Efendi”^[13]

Netîcetü'l-fetâvâ'da bu isimlerle birlikte Dürrî Mehmed Efendi'nin fetvâ emîni olarak zikredilen Şalgamcızâde Halil Efendi ile Abdullah Vassâf Efendi hem fetvâ emînliğinde halef selef olmuşlar hem de İran'la müzâkerelerde aynı heyette vazife ifâ etmişlerdir. Vassâf Abdullah Efendi dönemin bir diğer önemli şahsiyeti olan Mehmed Fikhî el-Aynî (ö.1147/1735) ile de fetvâ emînliğinde iki kez halef seleflik yapmıştır. Buna göre Vassâf Abdullah Efendi, Mirzazâde Şeyh Mehmed Efendi (ö. 1147/1735) ve Paşmakçızâde Abdullah Efendi (ö. 1145/1732) zamanlarında 1143-1144 yılları arasında ilk fetvâ emînliğini, 1146'da Kara İsmail Efendizâde İshak Efendi zamanında ikinci fetvâ emînliğini, Feyzullahefendizâde Seyyid Mustafa Efendi (ö. 1158/1745) zamanında 1148-1149 yılları arasında da üçüncü fetvâ emînliğini icra etmiştir.^[14] 1147'de Mekke payesi alan Vassâf Abdullah Efendi Zilhicce 1149/Nisan 1737'de de İran'a giden elçilik heyetinde yer almıştır ki bu vazifesi daha geniş bir şekilde üzerinde durulmayı hak etmektedir.

Vassâf Abdullah Efendi'nin Osmanlı tarihinde iz bırakan en önemli vazifesinin -yaşlılığına denk gelmesi ve kısa sürmesi sebebiyle şeyhülislamlığı değil de-1149 senesinde Anadolu Kazaskeri ünvanıyla İran'a giden elçiler heyetinde yer alması olduğu söylenebilir. Hatta bu vazifesinin fetvâ mecmûasının bütün nüshalarında müellif olarak “İran Kazaskeri diye ma'rûf olan” şeklinde nitelenmesine sebep olacak kadar kendisiyle özdeşleştiği görülmektedir. Her ne kadar Müstakimzâde bu lakabı düşmanlarının taktığından bahsetse de başka kaynaklarda buna dair bir bilgi bulunmamaktadır.^[15] İran ile Ca'ferîliğin beşinci mezhep olarak kabulü merkezinde cereyan eden bu müzâkere ve elçilik dönemi Nâdir Şah (ö. 1160/1747) zamanında başlamıştır. İran'dan gelen elçi ve heyetinin karşılanması, yol güvenliklerinin sağlanması, İstanbul'da ağırlanmaları ve müzakereler ile başlayan bu süreç Osmanlı elçi ve ulemâ heyetinin İran'a gönderilmesi, akabinde de başka bir elçi grubunun İran'dan gelmesiyle devam etmiştir. Bu konuyla ilgili pek çok yazışma ve elçilerle birlikte farklı makamlara yazılmış mektuplar da arşiv kaynaklarında bulunmaktadır.^[16]

[13] Mehmed bin Ahmed Gedûsi, *Netîcetü'l-fetâvâ ma'an'n-nukûl*, (İstanbul: Dârü't-tübâ'atü'l-âmire, 1265), I.

[14] Vamık Şükrü Altınbaş, “Fetvâ Emîni Abdullah Vassâf Efendi” *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 8/90-91 (Kasım-Aralık 1969), 376-377.

[15] Müstakimzâde, *Mecelletü'n-nisâb*, 436b.

[16] Bu mektupların asıl ve tercümelelerinin bulunduğu bir defterin transkripsiyonu için bk. İbrahim Küreli vd., *I. Mahmud-Nadir Şah Mektuplaşmaları-3 Numaralı Nâme-i Hümayûn Defteri (Transkripsiyon/Tipkibasım)*, (İstanbul: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi

Vassâf Abdullah Efendi'nin konuya başlangıçtan itibaren dahil olduğu ilk gelen grupla müzâkereye katılacak ilmî heyette adının zikredilmesinden anlaşılmalıdır. Şem'dânizâde (ö. 1193/1779) *Mür'î'î-Tevârih*'de müzâkere sürecini ve sonrasında Osmanlı'dan talep edilen elçilerin vasıfları konusundaki ısrarları ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Sahabeye sebb etmemek, ehl-i sünnet ile birleşip Şîa mezhebinden çıkarak Ca'ferî mezhebine girmek üzere sulh yapma konusunda elçi Abdülbâkî Han'ın talepleri gündeme geldiğinde, "Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan beri mezhep üzerine böyle bir musâlaha daha önce görülmemiştir" denilerek ulemânın görüşlerine ihtiyaç duyulmuştur. 25 Rebülâhir Cumartesi günü Muhsinzâde Sarayı'nda^[17] münâzâraya çağrılan kişiler arasında İstanbul pâyesi verildiği belirtilen Vassâf Abdullah Efendi'den başka Sadr-ı Anadolu'dan mün'azil İmâm-ı Evvel-i Sultânî Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi (ö. 1162/1749) ile Sadr-ı Anadolu Neylî Ahmed Efendi (ö. 1161/1748), Anadolu pâyesi verilen Mestcîzâde Abdullah Efendi, İstanbul'dan münfasıl İlmî Ahmed Efendi, Genç Ali Paşa, Tavukçubaşı ve Râgıb Efendi ile Reîsülküttâb İsmail Efendi'nin adları geçmektedir.^[18] Emîr-i hâc tayini, esirlerin tahliyesi gibi konularda ortak noktalar oluşurken Ca'ferîliğin beşinci mezhep olarak kabulünün mahzurlu olduğu ancak kendi mezhepleri olarak kalmasında bir beis bulunmadığı söylenince İran elçisi memnun kalmamış, birkaç defa daha müzakere yapılması gerekmiştir. Son aşamada İran elçisi Osmanlı tarafından bir elçi ve ulemâdan iki kişinin kendisiyle beraber İran'a gelmesini ve bu konunun orada nihayete erdirilmesini talep etmiştir. İran elçisi Abdülbâkî Han kendisiyle gelecek elçinin üç tuğlu olmasını istediği, ulemâdan seçilecek kişilerin de şeyhülislâm olmaz ise kazaskerlerden iki efendi olması hususunda ısrar ettiği ancak böyle bir şeyin mümkün olmadığı belirtilerek sâbık Fetvâ Emîni (Vassâf) Abdullah Efendi'ye Anadolu payesi ve diğer Fetvâ Emîni Halil Efendi'ye de Edirne pâyesi verilip onların ta'yîn olunduğu^[19] kaynaklarda geçmektedir.^[20] Bu süreçte Şeyhülislam Feyzullah Efendizâde Mustafa Efendi (ö.1158/1745) tarafından Nâdir Şah'a yazılan Arapça mektupta; "Vezîriâzam Mustafa Paşa, Sadr-ı Anadolu

Daire Başkanlığı, 2015).

[17] Elif Sabır, *Sadaret Kaymakamı Numanpaşazâde Ahmed Paşa'nın Yazışmalarını Hâvî Bir Mecmua (h. 1149-1150/m. 1736-1737) (Tahlil-Metin)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 198.

[18] Şem'dânizâde, *Mür'î'î-Tevârih*, nşr. M. Münir Aktepe (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1976) 1/62-63.

[19] "Halen imâm-ı evvel Hazret-i şehriyârî olup sâbıkâ Anadolu kazaskeri olan Mehmed Sâhib Efendi dâ'ilerine Rumelî Kazaskerliği pâyesi ve sâbıkâ İstanbul kadısı İlmî Ahmed Efendi dâ'ilerine Anadolu kazaskerliği pâyesi ve sâbıkâ Mısır kadısı olup Mekke-i Mükerrreme pâyesi olan Fetvâ Emîni Abdullah Efendi dâ'ilerine dahî Anadolu kazaskerliği pâyesi ve Süleymaniye müderrisi Halil Efendi dâ'ilerine 1150 senesi Rebülevvel 'inde zabt etmek üzere Edirne pâyesiyle Yenişehir-i Fenâr kazâsi tevcih ve inâyet buyurulmak için saâdetlü semâhatlü Şeyhülislam Efendi dâ'ileri işâret etmeleriyle ma'rûz-ı huzûr-ı lâmi'ü'n-nûr-ı hod berâtları kılınmıştır. Ma'lûm-ı hümayûn-ı mülükâneleri buyuruldukda emr-i fermân şevketlü kerâmetlü mehâbetlü veliyy-i ni'metim efendim pâdişâhım hazretlerindedir." Fi 16 CA 1149. Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emiri Mahmud I* [AE.SMHD.I], No. 262, Gömlek No. 21271.

[20] Şem'dânizâde, *Mür'î'î-Tevârih*, 1/162.

Abdullah Efendi, Edirne şehri kadısı Halil Efendi, bunların hepsi de Devlet-i Aliyye'nin önde gelen yöneticileri olup ayrıca övülmelerine ihtiyaç yoktur. Hepsisi de hilafet tarafından belirlenip tayin edilmiş kişilerdir.”^[21] ifadeleriyle heyet üyeleriyle birlikte Vassâf Abdullah Efendi'den de takdirle bahsedildiği görülmektedir.

İki yıl kadar İsfahan, Kandehar ve Semerkand'ta^[22] bulunan, buralardaki âlimlerle fıkıh ve akâid konularında yaptığı tartışmalarla dikkat çeken Vassâf Abdullah Efendi'nin bu şekilde uzun süre İran'da kalması onun yukarıda da zikredildiği üzere “İran Kazaskeri” veya “İrânî Abdullah Efendi” lakabıyla anılmasına yol açmıştır.^[23] İran'a giden heyet h.1152 senesinde dönüp Bolu'ya vardıklarında elçi Mustafa Paşa'ya İznikmîd (İzmit) verilirken Abdullah Efendi ve Halil Efendi Âsitâne'ye getirilmişlerdir.^[24] İran'dan döndükten sonra artık Vassâf mahlasını kullanmaya başlayan Abdullah Efendi 28 Rebülevvel 1154'te (13 Haziran 1741) Anadolu Kazaskeri olmuştur.^[25]

Vassâf Abdullah'ın İran'la yapılan müzâkerelere katkısı 1154'te gelen elçi heyetiyle yapılan görüşmelere davet edilmesiyle de devam etmiştir.^[26] Vassâf Abdullah Efendi bir sene fiilen Anadolu Kazaskerliği yaptıktan sonra 1155 gurre-yi Cumâdiye'l-ahîrede /Ağustos 1742 bu vazifeden ayrılmış ve arpalıklarıyla inzivaya çekilmiştir.^[27] Abdullah Efendi'nin yerine h. 1155 Cumâdiye'l-ülâ guresinde Bolevîzâde es-Seyyîd Mehmed Emîn Efendi Anadolu Kazaskerliğine getirilmiştir.^[28]

Uzun bir süre devlet vazifesi verilmeyen Vassâf Abdullah Efendi Zilhicce 1159/Aralık 1746'da Rumeli Kazaskerliği pâyesini almış, 4 Receb 1162/20 Haziran 1749'da fiilen Rumeli Kazaskerliğine ilk tayin edildiğinde ve Şâban 1165/15 Haziran 1752'de ikinci defa Rumeli Kazaskeri olduğunda da örfî müddet olan birer sene boyunca bu vazifeyi ifâ etmiştir.^[29]

[21] Küreli vd., *I. Mahmud-Nadir Şah Mektuplaşmaları*, 64.

[22] Bilgin, *Devhatü'l-Meşâyih ve Zeyilleri (İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin)*, 230

[23] İpşirli, “Vassâf Abdullah Efendi”, 42/559.

[24] Şem'dânizâde, *Mür'î't-Tevârih*, I, 89.

[25] İpşirli, “Vassâf Abdullah Efendi” 42/559-560.

[26] Vassâf Abdullah Efendi'nin bu müzâkerelere katılımını Şem'dânizâde 1154 senesi olayları içinde “Acem elçisinin dört bin nefer ile Âstâne'ye gediği” üst başlığıyla şu şekilde kaydetmiştir: “Ba'dehü Bahâriye yalısında, Kaptan Paşa İran elçisine ziyâfet ettikde, müşârü'n-ileyhümâ Mehmed Sâhib Efendi ve Es'ad Efendi ve Anadolu'dan ma'zûl Neyli Ahmed Efendi ve İran'dan gelen Abdullah Efendi ve Halil Efendi ve Reis Râgıb Efendi dahi ziyâfete geldiler ve Tersâne ricâli ve birkaç bin şallı ve poşulu Kalyoncu şâhbâzları makâm-ı hizmetde oldu. Elçi ulemâ ile bir yere geldiklerinde, billâhi'l-hamd, cümlemiz ehl-i İslâm'dan ve bir peygamberin ümmeti olmağla, uhûvvat ve sevişmek lâzım diyerek bir kâğıd çıkarup, Şâh'ın muradı tasdik-ı mezheb-i hâmisdir deyicek, mesâğ-ı şer' yok deyü i'tizâr olunmuş iken, yine bu isrâr münâsib mi? devletimiz her umûru şer'a tatbik eder denildikde, elçi biz dahi şer'den ayrılmayuz deyüp, diğer sohbet ettiler.” Şem'dânizâde, *Mür'î't-Tevârih*, I/105-106.

[27] Bilgin, *Devhatü'l-Meşâyih ve Zeyilleri (İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin)*, s.230.

[28] Şem'dânizâde, *Mür'î't-Tevârih*, I, 109.

[29] İpşirli, “Vassâf Abdullah Efendi”, 42/559.

Uzun ve verimli geçen hayatında Osmanlı Devleti'ne ilmî, idârî ve siyâsî alanda pek çok kademedede hizmet eden Vassâf Abdullah Efendi bu hizmetlerini Sultan III. Osman tarafından, 28 Rebülevvel 1168/12 Ocak 1755 tarihinde, müderrisliğe başlamasından hicri takvimle 57 sene sonra ve yaklaşık olarak 96 yaşında, Seyyid Murtaza Efendi'den (ö. 1171/1758) boşalan şeyhülislamlık makamına tayin edilmesiyle taçlandırmıştır.^[30] Râmiz (ö. 1202/1788) şairleri tanıttığı *Adâb-ı zurafâ*'sında Vassâf Abdullah Efendi'nin şeyhülislamlığından bahsederken bu olaya;

“Kalb-i sâf ile didi Râmiz-i da'î târih
Sadr-ı fetvâ ebed Abdullah Efendi'ye sezâ”

Oldı Vassâf cihâna müftî-i mevsûfî 'z-zamân /1168”,^[31] Müstakimzâde ise “*Zihî nûr oldu fetvâ nâm-ı Abdullâh-ı dândan /1168”* ifadesiyle,^[32] Şeyhülislam Mekki Efendi de Vassâf Abdullah'ın fetvâ vazifesine gelişi için yazdığı on yedi beyitin sonunda yazdığı beyitiyle tarih düşürmüştür:

“Yazdı bir târih Mekki-i bende-i dîrinesi
Geldi Abdullâh Efendi ilmile fetvâsına”^[33]

Vassâf Abdullah Efendi ihtiyarlığı zamanında geldiği bu şeyhülislamlık vazifesinde beş ay kadar kaldıktan sonra 27 Şâban 1168/8 Haziran 1755 tarihinde azledilmiş yerine de Damadzâde Feyzullah Efendi şeyhülislam olmuştur. Azil sebebi olarak, yaşlılığı sebebiyle Meşihat işlerini gerektiği gibi yürütememesi,^[34] maiyetindekilerin dürüst davranmayıp eskiden beri devam eden sefâhatlerini arttırmaları ve rüşvet almaları gibi iddialar ileri sürülmüştür.^[35] Azlinden sonra kendisinden Bursa'da ikamet etmesi istenmiş, bir süre sonra İstanbul'a dönmesine izin verilince de mülkü olan Emîrgüneoğlu (Emîrgân) yalısında ikamet etmiştir. Bu yalıda kendisinden sonra oğlu Şeyhülislam Vassâfzâde Esad Efendi (ö. 1192/1778) oturmuş, ardından burası I. Abdülhamid zamanında devlete intikal etmiştir. Abdullah Efendi Zilkâde 1174/ Haziran 1761'de yüz yaşını geçmiş olarak vefat ettiğinde^[36]

[30] Vâsıf Ahmed Efendi, *Mehâsinü'l-âsâr ve hakâiku'l-ahbâr (Târih-i Vâsıf)*, Dârüttübaati'l-âmire, I, 47.

[31] Aziz-zâde Hüseyin Râmiz, *Âdâb-ı zurafâ İnceleme-Tıpkıbasım-İndeks*, Haz. Sadık Erdem, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2019), 112.

[32] Bilgin, *Devhatü'l-Meşâyih ve Zeyilleri (İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin)*, 231.

[33] Gürcan Karapanlı, *Mekki Divanı ve Tahlihi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 191.

[34] Vâsıf Ahmed Efendi, *Mehâsinü'l-âsâr ve hakâiku'l-ahbâr (Târih-i Vâsıf)*, (Dârüttüba'ati'l-âmire, 1219) 1/56.

[35] “Şâ'ban'ın yirmi yedisinde [8 Haziran 1755] İran Kazaskeri deyü şöhretdâr olan Vassâf Abdullah Efendi pîr olup, dâiresi mazbût olmayup hizmetinde olan süfehâ efendileri sadra geldikte sefâhatlerini terk veya ketm lâzım iken dahi ziyâde i'lân-ı fîsk ve ahz-ı rüşvete derkâr oldukları için efendileri def' olunup yerine nehâb ve vehhâb olmayup, uslu ve mu'tedil olduğu için Damadzâde Feyzullah Efendi Şeyhülislam oldu.” Şem'dânizâde, *Mür'î'l-Tevârih*, I/181.

[36] Şem'dânizâde, *Mür'î'l-Tevârih*, IIA/38.

Eyüp'te Siyavuş Paşa Türbesi civarında hocası ve kayınpederi Kara Halil Efendi'nin yanına defnedilmiştir.^[37] Tarihçi Hâkim (ö. 1770), "Etti Abdullah Efendi cennet-i adni makar"^[38], Müstakimzâde, "Mevt-i âlim mevt-i âlem"/1174 mısırâmı ölümüne düşürülen tarih olarak kaydetmişlerdir.^[39]

Vassâf Abdullah Efendi'nin iki oğlu ve bir kızı bulunmaktadır. Vassâf Abdullah Efendi'nin oğlu olan Mehmed Esad Efendi I. Abdülhamid zamanında 19 Şevval 1190/1 Aralık 1776'da şeyhülislâm olmuş ve bir yıl sekiz aydan fazla bu makamda kalmıştır.^[40] Vassâfzâde Mehmed Esad Efendi'nin Said Mehmed adında müderris bir oğlu olduğu ve babasının sağlığında 1189/1775'de vefat ettiği, torun Said Mehmet'in ise 1266/1849 yılında devriye kadılığından Kürdistan Mollası olarak tayin edildiği, iki Said Mehmed'in baba-oğul olup babanın erken vefatı nedeniyle isminin çocuğuna verilmiş olabileceği Aydın tarafından ifade edilmektedir. Vassâf Abdullah Efendi'nin Yahya Efendi isimli bir diğer oğlunun da müderris olduğu kaynaklarda geçmektedir. Babasının sağlığında vefat ettiği anlaşılan Yahya Efendi'nin vefat tarihi 1160/1747 olarak kaydedilmiş olup kabri Eyüp Sultan'da Siyavuş Paşa türbesi yakınında babasının yanında bulunmaktadır.^[41] Vassâf Abdullah Efendi'nin bir de kızı bulunduğu, kızından olan torunu Mehmed Rauf Bey'in Hariciye Nezâreti Mektûbî Kalemi kâtiplerinden olduğu bilinmektedir.^[42] Abdullah Vassâf Efendi'nin Hatice isimli bir torununun daha var olduğu da arşiv kayıtlarında görülmektedir.^[43]

[37] Vâsıf Ahmed, *Târîh-i Vâsıf*, I/198-200.

[38] İpşirli, "Vassâf Abdullah Efendi", 42/560.

[39] Bilgin, *Devhatü'l-Meşâyih ve Zeyilleri (İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin)*, 231.

[40] Şeyhülislam Esad Efendi 1119/1707'de İstanbul'da doğmuş, tahsilini tamamladıktan sonra 1143 yılında hâriç derecesiyle müderris olmuştur. Esad Efendi 1163'te Galata kadılığına tayin edilmiştir. Vassâf Abdullah Efendi'nin şeyhülislâmlığı döneminde Galata kadılığından mâzûl bulunan Esad Efendi'ye önce Edirne, daha sonra da Mekke pâyesi verilmiştir. Babasının 1168'de azli ve Bursa'ya gönderilmesi üzerine Esad Efendi de Bursa'ya gitmeye mecbur tutulmuş ve bir müddet orada kalmıştır. 1171'de İstanbul pâyesi alan fakat babasının düşmanları yüzünden uzun süre terfi edemediği belirtilen Esad Efendi uzun bir aranın ardından Rebülevvel 1182'de Anadolu kazaskerliğine getirilmiştir. Örfi sürenin bitiminde azledilen Esad Efendi'nin yerine Damadzâde Mehmed Murad Efendi tayin edilmiştir. (Şem'dânizâde, *Mür'î't-Tevârih*, II B/8.) Esad Efendi Ramazan 1186'da Rumeli kazaskerliğine getirilmiş, örfi sürenin bitiminde de azledilmiştir. 19 Şevval 1190/1 Aralık 1776'da şeyhülislâm olan Esad Efendi yaşlılığı ve hastalığı sebebiyle 24 Cemâziyelâhir 1192/20 Temmuz 1778 tarihinde görevden alınarak önce Boğaziçi'nde Neşatâbâd Sarayı yanındaki yalya, daha sonra Emirgân'da babasından kalma yalya çekilmiş, 3 Receb 1192/28 Temmuz 1778'de vefat ettiğinde de Eyüp'te Siyavuş Paşa Türbesi haziresinde babasının yanına gömülmüştür. M. Münir Aktepe, "Esad Efendi, Vassâfzâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/347.

[41] Aydın, *Ilyas İbn İsa: Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri*, 28-29.

[42] Mehmed Rauf Bey Sultan Abdulmecid Han'ın kilârîsi Ahmed Efendi'nin oğlu olup 1289/1872'de vefat etmiştir.

[43] Bu hanım, maddi zaruret içinde olması nedeniyle maas bağlanması için Maliye Nezaretine yapılan müracaat vesilesi ile kayıtlara geçmiş bulunmaktadır. (Aydın, *Ilyas İbn İsa: Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri*, 28-29.)

2. ESERLERİ

Vassâf Abdullah Efendi edebiyat, Arap dili grameri, kelâm ve fıkhîta eserler telif etmiş, çeşitli risâlelere takrîzler yazmış ve ta'likâtta bulunmuştur. Üç dilde şiir inşâ etme kabiliyetine sahip olduğu kaydedilen müellifin şiirlerinde genellikle Abdî, zaman zaman da Vassâf mahlasını kullandığı belirtilmektedir ki Vassâf mahlasını İran seyahatinden sonra kullanmaya başladığından yukarıda bahsedilmiştir. Osmanlı müelliflerinde *Divânçe*'si bulunduğu söylenmekteyse de^[44] Betül Uysal bu divânçenin henüz bulunamadığını belirtmiştir.^[45]

2.1. Hayâl-i Behcet-âbâd

Şeyhülislam Vassâf Abdullah Efendi'nin 1105 beyitten oluşan *Hayâl-i Behcet-âbâd* isimli eseri önemli bir nasihatnâmedir. Şeyh Galib'in (ö. 1213/1799) ünlü mesnevisi *Hüsn ü Aşk*'ı yazarken esinlendiği eser olarak bazı kaynaklarda adı geçen *Hayâl-i Behcet-âbâd* öğretici kimliğiyle öne çıkmaktadır. Çeşitli bölümlerden oluşan eserde sırasıyla Tevhîd, Na't-ı Nebevî Aleyhisselam, Evsâf-ı Cemîle-i Habîbi, Mi'râc-ı Nebî-yi Fahr-ı Âlem, Der Vâs-ı Mu'cizât-ı Cenâb-ı Şâh-ı Keveyn ve Der Vâs-ı Sultan Ahmed Han bölümleri bulunmaktadır. Mumcuoğlu Vassâf Abdullah Efendi'nin "Hasbihâl-i Nâzım-ı Kemîde" adını taşıyan son bölümü bir nevi dertleşme olarak inşâ ettiğini ifade etmiştir.^[46]

2.2. Nazîre-i Unvânü's-şeref

Nazîre-i Unvânü's-şeref, Vassâf Abdullah'ın Yemenli alim İbnü'l-Mukrî'nin (ö. 837/1433) tek metin içerisine birden fazla ilmî konuyu yerleştirerek telif ettiği *Unvânü's-Şeref* adlı eserindeki metodu uygulayarak yazdığı bir eserdir. Vassâf Abdullah Efendi asıl metne ek olarak altı eserden oluşan bu eserde Arapçanın yanında Türkçe ve Farsçayı da kullanmıştır. Normal satır düzenindeki eser benzerlerinde olduğu gibi fıkîh konusunu içermektedir. Bunun yanında birinci sütun aşağıya doğru okunduğunda Hikmet, ikinci sütun Mantık, üçüncü sütun Kelâm, dördüncü sütun Nahiv, beşinci sütun Farsça hikâye ve altıncı sütun ise Türkçe hikâye konusunu ihtiva etmektedir.^[47]

[44] Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, nşr. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen, (İstanbul: Meral Yayınevi, 1972) 2/429.

[45] Uysal, "Nahiv İlmînde Meşhur *el-Kâfiye*'nin Manzum Bir Tercümesi: Vassâf Abdullâh Efendi'nin *İrşâd-ı Ezkiyâ* Adlı Eseri", 539.

[46] Mumcuoğlu, *Şeyhülislam Akhisari Vassaf Abdullah Efendi Hayâl-i Behcet-Âbâd*, XIV-XVI.

[47] Selami Bakırcı, M. Sadi Çoğenli, "Kadıza Mehmed Efendi'den Erzurum Müftülüğüne İntikal Eden Unvânü's-Şeref Adlı Eser Üzerine -Bir Metin Üzerinde Farklı İlimleri Eşleştirme Sanatı-", *Erzurum İspirli Kadızâde Mehmed Ârif Efendi ve Ömer Efendi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Ömer Kara, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2014), 50-52, 58.

Eserin yazım tarihi net olarak verilemese de 8 Cemâziyelâhir 1130/9 Mayıs 1718-18 Rebülevvel 1143/1 Ekim 1730 yılları arasında yazıldığı kesindir. Zira eserin başında III. Ahmed'in sultanlığı ve İbrahim Paşa'nın sadareti devrinde yazıldığı bilgisi bulunmaktadır. Eser 1279'da Nevres Paşa'nın ve 1314'te Zühdü Paşa'nın Maârif Nazırlığı döneminde olmak üzere iki defa basılmıştır.^[48]

2.3. İrşâd-ı Ezkiyâ

İrşâd-ı Ezkiyâ, İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) Arapçanın gramerini öğretmek için yazdığı nesir şeklindeki eseri *el-Kâfiye*'nin manzum bir tercümesidir. Telif tarihi bilinmeyen eserin içindeki Sadrazam Halil Paşa'yı ve Sultan III. Ahmed'i öven beyitlerden Sadrazam Arnavut Halil Paşa'nın (1716-1717) görev yaptığı yıllarda yazıldığı sonucuna ulaşılmıştır.^[49] Dibâce 90 beyit ve konunun işlendiği bölüm 1388 beyit olmak üzere 1478 beyitten oluşan eserde önce kural anlatılmış ardından da örnekler verilmiştir. Vassâf Abdullah Efendi, Molla Câmî (ö. 898/1492) ve İbnü'l-Hâcib'in eserlerindeki tertibe uyarak konuların sıralamasını ve verilen örnekleri değiştirmemiştir. Sanat kaygısından ziyade nahvi öğretmek amacıyla yazıldığı için bu eserde edebî sanatlar kullanılmamıştır. Ancak vezin ve kâfiyenin sınırlayıcı etkisi sebebiyle konular bazen tam olarak izah edilememiş bazen de çok kısa ifadelerle geçiştirilmiştir.^[50]

2.4. Takrîzleri

Vassâf Abdullah Efendi, XVIII. yüzyılda yaşamış Osmanlı din alimlerinden Erzurumlu Ömer b. Ali b. İbrahim b. Halil el-İspirî'nin (ö. 1202/1788) tarih alanında kaleme aldığı ve h. 974 yılına kadar muhtasar Osmanlı Devleti tarihini ve ulemasını konu edindiği *Ferhatu'l-Fu'âd* isimli eseri ile belâgat ilmi hakkında yazdığı ve Şeyhülislam Pîrîzâde'nin *Takrîz* adındaki eserini izah ettiği *Keşfü'l-Takrîz* isimli haşiyesi üzerine takrîzler yazmıştır.^[51]

[48] Vassâf Abdullah Efendi, *Nazîre-i Unvânü 'ş-şeref* (İstanbul: Matba'a-i Âmire, 1279); Vassâf Abdullah Efendi, *Nazîre-i Unvânü 'ş-şeref* (İstanbul: Cemâlî Efendi Matbaası, 1314).

[49] Uysal, "Nahiv İlminde Meşhur *el-Kâfiye*'nin Manzum Bir Tercümesi: Vassâf Abdullâh Efendi'nin *İrşâd-ı Ezkiyâ* Adlı Eseri", 542.

[50] Kürşat Şamil Şahin, "Dilbilgisi Öğretiminde Şiir Kullanımına Bir Örnek İrşâd-ı Ezkiyâ," *VIth International Scientific and Practical Conference-Actual Problems of Linguistics and Linguodidactics in the Context of Modern Approaches*, (Gagauzia, 2023), 197-198.

[51] İsmail Altun, Reyhan Keleş, "Ömer Efendi'nin Üç Eserine Yazılan Takrîzler", *Erzurum İspirli Kadızâde Mehmed Ârif Efendi ve Ömer Efendi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Ömer Kara, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2014), 471-473, 494.

2.5. Ta'likâtı

Tûsî'nin (ö. 672/1274) İbn-i Sînâ'nın (ö. 428/1037) *el-İşârât ve t-tenbihât* adlı eseri üzerine yazdığı şerh olan *Şerhu'l-İşârât (Hallü müşkilâti'l-İşârât)*'ın Süleymaniye Kütüphanesindeki bir nüshasının başında İran Kazaskeri demekle ma'rûf Vassâf Abdullah Efendi'nin ta'likâtı bulunduğu yazmaktadır ki hakikaten de bazı varaklarda açıklamaların altında Abdullah Efendi'nin imzası net bir şekilde görülmektedir.^[52] Eserin temellük kayıtlarında da Vassâf Abdullah Efendi'nin ve oğlu Mehmed Esad'ın imzalarının bulunması dikkat çekmektedir.^[53]

2.6. Zemzeme

Vassâf Abdullah Efendi'nin Kelâm alanında yazılmış *Zemzeme* isimli eserden kaynaklarda bahsedilmekteyse de^[54] yapılan taramalarda böyle bir eserin varlığı henüz tespit edilememiştir.

Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 1959/2'de 6a-17b'de kayıtlı olup Vassâf Abdullah Efendi'ye nispet edilen *Risâle-i Mu'amma* adıyla kaydedilen eser ise Vassâf Abdullah'a ait olmayıp aynı yerde 06 Mil Yz A 1959/3'de kaydedilmiş Mehmed Hâkim'e ait olan *Eş'âr ve İnşâ*^[55] isimli eserin bir parçasıdır. Muhtemelen Vassâf Abdullah Efendi'nin meşhate gelişi için yazılmış olup *Hâkim Efendi Târîhi*'nde de yer alan beyitlerin^[56] risâlede vr. 6a'da da bulunması müellifin kim olduğu konusunda karışıklığa sebep olmuştur.

3. FETÂVÂ-YI VASSÂF

Vassâf Abdullah Efendi uzun süren ilim ve devlet adamlığı serüveninin zirvesi olan Şeyhülislamlık makamını beş ay gibi kısa bir süre deruhte etmişse de zamanında verilen fetvâlar bir mecmûa boyutuna ulaşmış ve önemine binaen derlenip bir araya getirilmiştir. Çoğunlukla fetvâ emînliğini yaptığı şeyhülislamların fetvâlarını derleyip nukûlünü çıkarmasıyla meşhur olan ve bu sebeple ismi *Netîcetü'l-fetâvâ*'da üç şeyhülislamın fetvâlarını derleyen olarak zikredilen Vassâf Abdullah'ın fetvâlarını kimin mecmûa haline getirdiği, üç nüshada yer yer bulunan nukûlün de kim tarafından çıkarıldığına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

[52] Ebû Ca'fer Muhammed b. Muhammed b. Hasan Nasîruddin et-Tûsî, *Hallü müşkilâti'l-İşârât*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Servili, 189), 37b, 114a.

[53] Tûsî, *Hallü müşkilâti'l-İşârât*, 1a.

[54] Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 1/84.

[55] Mehmed Hâkim Efendi, *Eş'âr ve İnşâ*, (Ankara: Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1959/3).

[56] Mehmed Hâkim Efendi, *Hâkim Efendi Tarihi*, nşr. Tahir Güngör, (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul: 2019), 1/225.

Mecmûadaki fetvâların Şeyhülislam Vassâf Abdullah Efendi'ye ait olduğu tüm nüshalarda eser isminde net bir şekilde belirtilmiş ve “İran Kazaskeri” olarak maruf olduğuna da özellikle işaret edilmiştir. Derlenen ilk nüshası henüz tespit edilemeyen mecmûanın en erken tarihli nüshası olan Hidiv nüshası 17 Rebîülevvel 1196/2 Mart 1782'de istinsah edilmiştir. Müzâyede nüshasının yayınlanan görüntülerinde -istinsah tarihi bulunmamakla birlikte-eserin baştan sona mukabelesinin 1216/1801-1802 senesinde yapıldığı kaydı bulunmaktadır. Selimiye nüshası ise 1220 Muharremü'l-harâm gürresinde tamamlanmıştır.^[57]

Mecmûaya fetvaların verildiği dil açısından bakıldığında genelinin Türkçe olmakla birlikte az sayıda da olsa Arapça fetvaların bulunduğu görülmektedir.^[58] İstatistik olarak ise 2086 müstakil ve 43 bağlantılı fetvâ ile birlikte 2129 fetvâyı içeren eserde en fazla fetvâ ihtivâ eden bölümlerin 243 fetvâ ile Kitâbü'd-da'vâ ve müteâkiben 232 fetvâ ile Kitâbü'l-vakıf olduğu tarafımızdan tespit edilmiştir.

3.1. Fetâvâ-yı Vassâf'ın Nüshaları ve Özellikleri

Vassâf Abdullah Efendi'nin tek fıkıh/fetvâ eseri olan ve bu çalışmanın konusu olan *Fetâvâ-yı Vassâf* hakkındaki değerlendirmeye tespit edilebilen nüshaları hakkında bilgi vererek başlamak yerinde olacaktır. Makalede eserin nüshaları bulunduğu yerlere nispetle; Hidiv Nüshası^[59], Selimiye Nüshası^[60], Tokat Nüshası^[61] ve Müzâyede Nüshası^[62] olarak isimlendirilmiştir.

3.1.1. Hidiv Nüshası

Kataloglarda Mısır'da iki ayrı kütüphanede mecmûanın nüshaları var gibi görünse de bu durumun, Hidiv Kütüphanesindeki nüshanın, kütüphanenin Mısır Milli Kütüphanesine nakli sebebiyle orada da ayrıca kaydedilmesinden kaynaklandığı görülmüştür. Dolayısıyla hakikatte tek bir nüsha vardır ki o da burada Hidiv nüshası olarak anılacaktır. Bu nüshanın başında dokuz sayfa fihrist bulunmaktadır. Fihristten sonraki sayfada eserin ismi “*Fetâvâ-yı Vassâf Abdullah Efendi Şeyhülislâm*

^[57] Nüshalar hakkında ayrıntılı bilgi aşağıda verilecektir.

^[58] Arapça fetvâlara örnek olarak bz. Hidiv nüshası 25b, 28b, 29a.

^[59] Bu nüshanın Mısır Milli Kütüphanesinden teminini sağlayan Dr. Mahmud Sami Bey'e teşekkürü borç bilirim.

^[60] Vassâf Abdullah Efendi, *Fetâvâyı Vassâf*, (Edirne: Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, 22 Sel 1033).

^[61] Vassâf Abdullah Efendi, *Fetâvâ-yı Vassâf*, (Ankara: Milli Kütüphane, Tokat İl Halk Kütüphanesi, 60 Hk 129, 593349).

^[62] Vassâf Abdullah Efendi, *Fetâvâ-yı Vassâf*, <https://phebusmuzayede.com/49782-seyhulislam-vassaf-abdullah-efendi-ye-ait-fetvalar-feteva-yi-vassaf-184-sayfa-ebrulu-cildinde-21x30-cm.html> erişim 24.06.2024. Bu nüshanın müzâyede nüshası olarak adlandırılmasının sebebi bir müzâyede sitesinde bulunan görüntüler dışında bu nüshanın kimde ya da hangi kurumda olduğuna dair bir bilgiye ulaşılamamış olmasıdır.

el-Ma'rûf bi-İran Kazaskeri 'aleyhi'r-rahme" şeklinde kaydedilmiştir. Bu sayfada ayrıca Hidiv Kütüphanesinin mührü ve eserin kayıt bilgileri bulunmaktadır.^[63] Hafız es-Seyyid İsmail Şa'rânizâde tarafından 17 Rebülevvel 1196'da istinsâhı tamamlanan nüsha 1b-160b arasında bulunmaktadır.

Hidiv nüshasında mecmûanın ardından eklenen yaklaşık 1,5 sayfa uzunluğundaki Arapça nakil ve hâmişlerde bazı şeyhülislam fetvâlarını ihtiva eden kısımdan sonra "ekarra bi'l-vekâleti ve enkera'd-deyn" ve ilişkili iki başlık altındaki nakillerin Müzâyede nüshasında da bulunduğu ancak Tokat nüshasında bulunmadığı görülmektedir.

3.1.2. Müzâyede Nüshası

Bir müzâyede sitesinde *Fetâvâ-yı Vassâf*'ın bir nüshası satışa sunulmuş ve eserin bazı görüntüleri paylaşılmıştır. Bunlar; eserin ve müellifinin adlarının yazılı olduğu fihristin ilk yaprağı ve yine eserin ve müellifinin isminin bulunduğu sayfa ile 1b-2a, 29b-30a, 51b-52a, 58b-59a varakları ve varak numarası bulunmasa da mecmuanın son varağı ile mecmuadan olmayan ıskât-ı salâta dair eklenmiş bir yaprağın görüntüleridir. Paylaşılan görüntülerde nüshanın başından sonuna kadar mukâbelesinin bu çalışmayı yapanın Ahî Çelebi Mahkemesinde vazifeli olduğu sırada yapıldığı bilgisi bulunmaktadır. Müzâyede sitesinde bu nüshanın tanıtımı yapılırken 184 sayfa olduğu bilgisi verilmektedir ki doğrusu muhtemelen 184 varak olmalıdır. Bu nüshanın paylaşılan varaklarındaki nukûl de Hidiv ve Tokat nüshalarındaki nukûl ile aynıdır.^[64]

3.1.3. Tokat Nüshası

İstinsâh tarihi ve müstensih ismi bulunmayan bu nüshada eser ve müellif bilgisi 1,5 sayfalık fihristten sonra 1a'da yer almaktadır. Burada ayrıca "Tokat Kütüphanesine vakıftır 1307" kaydı ve vakfi yapanın Evkâf-ı Hümâyûn Nezâret-i Celilesi azasından İsmail Paşa olduğu bilgisi bulunmaktadır. Bu nüshada eser 1b'de başlayıp 179b'de bitmektedir. Hidiv ve Müzâyede nüshalarında mecmûanın bitiminde yer alan ekler bu nüshada bulunmamaktadır. Tokat nüshası ile Hidiv nüshasında yer alan ana nukûlde ise herhangi bir fark bulunmamaktadır.

3.1.4. Selimiye Nüshası

[63] Vassâf Abdullah Efendi, *Fetâvâ-yı Vassâf*, (Kahire: Mısır Milli Kütüphanesi, Hidiv Koleksiyonu, Fıkhu'l-Hanefi, 8594/12).

[64] Vassâf Abdullah Efendi, *Fetâvâ-yı Vassâf*, <https://phebuzmuzayede.com/49782-seyhulislam-vassaf-abdullah-efendi-ye-ait-fetvalar-feteva-yi-vassaf-184-sayfa-eburlu-cildinde-21x30-cm.html> erişim 24.06.2024.

Ahmed bin Murtazâ bin Halil tarafından 1220 Muharremü'l-harâm ğuresinde istinsâhı tamamlanan 169 varaklık mecmûanın ve müellifinin ismi eserin ilk sayfasında açıkça yazılmıştır.^[65] Altı sayfalık fihristten sonra mecmûanın ilk sayfasında Seyyid Çelebi Mustafa Paşa'nın kitaplığından olduğu bilgisini hâvi 1233 tarihli bir mühür ve Edirne'de Evkâf-ı Haremeyn Müfettişi olan Seyyid Mehmed Emin'in kitabın vakfına dair kaydı ile mühürü bulunmaktadır.

169 varak olan bu nüshada genel olarak nukûl bulunmamakla birlikte beş fetvâda nakil bulunmaktadır. Bir yerde *Kâdhân*,^[66] bir yerde şukka^[67], bir yerde kanun metni ve *Kâdhân*^[68] ve bir yerde de *Bezzâziyye* ve *Fetâvâ-yı Ali Efendi*^[69] kaynak gösterilirken Bâbü'l-cinâyatta bir fetvâda da *Gurer*'den naklen *Zeylai*^[70] kaynak olarak verilmiştir.

Mecmûanın sonunda müstensih kendi bilgilerini verdikten sonra biri havâley-le biri de talakla ilgili iki fetvâ daha kaydetmiştir. Nüshanın sonunda *Nevizâde Atâyî*'nin kitabında *Hulâsa*'dan mestûrdur denilerek dava ile ilgili bir mesele^[71] ve Dürriizâde'den icâre ile ilgili bir fetvâ hâmişe kaydedilmiştir.

3.2. Fetâvâ-yı Vassâf'ın Nukûlünün Özellikleri

Fetâvâ-yı Vassâf'ın nukûl bulunan nüshalarında 667 fetvâda bu fetvâların dayandırıldığı fıkıh/fetvâ kitaplarından ilgili yerlerin bilgisi bulunmaktadır. Hidiv nüshasındaki ek kaynaklar hariç tutularak bu kitaplar değerlendirildiğinde ilk on beşte yer alanlar ve başvurulma sıklıkları şu şekildedir:

Tablo: *Fetâvâ-yı Vassâf*'ın Nukûlünde Başvurulan Kaynaklar ve Başvurulma Sıklıkları

Sıra	Eser İsmi	Başvurulma Sıklığı	Sıra	Eser İsmi	Başvurulma Sıklığı
1	<i>Dürer ve Gurer</i>	78	2	<i>Hâniyye/Kâdhân</i>	74
3	<i>Hidâye</i>	56	4	<i>Bezzâziyye</i>	40
5	<i>Mültekâ</i>	32	6	<i>Sadruşşeria</i>	32
7	<i>Hulâsa</i>	25	8	<i>Câmiu'l-fusûleyn</i>	23

[65] Bu sayfada ayrıca eserin numarasının 324 olduğu ile “Edirne’de vürûd etmiştir. Fî 20 Kânûni’s-sânî Sene [1]330” ifadesi bulunmaktadır.

[66] Selimiye nüshası, 1b, 22a.

[67] Selimiye nüshası, 13b.

[68] Selimiye nüshası, 22a.

[69] Selimiye nüshası, 71a.

[70] Selimiye nüshası, 158a.

[71] Bu kısım hem Hidiv hem de Tokat nüshasında bulunmaktadır.

9	Bahru'r-râik	21	10	Tatarhâniyye	20
11	İmâdiyye	20	12	Bedâyi	16
13	Gurer	15	14	Kunye	15
15	Zahîra	15			

Tabloda görüldüğü üzere mecmûada başvuru kaynaklar Osmanlı döneminde muteber ve mütedâvil olan eserlerdir. *Dürer ve Gurer* ile *Gurer* birlikte değerlendirildiğinde Molla Hüsrev'in mecmûada en çok itibar gören müellif olduğu, *Hidâye*, *Hâniyye/Kâdihan* ve *Bezzâziyye*'nin ise *Dürer ve Gurer*'i takip ettikleri görülmektedir. İlk on beşte yoğunluğun Maverâünnehir bölgesi Hanefî meşâyîhının eserlerinde olduğu rahatlıkla söylenebilir ki bu da Osmanlı dönemi fetvâ kitaplarının ortak özelliğidir.^[72]

Fetâvâ-yı Vassâf in nakillerinde zaman zaman Osmanlı dönemi şeyhülislamlarının da kaynak olarak gösterildiği görülmektedir. *Fetâvâ-yı Ali Efendi* 6, *Fetâvâ-yı Yahya* 5, *Fetâvâ-yı Ankaravî* ise 4 kez ana nukûlde başvuru eserlerdir. Nukûlden ayrı olarak mecmûada yer alan fetvâların bazılarının da doğrudan önceki şeyhülislamların verdikleri fetvâlardan kaydedildiğine dair bazı bilgiler de Hidiv nüshasındaki ek kayıtlarda bulunmaktadır. Buna göre Mirzâde Şeyh Mehmed, Ebussuûd Efendi, Atâullah Efendi, Çatalcalı Ali Efendi ve Zekeriyâyâde Yahyâ Efendi'nin bazı fetvâları da mecmûada bulunmaktadır ki bu fetvâ mecmûalarında sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Zira yıllar içerisinde benzer sorularla farklı şeyhülislam muhatap olduklarında aynı formda cevaplar verilirken sürekliliğe de işaret edilmiş olmaktadır. Mecmûanın nukûlünde şeyhülislamların ve önde gelen alimlerin görüş farklılıklarına da yer verilmiştir. Mesela deyni kabza vekil olan şahsın müvekkilin ölümünden sonra yemini ile tasdik olunup olunmayacağı hakkında Vassâf Abdullah Efendi öncesinde başlayıp ondan sonra da Medine Kadısı Şânîzâde'nin (ö.1791) bu konuda yazacağı risâleye kadar devam edecek olan ihtilafa^[73] bu konudaki üç meselenin nukûlünde işaret edildiği görülmektedir. Söz konusu fetvâlardan ilki şu şekildedir:

“Zeyd birkaç kimesneler zimmetlerinde olan şu kadar akçesini kabza Amr'ı tevkil edip Amr dahi meblağ-ı mezbûru ol kimesnelerden aldıktan sonra Zeyd fevt olduktan verese Amr'dan sen meblağ-ı mezbûru ol kimesnelerden alıp lâkin Zeyd'e vermeyip yedinde kaldı ver deyü dava ettiklerinde Amr tamamen Zeyd'e teslim ettim deyip üzerine serdi-damân lâzım olmadığına yemin edecek veresinin mutâlebesinden halâs olur mu? el-Cevâb: Olur.”

[72] Emine Arslan, *Nuküllü Fetvâ Mecmûaları ve Mehmed Fikhî'nin el-Ecvibetü'l-Kâni'a Adlı Eserinin Bunlar Arasındaki Yeri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 107.

[73] Süleyman Kaya, “Vekalet Akdine Dair Bir Tartışma Bağlamında Osmanlı Döneminde Fetvanın Müftâ-bih Hale Geliş Süreci”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 20 (Ekim 2012), 86.

Fetvânın hâmişinde; “Eftâ Hayredîn er-Remlî ve Ali el-Makdîsî^[74] ve Esad Efendi ve Şürûnbülâlî ve eftâ el-merhûm Yahya Efendi ve İbn-i Kemal ve Sun‘ullah Efendi bi-hilâfihî. Kerenbeşi Mustafa Efendi.”^[75] yazmaktadır. Fetvânın devam ettiği bir sonraki sayfada ve yine hâmişte *Velvâliciyye*’den bu durumda beyyine gerektiğine dair bir nakilden sonra “ve kad üftâ fî Behceti’l-fetâvâ bi-lüzûmi’l-beyyineti^[76] kezâ üftâ fî Fetâvâ Yahyâ Efendi bi-lüzûmi’l-beyyineti”^[77] ibaresi bulunmaktadır. Bu bilgiler aynı şekilde Tokat nüshasında da bulunmaktadır.^[78]

Bu konudaki ikinci fetvâ ise şu şekildedir:

“Zeyd birkaç kimesnelerin zimmetlerinde olan şu kadar akçesini kabza Amr’ı tevkiil etmekle Amr şu mikdarını ol kimesnelerden kabz ve Zeyd’e teslim edip ba‘dehû mâ‘adâyı dahî kabz edip lâkin Zeyd’e vermeden Zeyd fevt olup sağîr oğlu Bekiri terk ettikde Beşir Bekir’e vasî nasb olunup ba‘dehû birkaç sene murûrunda Beşir fevt olup Bekir bâliğ oldukda Amr’dan sen ma‘adâyı vermeyip yedinde kaldı ver deyû dava eylese Amr ma‘adâyı hâl-i sığarında vasîn Beşir’e verdim deyip Amr üzerine redd-i damân lâzım olmadığına yemin edicek Bekir’in mutâlebesinden halâs olur mu? el-Cevâb: Olur.”

Bu fetvânın yanında nakli çıkaran kişinin çekincesi olduğu hâmişe kaydedilen ikinci fetvânın kenarında nakil yazmayıp Arapça “Fel yeteemmel ‘inde’l-fetvâ nukilet min kütübi’l-muteberât naklen kesîran min kabîli fî kabzi’l-fuzûli fî hâze’l-kitâb” uyarısından anlaşılmaktadır ki bu tenbih de Tokat nüshasında bulunmaktadır.^[79]

Deyni kabza vekîl kılma hakkındaki ihtilafa işaret eden üçüncü fetva da şu şekildedir:

“Zeyd Amr’ın zimmetinde olan şu kadar akçe hakkını Amr’dan kabza Bekir’i tevkiil ettikten sonra Zeyd fevt olup veresesi Amr’dan sen meblağ-ı mezbûru Bekir’e vermeyip zimmetinde kaldı bize ver deyû dava ettiklerinde Amr, Bekir meblağ-ı mezbûru Zeyd’in hayatında benden alıp Zeyd’e vermişti deyû dava, Bekir dahi tasdik edip Amr müddeâsına ikâmet-i beyyine eylemese verese münkirler iken Amr mücerred Bekir’in tasdiğiyle veresenin mütâlebelelerinden halâs olur mu? el-Cevâb: Olmaz.”

[74] Mezkûr fetvâ için bk. Gıyâseddin Ebî Muhammed Gânim b. Muhammed el-Bağdâdi, *Mecma‘ü’d-damânât*, thk. Amr Seyyid Şevket, (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005), 460.

[75] Mezkûr fetvâ için bk. Mustafa bin Ahmed er-Rûmî el-Kerenbeşi, *Fetâvâ-yı Kerenbeşi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi, 1222), 163 a.

[76] Mezkûr fetvâ için bk. Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behceti’l-fetâvâ mea’n-nukûl*, (İstanbul: Dârü’t-tibâati’l-âmire, 1266/1850), 349.

[77] Yahyâ Efendi’nin *Fetâvâ*’sında bu fetvâya rastlanılmamıştır.

[78] Tokat nüshası, 80b.

[79] Hidiv nüshası, 73a. Tokat nüshası, 83a.

Bu fetvânın yanında; “*Eşbah ve’n-nezâir*’de “Her emin kişinin kavli borcu almaya vekil kılınan kişi hariç yeminle birlikte kabul edilir. Şayet vekil borcu aldığını ve müvekkiline verdiğini müvekkilinin vefatından sonra iddia ederse kabul edilmez, bilakis kendisinden beyyine ikâme etmesi istenir”^[80] deyû tasrîh olunan bu suretdir ki tahrir olunmuştur. *Fetâvâ-yı Yahya Efendi* merhûmda olan sûret-i hilâf olduğu *Surretü’l-fetâvâ*’dan münfehîmdir. Gaflet olunmaya”^[81] ibaresi hamîşte bulunmaktadır. Hakikaten de *Surretü’l-fetâvâ*’da “Vekil, borcu tahsil etmek haricinde iddia ettiği her konuda yeminiyle beraber tasdik edilir. Şayet borcu kabzettğini ve müvekkili hayatta iken kendisine teslim ettiğini müvekkilinin vefatından sonra ileri sürerse sözü yeterli olmaz.” denilmektedir.^[82] Bu tenbihin de aynısı Tokat nüshasında da bulunmaktadır.^[83]

3.3. Hidiv Nüshasında Bulunup Diğer Nüshaların Nukûllerinde Bulunmayan Kayıtların Nitelikleri

Tokat nüshasıyla aynı olan nukûlün yanında Hidiv nüshasında zaman zaman ek bilgilerin bulunduğu görülmektedir. Kim tarafından yazıldığı belirtilmeyen bu bilgiler genellikle ana nukûlden ayrılması için farklı yönde ve farklı bir kalemle yazılmışlardır. Bu kayıtlar hem Hidiv nüshası hem de *Fetâvâ-yı Vassâf*’ın nitelikleri hakkında kıymetli bilgiler ihtivâ etmektedir.

3.3.1. Nüşadaki Hatayı Düzeltme

Açık bir şekilde ifade edilmese de Müzâyede nüshası gibi Hidiv nüshasının da mukabelesinin yapıldığı mecmûaya eklenen notlardan anlaşılmaktadır. Mesela, “fi’-d-def i ve mâ lâ” başlığı altındaki üçüncü fetvâda^[84] hamîşe yapılan eklemeye “Bekir üzerine asıl nüsha” ve “Amr ve Bekir senin üzerine” ifadeleri yer almaktadır. Tokat nüshasında yer alan aynı fetvâda ise^[85] bu kısmın metin içerisinde “Amr ve Bekir senin üzerine” ifadesiyle kaydedildiği görülmektedir. Aynı başlık altındaki on birinci fetvâya da^[86] hamîşte “Hind dahî” kelimeleri eklenmiş ve bu ek, Tokat nüshasında yine metin içerisinde yazılmıştır.^[87] Aynı bâbdaki on yedinci

[80] Bu kısım nukûlde aslına uygun olarak Arapça yazılmıştır.

[81] Hidiv nüshası, 96b.

[82] Sâdık Mehmed b. Ali el-Sâkızî, *Surretü’l-fetâvâ*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi, 5772), 205b.

[83] Tokat nüshası, 110a.

[84] Hidiv nüshası, 93a.

[85] Tokat nüshası, 105b-106a.

[86] Hidiv nüshası, 93b.

[87] Tokat nüshası, 106b, Hidiv nüshası, 94a.

fetvânın nukûlüne yapılan ek de yine Tokat nüshasında ana nukûl metni içine derc edilmiştir.^[88]

3.3.2. Fetvâdaki Hükümün Kapsamını Belirtme

Hidiv nüshasında kitâbü'l-hac'da yer alan "Altmış yaşında olan Hind hac etmek murad ettikde radâ'an oğlu Amr'ı yanına alıp hac etmek câiz olur mu? el-Cevâb: Olur" fetvâsının yanında "Damadıyla hac etmeğe dahî fetvâ verilmiştir." ifadesi verilen hükümün kapsamını belirtmeye yönelik bir bilgidir.^[89]

3.3.3. Okuyucuya Yapılan İkazlar

Sadece Hidiv nüshasında yer alan tenbihlerden biri soruda yer alan şartlara dikkat edilmesi gerektiği, seçilen terimlerin kapsamlarının fetvânın doğru anlaşılması için önemli olduğuna dair bir ikazdır ki şu fetvâda karşımıza çıkmaktadır:

"Ancak rehin ile istirbâhı meşrûta olan nukûd-ı mevkûfenin mütevellisi Zeyd nukûd-ı mezbûreden şu kadar akçeli malı olan Amr'a muâmele ile verdikde Amr kıymetleri deynden ezyed olan şu kadar eşyayı milkimdir deyû Zeyd'e rehn verip Zeyd dahî Amr'dan milki olmak zu'muyla alıp ba'dehû Bekir eşyâ-yı mezbûre için milkimdir deyû dava ve müddeâsını vech-i şer'î üzere isbat edip ba'de'l-hükm eşyayı Zeyd'den aldıktan sonra Amr'a iflas târî olup meblağ-ı mezbûrun Amr'dan alınması mümkün olmayıp zâyî' olsa Zeyd meblağ-ı mezbûru damân lâzım olur mu? el-Cevâb: Olmaz."^[90]

Herhangi bir nakil yazılmayan fetvânın yan tarafına "Hîn-i davada râhin ve mürtehinin huzurları şart olduğu 'vech-i şer'î kaydından müstefâddır. Gaflet olunmaya." kaydı düşülmüştür ki bu kayıt Tokat nüshasında bulunmamaktadır.^[91]

Hidiv nüshasında yer alan bazı ikazlarda da fetvâda yer alan sorunun cevabının doğru olabilmesi için fetvâda zikredilmemiş bazı şartların bulunması gerektiğine vurgu yapılmıştır. Mesela;

"Zeyd şu kadar eşyasını bir diyara götürmek için bir muayyen sefinesini ücret-i muayyeneye îcâr ettikten sonra Amr ol eşyayı Zeyd'in istîcâr ettiği sefîneye vaz' etmeyip Zeyd'in izninsiz

[88] Tokat nüshası, 106b.

[89] Hidiv nüshası, 2b.

[90] Hidiv nüshası, 37b.

[91] Tokat nüshası, 43a.

sefine-yi uhrâya vaz' edip ol sefine ile giderken esnâ-yı tarîkde fırtınadan sefine ğark olup eşya dahî ğark ve telef olsa hâlen Zeyd benim eşyayı istîcâr ettiğim sefineye vaz' etmen gerek idi deyip eşyâ-yı mezbûreyi Amr'a tazmîne kâdir olur mu? el-Cevâb: Olmaz." şeklindeki fetvânın yanına; "Bu fetvâ sefineteyn beyninde tefâvüt olmamak üzeredir. Felâ teğfel. Sûret-i tefâvütte te'addî olduğu kütüb-i mu'tebere musarrahdır. Felâ teğfel."^[92]

kaydı düşülerek bu duruma dikkat edilmesi istenmiştir.

Bazı fetvâlarda da sorudaki şartların bir kısmının farklı olması durumunda cevabın ne olacağını araştırılması ikazı hâmişe not olarak düşülmüştür. Şeyhülislam Şeyh Mehmed Efendi'den alındığı ek bilgi kısmında zikredilen;

"Zeyd-i müteveffânın zâhirde vâris-i ma'rûfu olmamakla terekisini emîn-i beytül-mâl olan Amr kabz edip terekeden bir menzili semen-i mislinden noksân-ı fâhişle Bekir'e bey' ve teslim ettikten sonra Beşir zuhûr edip ben Zeyd'in hısren vârisesi li-ebeveyn kız karındaşı Hind'in vekîliyim deyû menzili Bekir'den dava ettikde Bekir menzili Zeyd'in aldığı ikrâr lâkin Hind'in verâset ve Beşir'in vekâletini inkâr ile Bekir vekâlet-i verâseti Bekir'in muvâcehesinde ispat edip menzili Bekir'den almağa kâdir olur mu? Olur."^[93]

şeklindeki fetvânın yanındaki "Lakin bu surette müşteri mevcut olmasa hüküm nicedir tefahhus oluna" kaydı bu duruma bir örnektir.^[94]

3.3.4. Ek Nakil ya da Kaynak Kitap İsmi Verme

Fetâvâ-yı Vassâf'taki her fetvâyâ nakil çıkarılmadığından yukarıda bahsedilmişti. Ancak ana nakil kısmında yer alan alıntı ve kitap isimleri Hidiv ve Tokat nüshalarında birebir aynı iken, Tokat nüshasında yer almayan bazı nakil^[95] ve kitap^[96] isimlerinin Hidiv nüshasında ziyade olarak verildiği görülmektedir.

[92] Hidiv nüshası, 126b

[93] Hidiv nüshası, 102b-103a.

[94] Hidiv nüshası, 103a

[95] Hidiv nüshası, 113b, 145b.

[96] Hidiv nüshası, 86a, 108a, 113b, 139a, 155b.

3.3.5. Mecmuadaki Fetvânın Daha Önce Aynı Fetvâyı Veren Şeyhülislamlardan Alındığına Dair Bilgi

Fetâvâ-yı Vassâf'ta bazı fetvâların kaynağı olarak sâbık Osmanlı şeyhülislamlarının fetvâlarının gösterildiğine yukarıda değinilmişti. Hidiv nüshasındaki ek bilgilerde mecmûada yer alan bazı fetvâların daha önceki şeyhülislamların fetvâlarından alındığı hatta bazılarının bu şeyhülislamların orijinal fetvâlarından doğrudan kaydedildiği ek bilgi olarak verilmiştir. Mesela Hidiv nüshası 29b'de değirmen vakfı ile ilgili;

“Zeyd sıhhatinde fûlan değirmenim vakıf olup ğallesini kızlarım Hind ve Zeynep hayatta olduklarıncâ alalar onlardan sonra ruhum için eczâ-i şerîfe tilâvet oluna deyû şart edip teslîm ile'l-mütevellî ve tescîl-i şer'î bulunmadan Zeyd musırnan fevt olup sülüs dahî müsait olsa Zeyd'in sâir verese vakf-ı mezbûru tutmayıp ol değirmeni mirasa idhâle kâdir olurlar mı? el-Cevâb: Olmazlar. Ama Hind ve Zeynep hayatta olduklarıncâ sâir verese ile 'alâ mâ faraza'llâhü teâlâ tasarruf ederler. Vefâtlarından sonra şart-ı vâkîf ile amel olunur.”

şeklindeki fetvânın yanında hâmişte “Hâzihi'l-mes'ele nukile min Fetâvâ-yı Yahya Efendi rahmetullâhi aleyh” yazmaktadır ki fetvâ birebir aynı olarak *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi*'de bulunmaktadır.^[97]

Vassâf Abdullah Efendi'nin fetvâ emînliğini yaptığı Mirzazâde Şeyh Mehmed'in fetvâlarının da mecmûada kullanılmış olması dikkate değerdir:

“Zeyd-i müteveffânın verese, Amr-ı müteveffânın terekesinden olmak üzere verese yedlerinde olan menzil için Zeyd'in terekesindedir deyû dava ettiklerinde Amr'ın verese, Zeyd düyûnu terekesinden ezyed olduğu halde fevt olmakla menzil-i mezbûr zarûreten deyni için bey' olundukda Amr semen-i misliyle iştirâ ve def'-i semen etmişdi deyû dava ve müddeâlarını vech-i şer'î üzere isbât edicek Zeyd'in veresesini def'a kâdir olurlar mı? el-Cevâb: Olurlar.” “Bu sûrette Amr'ın verese vech-i muharrer üzere müdde'âlarını isbat ettiklerinde murâfa'a oldukları kadı verese-i Zeyd'i def' ile hükm edip hüccet verdikten sonra Zeyd'in verese menzil-i mezbûru Amr'ın veresesinden tekrar dava eyleseler mesmû'a olur mu? el-Cevâb: Olmaz.”^[98]

[97] Yahyâ Efendi b. Zekeriyâ, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi*, 129 a.

[98] Hidiv nüshası, 95a-95b.

Birbiriyle bağlantılı bu iki fetvâdan birincisinde “Ketebehû el-fakîr Şeyh Mehmed ‘ufiye ‘anh”^[99] ikincisinde “Ketebehû Şeyh Mehmed ‘ufiye ‘anh nukile min hattihî sellamehullâhu ve ebkâhu” ibareleri hamîşe yazılmıştır ki bu bilgiler Tokat nüshasında bulunmamaktadır. Verâsetle ilgili bir başka fetvânın yanında da “Ketebehû el fakîr Şeyh Mehmed ‘ufiye ‘anh” kaydı bulunmaktadır.^[100]

Hidiv nüshasında ribhle ilgili bir fetvânın yanında “Ali Efendi,”^[101] hibesi sahih olmayanlarla ilgili bir fetvânın yanında “Atâullah Efendi kaydından yazıldı.”^[102] şeklinde ek bilgiler bulunurken diyet gerekip gerekmeyen durumlarla ilgili bir fetvâ^[103] ile kölenin işlediği cinâyet suçu ve cezasıyla ilgili bir diğere fetvâda da “Ketebehû Ebusuûd” kaydı bulunmaktadır.^[104] Bu ek bilgiler de yine Tokat nüshasında bulunmamaktadır.

SONUÇ

Uzun bir devlet hizmeti kariyerine sahip olan ve fetvâ emînliğini yaptığı üç şeyhülislamın fetvâlarını derleyip kaynaklarının çıkarılmasındaki katkısıyla da bilinen Vassâf Abdullah Efendi’nin şeyhülislamlığı döneminde vermiş olduğu fetvâlar da mecmûa haline getirilmiş ve bazı fetvâlarına da nukûl çıkarılmıştır. Ancak yakın zamana kadar bu mecmûanın nerede olduğu, nüshaları ve özellikleri hakkında bilgi bulunmamaktaydı. Bu çalışmada mecmûanın dört nüshasını tespit etmiş olmak Osmanlı Devleti’nin bu değerli aliminin fetvâ mecmûasını tanıtmayı mümkün kılmıştır.

Şeyhülislamlara ait fetvâ mecmûalarının Osmanlı Devleti’nin uygulamalı hukuk kitapları oldukları söylenebilir. Ancak bu eserlerin doğru anlaşılabilmesi için yazma nüshalarının tek tek dikkate alınması gerekir. Zira bu mecmualardaki fetvâlar genellikle gerçek isim ve tarih bilgisinden soyutlanmış olarak hazırlanır. Farklı nüshalarını hazırlayan müstensihler ya da bu nüshaları mukabele/tashi edenler ile nukûlünü hazırlayan alimler bazen öyle kayıtlar düşerler ki hem mecmûalardaki fetvâların doğru değerlendirilmesi mümkün olur hem de önceki şeyhülislamın verdiği fetvâlarla/hukûkî görüşlerle mutabakat bulunduğuna ya da onlara muhalif düşüldüğüne dair kıymetli bilgiler sunarlar. *Fetâvâ-yı Vassâf*’ın nukûlü ve bilhassa Hidiv nüshasında yer alan ek kayıtlar da bu türden veriler içerdikleri için ayrıca dikkati hak etmektedirler.

[99] Mehmet İpşirli, “Mirzazâde Şeyh Mehmed Efendi” (*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/170-171.

[100] Hidiv nüshası, 102b-103a.

[101] Hidiv nüshası, 112b.

[102] Hidiv nüshası, 116 a

[103] Hidiv nüshası, 146a.

[104] Hidiv nüshası, 148a.

Mecmûada kullanılan kaynaklara bakıldığında Osmanlı dönemi açısından diğer şeyhülislam fetvâ mecmûalarında da olduğu gibi ortak bir muteber fıkıh/hukuk kitabı tasavvurunun bulunduğu söylenebilir. Bu mecmûa özelinde ise *Gurer* ile bu eserin şerhi niteliğindeki diğer eseri olan *Dürer ve Gurer*'in birlikte en fazla kullanılan kaynak olması hasebiyle Osmanlı'nın yetiştirdiği değerli alim Molla Hüsrev özellikle öne çıkmaktadır. Maveraünnehir bölgesi Hanefî alimlerinden Kâdhân ve Bezzâzî'nin de -fetvâ mecmûalarında mutâd olduğu üzere-bu mecmûada da en çok başvurulan kaynaklarda üst sıralarda yer aldıkları görülmektedir.

Son olarak denilebilir ki Osmanlı Devleti'nin değerli alim ve diplomatu olan Şeyhülislam Vassâf Abdullah Efendi'nin fetvâlarını içeren *Fetâvâ-yı Vassâf*'ı ait olduğu Osmanlı fıkıh/hukuk düşüncesinin meçhul bir halkası olmaktan çıkarıp ilmi mecralara tanıtmak ve yeni çalışmalara kapı aralamak bu makalenin nihai hedefidir.

KAYNAKÇA

- Abdullah Efendi, Vassâf. *Fetâvâ-yı Vassâf*. Kahire: Mısır Milli Kütüphanesi, Hidiv Koleksiyonu, Fıkhü'l-Hanefî, 8594/12, 1b-160b.
- Abdullah Efendi, Vassâf. *Fetâvâ-yı Vassâf*. Ankara: Milli Kütüphane, Tokat İl Halk Kütüphanesi, 60 Hk 129, 593349, 1b-179b.
- Abdullah Efendi, Vassâf. *Fetâvâyı Vassâf*. Edirne: Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, 22 Sel 1033, 1b-169b.
- Abdullah Efendi, Vassâf. *Nazire-i Unvânü 'ş-şeref*. İstanbul: Cemâlî Efendi Matbaası, 1314.
- Abdullah Efendi, Vassâf. *Nazire-i Unvânü 'ş-şeref*. İstanbul: Matba'a-i Âmire, 1279.
- Abdullah Efendi, Yenişehirli. *Behcetü'l-jetâvâ mea'n-nukûl*. İstanbul: Dâru't-tibâati'l-Âmire, 1266/1850.
- Aktepe, M. Münir. "Esad Efendi, Vassâfzâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/347. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Altınbaş, Vamık Şükrü. "Fetvâ Emîni Abdullah Vassâf Efendi". *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 8/90-91 (Kasım-Aralık 1969), 375-377.
- Altun, İsmail. Keleş, Reyhan. "Ömer Efendi'nin Üç Eserine Yazılan Takrizler". *Erzurum İspirli Kadızâde Mehmed Arif Efendi ve Ömer Efendi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Ömer Kara. 463-498. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Arslan, Emine. *Nuküllü Fetvâ Mecmûaları ve Mehmed Fikhî'nin el-Ecvibetü'l-Kâni'a Adlı Eserinin Bunlar Arasındaki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Aydın, Zeynep. *Ilyas İbn İsa: Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Aziz-zâde, Hüseyin Râmiz. *Âdâb-ı zurafâ İnceleme-Tıpkıbasım-İndeks*. haz. Sadık Erdem. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2019.
- Bakırcı, Selami; Çögenli, M. Sadi. "Kadıza Mehmed Efendi'den Erzurum Müftülüğüne intikal Eden Unvânü 'ş-Şeref Adlı Eser Üzerine -Bir Metin Üzerinde Farklı İlimleri Eşleştirme Sanatı-". *Erzurum İspirli Kadızâde Mehmed Arif Efendi ve Ömer Efendi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Ömer Kara, 45-58. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Bilgin, Emrah. *Devhatü'l-Meşâyih ve Zeyilleri (İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin)*. Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Emiri Mahmud I [AE.SMHD.I]*. No. 262, Gömlek No. 21271.
- Bursalı, Mehmed Tâhir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. nşr. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, 1972.
- el-Bağdâdî, Gıyâseddin Ebî Muhammed Gânim b. Muhammed. *Mecma'üd-Damânât*. thk. Amr Seyyid Şevket. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

- Gedüsi, Hafız Mehmed bin Ahmed. *Neticetü'l-fetâvâ ma'an'n-nukül*. İstanbul: Dâru't-tibâ'atü'l-âmire, 1265.
- Hâkim Efendi, Mehmed. *Eş'âr ve İnşâ*. Ankara: Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1959/3, 1a-24a.
- Hâkim Efendi, Mehmed. *Hâkim Efendi Tarihi*, nşr. Tahir Güngör. 2 Cilt. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul: 2019.
- Hammer-Purgstall, Joseph Freiherr von. *Büyük Osmanlı Tarihi*. çev. Vecdi Bürün. 8 ciltte 16 Cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1991.
- İpşirli, Mehmet. "Mirzazâde Şeyh Mehmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/170-171. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- İpşirli, Mehmet. "Vassâf Abdullah Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/559-560. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Karapanlı, Gürcan. *Mekkî Divanı ve Tahlili*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Kaya, Süleyman. "Vekalet Akdine Dair Bir Tartışma Bağlamında Osmanlı Döneminde Fetvanın Müftâ-bih Hale Geliş Süreci". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 20 (Ekim 2012), 71-86.
- Kerenbeşi, Mustafa bin Ahmed er-Rûmî. *Fetâvâ-yı Kerenbeşi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi, 1222, 273 vr.
- Kürelî, İbrahim vd. *I. Mahmud-Nadîr Şah Mektuplaşmaları-3 Numaralı Nâme-i Hümayûn Defteri (Transkripsiyon/Tıpkıbasım)*. İstanbul: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 2015.
- Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmânî*. nşr. Nuri Akbayer. (Transkripsiyon: Seyit Ali Kahraman) 6 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Mumcuoğlu, Banu. *Şeyhülislam Akhisari Vassâf Abdullah Efendi Hayâl-i Behçet-Âbâd (İnceleme-Metin-Sözlük)*. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Müstakimzâde, Süleyman Sâdeddin Efendi. *Mecelletü'n-nisâb (Tıpkıbasım)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Sabır, Elif. *Sadaret Kaymakamı Numanpaşazâde Ahmed Paşa'nın Yazışmalarını Hâvî Bir Mecmua (h.1149-1150/m.1736-1737) (Tahlil-Metin)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Sâkızî, Sâdik Mehmed b. Ali. *Surreti'l-fetâvâ*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi, 5772, IV+310.
- Şahin, Kürşat Şamil. "Dilbilgisi Öğretiminde Şiir Kullanımına Bir Örnek İrşâd-ı Ezkiyâ" *VI'th International Scientific and Practical Conference-Actual Problems of Linguistics and Linguodidactics in the Context of Modern Approaches*. 194-199. Gagauzia, 2023.
- Şahin, Kürşat Şamil. *Vassâf Abdullah Efendi (Abdî) İrşâd-ı Ezkiyâ (Manzum Bir Nahiv) İnceleme-Metin-Sözlük*. İstanbul: Hiper Yayın, 2019.
- Şem'dânizâde, Fındıklılı Süleyman Efendi. *Mür'î't-Tevârih*. nşr. M. Münir Aktepe. 4 Cilt. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1976.
- Tûsi, Nasîruddin Ebû Ca'fer Muhammed b. Muhammed b. Hasan. *Hallü müşkilâti'l-İşârât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Servili, 189, 1b-213b.
- Uysal, Betül. "Nahiv İlminde Meşhur el-Kâfiye'nin Manzum Bir Tercümesi: Vassâf Abdullâh Efendi'nin İrşâd-ı Ezkiyâ Adlı Eseri". *Klasik Türk Edebiyatının Ses ve Anlam Dünyası Sempozyumu-Prof. Dr. Halûk İpekten Anısına*. ed. İlhan Genç vd. 536-558. Ankara: Düzce Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Vâsîf Ahmed Efendi. *Mehâsinü'l-âsar ve hakâiku'l-ahbâr (Târîh-i Vâsîf)*. 2 Cilt. Dârüttibâ'atü'l-âmire, 1219.
- Vassâf Abdullah Efendi, *Fetâvâ-yı Vassâf*. <https://phebusmuzayede.com/49782-seyhulislam-vassaf-abdullah-efendi-ye-ait-fetvalar-feteva-yi-vassaf-184-sayfa-eburlu-cildinde-21x30-cm.html> erişim 24.06.2024.
- Yahyâ Efendi b. Zekerîyya. *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi, 3155, 2a-367b.



Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity



e-ISSN: 2587-1854, OMUİFD Aralık 2024, 57: 169-192

İnfâk ve İsrâfla İlgili Âyetlerde Müfessirlerin Ahlâk Kültür İlişkisine Dair Yorumları

Commentaries of the Interpreters on the
Relationship Between Morality Culture In Verses
Related to Charity and Waste

Dr. Öğr. Üyesi Elif YAZICI¹

¹Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Pamukkale
· eyazici@pau.edu.tr · ORCID > 0000-0003-3270-5673

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 09 Eylül/September 2024

Kabul Tarihi/Accepted: 10 Aralık/December 2024

Yıl/Year: 2024 | **Sayı – Issue:** 57 | **Sayfa/Pages:** 169-192

Atıf/Cite as: Yazıcı, E. "İnfâk ve İsrâfla İlgili Âyetlerde Müfessirlerin Ahlâk Kültür İlişkisine Dair Yorumları"
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 57, December 2024: 169-192.

İNFÂK VE İSRÂFLA İLGİLİ ÂYETLERDE MÜFESSİRLERİN AHLÂK KÜLTÜR İLİŞKİSİNE DAİR YORUMLARI

ÖZ

Bu araştırma müfessirlerin yorumları bağlamında infâk ve isrâfla ilgili âyetlerde ahlâk kültür ilişkisini ele almaktadır. Araştırmanın amacı, bu âyetlerde ahlâk kültür irtibatını ortaya koymaktır. Mesele câhiliye örfü ve nüzûl ortamının ilgili âyetlere nasıl yansıdığına tespitini açısından önem arz etmektedir. Konu Mekki sûrelerle sınırlandırılmış ve meseleye dair on iki âyet incelenmiştir. Bütüncül bir bakış açısıyla ele alınması yönüyle benzer çalışmalardan ayrılmaktadır. Yöntemi, yorumlama ve karşılaştırmadır. Bir âyet dışındaki tüm âyetlerin yorumunda filolojik açıklamalar, esbab-ı nüzûl rivâyetleri, câhiliye ve nüzûl döneminin âdetleri yer almaktadır. İnfâk eden ve etmeyenlere yönelik hür ve köle benzetmesiyle en-Nahl 75. âyet doğrudan câhiliyedeki toplum yapısına; infâk ticâret ilişkisiyle Fâtır 35/29. âyet nüzûl ortamına atıfta bulunmaktadır. İsrâfla ilgili el-A'râf 7/31. âyet câhiliye örfündeki haccla ilgili bir uygulamayı kaldırmıştır. Ayrıca el-İsrâ 17/26-27, 29. ve el-Müzzemmil 73/20. âyetteki ifadeler dil kültür ilişkisini ortaya koymuştur. Müfessirlerin bu âyetlerin yorumunda dilbilimsel izahlara yoğunlaştığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İnfâk, İsrâf, Cömertlik, Örf.



COMMENTARIES OF THE INTERPRETERS ON THE RELATIONSHIP BETWEEN MORALITY CULTURE IN VERSES RELATED TO CHARITY AND WASTE

ABSTRACT

This research takes the relationship between morality and culture in the verses about charity and waste in the context of commentators' interpretations. The aim of the research is to prove the connection between morality and culture in these verses. The issue is important in terms of determination how the customs of jahiliyyah and the revelation circumstance are reflected in the related verses. The subject was limited to Meccan surahs and twelve verses related to the issue were investigated. It differs from similar studies in that it is dealt with a holistic view. His methods are interpretation and comparison. Philological explanations, narrations of esbâb al-nuzûl, customs of jahiliyyah and revelation are included in the interpretation of all verses except one. Verse 75 of an-Nahl, with the analogy of free and slave for those who spend and those who do not, directly refers to the

social structure in jahiliyyah. Verse 29 of Fâtır 29, with relationship of charity and trade refers to the environment of revelation. Verse 31 of A'râf is about waste and it abolished a practice related to hajj in the custom of jahiliyyah. Also, al-İsrâ 17/26-27, 29. and al-Muzammil 73/20. expressions in the verses reveal the relationship between language and culture. It has been determined that commentators focus on linguistic explanations in the interpretation of these verses.

Keywords: Exegesis, Charity, Waste, Generosity, Custom.



GİRİŞ

İslâm öncesi Araplarda içki, kumar, zina vb. yaygın kötü alışkanlık ve davranışlar “*Mesâlibü'l-'Arab /Arapların ayıp-kusurları*”^[1]; cömertlik, misafirperverlik, vefa, zayıfları himaye vb. iyi hasletler “*Fezâilü'l-'Arab /Arapların erdemleri*”^[2] nitelemesiyle meşhurdur. Ancak onların iyi davranışlarının temelinde, kendilerinin ve kabilelerinin şerefini yükseltme^[3]; kibir ve övünme söz konusudur.^[4] Bu nedenle Kur’ân’da inanç-ahlâk vurgusuyla iyi huylar teşvik edilmekte, kötülerse nehy edilmektedir. Mekkî sûrelerin muhtevası yoğunlukla inanç ve ahlâka dairdir. el-Ankebût 29/45. âyette Hz. Peygamber’e namazı dosdoğru kılması emredilmiş, onun kişiyi hayasızlık ve kötülükten alıkoyacağı bildirilmiştir. el-Me‘âric 70/22-34. âyetlerde namaz kılanların namuslarına düşkünlüğü, yalancı şahitlik yapmamaları, emanet ve sözlerindeki güvenilirlikleri gibi güzel ahlâklarına değinilmiştir. el-Furkân 25/63-76. âyetlerdeyse yeryüzünde vakar ve tevazuyla yürüyen Rahmân’ın kullarının benzer hasletleri vurgulanmıştır. Mekkî sûrelerde en çok emredilen ve nehyedilen ahlâkî öğüt ve uyarılar sırasıyla şöyledir:

[1] Adem Apak, *Kur’an’ın Geliş Ortamında Arap Toplumu (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat)* (İstanbul: KURAMER, 2017), 123.

[2] Apak, *Kur’an’ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 139.

[3] Mustafa Çağrıncı, “Cömertlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/72.

[4] Mustafa Çağrıncı, *Kur’an’ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri* (İstanbul: KURAMER, 2017), 135.

Adalet^[5], sabır-sebat^[6], ana-babaya iyilik,^[7] infâk^[8], kibir^[9], cimrilik^[10], israf.^[11] Vahyin ilk muhatapları nüzül dönemi Araplarıdır. Bu husus dikkate alındığında söz konusu öğüt ve ikazlarda kültürlerinin etkili olduğu ifade edilmelidir. Çünkü yeni bir dinin taraftar bulması ve yayılmasının ilk koşulu, öğretilerinin ilgili toplumun kültür düzeyine uygunluğudur.^[12] Hz. Âişe'nin (öl. 58/678) rivâyetiyle “mekârimü'l-ahlâk /asalet göstergesi nitelikler” on tanedir: Doğru sözlülük, Allah'a itaatte zorluklara katlanmak, isteyene vermek, çalışana ücretini vermek, sıla-i rahim, emanete riâyet, komşuya ve arkadaşa iyi davranmak, misafire ikram ve hepsinin başı hayâ.^[13] Ebû Hüreyre (öl. 58/678) rivâyetiyle Hz. Peygamber, “Allah'a ve âhret gününe inanan komşusuna eziyet etmesin, misafirine ikram etsin, ya hayır söylesin yahut sussun.”^[14] buyurarak iman-ahlâk; “Kim (oruç tuttuğu halde) yalan söylemeyi ve onunla iş yapmayı bırakmazsa, Allah'ın onun yeme-içmesini terk etmesine ihtiyacı yoktur.”^[15] buyurarak ibadet-ahlâk ilişkisine dikkat çekmiştir.

Bu araştırma Mekki sûrelerde ahlâk kültür ilişkisinin tahlilini içermektedir. Amacı, Mekki sûrelerdeki infâk ve israf meselesi bağlamında bu irtibatı ortaya koymaktır. el-En'âm 6/141, el-A'râf 7/31, İbrâhim 14/31, en-Nahl 16/75, el-İsrâ 17/26-27, 29, el-Kasas 28/54, Sebe' 34/39, Fâtır 35/29, Yâsîn 36/47 ve el-Müzzemmil 73/20. âyetler araştırmamızın kapsamındadır. Kaynaklarımız klasik dönemdeki filolojik, rivâyet ve dirâyet ağırlıklı tefsirlerdir. Kültür ahlâk irtibatını vurgulamak amacıyla Arap kültür tarihine dair eserlere başvurulmuştur. Ayrıca söz konusu meselelerle ilgili hadislere yer verilmiştir. Yorumlama ve karşılaştırma metodundan faydalanılmıştır. Konuyla alakalı yapılan bazı çalışmalar şöyledir: Ali ÇİFTÇİ'nin *Mekki Sûreler Bağlamında Kur'an'da İnfâk-Zekât İlişkisi*'ne dair doktora tezidir. Bu çalışmada ele alınan âyetlerin öncelikle nüzül tarihi tes-

[5] *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altıntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-En'âm 6/152; el-A'râf 7/29, 59, 85, 181; Hüd 11/84-86, 112; en-Nahl 16/76, 90, 126; el-İsrâ 17/35; eş-Şuarâ 26/181-182; er-Rahmân 55/8-9; el-Mutaffîfin 83/1-3.

[6] Hüd 11/115; İbrâhim 14/12; en-Nahl 16/96; el-Kehf 18/28; Meryem 19/65; Lokman 31/17; el-Ahkâf 46/35; el-Kalem 68/48; el-Beled 90/17; el-Asr 103/3.

[7] el-En'âm 6/151; el-İsrâ 17/23-25; el-Ankebût 29/8; Lokman 31/14-15; el-Ahkâf 46/15.

[8] İbrâhim 14/31; en-Nahl 16/75; el-Mü'minün 23/60-61; el-Kasas 28/54; Sebe' 34/39; Fâtır 35/29; Yâsîn 36/47; el-Müzzemmil 73/20; el-Leyl 92/5, 18.

[9] el-A'râf 7/40; Hüd 11/10; en-Nahl 16/22-23, 29; el-İsrâ 17/37; Lokman 31/18; ez-Zümer 39/60, 72; el-Mü'min 40/60, 76; el-Câsiye 45/8.

[10] el-İsrâ 17/29; el-Fecr 89/17-20; el-Leyl 92/8-11; el-Hümeze 104/1-3.

[11] el-En'âm 6/141; el-A'râf 7/31; el-İsrâ 17/26-27, 29, 33.

[12] August Babel, *Hz. Muhammed ve İslâm Kültürü*, çev. Sıddık Çelik-Hasan Erdem (İstanbul: Arya, 2011), 9.

[13] Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî İbn Ebû'd-Dünyâ, *Mekârimü'l-ahlâk*, thk. Muhammed Abdülkâdir Ahmed Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989), 41.

[14] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Şahîh-i Buhârî*, thk. Muhammed Tâmir (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2011), “Edeb”, 31, 85.

[15] Buhârî, “Savm”, 8.

pit edilmeye çalışılmış ve zekâtla ilişkisi araştırılmıştır.^[16] Elif YAZICI'nın tebliği *Elmalılı M. Hamdi Yazır ve Ömer Nasuhi Bilmen Tefsirlerinde İnfâk ve İsrâf*'ta araştırmamızla aynı âyetler incelenmiş ve klasik dönemde nelerin tartışıldığına dair kısa bilgiler verilmiştir.^[17] Adnan DEMİRCAN'ın *Kur'an'ın Geliş Ortamında İnanç ve İbadetler*'inde ilgili âyetler ele alınmadan infâk ve tasadduk konularına kısaca değinilmiştir.^[18]

CÂHİLİYE ARAPLARINDA CÖMERTLİK

Câhiliye döneminde zekât gibi düzenli bir ibadetin yokluğuna rağmen insanlar mallarının bir kısmını fakir ve muhtaçlara harcardı. Araplara göre cömertlik en erdemli davranışlardandır. Zenginlerin misafir ve maddî talepte bulunanlara yardım etmeleri beklenirdi. Akrabalara yardımsa övgüye değer bir tutumdur.^[19] İbn Abdürabbih'in (öl. 328/940) kaydettiğine göre Hâtim et-Tâî (öl. 578 [?]), Herim b. Sinan (öl. 608) ve Kâ'b b. Mâme (öl. [?]) câhiliyede cömertliğin zirvesindeki üç kişiydi.^[20] “أَجُودُ مِنْ كَعْبِ بْنِ مَامَةَ ve أَجُودُ مِنْ هَرَمٍ، أَجُودُ مِنْ حَاتِمٍ” ibareleriyle bu güzel huylarından dolayı mesellere konu olmuşlardır.^[21]

Hâtim, kışın soğuk şiddetlendiğinde gece yolunu kaybedenler baksın ve o tarafa yönelsin diye kölesi Yesâr'a tepelerde ateş yaktırmıştır.^[22] Kâ'b Rebîa, Mudar, Kudâa ve Yemen'den müteşekkil bir kabileyle yolculuk ettiğinde suları azalmış, konakladıkları yerde suyu paylaşmışlar. Nemr b. Kâsıt'tan biri Kâ'b'ın payını aldığını görmüş ve istemiştir. Tekrar konakladıklarında aynı durum yaşanmış, susuzluk Kâ'b'ı tüketmiş ve kalkmaya güç yetirememiştir. “Suya yaklaştın, kalk!” denilmesine rağmen kalkmamış, yırtıcı hayvan ve kuşlardan korumak için üzerine bir elbise örtmüşlerdir. Bu şekilde vefat etmiştir.^[23]

“أَفْرَى مِنْ زَادِ الرَّكْبِ / Yolcunun azığından daha misafirperver”. Bu Kureyş'in mesellerindedir. Cömertliklerinden dolayı Müsafir b. Ebî Amr'ı, Ebî Ümeyye b.

[16] Ali Çiftci, *Mekki Süreler Bağlamında Kur'an'da İnfâk-Zekât İlişkisi* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2009).

[17] Elif Yazıcı, “Elmalılı M. Hamdi Yazır ve Ömer Nasuhi Bilmen Tefsirlerinde İnfâk ve İsrâf”, *İslam ve Yorum VII: Cumhuriyetin 100. Yılında Türkiye'de Din ve Hayat*, thk. Mehmet Kubat (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023), 3/63-77.

[18] Adnan Demircan, *Kur'an'ın Geliş Ortamında İnanç ve İbadetler* (İstanbul: KURAMER, 2020), 228-230.

[19] Demircan, *Kur'an'ın Geliş Ortamında İnanç ve İbadetler*, 228-229.

[20] Ebû Ömer Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed İbn Abdürabbih, *el-İkdi'l-ferid*, thk. Abdülmecid Terhîni-Müfid Muhammed Kumeyha (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 1/241.

[21] Ebû'l-Fazl Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, *Mecma'u'l-emşâl*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdilhamîd (Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediye, 1955), 1/182-183, 188.

[22] İbn Abdürabbih, *el-İkdi'l-ferid*, 1/242.

[23] Ebû Ca'fer Muhammed İbn Habîb, *Kitâbü'l-muhabber*, nşr. Ilse Lichtenstädter (Haydarâbâd-Deken: Matbaatü Cemiyeti Dâireti'l-Mearifi'l-Osmâniyye, 1942), 144-145.

Muğire'yi ve Esved b. Muttalib'i örnek verirler. “Yolcunun azığı” nitelemesi, bir grupta yolculuk ettiklerinde erzakı temin etmelerindendi. “أَهْرَى مِنْ حَاسِي الدَّهَبِ / Altın tastaan içenden daha misafirperver”. Kureys'ten Abdullah b. Cüd'ân (öl. 600 [?]) hakkındadır. Altın tastaan içtiğinden dolayı bu mesele konu olmuştur. “أَهْرَى مِنْ غَيْثِ الصَّرْبِيكِ / Fakirin yağmurundan daha misafirperver”. Fakirin yağmuru, Katade b. Mesleme el-Hanefidir. “أَهْرَى مِنْ مَطَائِعِيمِ الرِّيحِ / Rüzgârı doyurandan daha misafirperver”. Ebû Mihcen'in amcası Kinâne b. Abdi Yâleyl es-Sekafî ve Lebîd b. Rebîa ve onu ağırlayanlar onlardandır. Saba rüzgârı estiğinde insanları doyururlardı. Çünkü Saba rüzgârı verimsizlik getirir.^[24] Hevz b. Mürre eş-Şeybânî rüzgâr kuzeyden estiğinde insanları doyuracağına yemin etmiştir.^[25] “أَهْرَى مِنْ أَكِلِ الْخُبْزِ / Ekmeği yiyenden daha misafirperver”. Bu tabir Abdullah b. Habîb el-Anberî'ye dairedir. Hurma yemez ve süt sevmezdi. Kabilesi “ekmeği yiyen bizdendir” diyerek övünürlerdi.^[26]

Cömertlikle ilgili bu mesellerin yanı sıra, meşhur şair Ferezdak'ın (öl. 114/732) sahâbî dedesi Sa'sa'a b. Nâciye câhiliye döneminde geçim kaygısıyla kızlarını diri diri gömmek isteyenlerin kızlarını satın almış ve Hz. Peygamber'in zamanına kadar doksan altı kızı hayata kavuşturmuştu.^[27] Abdetü'l-Kelbî câhiliyede cömertliğiyle meşhur kadınlardandır. Onunla ilgili aktarılan rivâyete göre Şamlı bir adam kendisine “Satılık süt var mı?” diye sormuş ve “Sen pintisin veya pinti bir kavmin gencisin. Cömert süt satar mı, onu sadece pinti vermez. Biz devenin bir parçasını sunarız misafirlerimize,” cevabını almıştır.^[28] Cömertliklerinden dolayı, Mâlik b. Hanzala “عَرَقَا / kepçe”, Ka'ka b. Ma'bed “تَيَّارُ الْفُرَاتِ / Fırat nehrinin akışı”, Yakzân b. Zeyd b. Erkam el-Hanefî “مُبَارَى الرِّيحِ / rüzgârla yarışan” ve el-Hasîb Âmir b. Amr b. Rebîa “الْخَصِيبُ / verimli-bereketli”^[29] nitelemeleriyle meşhurdur.

Câhiliye cömertliği kapsamında bazı uygulamalardan söz edilmektedir ve “نَارُ الْفَرَى / ikram ateşi” bunlardan biridir. Aynı zamanda “نَارُ الصِّيَافَةِ / misafirperverlik ateşi” olarak adlandırılan bu ateş, misafirlere evi göstermek için yakılmaktadır. Daha çok bilinmesi için yüksek yerlerde yakılır. Onlara göre bu ateş, misafirlere evlerini göstermesi sebebiyle diğerlerine göre daha görkemlidir ve şiirlerinde onunla övünürler. Köpekleri de bu konuda onlara itaat ediyor ve havlayarak misafirlere sahiplerinin evlerini gösteriyordu.^[30] Hem yolculukta hem normalde evlerinde ateş yakmaları, bunun uğur getireceğine inanmalarındandı.^[31] Araplar on

[24] Meydânî, *el-Emsâl*, 2/127-128.

[25] İbn Habîb, *el-Muḥabber*, 143.

[26] Meydânî, *el-Emsâl*, 2/128.

[27] Ebü'l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-'Arab*, thk. Muhammed Behçet el-Eserî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/45.

[28] Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb*, 1/91.

[29] İbn Habîb, *el-Muḥabber*, 141, 143.

[30] Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb*, 1/69-70.

[31] Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb*, 2/324.

aylık hamile deveye doğum yapana kadar *العشائر* adını vermektedir.^[32] Mahmûd Şükrî Âlûsî (1857-1924), onun Araplara göre en değerli deve olduğunu ve misafir için kestiklerini kaydetmiştir. Bu âdetleri cömertlik ve ikramın zirvesidir.^[33] Nitekim kabile liderinin çadırının önündeki kül yığını, cömertliğinin işaretidir. Çünkü bu hâdise, ağırladığı misafirin fazlalığını gösterir.^[34]

Câhiliyedeki bir diğer uygulama, “*المعاقرة*/deve kesip ziyafet verme yarışması”-dır. İki arkadaş birbiriyle yarışır. Bunlardan biri bir miktar devesini keser, diğeri aynısını yapar ve hangisi daha fazla keserse rakibini yener ve onu ürkütürdü.^[35] Zenginlerden deve kesenler birbirine karşı övünür ve bu konuda üstünlük yarışına girerdi. Daha fazla kesen diğere göre daha şerefli ve üstün kabul edilirdi. Onların amacı gösteriş, saygınlık ve gururdu.^[36] Bu âdetin isrâf boyutunda bir kumar olduğu söylenebilir. Nitekim meysir, câhiliyede bir talih oyunu şeklindeki kumar çeşididir. Kesildikten sonra eti çeşitli paylara ayrılan çoğunlukla dişi deveden pay almak için pay ve risk değerleri yazılı, her biri farklı isimli belirli sayıdaki okun çekilmesiyle oynanan bir kumardır.^[37] Kazananlar, kazançlarını cömertlik ve şeref payesi olarak misafirlere ve fakirlere ikram eder, bununla da övünürlerdi.^[38] Câhiliye Arabı'nın cömertliği bir nevi isrâftı. Çünkü kendisini ve ailesini sefaletle sürükleyecek biçimde düşüncesizce hareket eder; bir anlık heves ve gösteriş için bütün develerini keserdi.^[39]

İbn Sa'îd el-Mağribî'den (öl. 685/1286) aktarıldığına göre yemek yedirme, yolculara, yolunu kaybetmişlere ikram vb. cömertlik Arap karakterinin güçlü özelliklerindedir. Yerleşim yerlerinden ziyade çöldeki göçebelerde yaygındır.^[40] Izutsu'nun (1914-1993) belirttiği gibi çöl şartlarında cömertliğin erdem sayılması doğaldır. Çünkü burada temel maddî ihtiyaçlar bile zor bulunmaktadır. Bundan dolayı, misafirperverlik ve yardımseverlik yaşam mücadelesinde zorunludur.^[41] Arap coğrafyasının sert tabiatının yanı sıra siyasî ve iktisadî şartlar Arapları cömertliğe iten sebeplerdendir. Nitekim çöllerden geçen kervanlarla geçimlerini

[32] Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh (Tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabîyye)*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1979), “aşr”, 2/747.

[33] Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb*, 1/372.

[34] W. Montgomery Watt, *H. Muhammed Mekke'de*, çev. Süleyman Kalkan (İstanbul: KURAMER, 2016), 46.

[35] Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb*, 3/30.

[36] Cevâd Ali, *el-Mufaşşal fi târihi'l-'Arab kable'l-İslâm* (Bağdat: Sâadetü Câmîati Bağdat, 1993), 5/74.

[37] Tevfik Fehd, “Meysir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 5/509.

[38] Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 133.

[39] Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar, 1991), 114.

[40] Çağrı, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlâk*, 129.

[41] Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 111.

temin ettiklerinden, karşılığını görecekları hesabıyla ikram etmektedir. Özellikle yolcuya ikramı şeref sayarlar, bundan kaçınmayı ayıplarlar.^[42]

Cähiliye döneminde Arapların cömertlik ve bu bağlamda misafirperverlik gibi güzel hasletlerinin yaşadıkları coğrafyanın sosyal ve siyasî yapısıyla irtibatı görülmektedir. Ayrıca mu'âkara gibi uygulamaları cömertlikten ziyade müsrifliklerini ortaya koymaktadır. Bu iyi davranışlarının samimî bir niyete değil, kibre ve gösterişe dayandığı söylenebilir. Mekkî ve Medenî sûrelerde infâkla ilgili âyetler-deyse esas gayenin Allah rızası olduğu vurgulanmaktadır. Mekkî er-Ra'd 13/22 ve es-Secde 32/16; Medenî el-Bakara 2/195, 254, 267 ve el-Münâfikûn 63/10. âyetleri bu hususa örneklik teşkil etmektedir.

İNFÂK

“Bitmek, tükenmek” anlamındaki **نفق** dan^[43] türeyen infâk, “bitirmek, tüketmek, yoksul düşmek” manalarına gelir.^[44] “Malı muhtaçlara harcamak” şeklinde tarif edilmiştir.^[45] Kişi yoksullaştığında “**أَنْفَقَ الرَّجُلُ**” denilir.^[46] Râgıb el-İsfahânî (öl. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) infâkî övülen ve yerilen olmak üzere ikiye ayırmış; adaletli kişinin meşru ölçülere göre mal kazanması, zekât verme ve ailenin geçimini sağlama gibi şeriatın emrettiği yerlere harcanmasını övülen infâk kapsamında değerlendirmiştir. Bu şekilde infâk eden kişi, Allah'ın rızasının yanı sıra insanların teşekkür ve övgülerini alır. Yerilen infâk, ifrat ve tefrit derecesindedir. İlki israf, diğeri cimriliktir.^[47]

İnfâk, Mekkî sûrelerde en çok zikredilen ahlâkî öğüttür. İbrâhim 14/31. âyet-te^[48] hiçbir alışveriş ve dostluğun olmadığı günden önce mü'minlerin rızıklarından gizli ve açık Allah yolunda harcamaları emredilmiştir. Mâtürîdî (öl. 333/944) ve İbn Ebû Zemenîn (öl. 399/1008) gizli ve açık harcamadan zekâtın kastedildiği görüşündedir. Mâtürîdî bu hususu açıklarken nâfile sadakalar için “*hiçbir alışveriş ve dostluğun bulunmadığı gün gelmeden önce*” gibi bir tehdit ifadesinin kulla-

[42] Fethullah Zengin, “Cähiliye Araplarında Bazı İyi Ahlâk Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2016), 58.

[43] Ebû'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*, thk. Safvân Ahmed Dâvûdî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2009), “nfk”, 819.

[44] Ebû'l-Feyz Muhammed Murtaşâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'aris min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdüsettâr Ahmed Ferrâc vd. (Kuveyt: Matbaatü Hükümeti'l-Kuveyt, 2001), “nfk”, 26/434.

[45] Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Mu'cemü'l-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk Minşevî (Kahire, ts.), “nfk”, 36.

[46] Ebû'l-Hüseyin Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Dâru'l-Fikr, 1979), “nfk”, 5/454.

[47] Ebû'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a* (Beirut, 1980), 289.

[48] *“قل لعبادي الذين آمنوا يقسموا الصلاة ويفقروا بما رزقناهم سرًا وعلانية من قبل أن يأتي يوم لا يتع فيه ولا جلال”*

nılamayacağına dikkat çekmiştir.^[49] Zemahşerî (öl. 538/1144) ve İbn Atıyye (öl. 541/1147) gizliyi tatavvu (gönüllü), açığı farz olarak yorumlamıştır.^[50] Tabersî (öl. 548/1154) de adı geçen âlimlerle benzer görüştedir. Riyadan sakınmak için nâfi-leyi gizlice, yasaklardan kurtulmak amacıyla farzları açıkça infâk ediyorlardı.^[51]

Zemahşerî söz konusu günle infâk emrini uyumlu bulmaktadır. Çünkü insanlar takaslı alışverişte mallarını ortaya koyar ve benzerini almak için bedel olarak verirler. Yine dostlarla hediyeleşme ve ikramlaşmada, karşılığında denk ya da daha iyisi beklenir. el-Leyl 92/19-20. âyetlerdeki “*O, hiç kimseye karşılık bekleyerek iyilik yapmaz. (Yaptığı iyiliği) ancak yüce Rabbinin rızasını istediği için (yapar)*” sadece Allah rızası için yapılan infâkı ancak ihlaslı mü'minler yapar. Hiçbir alışveriş ve dostluğun olmadığı gün yaptıklarının karşılığını almak için dirtilirler.^[52] Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210), İbrâhim 14/31. ve el-Bakara 2/254. âyetin benzerliğine dikkat çekmiş, ardından “*O gün Allah'a karşı gelmekten sakınanlar dışında, dostlar birbirine düşman olurlar.*” mealindeki ez-Zuhruf 43/67. âyeti zikrederek âyetler arasında bir çelişki olmadığını açıklamıştır. O günde dostluğun olmaması, insan doğasının meylî ve nefsin arzusundan kaynaklı olmadığına; diğeri (ez-Zuhruf 43/67) Allah'a kulluk ve O'nu sevmeye dayalı dostluğa hamledilir.^[53] Bu âyetin yorumunda müfessirlerin ahlâk kültür irtibatına değinmedikleri görülmektedir.

en-Nahl 16/75. âyette^[54] Allah âciz ve başkasına ait bir köleyle, rızkından gizli ve açık O'nun yolunda sarfeden kişiyi misal vermiş, “*Bunlar hiç eşit olur mu?*” buyurmuştur. Müfessirler başkasının malı köleyle infâk eden kişinin kimlikleri hakkında farklı görüşler belirtmiş ve âyetin hakikat mi mecaz mı olduğunu tartışmışlardır. Bu âyet mü'min Hişâm b. Amr ve onun kâfir kölesi Ebû Cevâhîr hakkındadır.^[55] Âyetteki köleyle Ebû Cehil'in, infâk edenle Hz. Ebû Bekir'in; yine Hz. Osman'la kölesinin kastedildiği de ifade edilmiştir.^[56] Mücâhid (öl. 103/721),

[49] Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Bekir Topaloğlu-Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2005), 7/499; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh İbn Ebî Zemenin, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-azîz*, thk. Ebû Abdullâh Hüseyin b. Ukkâşe-Muhammed b. Mustafa el-Kenz (Kahire, 2002), 2/370.

[50] Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gâvâmîzi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi'l-tevil*, thk. Halil Me'mûn Şeyhan (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005), 552; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 339.

[51] Ebû Ali Emînüddîn (Emînü'l-İslâm) et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 2006), 6/61.

[52] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 552.

[53] Ebu Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir ve mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 19/127-128.

[54] “*ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء ومن رزقناه مئرا رزقا حسنا فهو ينفق منه سرا وجهرا هل يستويون...*”

[55] Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mahmud Şehhâte (Beyrut: Müessesesü't-Târîhi'l-'Arabî, 2002), 2/478.

[56] Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi'l- tefsîr*, thk.

Dahhâk (öl. 105/723), Katâde (öl. 117/735), Süddî (öl. 127/745) ve Taberî'ye (öl. 310/923) göre âyette temsilî anlatım hâkimdir. Katâde ve Taberî kâfirle mü'minin; Mücâhid, Dahhâk ve Süddî putlarla Allah'ın meseli olduğu kanaatindedir. Katâde kâfirin sahipli köleye benzetilmesini, Allah'ın verdiği maldan hayra harcamamasına ve onunla O'na itaat edecek bir amelde bulunmamasına bağlar.^[57]

İbn Kuteybe (öl. 276/889) sahibini zikretmeden Mücâhid'in görüşünü aktarır, Allah'ın bu meseli kendisi ve onun yanı sıra ibadet edilenler (putlar) hakkında verdiğini belirtir. Çünkü put, yönetmekten aciz, hiçbir fayda ve zarara güç yetiremeyen köledir. İnfâk edense Allah'ın meselidir. Çünkü Allah en varlıklı ve kâdir, kullarına bildiklerini açıktan, bilmediklerini gizliden veren Rezzâk'tır. İbn Kuteybe, zikrettiği bu görüşü beğendiğini ifade etmiş; tercih sebebini meselin Allah'la ilgili iki âyet arasında olmasıyla açıklamıştır. Ona göre en-Nahl 16/73-76. âyetler Allah ve putlar hakkındadır.^[58] İbn Atıyye (öl. 541/1147) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350) Mücâhid'in görüşünü tercih etmiştir. İbn Atıyye bunun sebebini âyetin siyâk-sibakının Allah'ın gücü ve putların güçlerine cevap verilmesinden kaynaklandığını belirtmiştir. İbn Kayyim söz konusu görüşü şirkin geçersizliğini ortaya koyması, muhatabın nezdinde açıklığa kavuşturması, delilin mükemmelliği ve siyâkı en-Nahl 16/74. âyetle irtibatından dolayı tercih etmiştir.^[59]

Zeccâc'ın (öl. 311/923) âyeti hem hakikî hem temsilî açıdan yorumlandığı söylenebilir. Çünkü ona göre Allah yaratılıştaki eşit iki insanın infâkta muktedirliğini, ancak diğerinin (kölenin) acizliğinden eşit olmadıklarını ifade etmiştir. Bu sözleri hakikî; "*Hareket edemeyen ve akılsız taşlarla, her şeye kadir tüm yaratılanın rızkını veren Allah nasıl eşit olabilir?*" sorusuyla bunun imkânsızlığını vurgulaması mecâzî anlama hamledilebilir. Ona göre ilgili âyetle kâfirlerin dalaletleri ve putlara ibadetlerinin mantıksızlığı açıklanmıştır.^[60] Mu'tezilî Esamm (ö. 200/816) Zeccâc'la benzer değerlendirmeye sahiptir. Ancak kendisi zahirî anlamda köle ve efendinin kastedildiğini zikretmesine rağmen, Allah'ın bu meseli vermesine kâfirlerin durumunun kölelerine benzemesini sebep gösterir. "*O halde nasıl olur da iştmeyen ve akletmeyen putları yaratma ve ibadette Allah'a ortak koşarsınız?*"

Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri, 2019), 6/4077; Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, 20/86.

[57] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vilî âyi'l-Şur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 14/307-308; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *Me'âni'l-Şur'ân*, thk. Muhammed Ali es-Sâbüni (Mekke: Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1988), 4/91; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, nşr. Zühayr eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1984), 4/472.

[58] Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Şur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Dâru't-Türâs, 1973), 384-385.

[59] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 3/410; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Emşâl fi'l-Şur'âni'l-Kerim*, thk. Said Muhammed Nemr el Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Mârif, 1981), 205.

[60] Ebû İshâk İbrâhîm ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Şur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdülcemil Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 3/213.

sözleriyle bunun imkânsızlığına dikkat çekmiştir. Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110) Esamm'ın görüşünün zahire daha uygun olduğunu belirtir. Çünkü sahipli köle cansız değildir ve cansıza bir şeye güç yetiremiyor denilmez. Ancak o güç yetir-memekle vasıflanmıştır.^[61]

Aynı şekilde Râzî benzer bir görüşü ilk yorum olarak aktarmıştır. Konuyla ilgili şunları söylemektedir: Âciz bir köleyle gizli-açık çok infâk eden cömert ve zengin bir hürü düşündüğümüzde, akıl saygınlık bakımından ikisinin denk olma-yacağına şahadet eder. Yaratılış, şekil ve insaniyette eşitliklerine rağmen ikisi denk değilse; rızık vermeye ve lütfetmeye kâdir Allah'la hiçbir şeye sahip olamayan ve asla hiçbir şey yapamayacak putlar denk sayılamaz. Râzî âyetin siyâk-sibâkı-nın tevhide ispat ve müşriklere reddiye niteliğinden dolayı bu görüşü daha uygun bulmuş, ayrıca ilgili âyetteki ifadelerin söz konusu nitelikteki her köle ve hürü kapsadığını zikretmiştir. Ebû Hayyân'ın (öl. 745/1344) yorumunun Râzî'nin gö-rüşüyle örtüştüğü ifade edilmelidir.^[62] Elmalılı M. Hamdi Yazır (1878-1942) “*Hiç bunlar eşit olur mu?*” ifadesindeki fiile dikkat çeker, يَسْتَوِيَانِ “hiç bu ikisi eşit olur mu?” buyrulmayıp çoğul kipi يَسْتَوُونَ zikredilmesi iki grup arasındaki karşılaştır-mayı gösterir. Elmalılı, Allah'tan başkasına tapanları köle, tevhide inanan mümin-leri hür kategorisinde değerlendirir.^[63] İlgili âyetin hakikî veya temsili yorumunda farklılıklar bulunmakla birlikte, âlimlerin çoğuna göre Allah ve putlara dair bir meseldir ve “عَبْدًا مَمْلُوكًا / sahipli köle” mecazî ve hakikî her iki anlamda nüzûl dö-neminin sosyal yapısına uygundur.

el-Kasas 28/54. âyette^[64] sabredip kötülüğe iyilikle karşılık vermeleri ve rızık-larından Allah yolunda infâkta bulunmaları karşılığında, mükâfatlarının iki kez verileceği haber verilmektedir. Hz. Ca'fer ve arkadaşları Necâşî'ye gittiklerinde oraya yerleştiler ve kendilerine iyi davranıldı. Geri döndüklerinde bu kişiler Hz. Peygamber'le Uhud, Huneyn ve Hayber'e şahit oldular. Onlardan hiçbiri memle-ketini özlemedi. Ancak, Hz. Peygamber'e “İzin ver memleketimize dönelim, mal-larımızı getirelim ve muhacirlere infâk edelim,” dediler ve sözlerinde durdular. Âyetin onlar hakkında indiği rivâyet edilmiştir.^[65] Mücâhid bu kişilerin kavimleri kendisine eziyet eden, Müslüman olan müşrik bir topluluk^[66] olduğu; Katâde ise

[61] Ebü'l-Hasen Şemsü'lislâm İmâdüddîn Ali b. Muhammed b. Ali Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'an* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 3/244.

[62] Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 20/85-86; Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 5/503.

[63] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, thk. İsmail Karaçam vd. (İstanbul: Azim Dağıtım, 2012), 5/277; Yazıcı, “İslam ve Yorum VII”, 3/66-67.

[64] “أُولَئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا وَبَدَرُوا بِأَلْسِنَتِهِمُ السَّبْحَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُشْكُرُونَ”.

[65] Ebû Muhammed Abdurrahmân İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm müsened 'ani'r-Resûl ve's-şahâbe ve'l-tâbi'in*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Riyad: Mektebetü'n-Nizâr, 1997), 9/2992.

[66] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/279-280.

Abdullah b. Selâm, Temîm ed-Dârî, Cârûd el-Abdî ve Selmân-ı Fârisî olduğu ka-naatindedir.^[67] Mukâtil'e göre bu âyet Hz. Ca'fer'le Habeşistan'dan Medine'ye gelen Müslüman olan kırk Hristiyan hakkında nâzil olmuştur. Bu özelliklere sahip Şam'dan gelen sekiz kişi Bahîrâ, Ebrehe, Eşref, Düreyd, Temmâm, Eymen, İdris ve Nâfi' dir.^[68] Mâverdî (öl. 450/1058) benzer bir görüşe yer vermiş ve onların Hz. Peygamber gönderilmeden önce Müslüman olduklarını belirtmiştir.^[69] Râzî âyetin kimler hakkında nâzil olduğuna dair görüşlere yer verdikten sonra, "Lafzın husu-siliğine değil, sebebin umumiliğine itibar edilir," kaidesini vurgulamıştır.^[70]

"Sabırlarından dolayı mükâfatlarının iki kez verilmesi"ni Zeccâc, söz konusu kişilerin ehl-i kitaptan bir grup oldukları ve hem Hz. Peygamber'den önceki vahye hem Hz. Peygamber'e iman etmelerine bağlamaktadır.^[71] Semerkandî (öl. 373/983) onunla aynı görüşü paylaşmaktadır. Ancak sabırları ilk dinleri ve kendilerine ezi-yet eden müşriklerdir. Nitekim Ebû Cehil ve arkadaşları "Sizin kadar câhilini görmedik. Dininizi terk ettiniz ve onun dinine girdiniz," diyerek kendilerine sata-şıyordu.^[72] Yahudiler Abdullah b. Selâm'ı kınayıp ona sövdükçe "Selam size" di-yerek yoluna devam etmiştir.^[73] Mâtürîdî'nin tercih ettiği yoruma göre Müslüman olmaları ve yönetimin kendilerinden gitmesine sabırlarından dolayı ecirleri iki kez verilecektir. Çünkü onlar yönetim, konum ve değer sahibiydiler; tamamını İslâm'la kaybettiler.^[74] Ebû Bürde'nin babası Ebû Musa el-Eş'arî'nin (öl. 42/662-63) rivâyetiyle, Hz. Peygamber "Üç kişinin ecri iki kez verilir: Cariyesini iyi terbi-ye eden ve onunla evlenen adam, kendi peygamberinden sonra Hz. Muhammed'e inanan Ehl-i kitab ve hem Allah'ın hakkını eda eden hem efendisinin işlerinde samimi çalışan köle" buyurmuştur.^[75] İbn Kesîr (öl. 774/1373) Mekke'nin fethinde ehl-i kitaptan Müslüman olanlara iki ecir verileceğine dair Ebû Ümâme'nin (öl. 86/705) Hz. Peygamber'den rivâyetine yer vermiştir.^[76] Bu âyete dair yorumlarda da sebab-i nüzûl rivâyetleriyle döneminin etkisi açıkça görülmektedir.

[67] İbn Ebî Hâtîm, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 9/2990./

[68] Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/348-349.

[69] Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn (Tefsîru'l-Mâverdî)* (Beyrut: Dâ-ru'l-Kütübü'l-İlmiyye-Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, ts.), 4/257.

[70] Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 24/262.

[71] Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/149.

[72] Ebû'l-Leyl İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Tefsîrü's-Se-merkandî*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İl-miyye, 1993), 2/521.

[73] Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 24/262-263.

[74] Mâtürîdî, *Te'vilât*, 11/54.

[75] Buhârî, "Cihad ve Siyer", 145; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccac el-Müslim, *Şahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2010), "İman", 154.

[76] Ebû'l-Fidâ' İmâmüddîn İsmail İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Mustafa Seyyid Muham-med vd (Cîze: Müessesetü Kurtuba, 2000), 10/471.

Sebe' 34/39. âyette^[77] Allah'ın rızık kullardan dileğine çok vereceği, dilediğinden kısacağı; Allah yolunda ne harcanırsa yerine başkasının verileceği bildirilmiştir. Saîd b. Cübeyr'e göre infâk, isrâf ve cimrilik dışında olmalıdır.^[78] Mâtürîdî'ye göre bu âyet fakirlik korkusu ve geçim endişesiyle Allah rızası için harcamayanlar hakkında nâzil olmuştur. “*O onun yerine başkasını verir/فَهُوَ يُخَلِّفُهُ*” ibaresi insanlardan infâklarının karşılığını almaya dair umutlarının kesilmesi içindir. Çünkü kişi bir şey harcar ve karşılığında insanlardan kendisine iyilik yapılmasını bekler. Söz konusu ifadeyle Allah rızası için harcanan mallarda insanlardan umudun kesilmesi kastedilmiştir.^[79] İnfâk edene Allah'ın başkasını vereceği فَهُوَ يُخَلِّفُهُ şeklinde geçmektedir. Kişinin erkek bebeği öldüğünde veya malını kaybettiğinde “أَخَلَفَ اللَّهُ” /Allah sana başkasını versin!^[80]; ağaç bir yapraktan başka bir yaprak çıkartıp saçıldığında “قَدْ أَخَلَفَ الشَّجَرُ إِخْلَافًا” denilir.^[81] Bu ayetin yorumunda infâkla ilgili rivâyetlere de yer verilmiştir. Ebu Hüreyre'nin rivâyetiyle Hz. Peygamber, “*Her sabah iki melek iner. Biri 'Allah'ım! İnfâk edene karşılığını ver!' duasını; diğeri '(malı) tutana telef ver!' bedduasını eder*”^[82]; yine onun rivâyetiyle Hz. Peygamber, “*Allah'ın 'İnfâk et, sana infâk edeyim'...dediğini*”^[83] buyurmuştur.^[84]

Fâtır 35/29. âyette^[84] rızıklarından gizli ve açık Allah yolunda harcayanların asla zarar etmeyecek bir ticaret umabilecekleri buyrulmaktadır. “بِحَارَةِ لَنْ تَبُورَ” ifadesini Katâde cennet^[85], Ma'mer b. Müsennâ (öl. 209/824 [?]) “asla az vermeyecek ve yok olmayacak” diye yorumlamıştır. Bu bağlamda Arap dilindeki “*تَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ بَوَارِ الْأُتَيْحِ*” /Cehennemde helâk olmaktan Allah'a sığınırız”, “*بَارِ الطَّعَامِ*” /Yemek bozuldu” ve “*بَارِ السُّوقِ*” /Piyasa bozuldu” kullanımlarını örnek vermiştir.^[86] Ebû Avsece bir şeyin durgunlaşmasının “*بَارِ التِّجَارَةِ تَبُورَ*” ibaresiyle ifade edildiğini belirtmiştir.^[87] Râzî ilgili ifadenin kişinin ihlasına işaret ettiği görüşündedir. İnfâk edenler kendilerine cömert denilmesini değil, sadece Allah'ın rızasını gözetirler. Çünkü Allah'ın dışındaki varlıklar ve onların rızası için yapılan ticaret yok olacaktır.^[88] Kureys'in ticaretle uğraşmasından dolayı âyette infâk-ticaret ilişkisinin vurgulan-

[77] “قُلْ إِنَّ رَبِّي يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ وَمَا أَنْتُمْ بِمِن شَيْءٍ فَهُوَ يُخَلِّفُهُ وَهُوَ خَيْرُ الْخَالِقِينَ”.

[78] Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 19/299.

[79] Mâtürîdî, *Te'vilât*, 11/440.

[80] Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Dâru'l-Misriyye, 1964), “hlf”, 7/396.

[81] Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Tefsîrû'l-basîf*, thk. Nevre binti Abdullah b. Abdülazîz el-Versân vdğ (Riyad: Silsiletü'r-Resâilü'l-Câmiyye, 1921), 18/376.

[82] Buhârî, “Zekât”, 27; Müslim, “Zekât”, 57.

[83] Buhârî, “Tefsir (Hüd)”, 2; Müslim, “Zekât”, 36-37.

[84] “إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَتَوْا بِمَالِهِمْ رِزْقًا حَسَنًا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ بِحَارَةِ لَنْ تَبُورَ”.

[85] İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, 10/3180.

[86] Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. M. Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1954), 2/155.

[87] Mâtürîdî, *Te'vilât*, 12/38.

[88] Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, 26/22.

dığı söylenebilir. Nitekim Mekke tarıma elverişli olmadığından Kureyşliler geçimini ticaretle sağlamış; Bizans, Yemen, Habeşistan ve İran'la ticaret anlaşmaları imzalamışlardır. Kışın Yemen'e ve Habeşistan'a, yazın Suriye ve Anadolu'ya ticarî yolculuk yapmışlardır.^[89] Bu hususa Kureyş 106/2. âyette^[90] dikkat çekilerek “Onları kışın (Yemen'e) ve yazın (Şam'a) yaptıkları yolculuğa ısındırıp alıstırdığı için” buyrulmuştur. Ayrıca hem bu hem bir önceki âyetin yorumunda âlimler dilbilimsel açıklamalara yer vermiştir.

Yâsîn 36/47. âyette^[91] kâfirlere “Allah'ın sizi rızıklandığı şeylerden Allah yolunda infâk edin!” denildiğinde onların mü'minlere “Allah'ın dilemiş olsa kendilerini doyurabileceği kimselere mi yedireceğiz? Siz ancak apaçık bir sapıklık içindediniz,” dedikleri bildirilmektedir. Mukâtil'in yer verdiği nüzül sebebine göre mü'minler Mekke'de Ebû Süfyân ve diğer Kureyş kâfirlerine “İddianıza göre Allah'a ait kabul ettiğiniz kısımdan yoksullara infâk edin,” demiştir. Çünkü el-En'âm 6/136. âyette bahsedildiği üzere Mekkeliler ekin ve hayvanlardan putlarla yoksullara pay ayırıyorlar; yoksullarınkine “Bu Allah'ındır” diyorlardı. Putlara ayırdıklarından değil de Allah'a tahsis ettiklerinden iyi verim alırlarsa putlar için belli bir harcama gerektiğinden, Allah'ın payından onlara verirlerdi. “Allah dileseydi kendi payını verimli kılardı,” diyerek putlarına ait ürünlerden fakirlere bir şey vermezlerdi.^[92] “İnfâk edin!” emrinin muhatabını Katâde ve İbn Ebû Hâtim (öl. 327/938) zındıklar, Nakkâş (öl. 351/962) Kureyş müşrikleri şeklinde açıklar.^[93] Katâde ve İbn Ebû Hâtim'in zındıklardan kastı, muhtemelen “Zenâdikâtü Kureyş”tir. Çünkü İbn Hâbib (öl. 245/860) Ebû Süfyân, Ukbe b. Ebî Muayt, Übey b. Halef, Nadr b. Hâris, Âs b. Vâil ve Velîd b. Muğire gibi müşriklerin önde gelenlerini “Zenâdikâtü Kureyş” arasında zikretmiştir.^[94]

Râzî kâfirlerin “Biz mi infâk edeceğiz?” demeleri gerekirken “Biz mi yedireceğiz?” cevabına dikkat çekmiştir. Ona göre bu sözleri muhalefetlerinin aşırılığındandır. Çünkü infâkın kapsamına yedirme vs. dâhildir. Kâfirler infâk etmedikleri gibi ondan daha azını da yapmamışlar, “Yedirmeyiz!” demişlerdir. Bu durum birinin diğerine “Zeyd'e bir dinar ver!” deyip, karşısındakinin “Ona bir dirhem bile vermem,” demesine benzer. Hâlbuki uygunu “Ona bir dinar vermem”dir. Buradaki mübalağa kâfirlerin cevabında da geçerlidir.^[95] İnfâk zekât ilişkisine dair yapılan bir araştırmada ilgili âyette kâfirlere infâk emri sosyal dayanışma bağlamında yorumlanmıştır. Dönemin ekonomik gücü onlardadır ve fakirlerin doyurulması

[89] Casim Avcı, “Kureyş (Benî Kureyş)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/443.

[90] “إِنلَانِيَوْمَ رَحَلَةَ النَّبَاءِ وَالصَّنِيفِ”.

[91] “وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّقُوا مَا رَزَقْتُمْ اللهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْطَعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللهُ أطعمه...”.

[92] Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/580-581.

[93] İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 9/3197; Mâverdî, *en-Nüket*, 5/21.

[94] İbn Hâbib, *el-Muḥabber*, 161.

[95] Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, 26/84-85.

sadece mü'minlerin değil toplumun ortak görevidir.^[96] Müfessirlerin bu âyeti yorumlamasında ve âyetin sebab-i nüzulünde açık bir şekilde dönemin örfüne atıfta bulunulmuştur.

el-Müzzemmil 73/20. âyette^[97] “...Allah'a güzel bir borç verin...” buyrulurken infâk teşvik edilmektedir. Mukâtil'e göre Allah'a borç vermek nâfile sadakalardır.^[98] Taberî “Allah yolunda mallarınızdan infâk edin!”^[99]; Hz. Ömer Allah yolundaki harcamalar, Zeyd b. Eslem (öl. 136/754) aileye yapılanlar, İbn Hibbân (öl. 354/965) “سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ اللَّهُ أَكْبَرُ” sözü^[100] şeklinde açıklamışlardır. Karz, Arapçada “kesmek” anlamındadır ve farenin torbayı kesmesi “فَرَضَ الْفَأْرَ الْجِرَابَ” cümlesiyle ifade edilir. Borç vermenin karz olarak adlandırılması bundan dolayıdır. Çünkü borç veren malından belli bir miktarı keserek başkasına verir.^[101] Ayrıca Araplar güzel bir iş yapan herkes için “قَدْ أَقْرَضَ” tabirini kullanırlar.^[102] Görüldüğü üzere kültürün dili şekillendirdiği, Kur'an'ın da bu dili kullandığı anlaşılmaktadır.

İSRÂF

“Haddi aşma, gaflet, hata, cehâlet, düşkünlük” anlamlarındaki سرف'den türeyen isrâf, “harcamada savurganlık”, “haddi aşmak”, “bir şeyi kendi yerine koymamak”, “az veya çok olsun harcamadaki aşırılık”, “Allah'ın hakkından azaltılan” manalarına gelmektedir.^[103] İsrâf, tüm fiillerde ancak çoğunlukla infâkta (harcama) da haddi aşma olarak tanımlanmıştır.^[104] İbnü'l-A'râbî (öl. 231/846) bir kişi haddi aştığında “أَسْرَفَ الرَّجُلُ” denildiğini, yine hata-cahillik ettiğinde ve gaflete düştüğünde اسْرَفَ fiilinin kullanıldığını belirtmiştir.^[105] Kelime zamanla anlam daralmasına uğramış; pek çok ilmî literatürde bireysel harcamadaki fazlalığa hamledilmiştir.^[106] Söz konusu daralma dilimizde de mevcuttur. Nitekim isrâf, Türkçe'de “gereksiz

[96] Çiftci, *Mekki Süreler Bağlamında Kur'an'da İnfâk-Zekât İlişkisi*, 129.

[97] “ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تَعَدَّمُوا لَأْتِمِسْكُمْ مِنْ خَيْرٍ نَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ...”.

[98] Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 4/479.

[99] Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 23/398.

[100] Mâverdî, *en-Nüket*, 6/134.

[101] Mâtürîdî, *Te'vilât*, 16/226.

[102] Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 20/243.

[103] Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Îlmiyye*, thk. Abdüsselâm Ahmed Ferrâc vd. (Kuveyt: Matbaatü Hükümeti'l-Kuveyt, 2001), “srf”, 23/428-432.

[104] Ebü'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz fi tefsîri eşrefi'l-elfâz*, thk. Muhammed Bâsil Uyunu's-Sûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), “srf”, 2/193.

[105] Ebü Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Dâru'l Mısıriyye, 1964), “srf”, 12/399.

[106] Cengiz Kallek, “İsrâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/179.

yere harcama”, “boşuna sarfetme”, “lüzûmundan fazla harcama” ve “savurganlık” şeklinde tarif edilmiştir.^[107]

el-En‘âm 6/141 âyette^[108] Allah’ın verdiği nimetlerin hasat günü öşrünü vermeleri ve isrâf etmemeleri emredilmektedir. Âyeti Saîd b. Müseyyeb (öl. 94/713) “Sadakaya engel olmayın, aksi takdirde isyan etmiş olursunuz,”; Süddî “Mal-larınızı vermeyin, sonra fakirleşirsiniz,”^[109]; Mukâtil “Ekin ve hayvanları haram kılmada putları ortak koşmayın!” şeklinde açıklamıştır.^[110] Nitekim müşrikler “هَذَا لَيْسَ كَأَيِّنَا /Böyle bir şey yok!” diyerek Allah’ın helal kıldığını kendilerine haram kılıyorlardı.^[111] Söz konusu durum el-En‘âm 6/138. âyette müşriklerin “Bunlar yasaklanmış hayvanlar ve ekinlerdir. Onları bizim dilediklerimizden başkası yiyemez. (Şunlar da) sırtları (binilmesi ve yük yüklemesi) haram edilmiş hayvanlardır,” sözleriyle açıklığa kavuşmaktadır. Taberî bu âyette Allah’ın isrâf manalarının tamamını yasakladığını zikretmiştir.^[112] İbn Kesîr âyetin siyak itibarıyla akla ve bedene verdiği zarardan dolayı yemede israf edilmemesi gerektiği görüşündedir.^[113] İbn Cüreyc’ten (öl. 150/767) bu âyetin Sâbit b. Kays b. Şemmâs ve Muaz b. Cebel hakkında indiği rivâyet edilmiş ve benzer hâdiseler aktarılmıştır. Bu kişiler hurma ağaçlarını kesmiş ve meyvesi kalmayınca kadar tasadduk etmişlerdir. Mücâhid bu âyetin yorumunda infâk ve isrâfın mahiyetine dair görüşünü “Ebû Kubeys kadar altını Allah’a taatte infâk etsen bu israf değildir. Ancak Allah’a isyanda bir sâ‘ infâk etsen bu israftır.” sözleriyle belirtmiştir.^[114] Kurtubî hem malın tümünü sadaka vermek hem yoksulların hakkının engellenmesini isrâf hükmünde değerlendirmiştir. Ona göre âdil (dengeli) davranmak böyle değildir.^[115] Nitekim Ebû Hüreyre rivâyetiyle Hz. Peygamber “En hayırlı sadaka, geriye sahibinde bir varlık bırakandır. Sadakaya geçimini sağlamakla yükümlü olduklarından başla!” buyurmuştur.^[116]

el-A‘râf 7/31. âyette^[117] “Ey Âdemoğulları! Her mescitte ziynetinizi takının (güzel ve temiz giyinin). Yiyin, için, fakat israf etmeyin...” buyrulmaktadır. Süddî’den rivâyet edildiğine göre -Kureyş dışındaki Araplar-Kâbe’yi çıplak tavaf ediyorlar, etin yağı ve iç yağın kendilerine haram kılıyorlardı. Bunun üzerine bu âyet nâzil

[107] Kubbealtı Lugatı, “israf” (Erişim 18 Ağustos 2024).

[108] “كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ...”

[109] Taberî, *Câmi‘u l-beyân*, 9/616.

[110] Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 1/593.

[111] Zeccâc, *Me‘âni l-Kur‘ân*, 2/298.

[112] Taberî, *Câmi‘u l-beyân*, 9/617.

[113] İbn Kesîr, *Tefsîrü l-Kur‘âni l-‘azîm*, 6/190.

[114] Taberî, *Câmi‘u l-beyân*, 9/615; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü l-Kur‘âni l-‘azîm*, 4/1399.

[115] Kurtubî, *el-Câmi‘*, 9/72.

[116] Buhârî, *Şaḥîḥ*, “Zekât”, 18.

[117] “يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ...”

oldu.^[118] Kelbî'nin (öl. 146/763) görüşüne göre Beni Âmir hac günlerinde yağlı yemiyor ve bunun haccın bir gereği olduğunu iddia ediyordu. Müslümanların Hz. Peygamber'e "Biz bunu yapmaya daha layığız," demeleri üzerine bu âyet nâzil oldu.^[119] İbn Abbas (en güvenilir tarihi İbn Ebî Talha'nın rivâyetiyle), Saïd b. Cübeyr, İbrâhîm en-Nehâî (öl. 96/714), Mücâhid, Dahhâk, Tâvus b. Keysân (öl. 106/725), Atâ, Katâde, Zührî (öl. 124/742), Süddî ve İbn Zeyd bu âyetin çıplak tavafla ilgili nâzil olduğu görüşündedir.^[120] Taberî ve Zeccâc da bu âyetin yorumunda Kâbe'nin çıplak tavafına, helal yiyecek ve içecekleri kendilerine haram kılmalarına değinmiştir. Ancak Zeccâc "*Kâbe'yi günah işlediğimiz elbiselerimizle tavaf edemeyiz,*" sözleriyle bu hususun sebebini ele almıştır. Ayrıca Allah'ın kendilerine en'âmın (deve, sığır, koyun ve keçi) karnındakileri, bahîre ve sâibenin hem kendilerini hem sütlerini haram kıldıkları iddiasına yer vererek yeme-içme perhizlerinden söz etmiştir.^[121]

Mâtürîdî'ye göre "*Ziynetinizi takının (güzel ve temiz giyinin)*" ifadesinde her ne kadar güzel elbise giyme emri varsa da asıl maksat soyunmayı yasaklamaktır. O, çıplak tavafa dair rivâyetlere değinmiş, daha sonra âyetin başındaki emri her camiye giderken süslenmek gerektiği şeklinde açıklamıştır.^[122] Zemahşerî âyeti "Her namaz kıldığımızda ve tavaf ettiğinizde elbise ve ziyetlerinizi takının," şeklinde yorumlamış ve (müşriklerin) çıplak tavaf yaptıklarını belirtmiştir.^[123] Râzî "*Ey Âdemoğulları! Size avret yerlerinizi örtecek giysi ve süslenecek elbise verdik...*" mealindeki el-A'râf 7/26. âyeti delil getirmiş ve ilgili ifadeyi "avret yerini örtme" manasına hamletmiştir. Bu âyetteki ziyetin "avret mahallini örtecek elbise" olduğu konusunda müfessirler ittifak etmiştir.^[124] Kurtubî'ye göre âyetin başındaki "*Ey Âdemoğulları!*" hitabıyla Kâbe'yi çıplak tavaf eden Araplar kastedilse de bu söz bütün insanlara yöneliktir. "Ziyetleri takınma" emri bu nedenle tüm mescitler hakkındadır. Çünkü sebeb hususiliğinden ziyâde hükmün umumiliğine itibar edilir. Âyeti genele hamletmesine rağmen, bazı âlimlerin bu âyette tavafın kastedilemeyeceğine dair görüşlerini aktardıktan sonra onları eleştirmiştir. *Şâhîhler* başta olmak üzere bazı eserlerden çıplak tavafın detayına dair rivâyetleri aktarmıştır. Hz. Peygamber gönderilene kadar Araplar bu cehâlet, bid'at ve sapkınlıktaydılar. Allah el-A'râf 7/31. âyeti indirdi ve Hz. Peygamber'in müezzini "*Dikkat! Dikkat!*

[118] Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 10/155.

[119] Ebû Muhammed Muhyissünne el-Begavî, *Tefsîru'l-Begavî (Me'âlimü't-tenzil)*, thk. Süleyman Müslim el-Harrâş Müslim el-Harrâş vd (Riyad: Dâru Tayyibe, 1991), 3/225.

[120] Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 10/151-154.

[121] Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 10/149; Zeccâc, *Me'âni'l-Ķur'ân*, 2/332-333.

[122] Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/327, 329.

[123] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 361.

[124] Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, 14/64-65.

Artık kimse Kâbe'yi çıplak tavaf etmeyecektir,” diye duyurdu.^[125] İbn Kesîr'e göre ilgili âyet Kâbe'yi çıplak tavafa itimat eden müşriklere cevaptır.^[126]

Yukarıda pek çok müfessirin çıplak tavafa dair rivâyetlere yer verdiği görülmektedir. Ancak bu uygulama o dönemin örf ve âdetlerine dayanmaktadır ve söz konusu durum bütün Araplar için geçerli değildir. Câhiliyede hums dışındakiler Kâbe'yi çıplak tavaf ederdi. Hums, Kureyş ve ondan gelenlerdir. Ahmesîler diğer insanlara Allah rızası için elbiseler verip sevap umarlardı. Erkek erkeğe, kadın kadına elbise verir; bu şekilde tavaf ederlerdi. Ahmesîlerden birinin elbise vermediği kişi çıplak tavaf ederdi...^[127] İbn Hişâm, Kureyş'in Fil Hâdisesi'nin öncesinde veya sonrasında hums fikrini ortaya attığını ve uygulamaya koyduklarını aktarmıştır. Kureyş “*Biz İbrâhim'in oğulları, harem halkı, Kâbe'nin idarecileri, onun ve Mekke'nin sakinleriyiz. Araplardan hiçbirinin bizim gibi hakkı ve konumu yoktur,*” derdi.^[128] Arapların hums meselesine ilave ettikleri hususlardan bazıları şöyledir: Hille mensupları hacc veya umre için geldiklerinde yanlarında getirdiklerini Kâbe'de yiyemeyecektir. İlk tavafa geldiklerinde ancak Ahmesîlerin kıyafetleriyle tavaf edebilecekler, eğer onlardan bulamazlarsa çıplak tavaf edecektir. Saygın bir erkek veya kadın kıyafet bulamadıysa kendi kıyafetiyle tavaf edecek, tavafını tamamladığında onu atacak ve sonra ondan faydalanamayacaktır. Kendisi veya başkası bu elbiseye asla dokunamayacaktır. Araplar bu elbiseyi *القئى* isimlendirirler.^[129] Hiç kimse onu çiğnenmekten kurtaramaz; güneş, rüzgâr ve yağmurdan eskia yinceye kadar yerinden oynatamazdı.^[130] Söz konusu hususlar hakkında Allah Hz. Peygamber'e el-A'râf 7/31-32. âyetleri nâzil etti. Böylece onu İslâm'la gönderdiği zaman Kureyş'in uydurduğu hums fikrini kaldırdı.^[131] Çıplak tavaf uygulamasının ortaya çıkış tarihi bilinmemekle birlikte, Hz. Peygamber'in atalarından Kusay b. Kilâb (öl. 480 dolayları) dönemindeki hacıların Kureyş tarafından yedirilip giydirilmesi, zamanla dışarıdan gelen hacılara kendi elbiseleriyle Kâbe'yi tavafı yasaklayan bir âdete dönüşmüştür. Ticâretle temâyüz eden Kureyş, bu uygulamayla dışarıdan gelen hacılara elbise satabilmeyi amaçlamıştır.^[132] Söz konusu âdetin

[125] Kurtubî, *el-Câmi'*, 9/192-193.

[126] İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 6/285.

[127] Buhârî, “Hac”, 91; Müslim, “Hac”, 21. Kureyş'in tamamı humstandır. Mekke'ye gelmiş olmaları ve Kureyş'le komşuluk yapmaları sebebiyle Huzaa, ayrıca Araplardan Kureyşte doğanlarla Mekke'de yerleşik bulunanlar hums ehli sayılır. Kureyşli anneden doğan Kilâb, Ka'b, Âmir, Kelb, Benî Rebia b. Âmir b. Sa'saa da humstandır. Detaylı bilgi için bk. İbn Habîb, *el-Muhabber*, 178-179.

[128] Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ vdğ. (Beirut, ts.), 1/211-212.

[129] İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/214-215.

[130] Ebû'l-Velid Muhammed b. Abdillâh el-Ezrakî, *Ahbârü Mekke*, thk. Rüşdî Salih Melhas (Beirut: Dâru'l-Endülüs, 1983), 1/175.

[131] İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/216.

[132] İsmail Kurt, “Türkçe Meâllerde Metin Dışı Bağlamın Meâle Yansıtılmaması Porblemi (Âl-i İmrân 130 ve A'râf 31. Ayet Özelinde)”, *Kur'an Meâlleri Sorunlar, Çözüm Önerileri* (İstanbul:

temelinde ekonomik rant arzusu olduğu belirtilmelidir. Çünkü Kâbe'yi ziyarete gelenlere tavaf için kıyafet satmak oldukça kârlıdır.^[133]

“*İsrâf etmeyin!*” ifadesine dair İbn Tâvus rivâyetiyle İbn Abbas, Allah'ın isrâf ve kibir olmadıkça yeme-içmeyi helal kıldığı görüşündedir.^[134] İbn Kesîr, rivâyetin isnadının sahih olduğunu belirtmiştir.^[135] Mücâhid'e göre Allah kendilerine rızık olarak verdiklerinden yeme-içmelerini emretmiştir. Süddî müşriklerin perhizlerine değinmiştir.^[136] Mâtürîdî'ye göre bahîre, sâibe vs. diyerek Allah'ın helal nimetlerini ve bazı zirâî ürünleri haram saymaları yasaklanmıştır. Mâtürîdî Müşriklerin söz konusu inançlarından bahseden el-En'âm 6/138. âyeti delil getirmiştir. Ancak “*Yiyin, için!*” emrinin “Bunun sınırını koruyun, haddi aşmayın!” anlamına geldiğini ifade etmiş, bundan dolayı âyetin çok yemeyi yasakladığına değinmiştir.^[137] Râzî câhiliye Araplarının uygulamalarıyla ilgili görüşlere yer vermiş, ancak el-A'râf 7/31. âyetteki bu emrin her zamanı ve hâli, tüm yiyecek ve içecekleri kapsayan mutlak bir ifade olduğunu belirtmiştir.^[138] Zemahşerî ve İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) Hârûnürreşîd'in (ö. 193/809) mâhir Hristiyan doktoruyla Ali b. Hüseyin b. Vâkıd'ın diyaloguna yer vermiştir. Doktorun “Sizin kitabınızda tıp ilmine dair bir şey yok, Peygamberinizden tıba dair bir şey nakledilmemiştir” sözlerine karşılık bu âyet ve “Mide hastalığım yuvası, perhizse her türlü devanın başıdır...” hadisiyle cevap verilmiştir. Doktor “Kitabınız ve peygamberiniz Câlînûs'a (Galenos öl. 200 [?]) tıp adına hiçbir şey bırakmamış” demiştir. Ancak *Zâdü'l-Mesîr'in* musannifi Hz. Peygamber'e atfedilen bu sözün ona ait olmadığını belirterek Sehâvî'den (öl. 902/1497) ilgili ifadenin Arap doktorlarından Hâris b. Kelede'ye (ö. 13/634) veya diğerlerine ait olduğunu nakletmiştir.^[139]

“*İsrâf etmeyin!*” emri zikredilen uygulamalar bağlamında değerlendirilmiştir. Süddî'ye göre bu ifade “Haram kılmada haddi aşmayın!” manasındadır.^[140] Kelbî müşriklerin perhizlerine değinmiş, Allah'ın kendilerine helal kıldıklarını haramlaştırarak haddi aşmamaları gerektiğini belirtmiştir.^[141] Mukâtil aynı hususa dikkat çekmiş ve “Putları Allah'a ortak koşmayın!” diye yorumlamıştır.^[142] Taberî,

Kitap Dünyası, 2023), 1/141.

[133] Arslan Karaoğlan, “Metin-Yorum İlişkisi ve Sebeb-i Nüzûl Bilgisi Bağlamında Arâf Suresi 31. Ayet”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/24 (Haziran 2020), 78.

[134] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/155.

[135] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 6/288.

[136] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/155-156.

[137] Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/328-329.

[138] Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, 14/66.

[139] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 361-362; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3/188.

[140] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/155.

[141] Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 3/225.

[142] Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 2/34.

Mâtürîdî ve Begavî benzer açıklamalarda bulunmuştur.^[143] Râzî iki görüş zikretmiştir. İlki insanın haram olmayacak şekilde yeme- içmesi, hoş görülmecek ve zarar verecek miktarda harcamaması, ihtiyaç dışı ve zarar görecektir miktarda aşırı yememesidir. İkincisi Esamm'ın müşriklerin perhiziyle, “bahire” vs. hayvanları haram saymalarına dair görüşüdür. Ancak Râzî “*İsrafi, uygun olmayan şeyleri çok yapmak manasına hamletmek, caiz olmayan ve uygun düşmeyen şeyleri yasaklamak manasından daha uygundur,*” ifadesiyle ilk görüşü tercih etmiştir.^[144]

Söz konusu âyete dair bir araştırmada ziynet kavramı üzerinde durulmuş, ilgili kavramın anlam zenginliğine ve zihni karşılığının net olmamasına dikkat çekilmiştir. Zikredilen husustan dolayı çıplak tavafa dair sebep-i nüzûllerin varlığına rağmen, mescitlere güzel ve temiz elbiselerle gitmenin teşvik edildiğine dair görüşlere değinilmiş; ayrıca âyetin Mekkî bir sûrede yer aldığı ve o dönemde Müslümanların çoğunun ikinci bir kıyafeti olmadığı vurgulanmıştır.^[145] Başka bir araştırmada sebep-i nüzûllere dair rivâyetlere yer verilmiş, ancak Mâtürîdî'nin el-A'râf 7/26-27. âyetlerle irtibatlı yorumuna dayanarak âyetin umumîlik ifade ettiği belirtilmiştir.^[146] Kanaatimizce, âyetle ilgili nüzûl sebepleri, dönemi ve hums geleneği dikkate alındığında ilk araştırmanın sonucu daha tercihe şayandır. Çünkü ilk dönem tâbiûn âlimlerinin çoğu bu görüştedir. Ayrıca Mâtürîdî, Râzî (kısmen) ve Kurtubî âyeti ilk olarak bu görüşlere uygun yorumlamış, sonrasında âyetin umumiliğine dikkat çekerek kapsamını genişletmişlerdir. Onların bu tavırlarıyla ilk anlamı tespit ettikten sonra yorumlarıyla âyetin anlamını zenginleştirdikleri söylenebilir.

İsrâf yasağının en yoğun zikredildiği Mekkî sûrelerin başında İsrâ gelmektedir. 26. âyette^[147] “لَا تُبْذِرْ مَالَكَ تَبْذِيرًا” /Saçıp savurma” ifadesini Abdullah b. Mes'ûd (öl. 32/652-53) malı hakkı olmayan yere harcamak; Katâde Allah'a mâsiyette, haksız yere ve fesatta dağıtmak^[148]; Süddî “malının hepsini verme (harcama)!”^[149]; Zeccâc “isrâf etme!” diye açıklamış ve câhiliyedeki uygulamaya yer vermiştir. O dönemde develer kesilir, mallar dağıtılır ve bununla şan-şeref umulurdu.^[150] Zemahşerî, Ebû Hayyân ve Beyzâvî 27. âyetteki^[151] “mübezzirîn /saçıp savuranlar” ifadesinin yorumunda bu âdetten bahsetmiştir.^[152] İsmen zikredilmese de muhtemelen söz konusu

[143] Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 10/149; Mâtürîdî, *Tevlât*, 5/329; Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 3/225.

[144] Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, 14/66.

[145] Mehmet Akif Koç, “Sebeb-i Nüzûle Bağlı Anlamın Aşılmasını Kolaylaştıran Bir Unsur Olarak ‘Kur'an Metni’: 7. A'râf Suresinin 31-32. Ayetleri”, *İslâmîyât* 7/1 (2004), 113-124.

[146] Karaoğlan, “Metin-Yorum İlişkisi”, 69-97.

[147] “وَأْتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبْذِرْ مَالَكَ تَبْذِيرًا”.

[148] Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 14/565, 568.

[149] İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, 7/2326.

[150] Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/235.

[151] “إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا”.

[152] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 565; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîf*, 6/27; Nâsirüddin Ebî'l-Hayr Abdullah

uygulamalar “mu‘âkara” ve “meysir”dir. Zira ilk iki müfessir anlatımda kumar oynamayı ifade eden “يَتَيَسَّرُونَ” ve “يَتَيَسَّرُونَ” fiillerini kullanmıştır. Mücâhid el-En‘âm 6/141. âyetteki görüşüne benzeyen “Kişi malının tamamını hak yolda infâk etse saçıp savurmamış; bâtılda bir müd infâk etse saçıp savurmuş olur” yorumuyla isrâfın sınırını çizmiştir.^[153] Mâtürîdî ise âyeti kişinin hak sahibi akrabalara harcamayı terk etmesi ve yabancılara infâkta bulunması olarak yorumlamıştır.^[154]

Râzî'nin aktardığına göre bazı âlimler 27. âyetin Arapların âdetlerine uygun geldiği kanaatindedir. Bu kişiler gasp ve baskınla mal biriktirir, kibir ve gurur maksadıyla infâk ederlerdi. Kureyş müşrikleri ve diğerleri mallarını insanları İslâm'dan alıkoymak, Müslümanları yıpratmak ve kâfirlere yardım etmek için harcıyordu. Âyet onların bu tür çirkin işlerine dikkat çekmek için nâzil olmuştur.^[155] Müsrifler “إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ / şeytanların kardeşleri” şeklinde nitelendirilmiştir. Taberî, Begavî ve Râzî'nin kaydettiğine göre Araplar bir kavmin geleneğini (sünnetini) takip eden ve işlerinde onlara uyanlar için “هُوَ أَحْوَهُمْ” /O, onların kardeşidir” tabirini kullanır. Râzî, biri bu işleri devamlı yaptığında “فُلَانٌ أَحْوُ الْكَرَمِ وَالْجُودِ” /Falanca kerem ve cömertliğin kardeşidir” ve “فُلَانٌ أَحْوُ السُّعْرِ” /Falanca yolculuğun kardeşidir” kullanımlarını örnek vermiştir.^[156] Nehhâs onları günahın birleştirdiğini ve bundan dolayı kardeş olarak isimlendirildiklerini belirtmiştir. “Bir şeyi bir şeyle birleştirdiğinde aralarında kardeşlik tesis etmiş olursun” açıklamasından sonra Hz. Peygamber’le âshâb arasındaki kardeşliğin de böyle olduğunu ifade etmiştir.^[157] Kurtubî, buradaki kardeşliğin nesep dışı olduğuna dikkat çekmiş ve “Mü'minler ancak kardeşirler” mealindeki el-Hucûrât 49/10. âyeti delil getirmiştir.^[158] Zemahşeri'ye göre “şeytanların kardeşleri” kinamanın son raddesidir. Çünkü şeytandan daha kötü bir şey yoktur.^[159]

el-İsrâ 17/29. âyette^[160] “Eli sıkı olma, büsbütün eli açık da olma. Sonra kınanır ve çaresiz kalırsın” buyrulurken hem cimrilik hem isrâf yasaklanmıştır. Râzî, Hz. Peygamber’e bu âyetle infâkın âdâbının öğretildiğini ifade etmiştir.^[161] Kurtubî Râzî’yle aynı görüştedir ve ona iktisatlı davranmasının emredildiğini zikretmiştir.^[162] Bir delikanlı Hz. Peygamber’e gelerek “Annem senden şunları şunları istiyor” de-

b. Ömer el-Beyzâvî, *Envârü'l-tenzil ve esrârü'l-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahmân Maraşlı (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1998), 3/253.

[153] Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 14/567-568.

[154] Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/261.

[155] Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, 20/195.

[156] Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 14/568; Begavî, *Me'âlimü'l-tenzil*, 5/89; Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, 20/195.

[157] Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/144.

[158] Kurtubî, *el-Câmi'*, 13/65.

[159] Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 595.

[160] “وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا”.

[161] Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, 20/196.

[162] Kurtubî, *el-Câmi'*, 13/68.

yince o, “Bugün elimizde hiçbir şey yok” buyurmuştur. “Annem gömleğini bana giydirmeni söylüyor” demesi üzerine gömleğini çıkarıp ona vermiştir. Hz. Bilal ezan okuyunca Hz. Peygamber’i beklemişler, ancak dışarı çıkmayınca kalplerine farklı düşünceler gelmiş ve içeri girdiklerinde çıplak olduğunu görmüşlerdir. Bunun üzerine bu âyet nâzil olmuştur.^[163] Âyetteki “مَحْسُورًا” ifadesini Ferrâ (öl. 207/822) Arapların örfündeki kullanımla açıklamıştır. Araplar deveye yorgunluktan yürüyemez hâle geldiğinde “هُوَ مَحْسُورٌ / O yorgundur”; hayvanı yürütüp yorgun düşürdüğünde “حَسَرْتُ الدَّابَّةَ / Hayvanı yorgun düşürdüm” tabirlerini kullanırlar.^[164] Ma’mer b. Müsennâ “حَسَرْتُ الْبَعِيرَ / Deveyi yorgun düşürdüm” ve “حَسَرْتُهُ بِالْمَسْتَقَلَةِ / Onu isteyerek perişan ettim”^[165]; Nehhâs “حَسَرَةُ السَّفَرِ / Yolculuk onu perişan etti” ve “الْبَعِيرُ حَبِيرٌ وَمَحْسُورٌ / Deve yorgun ve bitkindir” ibarelerine yer vermiştir. Nehhâs en son zikredilen ifadenin deve yorgunluktan durduğunda kullanıldığını ve bunun bitkinliğin en şiddetlisi olduğunu dile getirmiştir.^[166] İbn Kesîr yürümekten aciz kalan hayvana “حَبِيرٌ” denildiğini, onun zayıf düşmesi ve bitkinliğinden hareket edemediğini zikretmiştir.^[167]

İbn Kuteybe “مَحْسُورًا”ı yukarıdaki tabirlere uygun açıklamıştır. Ona göre yolculuk deveyi yorup gücünü tükettiği gibi ihsan da seni yorup zayıf bırakır.^[168] Şâfiî fâkihi Kaffâl eş-Şâşî (öl. 365/976) ilgili âyetin manasını söz konusu kullanımlarla irtibatlandırmaktadır. Ona göre bu âyetin amacı, tüm malını sarf eden kişinin durumunu bineğinin yorgunluktan kalkamamasından dolayı yolda kalmış kişilere benzetmektir. Çünkü bu kadar mal, insanı ay veya yıl sonuna ulaştıracak binek hayvanı gibidir. Bu bir devenin insanı varacağı yerin sonuna ulaştırmasına benzer. Bu deve yorgunluktan hareket edemediğinde, o kişi yolda âciz ve şaşkın kalır. İnsan da aylık ihtiyaç duyduğu miktarı infâk ettiğinde, ayın ortasında aynı şekilde kalır. Böyle yapan kişi hem ailesi hem ona muhtaçlar tarafından geçimi hususundaki tedbirsizliği ve basiretsizliğinden dolayı kınanır.^[169] Mâlikî fâkihi İbn Arafe (öl. 803/1401) de benzer görüşe sahiptir.^[170] “مَحْسُورًا” ifadesini Katâde “pişmanlıkla” diye açıklamış^[171]; ancak Vâhidî ve Kurtubî bu yorumu isabetli bulmamıştır. Çünkü o zaman حَسَرْتُ’den türemesi gerekirdi, bu durumda ism-i fâillerini ilki “مَحْسُرًا ve حَسْرًا”; ikincisi “حَبِيرًا ve حَسْرًا” şeklinde gelmesi gerektiği görüşündedir.^[172] Yukarıdaki kullanımlar dikkate alındığında Vâhidî ve Kurtubî’nin eleştirilerinde haklı oldukları

[163] İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 5/29-30.

[164] Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me’âni’l-‘Kur’ân* (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1983), 2/122.

[165] Ma’mer b. Müsennâ, *Mecâzü’l-‘Kur’ân*, 1/375.

[166] Nehhâs, *Me’âni’l-‘Kur’ân*, 4/146.

[167] İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-‘Kur’âni’l-‘azîm*, 8/476.

[168] Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Tefsîrü ‘Ġaribi’l-‘Kur’ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1978), 254.

[169] Râzî, *et-Tefsîrü’l-kebir*, 20/196-197.

[170] Kurtubî, *el-Câmi’*, 13/69.

[171] Ebû Bekr Abdürrezzâk es-San’ânî, *Tefsîrü’l-‘Kur’ân*, thk. Mustafa Müslim Muhammed (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1989), 1/375.

[172] Vâhidî, *el-Basîf*, 13/320; Kurtubî, *el-Câmi’*, 13/69.

ifade edilebilir. el-İsrâ 26-27, 29. âyetlerde sebep-i nüzûl rivâyetleri, örf-âdet ve fazlasıyla dilbilimsel açıklamalara yer verildiği görülmektedir.

SONUÇ

Araştırmamızda infâka dair yedi, isrâfla ilgili beş olmak üzere toplam on iki âyet incelenmiştir. İbrâhim 14/31. âyette müfessirler gizli ve açık infâka dair görüşlerini belirtmişlerdir ve ahlâk kültür ilişkisine dair bir açıklamaya rastlanmamıştır. en-Nahl 16/75. âyetteki ifadenin hakikî ve mecazî olmasına dair yorumlar bulunmakla birlikte, her iki durumda nüzûl dönemi ve ortamına uygun açıklamalar geçmiştir. el-Kasas 28/54. ve Sebe' 34/39. âyette söz konusu kişilerin kimliğine dair sebep-i nüzûl rivâyetlerine yer verilmiştir. Ayrıca ikinci âyetteki “yerine yenisinin verileceği” hususunda dilbilimsel açıklamalarda bulunmuşlardır. Fâtır 35/29. âyette “infâk edenlerin asla zarar etmeyecek bir ticaret umabilecekleri” ifadesinde filolojik yorumlar göze çarpmaktadır. Yâsîn 36/47. âyette nüzûl bilgisi, ilk muhatapların örf ve âdetlerine yer verilmiştir. “Karz-ı hasenle (güzel borç)” ilgili el-Müzzemmil 73/20. âyette dilbilimsel ifadelerle değinilmiştir. İsrâfla ilgili el-En'âm 6/142. ve el-A'râf 7/31. âyetlerde müfessirler nüzûl dönemi Araplarının örf ve âdetlerini zikretmişlerdir. İsrâf söz konusu âyetlerde haddi aşmak olarak vurgulanmıştır. el-İsrâ 17/26- 27 ve 29. âyetlerin yorumunda dilbilimsel açıklamalara ağırlık verildiği görülmektedir. Sonuç olarak, İbrahim 14/31. âyet dışındaki tüm âyetlerin yorumunda dilbilimsel açıklamalar, esbab-ı nüzûl rivâyetleri ve dönemin örf-âdetleri ön plana çıkmaktadır. Ayrıca en-Nahl 16/75. âyet doğrudan Câhiliye'deki toplum yapısına atıfta bulunmaktadır. Fâtır 35/29. âyette infâkın ticâret üzerinden anlatılması, Kureyş'in ticâretle uğraşmasına bir atıftır. el-A'râf 7/31. âyet câhiliye örfündeki haccla ilgili bir uygulamayı kaldırmıştır. el-İsrâ 17/26-27, 29. ve el-Müzzemmil 73/20. âyetteki ifadeler dil kültür ilişkisine dair izler barındırmaktadır ve müfessirler dilbilimsel izahlara yoğunlaşmıştır.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr. *Tefsîrû'l-Şur'ân. thk. Mustafa Müslim Muhammed. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüsd, 1989.*
- Ali, Cevâd. *el-Mufaşşal fî târîhi'l-'Arab kıble'l-İslâm. 10 Cilt. Bağdat: Sâadetü Câmîati Bağdad, 2. Basım, 1993.*
- Kur'an-ı Kerim Meâli. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Âlûsî, Ebû'l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî. *Bulûğu'l-ereb fî ma'rifeti ahlâvî'l-'Arab. thk. Muhammed Behçet el-Eserî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, ts.*
- Apak, Adem. *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat). İstanbul: KURAMER, 2017.*
- Avcı, Casim. “Kureyş (Beni Kureyş)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 26/442-444. Ankara: TDV Yayınları, 2002.*
- Babel, August. *Hz. Muhammed ve İslâm Kültürü. çev. Sıddık Çelik-Hasan Erdem. İstanbul: Arya, 2011.*
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne. *Tefsîru'l-Begavî (Me'âlimü't-tenzîl). thk. Süleyman Müslim el-Harrâş Müslim el-Harrâş vd. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1991.*

- Beyzâvî, Nâsirüddin Ebî'l-Hayr Abdullah b. Ömer. *Envârü'l-tenzil ve esrârü'l-te'vil*. thk. Muhammed Abdurrahmân Maraşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dâru l-Hyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1998.
- Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Şahîh-i Buḥârî*. thk. Muhammed Tâmir. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2011.
- Cevherî, Ebü Nasr İsmail b. Hammâd. *eş-Şihâh (Tâcü'l-luḡa ve şihâhu'l-'Arabîyye)*. thk. Ahmed Abdulḡafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2. Basım, 1979.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Mu'cemü't-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Siddîk Miñşevî. Kahire, ts.
- Çağrıncı, Mustafa. "Cömertlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/72-73. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Çağrıncı, Mustafa. *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri*. İstanbul: KURAMER, 2017.
- Çiftçi, Ali. *Mekki Süreler Bağlamında Kur'an'da İnfâk-Zekât İlişkisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2009.
- Demircan, Adnan. *Kur'an'ın Geliş Ortamında İnanç ve İbadetler*. İstanbul: KURAMER, 2020.
- Ebü Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-muḥîṭ*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Ezherî, Ebü Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luḡa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 15 Cilt. Kahire: Dâru'l Mısıriyye, 1964.
- Ezrakî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh. *Aḥbâru Mekke*. thk. Rüşdî Salih Melhas. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 3. Basım, 1983.
- Fehd, Tefvik. "Meysir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/509-510. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Ferrâ, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'an*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Hâkim el-Cüşemî, Ebü Sa'd el-Muhassin b. Kerrâme. *et-Tehzîb fî'l-tefsîr*. thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbî'l-Mısıri, 2019.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar, 2. Basım, 1991.
- İbn Abdırabbîh, Ebü Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *el-İḳdû'l-ferîd*. thk. Abdülmecid Terhîmî-Müfîd Muhammed Kumeyha. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Atıyye, Ebü Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharrerü'l-veciz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebü Muhammed Abdurrahmân. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm müseneden 'âni'r-Resûl ve ş-şahâbe ve'l-tâbi'in*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'n-Nizâr, 1997.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîz*. thk. Ebü Abdullâh Hüseyin b. Ukkâşe-Muhammed b. Mustafa el-Kenz. 5 Cilt. Kahire, 2002.
- İbn Ebü'd-Dünyâ, Ebü Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Baḡdâdî. *Mekârimü'l-ahlâk*. thk. Muhammed Abdülkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1989.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemü mekâyisi'l-luḡa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Habîb, Ebü Ca'fer Muhammed. *Kitâbü'l-muḥabber*. nşr. Ilse Lichtenstädter. Haydarâbâd-Dekken: Matbaatü Cemiyeti Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1942.
- İbn Hişâm, Ebü Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekkâ vdğ. 4 Cilt. Beyrut, Dâru l-Hyâi't-Türâsi'l-'Arabî., ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb. *el-Emsâl fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Saîd Muhammed Nemr el Hatîb. Beyrut: Dâru'l-Mâriفة, 1981.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâmüddîn İsmail. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd. 15 Cilt. Cîze: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İbn Kuteybe, Ebü Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Tefsîrü Ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1978.
- İbn Kuteybe, Ebü Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Dâru't-Türâs, 1973.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi'l-tefsîr*. nşr. Züheyr eş-Şâviş. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 3. Basım, 1984.
- Kallek, Cengiz. "İsraf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/178-180. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

- Karaoğlan, Arslan. "Metin-Yorum İlişkisi ve Sebeb-i Nüzûl Bilgisi Bağlamında Arâf Suresi 31. Âyet". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/24 (Haziran 2020), 69-97. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.687059>
- Kiyâ el-Herrâsi, Ebû'l-Hasen Şemşülislâm İmâdüddîn Ali b. Muhammed b. Ali. *Ahkâmü'l-Kur'an*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983.
- Koç, Mehmet Akif. "Sebeb-i Nüzûle Bağlı Anlamın Aşılmasını Kolaylaştıran Bir Unsur Olarak 'Kur'an Metni': 7. A'râf Suresinin 31-32. Âyetleri". *İslâmiyât* 7/1 (2004), 113-124.
- Kurt, İsmail. "Türkçe Meâllerde Metin Dışı Bağlamın Meâle Yansıtılmaması Sorblemi (Âl-i İmrân 130 ve A'râf 31. Âyet Özelinde)". *Kur'an Meâlleri Sorunlar, Çözüm Önerileri*. 1/135-158. İstanbul: Kitap Dünyası, 2023.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Ma'mer b. Müsennâ, Ebû Ubeyde. *Mecâzü'l-Kur'an*. thk. M. Fuat Sezgin. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1954.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. thk. Bekir Topaloğlu-Ahmet Vanlıoğlu. 18 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2005.
- Mâverdi, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-'uyûn (Tefsîru'l-Mâverdi)*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye-Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, ts.
- Meydânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Muhammed. *Mecma'u'l-emşâl*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdilhamid. 2 Cilt. Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediye, 1955.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebû'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmud Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Müessesesü't-Târihi'l-'Arabi, 2002.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc. *Şaḥîḥ-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2010.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Me'âni'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. 6 Cilt. Mekke: Merkezü lhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1988.
- Râgib el-İsfahânî, Ebû'l-Kasım Hüseyn b. Muhammed. *ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şeri'a*. Beyrut, 1980.
- Râgib el-İsfahânî, Ebû'l-Kasım Hüseyn b. Muhammed. Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an. thk. Safvân Ahmed Dâvûdî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 4. Basım, 2009.
- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *et-Tefsîrû'l-kebir ve mefâtiḥu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Semerkindî, Ebû'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Tefsîrû's-Semerkindî*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993.
- Semîn el-Halebî, Ebû'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed. *'Umdetü'l-huffâz fi tefsîri eşrefi'l-elfâz*. thk. Muhammed Bâsil Uyunu's-Sûr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Tabersî, Ebû Ali Emînüddîn (Emînü'l-İslâm). *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 2006.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed. *Tefsîrû'l-basîḥ*. thk. Nevre binti Abdullah b. Abdülaziz el-Versân vdğ. 25 Cilt. Riyad: Silsiletü'r-Resâilil-Câmiyye, 1921.
- Watt, W. Montgomery. *H. Muhammed Mekke'de*. çev. Süleyman Kalkan. İstanbul: KURAMER, 2016.
- Yazıcı, Elif. "Elmalılı M. Hamdi Yazır ve Ömer Nasuhi Bilmen Tefsirlerinde İnfâk ve İsrâf". *İslam ve Yorum VII: Cumhuriyetin 100. Yılında Türkiye'de Din ve Hayat*. thk. Mehmet Kubat. 63-77. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. thk. İsmail vd. Karaçam. 9 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, 2012.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed Murtazâ. *Tâci'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc vd. 40 Cilt. Kuveyt: Matbaatü Hükümeti'l-Kuveyt, 2001.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm. *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbüh*. thk. Abdülcelil Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an ḥakā'iki gavâmiẓi'l-tenzil ve 'uyûni'l-eḳâvil fi vücûhi'l-te'vil*. thk. Halil Me'mûn Şeyhan. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.
- Zengin, Fethullah. "Cahiliye Araplarında Bazı İyi Ahlâk Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2016), 53-69.
- Kubbealtı* Lugati. Erişim 18 Ağustos 2024. <https://lugatim.com/s/israf>



Kıraat Literatüründe Tayyibetü'n-Neşr Şerh Geleneği

The Commentary Tradition of Tayyibat al-Nashr in Qiraat Literature

Dr. Öğr. Görevlisi Resul AKCAN¹

¹Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Samsun
· resul.akcan@omu.edu.tr · ORCID > 0000-0001-5975-9642

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 28 Ağustos/August 2024

Kabul Tarihi/Accepted: 23 Aralık/December 2024

Yıl/Year: 2024 | **Sayı – Issue:** 57 | **Sayfa/Pages:** 193-216

Atrf/Cite as: Akcan, R. "Kıraat Literatüründe Tayyibetü'n-Neşr Şerh Geleneği" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 57, December 2024: 193-216.

Yazar Notu/ Author Note: Bu çalışma, 13.09.2024 tarihinde Dr. Öğr. Üyesi Selahattin ÖZ danışmanlığında Resul AKCAN tarafından tamamlanan 'İbnü'n-Nâzım ve Şerhu Tayyibetü'n-Neşr İsimli Eserinin Metodolojik Tahlili' başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

KIRAAT LİTERATÜRÜNDE TAYYİBETÜ'N-NEŞR ŞERH GELENEĞİ

ÖZ

Bu makalede, Osmanlı topraklarında kıraat ilminin yaygınlaşmasına ve kurumsallaşmasına öncülük etmiş olan İbnü'l-Cezerî'nin (öl. 833/1429) kırâat-i aşereye dair manzum tarzda telif ettiği *Tayyibetü'n-Neşr*'i üzerine kaleme alınan şerh çalışmaları ana hatlarıyla tanıtılmıştır. Bu bağlamda öncelikle *Tayyibetü'n-Neşr*'in kıraat tedrisatındaki yeri ele alınmış, akabinde birinci derecede önem attığımız *Tayyibe* şerhleri, muhteva ve yöntem açısından tahlil edilerek genel bir değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Hakkında detaylı malumata ulaşılamayan veya tam anlamıyla bir şerh hüviyetine sahip olmadığı düşünülen çalışmaların ise yalnızca künye bilgilerine yer verilmiştir. Gerek muhteva gerekse teknik yoğunluğu olan, diğer taraftan edebî ve şiirsel birtakım formlar içeren, dolayısıyla belâgatın zirvesi olarak ifade edilen *Tayyibe*'nin, muhtasar veya mufassal şerh çalışmalarıyla desteklenmesi manzumenin kullanımını yaygınlaştırmış, aynı zamanda eserden istifadeyi kolaylaştırmıştır. O bakımdan anılan şerhler, *Tayyibe*'yi anlama noktasında bir rehber ve kılavuz niteliğine sahip önemli kaynaklar olarak değerlendirilebilir. Çalışmanın ana teması *Tayyibe* merkezli şerhler olup, söz konusu şerhlerin tanıtılmasıyla sahada araştırma yapmak isteyenlere genel bir fikir vermesi amaçlanmakta, böylelikle çalışmanın literatüre katkı sunması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Şerh, *Tayyibetü'n-Neşr*, Aşere, Takrîb, Literatür.



COMMENTARY TRADITION OF TAYYIBAT AL-NASHR IN QIRAAT LITERATURE

ABSTRACT

In this article, the commentaries written on *Tayyibat al-Nashr*, which were written in verse by Ibn al-Jazari (d. 833/1429), who pioneered the spread and institutionalization of the science of qiraat in the Ottoman lands, are introduced in outline. In this context, firstly, the place of *Tayyibat al-Nashr* in the teaching of Qiraat is discussed. Then the commentaries on *Tayyibat*, which we attribute primary importance, are analyzed in terms of content and methodology and subjected to a general evaluation. Only the imprint information of the works about which detailed information could not be found or which were not considered to have the characteristics of a complete commentary was included. The support of *Tayyibe*, which is both content- and technically dense and contains several literary and poetic forms, and is therefore considered to be the pinnacle of eloquence, with the

works of commentaries, either abridged or detailed, has made the use of the verse widespread and at the same time made it easier to benefit from the work. In that respect, the commentaries as mentioned earlier can be considered as important sources that have the quality of a guide and reference for understanding *Tayyibe*. The main theme of the study is *Tayyibe*-centered commentaries, and by introducing these commentaries, it aims to give a general idea to those who want to do research in the field, thus contributing to the literature.

Keywords: Qiraat, Commentary, *Tayyibat al-Nashr*, Asherah, Taqrib, Literature.



GİRİŞ

Tarihi süreçte kıraat ilmine dair birçok eser telif edilmiş ve bu sahada büyük bir külliyat teşekkül etmiştir. Söz konusu eserler gerek muhteva gerekse metodolojik açıdan birbirinden farklı olabilmıştır. Nitekim bunların bir kısmı mensür bir kısmını manzûm olarak telif edilmiş, ayrıca bazıları sahih kıraatleri toplama amacıyla bazıları ise sahih-şâz ayrımı yapmaksızın tüm kıraat birikimini yansıtacak tarzda kaleme alınmıştır. Diğer taraftan bu eserler yedi, on veya on dört kıraati içerecek biçimde kategorize edilmiştir. İbnü'l-Cezerî'nin on kıraate dair manzum olarak kaleme aldığı *Tayyibetü'n-Neşr* de bu külliyat içerisinde önemli bir yere sahiptir.

Tayyibe telif edildiği tarihten itibaren temel kaynak olarak kullanılagelen, zaman içerisinde çeşitli çalışmalara konu olmuş ve üzerinden asırlar geçmesine rağmen ilmi değerini korumuş bir kıraat klasiğidir. Aynı zamanda *Tayyibe*, başta Osmanlı medreseleri olmak üzere kıraat tedrisatının yürütüldüğü birçok yerde ders kitabı olarak okutulmuş, ezberletilmiş,^[1] halen de bu vasfını korumaya devam etmektedir. 1015 beyitten müteşekkil olan *Tayyibe* İbnü'l-Cezerî'nin manzum eserleri içerisinde en hacimli olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr* 'inin manzum hali olan *Tayyibe*, muhteva açısından zengin, edebî açıdan oldukça girift bir niteliktedir. Zira manzum tarzda kaleme alınan eserlerin ortak zorlukları yanında *Tayyibe*, yoğun biçimde remiz ve semboller gibi teknik detaylar içermektedir. Bu gibi edebî form ve sınırlandırmalar doğal olarak nazımda birtakım zorluğu ve kapalılığı beraberinde getirmekte, deyim yerindeyse *Tayyibe* metni çözümlenmesi meşakkatli bir düğüm halini almaktadır. Durum böyle olunca kıraat okuyan öğrenciler ve sahada çalışma yapmak isteyen kimseler *Tayyibe* 'nin anlaşılması için yardımcı bir kaynağa ihtiyaç duymuştur. Bu ise birçok âlimin zihnini meşgul etmiş ve söz konusu ihtiyaca cevap

[1] Mefâil Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 36.

verebilme gayesiyle telif edildiği tarihten itibaren *Tayyibe* üzerine birçok çalışma yapılmış ve bu sahada ciddi bir telifat vücut bulmuştur.

Tayyibe üzerine kaleme alınan çalışmaları şerh-*haşiye*, tahrîrât,^[2] tercüme, ihtisar ve akademik çalışmalar olarak kategorize etmek mümkündür. Bunlardan telifatı adeta gelenek haline gelen şerh çalışmaları manzumenin anlaşılmasında başat rol üstlenmektedir. Anılan çalışmaların bazıları muhtasar bazıları ise mufassal özellikte olup söz konusu şerhlerin adedinin ciddi bir yekün tuttuğunu söylemek mümkündür. Diğer taraftan bu şerhler matbû, mahtût ve mefkûd olmak üzere üç grupta değerlendirilebilir. Nitekim bu şerhlerden bazıları neşredilmiş, bazıları yazma halde araştırmacıları beklemekte, bazıları ise kayıp olup varlıkları sadece bilgi düzeyindedir.

1. TAYYİBETÜ'N-NEŞR'İN GENEL ÖZELLİKLERİ VE KIRAAT LİTERATÜRÜNDEKİ YERİ

Tayyibetü'n-Neşr gerek Arap coğrafyasında gerekse ülkemizde ders kitabı olarak okutulan, ezberletilen, ayrıca kıraat alanında araştırma yapmak isteyenlerin referans aldığı temel kaynaktır. Çalışmanın odak noktası *Tayyibe* şerhleri olduğu, ayrıca konuya dair yapılan bazı akademik çalışmalarda^[3] mufassal bilgi bulunabileceği için bu başlık altında *Tayyibe* hakkında detaylara girmeksizin bilgi verilecektir. Bu bağlamda *Tayyibe*'nin ismi, telif tarihi, telif sebebi, muhtevası, teknik yapısı, eserde kullanılan remiz ve istilahlr gibi manzumeyi tanıtıcı bilgiler muhtasar olarak ele alınacaktır. Diğer taraftan rumuzât açısından *Tayyibe*'nin ana kaynağı olması hasebiyle *Şâtibiyye* hakkında bilgi verilecek, son olarak *Tayyibe*'nin önemi ve kıraat tedrisatındaki yeri ana hatlarıyla ortaya konulacaktır.

[2] Lügatta, kölelikten azad etme, hatalardan arındırma, destekleme, doğrulama, düzene koyma gibi anlamlara gelen tahrîrât, kıraat terminolojisinde “tarik” diye isimlendirilen isnad halkalarının, kıraat ilminin temel kaynaklarına gidilmek suretiyle sıhhat ve tevsikinin incelenmesi, kıraatlerin telfik, terki ve tahlî gibi birtakım hatalardan korunması adına makbul kıraat vecihlerinin ortaya konulma ameliyesidir. Diğer bir deyişle, kitâbi naklin zâhirindeki mutlak, mücmel veya muğlak ifadelerin hareketle oluşması muhtemel uygulama hatalarını engelleme, bu bağlamda rivayet veya tariklerden temel kaynaklara dayalı olarak tespitini ve nakil halkalarının tertibini sağlamak suretiyle bilgiyi netleştirme, böylelikle farklı tarikler arasında doğabilecek muhtemel nakil karışıklıklarının önüne geçme ve sahih naklin onaylamadığı okuyuşları ayıklama amacı taşıyan çalışmalardır. İhâb Fikri Ahmed, *Takrîbü'l-Tayyibe* (Kahire: Mektebetü'l-İlmiyye, 2006), 589; Muhammed Mütevellî, “el-Burhânu'l-*asdaq* ve's-sıratu'l-muhakkak li'men'ı'l-gunneti li'l-Ezrak”, *Mecelletü Ma'hedi'l-İmam eş-Şâtibi* 13 (2012), 2/611; Mustafa Atilla Akdemir, “Kıraat Ilminde Tahrîrât Meselesi”, *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2018), 85; Recep Koyuncu, *Kıraat Ilminde Tahrîrât Mustafa el-İzmiri ve 'Umdetü'l-İrfân Adlı Eseri (Edisyon Kritik)* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 34-43; Osman Bostan, *Ahmed er-Rüşdi ve Mürşidü'l-Talebe Adlı Eserinin Kıraat Ilmindeki Yeri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 115-117.

[3] Ali Osman Yüksel, *Ulûmu'l-Kur'an Kaynaklarından Cezeri ve Tayyibesi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1993); Ali Osman Yüksel, *İbn Cezeri ve Tayyibetü'n-Neşr* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1996), 241-252; Ali Osman Yüksel, “İbnü'l-Cezeri'nin Tayyibetü'n-Neşr'i ve Özellikleri”, *MÜİFD*, (1995), 275-323; Yaşar Akaslan, “Bir İlm-i Kırâat Klasîği: Tayyibetü'n-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/3 (2017), 227-310.

Eserin tam adı *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr* olup, manzume genelde *Tayyibetü'n-Neşr* veya kısaca *Tayyibe* olarak anılmaktadır. *Tayyibe* 1015 beyitten müteşekkil olduğu için “elfiyye” diye de isimlendirilmektedir.^[4] İbnü'l-Cezerî *Tayyibe*'yi 799/1397 senesinde Bursa'da telif etmiş^[5] ve *en-Neşr*'deki temel konuları/önemli bilgileri *Tayyibe*'de manzum hale getirmiştir. Nitekim o, *Tayyibe*'nin 58. beytinde bu hususu şu cümlesiyle ifade eder: “Ben bu urcûzeyi on kıraate dair kaleme aldığım *en-Neşr*'e şamil kıldım ve eserin adını *Tayyibetü'n-Neşr* koydum.”^[6] İbnü'l-Cezerî ilgili beyitte eserin isminden tevriye^[7] yaparak *en-Neşr*'in on kıraati yaydığım (*neşrü'l-'aşr*) ve bu ilmin *en-Neşr* ile canlı/diri olduğunu (*hayyün bi'n-neşr*) söyler.^[8] Dolayısıyla *Tayyibe*, sahih-mütevahir rivayetleri konu edinmekte, ayrıca kıraat ilmine dair nice malumat ve daha önce telif edilen kaynaklardaki eşsiz bilgileri içermekte, dolayısıyla *en-Neşr*'in muhtevasını yansıtmaktadır.

İbnü'l-Cezerî, *Tayyibe*'nin herhangi bir yerinde, manzumenin sebep-i telifine dair bir şey söylemese de genel faydaları göz önünde bulundurulduğunda eserin niçin yazıldığı anlaşılmaktadır. Şöyle ki *Tayyibe* gibi manzum eserler sayesinde mufassal konular muhtasar halde ve akıcı bir üslupla ifade edilebilmektedir. Dolayısıyla *en-Neşr*'in muhtevasında olan nice malumat, *Tayyibe* metnine inci gibi dizilmek suretiyle kolayca ezberlenmekte, bu da ilim talebelerine büyük bir fayda ve kolaylık sağlamaktadır. Diğer taraftan bu tür manzum çalışmalar mensur eserlere oranla daha işlevsel, istinsah ve muhafazası ise daha kolaydır.

Tayyibetü'n-Neşr, aruz vezninin recez^[9] bahrinde telif edilmiş olup beyitleri tam ve maktû olmak üzere ikiye ayrılmıştır ve ilk mısraların sonları tam kafi-

[4] İbnü'l-Cezerî *Tayyibe*'nin 1011. beytinde “هَذَا تَمَّ نِطَامُ الطَّيِّبَةِ * أَلْفِيَّةٌ سَعِيدَةٌ مُهَدَّبَةٌ” eserin tamamlandığını, beyit sayısının bin'e ulaştığını ve manzumenin didaktik bir özelliğe sahip olduğunu söylemek suretiyle bu hususa işaret etmiştir. Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*, thk. Muhammed Temim Zü'bî (Cidde: Mektebetü Dâru'l-Hudâ, 1994), 102; Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Hâdi: Şerhu Tayyibetü'n-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr ve'l-keşf'an 'ileli'l-kırâ'âti ve tevcihihâ* (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1997), 1/83.

[5] İbnü'l-Cezerî “بِالرُّومِ مِنْ شِغْبَانَ وَسَطِ سَنَةِ * تَسَعٌ وَتِسْعِينَ وَسَعِمَانِيَّةً” nazmı ile bu konuya dikkat çekmiştir. Beyitteki (جورلاب) ifadesiyle kastedilen yer ise Bursa şehridir. İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr*, 103.

[6] İlgili beyit şöyledir: “صَمَّنْتُهَا كِتَابَ نَشْرِ الْعَشْرِ * فَهِيَ بِه طَيِّبَةٌ فِي النَّشْرِ” İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr*, 34.

[7] Uzak ve yakın iki anlama gelen bir kelimenin uzak anlamını kastetmek demektir. İsmail Durmuş, “Tevriye”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/47-48.

[8] Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Neşru'l-kırâ'âti'l-'aşr*, thk. Eymen Rüşdî Süveyd (Dımaşk: Dâru'l-Gavsân li'd-Dirâseti'l-Kur'âniyye, 2023), 1/242; Abdulhamit Birışık, “en-Neşr”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/19.

[9] Recez, aruz sisteminde “müctelibe” denilen üçüncü dairedeki üç bahirden (hecez, recez, remel) ikincisi olup nazım ve müsikîyle ilgili bir kavramdır. Ebü Zekeriyâ el-Hafîb Yahyâ b. Ali b. Muhammed Tebrîzî, *Kitâbü'l-kâfi fi'l-arûz ve'l-kavâfi*, thk. Hassânî Hasan Abdullah (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1994), 77; Tefkîk Rüştü Topuzoğlu, “Recez”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/509-510.

yelidir.^[10] Ayrıca *Tayyibe*, nazım türünde kaleme alınmış bir eser olduğu için zarûrât-ı şî'riyye^[11] gibi şiire has bazı edebî formlara sahiptir ki İbnü'l-Cezerî bu konudaki maharetini manzumede ustaca sergilemiştir. *Tayyibe*'deki şiir zarureti genelde harf veya harekenin hafzedilmesi, harekenin sükûna dönüştürülmesi, sakin bir harfin harekelenmesi, şeddenin tahfif edilmesi veya nazma bazı ilavelerin yapılması (işbâ) şeklinde olmuştur.^[12] Şiir zaruretinin verdiği bu ruhsat sayesinde manzumenin ritmik yapısı korunmuştur.

İbnü'l-Cezerî *en-Neşr*'de hangi kaynakları kullandıysa *Tayyibe*'de de o kaynakları kullanmış fakat *en-Neşr*'in kaynaklarının tamamının ismine *Tayyibe*'de her zaman ve doğrudan yer vermemiştir. Zaten böyle bir mufassal anlatım, şiirsel formda telif edilen eserlerin teknik yapısına uygun değildir. *Tayyibe*'nin kaynakları içerisinde *Şâtubiyye*'ye (*Hırzû'l-emânî* ve *vechû't-tehânî*) özel bir yer ayırmak gerekir. Çünkü *Tayyibe*'nin yöntem açısından alt yapısını oluşturan kaynak *Şâtubiyye*'dir ve İbnü'l-Cezerî *Şâtubiyye*'ye büyük önem atfetmektedir. Nitekim İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*'de *Şâtubiyye*'ye olan hayranlığını ve eserin kıymetini övgü dolu cümlelerle ifade etmiş^[13] ayrıca iki eser arasındaki ilişkiyi *Tayyibe*'de “وَلَا أَقُولُ إِنَّهَا فَذُ فَصَلْتُ جَزْرَ الْأَمَانِيِّ بَلْ بِهِ فَذُ كَمَلْتُ” nazmı ile ortaya koymuştur.^[14] Fakat her iki eserin temel dayanağının da *et-Teyisîr* olduğu unutulmamalıdır.

İbnü'l-Cezerî'nin remiz ve ıstılahların kullanımına dair *Tayyibe*'de takip ettiği yöntem de *Şâtıbî*'nin *Hırzû'l-emânî*'de uyguladığı metodun benzeridir. *Şâtubiyye*'de tamamı harf yirmi bir ferdî remiz ile altısı harf, sekizi kelime olan on dört cem'î remiz; *Tayyibe*'de ise tamamı harf yirmi yedi ferdî remiz ile tamamı kelime on yedi cem'î remiz kullanılmıştır. Buna göre imam, râvi ve tariklere ayrı ayrı (ferdî) veya birlikte (cem'î) işaret eden remizlerle kıraat vecihleri ilişkilendirilmeye çalışılmıştır. Her iki eserde yer verilen ferdî remizler, ebced harflerinin sırasıyla dizilişinden ibarettir.^[15] İbnü'l-Cezerî, *Şâtıbî*'nin yedi imam için sistematize ettiği remizleri olduğu şekliyle kullanmakla birlikte ebced alfabesinden geriye kalan ve *Şâtubiyye*'de belirli imam gruplarına delalet eden cem'î remizlerini “ث”,

[10] Ebü'l-Kâsım Muhammed Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kur'âti'l-'aşr*, thk. Mecdî Muhammed Sürûr Sa'd Baslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1/70; Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 243.

[11] Arap şiirinde ritmin/ölçünün tutturulabilmesi için bazı gramer kurallarının uygulanmaması gibi birtakım tasarruflar sunan bu duruma zarûrât-ı şî'riyye denilmektedir. M. Faruk Toprak, “Zarûrât-ı Şî'riyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/138-140.

[12] İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr*, (1, 33, 39, 67, 70, 75, 86, 87, 104, 116, 130. beyitler).

[13] Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, thk. Gotthelf Bergstraesser (Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1932), 2/22.

[14] İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr*, 34.

[15] Kâsım b. Firruh b. Halef er-Ruaynî Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî ve vechû't-tehânî*, thk. Eymen Rüşdü Süveyd (Beyrut: Dâru'l-Gavsân li'd-Dirâseti'l-Kur'âniyye, 2019), 5-6 (45-55 beyitler).

İbnü'l-Cezerî manzumenin 50-53. beyitlerinde kıraat ıstılahlarının kullanımına dair takip ettiği yöntemi belirtmiştir.^[24] Çift yönlü zıt kavramlar olarak nitelendirilen bu ıstılahlardan her birinin kullanılmasıyla diğzerinin mânası zihinlerde kolayca çağrışım yapmaktadır. Söz gelimi tahfifin zıddı teşdîd, teşdîdin zıddı tahfif veya te'nîsin zıddı tezkîr, tezkîrin zıddı ise te'nîstir ve her bir kavram -iki taraflı- diğzerinin karşıtı olarak anlaşılmalıdır.^[25] Tek yönlü zıt ıstılahlarda ise yalnızca bir kavram diğzerinin zıddı olup ıstılahlar arasında her zaman çift yönlü bir karşıtlık düşünülmemelidir. Bu doğrultuda ref'in zıddı nasbtır fakat nasbın zıddı ref' değil cerdir.^[26]

Tayyibetü'n-Neşr kıraat tedrisatında başucu eser niteliği taşıyan önemli bir kaynaktır. *Tayyibe*'yi değerli kılan ana faktör onun *en-Neşr* temelli olması ve İbnü'l-Cezerî gibi bir âlimin kaleminden çıkmasıyla izah edilebilir. Zira İbnü'l-Cezerî'nin kıraat birikiminin yansıması olarak ifade edebileceğimiz *en-Neşr*, ele aldığı konuların sıhhat, kapsam ve derinliği açısından sahadaki telifat içerisinde eşi benzeri olmayan bir konumdadır. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*'de on kıraat imamı, iki râvisi, her râvinin iki tariki, her bir tarikin ikişer alt tariki olmak üzere bine yakın muazzam bir rivayet aktarımında bulunmuştur.^[27] Aynı zamanda o, naklettiği vecihlerin tahkik ve tetkikini yapmak suretiyle sıhhati konusunda şüphe olan vecihleri devre dışı bırakarak eserin muhtevasına almamıştır.^[28]

Tayyibe'yi önemli kılan diğzer bir unsur ise manzumenin tahrîrât ile ilişkisidir. Zira *Tayyibe*, çok fazla rivayet ve tarik ihtiva etmenin yanı sıra edebî yapısı gereği mutlak, mücmel ve muğlak ifadelerin yoğun olarak kullanıldığı bir manzumedir. Bu ise takyid, tavzih ve tahrîri gerektiren bir durumdur. Binaenaleyh tahrîrât çalışmaları *en-Neşr* ve *Tayyibe* üzerinde bizzat İbnü'l-Cezerî tarafından başlatılmıştır. Nitekim İbnü'l-Cezerî, sahih kıraatların tespiti için rivayet aktarımında bulunmanın yanı sıra ilmî dirayetini de ortaya koyarak söz konusu rivayetlerin tahrîrini yapmıştır. Bu yöntem hadis ilmindeki sened-metin tenkidine benzer bir usuldür. Anılan çalışmalar İbnü'l-Cezerî'den sonra başta İbnü'n-Nâzım ve Nüveyrî olmak üzere *Tayyibe* şerhlerinde devam etmiş, süreç içerisinde sistemleşerek ekolleşmelerin olduğu bir sürece evrilmiştir. Nitekim Yusufefendizâde'nin daha sonraları azîmet ekolünün temsilcisi olarak anılma serüveni onun Nüveyrî şerhindeki bazı vecihlere itirazlarıyla başlamıştır.^[29]

[24] İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr*, 34. İlgili beyitler şunlardır:

وَ اَكْتَفَى بِصِدِّهَا عَنْ صِدِّ كَالْحَدَبِ وَالْجَرْمِ وَ هَمَزَ مَدًى
و مُطَلَّقَ التَّحْرِيكِ فَهُوَ فَتْحٌ وَ هُوَ لِاسْتِثْنَاءِ كَذَاكَ الْفَتْحِ
لِلتَّكْسُرِ وَ النَّصْبِ لِخَفْضِ اخْوَةٌ كَالثَّوْنِ لِلنَّبَا وَ لِنَصْبِ فَتْحَةِ
كَالرَّفْعِ لِلنَّصْبِ اطْرُدًا وَ اَصْلًا رَفْعًا وَ تَنْكِيرًا وَ غَيْبًا حَقًّا

[25] Muhaysin, *el-Hâdi*, 1/77; Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 62, 69.

[26] Muhaysin, *el-Hâdi*, 1/78; Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 250.

[27] İbnü'l-Cezerî, *Neşru'l-kırâ'âti'l-'aşr*, 1/241-242. "يَقْتَنِينَ فِي التَّنِينَ وَالْأَرْبَعِ فُهِنَّ زُهَّاءُ لَبِّ طَرِيقٍ تَجْمَعُ".

[28] Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: Otto, 2016), 88-91.

[29] Muhammed Saîd b. Abdîrahmân Halîcî, *Şerhu Mukarribü't-tahrîr li'n-Neşr ve't-Tahbîr*, thk. Hâ-

İbnü'l-Cezerî'nin, *Teysîr ve Şâtbiyye* gibi *Tayyibe* 'den önce kaleme alınan temel kaynaklardan nakilde bulunması ve manzumeyi ismi geçen eserlerdeki kıraat birikimini yansıtabilecek tarzda telif etmesi de *Tayyibe* 'yi önemli kılmaktadır. Muhammed Cârullah'ın dediği gibi *Tayyibe*, “تَذَكُّرَةٌ لِلْمُنْتَدِي وَغَايَةٌ لِلْمُنْتَهِي” mübtedîler için bir pusula, müntehîler içinse ulaşılabilecek en son noktadır.^[30] *Tayyibe* hakkında âlimlerin övgü dolu ifadeleri, manzumenin benzer formda kaleme alınmış eserler arasında temâyüz etmesi ve telif edildiği tarihten günümüze değin *Tayyibe* merkezli nice çalışmanın yapılmış olması gibi etkenler de manzumenin bu sahadaki kıymetine işaret eden önemli göstergelerdir.

2. TAYYİBE MERKEZLİ ŞERH ÇALIŞMALARI

Tayyibetü'n-Neşr, telif edildiği tarihten itibaren başta şerhler olmak üzere birçok çalışmaya konu olmuştur. Bu bölümde, sahada araştırma yapmak isteyenlere genel bir kanaat oluşturması gayesiyle birinci derecede önem atfettiğimiz *Tayyibe* şerhleri, muhteva ve yöntem açısından analiz edilerek ana hatlarıyla tanıtılacak, hakkında yeterince malumat sahibi olmadığımız şerhlerin ise yalnızca künye bilgilerine yer verilecektir.

2.1. İbnü'n-Nâzım Şerhi

Şerhin ismi *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kirâ'âti'l-'aşr* olup bu çalışma İbnü'l-Cezerî'nin oğlu Ebû Bekir Ahmed (öl. 835/1432) tarafından kaleme alınmıştır.^[31] Ebû Bekir Ahmed, babası İbnü'l-Cezerî'ye nisbetle İbnü'n-Nâzım olarak şöhret bulmuş ve genelde bu nisbesiyle anılmıştır.^[32] *İbnü'n-Nâzım Şerhi*, *Tayyibe* üzerine kaleme alınan ilk şerh olması ve İbnü'l-Cezerî gibi bir âlimin beğenisine/onayına mazhar olması açısından kıymetlidir. Nitekim İbnü'l-Cezerî, “Ben Mekke'deyken o Mısır'da benim yokluğumda, daha evvel aynı esere yaptığım hâşiyenin bir nü-

lid Hasan Ebû'l-Cûd - İhâb Fikrî Ahmed (Kahire: Mektebetü'l-İslâmîyye, 2009), 53; Akdemir, “Kıraat İlminde Tahriât Meselesi”, 102; Osman Bostan, “en-Neşr Merkezli Çalışmalar (Tahriât Örneği)”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2022), 220-223.

[30] Mahfûz b. Abdillâh b. Abdilmennân Termesî, *Gunyetü'l-talebe bi şerhi'l-Tayyibe*, thk. Abdullah b. Muhammed Cârullah (Medine-i Münevvere: Darü't-Tedmüriyye, 2019), 60.

[31] Hayatı hakkında bilgi için bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/129-131; Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed Şehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni'l-tâsi'* (Beirut: Dâru'l-Ceyl, 1992), 2/193; Ahmed Efendi Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fi 'ulemâ'i'd-devleti'l-Osmâniyye* (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1975), 27-28; Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Eminillâh es-Sihâlevî Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1324), 141; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ed-Dumaşkı Ziriklî, *el-A'lâm kâmusü terâcim li-eşheri'l-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrikîn* (Beirut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyin, 2002), 1/227; Gânim Kaddürî Hamed, *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye* (Cidde: Ma'hedü'l-İmam eş-Şâtibi, 2008), 57.

[32] Abdülfettâh es-Seyyid Acemî Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî ilâ tecvidi kelâmi'l-bârî* (Medine: Mektebetü Tayyibe, 1982), 641.

shası bile elinde olmamasına rağmen *Tayyibetü'n-Neşr*'i çok güzel şerhetti. Bu şerhten önce bana ait manzumeleri de çok güzel şerhetmişti..." sözleriyle bu durumu ortaya koymuştur.^[33]

İbnü'l-Cezerî'nin ifadelerinden yola çıkılarak, Ebû Bekir Ahmed'in bu şerhi 827-828 tarihlerinde kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Zira İbnü'l-Cezerî, 827 senesinde hac için yola çıkacağı zaman oğluna mektup yazmış ve yirmi yıl sonra baba-oğul Mısır'da buluşup on veya on altı gün birlikte vakit geçirmişlerdir. Ardından babası hacca gitmiş, o ise şevvalden şevvale bir yıl Mısır'da kalmış ve bu süre zarfında *Tayyibe* şerhini yazmıştır.^[34]

İbnü'n-Nâzım Şerhi, *Tayyibe* metninin izahı noktasında âyet, hadis, Arap dili/şiiri, sahâbe, tâbiîn ve selefîn sözleri gibi güvenilir asıllara yer verilmesi açısından değerlendirildiğinde huccetü'l-kıraat^[35] türü kaleme alınan bir eser görünümüne sahiptir.^[36] İbnü'n-Nâzım'ın gereksiz detaylara yer vermeksizin metne bağlı kalarak sistematik bir biçimde *Tayyibe*'yi şerhettiği görülmektedir. Şerh bu açıdan diğer bazı çalışmalara, özellikle de *Nüveyrî Şerhi*'ne göre daha muhtasar, pratik ve işlevseldir. İçerik itibariyle zengin, dili ise yalın, bir o kadar açıklayıcı ve doyurucudur.

İbnü'n-Nâzım Şerhi'nin gerek ülkemizde gerekse diğer İslâm beldelerinde kıraat eğitim-öğretim sürecinde *Tayyibe*'yi anlama noktasında müracaat edilen yardımcı kaynaklar arasında ilk sıralarda yer aldığı anlaşılmaktadır. *İbnü'n-Nâzım Şerhi*, *Tayyibe* üzerine kaleme alınan ilk şerh olması, sonraki dönem şerhlerinde sarâhaten veya zimnen bu şerhe atıf yapılması, diğer bir ifadeyle onlara kaynaklık etmesi açısından temayüz etmiştir.^[37] Ayrıca bu şerh, İbnü'l-Cezerî'nin beğenisine/onayına mazhar olması, muhteva açısından yoğun olmakla birlikte konuların basitleştirilerek izah edilmeye çalışılması, dilinin sade ve anlaşılır olması şeklinde özetlenebilecek yönleriyle de ön plana çıkmıştır.

Tüm bunlar şerhi özgün kılmakla birlikte, pratik anlamda şerhin daha çok tercih edilmesinde etkili olmuş, dolayısıyla diğer şerhler arasından temayüz etmesine/ön plana çıkmasına yol açmış gibi gözükmektedir. Dile getirilen sebeplerden kay-

[33] İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/130; Taşköprizâde, *Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 28.

[34] İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/30; Taşköprizâde, *Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 28.

[35] Sözlükte "kastetmek, yönelmek, ziyaret etmek, üstün gelmek" gibi anlamlara gelen huccet ıstılahta, mesleki yönden ehliyetli olan bir kârinin, bulunduğu ekol ya da bölgeye göre seleften kendisine gelen muhtelif okuyuşlar arasından bir kıraatı haklı gerekçelerle tercih etmesi ve bunu birtakım delillerle kanıtlamasıdır. Recep Koyuncu, *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü* (Konya: Haciveyis-zade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2021), 179.

[36] İbnü'n-Nâzım, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 22, 31-32, 35, 186.

[37] Musa Carullah, *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-'aşr* (Kazan, 1911), 6; İhâb Fikrî Ahmed, *Takrîbü'l-Tayyibe*, 9-10; Termesî, *Günyetü'l-talebe*, 131, 3623; Âşikkutlu, *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*, 40, 54, 363, 289; Muhaysin, *el-Hâdi*, 3/450; Muhammed ed-Desûkî Emin Kehile, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-karâ'ati'l-'aşr* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2019), 10.

naklanıyor olsa gerek söz konusu şerh, telif edildiği tarihten günümüze kadar kıraat tedrisatında kullanılagelmiş, halen de bu vasfını korumaktadır. *İbnü'n-Nâzım Şerhi* süreç içerisinde farklı kişiler tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir.^[38] Aynı zamanda bu şerh, tarafımızca doktora düzeyinde (Bursa, 2024) çalışılmıştır.

2.2. Nüveyrî Şerhi

Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ali en-Nüveyrî (öl. 857/1453)^[39] tarafından telif edilen ve *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr* ismiyle anılan bu şerhin, *Tayyibe* üzerine kaleme alınan şerhler arasında en hacimli olduğu görülmektedir. Nüveyrî, eserin mukaddimesinde 828/1424 senesinde Mekke'de İbnü'l-Cezerî ile tanıştığını, kendisinden *en-Neşr*, *Takrîbün'n-Neşr* ve *Tayyibe* tariki ile bir cüz kıraat okuyup icazet aldığını, akabinde Gazze'ye geçip burada *Tayyibe* tariki üzerine kıraat okutulduğunu aktardıktan sonra kendisine gelen ısrarlı talepler üzerine mezkur şerhi kaleme almaya karar verdiğini söylemiştir.^[40]

Nüveyrî, *Tayyibe*'nin zor bir eser olduğunu, dolayısıyla bu çalışmayı yapacak düzeyde bir ilmi derinliğe sahip olmadığını ve vaktinin elvermediğini gerekçe göstererek ilk başta böyle bir şerh yazmak istememiştir. Ancak daha sonra fikri değişmiş olmalı ki şerhi telif etmiştir. Nüveyrî'nin, şerhin mukaddimesinde “Kim bir ilim öğrenir de onu insanlardan gizleyip öğretmezse, Allah kıyamet gününde onun ağzına gem vurur.”^[41] hadisine yer vermesi onun bu işi manevi bir sorumluluk olarak gördüğüne işaret etmektedir.^[42]

Nüveyrî, *Tayyibe*'yi şerhedeceği zaman daha önce benzer bir çalışmanın yapılmamış olmasını gerekçe göstererek bu şerhin zorluğuna dikkat çekmiştir.^[43] Fakat tespit edebildiğimiz kadarıyla *İbnü'n-Nâzım Şerhi* (827-828) *Nüveyrî Şerhi*'nden (830-832) önce telif edilmiştir. Diğer taraftan Nüveyrî, İbnü'n-Nâzım gibi İbnü'l-Cezerî'nin öğrencisidir. Hal böyle olmakla birlikte Nüveyrî'nin *İbnü'n-Nâzım Şerhi*'nin varlığından haberdar olmaması dikkat çekicidir.

[38] Eser ilk olarak 1950'de Kahire'de Ali b. Muhammed ed-Dabbâ tarafından tahkik edilerek Matba'atü Mustafa Elbânî el-Halebî'de neşredilmiştir. Sonrasında Enes Mehera eseri ta'lik ve zabtıyla yeniden neşretmiş ve eser 1418/1997 senesinde Beyrut'ta Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye'de yayımlanmıştır. Cemâleddîn Muhammed Şeref tahkikiyle 2005'de Tanta'da tekrar neşredilmiştir. Şerh son olarak 2014 yılında (Medine-i Münevvere, el-Câmi 'atü'l-İslâmiyye) Âdil b. İbrâhîm b. Muhammed Rifâî tarafından tahik edilmiştir.

[39] Hayatı hakkında bilgi için bk. Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/17-18; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin: Terâcimü muşannifi'l-kütübü'l-'Arabî* (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1993), 3/662, 683; İsmail Paşa Bağdatlı, *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut-Lübnan: Dâru İhyai't-Türâsi'l-'Arabî, 1945), 2/541.

[40] Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 28-29; Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 251.

[41] Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî Ebü Dâvud es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvud* (Beyrut-Lübnan: Daru'l-Hadis, 1968), “İlim”, 9.

[42] Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 30-31.

[43] Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 30.

Nüveyrî Şerhi'nde diğer *Tayyibe* şerhlerinden farklı olarak manzumenin tüm beyitleri i'rab açısından etraflı bir değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Teknik açıdan yoğun bir içeriğin hâkim olduğu şerhte zaman zaman konunun bağlamından koptuğu söylenebilir. Şerhte “sâd” (ص) harfi ana metne, “şîn” (ش) harfi ise şerhe işaret etmektedir. Çeşitli kütüphanelerde birçok yazması bulunan şerh,^[44] Abdülfettâh es-Seyyid Süleyman (Kahire, 1986), Mecdî Muhammed Surur Sa'd Baslûm (Beyrut, 2003) ve Cemâleddîn Muhammed Şeref (Tanta, 2004) tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. Söz konusu şerh halihazırda çalışılmaktadır.^[45]

2.3. Şa'rânî Şerhi

Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-karâ'âti'l-'aşr ismiyle anılan bu şerh, Abdülvehhâb b. Ahmed b. Ali eş-Şa'rânî (öl. 973/1565)^[46] tarafından kaleme alınmıştır.^[47] Eserin muhtelif yerleri incelendiğinde bunun *Nüveyrî Şerhi*'ne çok benzediği fakat *Nüveyrî Şerhi*'ne oranla çok daha muhtasar olduğu görülmektedir. Eser, haşiye ve ta'likât açısından yoğun bir muhtevaya sahiptir.

Eserin vakıf kaydında “Merhum Nürizâde Efendi'nin Çorakzâde Kütüphanesi'ne tayin ve şart, vakf eylediği kitaplardandır.” ifadesi yer almaktadır. Temellük kaydında ise Şeyhülkurrâ Ahmed b. el-Kâdî İbrâhim ismine yer verilmiştir.^[48] Eser nesih hatıyla kaleme alınmış olup müstensihi belli değildir. *Tayyibe* metni kırmızı, şerh kısmı ise siyah mürekkeple yazılmıştır.

Eserin telif tarihi, katalogda 1075/1663 olarak belirtilmiştir. Fakat bu tarihin telif değil, istinsah tarihi olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim eserin ferağ kaydında müstensih, “Bu mübarek eser 27 Ramazan 1075 senesinde Mekke'de tamamlandı.” ifadesiyle bu hususu açıkça belirtmiştir.^[49] Ayrıca müellifin vefat tarihi dikkate alındığında 1075 senesinin telif tarihi olması zaten mümkün değildir. İlk dönem müellefatından olması hasebiyle söz konusu şerhin önemli olduğu düşünülmektedir. Henüz yazma olduğu anlaşılan eserin bir nüshası elimizde mevcuttur.^[50]

[44] Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 4548; Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, 06 Hk 2040; Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 21 Hk 1615; Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 05 Ba 674; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Malatya Darende İlçe Halk Kütüphanesi, 44 Dar 401/1; Trabzon İl Halk Kütüphanesi, 61 Hk 305.

[45] Nüveyrî şerhi, “*Kiraat İlmünde Şerh Geleneği: Nüveyrî ve Tayyibe Şerhi*” ismiyle Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde doktora düzeyinde çalışılmaktadır.

[46] Şa'rânî 898/1493 senesinde Kahire'de dünyaya gelmiştir. Çok yönlü bir âlim olan Şa'rânî, sûfi gelenekten gelmektedir ve farklı sahalarda birçok eser kaleme almıştır. Hayri Kaplan, “Şa'rânî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/347-350.

[47] Abdülvehhâb b. Ahmed b. Ali Şa'rânî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-karâ'âti'l-'aşr*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 34 Hk 1473, vr. 1b.

[48] Şa'rânî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 34 Hk 1473, vr. 1a.

[49] Şa'rânî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 34 Hk 1473, vr. 125b.

[50] Eser tarafımızca çalışılmaktadır.

2.4. Semennûdî Şerhi

Şerh, *Setaâtü lemeât envâru ziyâi'l-fecri fî şerhi kitâb-i Tayyibeti'n-Neşr* ismiyle Muhammed b. Hasan el-Müneyyir es-Semennûdî^[51] (öl. 1199/1785) tarafından kaleme alınmıştır. Müellif eserin mukaddimesinde şerhi kaleme alma nedenini ve telif sürecini anlatır. Bu bağlamda o, bazı kimselerin kendisinden *Tayyibe* üzerine bir şerh yazmasını talep ettiklerini, ilk başlarda buna güç yetiremeyeceğini düşündüğünü fakat Allah'a tevekkül etmesiyle kalbine gelen bir inşirah/ ferahlık sonucunda bu işe koyulduğunu söyler.^[52]

Semennûdî, öncelikle kapalı lafız veya cümlelerin anlaşılabilmesi için kelime terkibi yapar ve gramatik farklılıkların mânaya etkisini izah etmeye çalışır. Zaman zaman Arap dili ve şiiri ile istişhadda bulunmak suretiyle manzum metne açıklık getirir. Elimizdeki nüsha dikkate alındığında ana metnin kırmızı, şerhin olduğu bölümlerin ise siyah mürekkeple yazıldığı görülmektedir. Farklı kütüphanelerde birçok yazması bulunan şerh,^[53] Nûre bnt. Ali Sa'd el-Hilâl tarafından doktora düzeyinde (Mekke, 2013) çalışılmıştır.

2.5. Abdullâh Termesî Şerhi

Tam adı *Gunyetü't-talebe bi şerhi't-Tayyibe* olan şerh, Endonezyalı fıkıh ve hadis âlimi Mahfûz b. Abdillâh b. Abdilmennân et-Termesî el-Mekkî (öl. 1338/1920)^[54] tarafından telif edilmiştir.^[55] Termesî'nin *Gunyetü't-talebe*'yi beş ay on gün gibi kısa bir sürede bitirdiği anlaşılmaktadır.^[56] Şârihin, ana metne bağlı kalarak konuları belli bir sistematik içinde ele aldığı gözlemlenmektedir. Bu çalışma doyurucu bilgiler içeren hacimli bir şerhtir. Eser, usul, ferşü'l-hurûf ve tekbir bahsi

[51] Hayatı hakkında bilgi için bk. Babanzâde İsmail Paşa Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müelîfîn ve âsârü'l-musannifîn* (İstanbul: Müessesetü't-Târihi'l-'Arabîyye, 1951), 2/344-345; Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/323; Mehmed Şirin Ayış, *Muhammed b. Hasan es-Semennûdî'nin hayatı eserleri ve tarikat âdâbı ile ilgili görüşleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 9-64.

[52] Muhammed b. Hasan el-Munayyir eş-Şâfi el-Halvetî Semennûdî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr* (Süleymaniye Kütüphanesi, İbrâhim Efendi Bölümü, 30, 1b); Ayış, *Semennûdî'nin Hayatı*, 43-44.

[53] Eserin bazı yazma nüshaları şunlardır: 1) Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi Koleksiyonu, 30 numarada kayıtlıdır. 2+161 varaktan oluşmaktadır. Bu nüsha 1187/1773 tarihinde istinsah edilmiştir. 2) Tire Necip Paşa Kütüphanesi, 0070 numarada kayıtlıdır. 248 varaktan oluşmaktadır. Eser 1230/1815 tarihinde Hüseyin b. Abdullah tarafından istinsah edilmiştir. Nüsha, Kitâbü'l-Müneyyir el-Mukaddime fî Rivâyeti Hafs ismiyle kütüphane kayıtlarına geçmiştir. Bunun bir hata olduğu düşünülmektedir.

[54] Hayatı hakkında bilgi için bk. Yûsuf İlyân Serkis, *Mu'cemü'l-matbu'âtü'l-'Arabîyye ve'l-mu'arabe* (Mısır: Matbaatü Serkis, 1928), 1/634; Muhammed Abdülhay b. Abdülkebir Kettâni, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşihât ve'l-müselelat*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982), 1/503-504; Termesî, *Gunyetü't-talebe*, 97-124; İsmail Hakkı Göksoy, "Mahfûz b. Abdullah et-Termesî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/335-336.

[55] Halicî, *Şerhu Mukarribü'l-tahrîr li'n-Neşr ve'l-Tahbîr*, 44; Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, 804.

[56] Termesî, *Gunyetü't-talebe*, 138.

şeklinde üç ana bölüme ayrılmış ve bölümler çeşitli alt başlıklarla belli bir tasnife tâbi tutulmuştur.^[57]

Termesî Şerhi'nde dikkat çeken en önemli özellik, şârihin daha önce kaleme alınan şerhlerin müelliflerinin görüşlerine eserde sıklıkla yer vermiş olmasıdır. Termesî, iskân, isbât, terkîk, tefhîm, idgam, tağlîz gibi istilahları şerhinde etraflıca izah etmiş ve kıraat imamlarının hayatına dair önemli bilgilere yer vermiştir. Aynı zamanda o, kelimelerin zabtına ve imlâsına dikkat çekmiş, ilgili kelimelerin dilsel açıdan tahlilini yapmıştır. Termesî, manzumeyi şerh ederken sıklıkla hadislerden delil getirmiş, bunların tahririni yapmış, bazı kıraatlerin ihticacına ve darbı mesellere yer vermiştir.^[58] *Gunyetü 't-talebe*, Abdullah b. Muhammed Cârullah tarafından tahkik edilmiş ve iki cilt halinde Dârü't-Tedmûriyye'de (Medine-i Münevvere, 2019) neşredilmiştir.

2.6. Mûsâ Cârullah Şerhi

Musa Carullah Bigiyef'in (öl. 1949)^[59] *Tayyibe en-Neşr fi 'l-'aşr* adıyla kaleme aldığı bu şerhin medreselerde okutulmak üzere telif edildiği nakledilmiştir. Şerhte, Cârullah'ın konuya dair temel istilahları izah ettiği ve manzumeyi şerh ederken âyet, hadis, Arap dili, sarf-nahiv gibi unsurlardan yararlandığı görülmektedir.^[60] Cârullah herhangi bir kıraat vechini izahta genelde nakilci bir tutum sergilemiş, ancak yeri geldiği zaman akli birtakım deliller sunmak suretiyle ilmî dirayetini de ortaya koymaya çalışmıştır. Şârih bazen kıraat ihtilaflarının anlama etkisine dikkat çekmiş, bazen de kıraatleri sahâbe ve tâbiîn gibi kimselere dayandırarak izah etmiştir.^[61]

Cârullah'ın sahanın klasiklerinden iktibasta bulunduğu, özellikle de *İbnü'n-Nâzım* ve *Nüveyrî Şerhleri*'nden büyük ölçüde istifade ettiği anlaşılmaktadır.^[62] Fakat Cârullah'ın, şerhin herhangi bir yerinde İbnü'n-Nâzım'ın ismine değinmemesi dikkat çekicidir.^[63] Cârullah'ın zaman zaman *Tayyibe* metninden uzaklaşarak konunun dışına çıktığı ve sistematik bir usul takip etmediği görülmektedir.^[64] Muhtasar bir görünüme sahip olan şerh, Yaşar Akaslan tarafından doktora düzeyinde (Samsun, 2017) çalışılmıştır.

^[57] Termesî, *Gunyetü 't-talebe*, 137-197.

^[58] Termesî, *Gunyetü 't-talebe*, 137-197.

^[59] Hayatı hakkında bilgi için bk. Mehmet Görmez, *Musa Carullah Bigiyef* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 17-50; Osman Keskiöğlü, "Musa Cârullah Hayatı Görüşleri ve Eserleri", *Ankara İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 12 (1964), 63-65; Yaşar Akaslan, *Tayyibetü 'n-Neşr Şerhlerine Dair Bir İnceleme (Mûsâ Cârullah Örneği)* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 34-80.

^[60] Carullah, *Tayyibetü 'n-Neşr fi 'l-'aşr*, 19, 164, 185, 215, 253.

^[61] Carullah, *Tayyibetü 'n-Neşr fi 'l-'aşr*, 121, 133, 207, 223.

^[62] İbnü'n-Nâzım, *Şerhu Tayyibetü 'n-Neşr*, 15; Carullah, *Tayyibetü 'n-Neşr fi 'l-'aşr*, 6.

^[63] Akaslan, *Musa Cârullah Şerhi*, 126, 169.

^[64] Carullah, *Tayyibetü 'n-Neşr fi 'l-'aşr*, 162.

2.7. Âşikkutlu Şerhleri

Hâşiyeli Tayyibe, *Tayyibe Şerhi* ve *Hâşiyesi*, *Tayyibe'nin Elfâz Mânası* adlı çalışmalar da Mehmet Rüştü Âşikkutlu (öl. 1980)^[65] tarafından kaleme alınan *Tayyibe* şerhleridir.

Hâşiyeli Tayyibe: Âşikkutlu'nun bu eseri 1934 senesinde kaleme aldığı ve 4 ay gibi kısa bir sürede (1 Nisan - 5 Ağustos) bitirdiği nakledilmektedir. Âşikkutlu'nun bu şerhi, daha önce (1933 senesi olarak tahmin edilmektedir) Abdullah Hasip isimli bir kişinin hattıyla istinsah edilen bir nüsha üzerine yazmak suretiyle kaleme aldığı ve eserin 330 varaktan ibaret olduğu belirtilmektedir.^[66]

Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe: Âşikkutlu bu şerhi, yukarıdaki eserini esas alarak 1974-1975 yıllarında Ankara'da kıraat eğitimi verdiği esnada kaleme almıştır. Âşikkutlu, eserin mukaddimesinde öncelikle kendi biyografisine, akabinde detaylıca İbnü'l-Cezeri'nin hayatına, imam/râvi ve tariklerin memleketlerine, *Tayyibe*'de kullanılan remizlere ve Mısır Tariki med miktarlarına yer vermiştir. Âşikkutlu, muğlak olan birçok kelime ve kavramı eserin usul kısmında toplandığını beyan etmiş, bundan dolayı şerhin usul kısmının detaylıca bilinmesi gerektiğini özellikle vurgulamıştır.^[67]

Âşikkutlu'nun, sahanın klasiklerinden ve diğer *Tayyibe* şerhlerinden istifade ettiği anlaşılmaktadır. Eserde özellikle vücuhatı zor bazı âyetlerin suretleri çıkarılmış ve görsellerine yer verilmiştir.^[68] Âşikkutlu İstanbul'da kıraat okuturken (1976-1979) sesinin kasetlere kaydedildiği fakat bu kayıtların nerede olduğunun bilinmediği nakledilmektedir. Üç cilt halinde ve üstadın kendi el yazısıyla kaleme aldığı eser, diğer *Âşikkutlu Şerhleri* içerisinde en kapsamlı çalışma olarak karşımıza çıkmaktadır.^[69]

Tayyibe'nin Elfâz Mânası: Bu çalışma, *Tayyibe* metninin kırık mânalı tercümesi görünümünde olmakla birlikte yer yer ana metnin izahına dair yorumları da içerdiği için muhtasar bir *Tayyibe* şerhi olarak da nitelendirilebilir. Eserde *Tayyibe* metni parantez içinde gösterilmiş, devamında ise tercümesine veya şerhine yer verilmiştir.^[70] Âşikkutlu'nun bu çalışmayı 1976-1977 yılları arasında İstanbul Haseki Eği-

[65] Hayatı hakkında bilgi için bk. İsmail Lütfi Çakan, "Aşere, Takrib ve Tayyibe Üstadı M. Rüştü Âşikkutlu ile Bir Mülakat", *Hakses Mecmuası* 126 (1975), 16-18; Emin Âşikkutlu, "Âşikkutlu, Mehmet Rüştü", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/6; Emin Âşikkutlu, *Kur'an ve Kıraati Sempozyumları Kitabı: Mehmet Rüştü Âşikkutlu (Hayatı, Şahsi ve İlmî Kişiliği)* (Adapazarı: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2006), 127-145.

[66] Âşikkutlu, *Mehmet Rüştü Âşikkutlu (Hayatı, Şahsi ve İlmî Kişiliği)*, 143.

[67] Âşikkutlu, *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*, Mukaddime.

[68] Âşikkutlu, *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*, 297, 402, 458.

[69] Âşikkutlu, *Mehmet Rüştü Âşikkutlu (Hayatı, Şahsi ve İlmî Kişiliği)*, 143.

[70] Mehmed Rüştü Âşikkutlu, *Tayyibe'nin Elfâz Mânası* (İstanbul, 1976), Mukaddime.

tim Merkezi'nde kıraat okuturken kaleme aldığı, fakat tamamlamaya ömrünün kıfayet etmediği, bu bağlamda sadece eserin usul kısmı ile ferşü'l-hurûf bölümünden A'râf sûresinin 137. âyetinin sonuna kadar gelebildiği nakledilmektedir^[71]

Âşikkutlu'nun bizzat el yazısı ile kaleme alınan bu kıymetli eserler halen araştırmacılar tarafından çalışılmayı beklemektedir. Şerhlerin asıllarının Âşikkutlu'nun varislerinin özel koleksiyonunda bulunduğu ifade edilmektedir^[72]

2.8. Sâlim Muhaysin Şerhleri

el-Mühezzeb fi'l-kırâ'âti'l-'aşr ve tevcîhihâ min tariki Tayyibeti'n-Neşr: Şerh, Ezher Üniversitesi Kıraat İlmî Enstitüsü öğretim üyesi Muhammed Sâlim Muhaysin (öl. 2001) tarafından 1969 senesinde kaleme alınmıştır. Sâlim Muhaysin bu şerhi, öğrencilere bir kolaylık olacağı düşüncesiyle kaleme aldığını söyler.^[73] Eser *Tayyibe* metnine bağlı kalınarak metodik bir tarzda ve güzel bir üslupla kaleme alınmıştır. Eserin sonundaki kayıttan, bu şerhin 2 Rebülevvel 1390/1970 senesinde tamamlandığı anlaşılmaktadır. Eser ve müellif hakkında farklı kimseler tarafından takriz (övcü takdim yazısı) yazılmıştır.^[74] Eser, iki cilt bir arada olmak üzere 1997 senesinde Kahire'de neşredilmiştir.

el-Hâdi: Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr ve'l-keşf 'an ileli'l-kırâ'âti ve tevcîhihâ: Bu şerh, *el-Mühezzeb*'in mufassal hali olup aynı müellif tarafından kaleme alınmıştır. Sâlim Muhaysin, eserin mukaddimesinde yedi kıraate dair bazı rivayetlerden, Kur'an kıraatinin son arzada Hz. Peygamber'e takrir edildiğinden, sahih kıraatlerin sahâbeden itibaren tevâtüren ve müşafehe yoluyla bize kadar ulaştığından söz eder^[75]

Sâlim Muhaysin, *Tayyibe* metnini şerh ederken "قَالَ ابْنُ الْجَزْرِيِّ" diyerek izaha başlar, sonrasında ana metnin şerhine geçer. Bunu yaparken konu bütünlüğüne riayet ederek sistematik bir yaklaşım sergiler. Kıraat ihtilafı olan kelimelerin süre ve âyet numaralarını parantezle belirtir, aynı zamanda imam, râvi veya tariklere işaret ederken kurrânın isimlerini açıkça zikreder. Zaman zaman da kıraatlerin tevcihine yer verir.^[76]

Salim Muhaysin, birçok kıraat eserinde takip edilen yöntemden farklı olarak diğerlerinin usul kısmında yer verdiği Fâtiha sûresine, konu bütünlüğünün sağlan-

[71] Âşikkutlu, *Mehmet Rüştü Âşikkutlu (Hayatı, Şahsî ve İlmî Kişiliği)*, 144.

[72] Âşikkutlu, "Âşikkutlu, Mehmet Rüştü", 4/6.

[73] Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Mühezzeb fi'l-kırâ'âti'l-'aşr ve tevcîhihâ min tariki Tayyibeti'n-Neşr* (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1997), 3.

[74] Muhaysin, *el-Mühezzeb*, 475-479.

[75] Muhaysin, *el-Hâdi*, 7-8.

[76] Muhaysin, *el-Hâdi*, 9-12.

ması gerekçesine matuf olarak ferşü'l-hurûf bölümünde yer vermiştir. Bu bağlamda o, Ebû Ali el-Fârisî (öl. 377/987), Nîsâbü'rî (öl. 381/992), İbn Zencele (öl. IV-V h.) ve Ebû Tâhir (öl. 455/1063) gibi âlimlerin de böyle bir yöntem takip ettiklerini söyleyerek söz konusu âlim ve telifata atıfta bulunur^[77] Gayet anlaşılır ve sade bir üslupla kaleme alınan şerh, aynı zamanda yoğun bir içeriğe sahiptir. Sonraki dönemlerde *Tayyibe* üzerine kaleme alınan çalışmalarda çokça istifade edildiği anlaşılan bu şerh, 1997 senesinde Beyrut'ta üç cilt halinde neşredilmiştir.

2.9. Kamhâvî Şerhi

Şerh, *Kevkebü'd-dürri fî şerhi Tayyibeti İbni'l-Cezerî* veya *Muhtasar Şerhu Tayyibe li'n-Nüveyrî* ismiyle anılmaktadır. Eser isminden de anlaşılacağı gibi bir bakıma *Nüveyrî Şerhi*'nin muhtasarı olup Muhammed Sâdık Kamhâvî tarafından kaleme alınmıştır.

Kamhâvî, eserin mukaddimesinde kısaca şerhin yöntemini izah etmiştir. Ayrıca o, mukaddimede İbnü'l-Cezerî'nin hayatı ve eserleri hakkında kısaca bilgi vermiş, akabinde manzumenin şerhine geçmiştir.^[78] Şerhin muhakkiki Muhammed Cârullah, mukaddimede İbnü'l-Cezerî'nin hayatına dair bazı hata ve yanılısamların olduğunu ifade etmiştir.^[79]

Kamhâvî, *Nüveyrî Şerhi*'ndeki muğlak ve izahı zor yerleri şerhine koymaktan kaçındığını söylemiştir.^[80] Eserde *Tayyibe* metni “nûn” (ن), şerhi ise “şîn” (ش) harfiyle gösterilmiştir. Her yönüyle faydalı bilgiler içeren ve gayet yalın bir dille kaleme alınan bu şerh, iki cilt halinde neşredilmiştir.

2.10. İhâb Fikrî Ahmed Şerhi

Takrîbü't-Tayyibe ismiyle anılan ve İhâb Fikrî Ahmed tarafından kaleme alınan bu şerh, muhtasar bir *Tayyibe* şerhidir. Eserde büyük oranda *İbnü'n-Nâzım Şerhi*'nden blok alıntılar yapılmış, hatta alıntı yapılan cümlelerde herhangi bir değişiklik dahi söz konusu olmamıştır. Bu yönüyle şerh, -konuların şematik olarak ele alınması, tahrîrâta dair önemli bilgilere değinilmesi ve bâb başlıklarının girişinde verilen bilgilerin terki veya muhtasar halde ifade edilmesi gibi birtakım farklılıklar dışında- *İbnü'n-Nâzım Şerhi*'nin kopyası bir görünüm arz etmektedir. Nitekim Muhammed Cârullah bu şerhe “*Takrîbü't-Tayyibe*” değil “*Takrîbü Şerhi*

[77] Muhaysin, *el-Hâdi*, 1/10.

[78] Muhammed Sâdık Kamhâvî, *Kevkebü'd-dürri fî şerhi Tayyibeti İbni'l-Cezerî: Muhtasar Şerhu Tayyibe li'n-Nüveyrî* (Medine-i Münevvere, ts.), 1/5-10.

[79] Termesî, *Gunyetü't-talebe*, 80.

[80] Kamhâvî, *Kevkebü'd-dürri*, 1/3-4.

İbni'n-Nâzım” denilmesinin daha uygun olacağını söylemiştir.^[81] İhâb Fikrî de zaten İbnü'n-Nâzım'ın bu ilmi bizzat babasından öğrendiğini ve şerhi yazdıktan sonra babasına arz etmesi neticesinde İbnü'l-Cezerî'nin de bunu beğenmiş olmasını gerekçe göstererek *İbnü'n-Nâzım Şerhi*'ni niçin dayanak kabul ettiğini açıkça belirtir.^[82]

İhâb Fikrî, çoğu zaman *Tayyibe* metnine müdahale etmediğini fakat kafiye uyumu veya kıraat ihtilaflarına dikkat çekmek amacıyla yer yer ana metinde değişiklik yaptığını söyler. Bu değişiklikler bazen kelimenin takdim veya tehiri şeklinde kendini gösterirken çoğu zaman sadece dabt yönünden farklılıklar olarak karşımıza çıkmaktadır. Mesela *Tayyibe*'nin “وَصَلُّ الْهَمَزُ خُلْفُ لَفْظٍ مِنْ الْيَاسَنِ” beytindeki “نَفْ لَفْظٍ مِنْ” ter kibini İhâb Fikrî “لَفْظٍ خُلْفٍ مِنْ” şeklinde değiştirmiştir. Çünkü *Tayyibe* metninden الْيَاسَنِ kelimesinin hemzesini Hişâm'ın hulfü,^[83] İbn Zekvân'ın ise hulfesüz olarak vasl ile okuduğu anlaşılmaktadır. Halbuki İbn Zekvân'ın söz konusu kelimenin hemzesini hulfü olarak vaslettiği *Şâtibiyye* ve başka eserlerde zikredilmiştir.^[84]

Yukarıdaki örnekte İbnü'l-Cezerî tarafından ilk bakışta hulfesüz olduğu anlaşılan bir kıraat vechi, rivayetler açısından başka kaynaklara dayandırılmak suretiyle tespit edilmiştir. İhâb Fikrî benzer şekilde vezin uyumu için “هُوَ اعْتِمَادِي” ter kibindeki hâ harfinin iskân değil zamme;^[85] “بِنَاتِي أَنْصَارِي مَعًا لِلْمَدَنِي” cümlesindeki “نَاتِي” kelimesinin isbat değil hazif;^[86] “نَحَاجُونِي مَدًا مِنْ لِي اِخْتَلَفْتُ نُونًا” cümlesindeki “نَحَاجُونِي” kelimesindeki cîm harfinin şeddeli değil tahfif^[87] ile okunmasının daha doğru olduğunu söylemiştir.^[88] Bu ve benzer örnekler dikkate alındığında İhâb Fikrî'nin zaman zaman *Tayyibe* tahrîrâtına girdiği söylenebilir. Nitekim o “*Tayyibe* için tahrîratın yemek için gerekli olan tuz mesabesinde olduğunu; şayet yemekte hiç tuz bulunmazsa o yemeğin kişinin boğazında kalacağını, fazla olduğu takdirde ise yemeği ifsat edeceğini” söylemek suretiyle analojik bir çıkarımda bulunmuş ve bu meseleye dikkat çekmiştir. İhâb Fikrî, şerhin son bölümünde tahrîrâta dair önemli bilgilere yer vermiş ve bu konunun etraflıca ele alınması gerektiğine dikkat çekmiştir.^[89]

[81] Termesi, *Gunyetü'l-talebe*, 80.

[82] İhâb Fikrî Ahmed, *Takrîbü'l-Tayyibe*, 9-10.

[83] Kıraat istilahında *Hulf*, imam veya râvinin kendi kıraat ya da rivayetinin dışında diğer kurrâya muvafakat ettiği ikinci vechi ifade etmek için kullanılır. Diğer bir deyişle kurrânın herhangi bir kıraat vechini iki farklı rivayetle okuması demektir. Nihat Temel, *Kıraat ve Tecvid İstilahları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 79.

[84] İhâb Fikrî Ahmed, *Takrîbü'l-Tayyibe*, 10, 358.

[85] İhâb Fikrî Ahmed, *Takrîbü'l-Tayyibe*, 10, 51.

[86] İhâb Fikrî Ahmed, *Takrîbü'l-Tayyibe*, 11, 177.

[87] İhâb Fikrî Ahmed, *Takrîbü'l-Tayyibe*, 11, 257.

[88] İhâb Fikrî Ahmed, *Takrîbü'l-Tayyibe*, 12, 362.

[89] İhâb Fikrî Ahmed, *Takrîbü'l-Tayyibe*, 14-17, 589-602.

Tayyibe metni detaylara girilmeden şerhedilmiş, daha önce ele alınan bir konu tekrar geldiyse sözü uzatmamak adına geriye atf yapılmış, aynı zamanda şerhte kıraatlerin tecvihine yer verilmiştir. 602 sahifelik çalışmanın 402 sayfası genel hatlarıyla *Tayyibe*'nin şerhinden ibarettir. Sonrasında ise şârih, mukaddime, usul, ferşü'l-hurûf ve hâtime kısmını ihtiva edecek şekilde görsellerle konuları desteklemiş, bu bağlamda kıraat farklılıkları tablo ve şemalarla gösterilmiştir. Kıraat öğrencileri için oldukça kullanışlı ve muhtasar bir görünüm arz eden şerh Mektebetü'l-İlmiyye'de (Kahire 2006) neşredilmiştir.

2.11. Emin Kehîle Şerhi

Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr ismiyle Muhammed ed-Düsûkî Emin Kehîle tarafından kaleme alınan bu çalışma da son dönem *Tayyibe* şerhlerinden biridir. Muhammed Düsûkî, şerhe mukaddime ile başlamış, akabinde kısaca İbnü'l-Cezerî'nin hayat hikayesine, tarihi ve temel konuları itibariyle kıraat ilminin serencamına, ayrıca *Tayyibe* şerh ve tahrîrât literatürüne değinmiştir. Son olarak kıraat imam, râvi ve tariklerine tablo halinde yer vermiş, devamında ise manzumenin şerhine başlamıştır.^[90]

Tayyibe şerhedilirken detaylarına çok girilmemiş, mümkün mertebe konular ana hatlarıyla ve bağlamından koparılmadan ele alınmıştır. Şerhte dipnot kullanılmamıştır. Bu açıdan düşünüldüğünde şerhin muhtevasının zengin olmadığı söylenebilir. Fakat şerhte kelime ve cümlelerin zaptına önem verilmesi, imamların isimleriyle remizlerinin farklı, diğer metnin farklı renkle yazılması, ibarelerinin açık ve üslubunun basit olması şerhi oldukça kullanışlı bir hale getirmiştir. Bu eser, özellikle kıraat öğrencileri için el kitabı hüviyetine sahip bir şerh olarak nitelendirilebilir. İbnü'n-Nâzım ve Nüveyrî gibi sahanın klasiklerinden istifade edilerek telif edilen şerh, 2019 senesinde Kahire'de yayımlanmıştır.

2.12. Diğer Şerh Çalışmaları

İbnü'l-Cezerî Şerhi: *Tayyibe* üzerine ilk şerh çalışmasını bizzat İbnü'l-Cezerî'nin kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Zira İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*'de oğlu Ebû Bekir Ahmed'in hayatını anlatırken "...Benim daha evvel aynı esere yaptığım hâşiyenin bir nüshası bile elinde olmamasına rağmen o, eseri (*Tayyibe*) çok güzel şerhetti..."^[91] sözleriyle bu hususa dikkat çekmiştir. Cümledeki hâşiyeye ifadesinden İbnü'l-Cezerî'nin de *Tayyibe* üzerine bir şerh/hâşiyeye yazdığı varsayılmakta fakat bunun günümüze ulaşmadığı veya kayıp olduğu düşünülmektedir.

[90] Emin Kehîle, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 9-23.

[91] İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/130; Taşkôprizâde, *Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 28.

Bazı kataloglarda, *İbnü'n-Nâzım Şerhi*'nin müellif ismi, İbnü'l-Cezerî olarak kaydedilmiştir.^[92] Fakat söz konusu şerh, İbnü'l-Cezerî'nin değil İbnü'n-Nâzım'ındır. “İbnü'l-Cezerî” ifadesi, Cezerî'nin oğlu demek olduğundan, bununla Ebû Bekir Ahmed kastedilmiş veya gerçekten bu şerhi İbnü'l-Cezerî'nin kaleme aldığı zannedilmiş, katalog bilgisi de bu iki ihtimalden biri doğrultusunda hatalı girilmiş olabilir. Muhtemel yanlış anlaşılmaya mahal vermemek için bu hususa dikkat çekilmiştir.

Âmilî Şerhi: Seyyid Bedruddîn Hasan b. Ca'fer el-A'racî el-Âmilî (öl. 933/1526) tarafından *Şerhu't-Tayyibeti'l-cezeriyye fi'l-kirâe* ismiyle telif edilen bu eserin de *Tayyibe* şerhlerinden biri olduğu nakledilmektedir.^[93]

Yusufefendizâde Abdullah b. Muhammed el-Amâsî (öl. 1167/1753) *Şerhi*: Kaynaklarda *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr* veya *Şerhu Kasîdeti'n-Neşr fi'l-kirâ'âti'l-'aşr* ismiyle anılan bu şerhin varlığının henüz tespit edilemediği nakledilmektedir.^[94] Kastamonu İl Halk Kütüphanesi katalogunda “*Şerhü Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kirâ'âti'l-'aşr*” ismiyle Yusufefendizâde üzerine kayıtlı olduğu görülen şerhin *Tayyibe* değil esasen *Dürretü'l-mudiyye* şerhi olduğu anlaşılmıştır.^[95] Dolayısıyla Yusufefendizâde'ye ait olduğu nakledilen bu şerhin varlığı henüz bilgi düzeyindedir.

Akvâlü'l-mu'ribe an mekâsıdıt-Tayyibe: Bu şerh, Ali b. Muhammed ed-Dabâ' (öl. 1380/1959) tarafından kaleme alınmıştır. Kaynaklarda söz konusu şerhin yazma olduğu nakledilmiştir.^[96]

Şerh alâ Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kirâ'âti'l-'aşr: Bu şerh, Rıdvân b. Muhammed el-Muhallilâtî (öl. 1311/1893) tarafından kaleme alınmıştır. Fakat söz konusu şerhin tamamlanmadığı ve bir görüşe göre usul kısmındaki hemzü'l-müfred, diğer görüşe göre ise idgâm-ı sağîre kadar gelindiği nakledilmektedir.^[97]

Muhtasar min şerhi Ebi'l-Kâsım en-Nüveyrî alâ Tayyibeti'n-Neşr: İsminden de anlaşılacağı üzere söz konusu şerhin *Nüveyrî Şerhi*'nin muhtasar hali olduğu,

[92] Ebû Bekir Ahmed İbnü'n-Nâzım, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kirâ'âti'l-'aşr* (Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Orhan Camii Koleksiyonu, 16 Or 112); Ebû Bekir Ahmed İbnü'n-Nâzım, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kirâ'âti'l-'aşr* (İstanbul Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Koleksiyonu, 34 Fe 6/1).

[93] Bağdatlı, *İzâhu'l-meknün*, 2/89; Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 251; Akaslan, *Musa Cârullah Şerhi*, 138.

[94] Ali Öge, *18. Yüzyıl Osmanlı Alimlerinden Yusuf Efendizade'nin Kıraat İlmindeki Yeri* (Konya: Hüner Yayınları, 2015), 83.

[95] <http://yazmalar.gov.tr/eser/serhu-tayyibetin-nesr-f%C3%AEl-kiraatil-asr/55721> (Erişim 21 Temmuz 2024).

[96] Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, 691; Termesî, *Gunyetü't-talebe*, 83.

[97] Ali İshak Şevvah, *Mu'cemü musannefâti'l-Kur'âni'l-Kerim* (Dârü'r-Rufâi, 1984), 4/66; Termesî, *Gunyetü't-talebe*, 83; Hayri Ünal, *Rıdvân Muhallilâtî Mushafı ve Matbuat Dönemi Mushaf Kitabındaki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 10.

müellifinin bilinmediği^[98] fakat bunun Muhammed Hasan Şeta'nın kaleme aldığı şerh olabileceği nakledilir. Şerhin Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'nin 378-2529-96 numaralı bölümünde olduğu belirtilmektedir.^[99]

Zeynüddîn Abdü'd-dâim el-Ezherî (öl. 1098/1687) *Şerhi*:^[100] Bu âlimin de *Tayyibe* üzerine bir şerh kaleme aldığı söylenir. Termesî, *Letâifü'l-işârât* sahibi Kastallâni'nin, Abdüddâim el-Ezherî'ye ulaştığını, onun Hûd sûresine kadar geldiği bir *Tayyibe* şerhi kaleme aldığını ve bunun müsveddesini gördüğüne dair sözlerini nakleder.^[101]

Hidâyetü'l-kurrâ ile 't-Tayyibeti'l-ğarrâ fi'l-kirâ'âti'l-'aşr min tarîki Tayyibeti'n-Neşr: Halep kurrâlarından Şeyh Muhammed Necib Ömer Hıyâta tarafından kaleme alınan bu eserin de haşiye ve şerh türü bir eser olduğu, aynı zamanda bir nüshasının Muhammed Temîm ez-Zu'bi'nin özel kütüphanesinde bulunduğu nakledilmektedir.^[102]

Ebü'l-Kâsım b. Muhammed el-Mâlikî (öl. 1039/1630), Şeyh Muhammed b. İbrâhim (öl. 1131/1719) ve Şeyh Hasan b. Muhammed es-Sivâsî (*Ravzatü'l-mehera alâ Tayyibeti'l-'aşera*) gibi âlimlerin de *Tayyibe* üzerine şerh kaleme aldığı nakledilmektedir.^[103]

Bu şerhler dışında Ali b. Süleyman b. Abdullah el-Mansûrî (öl.1134/1721) tarafından 1110/1698 senesinde *İrşâdü't-talebe ilâ şevâhidi't-Tayyibe* ismiyle kaleme alınan bir eser daha vardır ki bunun da *Tayyibe* şerhi olduğu nakledilmektedir.^[104] Ancak bu eser, *Tayyibe* 'de zikredilen vecihlerin şevâhidine yönelik olup karakteristik ve sistematik bir şerh hüviyetine sahip değildir. Benzer bir şekilde Mustafa b. Hasan el-İslambûlî (öl. 1151/1739) tarafından 1144 senesinde kaleme alınan *Mürşidü't-talebe (li fehmi/ilâ ma 'rifeti) turuki't-Tayyibe* isimli eserin de bazı kayıtlarda *Tayyibe* şerhi olduğu dile getirilmektedir.^[105] Fakat bu eser de 'aşru'l-kübrâ'ya dair bir tahrîrât çalışması olup İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr 'de/Tayyibe* 'de yer verdiği tarikleri açıklamak üzere telif edildiğinden bir *Tayyibe* şerhi değildir.^[106]

[98] *Fihrisü'ş-şâmil li't-türâsi'l-'Arabîyyi'l-İslâmîyyi'l-mahtût*: 'Ulümü'l-Kur'an, *Mahtûtâtü'l-kirâ'ât* (Amman: Cem'iyyetü Ammâli'l-Metâbi'i't-Te'avvüniyye, 1994), 183.

[99] Termesî, *Gunyetü't-talebe*, 83.

[100] Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)* (Leiden: E. J. Brill, 1938), 2/275.

[101] Termesî, *Gunyetü't-talebe*, 83.

[102] Termesî, *Gunyetü't-talebe*, 84 (dipnot 4).

[103] Muhammed Mutî' Hâfız, *'Ulemâu Dimaşk ve a'yânühâ fi'l-karni's-sânî 'aşar* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2000), 423, 382; Termesî, *Gunyetü't-talebe*, 84.

[104] Brockelmann, *GAL*, 2/275; Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 251.

[105] *Fihrisü'ş-şâmil*, 1/184; Termesî, *Gunyetü't-talebe*, 83.

[106] Abdullah Akyüz, *Osmanlı Kurrâları* (İstanbul: Rabbani Yayınları, 2021), 177; Akaslan, *Musa Cârullah Şerhi*, 144; Yusuf Coşar, *Mustafa b. Hasan el-İslambûlî ve Mürşidü't-Talebe ilâ Ma 'rifeti-t Turuki't-Tayyibe adlı eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 20-24; Bostan, *Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü't-Talebe Adlı Eserinin Kiraat İlmindeki Yeri*, 138.

SONUÇ

İbnü'l-Cezerî'nin, kırâat-i aşereye dair manzum tarzda telif ettiği *Tayyibetü'n-Neşr*'i üzerine kaleme alınan şerh çalışmalarının tanıtımı makalenin ana teması olmuştur. *Tayyibe*, kıraat literatüründe oldukça önemli bir kaynak olarak değerlendirilmiştir. *en-Neşr*'in temel konularının manzum hali olan *Tayyibe*, muhteva açısından zengin, oldukça da girift bir niteliktedir. *Tayyibe*'nin edebî ve teknik açıdan yoğun detaylar içermesi nazımda birtakım zorluk ve kapalılığı beraberinde getirmiştir. Hal böyle olunca *Tayyibe*'nin anlaşılması için yardımcı kaynağa ihtiyaç duyulmuş ve bu ihtiyaca cevap verebilme gayesiyle ilk dönemlerden itibaren *Tayyibe* 'yi konu eden birçok çalışma yapılmıştır.

Tayyibe merkezli birçok çalışma yapılmış olmakla birlikte bunlar içerisinden şerh çalışmaları, manzumenin anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir. Söz konusu şerhlerden günümüze ulaşan ilk şerhin İbnü'n-Nâzım Şerhi olduğu anlaşılmıştır. İbnü'n-Nâzım Şerhi, İbnü'l-Cezerî'nin oğlu Ebû Bekir Ahmed tarafından kaleme alınmıştır. Çalışmadan elde edilen sonuca göre İbnü'n-Nâzım Şerhi'nin gerek ülkemizde gerekse diğer İslâm beldelerinde kıraat eğitim-öğretim sürecinde *Tayyibe* 'yi anlama noktasında müracaat edilen yardımcı kaynaklar arasında ilk sıralarda yer aldığı anlaşılmıştır. Söz konusu şerh, İbnü'l-Cezerî gibi bir âlimin beğenisine ve onayına mazhar olması, işlevsel, pratik, içerik itibariyle zengin, dilinin yalın/sade, bir o kadar da açıklayıcı ve doyurucu olması şeklinde özetlenebilecek gerekçelerle ön plana çıkmıştır.

İbnü'n-Nâzım'a en yakın şerhin Nüveyrî'ye ait olduğu ve bunun *Tayyibe* üzerine kaleme alınan şerhler arasındaki en hacimli şerh olduğu görülmüştür. Eserde diğer *Tayyibe* şerhlerinden farklı olarak manzumenin tüm beyitleri ayrıntılı olarak i'rab açısından bir değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Muhteva açısından yoğun bir içeriğin hâkim olduğu şerhte zaman zaman konunun bağlamından koptuğu ve okuyucuyu yordduğu söylenebilir. Çalışma içerisinde detaylarına yer verilmiş olan ve Muhammed Hasan Şeta tarafından kaleme alındığı tahmin edilen şerh (*Muhtasar min şerhi Ebi'l-Kâsım en-Nüveyrî alâ Tayyibetü'n-Neşr*) isminden de anlaşılacağı üzere Nüveyrî Şerhi'nin muhtasar halidir. Henüz yazma olduğu tespit edilen Şa'rânî şerhinin de Nüveyrî Şerhi'ne benzediği, fakat Nüveyrî Şerhi'ne oranla çok daha muhtasar olduğu görülmüştür.

Tayyibe şerhleri içerisindeki Semennûdî, Carullah, Sâlim Muhaysin, Kamhâvî, İhâb Fikrî Ahmed ve Emin Kehîle şerhleri muhtasar özelliğe sahip olup, genel itibariyle diğer şerhlere benzemektedir. Bunlardan İhâb Fikrî Ahmed tarafından kaleme alınan *Takrîbü'l-Tayyibe*, konuların şematik olarak ele alınması ve tahrîrâta dair önemli bilgilere yer verilmesi dışında büyük oranda İbnü'n-Nâzım Şerhi'nin aynısıdır. Salim Muhaysin'in *el-Mühezzeb* 'i ile bunun mufassal hali olan *el-Hâdî* isimli şerhler de son derece anlaşılır ve sade bir üslupla kaleme alınması açısından

önemlidir. Özellikle de *el-Hâdî*, yoğun bir içeriğe sahip olup sonraki dönem şerh çalışmalarına kaynaklık etmiştir.

Termesi şerhi, konuların belli bir sistematiikle ele alındığı hacimli bir şerhtir. Bu şerhi diğer *Tayyibe* şerhlerinden ayıran husus, kendisinden önce kaleme alınan şerhlerin mülliflerinin görüşlerine eserde sıklıkla yer verilmiş olmasıdır. Âşıkkutlu'nun bizzat el yazısı ile telif ettiği şerhler ise ülkemiz özelinde kaleme alınması ve bir yönüyle tercüme çalışması olmaları açısından önemlidir.

Âmilî, Yusufefendizâde, Muhammed Dabbâ, Rıdvân Muhallelâtî, Ezherî, Ömer Hıyâta ve Muhammed Sivâsî gibi âlimler tarafından kaleme alındığı anlaşılan şerhler de diğer *Tayyibe* şerhleri arasında yerini almıştır. En nihayetinde bu şerhler *Tayyibe*'yi anlama noktasında bir kılavuz ve rehber niteliğine sahip önemli kaynaklar olarak değerlendirilebilir. Çalışma içerisinde ana hatlarıyla takdim edilmiş olan söz konusu şerhlerden bazılarının gerek müstakil gerekse mukayeseli ve akademik anlamda çalışılmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- Akaslan, Yaşar. "Bir İlm-i Kıraat Klasığı: Tayyibetü'n-neşr fi'l-kırâati'l-'aşr". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/3 (2017), 227-310.
- Akaslan, Yaşar. *Tayyibetü'n-Neşr Şerhlerine Dair Bir İnceleme (Mûsâ Cârullah Örneği)*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Akdemir, Mustafa Atilla. "Kıraat İliminde Tahrîrât Meselesi". *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2018), 83-112.
- Akyüz, Abdullah. *Osmanlı Kurrâları*. İstanbul: Rabbani Yayınları, 2021.
- Âşıkkutlu, Emin. "Âşıkkutlu, Mehmet Rüştü". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 4/6. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Âşıkkutlu, Emin. *Kur'an ve Kıraati Sempozyumları Kitabı: Mehmet Rüştü Âşıkkutlu (Hayatı, Şahsî ve İlmî Kişiliği)*. Adapazarı: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2006.
- Âşıkkutlu, Mehmed Rüştü. *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*. Ankara, 1974.
- Âşıkkutlu, Mehmed Rüştü. *Tayyibe'nin Elfâz Mânası*. İstanbul, 1976.
- Ayış, Mehmed Şirin. *Muhammed b. Hasan es-Semennüdi'nin hayatı eserleri ve tarikat âdâbî ile ilgili görüşleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Bağdâdî, Babanzâde İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsarü'l-musannifin*. 2 Cilt. İstanbul: Müessesetü't-Târihi'l-'Arabiyye, 1951.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunun'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dârü l-hyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1945.
- Birişik, Abdulhamit. "en-Neşr". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 33/19-20. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Bostan, Osman. *Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü't-Talebe Adlı Eserinin Kıraat İlimindeki Yeri*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Bostan, Osman. "en-Neşr Merkezli Çalışmalar (Tahrîrât Örneği)". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2022), 207-234.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*. Leiden: E. J. Brill, 1938.
- Carullah, Musa. *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-'aşr*. Kazan, 1911.
- Coşar, Yusuf. *Mustafa b. Hasan el-İslâmbülî ve Mürşidü't-Talebe ilâ Ma'rifet-i Turuki't-Tayyibe adlı eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Çakan, İsmail Lütfi. "Aşere, Takrib ve Tayyibe Üstadı M. Rüştü Âşıkkutlu ile Bir Mülâkat". *Haksess Mecmuası* 126 (1975), 16-18.
- Durmuş, İsmail. "Tevriye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 41/47-48. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

- Ebü Dâvûd es-Sicistânî, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî. *Sünen-i Ebî Dâvud*. 5 Cilt. Beyrut-Lübnan: Daru'l-Hadis, 1968.
- Ebü Şâme, Ebü'l-Kâsim Şihâbüddin Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm el-Makdisî. *İbrâzü'l-me'âni min Hurzi'l-emâni fi kirâ'âti's-seb'*. thk. İbrâhîm Atve İvaz. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1981.
- Emin Kehîle, Muhammed ed-Desûkî. *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kirâ'âti'l-'aşr*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2019.
- Göksoy, İsmail Hakkı. "Mahfûz b. Abdullah et-Termesi". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 27/335-336. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Görmez, Mehmet. *Musa Carullah Bigiyef*. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Halîcî, Muhammed Saîd b. Abdîrahmân. *Şerhu Mukarrübü'l-tahrîr li'n-Neşr ve'l-Tahbîr*. thk. Hâlid Hasan Ebü'l-Cûd - İhâb Fikrî Ahmed. Kahire: Mektebetü'l-İslâmiyye, 2009.
- Hamed, Gânim Kaddûrî. *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*. Cidde: Ma'hedü'l-İmam eş-Şâtübî, 2008.
- Hızlı, Mefâil. "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 25-46.
- İbn Mücâhid, Ebü Bekr b. Ahmed b. Müsâ. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâ'ât*. thk. Şevki Dayf. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1972.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ'*. thk. Gotthelf Bergstraesser. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1932.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Neşru'l-kirâ'âti'l-'aşr*. thk. Eymen Rüşdî Süveyd. 5 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Gavsân li'd-Dirâseti'l-Kur'âniyye, 3. Basım, 2023.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-kirâ'âti'l-'aşr*. thk. Muhammed Temîm Zü'bî. Cidde: Mektebetü Dâru'l-Hudâ, 1994.
- İbnü'n-Nâzım, Ebü Bekir Ahmed. *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kirâ'âti'l-'aşr*. thk. Enes Mehera. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- İbnü'n-Nâzım, Ebü Bekir Ahmed. *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kirâ'âti'l-'aşr*. Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Orhan Camii Koleksiyonu, 16 Or 112.
- İbnü'n-Nâzım, Ebü Bekir Ahmed. *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kirâ'âti'l-'aşr*. İstanbul Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Koleksiyonu, 34 Fe 6/1.
- İhâb Fikrî Ahmed. *Takrîbü'l-Tayyibe*. Kahire: Mektebetü'l-İlmiyye, 1. Basım, 2006.
- Kanhâvî, Muhammed Sâdık. *Kevkebü'd-dürri fi şerhi Tayyibeti İbnü'l-Cezerî: Muhtasar Şerhu Tayyibe li'n-Nüveyrî*. 2 Cilt. Medine-i Münevvere, 1. Basım, ts.
- Kaplan, Hayrî. "Şa'rânî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 38/347-350. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn: Terâcimü musannifi'l-kütübî'l-'Arabî*. 15 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1993.
- Keskioglu, Osman. "Musa Cârullah Hayatı Görüşleri ve Eserleri". *Ankara İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 12 (1964).
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdülkebîr. *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşhât ve'l-miselselât*. thk. İhsan Abbas. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982.
- Koyuncu, Recep. *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü*. Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Koyuncu, Recep. *Kıraat İlminde Tahrîrât Mustafa el-İzmîrî ve 'Umdetü'l-İrfân Adlı Eseri (Edisyon Kritik)*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Eminillâh es-Sihâlevî. *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1324.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto, 2016.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebü Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-Keşf 'an vücûhi'l-kirâ'âti's-seb' ve 'ilelihâ ve hucejihâ*. thk. Muhyiddin Ramazan. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 3. Basım, 1974.
- Mersafî, Abdülfettâh es-Seyyid Acemî. *Hidâyetü'l-kârî ilâ tecvîdi kelâmi'l-bârî*. Medine: Mektebetü Tayyibe, 1982.
- Muhammed Mutî' Hâfiz. *'Ulemâu Dimaşk ve a'yânühâ fi'l-karni's-sâni 'aşar*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2000.

- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-Hâdi: Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr ve'l-keşf 'an 'ile-li'l-kırâ'âti ve tevcihâhâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1997.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-Mühezzeb fi'l-kırâ'âti'l-'aşr ve tevcihâhâ min tariki Tayyibeti'n-Neşr*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1997.
- Mütevellî, Muhammed. "el-Burhânu'l-asdak ve's-sıratu'l-muhakkak fi men'ı'l-gunneti li'l-Ezrak". *Mecelletü Ma'hedi'l-İmam eş-Şâtibî* 13 (2012), 355-432.
- Nüveyrî, Ebü'l-Kâsım Muhammed. *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*. thk. Mecdî Muhammed Surûr Sa'd Baslûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2003.
- Öge, Ali. *18. Yüzyıl Osmanlı Alimlerinden Yusuf Efendizade'nin Kıraat İlmindeki Yeri*. Konya: Hüner Yayınları, 2015.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-eh-li'l-karni't-tâsi'*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992.
- Semennûdî, Muhammed b. Hasan el-Munayyir eş-Şâfiî el-Halvetî. *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*. Süleymaniye Kütüphanesi, İbrâhim Efendi Bölümü, 30, 1b.
- Serkîs, Yûsuf İlyân. *Mu'cemü'l-matbu'âti'l-'Arabiyye ve'l-mu'arabe*. 2 Cilt. Mısır: Matbaatü Serkîs, 1928.
- Şa'rânî, Abdülvehhâb b. Ahmed b. Ali. *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr'*. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 34 Hk 1473.
- Şâtibî, Kâsım b. Firruh b. Halef er-Ruaynî. *Hurzü'l-emânî ve vehvü't-tehânî*. thk. Eymen Rüşdü Süveyd. Beyrut: Dâru'l-Gavsân li'd-Dirâseti'l-Kur'âniyye, 2019.
- Şevvah, Ali İshak. *Mu'cemü musannefâti'l-Kur'âni'l-Kerim*. Dârü'r-Rufâî, 1984.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fi'ulemâ'i'd-devleti'l-'Osmâniyye*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1975.
- Tebrîzî, Ebü Zekeriyâ el-Hatîb Yahyâ b. Ali b. Muhammed. *Kitâbü'l-kâfi fi'l-arûz ve'l-kavâfi*. thk. Hassânî Hasan Abdullah. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1994.
- Temel, Nihat. *Kırâat ve Tecvid İstılahları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 4. Basım, 2018.
- Termesî, Mahfûz b. Abdillâh b. Abdilmennân. *Gunyetü't-talebe bi şerhi'l-Tayyibe*. thk. Abdullah b. Muhammed Cârullah. Medine-i Münevvere: Darü't-Tedmüriyye, 2. Basım, 2019.
- Tetik, Necati. "Kırâat Tedrisinde Rumuzât". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (ts.), 425-431.
- Toprak, M. Faruk. "Zarûrât-ı Şi'riyye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 44/138-140. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Topuzoğlu, Tefvik Rüştü. "Recez". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 34/509-510. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Ünal, Hayri. *Rıdvan Muhallilâti Mushafî ve Matbuat Dönemi Mushaf Kitabesindeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yüksel, Ali Osman. *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.
- Yüksel, Ali Osman. "İbnü'l-Cezerî'nin Tayyibetü'n-Neşr'i ve Özellikleri". *MÜİFD*, 275-323.
- Yüksel, Ali Osman. *Ulûmu'l-Kur'an Kaynaklarından Cezerî ve Tayyibesî*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1993.
- Zirikli, Ebü Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ed-Dımaşkı. *el-A'lâm kâmusü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'rebin ve'l-müsteş-rikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyin, 2002.
- Fihrisü's-şâmil li't-türâsi'l-'Arabiyyi'l-İslâmiyyi'l-mahtût: 'Ulümü'l-Kur'an, Mahtûtâtü'l-kırâ'ât*. 9 Cilt. Amman: Cem'iyyetü Ammâli'l-Metâbi'i't-Te'avvüniyye, 2. Basım, 1994.



Dillerarası Çeviride Yabancılık Sorunu

The Problem of Foreignness in Interlingual Translation

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet KÖKLÜDAĞ¹

¹Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Samsun
· mehmet.kokludag@omu.edu.tr · ORCID > 0000-0001-8992-6560

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 13 Eylül/September 2024

Kabul Tarihi/Accepted: 10 Aralık/December 2024

Yıl/Year: 2024 | **Sayı – Issue:** 57 | **Sayfa/Pages:** 217-237

Atıf/Cite as: Köklüdağ, M. "Dillerarası Çeviride Yabancılık Sorunu"
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 57, Aralık 2024: 217-237.

DİLLERARASI ÇEVİRİDE YABANCILIK SORUNU

ÖZ

Bu makalede, çeviri pratiği ve çeviribilim açısından dillerarası çeviri sürecinde ortaya çıkan yabancılaşma sorununun nasıl konumlandırıldığını hermenötik perspektiften hareketle tespit etmeye çalıştık. Çeviride yabancılaşma sorunu araştırmamızda iki temelde tartışılmıştır: Çeviri pratiği ve çeviribilim açısından yabancılaşma sorunu; çevirmen açısından yabancılaşma sorunu. Çeviribilim açısından yabancılaşma şu temel sorular bağlamında ele alınmıştır: Kaynak dilde ve kültürde bulunan farklı unsurlar hedef dil-kültürüne nasıl aktarılmaktadır? Bu aktarılan unsurların/anlamaların dilsel ve kültürel bağlamları çeviride nasıl yansıtılmaktadır? Zira çeviri bireysel insan düşüncesini, toplumsal değerleri ve çeşitli semiyotik yapıları da aktardığı için dilbilgisi odaklı yapısal yöntemler yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle, çalışmamızda çevirinin dinamik yapısının tam bir şekilde yansıtılması için zamansal ve mekânsal gerçekliğinin dikkate alınması gerektiği vurgulanmıştır. Araştırmamızda çevirmen açısından yabancılaşma sorunu ise kaynak metnin yazıldığı tarihsel bağlamın ve çevirmenin içinde bulunduğu kültürel ve sosyal koşulların, çeviri sürecine etkisi tartışılmıştır. Bu noktada çevirmenin genel itibarıyla iki temel strateji arasında seçim yapmak zorunda olduğu belirtilmiştir: Yabancılaştırma ve yerleştirme. Çünkü bu stratejiler arasında yapılacak tercih, çevirideki kültürel farklılıklara nasıl yaklaşılacağı, çevirinin hedef kültürde hangi etkiyi yaratacağı ve muhatabın çeviriden nasıl deneyim kazanacağı gibi sorularının cevabı belirleyecektir. Sonuç olarak çeviride yabancılaştırma ve yerleştirme stratejileri birbirine zıt olarak düşünülse de çoğu çeviri sürecinde bu iki stratejinin metnin amacına, türüne ve hedef kitlesine göre bir arada kullanılabileceği ifade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Çeviribilim, Çeviri Stratejileri, Dilsel Bağlam, Yabancılaştırma, Yerleştirme.



THE PROBLEM OF FOREIGNNESS IN INTERLINGUAL TRANSLATION

ABSTRACT

In this article, we have tried to determine from hermeneutic perspective how the problem of foreignness that arises in interlingual translation is positioned in terms of translation practice and translation studies. The problem of foreignness in translation is discussed on two grounds in our research: The problem of foreignness from the perspective of translation practice and translation studies; and the

problem of foreignness from the perspective of the translator. In terms of translation studies, foreignness is discussed in the context of the following basic questions: How are the different elements of the source language and culture transferred to the target language-culture? How are the linguistic and cultural contexts of these transferred elements/meanings reflected in translation? Since translation also conveys individual human thought, social values and different semiotic structures, grammatically oriented structural methods are insufficient. For this reason, our study emphasizes that the temporal and spatial reality of translation should be considered to fully reflect its dynamic nature. As for the problem of foreignness for the translator, in our study we discussed the impact of the historical context in which the source text was written and the cultural and social conditions in which the translator finds himself/herself in the translation process. At this point, it is stated that the translator generally has to choose between two basic strategies: Alienation and localization. The choice between these strategies will answer questions such as how to approach cultural differences in translation, what effect the translation will have on the target culture, and what kind of experience the addressee will gain from the translation. In conclusion, it has been stated that although alienation and indigenization strategies are considered to be opposite to each other in translation, these two strategies can be used together in most translation processes depending on the purpose, genre, and target audience of the text.

Keywords: Translation Studies, Translation Strategies, Linguistic Context, Alienation, Localisation.



Giriş

Dilbilimsel antropoloji açısından çeviri sözlü ve yazılı gelenek içinde bir şeyi, nesneyi veya eylemi isimlendirme ve bu ismin taşıdığı kültürel, sosyal ve dilsel nitelikleri farklı bir dil yapısı içinde anlamlandırmada kritik bir role sahiptir. Yabancı diller arası aktarım pratiği olarak çeviri, farklı dil-kültür geleneklerinin birbiriyle kurduğu etkileşim neticesinde üretilirler. Bu çeviriler, ister sözlü isterse yazılı olsun, tarihsel devamlılığı olan gerçek zamanlı pratiklerdir. Bu devamlılık sayesinde çeviri pratiğinin herhangi bir parçasını sınırsız sayıda yeniden okumak, aktarmak, alıntılanmak, tekrarlamak veya parodisini üretmek mümkündür. Diğer taraftan sosyal bir pratik olarak çevirinin uygulama alanı sadece söz ve metinle sınırlı değildir; bir kitabın oyuna dönüştürülmesi, bir teoremin uygulama denemesi veya gülümseme gibi bir jestin kelimelere dökülmesi de bir çeviri tecrübesidir. Bu anlamda çeviri, sosyal ve maddi dünyadaki bir şeyi/durumu farklı biçimlerde aktarmanın veya değiştirmenin yollarından birisidir.^[1]

[1] Susan Gal, "Rethinking Translation and Transduction", *A New Companion to Linguistic Anthro-*

Antropolojik çalışmalar tarih boyunca kültürlerin zorunlu olarak kendi ve yabancı arasında karşılıklı bağ kurduğunu ve bu noktada çevirinin önemli araçlardan biri olduğunu ortaya koymaktadır.^[2] Farklı dil ve kültürlerin etkileşimi aktarım/nakil yoluyla gerçekleştiği için her nakledilen öge, aktarılan dil-kültüründe anlaşılama ihtimaliyle yani yabancı olarak görülme sorunuyla karşı karşıyadır.^[3] Yabancı şeklinde algılanan bu ögeler, tarihsel hafızanın ürettiği ve dil-kültür hazinelerinin nesiller boyunca biriktirdiği toplumsal kodlardır. Çeviribilim açısından bu kodlar, asıl metin dili ile hedef çeviri dili arasındaki mesafeyi açarak çeviri sürecinin daha karmaşık hal almasına neden olan fenomenlerdir. Bu nedenle çeviribilim açısından yabancılaşma, farklı dil-kültürleri arasındaki alışverişin odak noktasında yer alır.

Dillerarası çeviri süreçlerin tamamında birbirine yabancı veya birbiriyle sınırlı düzeyde etkileşime girmiş en az iki farklı sözel veya yazılı metin kutbu bulunur. Şayet çeviri kaynak dilin başka bir dildeki tercümesinden yapılıyorsa kutupların sayısı daha da artar. Çeviriyi ortaya çıkarmak amacıyla kutuplar birbiriyle etkileşime sokulduğunda dilbilim uyuşmazlığı, kelime/kavram eksikliği, edebî, mecazî ve kültürel farklılıklar gibi daha birçok nedenden kaynaklanan yabancılaşma sorunları ortaya çıkar. Öte yandan farklı dil ailesine mensup diller arasında yapılan çevirilerde ortaya çıkan yabancılaşma sorunları, aynı dil ailesine mensup olanlara göre daha fazladır.

Alman çeviribilimci Radigundis Stolze çevirinin özü itibarıyla yabancılaşma deneyimlenmesine dayandığını iddia eder.^[4] Çevirinin muhatabı ana dilinde söylenen veya yazılan bir şeyle karşılaşmış olmasına rağmen aslında kendi dil-kültür dünyası dışından gelen farklılıkla/yabancılaşma yüzleşmektedir. Bu tecrübe esnasında muhatap, karşılaştığı yabancı unsuru kendi benliğinde herhangi bir yere konumlandıramaz ve mevcut bilgileriyle ilişkilendiremez. Şayet muhatap bu ilişkiyi kurabilseydi burada ötekilik tecrübesinden yani F. Lönker'in ifadesiyle belirli bir dereceye kadar aşinalık uyandıran bir tecrübeden bahsedebilirdik.^[5]

ÇEVİRİDE YABANCILAŞMA SORUNU

Çevirmenin yabancı bir kültüre ait bir metni çevirme çabası ya da okurun yabancı bir dilden yapılan çeviri metnini alımlama girişimi, onlara farklı dünya görüşlerine dair yeni bakış açıları kazandırır. Çevirmen/okur sahip olduğu

pology, ed. Alessandro Duranti, Rachel George, Robin Conley Riner (John Wiley & Sons, Ltd, 2023), 178-179.

[2] Fayıka Göktepe, *Yabancı Fenomenolojisi ve Çeviribilimde Yabancılaşma Sorunsalı* (Sakarya Üniversitesi, SBE, Çeviri Bilim ABD, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2019), 86.

[3] Göktepe, *Yabancı Fenomenolojisi ve Çeviribilimde Yabancılaşma Sorunsalı*, 98.

[4] R. Stolze, *Hermeneutik und Translation* (Narr, 2003), 184.

[5] F. Lönker, *Die literarische Übersetzung als Medium der Fremderfahrung* (E. Schmidt, 1992), 48.

birikimle kendi ile yabancı arasında bir bağ kuramadığında yabancıyı fark ederek yabancılık tecrübesi yaşar ve böylece aşinalık kazanma sürecinin ilk adımını atar. Yabancı ve bilinen arasında kurulmaya başlanan bağ sayesinde her tecrübenin sonunda yabancılık miktarı gittikçe azalır.^[6] Diğer taraftan bizler kendimize ait olanı, ancak bizden farklı olan ötekiyle kurduğumuz ilişkiler vasıtasıyla gerçek manada idrak etmeye başlarız. Bu manada yabancı bizi meraklandırabilir, açığa çıkmamış imkanlarımızı keşfetmemiz noktasında ilham verebilir, belki de ön önemlisi bizi kendimiz hakkında aydınlatır.^[7] Dolayısıyla yabancılık deneyiminin gerçekleşmesi hem çevirmenin hem de okurun ufkunun genişlemesi için önemlidir.

S. Arı'nın E. Cassirer'den naklettiğine göre insanoğlu dünyaya düzen getirmek amacıyla varlıklara isim vermeye başlamış ve bu dilsel semboller vasıtasıyla da din, sanat, edebiyat vb. alanlarda yeni kültürel semboller üretmiştir. Bu nedenle ona göre genel itibariyle bilim, saf aklın gözlemleriyle değil, bilimin aracı olan dil sembolik olduğu için bizzat sembollerin ürettiği anlamlarla, yorumlarla ilgilidir.^[8] Bu düşünceden hareketle kültürel anlamlar ve semboller tam olarak kavranmadığı takdirde çeviride doğru çıkarım, yorum veya aktarım yapmanın mümkün olmadığı söylenebilir. Zira çeviride aktarılan şey dilsel semboller değildir. Aksine bütün uluslararası iletişimi ve etkileşimi belirleyen kültürel semboller ve değerlerdir.

Ernst Cassirer içinde yaşadığımız dünyanın kavranmasında kültürü ve kültürel sembollerini merkezi bir konuma yerleştirir. Ona göre semboller ve kültürel unsurlar insanın bireysel aklından ziyade ortak toplumsal aklın ürettiği fenomenlerdir.^[9] Bu fenomenler yeteri kadar dikkate alınmadığı takdirde çeviri eksik olacaktır. Çünkü bütün çeviriler bireysel/toplumsal yaşam tecrübesinin sembolik yansıması olarak hayatın içinde üretilmekte ve bu anlamda bireysel/toplumsal hayatın çevirisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla kültürel semboller görmezden geldiği ve semboller arasında sentezleme yapılmadığı takdirde çeviri bilimi ve çeviri teknikleri, doğru bir tercüme metin ortaya koymak için yeterli olmaz.

Meseleye bu şekilde yaklaşıldığı takdirde anlamlar/semboller, kültürlerin öz-neler-arası etkileşimiyle kendilerine has olarak üretilmekte ve çeviri sürecinde anlamlar/semboller, metinlere dönüşen kültürel sembollerinin ve göstergelerinin çevirmen tarafından yeniden çözümlenmesiyle açığa çıkarılmaktadır. Yeniden çözümlenme bu noktada kritik bir işlemdir. Çünkü burada bir kelime ile anlamı arasında doğrudan bir ilişki varsayılmamakta ve kelimelerin/anlamların üretimi zaman-

[6] Piotr Kuhiwczak - Karin Littau (ed.), "Introduction", *A Companion to Translation Studies* (Multilingual Matters Ltd, 2007), 62-63.

[7] B. Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden* (Suhrkamp, 2006), 7.

[8] Sevinç Arı, "Çeviribilimde Yeni Yaklaşımlar: Sembolik Formlar Kuramı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (2016), 40.

[9] Ernst Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften; fünf Studien* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961), 20.

dan ve mekândan etkilendiği için onların değişime uğrayacağı öngörülmektedir. Zira dinamik yapıları sebebiyle kelimelerin/anlamlarının zaman içinde değişmesi yaygın bir dilbilimsel olgudur ve bu olgu anlam kayması olarak bütün dillerin ortak sorunudur. Dolayısıyla böyle bir çeviri yönteminde kelimelerin/anlamlarının zaman içinde farklı nesiller boyunca geçirdiği değişimlerin izi sürülür. Bu da bizi kelimelerin anlamlarını dış gerçekliklerinden aldıkları sonucuna götürür.^[10]

Kelimelerin/anlamların dinamikliğini, dış gerçeklikle ilişkisini ve zamansallığını-yani zamanla nasıl değiştiğini, geliştiğini veya farklı zaman dilimleriyle nasıl ilişkili olduğunu- göstermek açısından cihat terimini örnek verebiliriz. Arapça kökenli bu kelime sözlüklerde çaba göstermek, mücadele etmek ve tüm gücünü sarfetmek gibi anlamlara gelir.^[11] Cehd ve cihat kökünden türeyen çeşitli kelimeler Kur'an'da muhtelif anlamda kullanılır. Nefisle mücadele/manevi cihat (Ankebut 29/6), ilim ve irşad yolunda cihat (Furkan 25/52), savunma amaçlı cihat (Bakara 2/190), Allah yolunda mal ve canla cihat (Nisa 4/95^[12]), toplumsal adalet için cihat (Tevbe 9/41), kelimenin Kur'an'da başlıca kullanılan anlamlarındandır. Meseleyi biraz daha açmak adına burada birkaç soru sorabiliriz: Bu metnin okuru olarak cihat kelimesini gördüğünüz ilk anda aklınıza hangi çağrışım geldi? Günümüzde bazı insanlar bu kelimeyi duyduklarında neden gayri meşru zeminde savaş çıkarmak, öldürmek ve isyan çıkarmak anlamlarıyla ilişkili görme eğilimindedir?^[13] Son olarak bu kelime neden muhtelif mecralar tarafından bir tür kitlesel kutsal savaşı çağrıştıracak şekilde sunulmaktadır?

Bu sorulara cevap vermek için zihinsel bir faaliyet yürüttüğümüzde kelimenin sözlük anlamını muhtemelen göz önüne bile almayız. Onun yerine doğrudan dış dünyaya yöneliriz. Zira kelime/kavram/metin zaman geçtikçe kendini değiştiren, varoluşsal olarak kendini yenileyen bir olgudur. Bu nedenle yenilenen tarihsel deneyimle tutarlı olmak adına kelime/kavram/metin kendi gerçekliğinin görünümünü değiştirebilir. Bu nedenle cihat terimi farklı anlamlar kazanmıştır. Nefsin zayıflığına ve şeytana karşı bir tür mücadele olarak olumlu bir çağrışım yapmasına rağmen, bilerek veya bilmeyerek terörizm, şiddet ve ötekine duyulan nefrete atıfta bulunan olumsuz bir çağrışım geliştirmiştir. Kelime, bu çağrışımı kendisi yerine onu çevreleyen dünyadan alarak gerçekliğini böyle yansıtmıştır. Başka bir deyişle,

[10] Alsayed M. Aly Ismail, *Hermeneutics and the Problem of Translating Traditional Arabic Texts* (U.K.: Cambridge Scholars Publishing, 2017), 124.

[11] İbn Manzur, *Lisân el-Arab* (Beyrut: Dâru es-Sadr, 1515), 3/133-134.

[12] Bu ayet, Bedir Savaşı esnasında gerçekleşen bir olayla ilişkili olarak nazil olduğu için ayetin tarihsel bağlamı Müslümanların meşru yaşam savaşı olarak nitelendirilir. Detaylı bilgi için bkz.: <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Nisâ-suresi/588/95-ayet-tefsiri>

[13] Cihat algısı hakkında bkz. Hüseyin Yılmaz, "İslam Korkusunun/İslamofobinin Oluşmasında 'Cihad' Algısının Rolü", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2012), 165-187.

kelimenin ortaya çıktığı dış koşullar, anlamın görünmeyen yönlerini keşfetmek için kilit noktadır. Bu açıdan çeviri hem bir tür anlama hem de yorumlamadır.^[14]

Bu bağlamda dilsel bir yapının çözümlenmesi, dilin yapısal özelliklerinin ötesinde var olan bağlam dışı unsurların anlaşılmasını ve yorumlanmasını gerekli kılar.^[15] Ricoeur'nün ifade ettiği üzere herhangi bir metin, bir gerçeklik olarak dil sisteminden ziyade dil kullanım alanına aittir. Bu anlamda metin haline gelmiş dilsel bir eylemin çeviri süreci, çevirmenin kendi bireysel düşüncesinin ötesinde çok katmanlı bir dünya görüşüne sahip olmasını şart koşar.^[16] Bu bakımdan dili anlamayı ve yorumlamayı engelleyen şey, dilin kendisi değildir. Kelimelere özel anlamlarını ve benzersiz özelliklerini veren, kültürel etki ve bağlamdır. Mario Pei, dilin kendi dünya görüşüyle yakından ilişkili olduğunu ve kendi kültürünün bir yansıması olduğunu söyler. Dil, o dili konuşan halkın kültürü, sanatı, folkloru ve sosyal yapısı için bir araç görevi görür ve kendi dünyasının kültürel ideolojisi ve politikasıyla yüküldür. Bu yüzden okur ya da çevirmen yalnızca dile odaklanmakla kalmaz, aynı zamanda dilin içerdiği düşünce, değer, ideoloji ve kültürel etkiye de odaklanır.^[17] Bu nedenle çeviri sadece dilsel aktarım süreci değildir, aynı zamanda kültürel anlamların ve pratiklerin de aktarımını içerir. Kültürel unsurlar, bireysel niyetlerden ve toplumsal koşullardan bağımsız olarak, diğer evrensel anlam yapılarıyla bağlantı kurabilirler. Bu bakış açısına göre, farklı bir kültür çeviri yoluyla belirli bir metne dönüştürülebilir ve böylelikle daha nesnel, evrensel bir anlam kazanabilir. Yani çeviri, kültürel farkları aşarak onları anlaşılabilir ve karşılaştırılabilir hale getirebilir.^[18]

Modern dilbilim kuramları, çeviri sürecine dilbilimsel unsurlara ek olarak tercümesi yapılacak şeyin bağlamsal ve bağlam dışı unsurları da dahil eder.^[19] Böylece çevirmenlerin çevirisi yapılacak kaynağın arka planını analiz ederek işe başlaması gerektiğini öne sürer. Bu minvalde semiyotik fenomenler yani (kültür, lehçe, mizah, günlük dil, edebiyat, gelenek gibi) insan iletişim kalıpları birbirinden bağımsız farklı unsurlar olarak ele alınmaz, bunun yerine onların tamamı semiyotik fenomenleri üreten bir sistem şeklinde değerlendirilir. Soruna böyle yaklaşıldığı takdirde meselenin daha iyi anlaşılabilceği ve incelenebileceği fikri, çağımız insan bilimlerinin çoğu branşında önde gelen yaklaşımlardan biri haline

[14] Alsayed M. Aly Ismail, *Hermeneutics and the Problem of Translating Traditional Arabic Texts*, 49-51.

[15] Alsayed M. Aly Ismail, *Hermeneutics and the Problem of Translating Traditional Arabic Texts*, 124.

[16] Paul Ricoeur, "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text", *New Literary History* 5/1 (1973), 92.

[17] Mario Pei, *One Language for the World* (New York: The Devin-Adair Company, 1958), 10.

[18] D. Bachmann-Medick - A. Blauhut, *Cultural Turns: New Orientations in the Study of Culture* (De Gruyter, 2016), 50.

[19] Robert L Thomas, "Modern Linguistics Versus Traditional Hermeneutics", *TMSJ* 14/1 (Spring 2003), 24.

gelmiştir. Böylece, ampirist-pozitivist temelde veri toplamının yerini, ilişkilerin analizine dayanan daha işlevsel bir yaklaşım almıştır. Bu yaklaşım insan iletişim kalıpları arasındaki bağın analizini yani farklı semiyotik göstergelerin hep birlikte nasıl işlediğini anlamaya imkân sağlamıştır.^[20]

Çeviri aksiyonunda yabancı kaynağın tarihsel bağlamı ile birlikte yorumcunun/çevirmenin bağlamı da sürece dahildir. Yorumcunun kendi bağlamını saf objektivizm yoluyla tercümeden soyutlaması mümkün değildir.^[21] Çevirmen birden fazla dilde yetkinliğe erişmiş olsa bile yaşantısını, değer sistemini, düşüncelerini veya eleştirilerini kendi anadiliyle ifade eder ve onun dünyası bu dil içinde şekillenir. Bu durumda çevirmen iki karşıt kimliğe sahiptir: Kendi kültürünün kimliği ve çeviri yapacağı yabancı kültürün kimliği. Çevirmen bu farklı ve çoğu zaman birbirine karşıt değerleri eşit bir zemine oturtmakla yükümlüdür. Ancak çevirmen kendi kültüründen farklı bir kültürü düşünürken zorluklarla karşılaşabilir. Dolayısıyla çevirmenin kaynak dilin değer sistemini hedef dile aktarma noktasında karşılaştığı zorluklar, onun kaynak dil ile hedef dil arasındaki mevcut tarihsel deneyimi, karşılıklı kültürel etkiyi, yapısal ve bağlamsal benzerlikleri-zıtlıkları fark etme kapasitesiyle doğrudan ilişkilidir.^[22]

Gadamer her çevirinin bir yorum olduğunu iddia eder, çünkü çevirmen kendisine söylenen kelimeleri dinlediğinde, onlara belirli ve benzersiz bir anlam yükler; anlam benzersizdir, çünkü ortaya çıkacak anlam çevirmenin o anda kendisini içinde bulduğu somut durumla yakından ilgilidir.^[23] Bu nedenle çevirmen doğal olarak tercüme yaparken çoğunlukla içinde yaşadığı ve uzmanlaştığı alanlardaki normlar tarafından yönlendirilen kişisel tercihlere meyilli olur. Tercihle bulunması gerektiği durumlarda tecrübeleri tarafından şu veya bu stratejiye yöneltilir.^[24] Zira yalnızca anadilimiz bize doğal bütünlüğü içinde görüldüğü için yabancı dillerdeki ifadeler kaçınılmaz olarak parçalı biçimde gelir. Yabancı dilin konuşulduğu ortamda iki dilli olarak büyümediyse yabancı dilin bağlamları hakkında kısmî bilgiden fazlasını edinmek oldukça zordur. Böyle bir çevirmen metnin dünyasının özgün bir parçası olmadığından, anlamın kavranması noktasında çeşitli çeviri sorunlarıyla karşı karşıya kalır. Yani bilişsel ve entelektüel yeteneklerinin ötesine geçen dış ve iç unsurlar tarafından oluşturulan muhtelif engellerle karşılaşır.^[25]

^[20] I. Even-Zohar, *Polysystem Studies* (Duke University Press, 1990), 10.

^[21] Radegundis Stolze, "The Hermeneutical Approach to Translation", *Vertimo studijos* 5 (Nisan 2017), 32.

^[22] Alsayed M. Aly Ismail, *Hermeneutics and the Problem of Translating Traditional Arabic Texts*, 125.

^[23] Beata Piecychna, "Hans-Georg Gadamer's Philosophy of Understanding and Its Implications for a Model of Hermeneutical Translation Competence", *Perspectives, Studies in Translatology* 31/1 (2023), 15.

^[24] Lönker, *Die literarische Übersetzung als Medium der Fremderfahrung*, 48.

^[25] Alsayed M. Aly Ismail, *Hermeneutics and the Problem of Translating Traditional Arabic Texts*, 30.

Gadamer'in çevirinin bir yorum olduğu iddiasından hareketle çeviri neticesinde ortaya çıkan tercümenin, çevirmenin kendi dil ve dünya görüşüne göre ürettiği yeni bir tercüme olduğu söylenebilir. Çevirmen orijinal kaynağın dilini anlar, yorumlar ve kaynak dile göre yabancı bir dil biçiminde yeniden üretir. Çevirmen burada yalnızca dilsel içeriği yeniden üretmekle kalmaz, aynı zamanda çevirinin dilsel yapıları aracılığıyla ortaya konan değer sistemini, kültürel mesajı ve ideolojiyi-orijinaline sadakatsizlik etmeden- tercümesine tabiri caizse ilmek ilmek dokur. Dolayısıyla böyle bir çeviri dilbilimsel olmaktan ziyade yorumlayıcıdır.^[26] Başka bir ifadeyle çevirmenin bir metni tercüme etmesi, metne ilişkin kendi anlayışını, kaynak ve hedef dilin dinamik gerçekliğini^[27] kişisel deneyiminden yola çıkarak metne yansıtmasıdır. Bu noktada metin, kendi içeriğini yansıtmaz, çevirmenin dolayımını ortaya koyar.

Bu şekildeki bir yorumlama/tercüme çabası spiral hareketlerle ilerler. Metaforik anlamda spiral hareket, bir durumun sürekli tekrarlanarak ama her seferinde farklı bir seviyeye ulaşarak ilerlemesini ifade eder. Bu yorumlama sarmalı, yorumlanan kaynağın kolektif ve panoramik bir görünümünü sunar ve kaynağın karanlık kısımlarını aydınlatarak anlaşılır hale getirmeyi amaçlar. Dolayısıyla birbirini takip eden ve durmak bilmeyen bir anlama hareketi olan spiral fikri, bir eserin çeşitli yorumlarının ve farklı çevirilerinin üretilmesine yardımcı olur.^[28]

Başka bir açıdan buradaki yorumlama çabası hermenötik çember olarak adlandırılan sürece benzemektedir. Hermenötik çember, anlamının döngüsel ve dinamik yapısını açıklayan bir metafordur. Bir metni veya fenomeni anlayabilmemiz, onun bazı kısımlarını zaten biliyor olmamıza bağlıdır. Yani önceden sahip olduğumuz anlam ile karşımıza yeni çıkan anlam arasında bir bağ kurarız. Bu döngüsel yapı, sadece metne değil, insan deneyimine de uygulanabilir: Bir şeyi anlamak, o konuda daha önce sahip olduğumuz bilgiyi genişletmemize dayanır. Bu bağlamda hermenötik çember bizi sınırlamaz, aksine sürekli öğrenmeyi ve anlayışımızı genişletmeyi sağlar. Yeni bilgiler edindikçe, ufkumuz genişler ve daha önce fark edemediğimiz gerçekliklere ulaşırız. Böylece her yeni bilgi ufku, farklı yorumlara ve kavrayışlara olanak tanır. Dolayısıyla böyle bir anlama/öğrenme biçimi sürekli evrilen bir süreçtir ve yalnızca bireysel bilgiyle değil, o bilgiye katkı sağlayan toplumsal ve tarihsel bağlarla da ilişkilidir.^[29]

[26] Alsayed M. Aly Ismail, *Hermeneutics and the Problem of Translating Traditional Arabic Texts*, 115.

[27] Dinamik gerçeklik ile sabit, durağan veya değişmez bir gerçeklik anlayışının aksine, sürekli değişen, gelişen ve farklı koşullara göre yeniden şekillenen bir gerçeklik kavramını kastediyoruz. Bu terim, bir olgunun, olayın veya durumun belirli bir zaman diliminde sabit kalmadığını, sürekli olarak hareket ettiğini ve çevresel, toplumsal, bilimsel ya da kişisel faktörlere bağlı olarak değişiklik gösterebileceğini vurgular.

[28] Alsayed M. Aly Ismail, *Hermeneutics and the Problem of Translating Traditional Arabic Texts*, 56.

[29] Stolze, "The Hermeneutical Approach to Translation", 32-33.

ÇEVİRİDE ASİMİLASYON VE ŞİDDET

Çeviri sürecinde kaynak metin ve bu metnin dili hem kaynak hem de hedef dilin bağlamı gözetilerek çeviriye aktarıldığı için zorunlu olarak belirli seviyede asimilasyona uğrar. Çevirmen kaynak metnin dil-kültür öğelerini mevcut haliyle hedef metne yerleştirmeye giriştiğinde özellikle iki dil arasındaki dilsel-kültürel mesafe uzaksa asimilasyon daha fazla görülür. Örneğin Avrupa dilleri arasındaki mesafe sıradan bir yabancılık yaratırken, Avrupa ve Asya dilleri arasındaki mesafe keskin bir yabancılığa yol açar. Bundan dolayı çevirmen yabancı kültür öğelerini yeni dilsel ifadeler kullanarak hatta kimi zaman hedef dilin dilsel normlarını değiştirerek veya yeni stiller üreterek tercüme metnini oluşturur.[30]

Çevirideki asimilasyon sorunu nedeniyle bazı kuramcılar, çeviri eylemini aynı zamanda kasıtlı/planlı bir şekilde gerçekleştirilen kültürel ve ideolojik dönüşüm vasıtası hatta manipülasyon aracı olarak ele alır. L. Venuti gibi kuramcılar, çevirinin aslında kaynak metin ve kültür üzerine bir tür şiddet uyguladığını savunur. Bu şiddeti iki şekilde değerlendirebiliriz: Çevirinin zorluğundan kaynaklan şiddet ve çevirmenin amacından kaynaklanan şiddet. Çevirinin zorluğundan kaynaklan şiddet, yabancı metnin ve bu metnin ait olduğu kültürün kendine has özelliklerinin hedef dile ve kültüre uydurmak amacıyla özgün niteliklerinin büyük oranda kaybolmasıyla gerçekleşir.

Çevirmenin amacından kaynaklanan şiddet ise kasıtlı olarak çevirmenin metni tahrif etmesidir. Venuti, özellikle Batı (Anglo-Amerikan) çeviri geleneklerinin, yabancı kültürleri yerleştirerek yani tanıdık ve anlaşılır kılarak, bu metinlerin orijinal anlam ve değerlerini tahrif ettiğini ileri sürer. Venuti'ye göre bu yaklaşım neticesinde kaynak metnin üreticileri kendi seslerinden mahrum bırakılmış ve yabancı kültürel değerlerin izleri silinerek tanıdık olan-yani Batı egemen kültürüne meydan okumayan- ifadelerle çeviriler üretilmiştir. Böylelikle çeviriden beklenen farklılık, hedef dil-kültürün normları, kodları ve ideolojileri içinde asimile edilmiştir.

Kültürel, ekonomik veya yerel politik amaçlar uğruna yabancı dil-kültür değerlerinin, emperyalist bir şekilde asimile edildiği bu tarz bilinçli çeviri projeleri, kimi zaman yabancı metnin bütünüyle yerleştirme sorununu doğurur. Yerleştirilme, kaynak metni hedef kültüre uyarlayarak yabancı unsurları evcilleştiren ve metnin orijinal ruhunu bozan bir çeviri yaklaşımıdır. Venuti'ye göre, çoğu çeviri sürecinde yerleştirme ağır basmaktadır. Bu da yabancı kültürlerin Batı'nın değerlerine göre yeniden şekillendirilmesine yol açmaktadır. Ona göre bu durum

[30] H. Siever, *Übersetzungswissenschaft: Eine Einführung* (Narr Francke Attempto Verlag, 2022), 55.

kültürel emperyalizmi desteklemektedir. Çünkü yabancı olan, Batı'nın kodlarına ve ideolojilerine göre tanıdık hale getirilmektedir.^[31]

Öte yandan bu durum çevirinin kültürel güç dengelerini şekillendiren ve yönlendiren araçsallığını göstermesi açısından önemlidir. Özellikle siyasi, dini veya ideolojik metinlerde, çeviri kültürel bir mücadele alanı haline gelir ve kültürler arası güç ilişkilerinin yeniden inşasında önemli bir rol oynar. Bu süreç aynı zamanda, çevirmen tarafından bir kültürün diğer kültür üzerindeki etkisini, yeniden yorumlama, şekillendirme ve hatta yönlendirme aracı olarak kullanıldığını da gösterir. Bu noktada, çevirinin kültürel bir rekabet alanı haline geldiği söylenebilir. Kültürel hegemonya, çeviri yoluyla başka bir dil ve kültüre taşınırken, hedef kültür üzerinde etkili olabilecek yeni güç dengeleri oluşabilir. Çeviri bu anlamda, kültürler arası güç ilişkilerinin yeniden inşasında aktif bir rol oynar. Dolayısıyla çevirinin kültürel güç dengeleri üzerindeki etkisi, metinler arası basit bir dilsel aktarımın ötesine geçer. Kültürler arasındaki güç mücadelesini şekillendiren, bu mücadelenin bir parçası olan ve hatta yönünü tayin eden bir araç olarak çeviri hem siyasi hem de kültürel bir etkileşim alanı olarak büyük önem taşır. Çevirmen de ya istemeden ya da bilinçli olarak bu güç ilişkilerine dahil olur ve yerleştirme süreçlerini destekler.

Venuti'nin geliştirdiği çoğul dizge kuramına^[32] göre zayıf bir kültürden daha güçlü bir kültüre çevrilen metinlerde yerleştirme (aktarım yapılacak kültürün okurlarına daha doğal gelecek biçimde tercüme) eğilimi görülür. Diğer taraftan güçlü bir kültürden daha zayıf bir kültüre aktarılan metinlerde ise çevirisi yapılacak kaynak dilin ve kültürün özellikleri korunarak yani yabancılaştırma yapılarak tercüme yapıldığı gözlenir.^[33] Yerleştirme, kaynak metni, hedef kültüre ve dile uyarlayan bir çeviri stratejisiyken; yabancılaştırma, kaynak metni, hedef kültüre olabildiğince kaynak kültürün değerleri, normları esas alınarak uygulanan çeviri stratejisidir. Yabancılaştırma yöntemi uygulanarak çevrilen metinler, okurun uygun bir şekilde metindeki yabancılıkla yüzleşmesine olanak tanır.

ÇEVİRİDE AŞINA KILMA SORUNU

Yerleştirme çevrilen metnin, hedef kitlenin kültürüne ve zevkine uygun hale getirmek için mümkün olan tüm teknikleri ifade eder, ancak bu yöntemde çevirmen görünmez hale gelir. Yabancılaştırma ise, çevrilen metnin, kaynak kültüre,

[31] L. Venuti, *The Translator's Invisibility: A History of Translation* (Routledge, 2008), 196.; Said Faiq (ed.), *Cultural Encounters in Translation from Arabic* (Bristol, Blue Ridge Summit: Multilingual Matters, 2004), 2-3.

[32] Kaynak ve erek dil arasında, çevirinin farklı sistemlere göre nasıl şekillendiğini ele alan ve çeviri sürecinin kültürel, toplumsal ve dilsel sistemlerle nasıl etkileşime girdiğini araştıran kuramsal yaklaşım.

[33] Zuzana Raková, *Çeviri Kuramları*, çev. Yusuf Polat (Ankara: Çevirmenin yayını, 2016), 13-14.

değerlere özgü farklılıkların hedef dile aktarılmasını sağlar; burada çeviri hedef dilde yazılmış bir eser gibi görünmez ve çevirmen görünür olur. Venuti A.B.D. ve İngiltere’de İngilizceye çeviri stratejilerinde yerlileştirmenin baskın olduğunu ve bunun sömürgeciler ve sömürgeleştirilenler arasındaki güç ilişkilerinin dengesizliğinin açık bir yansıması olduğunu belirtir. Onlar yerlileştirmeyi, kaynak metnin zenginliğini ve kimliğini göz ardı ederek hedef kitleye uygun hale getirmek için kullanmışlar ve orijinal yabancı metni hedef dil ve kültür uğruna etnosantrik olarak indirgemişlerdir.^[34]

Yerlileştirme ve yabancılaştırma yöntemleri Schleiermacher’den itibaren çeviribilim alanında önemli bir yere sahip olmuştur. Birinci yöntemde çevirmen tercüme edilecek metnin geldiği dil-kültürünün yabancı özelliklerini olabildiğince okura yansıtmadan ve yabancı olguları uyarlama yaparak metni tercüme etmeye çalışır. Bu yöntemde, okurun kaynak metindeki yabancı unsurlarla yaşayacağı deneyim, yabancının izlerinin mümkün mertebe silinmesinden dolayı ya çok sınırlı olacak veya kaynak metin sanki hedef okur için yazılmış izlenimi verdiği için okur böyle bir deneyimi hiç yaşayamayacaktır. Çevirmen bu yöntem doğrultusunda yaptığı çeviride kendisi yabancılik deneyimi yaşayarak ufkunu genişletme imkânı elde eder. Ama yaptığı tercüme okura metnin sanki kendi ana dilinde yazılmış hissiyatı vereceği için çevirmen kaçınılmaz olarak metinde görünmez olacaktır. İkinci yöntemde çevirmen tercüme edilecek metindeki dilsel ve kültürel yabancılığı hedef okura doğrudan yansıtır. Bir anlamda bilinmeyen ve aşına olunmayan unsurların okur tarafından deneyimlenmesine izin verir. Böylece okur, kaynak dilin ve kültürün özelliklerini yansıtan deyimler, kalıp ifadeler, atasözleri, özel isimler gibi olgulardan kaynaklanan yapısal/kültürel yabancılığı deneyimler.^[35]

Diğer taraftan yabancılaştırma ve yerlileştirme yöntemleri arasında mutlak bir ayırım yapmak her zaman mümkün değildir. Tercümede yalnızca yerlileştirme yöntemi kullanıldığında okur yabancı deneyimi yaşamaktan mahrum kalırken; salt yabancılaştırma yöntemi anlama güçlüklerine yol açabilir. Ayrıca hangi yöntem kullanılırsa kullanılsın hem kaynak hem de hedef dile ve kültüre ait bazı sabit unsurların korunması zorunludur. Sylvia Reinart, çevirinin kaynak metne ne kadar bağlı olacağı konusunda metin türünün belirleyici olduğunu savunur. Ancak metin türlerine bağlı olarak içerdiği yabancılik derecesi ve türleri arasında önemli bir ayırım belirtmez. Çünkü yabancılik unsurları, metin türüne bağlı olarak çeviride ne kadar yer alacağıyla ilgilidir. Örneğin, bilimsel bir metin, teknik terimler nedeniyle yabancılik taşıyabilirken, edebi bir metin kültürel kodlar ve anlatı biçimleri açısından daha derin bir yabancılik içerebilir. Bu nedenle, metin türüne bağlı olarak yabancılik derecesi, çeviri stratejilerini doğrudan etkiler.

[34] Safaa Ahmed, “Translation as a Soft Power to Westernise Local Identities: An Arab Perspective”, *Occasional Papers in the Development of English Education* 68 (Ocak 2021), 390-391.

[35] Friedrich Schleiermacher, “Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens”, *Das Problem des Übersetzens*, ed. by Hans Joachim (Stuttgart, 1963), 47-48.

Edebi metinlerde kültürel özgünlük korunmaya çalışılırken, teknik metinlerde anlaşılabilirlik ön planda tutulabilir. Kullanım kılavuzlarında neredeyse hiç yabancılık bulunmazken, edebi bir metinde bu tür unsurlar yoğun şekilde bulunabilir. Dolayısıyla çevirmenin metne nasıl yaklaşacağı ve yabancılığı ne şekilde yönetmesi gerektiği onun inisiyatifine kalmaktadır. Sonuç olarak, çeviride iki ana yöneme geri dönülmektedir: Yerleştirme ya da yabancılaştırma. Reinart, bu iki yöntemi dilsel ve kültürel açıdan çift boyutlu bir dikotomi şeklinde değerlendirmiştir. Bu bağlamda bir çeviri: Dilsel ve kültürel yabancılaştırılabilir; dilsel ve kültürel yerleştirilebilir; dilsel yabancılaştırılabilir ve kültürel yerleştirilebilir; dilsel yerleştirilebilir ve kültürel yabancılaştırılabilir.^[36]

Yabancılaştırıcı çeviri yöntemi ve metin türünden kaynaklanan yabancılık anlayışını yansıtan aşağıdaki iki örnek oldukça dikkat çekicidir. İlk olarak N. Hikmet, Kemal Tahir'e yazdığı mektupta yabancılaştırıcı çeviri anlayışını yansıtan bir örnek vererek şöyle söyler: "Mesela Ruslar, sevgi sözü olarak *güvercinim* tabirini kullanırlar, biz *gözümün nuru*, *gözbebeğim* filan deriz. Bence bunları tercüme ederken ille de bizde *güvercinim* filan denemez diye *yavrucuğum* filan dememeli. (...) (B)iz bizim dile *güvercinim* tabirini, onlar kendi dillerine *gözümün nuru* tabirini sokmalı".^[37] Nazım Hikmet'in yabancılaştırıcı çeviri anlayışı bağlamında yaptığı bu alıntı, çevirinin sadece kelime aktarımından ibaret olmadığını, aynı zamanda kültürler arası bir zenginleşme süreci olduğunu vurgular. N. Hikmet, çevirmenin görevinin bir dilde yerleşik olmayan ifadeleri koruyarak hem o dilin sınırlarını zorlaması hem de başka kültürler özgü sözcük ve ifadeleri kendi diline taşıırken, okura farklı bir kültürel deneyim yaşatması gerektiğini savunur. Buna göre çeviride kültürel bağlam ve farklılıklar korunmalı; böylece dillerin sınırları genişletilmeli ve kültürler arası etkileşim zenginleştirilmelidir.^[38]

İkinci olarak, "Telemak" (Fransızca orijinal adıyla "Les Aventures de Télémaque"), IIIX. yüzyılda Fransız yazar François Fénelon tarafından yazılmış didaktik bir romandır. Telemak'ın ilk Türkçe çevirisi ile ikinci çeviri arasında 22 yıl vardır. 22 yıl sonra aynı eserin tekrar çevrilmesinin birinci nedeni bu eserin ilk çeviride tür olarak yabancı olması, ikinci nedeni ise zamanla dilin gelişim kaydetmesidir. Telemak adlı eserin çevirisinde olduğu gibi, türsel yabancılık içeren edebi metinlerin, başka bir toplumun edebiyatına yerleşebilmesi ve anlam kazanabilmesi için belirli bir olgunlaşma sürecinin geçmesi gerekebilmektedir.^[39] Zira edebiyat çevirisi yapılırken, sadece eserin türüne uygun bir çeviri yapılması yeterli değildir;

[36] S. Reinart, *Kulturspezifisch in der Fachübersetzung: Die Bedeutung der Kulturkompetenz bei der Translation fachsprachlicher und fachbezogener Texte* (Frank & Timme, 2009), 166-168.

[37] Faruk Üçel, "Çevirinin Büyüsü Ya Da Çevirinin Felsefesi Üzerine", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23 (2015), 3.

[38] Sevdice Köksal, "Bir Çevirmen: Nazım Hikmet", *Dilbilim* 16 (2012), 66.

[39] Göktepe, *Yabancı Fenomenolojisi ve Çeviribilimde Yabancılaştırma Sorunsalı*, 92.

aynı zamanda edebi eserin kültüre özgü soyut ama hayatın somut gerçekleriyle bütünleşmiş edebi, estetik dilin çeviride aktarılması gerekmektedir.

Telemak adlı eser, ilk çevirisi yapıldığı dönemde Türk edebiyatında tür olarak oldukça yeniydi. Eserin edebiyat çevrelerinde tam anlamıyla kabul görmesi yani eserin ilk çeviri sonrası toplumun kültürel belleğinde yer edinmesi diğer bir deyişle bu yabancı edebi türün yerli okura kabul ettirilmesi zaman almış olabilir. Bu anlamda bir edebi türün başka bir toplumun edebiyatına çeviri yoluyla entegre olabilmesi için o toplumun edebi yapısının ve kültürel alışkanlıklarının da bu yeni türe aşinalık kazanmasına ihtiyaç vardır. Ayrıca dillerin sürekli değişim ve gelişim gösteren yapılar olması nedeniyle bu eserin ilk çevrildiği zaman dilimindeki dil kullanımı, zaman içinde toplumsal, kültürel ve siyasi değişimlerle birlikte dönüşüm uğramış olabilir. Toplumun dili geliştikçe, o dilde yapılan çeviriler de yenilenme ve daha anlaşılır hale gelme ihtiyacı hissedebilir. Bu nedenle, ikinci çevirinin yapılması hem dilin gelişimine hem de eserin yeni okuyuculara daha anlaşılır bir biçimde sunulmasına hizmet etmiştir. Dolayısıyla Telemak'ın iki çevirisini de Türk edebiyatı için bu karmaşık süreci yansıtan farklı bir örnek olarak karşımıza çıkar.

ARAPÇADA ÇEVİRİNİN YABANCI VE AŞINA AR ASINDA SALINIMI

Çeviride yabancılik sorunu bağlamında daha önce yapılan değerlendirmelerin somutlaştırılması adına kaynak metnin yerlileştirme görünümü altında geçirdiği dönüşüme hatta bazen tahrife dair Arap dili bağlamında şu üç örnek dikkat çekicidir: Halil Beydes'in (1874-1949) *Kapitanskaya Dochka* çevirisi, Mustafa Lutfi Menfalutî'nin (1876-1924) çevirileri, Selim Kubayn'in (1870-1951) *Hikem en-Nebiyi Muhammed* adlı Arapça çevirisi. Yaklaşık olarak İXX. yüzyılın başlarından XX. yüzyılın ilk çeyreğine kadarki zaman dilimini kapsayan dönem Arap dünyasında siyasi, ekonomik, toplumsal ve kültürel anlamda yoğun gelişmelerin yaşandığı bir dönemdir. Bu süreç Nahda/Diriliş Dönemi olarak anılır. Bu dönemde yaşayan kimi Arap çevirmenler, çevirdikleri/uyarladıkları metinler konusunda son derece serbest davranmış, çoğu zaman ya ana olay örgüsünü değiştirmiş ya da orijinal yazarı hiç anmadan çeviri yapmışlardır. Yabancı metinler çoğunlukla etnosantrik şekilde Arap dil-kültürünün değerlerine indirgenerek çevrilmiş ve bu çeviri yöntemine 'et-terceme bi-tasarruf/ serbest çeviri' adını vermişlerdir. Ancak bu uygulama Arap edebiyatı tarihinde orijinal metne sorumsuzca kötü muamele olarak değerlendirilmiş ve reddedilmiştir.

İlk olarak Filistinli Halil Beydes'in (1874-1949) yaptığı bir çeviriye değinmek istiyorum. Öncelikle 'et-terceme bi-tasarruf/serbest çeviri' uygulamasının çeviri pratiğinde yaygın olarak kullanılan yerlileştirme anlayışından temelde farklı olduğunu belirtmemiz gerekir. Özellikle Venuti'nin vurguladığı çeviride yerlileştirme yaklaşımı, siyasi ve ekonomik olarak zayıf dillerden baskın dillere yapılan akta-

rımlarda görülür. Ancak mezkûr dönemdeki ‘et-terceme bi-tasarruf’ uygulaması tam tersi yönde yani Avrupa dillerinden Arapçaya yapılmıştır. Dahası Beydes, Filistin’de emperyalist çıkarları temsil etmeyen bir batı dili olan Rusçadan Arapçaya çeviri yapmıştır. Beydes’in serbest çeviri düşüncesi görünüşte etnosantrik bir indirgeme eylemi olsa da çevirdiği eserler hedef kitlesinin aşına olmadığı kavram ve değerlerle doludur. Ancak Beydes, Rus edebiyatından yaptığı çevirilerde kültürel farklılıkları tamamen ortadan kaldırmayı amaçlamamış, aksine A. Puşkin’in romanını *Kapitanskaia Dochka*’daki bazı yabancı kültürel unsurları öne çıkararak bunları Arap toplumuna sosyal ve kültürel reform önerileri olarak tanıtmaya çalışmıştır. Puşkin’in romanını çevirirken Beydes’in yaptığı yabancılaştırma ve yerileştirme tarzı Venuti’nin değerlendirme tablosuna tam olarak uymasa da bu girişim, Nahda dönemi çevirmenlerinin Arap(ça)laştırma tecrübesini yansıtmaya açısından kayda değerdir.^[40]

Beydes’in *Kapitanskaya Dochka* çevirisinde karakter isimleri üzerinden aldığı kararlar, eserin hem kültürel hem de dilsel aktarımında önemli bir rol oynamaktadır. Rusça, geniş ve karmaşık bir isimlendirme sistemiyle bilinir, bu nedenle Beydes, Arapçaya çeviri yaparken bu isimleri nasıl ele alacağı konusunda zorlu tercihler yapmak zorunda kalmıştır. Beydes, özellikle olumlu karakterleri yerileştirerek, onları Arap okuyucularına daha tanıdık ve yakın hissettirmek istemiştir. Örneğin, ana karakter Pëtr Andreovich Grinëv için, Rusça isimlerde yaygın olan soyadı kullanımını terk etmiş ve ona sadece Butrus ismiyle hitap etmiştir. Rus edebiyatında isimler oldukça çeşitli biçimlerde kullanılabilir. Puşkin, örneğin ana karakteri Grinëv’e bazen tam adıyla, bazen de farklı isim varyasyonlarıyla (Pëtr, Petya, Petrusha gibi) hitap eder. Ancak Arap kültüründe soyadıyla hitap etme ve bu tür isim varyasyonları yaygın olmadığından, Beydes bu karmaşıklığı basitleştirerek karaktere tek bir adla, Butrus olarak atıfta bulunmayı seçmiştir. Beydes’in yaptığı bu tür sadeleştirmeler, metnin Arapça okuyucusu için daha anlaşılır ve takip edilebilir olmasını sağlamıştır.

Beydes, olumsuz karakterleri çevirirken ise tam ters bir strateji izlemiştir. Kurmacada ana karakteri engellemeye çalışan kimselerin (antagonistler) isimlerini Arapçalaştırmak yerine, onları olabildiğince Rusça’da bırakmayı tercih etmiştir. Bu yaklaşımla okuyucuya bu karakterlerin yabancı ve farklı olduğunu sürekli olarak hatırlatmayı amaçlamıştır. Örneğin, Pugaçev ismi Arapçaya Bukatshuf olarak, Şfabrin ise Şfabrin olarak aktarılmıştır. Burada, sadece isimlerin hafif transliterasyonu yapılmış, fakat anlam açısından herhangi bir yerileştirme çabası gösterilmemiştir. Bu, antagonistler ve okuyucu arasında mesafe yaratmak amacıyla kullanılan bilinçli bir stratejidir. Yabancı isimler, okuyucuyu bu karakterlerden uzaklaştırırken ayrıca, onların kültürel olarak öteki olduğunu sürekli olarak vurgular.

[40] Spencer Scoville, “Reconsidering Nahdawi Translation: bringing Pushkin to Palestine”, *The Translator* 21/2 (2015), 8.

Olumlu karakterlerin Arapça isimlerle daha yakın hale getirilmesi, okurun onlarla özdeşleşmesini kolaylaştırırken; olumsuz karakterlerin Rusça isimleriyle mesafeli ve yabancı olarak kalması, kültürel bir yabancılaşmayı vurgular. Böylece Beydes, çeviri sürecinde sadece dilsel değil, aynı zamanda psikolojik ve kültürel bir etki yaratmayı başarmıştır. Beydes, karakter isimlerini dikkatle seçerek, okurun metinle duygusal ve kültürel olarak bağ kurmasını sağlamış ve aynı zamanda eserin orijinal kültürel bağlamını korumuştur.

Ancak isimlendirme konusundaki belki de en ilginç karar, romanın baş karakteriyle ilgilidir. Beydes, Maria'nın ismini Arapça Meryem yerine Arap olmayan Mary (Mari) tutarak, dönemin Arap çevirmenleri arasında yaygın bir stratejiyi benimsemiştir. Arap olmayan bir isim,-okurun gözünde karaktere daha fazla özgürlük tanıdığı için-, Arap kadınlarına uygun görülmeyen davranışları yapabilmesine olanak sağlar. Bu şekilde Beydes, Maria'nın ismini yabancılaştırarak metni Arap okuyucusu için daha kabul edilebilir hale getirmiştir.

Beydes'in Puşkin'in metnindeki özel isimleri Arapçaya aktarırken kullandığı çeşitli yöntemler, çeviri pratiğinin eleştirel incelemesi açısından önemlidir. Yetersiz bir çevirmende görebileceğimiz rastgele kararlar yerine, Beydes'in çevirisi belirgin ve düşünülmüş kalıplar içermektedir. Rus adlandırma geleneklerini Arapçaya çevirirken gösterdiği özen, eseri hedef kitlesi için daha erişilebilir hale getirme çabasını yansıtmaktadır.

Beydes'in metninde, Puşkin'in *Kapitanskaia Dochka* adlı eserindeki hükümet ve ülke kavramları, Pugaçev ve Grinëv arasındaki ilişkide belirgin bir şekilde öne çıkar. Puşkin, eserde halk otoritesini Pugaçev ve takipçileri aracılığıyla; resmi otoriteyi ise hükümet ve ordu tarafından tasvir ederek dengeli bir şekilde sunar. Bu yaklaşım, Rusya'daki sadakat muammasını vurgular ve Grinëv'in her iki otorite anlayışı arasında kalmasını sağlar; Grinëv ne tamamen birine ne de diğerine bağlıdır. Beydes, Puşkin'in karmaşık tasvirlerinin aksine, Pugaçev'in hükümete karşı isyanını büyük bir tehdit olarak değerlendirir. Beydes'in metninde, Pugaçev'in adının sıkça hükümete karşı muhalif olarak anılması, bu tutumunu yüceltir. Örneğin, Pugaçev'in Belogorsk'a saldırısı öncesindeki sahnede, Beydes, Pugaçev'in ayaklanmasını "aptal takipçileriyle hükümetten intikam alma" olarak tanımlar. Ayrıca, Butrus'un askeri liderler önünde yaptığı konuşmada, vatanseverlik vurgulanır ve Pugaçev'e karşı tavır sertleştirilir. Beydes, bu yaklaşımı kullanarak Pugaçev'i şeytanlaştırırken, Butrus'un hükümete olan bağlılığını öne çıkarır. Bu basitleştirilmiş bakış açısı, Puşkin'in tasvir ettiği karmaşık ilişkilerden oldukça farklıdır.

Beydes'in Puşkin'in metnindeki serbest yaklaşımı, geleneksel anlamda çeviri noksanlığı olarak değerlendirilmiştir. Ancak, çevirinin kaynak metne sadakatini ölçmek yerine, Beydes'in metinsel manipülasyonlarındaki örüntüleri incelemek, çeviri pratiğini anlamada daha farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Beydes, Puşkin'in

metnindeki ironiyi azaltarak ve hikâyeyi dönemin Levant entelektüel eğilimleriyle doğrudan ilişkilendirerek, vatanseverlik ve vatana hizmet temalarını vurgulayan daha yalın bir anlatı oluşturmuştur. Bu durum, Beydes'in hedef kitlesinin Rus tarihi romanının kaygılarına aşına olmaması göz önünde bulundurulduğunda, onun çeviri pratiğinin farklı bir perspektiften değerlendirilmesine yol açmıştır.^[41]

'et-terceme bi-tasarruf/ serbest çeviri' uygulaması bağlamında ikinci olarak Mustafa Lutfi Menfalutî'nin çeviri yaklaşımını örnek vermek istiyorum. Menfalutî, Mısır edebiyatında melodramatik^[42] öyküleri ve güçlü ahlaki ve didaktik eğilimleri ile tanınan önemli bir yazardır. Ancak, onun çeviri pratiği, edebiyat eleştirmenleri ve tarihçiler arasında tartışmalara yol açmıştır. Özellikle, Fransızca ve İngilizce'den Arapçaya yaptığı çeviriler, onun çeviri yöntemleri ve edebi yaklaşımları açısından eleştirilmiştir. Menfalutî, çevirilerinde bu dilleri bilmediğini açıkça ifade etmiş ve bu durum, bazı eleştirmenler tarafından çeviri sürecinin şeffaflığı açısından olumsuz bir özellik olarak görülmüştür. Menfalutî, Fransızca ve İngilizce bilen arkadaşlarından öykülerin temel taslaklarını alarak, kendi metnini oluşturmak için bu taslaklar üzerinde çalışmıştır. Bu yaklaşım, Menfalutî'nin, metni doğrudan çevirmek yerine, özgün bir şekilde yeniden yazmayı tercih ettiğini göstermektedir.

Matti Moosa'nın değerlendirmelerine göre, Menfalutî'nin rolü hakkında çeşitli görüşler bulunmaktadır. Bazıları onu sadece bir çevirmen olarak görürken, diğerleri Batı romanlarını acemi bir şekilde uyarlayan biri olarak değerlendirmiştir. Bununla birlikte, bazıları, onun çevirilerde özel bir yeteneğe sahip olduğunu ve yeni versiyonlarının kendi eserleri olarak kabul edilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu farklı bakış açıları, Menfalutî'nin çeviri pratiğinin çok boyutlu olduğunu ve onun metinlerdeki özgün katkısını gözler önüne sermektedir. Moosa'nın belirttiği gibi, Menfalutî hem hayranlık duyduğu hem de karşı çıktığı Batılı fikirlerden büyük ölçüde etkilenmiştir.

Menfalutî'nin çeviri pratiği, sadece kaynak metinleri Arapçaya aktarmakla kalmaz, aynı zamanda bu metinleri kendi edebi perspektifiyle yeniden oluşturur. Bu durum, onun eserlerinin hem çeviri hem de özgün kompozisyon olarak değerlendirilebileceğini ortaya koyar. Yazar, kaynak metin ile çeviri metin arasında geleneksel olarak kabul edilen ilişkiyi bozarak, yaratıcı bir süreç yürütür. Bu yaklaşım, Menfalutî'nin çeviri sürecine kendi yaratıcı yeteneğini ve kültürel anlayışını katarak, metinlerin hedef kitleye ve kültüre nasıl sunulacağını kontrol etme gücünü artırır. Sonuç olarak, Menfalutî'nin çeviri pratiği, çeşitli araçların dahil olduğu benzersiz bir diyalojik yazarlık türünü yansıtır. Bu, onun hem bir yazar

^[41] Scoville, "Reconsidering Nahdawi Translation: bringing Pushkin to Palestine", 8-10.

^[42] Melodram, duygusal unsurların ön planda olduğu bir tiyatro, sinema ve edebiyat türüdür. Bu türde genellikle aşırı duygusal olaylar, karakterler arasındaki keskin ahlaki çatışmalar ve abartılı kahramanlık ya da kötülük temaları işlenir.

hem de bir çevirmen olarak kültürel ve tematik etkileşimler yoluyla metinleri dönüştürme yeteneğini ortaya koyar.^[43]

Üçüncü olarak Filistinli gazeteci, yazar ve çevirmen Selim Kubayn'in (1870-1951) çeviri yaklaşımını örnek vermek istiyorum. Selim Kubayn'in 1915 yılında yayınladığı Tolstoy'un İslam ve Hz. Muhammed hakkındaki Arapça çevirisi, orijinal bir metni yeniden konumlandırma ve modern bağlamda yeni bir mesaj sunma örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Tolstoy, Hintli bilgin Abdullah el-Sühreverdi tarafından 1905 yılında İngilizce yayımlanan hadis koleksiyonunu kullanarak yaptığı çalışmayı Rusçaya tercüme etmiştir. Kubayn ise İslam'ı ve Hz. Peygamberi savunma amacıyla bu tercümeyi Arapçaya çevirmiştir. Kubayn'in bu çalışması çevirinin bir aracı olarak kültürel ve dini mesajları modern bir bağlama nasıl entegre edebileceğini ve dönüştürebileceğini göstermesi açısından çarpıcı bir örnektir.

Kubayn'ın bu çalışması, çeviriyi gelenek ve modernlik arasında dinamik bir aracı olarak kullandığı bir çalışmadır. Bu bağlamda, Tolstoy'un Rusça yazılarından yola çıkarak İslam'ın ve Hz. Muhammed'in doğru bir şekilde temsil edilmediği oryantalist bakış açısına meydan okumaya çalışmıştır. Tolstoy'un eseri, Rus misyoner cemiyetlerinin İslam'a dair yanlış algılarını eleştirirken, Kubayn bu eleştiriyi daha da derinleştirip Arap okuyuculara sunarak İslam geleneğini savunmuştur. Böylece Kubayn, İslam geleneğinin otoritesine dayanan bir söylem oluştururken, aynı zamanda Avrupalı entelektüel moderniteyi de işin içine katarak hibrit bir otorite kurmayı başarmıştır.

Kubayn, Tolstoy'un yazısını yeniden şekillendirip Arap dünyasına sunduğunda, bu metni İslami geleneğe bağlamış ve modern bir yorum getirmiştir. Çevirinin gücü burada çarpıcı bir şekilde ortaya çıkmaktadır: Tercüme metin, birkaç dilin dilsel sınırları aşarak entelektüel ve kültürel bir çerçevede yeniden inşa edilmiştir. Kubayn, İslam düşüncesinin evrensel mesajını Tolstoy'un yazılarıyla birleştirerek, Arap okuyucu kitlesine modern dünyayla rekabet edebileceği bir eser kazandırmayı hedeflemiştir.

Bu süreçte Kubayn, isnad (rivayet zinciri) kavramını iki farklı bağlamda kullanmıştır. İlk olarak, İslam geleneğine dayanarak geriye doğru bir bağlantı kurar; ikinci olarak ise Avrupa entelektüel akımlarıyla modern bir bağlantı oluşturur. İsnad sistemi, İslam geleneğinde hadislerin otoritesini belirleyen bir yapı olarak bilinirken, Kubayn bu sistemi, modern bir düşünce tarzı olan Avrupalı aydınların fikirleriyle ilişkilendirerek kullanmıştır. Bu iki otoriteyi bir araya getirmek, çevirinin yalnızca geçmişten geleceğe bir aktarım değil, aynı zamanda kültürler ve düşünce sistemleri arasında bir köprü olduğunu gösterir. Kubayn'ın bu çeviri

[43] Spencer Scoville, "Translating Orientalism into the Arabic 'Nahda'", *Alif: Journal of Comparative Poetics* 38 (2018), 20-25.

girişimi, Tolstoy'un hadis koleksiyonunu Arap okuyuculara sunarken, metni yeniden konumlandırarak, İslam düşüncesinin modern bir bağlamda nasıl şekillendirilebileceğini ve savunulabileceğini ortaya koyar. Metin hem geleneksel İslami otoritenin hem de modern entelektüel akımların bir sentezi olarak sunulur. Bu, çevirinin kültürel aracılığı ve entelektüel tartışmaları şekillendirme potansiyelini gözler önüne serer.

Sonuç olarak, Kubayn'ın bu projesi, çeviri pratiğini yeniden düşünmemizi sağlar. Buna göre çeviri kültürel, dini ve ideolojik sınırları aşarak yeni anlamlar ve mesajlar üretmenin bir yoludur. Kubayn, Tolstoy'un eserini Arapçaya çevirirken, metni hem İslam geleneğine hem de modern entelektüel söylemlere bağlı kalarak yeniden şekillendirmiştir. Bu bağlamda, Kubayn'ın çevirisi, modern bir isnad yolculuğu olarak değerlendirilebilir: Bu çeviri süreci hem geçmişe kök salmış hem de modernliğe doğru uzanan bir aktarım hattı oluşturmuştur.^[44]

SONUÇ

Araştırmamız neticesinde ortaya çıkan bulguları sonuç mahiyetinde iki grupta toplayabiliriz: Çeviribilim açısından yabancılık sorunu ve çevirmen açısından yabancılık sorunu. Çeviribilim açısından yabancılık sorunu kaynak dilde ve kültürde bulunan farklı unsurların hedef dil-kültürüne nasıl aktarılacağı ve anlamın yapısal ve kültürel bağlamların nasıl bir araya getirileceği etrafında şekillenmektedir. Dilin insan düşüncesini, toplumsal değerleri ve çeşitli semiyotik yapıları yansıtması nedeniyle bir metni çevirmek, çoğunlukla dilbilgisine dayanan geleneksel çeviri yöntemlerinden daha fazlasına ihtiyaç duyar. Dolayısıyla herhangi bir dildeki bir metnin anlamını kavramak, onu oluşturan parçaların büyük resim içinde nasıl yer aldığını kavramaktan geçer.

Bu bakımdan çeviri yaratıcı düşünme sürecidir. İçinde yaşanan dünya açısından metnin anlamını ve yerini tespit etmek için metnin dilinin ötesine geçerek kültürel kodları ve tarihsel bağlamları yeniden yapılandırmak gerekir. Çünkü anlamaya konu olan yalnızca dil değildir; dil sadece anlamının gerçekleştiği ortamdır. Bundan dolayı dilbilimsel yapıların çözümlenmesi metin düzeyinde anlamının tam bir şekilde gerçekleşmesini her zaman sağlamayabilir. Dil her zaman arkasında belirli bir içerik gizler; anlama sürecini ve dil ve dünya arasındaki karşılıklı ilişkiyi açığa çıkartacak olan bu içeriktir. Metni şekillendiren bu görünmez unsurların-metafizik yorumlamaya başvurmadan- gün yüzüne çıkartılmasıyla dilin ve metnin anlamı belirecektir. Diğer bir deyişle dilin, metnin ve çevirinin doğru anlamı, disiplinler arası ve disiplinler ötesi bir bağlam ile açığa çıkartılabilir. Bu süreç hem sanatsal hem de bilişsel bir eylemdir.

[44] Scoville, "Translating Orientalism into the Arabic 'Nahda'", 27-26.

Modern çeviri yaklaşımının temelinde, çevirmenin kendi önbilgilerinden tamamen soyutlanmasının mümkün olmadığı kabulü yatar. Ayrıca, çevirmen kaynak metnin özgün dünyasının bir parçası olmadığı için anlama sürecinde çeşitli engellerle karşılaşır. Bundan dolayı çevirmenin hem metnin asıl bağlamını hem de modern dünyayla ilişkisini dengeleyerek, metnin tarihsel bağlamını modern gerçekliğe uyarlayabilmelidir. Bu süreç, aynı zamanda çevirmenin yanlış ve doğru önyargılar arasında ayırım yapabilmesini zorunlu kılar. Çünkü ancak bu şekilde bir metin, yaşadığımız dünyada anlamlı bir yorumla yeniden hayat bulabilir. Bu süreç, metni yalnızca ait olduğu zaman diliminin bir parçası olarak görmeyip onu bugünün dünyasında da geçerli ve anlamlı olmaya zorlar. Dolayısıyla metnin ruhunu oluşturan bütün bağlamsal etkenler, metnin üretilmek istendiği farklı zamanlarda yeniden görünür hale getirilmelidir.

Dolayısıyla çevirmen, metnin dayandığı kültürel bağlamı doğru bir şekilde anlamalı ve metni içinde bulunduğu zaman ve mekânla uyumlu olacak şekilde yeniden yaratmalıdır. Çevirmen edindiği ufukla metnin açık ve gizli anlamlarını görmeli ve bu anlamları muasır okuruna anlaşılır şekilde sunmalıdır. Bu süreçte çevirmen genel itibariyle iki temel strateji arasında seçim yapmak zorundadır: Yabancılaştırma ve yerlileştirme. Bu stratejiler, çeviri sürecinde kültürel farklılıkların nasıl ele alınacağını ve çevirinin hedef kültürde nasıl bir etki bırakacağını belirleyecektir.

Yabancılaştırma stratejisi, çevirmenin kaynak dil ve kültürün özgün yapısını, dilsel ve kültürel zorluklarını hedef dile taşıma çabasıdır. Bu yaklaşım, çevirinin kaynak metni ve kültürü olduğu gibi sunarak, hedef okuru yabancı ile yüzleştirmeyi amaçlar. Lawrence Venuti'nin çeviri teorisinde savunduğu bu yöntem, kaynak kültürün kimliğini koruma adına, metnin kültürel farklılıklarını açık bir şekilde yansıtır. Yabancılaştırma, okurun metinle olan etkileşiminde bir mesafe yaratır ve onu farklı bir kültürel bağlamda düşünmeye teşvik eder. Bu yöntemi kullanan çevirmenler, kültürel referansları, deyimleri, isimleri veya belirli gelenekleri, okurun hedef kültüründe tam olarak anlaşılmasa bile, kaynak kültürdeki haliyle bırakmayı tercih edebilirler. Böylelikle, okur, farklı bir kültüre ait bir metni okuduğunun bilincinde olur ve o kültürle ilgili daha fazla bilgi edinme ihtiyacı hissedebilir. Ancak yabancılaştırmanın dezavantajları da vardır. Bu strateji, metnin okuyucu tarafından zor anlaşılmasına ve hedef dildeki akıcılığın bozulmasına yol açabilir. Metin, kültürel farklar nedeniyle yer yer yabancı kalabilir ve bu da okuyucunun anlamı tam olarak kavrayamamasına neden olabilir. Özellikle, kaynak kültürün hedef kültürden çok farklı olduğu durumlarda, okuyucular metindeki bazı unsurları anlamakta zorlanabilir ya da bunlara karşı ilgisiz kalabilirler. Bu durumda, çevirmen belirli yerlerde açıklayıcı dipnotlar ya da ek bilgilerle okuyucuya rehberlik edebilir. Yine de bu yaklaşım, okuyucunun metne tam olarak dahil olmasını zorlaştırabilir.

Yerlileştirme stratejisi ise, çevirmenin kaynak metindeki kültürel ve dilsel öğeleri hedef kültürün normlarına ve dil yapısına uygun hale getirerek, okuyucu-

nun metni daha kolay anlamasını sağlamayı hedefler. Yerlileştirme, metni hedef okuyucunun kültürel bağlamına uydurarak, metni daha tanıdık kılmayı amaçlar. Bu yöntem, kaynak metindeki yabancı unsurları, hedef kültüre özgü kavramlarla değiştirir, bu okura daha doğal bir okuma deneyimi sunar. Böylece okur, metni okurken herhangi bir anlam zorluğu yaşamaz ve metnin kültürel farkını hissetmeden, sanki kendi kültürüne ait bir metin okumuş gibi hissedebilir. Yerlileştirmenin avantajı, okuyucu ile metin arasında bir köprü kurmasıdır. Bu strateji, özellikle ticari, teknik veya eğitici metinlerde sıklıkla kullanılır. Ancak yerlileştirmenin bazı riskleri de vardır. Kaynak metindeki kültürel unsurların hedef kültür normlarına göre dönüştürülmesi, orijinal metnin anlamında bir kayba yol açabilir. Bu kayıp, metnin derinliğini, kimliğini ve özgünlüğünü zedeleyebilir.

Bu iki yöntem, çevirmenlerin metni kuşatan bağlamı ve okurun çeviriden elde edeceği deneyimini nasıl şekillendirecekleri konusunda belirleyicidir. Çeviride yabancılaştırma ve yerlileştirme stratejileri birbirine zıt olarak düşünülse de çoğu çeviri sürecinde bu iki strateji bir arada kullanılabilir. Çevirmen, metnin amacına, türüne ve hedef kitlesine göre, bazı yerlerde yabancılaştırma stratejisini tercih ederken, diğer yerlerde yerlileştirme yoluna gidebilir. Çeviribilimde ideal çeviri, metnin kültürel kimliğini koruyarak, aynı zamanda hedef kültürün okuyucusu için anlaşılır ve erişilebilir bir hale getirilen çeviridir. Bu süreçte, çevirmen hem kaynak metne sadık kalmalı hem de hedef kültürün beklentilerini göz önünde bulundurmalıdır. Ancak, bu süreç her zaman başarıyla sonuçlanmaz; çünkü metnin dilsel ve kültürel yapıları zorla dönüştürüldüğünde, metnin özünden sapmalar olabilir.

Çevirmen, kaynak ve hedef metni oluşturan anlam yapısını tam olarak kuramadığı taktirde çeviri zincirini bozar. Hatta bazı çeviri projeleri, alıcı yerel kültürün ekonomik, politik ve kültürel çıkarlarına hizmet edecek şekilde bilinçli şekilde yapılır. Bu anlamda çeviri, nötr bir aktarım değil, her zaman belirli bir kitleye hitap eden ve çevrilen metnin dolaşıma girmesini sağlayan kültürel ya da kurumsal amaçlar doğrultusunda sınırlanmış bir yorum olarak görülmektedir. Dolayısıyla çeviri, orijinal metnin bir yansıması olsa da her zaman çevirmenin kültürel ve ideolojik konumunu yansıtan bir imgedir. Bu imge, orijinalden farklı olabilir ve gerçekliği belirli bir perspektif üzerinden manipüle edebilir. Özetle, çevirmen sadece anlam aktarmaz, aynı zamanda metni hedef kültüre adapte ederken orijinal metnin özünden sapmasına neden olabilecek bir yorumcudur.

Kaynak metnin ilk okuyucusu her zaman çevirmendir. Bu yüzden yabancılığı deneyimleyip anlamak zorundadır. Çevirmen yabancıyı anlamadan çeviri yaparsa hedef metnin okuru ya yanlış bir çeviriyle karşılaşır ya da okuma esnasında yabancı unsurları anlamlandırılmaz. Dolayısıyla buradaki bütün mesele, çevirinin çok katmanlı sorunlu yapısını, insanın dil ve dünya arasındaki bağı kurabilen dilsel bir model haline getirmek ve bu çeviri modeline dayanarak yabancıyı nasıl kişinin kendisinde ait bir şeye dönüştüğüne dair soruyu geliştirme amacına matuftur.

KAYNAKÇA

- Ahmed, Safaa. "Translation as a Soft Power to Westernise Local Identities: An Arab Perspective". *Occasional Papers in the Development of English Education* 68 (Ocak 2021), 385-402.
- Alsayed M. Aly Ismail. *Hermeneutics and the Problem of Translating Traditional Arabic Texts*. U.K.: Cambridge Scholars Publishing, 2017.
- Arı, Sevinç. "Çeviribilimde Yeni Yaklaşımlar: Sembolik Formlar Kuramı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (2016), 39-46.
- Bachmann-Medick, D.- Blauhut, A. *Cultural Turns: New Orientations in the Study of Culture*. De Gruyter, 2016.
- Bauman, Richard- Briggs, Charles L. "Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life". *Annual Review of Anthropology* 19 (1990), 59-88.
- Cassirer, Ernst. *Zur Logik der Kulturwissenschaften; fünf Studien*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961.
- Even-Zohar, I. *Polysystem Studies*. Duke University Press, 1990.
- Faiq, Said (ed.). *Cultural Encounters in Translation from Arabic*. Bristol, Blue Ridge Summit: Multilingual Matters, 2004.
- Gal, Susan. "Rethinking Translation and Transduction". *A New Companion to Linguistic Anthropology*. ed. Alessandro Duranti, Rachel George, Robin Conley Riner. 178-193. John Wiley & Sons, Ltd, 2023.
- Göktepe, Fayıka. *Yabancı Fenomenolojisi ve Çeviribilimde Yabancılaştırma Sorunsalı*. Sakarya Üniversitesi, SBE, Çeviri Bilim ABD, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2019.
- Köksal, Sevdije. "Bir Çevirmen: Nazım Hikmet". *Dilbilim* 16 (2012), 63-72.
- Kuhiwczak, Piotr- Karin Littau (ed.). "Introduction". *A Companion to Translation Studies*. Multilingual Matters Ltd, 2007.
- Lönker, F. *Die literarische Übersetzung als Medium der Fremderfahrung*. E. Schmidt, 1992.
- Manzur, İbn. *Lisân el-Arab*. Beyrut: Dâru es-Sadr, 1515.
- Pei, Mario. *One Language for the World*. New York: The Devin-Adair Company, 1958.
- Pieczchna, Beata. "Hans-Georg Gadamer's Philosophy of Understanding and Its Implications for a Model of Hermeneutical Translation Competence". *Perspectives, Studies in Translatology* 31/1 (2023).
- Raková, Zuzana. *Çeviri Kuramları*. çev. Yusuf Polat. Ankara: Çevirmenin yayını, 2016.
- Reinart, S. *Kulturspezifität in der Fachübersetzung: Die Bedeutung der Kulturkompetenz bei der Translation fachsprachlicher und fachbezogener Texte*. Frank & Timme, 2009.
- Ricoeur, Paul. "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text". *New Literary History* 5/1 (1973), 91-117.
- Schleiermacher, Friedrich. "Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens". *Das Problem des Übersetzens*. ed. by Hans Joachim. Stuttgart, 1963.
- Scoville, Spencer. "Reconsidering Nahdawi Translation: bringing Pushkin to Palestine". *The Translator* 21/2 (2015), 223-236.
- Scoville, Spencer. "Translating Orientalism into the Arabic 'Nahda'". *Alif: Journal of Comparative Poetics* 38 (2018), 11-36.
- Siever, H. *Übersetzungswissenschaft: Eine Einführung*. Narr Francke Attempto Verlag, 2022.
- Stolze, R. *Hermeneutik und Translation*. Narr, 2003.
- Stolze, Radegundis. "The Hermeneutical Approach to Translation". *Vertimo studijos* 5 (Nisan 2017), 30.
- Thomas, Robert L. "Modern Linguistics Versus Traditional Hermeneutics". *TMSJ* 14/1 (Spring 2003).
- Venuti, L. *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. Routledge, 2008.
- Waldenfels, B. *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Suhrkamp, 2006.
- Yılmaz, Hüseyin. "İslam Korkusunun/İslamofobinin Oluşmasında 'Cihad' Algısının Rolü". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2012), 165-187.
- Yücel, Faruk. "Çevirinin Büyüsü Ya Da Çevirinin Felsefesi Üzerine". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23 (2015), yok.



أدوات الحرب في شعر عمرو بن معدى كَرَب دراسة وصفية بيانية

Amr B. Ma'dîkerib'in Şiirinde Savaş Gereçleri- Beyan İlmi Kapsamında Betimleyici Bir Çalışma

Doktora Öğrencisi Zakaria KHALAF¹, Dr. Öğr. Üyesi Salih DERŞEVİ²

¹Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Karabük
· zakariyakhalaf1981@gmail.com · ORCID > 0009-0000-3235-8355

²Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Karabük
· salihdersevi@karabuk.edu.tr · ORCID > 0000-0002-1774-2460

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 05 Mart/March 2024

Kabul Tarihi/Accepted: 30 Temmuz/July 2024

Yıl/Year: 2024 | **Sayı – Issue:** 57 | **Sayfa/Pages:** 239-258

Atıf/Cite as: Khalaf, Z., Derşevi, S. "أدوات الحرب في شعر عمرو بن معدى كَرَب دراسة وصفية بيانية".
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 57, Aralık 2024: 239-258.

Sorumlu Yazar/Corresponding Author: Salih DERŞEVİ

أدوات الحرب في شعر عمرو بن معدى كُرب دراسة وصفية بيانية

ملخص البحث

البحث دراسة وصفية بيانية للأبيات الشعرية التي تضمنت آلات الحرب في ديوان الشاعر عمرو بن معدى كُرب، تبرز أهمية البحث في كونه يبين أهميتها في زمن الشاعر، ويظهر صلتها الوثيقة بشخصيته القوية وشجاعته الفريدة. ويهدف البحث إلى دراسة السياقات التي وردت فيها أدوات الحرب، والصور البيانية التي عبر بها شاعرنا عنها. ويسعى البحث للإجابة عن الأسئلة الآتية: ما أكثر هذه الأسلحة دوراناً في شعره وما دلالة ذلك؟ كيف وظف الشاعر الصور البيانية في وصف أسلحته، وما أثر البيئة المحيطة في اختيار عناصر صور البيانية؟ وقد اتبع البحث المنهج الاستقرائي الوصفي التحليلي. وظهر للباحثين أنّ السيف أكثر هذه الأدوات ذكراً، وأجلها أهمية بالنسبة للشاعر، فيما كانت السهام أقلها وروداً ووصفاً، وأن لبيئة الشاعر ومحيطه أثراً واضحاً في صور البيانية، وأكثر ما اعتمد منها على فن التشبيه الذي جاءت صور واضحة، واقعية، وثيقة الصلة بالمعارك التي خاضها ومشاهد فروسيته. بالإضافة إلى تميزها بالقوية والسلاسة البعيدة عن التكلف.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، أدوات الحرب، عمرو بن معدى كُرب، التشبيه، الكناية.

AMR B. MA'DİKERİB'İN ŞİİRİNDE SAVAŞ GEREÇLERİ- BEYAN İLMİ KAPSAMINDA BETİMLEYİCİ BİR ÇALIŞMA

ÖZ

Bu araştırma, Amr b. Ma'dikerib'in divanındaki savaş gereçlerini içeren beyitlerine dair betimleyici-açıklayıcı bir çalışmadır. Şairin Yaşadığı dönemdeki savaş gereçlerinin önemini ortaya koyması ve bu gereçlerin onun güçlü kişiliğiyle ve eşsiz cesaretiyle olan sıkı bağıni göstermesi araştırmayı önemli kılmaktadır. Araştırma, savaş gereçlerinin sunulduğu bağlamların ve şairin başvurduğu söz sanatlarının incelenmesini amaçlamaktadır. Araştırma, şu soruları cevaplamaya çalışacaktır: "Onun şiirinde bu silahlardan en çok karşımıza çıkani hangisidir ve bu neyi ifade eder?", "Şair silahların betimlemesinde söz sanatlarını nasıl kullanır?", "Söz sanatlarını tercihte şairin çevresinin rolü nedir?" Tümevarımsal, betimleyici ve analitik metodu izleyen araştırma, şu sonuçlara ulaşmıştır: 1) Araştırmacılar, kılıcın bu aletler arasında en çok zikredilen ve şair için en Önemlisi olduğunu, okların ise en az bahsedilen ve tasvir edileni olduğunu tespit etmiştir.2) Söz sanatlarında şairin çevresinin bariz bir etkisi gözlemlenmektedir. En çok başvuru söz sanatı teşbihdir. Teşbih örnekleri net ve gerçekçidir. Zira bu örnekler, şairin katıldığı savaşlara ve maharetli at biniciliğine dair tabloları yansıtmaktadır. Doğallık ve akıcılıkla öne çıkan teşbih örnekleri, tekellüften uzaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Savaş Gereçleri, Amr b. Ma'dikerib, Teşbih, Kinaye



THE DESCRIPTION OF WAR TOOLS IN THE POETRY OF AMR BIN MA'ADI YAKRIB

SUMMARY

The research is a descriptive rhetorical study of poetic verses that includes war machines in the collection of the poet Amr bin Maadi Karb. The research shows its importance in the poet's era, and its close connection to his unique courage. The research aims to study the contexts in which the war's tools have been used, and the rhetorical images which the poet expresses. The research answers the following questions: What are the most common weapons in his poem and what is the indication of that? How has the poet used rhetorical images to describe his weapons? The research follows the inductive, descriptive, and analytical method. It is apparent that the sword is the tool which has been most frequently mentioned according to the poet. He used the simile whose images were closely connected to the battles he fought, which characterized spontaneity and smoothness, far from affectation.

Keywords: Arabic literature, Tools of war, Amr Bin Maadi Karb, Simile, Metonymy.



المقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم ومن والاه، وبعد: فإنّ الشعر يُعدّ الديوان الذي يحفظ حياة الأدياء والشعراء بكلّ تفاصيلها، ويعكس مجريات أحداثها؛ إذ سطر هؤلاء مآثرهم في أشعارهم، وحفظوا بالشعر أيامهم وانتصاراتهم، وخلدوا ذكر قبائلهم وأنساجهم، ولا سيّما الشعراء الذين امتازوا بالفروسية؛ فهم إلى جانب كونهم شعراء كانوا فرساناً لمعوا في ميادين المعارك، ووصفوها وصفاً دقيقاً، وأبرز هذه الجوانب التي وصفوها، وأؤلّوها عنايةً خاصةً؛ هي أدوات الحرب التي كانت آنذاك من السيف والرمح والدرع والقوس والسهم والبيضة (الخوذة) وغيرها.

ومن بين هؤلاء الشعراء الشاعر المخضرم والفارس الشجاع عمرو بن معدّي كرب الزبيدي رضي الله عنه، الذي ذاع صيته، وبرز ذكره، وعُدّ أشجع الفرسان وأوحدهم، فكانت قصائده ملحمة من الملاحم الكبيرة التي برزت فيها فروسيته، وكان لأدوات الحرب نصيب كبير فيها، وقبل البدء بالدراسة لابدّ من بيان موضوع البحث وأهميته، وإشكاليته، وحدوده ومنهجه.

تناول هذا البحث دراسة وصفية بيانية للأبيات الشعرية في ديوان عمرو بن معدّي كرب الزبيدي، والتي يصف فيها أدوات الحرب، إذ يجدر بنا في هذا البحث الصغير أن نجلّي الأوصاف التي وصف بها هذه الأدوات، وتوضّحها بشيء من التفصيل، فننتعرّف على هذه الأوصاف من خلال الفنون البيانية في ديوان عمرو، وأن ندرّك أهميّة تلك الأدوات الحربية في زمانهم؛ إذ كانت هي عزّهم وفخارهم وحصنهم وقوتهم؛ بما يدعون عن أنفسهم اعتداء للعدّين، وبما يغمون ويتكسبون في زمن غاب فيه القانون.

تأتي أهمية البحث من خلال الكشف عن الصور البيانية التي تناولت أدوات الحرب في شعر عمرو بالتوضيح والوصف والتي تمثلت بالتشبيه والكناية والجاز، ، وبيان أكثر هذه الصور تكراراً في شعره، وتأثر الشاعر بالبيئة المحيطة في اختيار عناصر الصور البيانية، والوقوف على المعاني الغوية للكلمات مع المعنى العام الذي يقصد إليه الشاعر.

ولعلّ إشكالية البحث هي المسألة التي يكتنفها الغموض قبل البحث، ويسعى الباحث لإبرازها والإجابة عنها من خلال البحث، وهي

وصف أدوات الحرب في شعر عمرو، والوقوف على الصور البيانية في ذلك، وربما تتجلى لنا من خلال الأسئلة التالية:

- 1- ما الأدوات الحزبية التي تناولها الشاعر بالذكر والوصف؟
- 2- ما الصور البيانية التي تناولت أدوات الحرب في شعر عمرو؟
- 3- ما أثر البيئة المحيطة في شعر عمرو على وصف أدوات الحرب؟

اتبع الباحثان في البحث المنهج الاستقرائي الوصفي التحليلي.

لكل بحث حدود وتنحصر الدراسة في هذا البحث على وصف أدوات الحرب في شعر عمرو بن معدي كرب في ديوانه المطبوع، والذي جمعه وعني به الأستاذ مطاع الطرايشي رحمه الله تعالى، واعتنى بطبعه مجمع اللغة العربية في دمشق، حيث عني الطرايشي به عناية كبيرة، وبذل في جمعه جهداً

ووقفاً كبيرين، لاسيما وأنه نسب فيه الشعر، وذكر المختلف في نسبه، وبين درجة الضعف والقوة في نسبة بعض الأبيات إليه، وشرح فيه الكلمات الغامضة، وعلل هذا الديوان من أثبت الدواوين وأجمعها لشعر عمرو بن معدي كرب.

من الصعوبات التي واجهت الباحثين أثناء البحث قلة المراجع والمصادر التي تناولت الديوان بالشرح والدراسة، فقد استقرأنا الديوان كله متبعين أدوات الحرب، وكأنا عزل في معركة شب أوارها، وحى وطيسها، فاستخلصنا الأبيات التي وصفت هذه الأدوات، ثم نظرنا في أصلها ونسبها للشاعر الفارس، وشرحنا مفرداتها بالرجوع للمعاجم، ثم بينا معانيها، وذكرنا بعدها الصور البيانية، ولم نتطرق للدراسات الصرفية أو النحوية أو العروضية إذ إنما ليست داخلية في مجال الدراسة المسعدفة، ولن نخدم إشكاليها.

قسمنا البحث إلى مقدمة وخمسة مباحث وخاتمة؛ فالمقدمة اشتملت على موضوع البحث وأهميته وأهدافه وإشكاليته وحدوده وإجراءاته ومخططة وهيكله، والمبحث الأول: تناول ترجمة عمرو بن معدي كرب. والثاني: تناول السيف؛ إذ هو أكثرها وروداً وأهمها، ولا يمكن لفارس أن يخلو من سيف. والثالث: تناول وصف الرماح، وأما الرابع: كان في وصف الدروع، ثم الخامس والأخير وقد تناول وصف السهام، ثم الخاتمة وتضمنت أبرز النتائج التي توصل إليها البحث.

1. ترجمة الشاعر الفارس

1.1. اسمه ونسبه ولقبه وكنيته وصحبه

أبو ثور الشاعر الصحابي المخضرم فارس اليمن، عمرو بن معدي كرب بن ربيعة بن عبد الله الثبيدي وقائد قبيلة زُبيد اليمنية، وله وفادة على النبي صلى الله عليه وسلم في المدينة للسنة التاسعة من الهجرة في عشرة من بني زُبيد، إذ أعلن إسلامه مع من وفد معه ثم عادوا إلى اليمن.¹

2.1. ممن اتفق معه في الاسم

عمرو بن معدي كرب الصديقي المصري، شهد فتح مصر، وحَدَّث عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ولا يعرف له شعر، وعمرو بن معدي كرب بن عبد كلال الشامي، روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص حديثاً، ولا يعرف له شعر أيضاً.²

3.1. مشاهدته

حضر المشاهد العظيمة في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين بعثه إلى الشام ثم العراق، فشهد القادسية واليرموك ومُهاوند، وبذكر من شجاعته في القادسية، وقد كانت تنفر خيل المسلمين من قبيلة الفرس فقطع خطم فيل منها فنفرت كلها، فهجموا على الفرس فهزموهم، وقد فقد إحدى عينيه في القادسية، وقال جويرية: شهد صفين ثم واحد من عمره مائة وخمسون سنة منهم عمرو بن معدي كرب.³

¹ ينظر: شمس الدين الذهبي، *المقتضى في سرد الكنى* (المدينة المنورة: المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية، 1408هـ)، 1/139.

² ينظر: وأبو بكر الخطيب البغدادي، *المتفق والمفتقر* (دمشق: دار القادري، 1417هـ)، 3/1680.

³ ينظر: محمد بن أحمد شمس الدين الذهبي، *تاريخ الإسلام وتوقييات المشاهير والأعلام* (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003م)، 2/431.

4.1 صفاته

كان عمرو فارسًا شجاعًا، عصي النفس أبيضًا، أجنث الصوت، يلتفت بكليته إذا الغت، فيه قسوة الجاهلية، يطلق الأسير، ويعيث المستجير، ويعفو عند المقدرة، وأخبار شجاعته كثيرة، ويقال عنه: "فارس العرب"، له شعر جيد أشهره قصيدته التي يقول فيها:

" إذا لم تستطع شيئًا فدعه ... وجاوزه إلى ما تستطع"⁴

5.1 وفاته تُروى على مقربة من الرزي⁵، وقيل: قُتل عطشًا يوم القادسية، وقيل مات في إمرة معاوية⁶، وقد جاوز المائة بعشرين أو بخمسين سنة، جمع هاشم الطعان ما ظفر به من شعره في "ديوان عمرو بن معدى كرب" ومثله صنع مطاع الطرايشي⁶، وهو الديوان الذي اعتمدهناه.

2. أسماء السيف وأوصافه في شعر عمرو

كان للسيف من بين أدوات الحرب في الشعر حصة الأسد؛ فقد تعنى وافتخر به الشعراء في أشعارهم، فكيف إذا كان الشاعر فارسًا مشهورًا بفرسيته وشجاعته؟! فلا تكاد تجد له قصيدة إلا وتجدها فيها ذكرًا للسيف بتصريح أو تلميح سواءً بأسمائه أو أوصافه أو أجزائه، وقد كان لعمرو بن معدى كرب كما اشتهر ثلاثة سيوف جاء على ذكرها ووصفها في شعره⁷، فالناظر في ديوانه يجده تارة يسميها نسبة لمكان صنعها، وأخرى يسميها نسبة لخدمتها أو شكلها.

السيف: جمعه سيوف وأسياف، نقول استأف القوم وتسايفوا أي: تضاربوا بالسيف⁸، واشتهر سيف عمرو بالصمصامة وتعني: السيف القاطع، ونال شهرةً في الأدب والشعر لم تكن لسيف قبله ولا بعده، وقد وهبه له علقمة بن قتيبان من ملوك حير⁹، وكان له سيفان آخران هما: ذو النون والقلزم.

هذا وقد وردت أسماء السيف في شعره منها: الصمصام أو الصمصامة والمهتد والصارم والحسام والمشرقي، ومن أنكر الترادف من اللغويين جعل هذه صفات لا أسماء.

1.2 سيف الصمصام أو الصمصامة

تجد عمرو بن معدى كرب أول من سمى سيفه الصمصام، وقد كان لسيفه هذا قصة تناقلها الأدباء في كتبهم، وقد أهداه لسعد بن أبي وقاص رضي الله عنه، وتكلم عن تاريخه إذ له تاريخ عريق منذ القدم، وله شرف عال، ومكانة سامقة لم يزلها سيف قبله فقال: [من الوافر]

وسيفي كان من عهد ابن حنبلٍ تحيّرهُ المني من قوم عاد¹⁰

ومثله: وسيف من لدن كنعانٍ عندي تحيّر نصله من عهد عاد¹¹

1.1.2 ورائته للصمصامة

هذا وقد افتخر بأن سيفه الصمصام ورثه عن الفرسان الأقوياء، فلا يزال يتنقل بينهم حتى وصله فقال:

[من الطويل]

⁷ مطاع الطرايشي، ديوان عمرو بن معدى كرب (دمشق: مجمع اللغة العربية بدمشق، 1405هـ)، 37-108-111-180.

⁸ الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين (لبنان: دار ومكتبة الهلال، د.ت)، 310/7.

⁹ نشوان الحميري البجلي، خمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1420هـ)، 3636/6.

¹⁰ الطرايشي، ديوان عمرو بن معدى كرب، 108.

¹¹ الطرايشي، ديوان عمرو بن معدى كرب، 111.

رَوَيْدَكَ لَا تَعَجَلْ لَيْلَيْتَ بِصَارِمٍ سَلِيلِ فَعَاوِيرِ هَزِيرٍ هَزِيرٍ فَمَأْمُومٍ¹²

صارم: السيف. سليل: أي مسلول. معاوير: مفردة مغوار أي: البطل. هزير: الأسد. وقيل: الشديد الصلب. قماقم: السيد والعدد الكثير. القماقم: الجيش يجمع من هنا وهنا حتى يكثر.¹³ رويدك: اسم فعل أمر بمعنى تمهل. ثم قال: لا تعجل ليؤكد الأمر، وهو من باب الإطناب لتأكيد المعنى.

يريد: تمهل ولا تعجل بالحكم على الجبين أو الضعف، فقد جاءك بلاء عظيم، وهو هذا السيف "الصمصامة"؛ لأنه من سلالة الفرسان الشجعان الأسود والأسباد، فهو يفخر بسيفه إذ ورثه عن عليّة الناس وكبرائهم، فسيفه لا يزال ينتقل من فارس قويّ له مكانته بين قومه حتى وصل إلى عمرو رضي الله عنه.

2.1.2. تشبيه الصمصام بالخليل الأمين

ثم نفى عن سيفه "الصمصامة" الخيانة، ووصفه بالأمانة وكأنه صديقٍ حيّ، وقد ذكر اسمه في شعره فقال:

فإني لم أخنه ولم يخني على الصمصام من سيف سلامي¹⁴

إذ شبيهه بصديق أو خليل وفيّ أمين، الخيانة ليست من طبعه، كما أنني لم أخنه فقد قابلت الوفاء بمثله، ففيه استعارة مكنية؛ إذ شبيهه بالصديق الوفيّ فحذف الإنسان أو الصديق، وأشار إلى شيء من لوازمه وهو عدم الخيانة "الوفاء" على سبيل الاستعارة المكنية.

3.1.2. الكتابة عن حدة قطع الصمصامة

يصف سيفه الصمصامة بالحدة والشدة والقوة في القتل، فلا يُبقي أحداً حياً إن تلقى منه ضربة فقال: [من مجزوء الوافي]

وصمصاماً بكفي لا يذوق الماء من يرده¹⁵

في قوله: "لا يذوق الماء من يرده" كتابة عن القتل وعدم النجاة؛ فسيفه حادّ قاطع لا ذغ من يتلقى منه ضربة لا يبقى حياً، والكتابة هنا أبلغ من التصريح وأوقع.

ونجده يصفه أيضاً بأنه العضب والقاطع، وقد ذكر الصمصامة مرات كثيرة فقال: [من الطويل]

فإني لو أدركتك ابن خويلد علوتك والغزى بصمصامة غضب¹⁶

والعضب: القاطع. والغزى: هو الضم المعروف في الجاهلية. الصمصامة: صمصم السيف مثل صتم أي مضى في الضربة وبه سمى.¹⁷ يقسم الشاعر الغزى وذلك قبل إسلامه، ويؤكد ذلك بحرف التوكيد وبالقسم فيقول: لو لقيتك يا بن خويلد في الحرب لتمكنت منك، وعلوتك بالسيف القاطع.

2.2. سيف عمرو " ذو النون"

وقد ذكر أنّ له تاريخاً ضارباً في القدم فذكر ذلك مفتحاً بمجده النسبة فقال:

وذا النون من عهد ابن صيد تجرّهُ الفقى من قوم عاد

ابن ضد: تقدم ذكره، وذا النونين: الأصل ذو النون لكنه احتجج للتثنية فثناه، وهو من سيوف عمرو بن معدي كرب¹⁸، وفيه افتخار بنسبة

السيف لقبيلة ذات تاريخ قديم كما سبق، وقد ذكر سيفه " ذا النون" بأنه زينة إذا أراد أن يعين فقال: [من الوافي]

¹² الطرايشي، ديوان عمرو بن معدي كرب، 216.

¹³ إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (بيروت: دار العلم للملايين، 1407م)، 2/ 773 و 854/8. ومحمد طاهر الكجراني، مجمع بحار الأنوار (حيدر آباد: مطبعة دار المعارف العثمانية، 1387م)، 4/ 322. وأبو بكر الأنباري، محمد بن القاسم، الزاهر في معاني كلمات الناس (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1412م)، 336/1.

¹⁴ الطرايشي، ديوان عمرو بن معدي كرب، 337/6.

¹⁵ الطرايشي، ديوان عمرو بن معدي كرب، 91.

¹⁶ الطرايشي، ديوان عمرو بن معدي كرب، 69.

¹⁷ علي بن جعفر ابن القطاع، كتاب الأعمال (القاهرة: عالم الكتب، 1403م)، 2/ 263. وزين الدين المناوي الفاهري، التوقيف على مهمات التعريف (القاهرة: عالم الكتب، 1410م)، 242.

¹⁸ الطرايشي، ديوان عمرو بن معدي كرب، 108-111.

فَرَيْتُكَ فِي شَرِيطِكَ أَمْ عَمْرٍو وَسَابِغُهُ وَذُو الثَّوْبِيِّ زَيْبِي¹⁹

يريد أن يقول: إن تهنيت يا أم عمرو بالأشرطة الملونة والياباب المزركشة لتشاركي في الأفراح والأعراس وذلك حال النساء، فأنا أتهنئ بدرعى الواسعة وسيغني ذي الثوب؛ لأن الحرب هي عرسي ومكان فرحتي.

3.2. السيوف المشرفية

وقد سمى السيوف بالمشرفية نسبة إلى مكان صنعها فقال: [من الوافر]

بَطْعَنَ كَاخْرِيْقَ إِذَا التَّقِيْنَا وَضَرَبَ الْمَشْرِفِيَّةَ فِي الْغَطَاطِ²⁰

الطعن: يكون بالرمح، والضرب: يكون بالسيف. المشرفية: المشارف: قرى من أرض اليمن، وقيل: من أرض العرب تدنو من الريف، والسيوف المشرفية منسوبة إليها يقال: سيف مشرفي. الغطاط: بضم الغين: الصبح، وقيل: اختلاط ظلام آخر الليل بضياء أول النهار.²¹

يصف الطعن بالرمح والضرب بالسيف المشرفي عند آخر الليل وأول الفجر، فيقول: إن الحرب دون إندار فيما بيننا وبين أعدائنا فنغير عليهم في أول الصباح وقبل طلوع الشمس؛ أي نصيبهم نطعنهم برماحنا فكأنه الحريق يحرق جلودهم، ونضرمهم بالسيوف المشرفية.

شبهه طعن الرمح للجلد بحرق النار له بجماع تحريق الجلد ولذعه وتركه أثرًا في كلف، بأداة التشبيه الكاف، فلشبهه الطعن بالرمح ولشبهه به الحريق بالنار، والأداة هي الكاف، ووجه الشبه محذوف فهو تشبيه مجمل. ومن سمى سيفه بالمشرفي أمرؤ القيس إذ قال في بيت مشهور: [من الطويل]

أَيْقُنْ لِي وَالْمَشْرِفِيُّ مُضَاجِعِي ... وَمَسُونَةُ زُرِّي كَأَنْيَابِ أُغْوَالِ²²

4.2. الكناية عن بياض السيف وسرعة قطعه

ثم كنى عن سيفه بوصفه بالبياض وسرعة القطع فقال: [الكامل]

الضَّارِبِينَ بِكَأَيِّ أَيْضٍ مَحْذَمٍ وَالطَّاعِينَ تَجَامِعِ الْأَضْغَانَ²³

أبيض: أراد السيف وذلك لأنه مصقول مجلو. محذم: الخدم سرعة القطع والسير. وسيف محذم: أي قاطع. مجامع الأضغان: القلوب. الضغن: الحقد.²⁴

يصف قومه بالشجاعة والبسالة، وأنهم قد أبلوا بلاء حسناً في المعارك فيضربون بسيوفهم البيضاء القاطعة، ويطعون برماحهم قلوب أعدائهم.

في البيت كنايةان: الأولى في قوله: أبيض محذم فقد كنى بالصفة عن الموصوف، فأطلق صفة البياض وسرعة القطع وأراد السيف، والثانية في قوله: مجامع الأضغان فقد كنى عن الموصوف وهو القلب، فالأضغان تجتمع في القلوب، وقد أجاد وأحسن وأبدع بهذه الكناية؛ إذ أشار إلى أن الطعن صادف مجامع الأحقاد لدى عدوهم؛ فالطعن كان لمواطن تلك الأحقاد التي سببت هذه الحروب وأذكت نارها.

ثم بين أن شفرة سيفه الأبيض مصنوعة من حديد ذكر وهو أصلب الحديد فقال: [من الكامل]

ذَكَرْتُ عَلَى ذَكَرٍ يَصُولُ أَبْيَضٍ ذَكَرٌ يَمَانٍ فِي يَمِينِ يَمَانٍ²⁵

يريد القول: رجل قوي شجاع أي يصول على واحد مثله بسيف أبيض شفرته من حديد صلب يابس في يمين رجل يمان، وأراد بالأبيض السيف ففيه كناية بالصفة عن الموصوف.

¹⁹ الطرايشي، ديوان عمرو بن معدى كَرَب، 180.

²⁰ الطرايشي، ديوان عمرو بن معدى كَرَب، 137.

²¹ محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 1414م)، 9/174.

²² امرؤ القيس بن حجر الكندي، ديوان امرؤ القيس الكندي (بيروت: دار المعرفة، 1425م)، 12.

²³ الطرايشي، ديوان عمرو بن معدى كَرَب، 174.

²⁴ ينظر: الفراهيدي، العين، 41/4 و246.

²⁵ الطرايشي، ديوان عمرو بن معدى كَرَب، 212.

5.2. تشبيه بياض الحمار ببياض السيف

فقال: [من الوافر]

فأوفى عند أقصاهنَّ شخصٌ يَلُوحُ كأنه سيفٌ صبيحٌ²⁶

أوفى: أشرف. سيف صنيع: مصقول، أي صَيِّعٌ وهَيِّجٌ المجلو المجرى. صنيع أي مصنوع؛ فعل بمعنى مفعول. يريد أن يصف الحمار الأبيض الذي لاح للنظر من بعيد-أشرف أي علا مكاناً مرتفعاً- بأنه كالسيف المصقول المجلو، فشبّهه بالسيف بجامع البياض والوضوح في كل، وقوله: سيف صنيع فيه مجاز علاقته الفاعلية حيث أسند الفعل إلى السيف والأصل مصنوع.

6.2. المبالغة في وصف حدة السيف وصرامته

ثم راح يصف حدة هذا السيف وشدة قطعه، وبالغ في الوصف إلى حدّ الغلو؛ حتى إنه يقدّم الخوذ الحديدية التي على رؤوس الفرسان والدروع التي يتقون بما ضربات السيوف فقال: [من مجزوء الكامل]

فقدَّ وذا شُطْبٍ يَنقُ سُدَّ البَيْضِ والأَبْدَانِ قَدْأ²⁷

والشُطْب: طرائق السيف، والقَدْ: القطع طولاً. والبَيْض: جمع بيضة من الحديد. والأبدان: الدروع.²⁸ وفيه مبالغة في الوصف وتمجلى في قوله: يقدّم قَدْأ، سيف يقطع الخوذ والدروع أعظم به من سيف! وفي قوله: ذا شطب: كناية عن السيف.

7.2. الكناية عن السيف ببعض أوصافه

ثم وصف حدّ السيف وتمزيقه بأنّه ماضي يمضي إلى غايته عند ضربه للأعداء فقال: [من الوافر]

وفي يمناي ماضي الحدّ أبقى بمضريه قراع الخطب إرأ²⁹

القراع: الملقاة والقراع: المضاربة بالسيوف. الخطب: العرب لا تقول الخطب إلا عن الأمر الجليل العظيم، والخطب: الشأن ومنه قوله تعالى: ﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ﴾ [سورة الحجر: 75].³⁰

يصف سيفه وهو في يده اليمنى إذا ادهمت الخطوب بأنه سيف ماضي الحد لا تلم فيه بفري فريا فلا يبقى إلا أثر ضربه ووقعه. وفي قوله: ماضي الحد كناية عن السيف ببعض أوصافه، وفي قوله يمناي: يريد قوته وشجاعته إذ السيف لا يمضي بيد ضعيفة.

ولا زال يصف حدة السيف ومضاه فقال: [من الرجز]

إذا الرّجالُ غصَّهمُ نابُ الفرقِ وجديتي بالسيفِ هتاك الحلق³¹

هتاك: مبالغة اسم الفاعل على وزن فَعَال. والمطك: خرق الستر عما وراءه، وأن تجذب سترًا فتنشق منه قطعة فيبدو ما وراءه منه. الفرق: الخوف. الحلق: حلق الدروع.³²

يريد إذا استعرت الحرب، وشب أوامرها رأيت عندها الرجال خائفين منهزمين، لكنك سجدني ثابت الجنان، غير هَيَّابٍ أنقض عليهم بسيفي بقوة وشجاعة، أمرق دورعهم، وأكشفت عمّا وراءه من صدورهم.

في الشطر الأول: غصَّهم ناب الفرق فيه استعارة مكنية؛ شبّه الخوف بأسد مفترس ذي أنياب، وحذف المشبه به، وأشار إلى شيء من لوازمه، وهو عضّ الناب على سبيل الاستعارة للكناية. وقوله: وجديتي بالسيف هتاك الحلق كناية عن صفة الإقدام والشجاعة.

26 الطرايشي، ديوان عمرو بن معدى كرب، 144.

27 الطرايشي، ديوان عمرو بن معدى كرب، 80.

28 يحيى بن علي الشيباني القيرزي، شرح ديوان الحماسة للقيروني (بيروت: دار القلم، د.ت)، 1/5.

29 الطرايشي، ديوان عمرو بن معدى كرب، 202.

30 الفراهيدي، العين، 1/156 و6/287. وسلمة بن مسلم العوتبي الضحاري، الإبانة في اللغة العربية (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، 1420م)، 1/462.

31 الطرايشي، ديوان عمرو بن معدى كرب، 185.

32 محمد بن أحمد بطلان، النظم المستعذب (مكة المكرمة: المكتبة التجارية، 1988م)، 1/35.

لَمَّا انْتَهَى لِأَيِّهِ شَدُّ بَصَارِمٍ يَفْرِي الْجَمَاجِمَ تَحْتَ زَرْدِ الْمُغْفَرِ³³

شَدُّ: حل عليه في الحرب. الصَّارِم: الماضي في كل أمر. وسيف صارم: قاطع ذو صرامة على وزن فاعل.³⁴ يفري: الشق والقطع. زرد المغفر: بوزن الميضع زرد يتسج. على قدر الرأس يلبس تحت القلنسوة.³⁵ يقول: إن الفئ الشجاع هو معروف الأصل والنسب يهجم على عدوه بقوة بسيف قاطع، يقطع به الجماجم، ويحطمها تحت الدروع، وفي هذا مبالغة في وصف حدة السيف وصرامته، وغلو في التعبير: إذ تحطيم الجماجم بالسيف والجماجم تحت المغفر والمغفر تحت القلنسوة أو البيضة فيه مبالغة.

8.2. تشبيه السيوف بالدواء

ثم قال بعد ذلك واصفاً السيوف بأوصاف أخرى، وكأنها الدواء المشافي لغلل الصدور فقال: [من الطويل]

بِمَا نَشَافِي الْغُلَّ فِي ذَاتِ بَيْنِنَا وَتَزْهَوُ بِأَيْدِينَا سِوْفٌ قَوَاضِبٌ³⁶

الغشائي: طلب الشفاء أو طلب زوال المرض. والغل: الحقد والضغينة. تشفى من عدوه: بلغ منه ما يُذهب غيظه.³⁷ وقواضب: جمع قضيب، أراد به السيف القضيب الدقيق. وقواضب: قواطع من القضب أي القطع.³⁸

يريد بمهذ السيوف القاطعة، يشفي كل فيق منا غيظه وحقدته من الآخر بما، وفيه استعارة مكنية: إذ شبه السيوف بالدواء، فحذف المشبه به "الدواء"، وأبقى شيئاً من لوازمه وهو "الغشائي" على سبيل الاستعارة للمكنية. في قوله: "تزهو": شبه ارتفاع السيوف القاطعة بأيديهم بالزهو بجامع العلو والمكانة في كل، ثم استعير لفظ "الزهو" وهو المشبه به إلى الارتفاع وهو المشبه، ثم اشتمق من "الزهو" معنى "الارتفاع الفعل" "تزهو" بمعنى "ترتفع" على سبيل الاستعارة التصريحية التبعية.

1. 9.2. تشبيه الحسام بالفجر الساطع

ثم نُجِده ينتقل إلى معنى آخر في وصف السيف فيقول: [من الواو]

هَزَزْتُ لَهُ الْحَسَامَ فِجْلْتُ أَيْ شَقَقْتُ بِهِ لَدَى الظُّلْمَاءِ فِجْرًا³⁹

الحسام: من أسماء السيف، والحسم القطع. يريد أن يقول: استللت سيغي وهزته بيدي عندما صرت أمام عدوي، ولما لم غننت أي شققت الظلماء بالفجر.

فقد شبه صورة السيف المهتز بيده في وسط المعركة المحترمة، وقد أضاء ما حوله عند لمعانه بصورة الفجر الذي ينزع الليلة الظلماء، ويظهر في وسطها كأنه قد شقها نصفين، ووجه الشبه هنا صورة متزعة: هي اهتزاز شيء ولمعانه وإزالته لكل ما حوله من الآثار فيه تشبيه تمثيلي. ثم راح يصف السيوف في حال المعركة، ولحظة سبل الفرسان لها بأكتفهم لها أعمادها، وكيف تتعزى، وكأن الأعماد كانت بمثابة ألبسة تسترها فقال: [من الواو]

وَعَزَى بِالْأَكْتَفِ مُهَنْدَاتٌ وَسَلَّ حَسَافَهَا مِنْ كَلِّ غَمِدٍ⁴⁰

عري: كُشِفَ وأظهر. مهندات: السيوف المطبوعة من حديد الهند أي عملت في بلاد الهند.⁴¹ سلَّ: نزع الشعر من العجين يسر وسهولة، وسللت السيف فانتسل.⁴²

³³ الطرايشي، ديوان عمرو بن معدى كَرَب، 121.

³⁴ العوتي الصحاري، الإبانة في اللغة العربية، 344/3.

³⁵ الفراهيدي، العين، 280. وعياض بن موسى البحصي، مشارق الأنوار على صحاح الآثار (تونس: المكتبة العتيقة، د.ت)، 154.

³⁶ الطرايشي، ديوان عمرو بن معدى كَرَب، 61.

³⁷ رينهايت بيتر آن دورزي، تكلمة المعاجم العربية (العراق: وزارة الثقافة والإعلام، ط.1)، 6/330.

³⁸ ابن منظور، لسان العرب، 1/679. وأبو نصر الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، 203/1.

⁴⁰ الطرايشي، ديوان عمرو بن معدى كَرَب، 96، 203.

وكأنه أراد وصف سرعة وسهولة سَلِّ السيف، وإنما مشحودة لا تَلَمَّ فيها فلا تنسب عند سَلِّها. العُشْدُ: جفن السيف، وجعه أغماد وعمود.⁴³ وقوله: وعُوي: شبه سحب السيف وإظهارها بالنعرة بجامع الكشف في كَلِّ، ثم استعير لفظ "النعرة" وهو المشبه به إلى الإظهار والكشف وهو المشبه، ثم اشتهق من "النعرة" بمعنى الإظهار "عُوي" بمعنى "كُشف" على سبيل الاستعارة التصريحية التبعية.

2.9.2. تشبيه الحسام بالغدير

ثم نجد ههنا مذهباً آخر في وصف السيف المُرَكَّش فيقول: [للتقارب]

حَسَامًا تَرَاهُ كَمَيْلِ الْغَدِيرِ عَلَيْهِ كَتَمْتَمَّةُ النَّاقِشِ⁴⁴

نممة الناقد: النعمة خطوط قهية وقصيرة، نمت الشيء؛ نقشه وزخرفه أي وشَّاه، الناقد: اسم فاعل أي الذي ينقش، ويخزف الشيء.⁴⁵ يريد: ترى شيئاً لامعاً برأقاً متممماً قد زخرف، ونقش عليه بخطوط متقاربة وقصيرة زادته جمالاً وألقاً كالغدير المنساب، تحرك الرياح فيه الماء، فحدثت على ظهره خطوطاً متقاربة قصيرة كأنها نقوش.

شبه صورة السيف اللامع المنعم الذي قد نقش عليه الناقد الزخارف والخطوط القصيرة المتقاربة بصورة غدير الماء المنساب، وقد حركت الرياح الماء على ظهره فأحدثت خطوطاً قصيرة متقاربة ذات برق أجاجٍ ومنظر ساحر فقيه تشبيه تمثيلي.

3.9.2. تشبيه الحسام بحيوان مفترس

ثم نراه يقول في يوم العُتْمِير، وقد كان حليماً لبني عوف وبنو سليم وهو يشبه سيفه بالمفترس: [من الكامل]

وَلَقَدْ تَرَكْتُ أَبَا تَمِيمٍ بَعْدَمَا عَصَّ الْحَسَامُ جَبِينَهُ لَمْ يُقْتَرِ⁴⁶

عَصَّ: العَضُّ يكون بالأسنان أو الأنياب، والفعل منه عَضَضْتُ، والمعنى: ضربته به. الحسام: السيف القاطع.⁴⁷ تركت أبا تميم مجذلاً في المعركة دون قبر بعدما تلقى ضربة بالسيف القاطع على جبينه. وفي قوله: عَصَّ الْحَسَامُ جَبِينَهُ: استعارة مكنية إذ شبه السيف (المستعار له)، بحيوان مفترس بعضٌ ثم حذف المشبه به (المستعار منه) وهو الحيوان، وأشار إلى شيء من لوازمه وهو العَضُّ على سبيل الاستعارة المكنية.⁴⁸

1.10.2. تشبيه المهندس بلعبة مشهورة

والتفرُّع في تشبيه السيوف وتبادل الصور وواضح وظاهر، فما هو شاعرنا يشبه صورة سَلِّ السيوف في أيدي المحاربين بصورة المناديل الملقوفة بأيدي اللاعبين من الصبيان عند تضاربعهم بما فقال: [من الطويل]

وَسَلَّتْ سِوْفُ الْهِنْدِ مَنَا كَأَنَّهَا تَحَارِبُ نَائِلَهَا أَكْفُ لَوَاعِبِ⁴⁹

المخاربي: جمع مجزأ؛ ثوب يُلَفُّ ويُطَوَّى ويُضْرَب به الصبيُّ اللاعب، وهي لعبة يلعب بها الصبيان معروفة ومشهورة عند العرب في القديم.⁵⁰ بعد أن وصف السيوف بالحدَّة والقوَّة في القطع، وصفها هنا وهي في أيدي محاربيها بالمخاربي في أيدي اللاعبين، إذ شبه صورة السيوف المسلولة وهي بأيديهم لموتهم وخفتهم في استعمالها وضرب الأعداء بما بسرعة، بصورة القياب أو المناديل المطوية والملقوفة بأيدي الصبيان يضربون بها بعضهم بعضاً، فهو تشبيه صورة بصورة أي تمثيلي.

ونظيره قول عمرو بن كلثوم: كَأَنَّ سِوْفَنَا مَنَا وَمُنْتَهُم تَحَارِبُ بِأَيْدِي لَاعِبِينَا.⁵¹

⁴¹ ابن منظور، لسان العرب، 3/438.

⁴² الفراهيدي، العين، 7/192.

⁴³ ابن منظور، لسان العرب، 3/326.

⁴⁴ الطرايشي، ديوان عمرو بن معدي كرب، 133.

⁴⁵ الفراهيدي، العين، 8/374. وابن منظور، لسان العرب، 6/358.

⁴⁶ الطرايشي، ديوان عمرو بن معدي كرب، 120.

⁴⁷ الفراهيدي، العين، 1/72. ابن منظور، لسان العرب، 7/188.

⁴⁸ يحظر، النهار، طراف طارق، علم البيان، محاضرات وتماذج وتطبيقات مختارة، دار الكتب العلمية-بيروت، ط1/2018، 72.

⁴⁹ الطرايشي، ديوان عمرو بن معدي كرب، 61.

⁵⁰ علي بن الحسن الثاني الأزدي، المنتخب من كلام العرب (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1409م)، 246.

⁵¹ عمرو بن كلثوم بن مالك، ديوان عمرو بن كلثوم صاحب اللعنة (دار الكتاب العربي، 1416م)، 76.

2.10.2. تشبيه المهند بالأردية السابغة

ثم نجد يصف السيوف بألحا كالأردية التي تستر عيوب لابسها فقال: [من الوافر]
بغيمانٍ إذا فرغوا ترذّوا بكلّ مُهَنَّدٍ عَضْبٍ يَمَانٍ⁵²

فرغوا: أغاثوا من استغاث بهم. ترذّوا بكل مهند: أي صرّوا السيوف بمنزلة الأردية والمهند السيف. سيف عضب: قاطع وصف للسيف بالمصدر. يمان: من اليمن.

المعنى: أنني سأغير عليكم بغيمان أقرباء أهداء أصحاب فرعة وإغاثة، إذا استعيت بهم ليّوا دون تأخر، فقلدوا السيوف المهندة القاطعة اليمانية، فقد شبه تقلّد السيوف وحملها بارتداء الملابس بجامع الوقاية والحماية في كلّ، ثم استعير لفظ الارتداء وهو المشبّه به إلى التقلّد وهو المشبّه، ثم اشتقّ من الارتداء بمعنى التقلّد (ترذّوا) بمعنى (تقلّدوا) على سبيل الاستعارة التصريحية التبعية. وقوله: عضب: صفة كتّى بما عن السيف، وفيه كناية عن الشجاعة والقوّة واليسالة.

11.2. تشبيه نفسه بالسيف في الوحدة

ثم ها هو يشبه نفسه بالسيف المنفرد في غمده فيقول: [من مجزوء الكامل]
دَهَبَ الَّذِيْنَ أُجِئَهُمْ وَيَقِيْتُ مِثْلَ السَّيْفِ فَرْدًا⁵³

قال الطرطوسي: " بقيت منفردًا بالسيادة، فأنا كالسيف لا يجمع اثنان منه في غمد. ويجوز أن يزيد بقيت كالسيف لنفاذ في مضائي في الأمور

54. "

ولعله أراد أن يشبه حاله في بقاءه وحيداً- قد فجع بأحبابه، وانفضوا عنه لسبب- بحال السيف المنفرد الوحيد في غمده، لا يمكن أن يجتمع معه سيف آخر بغمد واحد بجامع الوحدة والعزلة في كلا الحالين، فهو تشبيه مرسل مفصل حيث ذكرت فيه الأداة ووجه الشبه (فردا) فوجه الشبه صعوبة اجتماع شيئين مع عزلة ووحدة وإغلاق كل على نفسه.

12.2. الكناية عن أصالة السيف

استخدم أسلوب الكناية في وصف السيف فقال: [من البسيط]

وَعَنْ بِالصَّفِ إِذْ تُدْفَى حِوَابِنَا نَعْطَى السَّوِيَّةَ بِمَا يَخْلُصُ الْكَبِيرَ⁵⁵

السوية: العدل. الكير: بالكسر: زقّ الحداد الذي ينفخ به، ويكون من جلد غليظ، وجمعه: أكيار وكيرة.⁵⁶ أراد القول: إن حظنا في المعركة من ضربات السيوف بالسوية فتسيل دماؤنا على وجوهنا. مما يخلص الكير: كناية عن السيف. وما أجل هذه الكناية إذ وصف فيها بأنّ السيف لا خبث فيه، ولا ضعف، وإنما هو من المعدن الخالص، والكير قد نفى عنه خبث الحديد، فزاده النفي قوة وزاده الطرق حدّة، وقد جاء في الحديث تشبيهه جليس السوء بتافخ الكير.⁵⁷

⁵² الطرايشي، ديوان عمرو بن معدّي كرب، 177.

⁵³ الطرايشي، ديوان عمرو بن معدّي كرب، 82.

⁵⁴ عبد القادر بن عمر البغدادي، خزائن الأدب ولب لباب لسان العرب (القاورة: مكتبة الخانجي، 1998م)، 220/11.

⁵⁵ الطرايشي، ديوان عمرو بن معدّي كرب، 116.

⁵⁶ أحمد بن محمد الحموي، اللصباح المنير في غريب الشرح الكبير (بيروت: المكتبة العلمية. د. ن)، 2/ 545. والفراهيدي، العين، 404/5. وابن منظور، لسان العرب، 157/5.

⁵⁷ الحديث بتمامه: عن أبي موسى رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " مثل المجلس الصالح والسوء، كمثل المجلس والكير، فخاين المشرك: إنّما أنّ مجذوبك، وإنّما أنّ كئيبك منه، وإنّما أنّ جرد منه يظا طيبه، وكأنيب الكير: إنّما أنّ يخرق ثيابك، وإنّما أنّ جرد يظا حبيته " ينظر: محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري (بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ)، كتاب الذبايح والصيد- باب المسك، حديث رقم 5534، 96/7.

13.2. تشبيه صوت السيف بصوت العروس

ثم لم يكف بوصف حدة السيوف وأجزائها وأسمائها، بل راح يصف الصورة السمعية والنعمة المنبجعة منها عند اصطدامها بالجوذ أثناء المعركة فقال: [من الطويل]

وَسَمِعَ لِلْهِنْدِيِّ فِي الْبَيْضِ رَنَّةً كَرَنَةً أَبْكَارٍ زُفْنٍ عَزَائِسًا⁵⁸

الهندي: السيف المصنوع في بلاد الهند. رنة: الصيحة الحزينة. والرنين: الصباح عند البكاء. البيض: الخوذة التي يلبسها المقاتل. شبه صوت السيف ورنته عند ضربه للجوذ بصوت الغيات الأبارك الأثني زفن عرائس لمن صوت حزين فيه أسمى ونعمة حزينة قوية لمفارقتهن الأهل والديار، فالعشبية تمجلى إذ فيه تشبيه صورة بصورة.

3. وصف الرماح في شعر عمرو

الرمح هو السلاح الذي يطاعن به الفارس وقد يلقيه مصوّباً به نحو عدوه ليصرعه ويرديه من بعيد، والرماح قد كانت حاضرة في شعر عمرو بأسمائها وأوصافها.

1.3. تشبيه الرماح المخطمة بالأخشاب

ف نجد الشاعر يصف الرماح المكسرة بعد أن أسفرت الحرب ووضعت أوزارها فيقول: [من الطويل]

وَتَنْزِلَةٌ فِيهَا الْعَوَالِي كَأَنَّهَا ... حَشِيمٌ شِجَارٍ كَسَرَتْهَا الْخَوَاطِبُ⁵⁹

العوالي: جمع غالية، وهي النصف الذي يلي السنان من الرمح، الشجار: خشب المودج.⁶⁰ الخواطب: جمع حاطبة على وزن فواعل جمع فاعلة، من صيغ منتهى المجموع المتنوعة من الصرف، وهن اللاتي يجمعن الحطب. يقول: رب منزلة من النزول والمنازلة؛ أي أرض معركة فيها الرماح قد تكسرت فكأنها كخشب المودج الذي كسرت أيدي النساء اللاتي كن يجمعن الحطب للتدفئة وطهي الطعام.

شبه صورة الرماح المكسرة بعد المعركة بأيدي المحاربين بصورة أخشاب المودج التي كسرتها جامعات الحطب بجامع التكسر والكثرة وعدم النفع في القتال بفعل فاعل، فهي لم تعد صالحة سوى للتدفئة وطهي الطعام، وليست صالحة للحرب فهو تشبيه صورة بصورة أي تشبيه تمجلى.

2.3. تشبيه صلابة الرماح بالنوى

والشاعر لا يفتأ ينسب الرماح إلى قبيلته زيد اليمينية، ويشبها بنوى التمر الصلب لصلابتها ومناحتها فيقول: [من الطويل]

أَتَأْتِكُ زَيْدٌ بِالرِّمَاحِ كَأَنَّهَا نَوَى الْقَسْبِ عَمْرُوٌ لِقَاءِ يَقُودِهَا⁶¹

زيد: قبيلة الشاعر عمرو اليمينية. نوى القسب: تمر يابس صلب النوى. ونوى القسب: أصلب النوى.⁶² يريد الافتخار بقبيلته زيد، ويفتخر بأنه قائدها وسيدها، فيقول: ها هي زيد قد جاءتك بكثرة وجلبتها برماح صلبة شديدة كأنها نوى القسب، وعلاوة على ذلك فإن قائدها لقاء عدوها الفارس الشجاع عمرو المعروف بحنكته وقيادته. فقد شبه الرماح الصلبة التي تحملها زيد بنوى القسب بجامع الصلابة في كل.

ثم نجد بتابع وصف صلابة الرماح وقوتها فيقول: [من الوافر]

وَهَزَّ السُّمَّهْرِيُّ عَلَى الْمَذَاكِي مُجْتَبِئِينَ بِالْأَبْطَالِ تُرْدِي⁶³

⁵⁸ الطرايشي، ديوان عمرو بن معدني كرب، 127.

⁶¹ الطرايشي، ديوان عمرو بن معدني كرب، 194.

⁶² ابن منظور، لسان العرب، 1/206 و672.

⁶³ الطرايشي، ديوان عمرو بن معدني كرب، 96.

السمهري؛ ضرب من صلاب الرماح، والرماح السمهية أي الشديدة يقال: استمَهَرَّ الشوك إذا بيس واشتد. وقيل: نسبة لموضع وقيل: نسبة لرجل كان يصنعها واسمه سمهر. مجتبتين: واحدها مجتبة بكسر النون الميمنة والميسرة للجيش، ويفتحها جاني الطريق. المذاكي من الخيل: هي العتاق لمسائ التي أتى عليها بعد فروعها سنة أو ستان، واحدها مُذَكِّي. تُردي: تُسقط، أُرده عن فرسه: أسقطه.⁶⁴

يريد أن يصف ساحة المعركة عند بدء القتال فيقول: وهز الرمح الصلب القوي باليد فوق ظهور الخيل، وميمنة الجيش وميسرته تملكان الأبطال، وتسقطهم من على ظهور خيولهم. وعلى: هنا بمعنى فوق. وأسند فعل الهز للمرح بعد حذف الفاعل وإقامة الرمح مقامه؛ لبيان أهميته، ويغني ذكر الفاعل لبيان أنه لكثرة الفرسان وهز الرماح لا يُدرى من هزها.

3.3. تشبيه نفسه بدرينة الرماح

ثم نجده يشبه نفسه بالدريفة وهي التي يتدرب عليها الجنود بالرماح قبل المعركة فيقول: [من الطويل]

ظَلِمْتُ كَأَنِّي لِلرَّمَا حِ ذَرِيَّةُ أَقَاتِلُ عَنْ أَبْنَاءِ جَزِيمٍ وَفَرَّتْ⁶⁵

شبه نفسه -وقد ثبت في أرض المعركة، يقاتل عن أبناء جريم- يقاتل عن أبناء جريم وقد فرت من المعركة، والرماح تتهال صوبه - بالدريفة، وهي الحلقة التي يتعلم عليها الفرسان الطعان تُصَوَّب إليها كالأرماح، ولا يبقى منها مكان إلا ويُصاب.

4.3. وصف ضعف الرماح في المعركة

ثم يصف ضعف الرماح بأنها لم تبل بلاء حسنا فيأسف على قومه، وكيف قد خيبوا أماله: [من الطويل]

فَلَوْ أَنَّ قَوْمِي أَنْطَقْتَنِي رِمَاحِهِمْ تَنْطَقْتُ، وَلَكِنَّ الرَّمَا حِ أَجْرَتْ⁶⁶

أجرت: الإجراء أن يُسْق لسان الفصيل لئلا يرضع. يقول: لو أن قومي أبلوا في الحرب لانتخرت بهم، وذكرت بلاءهم، وامتنعتهم ولكن رماحهم أخرستني عن الكلام كما يشق الرمح لسان الفصيل عند الفطام فلا يستطيع الرضاعة. وجعل الفعلين للرماح لأن المراد مفهوم من أن الفصير كان منهم لا منها. وقوله: فلو أن قومي أنطقني رماحهم فيه مجاز عقلى إذ أسند الفعل: أنطقني إلى الرماح، وكذا في قوله: الرماح أجزت، وعلاقة الجاز هنا السببية إذ إنها كانت سبباً في إسكاته عن الثناء عليهم.

5.3. الكناية عن كثرة الرماح

ثم راح يكتفي عن كثرة الرماح وشدة المعركة حتى تعثرت بها الخيل فقال: [من الوافر]

صَبَحَتْ بِهَمِّ بَيُوتٍ بَنِي زِيَادٍ وَجَزْدُ الخَيْلِ تَعَثَّرُ بِالرَّمَا حِ⁶⁷

الجرد: جمع أجرد وهو الفرس القصير الشعر. صبحتهم: أتيتهم صباحاً، أراد أن يقول: إنني اقتحمت بجيشي بيوت بني زياد وهم أعداؤه صباحاً، فلكنة الرماح وسرعة عدو الخيل كانت تعثر بها مما يوحى بحرب ضروس قد شب أوارها، وتطأير شررها، وعظم خطرها. وقوله تعثر بالرماح: كناية عن كثرة الحارزين؛ إذ كثرة الرماح تدل على كثرة حاملها، وفيه تصوير لشدة المعركة وضراوتها حتى إن الخيل تعثرت بحده الرماح. ثم أراد أن يأتي بوصف آخر للخذ والرماح من الكثرة فجاء بصورة بيانية أخاذة فقال: [من الطويل]

عَمَرَتْ جَمَالَ الخَيْلِ البَیْضِ والقَنَا كَمَا عَمَرَتْ سَطَطُ اليَهُودِ الكَنَائِسَا⁶⁸

سقط: جمع أسقط وهو: بياض شعر الرأس بخالط السواد، ومنه عموز سحطاء، وقيل للصباح في بدايته سحيطاً لمخالطته سواد الليل. البيض: جمع بيضة وهي الخوذة. القنا: الرماح مفردة قنا وهي الرمح.⁶⁹

يريد: إنني لم أكسل عن صناعة أدوات الحرب؛ فقد عمرت مكان تجوال الخيل التي تتسابق فيها بالخذ والرماح كما أن عجائز أو خمراء

⁶⁴ الفراهيدي، العيز، 4/ 121. محمد بن محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس (الكويت: دار الهداية، د.ت)، 38/96. وأحد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة (القاهرة: عالم الكتب، 1429م)، 2/881. وجال الدين الكنجراي، مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار، 1/397.

⁶⁵ الطرايشي، ديوان عمرو بن معدني كرب، 73.

⁶⁶ الطرايشي، ديوان عمرو بن معدني كرب، 73.

⁶⁷ الطرايشي، ديوان عمرو بن معدني كرب، 76.

⁶⁸ الطرايشي، ديوان عمرو بن معدني كرب، 127.

⁶⁹ ابن منظور، لسان العرب، 7/336 و 12/611.

اليهود عمرو الكنائس بالغيب ورفعوها.

شبه صورة عمارة حلبة الخيول ومكان جريها المحاطة بالخود المدورة اللامعة والرياح المرتفعة بصورة عمارة اليهود للكنائس بالغيب المستديرة والنافرة بمجامع الاستدارة واللمعان والارتفاع في كل فيه تشبيه تمثيلي.

ولعله أراد أنه عند ركوبه للخيل وقد لبس البيضة فوق رأسه، ورفع الريح بين يديه فصارت كالكنائس في قبائها المستديرة المرتفعة وفي وسطها حديدية مرتفعة كالريح.

ولا زال يتحدث عن كثرة الرياح وطولها فقال: [من الطويل]

وَلَمَّا دَخَلْنَا مَحْتٌ فِيَّ وَمَا جِهْمٌ
خَبِطْتُ بِكَفِّي أَطْلُبُ الْأَرْضَ بِاللَّسِّ
فَأَبْتُ سَلِيمًا لَمْ تُرْزَقْ عِمَامِي
وَلَكِنَّهُمْ بِالطَّلْعِ قَدْ خَرَفُوا تُرْسِي⁷⁰

الفيء: ما نسخ الشمس، فكل ما كانت عليه الشمس فزالت عنه فهو فيء وظل. وقد قيل للظل يكون بعد الزوال فيء لأنه يرجع من جانب الغرب إلى جانب الشرق، فالفيء شرقي. الترس: جع أتراس وتُرْس وتُرْسَة، وهي ما يترس بها أي يوقى، ورجل تارس: أي ذو ترس وهو المصنوع من الجلد.⁷¹

يريد: لما اقتربنا من عدونا، وحجبت رماحهم الشمس عنا، فصرنا تحت فيئها، خبطت الأرض بيدي أبحث عن موطن لي قدمي، وكأني أعمى ألسنها لمتها، وكأنه لشدة ظلام المعركة تحت فيء الرياح لم أعد أبصر الأرض تحت قدمي، ثم رجعت سليماً، ولم يُصب رأسي بسوء فعمامي لا تزال سليمة، ولكنهم أكثروا الطعن برماحهم فتترست فخرتوا ترسي. في قوله: فيء رماحهم كناية عن كثرة الرياح وقرب اشتباكهم من عدوهم. وفي قوله: أطلب الأرض باللس كناية عن عدم وضوح الرؤية أو لظول ما جرى لم يعد يرى، وقوله: لم تمزق عمامي: كناية عن سلامة رأسه مما يدل على أنه لم يصب إصابة في رأسه، وإصابة الرأس في الغالب تكون قاتلة.

6.3. وصف الرياح المعدلة اللينة

يصف الريح بأنه مستقيم ولين عند هزه للصوصب فيقول: [من الكامل]

أَعْدَدْتُ لِلْحَدَثَانِ مَطَرًا
لُدُنَّ الْمَهْرَةَ غَيْرَ ذِي وَصْمٍ⁷²

الحدثان: نوابث الدهر وصورفه. مطردا: نعت للريح؛ وريح مطرد أي مستقيم أي متتابع الأنايب متناسقها. اللدن: اللين أي إذا هُزَّ اضطرب وتحرك بيد من يهزه، وسمى عرابسا. الوصم: صدع في القناة أو عقدة أي ليس فيه صدع أو كسر غير بائن، فقد نفى عنه الصدع والكسر.⁷³ يريد: لقد أعددت وجهازت للمعركة رجحا مستقيماً إذا هزته بيدي لان، لا شق فيه ولا عقد، فهو من خشب قوي متين. فقد وصفه بالاستقامة واللين عند هزه لطعن العدو، وأنه لا عيب فيه من صدع في سنامه أو عقد. وفي قوله: لدن المهرة إضافة معنى آخر من الوصف وكان يمكن أن يكفي بقوله: مطرداً غير ذي وصم.

ثم وصف رأس الريح بالاعتدال وقد تمكن من عدوه بإشهار الريح فوقه فقال: [من البسيط]

لَمَّا اسْتَجَازَ وَرَأْسُ الرِّيحِ مَعْدُلٌ
عَفَوْتُ عَنْهُ وَبَعْضُ الْعَفْوِ لِي شَرَفٌ⁷⁴

⁷⁰ الفراهيدي، ديوان عمرو بن معدني كرب، 129.

⁷¹ الفراهيدي، المعين، 237/7. وابن منظور، لسان العرب، 600/2 و 32/6.

⁷² الفراهيدي، ديوان عمرو بن معدني كرب، 164.

⁷³ أحمد رضا، معجم متن اللغة (بيروت): دار مكتبة الحياة، 1378هـ/3/596. وابن منظور، لسان العرب، 53/7. والفراهيدي، المعين، 172.

⁷⁴ الفراهيدي، ديوان عمرو بن معدني كرب، 152.

استعجار: استفعل صيغة للطلب وهو معتل العين، وألفه متقلبة عن ياء، يقول: لما تمكنت من عدوي، وكان رمحي فوق رأسه معدلاً قائماً استعجار في مبي فطلب جوارِي فسامعته وخليت سبيله أي "أجرته"، وبعض العفو شرف لي ورفع مكانة. وعبر بعض لأمرين: الاحتراس من أن يتهم السامع أنه عفا عنه خوفاً، بل عفا عنه سماحة وطيب نفس ومروءة، وليبين أنه ليس كل العفو فيه شرف للإنسان، فالظالم للضعفاء لا يعفا عنه، والعفو مع عدم المقدرة أيضاً ليس من الشرف.

7.3. تشبيه حدة الرماح وطولها وملاسيتها

ثم راح يصف حدة سنان الرمح بتشبيهه بكوكب الشعري فقال: [من الوافر]

وحربة ناهل ركبَتْ فيها أحدُ كوكُوبِ السَّعْرِي نَحِيصاً⁷⁵

الحرية: بفتح الحاء وجمعها حراب بكسرهما وتجمع على حريات، وتكون دون الرمح عرضة النصل. ناهل: على وزن فاعل، من الأضداد يطلق على الريان والعطشان، وقيل: الذي روي فاعتزل. قصد به الرمح. النحيض: بمعنى منحوض وهو السنان المرقق المرهف. وقوله نحيساً: من الإسناد المجازي مجاز عقلي إذ أسند النحيض للسنان وهو في الأصل مفعول به أي منحوض.⁷⁶ يهد: لدّي رمح معطش قد ركبت في حرته سناً مرققاً في رأسه ككوكب الشعري في حدته ومضائه. فقد شبه الحرية التي برأس الرمح بالكوكب المولود في بداية الشهر بجامع الحدة واللمعان والقوس في كل. وقوله: حربة ناهل أي: حربة رمح ناهل فشبه الرمح في تعطشه للدماء بالإبل المتعطشة للماء فحذف المشبه به وأشار لشيء من لوازمه وهو النهل على سبيل الاستعارة المكنية.

ثم لا يزال للرمح بقية حديث في شعر عمرو فأراد أن يأتي على كل هذه الأوصاف حتى لا يتره حقّه، فجاء على وصف طولهِ وملاسته فقال: [من المتقارب]

وأجرذ مُطَرِّدًا كالرَّشَاءِ وَسَيْفٍ سَلَامَةً ذِي فَائِشٍ⁷⁷

الأجرذ: عنى به الرمح قد سويت كعوبه فأملس. مطرد: مستقيم. الرشاء: الخيل. سلامة ذي فائش: قيل من أقبال اليمن. وفائش: واد كان يحميه.⁷⁸

شبه الرمح الطويل الأملس الذي لا كعوب فيه ولا عقد بالخيل، بجامع الملاسة والطول في كل، فهو تشبيه مجمل إذ حذف منه وجه الشبه.

8.3. تشبيه سنان الرمح بمقاييس الزناد

ثم وصف سنان رمحه بأنه مثل مقياس الزناد في الحدة والدقة فقال: [من الوافر]

ورمحي العنبري نَحَالٌ فِيهِ سَنَابِلٌ مِثْلُ مَقْيَاسِ الزَّنَادِ⁷⁹

العنبري: إمّا نسبة لحوت العنبر المعروف وهو عظيم الخلق، وقد كانت تُصنع من جلده الثروس، فأراد أنّ له سناً من عظام هذا الحوت، وإمّا نسبة لبطن من بطون العرب "العنبر" وأبو هذه القبيلة: قدسي العنبر ابن عمرو بن تميم. والثرس: يقال له عنبر، والعنبر أيضاً: نبت فيه كالحشيش. سنابل: واحده سنبله، وهو من الزرع، وتكون مدببة وكثيرة. مقياس الزناد: المقياس جمعه مقاييس: جذوة النار الملتهبة. الزناد: عود تقذف به النار يكون مديباً من الأمام.⁸⁰

يريد القول: إن رمحي المنسوب لحوت العنبر، أو لقبيلة العنبري له سنان حادّ ومدبب، إذا رأيته تخاله سنابل مثل مقياس الزناد. فقد شبه الرمح المديب النافذ الدقيق بالسنابل الدقيقة التي تشبه عود الزناد الذي تقذف به النار لدقته.

⁷⁵ الطرايشي، ديوان عمرو بن معدى كرب، 135.

⁷⁶ الفراهيدي، العين، 3/ 107. وأبو القاسم محمود بن عمرو الزهششري، أساس البلاغة (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419م)، 2/ 256.

⁷⁷ الطرايشي، ديوان عمرو بن معدى كرب، 133.

⁷⁸ الطرايشي، ديوان عمرو بن معدى كرب، 133.

⁷⁹ الطرايشي، ديوان عمرو بن معدى كرب، 108.

⁸⁰ العوتبي الصحاري، الإبانة في اللغة، 2/ 62، 3/ 186. جمال الدين الكنجاني، مجمع بحار الأنوار، 5/ 552. وريتهارت بيتز آن فويزي، تكملة للعاجم العربية (العراق: وزارة الثقافة والإعلام، 1979م)، 8/ 166. محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح (بيروت: الدار النموذجية، 1420م)، 142.

4. وصف الدروع

للدروع في شعر عمرو نصيب وحصنة من الذكر والوصف كيف لا؟! وهي الحصن الذي يقف الفارس من رمى السهام، وطعن الرماح، وضرب السيوف، فنجدته يصفها تارة بالممعان، وأخرى بالسبوغ والسعة، ومرة يصف أحوالها عند طيها أو نشرها، وهكذا للدروع حضورها القوي في شعره.

1.4. تشبيه مكاسر الدرع عند طيها بالمبرد

يرغب الفارس بسعة الدرع ليجي نفسه أمام طعنات العدو ورمياته، فها هو عمرو يصف درعه بالسعة، وشبهها عند طيها بالمبرد، وهو مما يُمدح فيها لتحمي كامل الجسد، فقال: [من المتقارب]

وأعددت للحرب فُضْفَاضَةً كَأَنَّ قَطَاوَيْهَا مَبْرِدٌ⁸¹

التضفاضة: الدرع الواسعة. مطاوي الدرع: عُضْوُهَا إذا ضُمَّت واحدها بطوى، يقال: تغضضت الدرع على لابسها إذا لبسها، عليه، والغضون: مفردة الغضن: بطن العود وتلويته، وهو: الكسر في الجلد والثوب والدرع، ومنه غضون الجبهة. ومبرد: جمعه مبرد: آلة، من "برد الحديد"، فيها خشونة تستعمل لتسوية الأشياء، أو تشكيلها بالتآكل والسحل، يقال: برد الحديد بالمبرد.⁸²

يريد: أعددت للمعارك درعاً واسعة تغطي كل جسمي عند لبسها، وغضونها عند طيها في الخشونة والدقة كأنها مبرد أي عند تبييضها وتلويها، وتكسرتها كأنها مبرد دقيق.

شبهه مكاسر الدرع عند طيها خشونتها ودقتها بالمبرد الخشن الدقيق الذي يبرد به الحديد بأداة التشبيه الكاف، وحذف وجه الشبه فهو تشبيه مجمل، وأجد نظيره قول أبي داود الإيادي الذي قد زعم الأصمعي أنه أحسن بيت قيل في وصف الدرع:

وأعددت للحرب فُضْفَاضَةً تَضَاءَلُ فِي الطَّيِّ كَالْمَبْرِدِ.⁸³

2.4. وصف دقة الدرع حال طيها

وقال يصف الدرع المبرزة المطوية في تصرف أحوالها مشيئاً لها بما يناسبها في تلك الأحوال، فوصفها في حال طيها وتجميعها فقال: [من

المتقارب]

وَقَسْدُوْدَةُ السَّلَكِ مَوْضُونَةٌ تَضَاءَلُ فِي الطَّيِّ كَالْمَبْرِدِ⁸⁴

السلك: كل مسمار عند العرب سلك، وجمعه سبلك. موضونة: الموضن هو إلزاقك الشيء، بعضه إلى بعض حتى لا يكاد يكون فيه خلل، ومنه قوله تعالى: ﴿عَلَى سُرُرٍ مَّوْضُونَةٍ﴾ [الواقعة: 15]، تضاءل: تضاءل الشيء إذا تقبض وانضم بعضه إلى بعض فهو ضغيل: أي تحيف دقيق.⁸⁵

أراد إن الدرع المشدودة والتي تتقارب تكاسيرها وغضونها بعضها من بعض عند طيها كالمبرد عندما تتقارب حروفه فيدق وينحف، شبه الدرع في حال طيها تتضائل وتدق بالمبرد عندما يقرب من رأسه يدق، وذلك بجامع الدقة في كل بأداة هي الكاف.

3.4. تشبيه بياض وسعة الدرع حال نشرها بالغدير

ثم وصفها في حال نشرها فقال: [من المتقارب]

تَقْبِضُ عَلَى الْمَرْءِ أَرْدَانًا كَقَبْضِ الْأَيِّ عَلَى الْجُدْجِدِ⁸⁶

أردان: مفردها الرُّدْنُ والرُّدْنُ، وهو الكُمُّ لغة عربية معروفة. الأني: السيل. وقيل: الجدول. والجدجد: الأرض الصلبة المستوية.⁸⁷

⁸¹ الطرايشي، ديوان عمرو بن معدني كرب، 84.

⁸² محمد بن الحسن الأزدي، جوهرة اللغة (بيروت: دار العلم للملايين، 1987م)، 2/906. وأحد عمر مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، 186/1.

⁸³ الحسن بن عبد الله العسكري، للصبون في الأدب (الكويت: مطبعة حكومة الكويت، 1984م)، 24.

⁸⁴ الطرايشي، ديوان عمرو بن معدني كرب، 200.

⁸⁵ محمد بن أحمد أبو منصور الطبري، مخدب اللغة (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001م)، 9/320. واليمان أبو البشر البندنجي، التقفية في اللغة (بغداد: وزارة الأوقاف

مطبعة العاني، 1376م)، 649. وهال الدين الكجراتي، مجمع بحار الأنوار، 3/379.

⁸⁶ الطرايشي، ديوان عمرو بن معدني كرب، 200.

⁸⁷ العويبي الصنحاري، الإبانة في اللغة، 2/165. والأزدي، جوهرة اللغة، 1/182، 2/640.

شبه صورة الدرع السابعة البيضاء التي تغطي جسم لابسها وتمسح لتغطي أكامها بصورة فيض السيل أو الجدول على الأرض الصلبة المستوية، فيغطيها ويصل ما بين طرفيها ويشفّ الماء عما وراءه؛ وذلك ليريقها وصفائها ولينها، فهو تشبيه صورة بصورة أي تمثيلي، بجامع البريق واللمعان والسعة.

ثم يفتن الشاعر في الوصف فيرسم صورة فنية أخرى من التشبيه للدرع، وذلك حين يصفها بأنها كغدير الماء فيقول: [من الكامل]

ومفاضة كاليهي محكمة⁸⁸ من صنع داود أبي سلم

المفاضة: الدرع السابعة أخذ من فيض الماء. التهي بكسر النون: الغدير حيث ينخرم السيل في الغدير فيعوس وجعه اليها. سلم: أراد سليمان بن داود عليهما السلام.⁸⁹ وهذا يعد من الضرائر المستقيمة العدول عن صيغة لأخرى فعدل عن سليمان إلى سلم. يقول: إني لأفخر بمذة الدرع السابعة محكمة الصناعة فهي لسعتها وبياضها كأنها الغدير في بياضه وسعته، وهي من صناعة النبي سليمان عليه السلام.

شبه الدرع الواسعة المحكمة بالغدير بجامع السعة والبياض في كل، واستخدم الكاف أداة للتشبيه، ولم يذكر وجه الشبه لكنه يفهم من وصف الدرع بالسعة، وأجد نظيره قول أبي قيس بن الأسلم في المفضليات:

أعددت لإعماء قضاة تبيضاء مثل اليهي بالقاع⁹⁰

ثم تكرر مشهد الوصف للدرع بالغدير مرة أخرى في شعر عمرو لكن بصورة فنية أخرى فقال: [من الوافر]

علي مفاضة كاليهي سي أخلص ماءه جدّه.

تردّ الرمح مثنى السسنان عواثرًا قصده⁹¹

وقد سبق شرح مفاضة والنهي. الجدّد: فهي الأرض الصلبة، وقيل وجه الأرض. عواثر: المطايرة التي لا يُدري من رماها. مفردها عائرة ورتما: فواعل جمع فاعلة، وهي من صيغ منتهى الجموع، وحققا المنع من الصرف لكن يتسامح في الشعر لضرورة الوزن وللشعر لغته على خلاف في معنى الضرورة الشعرية. قصده: بكسر القاف يُقال: تفتدت الرمح إذا تكسرت وصارت قصداً أي قطعاً، والقصدة: بالكسر القطعة من الشيء إذا انكسر.⁹²

يهد القول: إني ألبس درعاً واسعاً؛ تشبه الغدير الذي صقّى ماءه وخلّصه من الكدورة ونقاه الأرض الصلبة من الصفا والحصى؛ حيث لا رمل فيها ولا غبار، ولشدتها عند تصديدها للرمح يعود الرمح مثلّم الحادّ مثنيه، وقد تطايرت أجزاءه المكسرة. شبه الدرع السابعة التي يلبسها الغدير الذي يجري ماؤه فوق أرض صلبة من الحصى والحجارة لا رمل فيها ولا غبار؛ فمأوه صافٍ يشفّ عمّا تحته بجامع الصفاء والبياض في كل، والكاف أداة التشبيه.

4.4. تشبيه مسامير الدرع وأجزائها بحديق الجراد

ثم راح يصف أجزاء الدرع وساميرها التي عُزرت فيها فشيها بأحداق الجراد فقال: [من الوافر]

تمتاني وسابغي لإصّ كأنّ قيرها حدقّ الجراد⁹³

السابعة: الدرع الفضاضة. لإصّ: براءة ملساء، وفي رواية للبيت: تمتاني وسابغي قميصي. القعير: مسامير الدروع وأصل القعير: رؤوس مسامير حدقّ الدروع تلوح فيها. حدقّ الجراد: أي عيونها.⁹⁴

المعنى: إنه أراد قلبي وتمني ذلك، ولكن على درع سابعة براءة ملساء تشبه شكل عيون الجراد في الدقة والملاسة والتدوير. شبه الشاعر رؤوس مسامير درعه التي يلبسها بحديق الجراد بجامع الشكل في الملاسة والتدوير والتقارب فيما بينها وأداة التشبيه كأن، ونظيره قول يزيد بن المدان:

⁸⁸ الطرايشي، ديوان عمرو بن معدّي كرب، 174.

⁸⁹ ابن منظور، لسان العرب، 336/6. والفراهيدي، العين، 93/4.

⁹⁰ الفضل بن محمد بن سالم الضبي، المفضليات (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، 283.

⁹¹ الطرايشي، ديوان عمرو بن معدّي كرب، 88.

⁹² الفراهيدي، العين، 8/6 و 238/2. وابن منظور، لسان العرب، 10/3 و 355/3. ومصطفى الغلاييني، جامع الدروس (بيروت: دار ابن حزم، 1432هـ)، 53/2.

⁹³ الطرايشي، ديوان عمرو بن معدّي كرب، 107.

⁹⁴ ابن منظور، لسان العرب، 216/1، 480/4، 72/5.

ولكنِّي أَعْدُو عَليَّ مُفَاضَةً ... دِلَاصٌّ كَأَعْيَانِ الْجِرَادِ الْمُنِظَّمِ.⁹⁵

ويذكر الشاعر، ويكرر وصف الدرغ بالسبوغ والسعة مما يدل على أنها الصفة البارزة فيها فيقول: [من المتقارب]

أَعَدَدْتُ لِلْحَرْبِ فُضْفُاضَةً دِلَاصًّا تَنَفَّى عَلَى الرَّاهِشِ⁹⁶

الفضفاضة: الدرغ الواسعة. الدِلاص: اللينة البراقة المساء. الرواهش: عصب وعروق في باطن الذراع، وقيل في ظاهره، وأحدثها راهشة

وراهش وأراد الرواهش.⁹⁷

يريد جهزت للحرب درغاً واسعةً براقَةً تنفّى على الذراع، وتلفّت حولها عند لبسها أي: تربط وتشد بإحكام على ذراعي الفارس.

5. وصف السهام

لم تمل السهام نصيباً من شعر عمرو كما نالت غيرها من الأدوات، فلقد كانت أقلها ذكراً، وأندرها وصفاً، ولعل السبب أنها لا توحى بالشجاعة والإقدام لأنه يُرمى بها من بعيد كالرصاصة في زماننا.

1.5. وصف صوت أوتار القوس

وقد وصف الصورة السمعية والنعمة الموسيقية لها فقال: [من للمتقارب]

وذا ت عِدَادٍ لَهَا أَرْزَمَلٌ بَرْتَمًا رِمَاةٌ بِنِي وَابِشِ

وَكَلٌّ نَحِيصٌ فَيَقِي الغَرَارَ عَزُوفٌ عَلَى ظَفْرِ الرَّائِشِ⁹⁸

عداد القوس: صوتها ورزنيها وهو صوت الوتر. الأرزمل: الصوت. بنو وابش: من عدوان. وهم أرمى الناس. نحيص: سهم مرقق. نصل فتيق:

حديد الشفرتين لجعل له شعبتان كأن إحداهما نُفِئت من الأخرى. الغرار: الحد. عزوف: تسمع له صوتاً. الرائش: الذي يريش السهم.

يريد وصف الأقواس ونصال السهام فيقول: إن تلك الأوتار أصوات ونعومات كيف لا؟! وقد صنعها رماة ماهرون من بني وابش من

عدوان، وهم أرمى القوم، ثم يقول: عند وضع السهم المرقق المحدود بشعبتين في القوس وشده لرشق العدو يصدر صوت عزف على ظفر الرائش للسهم.

فيه مجاز عتلى علاقته الفاعلية إذ الأصل: وكل منحوس مفتوق الغرار، وعزوف: مجاز علاقته المفعولية فعول بمعنى فاعل أي عازف على وزن

فعل.

2.5. تشبيه أنياب الأسد بالنصال السهام

ثم نجده يشبه مخالب وأنياب الأسد بالنصال المحددة فقال: [من الوافر]

وَقَلْتُ لَهُ وَقَدْ أَبَدَى نِصَالًا مُحَدَّدَةً وَوَجَّهًا مُكْفَهَرًا

يَدُلُّ بِمَخْلَبٍ وَبِعَدِّ نَابٍ وَبِاللِحْطَاتِ تَحْسِبُهُنَّ جِزْرًا⁹⁹

شبه أنياب الأسد بالنصال المحددة، والنصال جمع نصل وهي السهام بجامع الحدة في كل، يدل بمخلب أي يدل على أقرانه في الحرب.

ثم نجده أيضاً يستخدم المرحج لإثارة حية الجنود وحثهم على القتال فيقول: [من مجزوء الرمل]

وَارشَقُوا لِلْقَوْمِ رَشَقًا بِسَهَامِ فَارِسِيهِ

الرشق: الرمي وقد رشقهم بالسهم يرشقهم رشقا: أي رماهم، وقوفهم: رشقوهم بالنبل رشقا وهو المصدر، ومنه لم أشد عليهم من رشق

النبل يفتح الرء، وقوفهم: رموهم برشقي من نبل بكسر الراء هي السهام إذا رُميت عن يد واحدة لا يتقدم شيء منها على الآخر، أي في وقت واحد.¹⁰⁰

الإطناب بذكر المصدر للتأكيد وبيان قوة هذا الرشق، ومنه أيضاً رشق الحجارة، لأنها تكون كثيرة في وقت واحد، ثم وصف أنّ هذه السهام

فارسية صنعت في بلاد فارس.

⁹⁵ إميل بديع يعقوب، المعجم المفصل في شواهد العربية (لبنان: دار الكتب العلمية، 1417هـ)، 386/7.

⁹⁶ الطرايشي، ديوان عمرو بن معدى كرب، 133.

⁹⁷ علي بن سليمان الأخطش، الاختيارين (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1420هـ)، 401/1.

⁹⁸ الطرايشي، ديوان عمرو بن معدى كرب، 134.

⁹⁹ الطرايشي، ديوان عمرو بن معدى كرب، 202.

¹⁰⁰ أبو الفضل عياض اليحصي، مشارق الأنوار على صحاح الآثار، 300/1. وابن منظور، لسان العرب، 136/10.

الخاتمة

- بعد البحث والمطالعة في ديوان الشاعر والوقوف على الصور البيانية التي تعددت في شعر الشاعر فيما يتعلق بأدوات الحرب خلص البحث إلى النتائج التالية:
- 1- لَوْن الشاعر بين الفنون البيانية في وصف أدوات الحرب فنجد تنوعاً في الصور تتكون مادتها من بيعة الشاعر، فالتشبيه والجازم والكتابة تظهر في شعر عمرو مصورة يحيطه الذي يحيط به.
 - 2- التشبيه أكثر الفنون وروداً؛ ذلك لأن التشبيه فيه مساحة واسعة للشاعر يتحرك من خلالها بحرية مطلقة والتشبيه يقرب المعنى البعيد ويجعله مألوفاً للعيان خاصة إن كان المشبه به من الأشياء المحسوسة في محيط الشاعر، وتجد التشبيه في شعره من الواقع بعيداً عن الخيال، وصور التشبيه، واضحة وجلية.
 - 3- الفنون البيانية جاءت عفواً والخاطر، تصور وتصف الأدوات بانسيابية وسلاسة لا تكلف فيها فالشاعر لم بأسر نفسه ليمط معين أو يتبع لقلب بلاغي ماء، ولم يكذب الذهن في استعجاب تلك الصور ذلك لأنه يبين في بيعة عربية خالصة.
 - 4- الشاعر يقحم السامع أو القارئ معه في أرض القتال وذلك لأسلوبه في البيان والتصوير، فكأنه رسام بارع موهوب يجذب ويلفت نظر الآخرين لما يريده، حتى إن القارئ يحرك يديه يمنة ويسرة ظناً منه أنه يدافع عن نفسه أو يضرب رأس عدوه.
 - 5- أدوات الحرب في شعر عمرو هي السيف والرمح والدرع والسهم والدرية والخوذة، وأكثرها وروداً في شعر عمرو هو السيف فقد كان له نصيب الأسد، مما يشير إلى شجاعة عمرو فأقرب ما يكون الفارس من عدوه في القتال عند حله للسيف، والصفة الرئيسة فيه الحدة والقطع.
 - 6- كان لبيعة الشاعر أثر في وصف تلك الأدوات فهو وصفها وشبهها أو شبه بها مما حوله وفي محيطه، وبدلنا أيضاً على أن بيعة الشاعر بيعة مشحونة بالخروب وإلا لما كان لأدوات الحرب نصيب من الذكر في شعر فارس اليمن، فالخرب كانت إماماً لصدّ العدوان أو للفكسب.
 - 7- أيضاً كان للرماح نصيب من الذكر والصفة الطاغية عليها الطول ودقة سناخها، والدرع هي الأخرى كان لها ذكر، وبرزت فيها صفة السعة والسيوغ والسهم كانت أقلها ذكراً.
 - 8- إن أدوات الحرب التي ذكرت في شعر عمرو هي أكبر دليل على صدق الأقوال التي تحدثت عن شجاعته وفروسيته وأنه فارس العرب.

فهرس المصادر والمراجع

1. ابن القطاع، علي بن جعفر، كتاب الأفعال. 3 أجزاء. القاهرة: عالم الكتب، ط. 1، 1403هـ.
2. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب. 15 جزءاً. بيروت: دار صادر، ط. 3، 1414هـ.
3. أبو البشر البندنجي، اليمان بن أبي اليمان، التفقيفة في اللغة. بغداد: مطبعة العاني، ط. 1، 1376هـ.
4. أبو الفضل الحيصبي، عياض بن موسى، مشارق الأنوار على صحاح الآثار. مجلدان. تونس: المكتبة العتيقة ودار التراث، ط. 1.
5. أبو بكر الأزدي، محمد بن الحسن، جوهرة اللغة. 3 أجزاء. بيروت: دار العلم للملايين، ط. 1، 1987م.
6. أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، تحفة الأريب. دمشق: المكتبة الإسلامية، ط. 1، 1403هـ.
7. أبو منصور الهروي، محمد بن أحمد، تحذيب اللغة. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001م.
8. أحمد رضا، معجم متن اللغة. 5 أجزاء. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1378هـ.
9. أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة. 4 مجلدات. القاهرة: عالم الكتب، ط. 1، 1429هـ.
10. الأخصف الصغير، علي بن سليمان، الاختيارين. بيروت: دار الفكر المعاصر، 1420هـ.
11. الأزدي، علي بن الحسن الطائفي، المنتخب من كلام العرب. مجلدان. مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ط. 1، 1409هـ.
12. الأمدى، الحسن بن بشر، المؤلف والمختلف في أسماء الشعراء. بيروت: دار الجليل، ط. 1، 1411هـ.
13. إميل بديع يعقوب، المعجم المفصل في شواهد العربية. 14 جزءاً. لبنان: دار الكعب العلمية، ط. 1، 1417هـ.
14. الأنباري، محمد بن القاسم، الزاهر في معاني كلمات الناس. مجلدان. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. 1، 1412هـ.
15. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري. 9 أجزاء. بيروت: دار طوق النجاة، ط. 1، 1422هـ.
16. البغدادي، عبد القادر بن عمر، خزنة الأدب ولب لباب لسان العرب. 13 جزءاً. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط. 4، 1418هـ.

17. التغلبي، عمرو بن كلثوم بن مالك، ديوان عمرو بن كلثوم. دار الكتاب العربي، 1416هـ.
18. الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح اللغة وصحاح العربية. 6 أجزاء. بيروت: دار العلم للملايين، ط. 4، 1407هـ.
19. الحموي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. مجلدان. بيروت: المكتبة العلمية.
20. الحميري اليمني، نشوان بن سعيد، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم. 11 مجلدا. بيروت: دار الفكر المعاصر، ط. 1، 1420هـ.
21. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، المنطق والمفترق. 3 أجزاء. دمشق: دار القادري، ط. 1، 1417هـ.
22. ذوققة، محمد أحمد، معجم أعلام شعراء المدح النبوي. بيروت: دار ومكتبة الهلال، ط. 1، د.ت.
23. الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح. بيروت: الدار النموذجية- المكتبة العصرية، ط. 5، 1420هـ.
24. الكشي بطل، محمد بن أحمد، النظم المستعرب. مجلدان. مكة المكرمة: المكتبة التجارية، 1988هـ.
25. ربهات بيتر آن دوزي، تكملة المعاجم العربية. 11 جزء. العراق: وزارة الثقافة والإعلام، ط. 1، د.ت.
26. الزبيدي، عمرو بن معدي كرب، ديوان عمرو بن معدي كرب. دمشق: مجمع اللغة العربية بدمشق، ط. 2، 1405هـ.
27. الزبيدي، محمد بن محمد، تاج العروس. 30 مجلد. الكويت: دار الهداية، ط. 2، د.ت.
28. الزركلي دمشقي، خير الدين بن محمود، الأعلام. بيروت: دار العلم للملايين، ط. 15، 2002 م.
29. الزمخشري، محمود بن عمرو، أساس البلاغة. مجلدان. بيروت: دار الكتب العلمية، ط. 1، 1419هـ.
30. شمس الدين الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، المقتفى في سرد الكنى. مجلدان. المدينة المنورة: المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية، ط. 1، 1408هـ.
31. شمس الدين الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، تاريخ الإسلام وتوثيق المشاهير والأعلام. 17 مجلدا. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط. 1، 2003م.
32. الشيباني البغديزي، يحيى بن علي، شرح ديوان الحماسة للعبدي. بيروت: دار القلم، د.ت.
33. الضبي، المفضل بن محمد بن سالم، المفضليات. القاهرة: دار المعارف، ط. 6، د.ت.
34. العسكري، الحسن بن عبد الله، المصون في الأدب. الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ط. 2، 1984م.
35. العوتبي الصُّحاري، سلمة بن مسلم، الإبانة في اللغة العربية. 4 أجزاء. مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ط. 1، 1420هـ.
36. الغلابي، الشيخ مصطفى، جامع الدروس. بيروت: دار ابن حزم، ط. 1، 1432هـ.
37. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين. 8 أجزاء. بيروت: دار ومكتبة الهلال، ط. 1، د.ت.
38. الكنجراي، محمد طاهر بن علي، مجمع بحار الأنوار. 5 أجزاء. حيدر آباد: مطبعة دار المعارف العثمانية، ط. 3، 1412هـ.
39. الكندي، امرؤ القيس بن حجر، ديوان امرؤ القيس الكندي آكل المرار. بيروت: دار المعرفة، ط. 2، 1425هـ.
40. المناوي القاهري، وزين الدين، التوقيف على مهمات التعريف. القاهرة: عالم الكتب، ط. 1، 1410هـ.
41. النهار، طراف طارق، علم البيان، محاضرات ونماذج وتطبيقات مُتَّحارة، دار الكتب العلمية-بيروت، ط. 2018/1م.

KAYNAKÇA

- Abdulkâdir el-Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer b. Bâyezîd el-Bağdâdî. Hizânetü'l-'edeb. 13 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 4. Basım, 1418 H.
- Ahfeş el-Asgar, Ebü'l-Hasen Ali b. Süleymân b. el-Fazl el-Ahfeş el-Asgar. el-İhtiyâriyyîn. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1420 H.
- Ahmed Muhtâr Ömer. Mu'cemu'l-Luğâti'l-'Arabiyyeti'l-Muâsarâ. 4 Cilt. Kahire: 'Alemlu'l-Kutub, 1. Basım, 1429 H.
- Ahmed Rıza. Mu'cemu Metni'l-luğa. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1378 H.
- Âmidî, Ebü'l-Kâsım el-Hasen b. Bişr b. Yahyâ el-Âmidî. el-Mü'telif ve'l-muhtelif. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1. Basım, 1411 H.
- Askerî, el-Hasan b. Abdillâh. el-Masûn fi'l-Edeb. Kuveyt: Matbaa'tu Hukumeti'l-Kuveyt, 2. Basım, 1984.
- Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi. el-Câmi'u's-sahîh. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tûku'n-Necât, 1. Basım, 1422 H.

- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. es-Sihâh (Tâcu'l-luğa). 6 Cilt. Beyrut: Dâru 'İlmi'l-Melâyîn, 4. Basım, 1987.
- Dabî el-Mufazzal b. Muhammed b. Salim. el-Mufaddâliyat. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 6. Basım, ts.
- Dernikâ, Muhammed Ahmed. Mu'cemu E'lâmu Şuarâu'l-Medhi'n-Nebevî. Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, 1. Basım, ts.
- Ebû Bekr el-Ezdi, Muhammed b. Hasan. Cemheretu'l-Luğa. 3 Cilt. Beyrut: Dâru 'İlmi'l-Melâyîn, 1. Basım, 1987.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî. Tuhfetu'l-erib bimâ fi'l-Kur'an mine'l-ğarib. Dimeşk: el-Mektebu'l-İslâmî, 1. Basım, 1403.
- Ebû Mansûr el-Herevî, Muhammed b. Ahmed. Tehzibu'l-luğa. Beyrut: Dâru 'İhyâi Tûrâsi'l-'Arabî, 2001.
- Ebû'l-Fazl el-Yahsubî, 'İyâz b. Mûsa. Meşâriku'l-Envâr âlâ Sihâhi'l-Âsâr. 2 Cilt. Tunus: el-Mektebetu'l-Âtike ve Dâru't-Turâs, 1. Basım, ts.
- Emîl Bedî' Ya'kûb. el-Mu'cemu'l-Mufassâl fi Şevâhidi'l-'Arabiyye. 14 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1417 H.
- Ezdi, Ali b. Hasan el-Hünâî. el-Muhtahab min Kelami'l-'Arab. 2 Cilt. Mekke: Câmi'atu Ümmi'l-Kurâ, 1. Basım, ts.
- Ġalâyîni, eş-Şeyh Mustafa. Câmi'u'd-Durûs. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 1432 H.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhidî (el-Fürhûdî). Kitâbu'l-'Ayn. 8 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, 1. Basım, ts.
- Hamevî, Ahmed b. Muhammed. el-Misbâhu'l-Münîr fi Ġaribi Şerhi'l-Kebîr. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî. el-Muttafâk ve'l-muftarâk. 3 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kadirî, 1. Basım, 1417 H.
- Hemîri el-Yemenî, Nişvân b. Saîd. Şemsu'l-ulûm ve Devâu Kelâmi'l-'Arabî mine'l-Kulûm. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1. Basım, 1420 H.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mukerrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. Lisânu'l-'Arab. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdirun, 3. Basım, 1414 H.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsim b. Muhammed el-Enbârî. ez-Zâhir fi me'ânî kelimâti'n-nâs. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 1412 H.
- İbnü'l-Kattâ' es-Sikillî, Ebû'l-Kâsim Ali b. Ca'fer b. Ali b. Muhammed es-Sikillî es-Sa'dî el-Ağlebî et-Temîmî. Tehzîbü'l-Ef'âl. 3 Cilt. Kahire: Âlemu'l-Kutub, 1. Basım, 1403 H.
- Kacrafî Muhammed Tahir b. Ali. Macmau' Bihâri'l-Envâr. 5 Cilt. Haydarabad: Matba'atu Dâru'l-Ma'ârifî'l-Üsmâni, 3. Basım, 1412.
- Kindî İmruülkays b. Hucr Ebû Vehb (Ebû'l-Hâris / Ebû Zeyd) Hunduc b. Hucr b. el-Hâris Âkilü'l-Mürâr. Divânu İmruülkays el-Kindî Âkîlu'l-Mirâr. Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, 2. Basım, 1425.
- Münâvî Ebû Zekeriyyâ Şerefüddîn Yahyâ b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Haddâdî el-Münâvî el-Kahirî. et-Tavkîf ala Mühimmâti't-Ta'rif. Kahire: 'Âlemu'l-Kutub, 1. Basım, 1410 H.
- Nahâr Tarrâf Tarîk. Ilmu'l-Beyân (Muhadarât ve Nemâzec ve Tatbikâton Muhtâr). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2018.
- Rakbî Battâl, Muhammed b. Ahmed. en-Nazmu'l-Musta'râb. 2 Cilt. Mekke: el-Mektebetu't-Ticâriyye, 1988.
- Râzî Muhammed b. Ebî Bekr. Muhtârû's-Sihâh. Beyrut: Dâru'n-Nemûzec -el-Mektebetu'l-'Asriyye, 5. Basım, 1420 H.
- Rînhât Baytar Ân Dûzî. Tekmiletu'l-Me'âcimi'l-'Arabiyye. 11 Cilt. Irak: Vizâretu's-Sakâfe ve'l-İ'lân, 1. Basım, ts.
- Şeybânî et-Tebrizî, Yahya b. Ali. Şerhu Divâni'l-Hamâse li't-Tebrizî. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.
- Tagallubî, Ebû'l-Esved (Ebû Abbâd) Amr b. Külsûm b. Mâlik. Divânu Amr b. Külsûm. Beyrut: Dâru'l-Kitâb, ts.
- 'Utûbî es-Suhârî Seleme b. Muslim. el-İbâne fi'l-Luğâti'l-'Arabiyye. 4 Cilt. Miskât: Vizâretu't-Turâsi'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1. Basım, 1420 H.
- Zebîdî, Amr b. Ma'diy Keribe. Divânu Amr b. Ma'diy Keribe. Dimeşk: Mu'cemu'l-Lüğati'l-'Arabiyye, 2. Basım, 1405 H.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrezzâk el-Bilgrâmî el-Huseynî. Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs. 40 Cilt. Kuveyt: Vizâretu'l-İrşâdî ve'l-Enbâ', 2001.
- Zehabî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. el-Muktenâ fi serdi'l-künâ. 2 Cilt. Medine: el-Meclisu'l-'İlmi bi'l-Câmii'l-İslâmî, 1. Basım, 1408 H.
- Zehabî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkânî el-Fârikî ed-Dımaşkî ez-Zâhirî. Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-)meşâhir ve'l-a'lâm. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1. Basım, 2003.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsim Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. Esâsu'l-Belâğa. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419.
- Ziriklî Ebû Gays Muhammed Hayrûddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkî. el-A'lâm. Beyrut: Dâru 'İlmi'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.



Şârihlerin Sarf İlminin Gelişimindeki Rolü ve Katkıları: Cürcânî'nin Şerhu'l 'İzzî Adlı Eseri Özelinde Bir İnceleme

The Role and Contributions of Commentators in the
Development of Sarf Science:
An Analysis of Jurjânî's Work Sharh Al-'İzzî

Dr. Öğr. Üyesi Şehmus ÜLKER¹

¹Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Şırnak
· sehmusulker82@hotmail.com · ORCID >0000-0003-0296-1385

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 15 Eylül/September 2024

Kabul Tarihi/Accepted: 20 Aralık/December 2024

Yıl/Year: 2024 | **Sayı – Issue:** 57 | **Sayfa/Pages:** 259-275

Atf/Cite as: Ülker., Ş. "Şârihlerin Sarf İlminin Gelişimindeki Rolü ve Katkıları: Cürcânî'nin Şerhu'l 'İzzî Adlı Eseri Özelinde Bir İnceleme" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 57, December 2024: 259-275.

ŞÂRİHLERİN SARF İLMİNİN GELİŞİMİNDEKİ ROLÜ VE KATKILARI: CÜRCÂNÎ'NİN ŞERHU'L 'İZZÎ ADLI ESERİ ÖZELİNDE BİR İNCELEME

ÖZ

Tarihsel süreçte Arap dili grameri alanında önemli eserler telif edilmiştir. Bunlardan biri de sarf ilmiyle ilgili Zencânî'nin (öl. 660/1262 (?)) *el-İzzî fi't-tasrîf* adlı çalışmasıdır. Zencânî'nin *el-İzzî fi't-tasrîf*'i sarf alanında telif edilen muhtasar eserlerdendir. İlgili çalışma, muhtasar bir eser olmasına rağmen sarf ilminin birçok konusunu ihtiva etmektedir. *el-İzzî fi't-tasrîf*, yazıldığı günden bu yana ilim çevreleri arasında büyük bir rağbet görmüş ve sarf ilminin tahsil edilmesinde önemli kaynaklar arasında yer almıştır. Sarf ilmiyle ilgilenen birçok kişi Zencânî'nin *el-İzzî fi't-tasrîf*'i üzerine şerhler kaleme almıştır. Bu âlimlerden biri de Seyyid Şerif Cürcânî'dir (öl. 816/1413). Arap dilinin önemli âlimlerden biri olan Cürcânî, farklı alanlarda birçok eser telif etmiştir. Bu eserlerden biri de Zencânî'nin *el-İzzî fi't-tasrîf* adlı eseri üzerine yazdığı *Şerhu'l-'İzzî* adlı eseridir. Cürcânî, söz konusu eserinde konu sıralaması açısından Zencânî'nin eserindeki sıralamaya bağlı kalmıştır. Cürcânî, müellifin metnini sadece şerh etmekle kalmamış, meselelerin eksik kalan yanlarını tamamlayarak ek bilgilere de yer vermiştir. Bazı durumlarda ise soru cevap yöntemini uygulayarak musannifin metni ile ilgili muhtemel sorulara da cevap vermiştir. Doküman inceleme ve literatür taraması şeklinde gerçekleştirilen bu çalışmada Cürcânî'nin *Şerhu'l-'İzzî* adlı eseri ele alınmıştır. Bu bağlamda Cürcânî'nin şerhi; içerik, metod, üslûp, dil ekollerine yaklaşımı, etkilendiği Arap dili âlimleri, meselelerin eksik yanlarını tamamlaması, muhtemel itirazların cevaplarına yer vermesi açısından incelenmiştir. Böylece bu çalışma, hem şârihin *Şerhu'l-'İzzî* adlı eserindeki şerh metodunu hem de eserin Arap diline olan katkısını ortaya koymayı hedeflemiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Sarf, Zencânî, Cürcânî, *Şerhu'l-'İzzî*.



THE ROLE AND CONTRIBUTIONS OF COMMENTATORS IN THE DEVELOPMENT OF SARF SCIENCE: AN ANALYSIS OF JURJÂNÎ'S WORK SHARH AL-'IZZÎ

ABSTRACT

Throughout history, significant works have been written in the field of Arabic grammar. One notable work in morphology is *al-'Izzî fi't-tasrîf* by/of az-Zanjânî (d. 660/1262). This work is a concise yet comprehensive treatment of morphological topics. Since his publication, *al-'Izzî fi't-tasrîf* has been highly regarded in scholarly circles and has served as a crucial resource for the study of morphology. Many scholars interested in the science of morphology have written commentaries on az-Zanjânî's *al-'Izzî fi't-tasrîf*. Among these scholars is Sayyîd Sharîf al-Jurjânî (d. 816/1413), a prominent figure in Arabic linguistics who authored numerous works in various fields. One of his notable works is the commentary *Sharh al-'Izzî* on az-Zanjânî's *al-'Izzî fi't-tasrîf*. In his commentary, Jurjânî adheres closely to the structure of Zanjânî's original work. He not only explains the text but also provides additional information to address any gaps in the subject matter. Furthermore, he employs a question-and-answer method in some cases to address potential questions related to the author's text. Jurjânî's commentary, *Sharh al-'Izzî* adheres closely to Zanjânî's original text while supplementing it with additional information to address any gaps. In some instances, he employs a question-and-answer approach to clarify potential ambiguities in the text. This study explores Jurjânî's commentary in terms of its content, methodology, style, approach to linguistic traditions, influences from other scholars, and its efforts to address any shortcomings in the original work. The objective of this study is to elucidate both Jurjânî's commentary method and the contributions of *Sharh al-'Izzî* to the field of Arabic linguistics.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Morphology, Zanjânî, Jurjânî, Shar al-'Izzî.



GİRİŞ

Sarf, Arapça kelime yapısıyla ilgilenen bir ilim dalıdır.^[1] Çalışmamızın konusu olan Cürcânî'nin *Şerhu'l- 'İzzî* adlı eseri, sarf ilmiyle alakalı olduğu için konuya giriş yapmadan önce sarf hakkında kısaca bilgi verilecektir. Sarf (صرف) kelimesi lügatte: “Çevirmek, döndürmek” gibi anlamlara gelmektedir.^[2] İstilahta ise dilciler tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Ayrıca bazı âlimler sarfı, tasrif şeklinde de isimlendirmişlerdir.^[3] Zencânî, sarf ilmi hakkında telif ettiği *'İzzî* adlı eserinde tasrifi şu şekilde tanımlamıştır: “*Asl-ı vâhid (kök kelime) olan kelimeyi istenilen manayı elde etmek için değişik kalıplara dönüştürmektir.*”^[4] İbn Akîl (öl. 769/1367) ise sarfı tasrif şeklinde de isimlendirerek şu şekilde tarif etmiştir: “*Tasrif: Arapça kelimenin yapısını; kelimenin harflerinin asl, ziyade, sahih, illetli olması ve benzeri bakımlardan araştıran ilimdir.*”^[5]

Sarf ile alakalı meseleler, ilk etapta nahiv ilminin konularıyla birlikte ele alınmıştır. Erken dönem dilcilerden Sîbeveyhi'nin (öl. 180/796) *el-Kitâb*'ının ilgili iddiayı önemli ölçüde kanıtladığı anlaşılmaktadır. Nitekim Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ının ikinci yarısının büyük bir kısmı sarfla ilgili meselelerden oluşmaktadır.^[6] Bu yöntem daha sonra yazılan Müberred'in (öl. 286/900) *el-Muktedâ'b*'i^[7], Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *el-Mufassa'l*'i^[8] ve İbn Mâlik'in (öl. 672/1274) *el-Elfiyye'si*^[9] gibi nahiv ilmiyle ilgili telif edilen eserlerde uygulanmış ve bu kitapların son kısımlarında sarf ile alakalı konular incelenmiştir. Daha sonraki süreçte sarfla

[1] Hulusi Kılıç, “Sarf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/136; Ali Sevdî, *Arapça Dilbilgisi Sarf* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2023), 19-20.

[2] Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânu'l- 'Arab* (Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1993), 9/189; Ebü'l-Meâlî İzzüddîn Abdülvehhâb b. İbrâhim b. Abdülvehhâb ez-Zencânî, *'İzzî* (Sarf Cümlesi İçerisinde), (İstanbul: Şifa Yayınevi 2012), 166; Kılıç, “Sarf”, 36/136.

[3] Bk. İbnu'l-Hâcib, Cemâlüddîn Ebü Amr Osmân b. Ömer, *eş-Şâfiye fi 'İlmi-Tesrif*, thk. Derviş el-Cüveydî, (Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 2008), 11; Ebü Muhammed Bahâ'üddîn İbn Akîl el-Hemedânî, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Mahmud Mustafa Halâvî, (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1996), 2/580; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu'l-ta'rifât*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2007), 122; Muhammed b. Ali, Tehânevî, *Mevsûatu Keşşâfi istilâhati'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn), 1996, 1/20; Mehmet Bağış, *Kur'an İlimleri ve Tefsiri Usûlü Uygulamaları- Beydâvî Tefsiri Örneğinde*- (İstanbul: Kitâbi Yayınları, 2020), 190; Şehmus Ülker, *İbn Akîl ve Elfiyye Şerhi*, ed. Emin Cengiz (Ankara: İlahiyât yayınları, 2021), 97.

[4] Zencânî, *'İzzî*, 166.

[5] İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 2/580; Ülker, *İbn Akîl ve Elfiyye Şerhi*, 97.

[6] Sarfla ilgili konular için örneğin bk. Sîbeveyh, Ebü Bişr 'Amr b. 'Osmân b. Kanber, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l- Hancî, 2004), 3/529, 4/21.

[7] Bk. Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber, el-Müberred, *el-Muktedâb*, thk. Muhammed Abdulhalik 'Azîme (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, ts.), 2/95.

[8] Bk. Ebul Kasım Carullah Mahmud b. Ömer, ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fi san'ati'l-'rab*, thk. İmîl Bedî' Ya'kub (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 356.

[9] Bk. İbn Mâlik, Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh, *Elfiyyetu İbn Mâlik* (İstanbul: Sıraç Yayınevi, 2023), 121, 136.

İlgili müstakil eserler telif edilmiştir. Ebû Osmân el-Mâzinî (öl. 249/863), Sîbeveyhi tarafından telif edilen *el-Kitâb*'taki sarf ile ilgili konulardan istifade ederek *Kitâbü't-Tasrîf* adında bir eser yazmıştır.^[10] Dolayısıyla tarihi süreçte sadece sarf ile ilgili birçok eser kaleme alınmıştır.^[11] Zencânî tarafından telif edilen *el-İzzî* adlı meşhur eser sarf ilmine dair telif ettiği muhtasar bir çalışma olup^[12] üzerine birçok şerh kaleme alınmıştır.^[13] Söz konusu şerhlerden biri de Cürçânî'nin *Şerhu'l-İzzî* adlı eseridir.^[14]

Yapılan araştırma neticesinde sarf ilmi alanında telif edilen Cürçânî'nin *Şerhu'l-İzzî* adlı eseri ile ilgili şimdiye kadar Türkiye'de akademik olarak müstakil bir çalışma tespit edilememiştir. Sadece Cürçânî'nin söz konusu eseri ile Sa'deddin et-Teftâzânî'nin (öl. 792/1390) şerhini mukayeseli bir şekilde ele alan bir yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Bu yüksek lisans tezinde Cürçânî ile Sa'deddin et-Teftâzânî tarafından Zencânî'nin *el-İzzî fi't-tasrîf* adlı eseri üzerine telif ettikleri şerhler mukayeseli bir şekilde ele alınmıştır.^[15] Çalışmamızda ise sadece Cürçânî'nin *Şerhu'l-İzzî* adlı şerhi detaylı bir şekilde incelenmiştir. Bu bağlamda çalışmada Zencânî ve Cürçânî ile söz konusu eserleri hakkında kısaca bilgi verildikten sonra Cürçânî'nin eseri, içerik, metod, üslûp, dil ekollerine yaklaşımı, etkilendiği Arap dili âlimleri, meselelerin eksik yanlarını tamamlaması, muhtemel itirazların cevaplarına yer vermesi açısından ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Ayrıca tespit edebildiğimiz kadarıyla, bu önemli eser ile ilgili şimdiye kadar Türkiye'de akademik olarak müstakil bir çalışma yapılmamış olması, bizi böyle bir çalışma yapmaya sevk etmiştir.

[10] Hulusi Kılıç, "Sarf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/ 136.

[11] Bk. Kılıç, "Sarf", 36/ 136-137; Mahmut Tekin, "İzzî'ye Yapılan Şerhler Bağlamında 'Ali el-Eş-nevî'nin 'İzzî Tekmilesi'", *Journal of History School*, 51 (Nisan 2021), 1380.

[12] Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah Hâci Halife, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabi, ts.), 2/1138-1140.

[13] Ahmet Özel, "Zencânî, İzzeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/253.

[14] Sadreddin Gümüş, "Cürçânî, Seyyid Şerif" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/136.

[15] Bk. Meryem Doğru, *Şerif Cürçânî ile Teftâzânî'nin Şerhu Tasrîfül-İzzî Adlı Eserlerinin Mukayesesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024).

1. ABDULVEHHÂB EZ-ZENCÂNÎ VE EL-‘İZZÎ FÎ’T-TASRÎF ADLI ESERİ

Tam ismi, Ebü'l-Meâlî İzzüddîn Abdülvehhâb b. İbrâhîm b. Abdülvehhâb ez-Zencânî el-Hazrecî'dir (öl. 660/1262 (?)).^[16] Kaynaklarda hayatına dair yeterli bilgi bulunmamaktadır. Aslen Zencanlı olan İzzeddî'nin Tebriz'de bir müddet yaşadktan sonra Horasan'ı dolaşmış, Buhara'ya gitmiş ve yeniden Tebriz'e dönmüştür. Zencânî, sarf, nahiv, lugat, meânî, beyan alanlarında hatırı sayılır eserler telif etmiştir. Zencânî'nin vefatıyla ilgili farklı tarihler verilmiştir.^[17]

Zencânî'nin söz konusu eseri, *el-‘İzzî fî’-tasrîf, et-Tasrîful- ‘İzzî, el-Mebâdi fî’-tasrîf, et-Tasrîf* gibi isimlerle de bilinmektedir.^[18] Eser içinde yer alan ibarelerin anlaşılır olması sarf ilminin kurallarını kısa bir şekilde anlatması ve ele alınan kuralların örneklerle açıklanması gibi bazı özelliklerinden dolayı âlimlerin beğenisini kazanmış ve ders kitabı olarak okutulmuştur.^[19] Söz konusu eser, Osmanlı medreselerinde okutulan temel metinlerden biridir. Zencânî'nin *el- ‘İzzî fî’-tasrîf*'ini, Sa‘deddin et-Teftâzânî ve Cürçânî başta olmak üzere birçok âlim tarafından şerh edilmiştir.^[20]

Sarf ilminin önemli konularını içeren Zencânî'nin bu eserinde sarf ilminin tanımı yapıldıktan sonra fiil, sülâsî, rubâî, mücerred ve mezîd şeklinde taksim edilmiştir. Müellif sülâsî mücerredin bâblarını incelemiş, akabinde sülâsî mezîd ve rubâî mezîd konularını ele almıştır. Zencânî, müteaddî ve lazım fiil konularına değinmiş sonra fiilleri zaman açısından mazî, muzârî ve emir şeklinde taksim etmiştir. Zencânî, daha sonra fiilin nefiy, cezm, nasb edatları ve tekîd nûnları ile beraber gelme durumunu ele almış ve son olarak muda‘af, idğam, mu‘tell, ism-i fâil, ism-i mef‘ul, ism-i zaman, ism-i mekân, ism-i âlet ve mehmûz, gibi konulara da yer vererek eserini bitirmiştir.^[21]

[16] Bk. Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vu‘at fî tabâkâtî'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-Fîkr, 2005), 585; Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A‘lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm lil-Melâyîn, 2002), 4/179; Özel, “Zencânî, İzzeddîn”, 44/253-254; Nihat Tarı, *Teftâzânî ve Sa‘dîni Adlı Şerhi*, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 22; Mahmut Tekin, “‘Alî el-Kârî ve Tasrîfu’z-Zencânî İsimli Eser için Kaleme Aldığı Şerhi”, *Artuklu Akademi* 7/2 (2020), 339; Tekin, “‘İzzî’ye Yapılan Şerhler Bağlamında ‘Alî el-Eşnevî’nin ‘İzzî Tekmilesi”, 1380.

[17] Özel, “Zencânî, İzzeddîn”, 44/253.

[18] Özel, “Zencânî, İzzeddîn”, 44/253.

[19] Tarı, *Teftâzânî ve Sa‘dîni Adlı Şerhi*, 24.

[20] Özel, “Zencânî, İzzeddîn”, 44/253; Tekin, “‘Alî el-Kârî ve Tasrîfu’z-Zencânî İsimli Eser için Kaleme Aldığı Şerhi”, 339-340.

[21] Zencânî, *‘İzzî*, 166-271; Tekin, “‘Alî el-Kârî ve Tasrîfu’z-Zencânî İsimli Eser için Kaleme Aldığı Şerhi”, 338.

2. SEYYİD ŞERİF CÜRCÂNÎ VE ŞERHU'L-‘İZZÎ ADLI ESERİ

Tam adı Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî el-Hanefî'dir.^[22] Yaptığı çalışmalarla dikkatleri üzerine çekmiş önemli âlimlerden olan Cürcânî'nin, kaynaklarda Cürcân yakınlarındaki Takü'de dünyaya geldiği kaydedilmektedir.^[23] Çok yönlü âlimlerden olan Cürcânî, kelâm, Arap dili, mantık, felsefe, matematik, astronomi, mezhepler tarihi, fıkıh, tefsir, hadis, tasavvuf gibi aklı ve nakli ilim dallarının hemen hepsi ile ilgili eserler kaleme aldığından “allâme” ünvanını almıştır. Kaynaklarda Cürcânî'nin zeki, müdekkik, muhakkık, derin bir anlayışa sahip, fesahat ve belâgat sahibi, münazaralarda yetenekli bir âlim olduğu geçmektedir. Bereketli bir ömür geçiren, faydalı eserler yazan ve birçok öğrenci yetiştiren Seyyid Şerif Cürcânî, 816/1413 yılında Şiraz'da vefat etmiştir.^[24]

Daha önce değinildiği gibi Zencânî'nin *el-‘İzzî* adlı meşhur eseri, sarf ilmine dair kaleme aldığı muhtasar bir çalışmadır.^[25] Eser, Osmanlı medreselerinde okutulan temel metinlerden biridir. Zencânî'nin söz konusu eseri, Sa'deddin et-Teftâzânî ve Cürcânî başta olmak üzere birçok âlim tarafından şerh edilmiştir.^[26] Cürcânî'nin *Şerhu'l-‘İzzî* adlı çalışması, şerh türü bir çalışma olduğundan eser hakkında bilgi vermeden önce şerh ile ilgili kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır. Şerh lügatte: “*Eti kesmek, kapalı bir şeyi açmak, kapalı bir konuyu izah etmek*” gibi manalara gelir.^[27] Şerhler herhangi bir ilim dalında meşhur olan genellikle muhtasar metinler üzerine yazılan, bu eserlerdeki kapalı ibarelerin açıklandığı, eksik kalan yerlerin tamamlandığı, hatalı yerlere işaret edildiği ve örneklerin büyük oranda çoğaltıldığı çalışmalardır.^[28] Dolayısıyla Cürcânî, Zencânî'nin muh-

[22] Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyin ve'n-nuhât*, 643; Ebu'l-Hasanât Muhammed 'Abdulhay el-Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (Mısır: Matbaatu saâde, 1324), 125; eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Bedru't-tâli' bi mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/488-489; Hayruddin ez-Zirikli, *el-A'lâm* (Beirut: Dâru'l-İlm lil-Melâyin, 2002), 5/7; Ömer Rıza, *Kehhâle, Mu'cemu'l-muelliîfîn* (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.), 7/216; Gümüş, “Cürcânî, Seyyid Şerif”, 8/134-136; Mehmet Bağış, *Seyyid Şerif Cürcânî*, ed. Hakan Temir- Yavuz Selim Göl (İstanbul: Siyer Yayınları, 2023), 27-39.

[23] Gümüş, “Cürcânî, Seyyid Şerif”, 8/134; Mahmut Tekin, “Seyyid Şerif ve Nahv-i Mir Adli Eserinin İçerik ve Metod Açısından Değerlendirilmesi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51 (2021), 178.

[24] Gümüş, “Cürcânî, Seyyid Şerif”, 134-136.

[25] Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1138-1140.

[26] Özel, “Zencânî, İzzeddin”, 44/253; Tekin, “‘Alî el-Kârî ve Tasrifü'z-Zencânî İsimli Eser için Kaleme Aldığı Şerhi”, 339-340.

[27] Bk. Halil b. Ahmed, el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Abdulhamid Hendâvî (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 2/319; Ebu Bekir Muhammed b. Şemsiddin er-Razi, *Muhtaru's-sihah*, thk. Eymen Abdurrezzak eş-Şevvâ (Dimaşk: Dâru'l-Feyhâ'/Dâru'l-Menhel Nâşirûn, 2010), 235; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 2/497; Muhammed b. Ya'kûb, el-Firûzâbâdî, *Kamûsu'l-Muhît*, thk. Muhammed Naîm Arkasûsi (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 2005), 226; Ülker, *İbn Akîl ve Elfiyye Şerhi*, 20.

[28] Sedat Şensoy, “Şerh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/555.

tasar bir şekilde telif ettiği *el-‘İzzî fi’t-tasrîf* adlı eserini ayrıntılı bir şekilde şerh etmiştir. Ayrıca şârih müellifin metnini sadece şerh etmekle kalmamış, meselelerin eksik kalan yanlarını tamamlayarak sarf ilmi ile ilgili ek bilgilere de yer vermiştir.

2.1. Şerhu’l-‘İzzî’de Ele Alınan Konular

Cürcânî’nin söz konusu eseri sarf ilmi ile ilgili konuları içermektedir. Şârih, şerhini yazarken her ne kadar Zencânî’nin *el-‘İzzî fi’t-tasrîf*’inin konu tertibine bağlı kalmışsa da gerekli gördüğü yerlerde bazı konuları da eklemiştir. Cürcânî, şerhine besmele, hamdele ve salvele ile başlamış hemen akabinde sarfın sözlük ve ıstılah anlamlarını ele alarak sarf konularına giriş yapmıştır. Daha sonra Zencânî’nin *el-‘İzzî fi’t-tasrîf*’te yer vermediği^[29] ıstikâk konusuyla ilgili bilgilere yer vermiştir.^[30] Daha sonra fiilin kısımlarıyla devam etmiştir. Şârih burada fiilin sülâsî, rubâî, mücerred, mezîd bölümlerini ve sâlim fiil konusunu ayrıntılı bir şekilde incelemiştir.^[31] Cürcânî, salim fiil konusunu ele alırken nahiv ve sarf âlimlerinin sâlim fiil hakkındaki görüşlerine de yer vermiştir.^[32]

Cürcânî, fiilleri müteaddî ve lazım olmaları açısından ele almış konunun daha iyi anlaşılması için gerekli gördüğü ek bilgilerle meseleleri ayrıntılı bir şekilde izah etmiştir. Ayrıca şerhinde müteaddî fiilin lazım fiil yapma yollarını da anlatmıştır.^[33] Şârih, daha sonra fiilleri mazî, muzârî ve emir olarak zaman açısından sınıflandırmasını ve çekimlerini ele almış akabinde fiilin nefiy, cezm, nasb edatları ve tekîd nûnları ile beraber gelme şeklini incelemiştir.^[34] Ayrıca Cürcânî, muzaraat harflerin anlamı,^[35] lâ-i nâfiye ve lâ-i nâhiye arasındaki farklar,^[36] sülâsî mücerredin ism-i fâil ve ism-i mef’ul kalıpları,^[37] gibi konulara da yer vermiştir.

Cürcânî, muda’af konusunu işlerken öncelikle *‘İzzî*’nin ibaresinde verdiği muda’af’ın tanımındaki kelimeleri şerh ederek daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır.^[38] Daha sonra muzâaf ile ilgili idğam konularını ayrıntılı bir şekilde ele almıştır.^[39] Şârih, mu’tell konusunu ele alırken öncelikle mu’tell kelimesinin sözlük ve ıstılah anlamlarına, illet harflerinin isimlendirilmesine değinmiş daha sonra *‘İzzî*’nin

[29] İzzüddîn ez-Zencânî, *‘İzzî*, 166.

[30] Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî, *Şerhu tasrîfil-‘izzî*, thk. Muhammed el-Zefzâf (Kahire: Dârut-Talâî, 2017), 21-29.

[31] Cürcânî, *Şerhu tasrîfil-‘izzî*, 29-51.

[32] Cürcânî, *Şerhu tasrîfil-‘izzî*, 34-35.

[33] Cürcânî, *Şerhu tasrîfil-‘izzî*, 51-53.

[34] Cürcânî, *Şerhu tasrîfil-‘izzî*, 54-90.

[35] Cürcânî, *Şerhu tasrîfil-‘izzî*, 62.

[36] Cürcânî, *Şerhu tasrîfil-‘izzî*, 70.

[37] Cürcânî, *Şerhu tasrîfil-‘izzî*, 85.

[38] Cürcânî, *Şerhu tasrîfil-‘izzî*, 91-92.

[39] Cürcânî, *Şerhu tasrîfil-‘izzî*, 94-100.

metninde geçen mu'tell fiil kısımlarını geniş bir şekilde açıklamıştır.^[40] Cürcânî, mehmûz konusunu incelerken öncelikle tanımını yapmış daha sonra kısımlarına değinmiş, bazen konuyla alakalı gelebilecek sorulara cevap vermiş ve konuyu ayrıntılı bir şekilde şerh etmiştir.^[41] Cürcânî, ism-i zaman ve ism-i mekân, konularını işlerken Zencânî'nin *el- 'İzzî fi't-tasrîf*'te bunların tanımlarını yapmadığını ifade etmiş, konunun daha iyi anlaşılması için öncelikle ism-i zaman ve ism-i mekân'ın tanımlarını yaparak konuyu ayrıntılı bir şekilde izah etmiştir.^[42] Şârih, ism-i âlet, konusunda Zencânî'nin *el- 'İzzî fi't-tasrîf*'te metnini geniş bir şekilde şerh etmiştir.^[43] Cürcânî, daha sonra masdar-ı merre ve masdar-ı nevi gibi konulara da yer vererek Zencânî'nin söz konusu eserindeki ibareleri ayrıntılı bir şekilde izah ederek şerhini bitirmiştir.^[44]

2.2. Şerhu'l-'İzzî'nin Metodu

Cürcânî, *Şerhu'l-'İzzî* adlı eserinde kelime ve konu analizinden oluşan bir metod takip etmiştir. Konuları izah ederken duruma göre öncelikle '*İzzî*'nin ibaresinde geçen kelimelerin sözlük ve ıstılah anlamını vermiştir.^[45] Örneğin Cürcânî, Zencânî'nin eserinde geçen "sarf" ifadesini değerlendirirken öncelikle onun sözlük ve ıstılah olarak iki manasının olduğunu belirtmiş daha sonra konu kapsamında bilgilendirmelerde bulunmuştur.^[46] Aynı şekilde muzârî fiil konusunu ele alırken de önce sözlük ve ıstılah manasına değinmiş daha sonra meseleyi geniş bir şekilde şerh etmiştir.^[47]

Şekil açısından şerhler üç kısma ayrılmaktadır. Birincisi metnin başında قال ya da قوله şerhin başında da أقول ifadelerinin bulunduğu şerhlerdir. İkincisi şerhin başında قوله ibaresiyle sadece şerh edilen metnin verildiği şerhlerdir. Üçüncüsü ise hem metnin hem de şerhin ibarelerinin iç içe verildiği şerh türleridir.^[48] Cürcânî'nin *Şerhu'l-'İzzî* adlı eseri, birinci kısımda geçen şerh çeşitlerindedir.^[49]

Cürcânî, şerhinde '*İzzî*'nin metnini قال veya قوله şeklinde verdikten sonra أقول diyerek musannifin metnini geniş bir şekilde izah etmiştir.^[50] Örneğin Cürcânî, sâlim fiil ile ilgili '*İzzî*'nin metnini şerh ederken önce müellifin metnini قال keli-

[40] Cürcânî, *Şerhu tasrîfil-'İzzî*, 100-150.

[41] Cürcânî, *Şerhu tasrîfil-'İzzî*, 150-161.

[42] Cürcânî, *Şerhu tasrîfil-'İzzî*, 161-165.

[43] Cürcânî, *Şerhu tasrîfil-'İzzî*, 165-166.

[44] Cürcânî, *Şerhu tasrîfil-'İzzî*, 167-168.

[45] Meryem Doğru, *Şerif Cürânî ile Teftâzânî'nin Şerhu Tasrîfül-'İzzî Adlı Eserlerinin Mukayesesi*, 55.

[46] Cürcânî, *Şerhu tasrîfil-'İzzî*, 21-29.

[47] Bk. Cürcânî, *Şerhu tasrîfil-'İzzî*, 60-61.

[48] Şensoy, "Şerh", 38/556.

[49] Bk. Cürcânî, *Şerhu tasrîfil-'İzzî*, 21-168.

[50] Cürcânî, *Şerhu tasrîfil-'İzzî*, 79.

mesiyle vermiş daha sonra أقول diyerek konuyu geniş bir şekilde şerh etmiştir.^[51] Ayrıca Cürçânî'nin bu yöntemini şerhin geneline yaydığı görülmektedir.^[52]

Cürçânî, şerhinde musannifin metninde yaptığı konu sıralamasının nedenlerine dair yorumlara da yer vermiştir.^[53] Örneğin Zencânî *el- 'İzzî*'de tasrifin tanımından sonra fiil konusuna yer vermiştir.^[54] Cürçânî, metnin ilgili kısmını şerh ederken Arap dilinde kelimenin isim, fiil ve harf şeklinde üç kısma ayrıldığını zikretmiş ve ismin bunlardan önce anlatılması gerektiğini belirtmiştir. Ancak Zencânî'nin *el- 'İzzî* adlı muhtasar eserinde fiil ile alakalı konuların isim ile ilgili konulardan daha fazla olduğu için musannifin önce fiil konusuyla başladığını ifade etmiştir. Ayrıca tasrif ilminin konusuna girmediği için de musannifin *el- 'İzzî*'de harf konularına yer vermediğini de belirtmiştir.^[55] Yine şârih, musannifin sırasıyla mazi, muzârî ve emir fiillerini bu şekilde ele alış nedeni hakkında da yorumlarda bulunmuştur.^[56] Dolayısıyla şârih şerhinin birçok yerinde musannifin ele aldığı konu sıralamasıyla ilgili yorumlarda bulunmuş ve bu yöntemi eserin birçok yerinde uygulamıştır.^[57]

Cürçânî, şerhinde gereksiz uzatmalardan da kaçınmıştır. Ele aldığı konuyu fazla uzatmamak için bazı örnekler vermiş geriye kalan örneklerin de buna kıyas edilebileceğini ifade etmiştir.^[58] Şârih diğer yerlerde de daha önce ele aldığı konuyu tekrara gerek olmadığını belirterek gereksiz uzatmalardan kaçınmıştır.^[59] Cürçânî, eserinde anlamı açık olmayan kelimeleri izah etmeye çalışmıştır. Örneğin mu'tel fiil konusunu şerh ederken önce musannifin metnini vermiş daha sonra metinde geçen zamirin merciiini açıklamıştır.^[60] Dolayısıyla şârih burada zamirin merciiini vererek hem yanlış anlamaların önüne geçtiği hem de konunun daha iyi anlaşılmasını sağladığı söylenebilir. Cürçânî, bazen ele aldığı konunun önemini vurgulamak için "تفككür eden" "تفككür et",^[61] "فاعتبر "dikkate al",^[62] "لا يخفى على المتأمل" "tefekkür eden için gizli olarak kalmaz"^[63] gibi ifadeleri kullanmıştır.^[64]

[51] Cürçânî, *Şerhu tasrifil- 'izzî*, 33.

[52] Bk. Cürçânî, *Şerhu tasrifil- 'izzî*, 21-168.

[53] Cürçânî, *Şerhu tasrifil- 'izzî*, 29.

[54] Zencânî, *'İzzî*, 166.

[55] Cürçânî, *Şerhu tasrifil- 'izzî*, 29, 30.

[56] Cürçânî, *Şerhu tasrifil- 'izzî*, 54.

[57] Cürçânî, *Şerhu tasrifil- 'izzî*, 29, 30, 35, 41, 52, 89, 91, 99, 121, 129.

[58] Cürçânî, *Şerhu tasrifil- 'izzî*, 116.

[59] Cürçânî, *Şerhu tasrifil- 'izzî*, 116.

[60] Cürçânî, *Şerhu tasrifil- 'izzî*, 102.

[61] Cürçânî, *Şerhu tasrifil- 'izzî*, 98.

[62] Cürçânî, *Şerhu tasrifil- 'izzî*, 116.

[63] Cürçânî, *Şerhu tasrifil- 'izzî*, 81, 146.

[64] Doğru, *Şerif Cürânî ile Teftâzânî'nin Şerhu Tasrifül-'İzzî Adlı Eserlerinin Mukayesesi*, 59.

2.3. Şerhu'l-'İzzî'nin Üslûbu

Üslûp lügatte: “*İzlenen yol, benimsenen tarz*”^[65] gibi anlamlara gelmektedir. Dil ve edebiyat alanında ise üslûp kişinin duygu düşünce ve heyecanını anlatma biçimi, dili kullanma şekline denilmektedir.^[66] Üslûp; ilmî üslûp, edebî üslûp ve hatâbî üslûp olarak üç kısma ayrılmaktadır.^[67] İlmî üslûp: Bilimsel çalışmaların yazımında kullanılmaktadır. Bu üslûbun en önemli özelliği, ilmi ifade titizliği ve anlamının açık olmasıdır.^[68] Dolayısıyla ilmî üslûp, ilmi gerçekleri anlatan, akla hitap eden, anlamı açık ve anlaşılır ifadelerle sahip bir anlatım biçimidir.^[69] Edebî Üslûp: İster manzum ister mensur olsun, edebî eserlerin telif edilmesinde kullanılan bu üslûbun en önemli özelliği estetiklidir.^[70] Dolayısıyla güzellik, bu üslûbun en önemli özelliklerindedir.^[71] Hatâbî üslûp: Hutbe ve konuşmalarda kullanılan bir anlatım tarzıdır.^[72]

Çalışmamızın konusu olan Cürcânî'nin söz konusu eseri daha önce değindiğimiz gibi şerh türü bir eserdir. Dolayısıyla Cürcânî hakkında, Zencânî'nin eserini okuyucunun daha iyi anlamasını sağlamak için mecazlı ifadelerden kaçınarak akla hitap edecek şekilde açık ve anlaşılır bir şekilde şerh etmeye çalıştığı söylenebilir. Buna göre Cürcânî'nin söz konusu eserini ilmî üslûp ile yazdığını söylemek mümkündür. Örneğin Zencânî, *el-'İzzî* adlı eserinde fiilin kısımları konusuna kısaca değinmiştir.^[73] Cürcânî ise metnin bu kısmını ele alırken fiilin ya sülâsî ya da rubâî olduğunu, bu fiillerin asıl kök harflerinin üç harfli ise sülâsî, dört harfli ise rubâî olduğunu ifade etmiştir. Bu fiillerden de her birinin içerisinde zait harf yoksa mücerred, asıl kök harflerine ilave harf varsa mezîd fiil olacağını beyan etmiştir. Söz konusu zait harflerin de sülâsî fiilde en fazla üç harf, rubâî fiilde ise en çok iki harf olabileceğini zikretmiştir. Bu fiillerin de her birinin ya sâlim ya da gayrı sâlim olacağını ifade etmiştir. Daha sonra Cürcânî metne gelebilecek muhtemel sorulara da yer vererek bu sorulara cevap vermiştir.^[74] Dolayısıyla Cürcânî'nin, burada muşannifin metnini mecazlı ifadelerden kaçınarak açık ve anlaşılır bir şekilde ilmî üslûba uygun olarak şerh ettiğini söylemek mümkündür. Ayrıca konuyu sadece

[65] İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1/473.

[66] İsmail Durmuş, “Üslûp”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/383-385.

[67] Ali el-Cârim-Mustafa Emin, *Belâgatü'l-vadiha* (Beyrut: Mektebetu Daru'l-Fecr, 2014), 24-29.

[68] Durmuş, “Üslûp”, 42/383.

[69] Ali el-Cârim-Mustafa Emin, *Belâgatü'l-vadiha*, 24; Tari, *Teftâzânî ve Sa'dîni Adlı Şerhi*, 78; Nusrettin Bolelli, *Belâgat (Beyân-Me'ani-Bedî İlimleri) Arap Edebiyatı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2009), 30.

[70] Durmuş, “Üslûp”, 42/383.

[71] Ali el-Cârim-Mustafa Emin, *Belâgatü'l-vadiha*, 25; Bolelli, *Belâgat*, 31.

[72] Durmuş, “Üslûp”, 42/384.

[73] Zencânî, *'İzzî*, 166.

[74] Cürcânî, *Şerhu tasrifil-'izzî*, 29-32.

şerh etmekle kalmamış okuyucu tarafından daha iyi anlaşılmasını sağlamak için bazı ek bilgilere de yer vermiştir.

2.4. Dil Ekollerine Yaklaşımı

Cürcânî, *Şerhu'l-'İzzî* adlı eserinde sarf ilmiyle ilgili konuları ele alırken bazen dil ekolleri arasında meydana gelmiş ihtilafli konulara da yer vermiştir. Örneğin kelimenin aslını ele alırken Basra ve Kûfe Arap dili ekollerinin konuyla alakalı yaklaşımlarına değinmiştir.^[75] Basra dil ekolünün görüşüne göre kelimenin aslı masdar, Kûfe dil ekolünün görüşüne göre ise mâzi fiildir.^[76] Cürcânî'nin eserinde konuyla ilgili yaptığı açıklamalarından Basra dil ekolünün görüşünü tercih ettiği anlaşılmaktadır.^[77]

Basra ve Kûfe dil ekolleri arasında tartışma konusu olan başka bir konu da emr-i hâzırın mebniliği veya mu'rablığı meselesidir. Lâm harfi ile yapılan emir fiiline dönüşen fiilin mu'rab olması hususunda her iki dil ekolü arasında görüş birliği bulunurken, emr-i hazır konusunda ise ihtilaf vardır.^[78] Kûfe dil ekolüne göre أَفْعَلْ kalıbında olan emr-i hâzırın aslı لَتَفْعَلْ olup sıkça kullanımdan ötürü ل harfi düşmüştür. Dolayısıyla Kûfeli dil âlimlerine göre emr-i hazır mahzûf olan ل harfiyle meczûm olduğu için mu'rabtır. Basra dil ekolüne göre ise fiilde asl olan mebni olmasıdır. Kendisinden muzaraat harfi düştükten sonra emr-i hazırın isme benzeyerek mu'rab olacak bir tarafının kalmadığını ve bundan dolayı mebni olması gerektiğini ifade etmişlerdir.^[79]

Cürcânî'nin bu konuda yaptığı açıklamalardan Basra dil ekolünün yaklaşımını tercih ettiği anlaşılmaktadır.^[80] Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Buna göre Cürcânî'nin eserinde daha çok Basra dil ekolünün görüşlerini benimsediğini söylemek mümkündür.

2.5. Etkilendiği Arap Dili Âlimleri

Cürcânî, eserinde sarf ilmiyle ilgili kaideleri delillendirirken Arap dili âlimlerinden istifade etmiştir. Dolayısıyla Cürcânî, *Şerhu'l-'İzzî* adlı eserinde birçok Arap dili âliminden etkilenmiş ve onların görüşlerine atıfta bulunmuştur. Cürcânî'nin eserinde atıfta bulunduğu Arap dili âlimlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

[75] Cürcânî, *Şerhu tasrifil-'izzî*, 23.

[76] İbnu'l-Enbârî, Ebu'l-Berekât, Abdurrahmân, *el-İnsâf fî mesâ'ili'l-hilâf beyne'n-nahviyyi-ne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, thk. Hasan Hamed (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2016), 1/217.

[77] Cürcânî, *Şerhu tasrifil-'izzî*, 24.

[78] Tarı, *Teftâzânî ve Sa'dîni Adlı Şerhi*, 111.

[79] Bk. İbnu'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 2/59-80; Tarı, *Teftâzânî ve Sa'dîni Adlı Şerhi*, 111.

[80] Cürcânî, *Şerhu tasrifil-'izzî*, 71.

2.5.1. Halîl b. Ahmed (öl. 175/791)

Cürcânî, bazen yalnızca Halîl b. Ahmed'in görüşünü nakletmekle yetinmiş ve herhangi bir tercihte bulunmamıştır.^[81] Bazen de söz konusu nakilde Halîl b. Ahmed ile Sîbeveyhi'nin aynı görüşte olmadıklarına dikkat çekmiştir. Söz gelimi Cürcânî, şerhinde Halîl b. Ahmed'e göre لن kelimesinin aslının ل ve أن'den meydana geldiğini, Sîbeveyhi'ye göre ise لن'nin başlı başına bir kelime olduğunu ل ve أن'den oluşmadığını ifade ederek herhangi bir tercihte bulunmadan her ikisinin ismini zikretmiştir.^[82] Başka bir yerde de Sîbeveyhi ile görüş birliğine dikkat çekilmiştir.^[83]

2.5.2. Sîbeveyhi (öl. 180/796)

Cürcânî'nin kendisinden nakil yaptığı dilcilerden biri de Sîbeveyhi'dir. O, Sîbeveyhi'den atıfta bulunurken bazen sadece görüşünü nakletmiştir.^[84] Bazen de nakille beraber tercihte bulunduğu anlaşılmaktadır.^[85] Cürcânî, şerhinde incelediği bir meselede Sîbeveyhi'nin, Halîl b. Ahmed ile farklı görüşte olduklarına,^[86] diğer bir konuda da aynı görüşte olduklarına dikkat çekmiştir.^[87] Başka bir yerde Yûnus b. Habîb ile bir konudaki görüş farklılığına dikkat çekilmiştir.^[88] Eserinin diğer bir yerinde ise Sîbeveyhi'nin görüşünü Basra dil ekolünün görüşüyle beraber zikretmiştir.^[89]

2.5.3. Yûnus b. Habîb (öl. 182/798)

Yapılan araştırmalar neticesinde Cürcânî'nin eserinde Yûnus b. Habîb'in ismine değinerek konuyla ilgili görüşüne bir yerde değinilmiş, diğer bir yerde de Sîbeveyhi ile bir konuda farklı düşündüğü nakledilmiştir.^[90]

2.5.4. Ahfeş (öl. 215/830)

Cürcânî'nin kendisinden nakil yaptığı diğer bir dilci de Ahfeş'tir. Cürcânî, konu kapsamında Ahfeş'in görüşünü zikrederken bazen sadece nakletmekle yetin-

[81] Cürcânî, *Şerhu tasrifil-'izzî*, 43.

[82] Cürcânî, *Şerhu tasrifil-'izzî*, 68.

[83] Cürcânî, *Şerhu tasrifil-'izzî*, 155.

[84] Cürcânî, *Şerhu tasrifil-'izzî*, 43, 68.

[85] Cürcânî, *Şerhu tasrifil-'izzî*, 122.

[86] Cürcânî, *Şerhu tasrifil-'izzî*, 68.

[87] Cürcânî, *Şerhu tasrifil-'izzî*, 155.

[88] Cürcânî, *Şerhu tasrifil-'izzî*, 81.

[89] Cürcânî, *Şerhu tasrifil-'izzî*, 75.

[90] Cürcânî, *Şerhu tasrifil-'izzî*, 80-81; Doğru, *Şerif Cürânî ile Teftâzânî'nin Şerhu Tasrifil-'İzzî Adlı Eserlerinin Mukayesesi*, 83.

miştir.^[91] Kimi zaman da Ahfeş’in görüşünü zikrettikten sonra gerekçeli delillerle ona katılmadığını belirtmiştir.^[92]

2.5.5. Zemahşerî (öl. 538/1144)

Cürcânî, şerhinde Zemahşerî’nin görüşlerinden yararlanmışır. Bu bağlamda Cürcânî, bazen Zemahşerî’nin eserine bazen de bizzat adını zikrederek kendisine atıfta bulunmuş ve görüşüne yer vermiştir.^[93] Dolayısıyla özetle denilebilir ki Cürcânî, sarf kaidelerini delillendirirken birçok Arap dili âliminden istifade etmiş ve onlardan alıntılar yapmıştır.

2.6. Meselelerin Eksik Yanlarını Tamamlaması

Cürcânî, eserinde musannifin metnini şerh ederken, konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamak ve meselelerin eksik kalan yanlarını tamamlamak için ek bilgilere yer vermiştir. Örneğin Cürcânî, Zencânî’nin *el-‘İzzî* adlı eserinde^[94] geçen şâz^[95] kavramını ele alırken علم diyerek söz konusu kavrama açıklık getirmiştir. Cürcânî, Arap dilinde kullanılan şâz kavramını, “çok ya da az kullanılmasına bakılmaksızın kıyasa^[96] aykırı olan” şeklinde açıklamıştır.^[97] Dolayısıyla şârih burada şâz kavramının Arap filolojisinde kullanılan anlamını izah etmiştir. Böyi lece Cürcânî hakkında, Zencânî’nin söz konusu eserinin eksik kalan yanlarını tamamlamaya çalıştığını söylemek mümkündür.

Şârih bazı durumlarda فنقول lafzını kullanarak ek bilgiler vermiştir. Örneğin zaman açısından fiilleri ele alırken fiilin belirli bir zamana bağlı olduğunu ifade etmiş, mazi fiilin geçmiş zaman anlamı taşıdığını, muzari’nin gelecek veya şimdiki zaman anlamı taşıdığını, emir fiilinin ise gelecek zaman anlamı ifade ettiğini belirtmiştir.^[98]

[91] Cürcânî, *Şerhu tasrifil-‘izzî*, 117.

[92] Cürcânî, *Şerhu tasrifil-‘izzî*, 123.

[93] Bk. Cürcânî, *Şerhu tasrifil-‘izzî*, 45, 47, 66.

[94] Zencânî, *‘İzzî*, 170.

[95] Şâz: Sözlükte “genel kabule ve kurallara aykırı olmak” anlamına gelen şezz (şüzüz) kökünden türeyen şâz kelimesi: Arap dilinde az ya da çok kullanılmasına bakılmaksızın Arap dili kurallarına, yaygın kullanıma ve kıyasa aykırı olan kelime ve yapıları ifade etmektedir. Bk. Soner Gündüzöz, “Şâz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/384.

[96] Arap dili âlimleri kıyası, “aralarında bulunan ortak özellik, benzerlik, sebep gibi ilgiden dolayı bir şeye (kelimeye, kullanıma, cümle ögesine...) benzerinin hükmünü vermek” anlamında, terim olarak kullanmışlardır. Zülfişkar Tüccar, “Kıyas”, (Arap Dili), *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/538.

[97] Cürcânî, *Şerhu tasrifil-‘izzî*, 39.

[98] Cürcânî, *Şerhu tasrifil-‘izzî*, 54.

Cürcânî, sâlim fiil konusunu şerh ettikten sonra konunun daha iyi anlaşılması için mîzân-ı sarfî^[99] meselesine değinmiştir. Ayrıca sarf ve nahiv âlimlerine göre sâlim kavramını ele almış ve sâlim fiil ıstılahının sarf ve nahiv âlimlerine göre aynı olmadığını örnek vererek açıklamıştır. Söz gelimi Cürcânî, sâlim ıstılahının sarf ve nahiv âlimleri açısından farklılık arz ettiğini, sarf âlimlerine göre sâlim fiilin asıl harflerinden birisinin illet harfleri, hemze ve tad‘if olmaması gerektiğini belirtmiş, nahiv âlimlerine göre ise sâlim, kelimenin sonunda herhangi bir illet harfinin bulunmaması olarak açıklamıştır. Örneğin نصر fiili hem sarf hem de nahiv âlimlerince sâlim, رمى fiili ise her iki gruba göre gayrı sâlim olarak kabul edilmiştir. باع fiili sarf alimlerince gayrı sâlim, nahiv alimlerince sâlim kabul edilmiştir. اسلقتى fiili ise sarf alimlerince sâlim, nahiv alimleri tarafından ise gayrı sâlim olarak kabul edilmiştir.^[100] Dolayısıyla burada şârih musannifin metninde değinmediği konuları geniş bir şekilde ele alarak meselenin eksik kalan taraflarını izah etmiştir.

2.7. Muhtemel İtirazların Cevaplarına Yer Vermesi

Cürcânî, eserinde bazı durumlarda soru cevap yöntemini takip ederek okurun aklına gelebilecek muhtemel sorulara cevap vermeye çalışmıştır. Cürcânî, وقائل أن يقول “biri söylerse”,^[101] فإن قيل “şayet denilirse”,^[102] şeklindeki sorulara yer vermiştir. Bu soruların cevaplarına ise قلنا “Deriz”,^[103] ويجاب “ona şöyle cevap verilir”,^[104] قلت “derim”,^[105] ويجاب “ona şöyle cevap verilir”,^[106] gibi ifadelerle yer vermiştir.^[107]

Cürcânî, فإن قيل ifadesini kullanarak “lazım fiilin müteaddi fiil yapılabildiği gibi müteaddi fiil de lazım fiile dönüştürülebilir mi?” şeklinde muhtemel bir soru sormuş daha sonra قلنا ifadesini kullanarak sülâsî olan müteaddi fiilin infial ve iftial bablarına dönüştürerek lazım fiil şekline dönüştürülebileceğini zikretmiştir.^[108] Dolayısıyla Cürcânî, bazı durumlarda konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamak için

[99] Mîzân-ı sarfî: Gerek fiil gerek isim kalıplarında asıl ve ziyade harflerle bunların hareke ve sükûnları bir ölçüye göre belirlenmektedir. Kadîm dilcilerden beri kullanılan ve mîzân-ı sarfî ismi verilen bu ölçüt “feale” (فعل) dir. Kökün ilk harfi fâ, ikinci harfi ayın, üçüncü harfi lâm’a tekabül etmektedir. Eğer kelime dört harfli ise mîzânın sonuna bir lâm (فعلل), beş kök harfli ise bir lâm daha (فعللل=سفرجل) gibi eklenmektedir. Kelimede zâit harf veya harfler varsa mîzanda karşılıklı yerlerine konularak ölçüt belirleme yapılmaktadır (تفعلل gibi.) Mîzana “vezin” (binâ, sîga), ona uygun düşen kelime kalıbına da “mevzun” denilmektedir. Kılıç, “Sarf”, 36/136.

[100] Cürcânî, *Şerhu tasrifil-‘izzî*, 33-35.

[101] Cürcânî, *Şerhu tasrifil-‘izzî*, 29, 61, 82.

[102] Cürcânî, *Şerhu tasrifil-‘izzî*, 31, 32, 41, 61, 62, 65, 98, 103.

[103] Cürcânî, *Şerhu tasrifil-‘izzî*, 41, 62, 65, 98, 106, 117, 139.

[104] Cürcânî, *Şerhu tasrifil-‘izzî*, 29, 82.

[105] Cürcânî, *Şerhu tasrifil-‘izzî*, 103, 117.

[106] Cürcânî, *Şerhu tasrifil-‘izzî*, 32.

[107] Doğru, *Şerif Cürânî ile Teftâzânî'nin Şerhu Tasrifil-‘İzzî Adlı Eserlerinin Mukayesesi*, 57-58.

[108] Cürcânî, *Şerhu tasrifil-‘izzî*, 53.

soru cevap yöntemini kullanarak ek bilgiler verdiği görülmektedir. Ayrıca şârihin bu yöntemi eserinin birçok yerinde uyguladığı fark edilmektedir.^[109]

SONUÇ

Zencânî'nin *el-‘İzzî fi’l-tasrîf* adlı eseri sarf ilmine dair telif ettiği muhtasar bir çalışmadır. Tarihi süreçte birçok âlim Zencânî'nin söz konusu eserine şerhler telif etmiştir. Cürçânî de Zencânî'nin eserine *Şerhu'l-‘İzzî* adlı bir şerh telif etmiştir. Cürçânî'nin değerli açıklamalar ve ek bilgilerle yazdığı bu şerhi, günümüze kadar ulaşmıştır. Cürçânî'nin şerhi sarf ilmi ile ilgili konuları içermektedir. Şârih, şerhini yazarken her ne kadar Zencânî'nin *el-‘İzzî fi’l-tasrîf*'inin konu tertibine bağlı kalmışsa da gerekli gördüğü yerlerde de bazı konuları ilave etmiştir.

Cürçânî, eserinde kelime ve konu analizinden oluşan bir metot takip etmiştir. Şekil açısından ise metnin başında قال veya قوله ibareleri bulunan ve şerhin başında أقول ifadelerinin geçtiği şerh türünde yazıldığı tespit edilmiştir. Cürçânî, eserinde dil ekolleri arasında meydana gelmiş ihtilafı konulara da değinmiş ve daha çok Basra dil ekolünün görüşlerini benimsediği fark edilmiştir. Ayrıca eserinde birçok Arap dili âliminden etkilenmiş ve söz konusu eserinde onların görüşlerine atıfta bulunmuştur. Bazı durumlarda atıfta bulunduğu âlimlerin görüşleri arasında tercihte bulunurken bazen de herhangi bir tercihte bulunmadan sadece nakletmiştir.

Cürçânî, şerhinde ilmî bir üslup kullanarak Zencânî'nin eserini okuyucunun daha iyi anlamasını sağlamak için, anlamı açık ve anlaşılır ifadelerle şerh etmiştir. Ayrıca şârih müellifin metnini sadece şerh etmekle kalmamış, meselelerin eksik kalan yanlarını tamamlamak için gereksiz uzatmalardan da kaçınarak ek bilgilere de yer vermiştir. Cürçânî, eserinde bazı durumlarda soru cevap yöntemini takip ederek okurun aklına gelebilecek muhtemel sorulara cevap vermeye çalıştığı da tespit edilmiştir. O, bu yöntemle Zencânî'ye yapılması muhtemel bazı eleştirileri de geri çevirmektedir.

[109] Cürçânî, *Şerhu tasrîfil-‘izzî*, 56, 58, 60, 63, 70, 93.

KAYNAKÇA

- Bağış, Mehmet. *Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usulü Uygulamaları- Beydâvi Tefsiri Örneğinde-* İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2020.
- Bağış, Mehmet. *Seyyid Şerif Cürcânî*, ed. Hakan Temir- Yavuz Selim Göl. İstanbul: Siyer Yayınları, 2023.
- Bolelli, Nusrettin. *Belâgat (Beyân-Me'anî-Bedi' İlimleri) Arap Edebiyatı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2009.
- Cârim Ali - Emin Mustafa. *Belâgatu'l-vadiha*. Beyrut: Mektebetu Daru'l-Fecr, 2014.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbu'l-ta'rifât*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlı, Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2007.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu tasrifil- 'izzî*, thk. Muhammed el-Zefzâf Kahire: Dârut-Talâi', 2017.
- Doğru, Meryem. *Şerif Cürânî ile Teftâzânî'nin Şerhu Tasrifül'-İzzî Adlı Eserlerinin Mukayesesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Durmuş, İsmail. "Üslûp", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 42/383-385. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Abdulhamid Hendâvi. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.
- Firûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb. *Kamûsu'l-Muhît*. thk. Muhammed Naîm Arkasûsi. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 2005.
- Gümüş, Sadreddin. "Cürcânî, Seyyid Şerif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/134-136. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Gündüzöz, Soner. "Şâz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/384. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- İbn Akil, Ebû Muhammed Bahâ'üddin el-Hemedânî. *Şerhu İbn 'Akil 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Mahmud Mustafa Halâvî, 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1996.
- İbn Mâlik, Cemâlüddin Muhammed b. Abdillâh. *Elfiyyetu İbn Mâlik*. İstanbul: Sıraç Yayınevi, 2023.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddin. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdir, 3. Basım. 1993.
- İbnu'l-Enbârî, Ebu'l-Berekât, Abdurrahmân. *el-İnsâf fi mesâ'ili'l-hilâf beyne'n-nahviyyine'l-Basriyyin ve'l-Küfiyyin*. thk. Hasan Hamed. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 3. Basım. 2016.
- İbnu'l-Hâcib, Cemâlüddin Osmân b. Ömer. *eş-Şâfiye fi 'ilmi-tasrif*, thk. Derviş el-Cüveydî, Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 2008.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah Hâci Halife. *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-muellifin*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Kılıç, Hulusi. "Sarf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/136-137. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Leknevî, Ebu'l-Hasanât Muhammed 'Abdulhay. *el-Fevâ'idu'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. Mısır: Matbaatu saâde, 1324.
- Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber. *el-Muktedâb*. thk. Muhammed Abdulhalık 'Azîme. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, ts.
- Özel, Ahmet. "Zencânî, İzzeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/253-254. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Razî, Ebû Bekir Muhammed b. Şemsiddin. *Muhtarû's-Sihah*. thk. Eymen Abdurrezzak eş-Şevvâ. Dımaşk: Dâru'l-Feyhâ'/ Dâru'l-Menhel Nâşirûn, 2010.
- Sevdî, Ali. *Arapça Dilbilgisi Sarf*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2023.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. 'Osmân b. Kanber, *el-Kitab*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 5 Cilt. 4. Basım. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 2004.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Buğyetü'l-vu'ât fi ta-bâkâti'l-luğaviyyin ve'n-nühât*. thk. Muhammed Abdurrahîm. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.
- Şensoy, Sedat. "Şerh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/555-558. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Bedru't-tâli' bi mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Tarı, Nihat. Teftâzânî ve Sa'dînî Adlı Şerhi". Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

- Tehânevî, Muhammed b. Ali, *Mevsûatu keşşâfi ıstılâhati'l-fünûn ve'l-'ulûm*. thk. Ali Dahrûc, 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.
- Tekin, Mahmut. “ ‘İzzî’ye Yapılan Şerhler Bağlamında ‘Alî el-Eşnevi’nin ‘İzzî Tekmilesi’”, *Journal of History School*, 51 (Nisan 2021), 1377-1400.
- Tekin, Mahmut. “‘Alî el-Kârî ve Tasrîfu’z-Zencânî İsimli Eser için Kaleme Aldığı Şerhi”. *Artuklu Akademi* 7/2 (2020), 337-362.
- Tekin, Mahmut. “Seyyid Şerîf ve Nahv-i MîrAdlı Eserinin İçerik ve Metod Açısından Değerlendirilmesi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51 (2021), 175-199.
- Tüccar, Zülfikar. “Kıyas”. (Arap Dili), Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 25/538-539. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Ülker, Şehmus. *İbn Akil ve Elfiyye Şerhi*. ed. Emin Cengiz, Ankara: İlahiyât yayınları, 2021.
- Zemahşerî, Ebul Kasım Carullah Mahmud b. Ömer. *el-Mufasssal fi san’âti'l i’rab*. thk. İmîl Bedî Ya’kub. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1999.
- Zencânî, İzzüddîn. *‘İzzî* (Sarf Cümlesi İçerisinde). İstanbul: Şifa Yayınevi, 3. Basım. 2012.
- Zirikî, Hayruddîn. *el-A’lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-İlm lil-Melâiyîn, 15. Basım. 2002.



Sa'dullâh El-Berde'î ve Şerhu'l-Avâmili'l-Mie Adlı Eseri

Sa'd Allah Al-Barda'î and His Work Sharh Al-'Awamil
Al-Mia

Doç. Dr. Ahmet MEYDAN¹, Arş. Gör. Merve KÜÇÜKZOROĞLU²

¹Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul
· ahmet.meydan@marmara.edu.tr · ORCID > 0000-0003-0253-7891

²Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Mardin
· mervekucukzoroglu@artuklu.edu.tr · ORCID > 0000-0001-6740-0576

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 14 Eylül/September 2024

Kabul Tarihi/Accepted: 23 Aralık/December 2024

Yıl/Year: 2024 | **Sayı – Issue:** 57 | **Sayfa/Pages:** 277-299

Atıf/Cite as: Meydan, A., Küçükzoroğlu, M. "Sa'dullâh El-Berde'î ve Şerhu'l-Avâmili'l-Mie Adlı Eseri"
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 57, Aralık 2024: 277-299.

Sorumlu Yazar/Corresponding Author: Merve KÜÇÜKZOROĞLU

Yazar Notu/ Author Note: " Bu çalışma, 09.06.2023 tarihinde Dr. Öğr. Üyesi Ahmet MEYDAN danışmanlığında Merve KÜÇÜKZOROĞLU tarafından tamamlanan 'Sa'dullâh el-Berde'î'nin 'Şerhu'l-Avâmili'l-mie' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlilî' başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır."

SA'DULLÂH EL-BERDE'Î VE ŞERHU'L-AVÂMİLİ'L-MİE ADLI ESERİ

ÖZ

Sa'dullâh el-Berde'î, muhtelif ilim dallarıyla meşgul olmuş çok yönlü bir âlimdir. Daha çok dil ilimlerinde kaleme alınan eserler üzerine yazdığı şerhler ve bu alanda vermiş olduğu dersler ile şöhret kazanıp döneminin önemli isimlerinden biri olmuştur. Berde'î'nin çalışmamıza konu olan eseri, Cürçânî'nin nahiv alanındaki temel eserlerden biri olarak kabul edilen *el-'Avâmilü'l-Mie*'si üzerine yazdığı şerhidir. Oldukça ilgi gören bu şerh, hâlihazırda önemini muhafaza etmekte ve medreselerde matbu' nüshalarından okutulmaktadır. Makalemizde şârih ve eserinden bahsetmeden önce Cürçânî'nin hayatı ve *el-'Avâmil* eseri hakkında kısa bir bilgilendirme yapılmıştır. Ardından Sa'dullâh el-Berde'î'nin hayatı ve eserleri hakkında malumat verilmiştir. Akabinde *el-'Avâmil* için kaleme aldığı söz konusu şerhin adı, Berde'î'ye aidiyeti, yazılış tarihi, yeri ve yazılma süreci, muhtevası gibi hususlara değinilmiş ve eserin yazma nüshaları tanıtılmıştır. Bunların yanında Berde'î'nin şerhi telif ederken yararlandığı kaynaklar ve takip ettiği metotlardan bahsedilmek suretiyle eserin ilim dünyasındaki önemine vurgu yapılmıştır. Böylelikle söz konusu şerh muhtelif açılardan tahlil edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Nahiv, Abdülkâhir el-Cürçânî, *el-'Avâmil*, Sa'dullâh el-Berde'î, Şerh.



SA'D ALLAH AL-BARDA'I AND HIS WORK SHARH AL-'AWAMIL AL-MIA

ABSTRACT

Sa'd Allâh al-Barda'î is a versatile scholar who was interested in different branches of science. He was one of the prominent figures of his era, becoming famous for his commentaries written primarily on linguistics and for the lectures that he taught in this field. Barda'î's work, which is the subject of our study, is his commentary on Jurjânî's *al-'Awâmil al-Mia* considering one of the main works in the syntax. This commentary, which has attracted much attention, has currently maintained its importance and has been taught in madrasahs in its printed copies. Before discussing the commentator and his work, our article provided a brief overview of Jurjani's life and his work, *al-'Awâmil*. The life and accomplishments of Sa'd Allâh al-Barda'î were then discussed. Subsequently, issues such as the name of the commentary he wrote for *al-'Awâmil*, its ownership by Barda'î, the date,

place and process of writing, its content were mentioned and the manuscript copies of the work were introduced. It also highlighted the significance of the work in the field of science and listed the sources and techniques that Barda'î used to compile the commentary. Thus, the commentary in question was tried to be analyzed from various perspectives.

Keywords: Syntax, 'Abd al-Ķâhir al-JurĶânî, al-'Awâmil, Sa'd Allâh al-Barda'î, Commentary.



GİRİŞ

Berde'î'nin (ö. 609/1212) yaşadığı hicri VII/XIII. yüzyıl, Moğol istilası ve beraberinde gelen pek çok olumsuz vakiya rağmen ilmi anlamdaki çalışmaların yoğun olduğu, birçok ilim adamının yetiştiği ve eserlerin ortaya koyulduğu bir dönem olmuştur.^[1] Berde'î de bunlardan biridir ve kendisinin kaleme aldığı eserler daha çok dil ilimlerine dairdir. Bu eserlerden biri, Arap dili sahasında mühim bir yere sahip olan Abdülkâhir CürĶânî'nin (ö. 471/1078-79) nahiv alanında telif ettiği *el-'Avâmilü'l-Mie*'si üzerine yazdığı şerhtir. *'Avâmil*, yazıldığı dönemle sınırlı kalmayıp ileriki dönemlerde de oldukça ilgi görmüş ve pek çok âlim tarafından şerh edilmiştir.^[2] Berde'î'nin eseri bu şerhler arasında önemli bir yer edinerek *Sa'dullâh es-Sağîr* ismiyle şöhret bulmuştur ve günümüzde halen doğu medreselerinin müfredatında yer almakta^[3] ve matbu' nüshaları okutulmaktadır.

Çalışmamızda ilk olarak Abdülkâhir el-CürĶânî ve *'Avâmil* eserinden bahsedilecek olup ardından Sa'dullâh el-Berde'î'nin hayatı hakkında bilgilendirme yapıp eserleri kısaca tanıtılacaktır. Daha sonra *Şerhu'l-Avâmilü'l-Mie* eserinin tahlil kısmına geçilecek olup ilk önce şerhin isminin ve şârihe aidiyetinin tesbiti yapılacaktır. Ardından eser hakkında yapılacak çalışmalarda kolaylık sağlaması niyetiyle şerhin baş ve son taraflarından kesitler sunulacaktır. Eserin yazılma tarihi, yeri, süreci ve içeriği ele alınacak, sonrasında şârihin bu eseri kaleme alırken başvurduğu kaynaklara yer verilip şerhin yazma nüshaları tanıtılacaktır. Eserin muhtelif baskıları olmakla beraber tahkik ve tahlilini konu alan bir çalışmaya rastlanamamış ve hazırlamış olduğumuz yüksek lisans tezinde yazma nüshalardan

[1] Osman Gazi Özgüdenli, "Merv" (siyasi), Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/222; Zübeyir Aslan, *Sadullah el-Berde'î'nin Hadâiku'd-Dekâik Adlı Eseri*, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 2.

[2] *'Avâmil üzerine yapılan çalışmalar hakkında bilgi için bk. Merve Küçükzoroğlu, Sa'dullâh el-Berde'î'nin "Şerhu'l-Avâmilü'l-Mie" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, (Yalova: Yalova Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 22-35.

[3] Mahmut Tekin, "Sa'dullâh es-Sağîr ve Berde'î'ye Aidiyeti Üzerine Bir İnceleme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/1, (2021), 236.

faydalanılarak eserin tahkik ve tahlili yapılmış olup makalemizde de yazma nüshaların tanıtımına yer verilecektir. Son olarak Berde'î'nin şerh üslubu incelenerek söz konusu eser farklı açılardan bir incelemeye tabi tutulmuş olacaktır.

Berde'î'nin şerh çalışmasını konu alan bir çalışmaya rastladık. Ancak bu çalışmada eserin şârihe aidiyeti hususu üzerinde durulmuştur.^[4] Muhtelif çalışmalarda ise esere dolaylı olarak işaret edildiğini tespit ettik.^[5] Berde'î'nin kaleme aldığı şerhi tahlil ederek hem bu yöndeki eksikliği bir nebze gidermeyi hem de eser hakkında yapılacak diğer araştırmalara kapı aralamayı hedefledik.

1. ABDÜLKÂHİR EL-CÜRCÂNÎ VE 'AVÂMİL ESERİ

Tam adı, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Cürcânî olup hayatının tümünü Cürcân'da geçirmiştir. Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Hasan el-Fârisî'den ders almıştır.^[6] Bunun yanında, Kadı Ebü'l-Hasan Ali b. Abdülazîz el-Cürcânî (ö. 366/976 veya 392/1002),^[7] Sâhib b. Abbâd (ö. 385/995) ve İbn Cinnî (ö. 392/1002) gibi önemli isimlerden^[8] ders aldığı rivayet edilmiştir. Cürcân'da verdiği dersler sonrasında kısa zamanda şöhreti yayılmıştır. İran asıllı olmasına rağmen hiçbir eserini Farsça kaleme almaması dikkat çekmektedir.^[9]

Kaynaklar Cürcânî'nin fıkıh ve kelim gibi ilim dallarında eğitim aldığını göstermekle birlikte^[10] kendisi, Arap dili ve belagati alanında yaptığı çalışmalarla ön plana çıkmıştır. Alana olan vukufiyeti ve yetkinliği sebebiyle kendisine "İmâmü'n-nühât" ve "Şeyhu'l-belâga" lakapları verilmiştir. Kaleme aldığı eserler

[4] Tekin, "Sa'dullâh es-Sağir ve Berde'î'ye Aidiyeti Üzerine Bir İnceleme", 231-250.

[5] Aslan, *Sadullah el-Berde'î'nin Hadâiku'd-Dekâik Adlı Eseri*, 24-25; Ali Sevdî, *Arap Gramerinde 'Avâmil Geleneği*, (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 53; Nuh Arvas, *Kasım İznîkî'nin İ'rabu'l-'Avâmil Adlı Eserinin Edisyon Kritiği*, (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 13; Ümit Karaver, *Musannifek'e Nisbet Edilen "Avâmil-i Atik" Şerhi (Tahkik ve Tahlil)*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 35.

[6] Ebü'l-Berekât Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elîbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*, thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî, (Zerkâ': Mektebetü'l-Menâr, 3. Baskı, 1985), 264; İbnü'l-Kıfî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdülvahîd eş-Şeybânî el-Kıfî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1. Baskı, 1982), 2/189.

[7] Ebü Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, thk. İhsân Abbâs, (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Baskı, 1993), 6/2524.

[8] Muhammed Bâkir b. Zeynilâbidîn b. Ca'fer el-Müsevî el-Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât fî ahvâli'l-'ulemâ' ve ş-sâdat*, thk. Esedullâh İsmiliyyân, (Kum: Mektebetü İsmiliyyân, 1392 h./1972 m.), 5/90.

[9] Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Abdülkâhir el-Cürcânî" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/247-248.

[10] Ebü Nasr Tâciüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed Tanahî ve Abdülfettah Muhammed el-Hulv, (Kahire: Matba'atü İsa el-Bâbi el-Halebî, 1386 h./1967 m.), 5/149.

de pek çok kişi tarafından ilgi ile karşılanmış ve kendinden sonraki çalışmalara kaynak olmuştur.^[11] Cürcânî 471/1078-79 tarihinde Cürcân'da vefat etmiştir.^[12] 474/1082 yılında vefat ettiğine dair rivayetler de mevcuttur.^[13]

Müellif; *Esrârü'l-belâga, Delâ'ilü'l-i'câz, er-Risâletü's-şâfiye, el-'Avâmilü'l-mi'e, Kitâbü'l-Cümel, el-Muhtâr min şî'r (min devâvîn) el-Mütenebbî ve'l-Buhtürî ve Ebî Temmâm, Kitâbü'l-Muktesid (Muktasad veya Muktabad) fî şerhi'l-Îzâh, et-Tetimme fî'n-nahv, Kitâb fî't-tasrîf, Muhtârü'l-ihtiyâr fî fevâ'idü mi'yâri'n-nüzzâr, Derecü'd-dürer, Şerhu sûreti'l-Fâtiha, Kitâbü'l-'Arüz, el-Mu't-tazid, el-Mesâ'ilü'l-müşkile ve el-Miftâh* eserlerini kaleme almıştır.^[14]

Amil, Araplar için önem arz ettiği kadar Arapçayı sonradan öğrenenler için de oldukça mühimdir. Buradan hareketle âlimler *el-'Avâmil, el-'Avâmilü'l-mi'e, Mi'etü 'âmil, 'Avâmilü'l-i'râb, el-Muhtasar (fî'n-nahv), el-Mukaddime (fî'n-nahv)* adında söz konusu amilleri göz önüne seren risaleler kaleme almışlardır. Böylelikle “*Avâmil*”, nahiv konularını âmil-mâmul ilişkisine göre sınıflandırarak muhtasar bir şekilde ele alan kitap türünü ifade eden bir kelime olmuştur.^[15]

Kaleme alınan ‘*Avâmil*’ risaleleri içinden iki tanesi oldukça şöhret kazanmıştır. Bunlardan biri Cürcânî’ye ait olan ‘*Avâmil-i Atîk*, diğeri ise Birgivî’ye ait olan ‘*Avâmil-i Cedîd*’dir. Her iki eser de ‘*Avâmil*’ ismini taşımasına rağmen içerik yönünden birtakım farklılıklar göstermektedir. İki risale de 100 madde ihtiva etmekle beraber Cürcânî bu 100 maddenin içinde sadece âmilleri ele alırken Birgivî âmil, ma’mûl ve i'râb şeklinde bir gruplandırma yolunu takip etmiştir.^[16] Müellifler örnek seçiminde de farklı tutumlar sergilemişlerdir. Cürcânî’den farklı olarak Birgivî mutasavvıf kimliğini de ön plana çıkaran, İslâm ahlâkını ve itikadını yansıtan örnekler seçmiştir. Cürcânî ‘*Avâmil*’ metninde amilleri lafzî ve mânevî olmak üzere iki kısma ayırıp lafzî amilleri de kıyâsî ve semâ’î olarak iki başlıkta ele almıştır. 100 amilin 98’i lafzî olup 2 tanesi mânevîdir. Lafzî amillerin ise 7 tanesini kıyâsî, 91 tanesini semâ’î başlığı altında incelemiştir.

‘*Avâmil*’in Türkiye’de 100’ü aşkın nüshası bulunmaktadır. Ayrıca Anadolu’nun doğu ve güneydoğusunda, Arap âleminde, Hindistan, Pakistan ve İran’da yüzyıllarca medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. ‘*Avâmil*’ metni üzerine

[11] Hacımüftüoğlu, “Abdülkâhir el-Cürcânî” 1/247-248.

[12] Enbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ*, 264; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-rıvât*, 2/189.

[13] Sübkî, *Tabakât*, 5/150; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm, (Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye, t.y.), 1/106.

[14] Hacımüftüoğlu, “Abdülkâhir el-Cürcânî” 1/248.

[15] Ahmet Turan Arslan, “Arap Gramerinde İki Avâmil Risâlesi ve Bunların Mukayesesi”, *İlam Araştırma Dergisi*, 1/2, 1996, 163; İsmail Durmuş, “el-Avâmilü'l-Mie”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/106.

[16] Durmuş, “el-Avâmilü'l-Mie”, 4/107.

birçok âlim tarafından şerh, hâşiye ve ta'lik türünde eserler yazılmış, ezberlenmesinin kolay olması için manzum hale getirilmiş, i'rabları incelenmiş, Türkçeye ve Farsçaya tercüme edilerek yayımlanmıştır. Ayrıca eser, sadece metin veya bir şerhiyle birlikte İstanbul, Hindistan, Mısır, Mekke ve İran'da defalarca basılmıştır.^[17]

2. SA'DULLÂL EL-BERDE'Î VE ESERLERİ

Berde'î, Moğolların etraflarına zarar verdiği ve ilim ortamlarının bu sebeple olumsuz etkilendiği bir dönemde yaşamıştır. Şârihin hayatını geçirdiği şehirlerden biri olan Berde' hakkında yeterince malumata rastlanmamış olup kaynaklarda sadece Azerbaycan'a bağlı,^[18] Arrân'a başkentlik etmiş^[19] ve hükümdarların yaşamlarını sürdürdükleri mühim bir şehir olduğu geçmektedir.^[20] Berde'î'nin yaşadığı bir diğer şehir ise Merv'dir. Selçuklulara başkentlik etmiş olan bu kent idari, siyasî, kültürel ve ticari açılardan öne çıkmış, kütüphane ve medreselerin açılmasıyla bir ilim merkezi olmuştur. Bu ilim atmosferi Moğolların istilasıyla zarar görmüş olsa da Berde'î, bu ortamdan istifade etmesini bilmiştir.^[21]

Kaynaklar incelendiğinde şârih için farklı lakap ve nisbeler kullanıldığı görülmekte olup Berde'î'nin tam adı “Muhammed b. Sa'd b. Muhammed, künyesi “*Ebû'l-Feth*”tir.^[22] Şârih, Zemahşeri'nin el-Unmûzec eserine şerh olarak yazdığı *Hadâiku'd-dekâik*'te kendinden “Sa'duddîn” lakabı ile bahsetmiştir.^[23] Bağdatlı İsmâil Paşa kendisinin “Müntehabü'd-dîn”^[24] lakabına, Ali Rıza ve Ahmet Turan Karabulut ise eserlerinde “Sa'dullâh el-Kebîr”^[25] lakabına yer vermişlerdir. Nahiv ve edebiyat dersleri verdiği için “en-Nahvî” lakabı da mevcuttur. Nisbeleri ise “el-Berde'î”, Dîbâcî” ve “el-Mervezî” şeklindedir.^[26] *Hadâiku'd-dekâik* adlı eserinde kendisinin “Berde'î sakınlarından” olduğu yönünde düştüğü kayıt,^[27] bu-

[17] Durmuş, “el-Avâmilü'l-Mie”, 4/107.

[18] Cengiz Kallek, “Ebû Saîd el-Berdaî” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/219.

[19] *Hudûdü'l-âlem mine'l-meşrik ile'l-mağrib*, thk. Seyyid Yûsuf el-Hâdî, (Kahire: Dâru's-Sekâfiyye li'n-Neşr, 1323 h./1905 m.), 167.

[20] *Hudûdü'l-âlem*, s.167.

[21] Özgüdenli, “Merv” (siyasî), 29/222.

[22] Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ve zuyûluhu*, thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1996), 15/29; *Yâkût el-Hamevî, Mu'cemü'l-ü-debâ'*, 6/2538; *Siyûti, Buğyetü'l-vu'ât*, 1/111; Ali Rıza Karabulut ve Ahmed Turan Karabulut, *Mu'cemu'l-târîhi'l-türâsi'l-İslâmî fî mektebeti'l-âlem: el-Mahûtûtât ve'l-Matbû'ât*, (Kayseri: Dâru'l-Akabe, 1. Baskı, 2001), 4/2746.

[23] Sa'dullâh el-Berde'î, *Hadâiku'd-dekâik*, (İstanbul: Salah Bilici, 1984), 3.

[24] İsmâil b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el-Bâbânî el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin, es-mâ'ü'l-mü'ellifin ve âsârü'l-musannifin*, (İstanbul: Milli Eğitim yayınları, 1951), 2/108.

[25] Karabulut, *Mu'cemu'l-târîhi'l-türâsi'l-İslâmî*, 4/2746.

[26] Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-ü-debâ'*, 6/2538.

[27] Berde'î, *Hadâiku'd-dekâik*, 3.

nun yanında 'Avâmil'e yaptığı şerhin nüshalarından birinin sonunda müstensihinin kullandığı "Berde'î" nisbesini^[28] göz önünde bulundurarak çalışmamızda kendisinden bahsederken Berde'î nisbesini kullanmayı tercih ettik.

Berde'î'nin doğum yeri ile ilgili kaynaklarda bir bilgiye rastlanamamıştır. Bir kaynakta kendisinin Merv'de doğduğundan söz edilmekle beraber bu ifade münferit kalmıştır.^[29] *Hadâiku'd-dekâik* adlı eserinde kendinden "Berde'î" sakinlerinden" ibaresi ile bahsetmesi ise Berde'î şehrinde doğduğu ihtimalini doğurmaktadır. Her iki şehrin birbirine coğrafi yakınlıkları göz önünde bulundurulduğunda şârihin Berde'de doğup Merv'de yaşadığı ya da Merv'de doğup Berde'de bulunduğu iddia edilebilir.^[30] Doğum yılı ise kütüphane kayıtlarında hicri 712 olarak, terâcim kitaplarında da 3 Muharrem 517 şeklinde geçmektedir.^[31]

Şârihin ailesi hakkında kaynaklarda detaylı bir bilgiye ulaşamayıp sadece babasından nahiv alanında eğitim gördüğünden bahsedildiği görülmüştür.^[32] Bunun yanında Bakkâli'den (ö. 562/1167)^[33] ve Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî'den (ö. 562/1166)^[34] ders aldığı, Zemahşerî (ö. 538/1144) ile de mülaki olduğu^[35] kaynaklarda geçmektedir. Zemahşerî'den ders okuyup okumadığı yönünde bir malumata rastlayamadık. Ancak kendisini hocaları arasında zikrettik. Terâcim ve tabakât kitapları incelendiğinde Ebû Tâlib Mervezî'nin (ö. 614/1217'den sonra) kendisinin talebesi olduğu bilgisine ulaştık.^[36]

Merv'deki bir caminin kütüphanesinde görevli olan şârih, kütüphane kapısının eşiğine takılarak yüzü üstüne düşüp yara almış ve hayata gözlerini yummuştur.^[37]

[28] Berde'î, *Şerhu'l-'Avâmilî'l-Mie*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk Kütüphanesi, 15Hk 987-2, 100a.

[29] Ali b. Enceb b. Osmân b. Abdullâh Ebû Tâlib Tâcüddîn b. es-Sâ'î, *ed-Dürri's-semîn fî es-mâi'l-musannifîn*, thk. Ahmed Şevki Binbin ve Muhammed Sa'id Hınşî, (Tunus: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1. Baskı, 2009), 219.

[30] Küçükzoroglu, *Sa'dullâh el-Berde'î'nin "Şerhu'l-'Avâmilî'l-Mie" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 4.

[31] Ebû'l-Hasen Cemâlüddîn Ali b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Kıfî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1. Baskı, 1982), 3/140.

[32] Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 6/2538; Ali b. Enceb b. Osmân b. Abdullâh Ebû Tâlib Tâcüddîn b. es-Sâ'î, *ed-Dürri's-semîn fî es-mâi'l-musannifîn*, thk. Ahmed Şevki Binebin ve Muhammed Sa'id Hınşî, (Tunus: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1. Baskı, 2009), 219; Ebû's-Safâ (Ebû Saïd) Salâhüddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût ve Türkî Mustafa, (Beyrut: Dâru lhyâi'l-Turâs, 2000), 3/76.

[33] Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 6/2538; *Süyûtî*, *Buğyetü'l-vu'ât*, 1/111.

[34] Hafîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ve zuyûluhu*, 15/29; Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî b. Abdillâh el-Münzirî, et-Tekmile li-Vefeyâti'n-nakale, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, (Müessesetü'r-Risâle, 1881), 2/241.

[35] Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 6/2538; *Süyûtî*, *Buğyetü'l-vu'ât*, 1/111.

[36] Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 2/652.

[37] Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 6/2538; *İbnü's-Sâ'î*, *ed-Dürri's-semîn*, 219; *Safedî*, *el-Vâfi*

Berde'î'nin doğum tarihinde olduğu gibi vefat tarihinde de bir ihtilaf söz konusudur. Tabakât eserlerinde kendisinin hicri 18 Safer Pazar 609'da Merv'de,^[38] kütüphane kayıtlarında ise hicri 793 tarihinde vefat ettiği zikredilmektedir. İki tarih arasında yaklaşık 200 senelik bir tutarsızlık vardır.

Şârihin eserlerinde yaptığı alıntılardan yola çıkarsak *Hadâiku'd-dekâik* adlı eserinde Radî el-Esterâbâdi'den (ö. 688/1289) alıntılar yapmış olduğu görülmektedir.^[39] Berde'î'nin hicri 609 yılında vefat ettiği kabul edilirse Radî'den alıntı yapmış olma ihtimali oldukça zayıftır. Bu durumda farklı ihtimaller ortaya çıkmaktadır. Berde'î'nin doğum ve ölüm tarihi yanlış olup Radî'den sonra yaşamış olabileceği bir ihtimal olarak düşünülmüştür. Ancak hocalarından bahsederken de değindiğimiz gibi Zemahşeri ile mülaki olması ve Bakkâlî'den ders okuması bu ihtimali çürütmektedir. Dolayısıyla 609'da vefat etmiş olma olasılığı bu delille kuvvetlenmektedir. Buna ek olarak kendisinden ders okuyan bir talebesini tespit etmiş olmamız da söz konusu duruma kanıttır. Diğer bir ihtimal Radî'nin doğum ve ölüm tarihi yanlış olup Berde'î'den önce yaşamış olabileceğidir ki bu ihtimal de pek sağlıklı değildir. Zira Radî'nin vefat tarihi sabittir ve bu hususta bir ihtilaf mevcut değildir. *Hadâiku'd-dekâik* adlı eserin şârihe ait olmayabileceği söz konusu ihtimallerden biridir. Berde'î adında farklı âlimlerin olup bunların birbirleriyle karıştırılmış olabileceği de söz konusudur. Nitekim kendisinin lakaplarından bahsederken bir kaynakta "Sa'dullâh el-Kebîr" olarak bilindiğine değinmiştik. "Sa'dullâh es-Sağîr" olarak bilinen birinin de var olabileceği ve ikisi arasındaki ayrımın yapılamamış olması muhtemeldir. Bunun yanında Radî'ye ait olduğu söylenen görüşlerin sonradan esere dâhil edilmiş olabileceği de mümkündür. Ayrıca tespit edebildiğimiz kadarıyla mülaki olmamaları ve aralarında hoca-talebe ilişkisi olmadığından her ikisinin de farklı birinden nakledilen sözü zikretmiş olabileceği ihtimal dahilindedir.^[40]

Ulaştığımız malumatlar şârihin kütüphane kayıtlarında yer alan doğum ve vefat tarihinin hatalı olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla kendisinin doğum ve vefat tarihlerini (517/1123-609/1212) olarak esas almayı tercih ettik.^[41]

Berde'î'ye nispet edilen muhtelif eserler mevcuttur. Eserlerin bir kısmı günümüze ulaşmamış olup isimleri vesilesiyle farklı alanlarda telif edildikleri tahmin edilmektedir. Bahsi geçen eserler şunlardır:

bi'l-vefeyât, 3/76.

[38] Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6/2538; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 3/140; Münzirî, *et-Tekmile li-Vefeyâti'n-nakale*, 2/241.

[39] Berde'î, *Hadâiku'd-dekâik*, 21.

[40] Aslan, *Sadullah el-Berde'î'nin Hadâiku'd-Dekâik Adlı Eseri*, 21-22.

[41] Küçükzoroğlu, *Sa'dullâh el-Berde'î'nin "Şerhu'l-Avâmilî'l-Mie" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 9.

- a. el-Muhassal fi Şerhi'l-Mufassal:** Zemaşşerî'nin nahiv alanında kaleme aldığı Mufassal isimli eseri üzerine yazdığı şerhidir.^[42] Eser günümüze ulaşamamıştır.
- b. Şerhu'l-Ünmûzec/Hadâiku'd-dekâik fi şerhi risâlet-i 'allâmeti'l-hakâik:** Zemaşşerî'nin nahiv alanına dair el-Ünmûzec eseri üzerine telif ettiği şerh çalışmasıdır.^[43] Eser günümüze ulaşmış olup hakkında bir yüksek lisans tezi yapılmıştır.^[44]
- c. Hâşîye 'alâ Şerhi'l-İzzî li't-Teftâzânî:** Şârihin, Teftâzânî'nin sarf alanında kaleme aldığı 'İzzî şerhi üzerine yaptığı çalışmadır.^[45] Eser günümüze ulaşmış olup hakkında bir yüksek lisans tezi yapılmıştır.^[46]
- d. Tehzîbu Mukaddîmeti'l-edeb:** Zemaşşerî'nin sözlük türünde kaleme aldığı Mukaddîmeti'l-edeb eseri için yapılan bir çalışma olup günümüze ulaşmamıştır.^[47]
- e. el-Kânûnu's-salâhî fi evdiyeti'n-nevâhî:** Berde'î'ye nispet edilen bu eserin^[48] ismi bazı kaynaklarda farklılık göstermektedir.^[49] Eser günümüze ulaşmamış olup hangi alan için kaleme alındığına dair bir malumata ulaşamamıştır.
- f. Menâfi'u a'dâi'l-hayevân:** Berde'î'ye nispet edilen bu eserin^[50] nahiv alanında olmadığı başlığından anlaşılmaktadır. Günümüze ulaşmadığından hangi alanda yazıldığına dair bir bilgiye ulaşamamıştır.
- g. Fülkü'l-edeb:** Şârihe nispet edilen bu eser^[51] de diğer eserler gibi günümüze ulaşmamış ve hakkında malumata ulaşamamıştır.

[42] İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 3/140; Münzirî, *et-Tekmilê li-Vefeyâtî'n-nakale*, 2/241.

[43] Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 6/2538; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 3/140.

[44] Eser hakkında detaylı bilgi için bk. Zübeyir Aslan, *Sadullah el-Berde'î'nin Hadâiku'd-Dekâik Adlı Eseri*, *Dişarbakur: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi*, 2014.

[45] *Hizânetü't-turâs, Fihrisü'l-mahtûtât*, (Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal, t.y.), 68/239.

[46] Eser hakkında detaylı bilgi için bk. Ömer Aydın, *Sa'dullâh el-Berde'î'nin Şerhu Tasrifî'z-Zencânî Adlı Hâşîyesinin Edisyon Kiriği, Düzce: Düzce Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi*, 2023.

[47] Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 6/2538; İbnü's-Sâ'î, *ed-Dürrü's-semîn*, 219; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 3/76.

[48] Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 6/2538; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 1/112.

[49] İbnü's-Sâ'î, *ed-Dürrü's-semîn*, 219; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 3/76; Kâtip Çelebi (Hacî Halife), *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl, thk. Mahmûd Abdülkâdir el-Arnaût*, (İstanbul, 2010), 3/143; Bağdâdî, *Hediyye*, 2/108; Ebû Gays Muhammed Hayrüdî'n b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî *ed-Dimaşki, el-A'lâm*, (Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Baskı, 2002), 6/137.

[50] Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 6/2538; İbnü's-Sâ'î, *ed-Dürrü's-semîn*, 219; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 3/76; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 1/112.

[51] Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 6/2538; İbnü's-Sâ'î, *ed-Dürrü's-semîn*, 219; Safedî, *el-Vâfi*

3. ŞERHU'L-AVÂMİL'L-MİE'NİN TAHLİLİ

Bu başlık altında ilk olarak *Şerhu'l-'Avâmili'l-Mie'*nin Berde'î'ye aidiyeti, eserin başı ve sonu yazılış tarihi ve yeri, yazılma nedeni ve süreci, muhtevası ve önemi ele alınacak olup daha sonra şerhte kullanılan kaynaklar, şerhin kütüphane nüshaları ve Berde'î'nin takip ettiği şerh yöntemi hakkında bilgi verilecektir.

3.1. Eserin Adı, Berde'î'ye Aidiyeti, Yazılış Tarihi, Yeri ve Yazılma Süreci

Eser, kaynakların sadece birinde *Şerhu'l-'Avâmil* ismiyle şârihe nispet edilmiştir.^[52] Kütüphane kayıtlarında da eserin adı *Şerhü'l-'Avâmili'l-Mie* şeklinde geçmektedir. Eserin mevzubahis edildiği çalışmalarda *Sa'dullâh Sağır* ismiyle meşhur olduğu bilgisi yer almaktadır.^[53] Nüshalardaki müstensih notlarında da eserin *Sa'dullâh Sağır* ismiyle meşhur olmasını destekleyen ibareler bulunmaktadır.^[54]

İncelediğimiz kaynakların sadece birinde Berde'î'ye böyle bir eser nispet edildiği görülmekte olup eserin metninde kendisine ait olduğuna dair bir ibare bulunmamaktadır. Eserin adından bahsederken değinildiği üzere müstensihlerin notları dikkate alınırca incelediğimiz telifin Berde'î'ye ait olduğu anlaşılmaktadır. İlaveten bu şerhin Berde'î'ye aidiyetini inceleyen bir çalışmada kendisinin başka bir şerh çalışması olan *Hadâiku'd-dekâik* eseri ile mukayese edilmiş ve üslupları benzer bulunarak eserin Berde'î'ye ait olduğu neticesine varılmıştır.^[55] Yazma eserler kataloğu incelendiğinde de eserin Berde'î'ye nispet edildiği görülmüştür.

Eserin ne zaman ve nerede telif edildiği hususunda bir malumata rastlanamamıştır. Şârihin Berde' ve Merv şehirlerinde yaşamış olup Merv'de Arap diline dair dersler vermesi ve orada vefat etmesi göz önünde bulundurulduğunda bu şerhi Merv'de yazmış olması muhtemeldir. Berde'î'nin bu eseri ne zaman kaleme aldığı hususunda ne kaynaklarda ne de el yazmalarında bir bilgiye ulaşılmıştır.

bi'l-vefeyât, 3/76; Süyûtî, Buğyetti'l-vu'ât, 1/112.

[52] Karabulut, *Mu'cemu't-târîhi't-türâsi'l-İslâmî, 4/2747.*

[53] Yahya Suzan, *Medreselerde Arapça Öğretimi, Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler (Uluslararası Sempozyum), 29 Haziran-1 Temmuz 2012 1/604; Tekin, "Sa'dullâh es-Sağır ve Berde'î'ye Aidiyeti Üzerine Bir İnceleme", 247.*

[54] Berde'î, *Şerhu'l-'Avâmili'l-Mie, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 05 Ba 1856/1, 11b; Berde'î, Şerhu'l-'Avâmili'l-Mie, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk Kütüphanesi, 15 Hk 987/2, 100a; Berde'î, Şerhu'l-'Avâmili'l-Mie, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 21 Hk 672/2, 63a; Berde'î, Şerhu'l-'Avâmili'l-Mie, Ankara: Milli Kütüphane, Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, 4995 16a; Berde'î, Şerhu'l-'Avâmili'l-Mie, Ankara: Milli Kütüphane, Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, 1478; Berde'î, Şerhu'l-'Avâmili'l-Mie, Ankara: Milli Kütüphane, Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, 5004, 28b.*

[55] Tekin, "Sa'dullâh es-Sağır ve Berde'î'ye Aidiyeti Üzerine Bir İnceleme", 241-242.

Şerh metni incelendiğinde Berde'î'nin eseri kaleme alma amacıyla ilgili bir ifadeye yer vermediği görülmüştür.^[56] 'Avâmîl muhtasar eserlerden biri olması hasebiyle içerisinde ele alınan konular öz halinde sunulmuştur. Meselelerin veziz bir şekilde ifade edilmesi sebebiyle üslup okuyucuya kapalı gelebileceğinden eserin yazılış amacının müphem konuları okurun zihninde açığa kavuşturmak olduğu söylenebilir.

3.2. Başı ve Sonu

Eserin kütüphanelerde bulunan 11 adet nüshasına ulaşılmıştır. İleride yapılacak olan çalışmalarda araştırmacılara kolaylık sağlamak amacıyla eserin baş ve son kısmına yer verilecektir.

Eserin baş tarafı şu şekildedir:

(بِسْمِ اللَّهِ) أَنِي بِاسْتِغَاةِ اسْمِ اللَّهِ تَبْتَدِيءُ الْكِتَابِ. فَالْجَارُ وَالْمَجْرُورُ صَلَاةٌ «تَبْتَدِيءُ» الْمَقْدَرِ مُؤَخَّرًا لِيُعَيِّنَ تَقْدِيمَ الصَّلَاةِ الْحَضْرَى، وَلِيَكُونَ زِدًا عَلَى مَنْ يَقُولُ: تَبْتَدِيءُ بِاسْمِ اللَّاتِ وَالْعُزَّى وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنْ أَسْمَاءِ الْمُعْبُودَاتِ الْبَاطِلَةِ وَالْإِهْتِمَامِ. (الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) بِالْجَرِّ صِفَةً لَفْظَةَ اللَّهِ لِمَجْرُودِ الْمَدْحِ. وَيَجُوزُ أَنْ يُنْصَبَ عَلَى الْمَدْحِ، وَالتَّقْدِيرُ: «أَغْنِي الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ»، وَأَنْ يُرْفَعَ عَلَى الْمَدْحِ، وَالتَّقْدِيرُ: «هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ». (وَيُوه) أَنِي بِاسْتِغَاةِ اسْمِهِ نَطْلُبُ الْعَوْنَ مِنْ ذَاتِهِ. (نَسْتَعِينُ) أَنِي: الْجَارُ وَالْمَجْرُورُ صَلَاةٌ «نَسْتَعِينُ» قَدِمَ [تَاب] عَلَيْهِ لِإِفَادَةِ الْحَضْرَى وَالرُّدِّ وَالْإِهْتِمَامِ أَيْضًا.

(الْحَمْدُ لِلَّهِ) أَنِي: كُلُّ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ الْحَمْدِ، أَوْ الْحَقِيقَةُ الْمَعْلُومَةُ الَّتِي يُعْبَرُ عَنْهَا بِلَفْظِ الْحَمْدِ لِذَاتِ الْوَجِبِ الْوُجُودِ الْمَعْلَمِ بِلَفْظَةِ اللَّهِ الْمُسْتَحَقِّ لِجَمِيعِ حَمْدِ الْمَخَامِدِ بِإِزَاءِ ذَاتِهِ وَصِفَاتِهِ، وَيُزَاءُ إِيجَادِ الْأَعْيَانِ وَالْأَعْرَاضِ. (زَيْتٌ) بِالْجَرِّ صِفَةً لَفْظَةَ اللَّهِ. وَيَجُوزُ نَصْبُهُ وَرَفْعُهُ عَلَى الْمَدْحِ. (الْعَالَمِينَ) أَنِي: ضَاحِبِ أَنْوَاعِ الْعَالَمِ وَمُرْتَبِيهَا وَمُوجِدِهَا.

(وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ) عَطَفَ عَلَى قَوْلِهِ «الصَّلَاةُ» عَلَى وَجْهِ التَّفْسِيرِ. إِذِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كِلَاهُمَا بِمَعْنَى الرَّحْمَةِ. (عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ) أَنِي: خَيْرِ مَخْلُوقِهِ (مُحَمَّدٍ) بِالْجَرِّ صِفَةً أَوْ بَدَلٌ مِنْ «خَيْرِ خَلْقِهِ» وَعَطَفَ بَيَانٌ لَهُ. وَيَجُوزُ رَفْعُهُ وَنَصْبُهُ عَلَى الْمَدْحِ. (وَأَلِيهِ أَجْمَعِينَ) تَأْكِيدٌ مَعْنَوِيٌّ «وَأَلِيهِ» عَطَفَ عَلَى «خَيْرِ خَلْقِهِ» وَلَا يَجُوزُ عَطْفُهُ عَلَى «مُحَمَّدٍ» وَإِلَّا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ بَيَانًا لِـ«خَيْرِ خَلْقِهِ» وَلَيْسَ كَذَلِكَ.

[56] Berde'î, Şerhu'l-'Avâmîl-i'-Mie, Milli Kütüphane, Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, 4956, 1b-2b.

Eserin son tarafı şu şekildedir:

(وَالْمَعْنَوِيَّةُ مِنْهَا عَدَدَانِ):

(الْعَامِلُ فِي الْمَبْتَدَأِ وَالْمَبْتَدَأُ وَالْمَبْتَدَأُ وَهُوَ كَوْنُهُ مَبْتَدَأً وَخَبْرًا) أَيْ: كَوْنُ الْمَبْتَدَأِ مَبْتَدَأً، وَكَوْنُ الْخَبْرِ خَبْرًا، وَهَذَا الْمَعْنَى يُعْرَفُ بِالْقَلْبِ وَلَا حَظَّ فِيهِ لِلْسَّانِ. (نَحْوُ: زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ).

(وَالْعَامِلُ فِي الْمَضَارِعِ) أَيْ: فِي رَفْعِ الْفِعْلِ الْمَضَارِعِ. وَقِيلَ الْعَامِلُ فِي لَفْظِي وَهِيَ حُرُوفُ الْمَضَارِعِ. (وَهُوَ وَفَوْغُهُ) أَيْ: وَقَوْعُ الْمَضَارِعِ بِدُونِ نَاصِبٍ وَجَازِمٍ (مَوْقِعِ الْأِسْمِ نَحْوُ: زَيْدٌ يَضْرِبُ. وَ«يَضْرِبُ زَيْدٌ» فِي مَوْقِعِ «زَيْدٌ ضَارِبٌ») لِأَنَّ الْخَبْرَ يَكُونُ اسْمًا فِي الْأَغْلِبِ، أَيْ: فِي مَوْقِعِ جَنْبِ الْأِسْمِ مَسْنَدًا كَانُ أَوْ مَسْنَدًا إِلَيْهِ، مَشْتَقًّا أَوْ جَامِدًا وَلِهَذَا تُقَالُ بِمِثَالَيْنِ. فَإِنَّ الْوَقَوْعَ فِي الْمِثَالِ [ت26ب] الْأَوَّلِ فِي مَوْقِعِ الْمَسْنَدِ وَالْمَشْتَقِّ. فَإِنَّ «زَيْدٌ يَضْرِبُ» فِي مَوْضِعِ «زَيْدٌ ضَارِبٌ». وَفِي الْمِثَالِ الثَّانِي فِي مَوْقِعِ الْمَسْنَدِ إِلَيْهِ وَالْجَامِدِ. فَإِنَّ صَدْرَ الْكَلَامِ مَوْقِعَ الْمَسْنَدِ إِلَيْهِ وَالْجَامِدِ. فَ«يَضْرِبُ» فِي «يَضْرِبُ زَيْدٌ» وَقَعُ مَوْقِعِ «زَيْدٌ».

3.3. Eserin Muhtevası, Önemi ve Berde'î'nin Yararlandığı Kaynaklar

Berde'î tarafından telif edilen “Şerhu'l-'Avâmilî'l-Mie”, Cürcânî'nin 'Avâmilü'l-Mie' eseri için yazılmış bir şerh olup, Şârih eserin içeriğinde Cürcânî'ye tabi olmuştur. Ele alınan konular, tahkik ettiğimiz metindeki başlıkların yer aldığı bir tablo halinde sunulmuştur. Varak numaralandırmasında Milli Kütüphane, Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, nr. 4956 nüshası esas alınmıştır.

ŞERHU'L-AVÂMİLÎ'L-MİE

BESMELE, HAMDELE, SALVELE (vr. 1b-2b)

AMİLLER (vr. 2b-27a)

1. Lafzi Amiller (vr. 3a-26b)

1.1. Semâ'î Amiller (vr. 3b-25a)

1.1.1. Harfî cerler ve Anlamları (vr. 4a-9b)

2.1.1. İsmîni Nasb, Haberini Ref' Eden Harfler (vr. 9b-11b)

3.1.1. İsmîni Ref', Haberini Nasb Eden Harfler (vr. 11b-12a)

4.1.1. Bir İsmî Nasb Eden Harfler (vr. 12a-13b)

5.1.1. Fiili Muzariyi Nasb Eden Harfler (vr. 13b-14b)

6.1.1. Fiili Muzariyi Cezm Eden Harfler (vr. 14b-15b)

7.1.1. Fiili Muzariyi Cezm Eden İsimler (vr. 15b-17a)

8.1.1. Nekra İsimleri Nasb Eden İsimler (vr. 17a-18a)

9.1.1. İsm-i Fiiller (vr. 18a-19b)

a. Nasb Edenler (vr. 18a-19a)

b. Ref' Edenler (vr. 19a-19b)

10.1.1. Nakıs Fiiller (vr. 19b-21b)

11.1.1. Mukarabe Fiilleri (vr. 21b-22a)

12.1.1. Medih ve Zem Fiilleri (vr. 22b-24a)

13.1.1. Şek ve Yakınlık İfade Eden Fiiller (vr. 24a-25a)

1.2. Kıyâsî Amiller (vr. 25a-26b)

2. Manevi Amiller (vr. 26b-27a)

Cürçânî'nin kaleme aldığı *el- 'Avâmîlî 'l-Mie* adlı muhtasar eser, dil âlimlerinin dikkatini çekmiş ve üzerine birçok şerh çalışması yapılmıştır. Bunlardan biri şârihi-miz Berde'î tarafından kaleme alınıp *Sa 'dullâh es-Sağîr* adıyla şöhret kazanmıştır.

Medreselerde halen okutulmaya devam etmektedir.^[57] Berde'î'nin şerh yöntemi, telifin âlimler ve talebeler nezdinde ilgi gören bir konumda olmasında tesirli olmuştur.

Berde'î'nin şerhi, hem tek başına hem de *el-'Avâmilü'l-Mie, Zurûf ve Terkîb* eserlerini içine alan *Nahiv Cümlesi ve Nahiv Mecmuası* adlarıyla birçok kez basılmıştır. Hasan b. es-Seyyid 'Abdulkâdir el-Çûrî (ö. 1322/1909), Ahmed b. Muhammed el-Gerevî (ö...?) ve Hâmid b. Ömer es-Sûsî el-Hušnâvî (ö...?) gibi önemli isimler bu şerh için haşiyeler yazmışlardır.^[58]

Berde'î'nin şerh metnindeki atıfları bir hayli azdır. Başvurduğu kaynakları açık bir şekilde zikretmemiştir. Bununla birlikte bazen yazarın adını zikretmiş, kimi zaman da kapalı ifadelerle bu kaynaklara işaret etmiştir. Şârihin şerhte müracaat ettiği kaynaklardan tespit edebildiğimiz kadarı şu şekildedir:

1. Sîbeveyh'in el-Kitâb'ı^[59]
2. İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiye'si^[60]
3. Ebû Firâs'ın Dîvân'ı^[61]
4. İbn Hayyûs'un Dîvân'ı^[62]

3.4. Yazma Nüshaları

Kütüphanedeki kayıtlara bakıldığında *Şerhu'l-'Avâmilü'l-Mie*'nin 11 nüshası olduğu görülmüş ve yazmaların tamamına ulaşılmıştır. Bu nüshaları buldukları kütüphanelere göre alfabetik olarak sıralayıp bazı özelliklerine değinerek kısaca tanıtılacaktır:

a. Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi 4956 vr. 27

Sırtı desenli kâğıt olup dışı bez kaplıdır. Üstü işlenmiş ebru kâğıt ile kaplı mukavva cilt içindedir. Nesih yazı ile yazılmıştır. Krem rengi, insan profilli, arma filigranlı kâğıt kullanılmıştır. Metnin tamamı siyah mürekkeple yazılmış olup keşideler kırmızı renklidir. Hamişler sistematik bir şekilde yazılmıştır. Varaklarda tashih ve mukabele kayıtları mevcuttur. İstinsah tarihi 985/1576 olup istinsah yeri ve müstensih adı hakkında bilgi mevcut değildir.

[57] Tekin, "Sa'dullâh es-Sağir ve Berde'î'ye Aidiyeti Üzerine Bir İnceleme", 236.

[58] Tekin, "Sa'dullâh es-Sağir ve Berde'î'ye Aidiyeti Üzerine Bir İnceleme", 241.

[59] Berde'î, *Şerhu'l-'Avâmilü'l-Mie*, Milli Kütüphane, Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, 4956, 7b.

[60] Berde'î, *Şerhu'l-'Avâmilü'l-Mie*, Milli Kütüphane, Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, 4956, 8a.

[61] Berde'î, *Şerhu'l-'Avâmilü'l-Mie*, Milli Kütüphane, Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, 4956, 11a.

[62] Berde'î, *Şerhu'l-'Avâmilü'l-Mie*, Milli Kütüphane, Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, 4956, 13b.

b. Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi 4995 vr. 36

Nesih kırmızı yazı ile yazılmıştır. Varaklarda tashih ya da hamış yoğunluğu çok azdır. Metin siyah mürekkeple yazılıp ana metnin üzeri kırmızı mürekkeple çizilerek şerhten ayrılmıştır. İstinsah tarihi 1280/1863 olup istinsah yeri hakkında bilgi mevcut değildir. Müstensih ise Sa'îd el-Kârbîsî'dir.

c. Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi 1478 vr. 22

Dışı siyah bezle kaplı olup kahverengi mukavva meşin, yıldız zencerekli cilt içindedir. Kartal filigranlı kâğıt kullanılmıştır. Nesih yazı ile yazılmıştır. Sayfa kenarları ve satır aralarında haşiyeler mevcuttur. Metnin tamamı siyah mürekkeple yazılıp asıl metin kırmızı çizgi ile belirtilmiştir. İstinsah tarihi 1312/1893 olup istinsah yeri hakkında bilgi mevcut değildir. Müstensih ise Şeyh Abdülbâkî'dir.

d. Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi 5004 vr. 28

Sırtı siyah bez kaplı olup üst tarafı kısmen düşmüştür. Krem rengi kâğıt kaplı cilt içindedir ve üzerinde rutubet lekeleri mevcuttur. Nohudî kalın abâdî kâğıt kullanılmıştır. Nesih yazı ile yazılmıştır. Satır aralarında kırmızı ve yeşil açıklamalar yer almaktadır. Ana metin kırmızı mürekkeple yazılıp silikleşmiştir. Şerh kısmı siyah mürekkeplidir. Sayfa kenarlarında açıklamalar mevcuttur. İstinsah tarihi ve yeri hakkında bilgi mevcut değildir. Müstensih ise Yasin el-Hilâlî eş-Şâfi'î el-Kâdirî el-Eş'arî'dir.

e. Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi 4955/4 vr. 45a-65a

Sırtı açık kahverengi meşin, üstü aşınmış kâğıt kaplı mukavva cilt içindedir. Krem rengi isim filigranlı kâğıt kullanılmıştır. Nesih kırmızı yazı ile yazılmıştır. Metnin tamamı siyah mürekkeple yazılmış olup keşideler kırmızı renklidir. Satır aralarında ve sayfa kenarlarında siyah mürekkeple yazılmış açıklamalar mevcuttur. Müstensih adı, istinsah tarihi ve yeri hakkında bilgi mevcut değildir.

f. Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi 1856/1 vr. 1b-11b

Zencirekli, çiçek motifli kahverengi meşin cilt içindedir. Talik kırmızı yazı ile yazılmıştır. Taç arma filigranlı kâğıt kullanılmıştır. Metnin tamamı siyah mürekkeple yazılmış olup (قوله) sözcükleri ve keşideler kırmızı renklidir. Sayfa kenarlarında notlar ve tashih kayıtları yer almaktadır. İstinsah tarihi 14 Ramazan 1043/14 Mart 1634 Salı günü öğle vakti olup istinsah yeri hakkında bilgi mevcut değildir. Müstensih ise Mehmed Kulî b. Kurban Ali Şirvanî'dir.

g. Burdur İl Halk Kütüphanesi 987/2 vr. 87b-100a

Baskı şemseli, gri renkli kâğıt kaplı, mukavva cilt içindedir. Talik yazı ile yazılmıştır. Üzüm salkımı taç filigranlı kâğıt kullanılmıştır. Ana metin ve keşideler kırmızı renklidir. Metnin tamamı siyah mürekkeple yazılmıştır. Sayfa kenarlarında bir kısım notlar mevcuttur. İstinsah tarihi 1125/1712 olup istinsah yeri ve müstensih adı hakkında bilgi yoktur.

h. Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi 002606-XXII vr. 96b-101a^[63]

Eserin şirazesi dağılmış, formaları ciltten kopmak üzeredir. Varaklarda sudan kaynaklanan sararmalar, lekeler ve mürekkep dağılımları vardır. Nohudî renkte, filigransız kâğıt kullanılmıştır. Metnin tamamı siyah mürekkeple, (قوله) sözcükleri kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Ana metnin üzeri de kırmızı çizgilerle belirtilmiştir. İstinsah tarihi ٢ Rebülâhîr 1174/11 Kasım 1760'tır. İstinsah yeri Kırım olup müstensih adına dair bir bilgi yoktur.

i. Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi 006320-IV vr. 30b-46b^[64]

Eserin sırtı ciltten ayrılmaya yüz tutmuş, bazı varaklar su almış, kirlenmiş, lekeler oluşmuş, bazı varaklarda yazılar silinmiş mürekkep dağılmıştır. Bazı varaklar tamir görmüştür. Nohudî renkte filigransız kareli kâğıt kullanılmıştır. Metnin tamamı siyah mürekkeple yazılmış olup ana metin üzeri çizilerek belirtilmiştir. Satır aralarında ve sayfa kenarlarında hamşiler mevcuttur. Müstensih adı, istinsah tarihi ve yeri hakkında bilgi mevcut değildir.

j. Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi 672/2 vr. 51b-63a

Kahverengi meşin cilt içindedir. Kıırma talik yazı ile yazılmıştır. Taç arma filigranlı kâğıt kullanılmıştır. Metnin tamamı siyah mürekkeple yazılmış olup asıl metin sarı çizgi ile belirtilmiştir. Sayfa kenarlarında notlar ve tashih kayıtları mevcut. İstinsah tarihi Zilkâde 1174/Haziran/Temmuz 1761 olup istinsah yeri hakkında bilgi yoktur. Müstensih adı ise Muhammed b. Molla Hasan'dır.

k. Şanlıurfa İl Halk Kütüphanesi 19/2 vr. 17b-54a

Sırtı kahverengi meşin, üstü kahverengi bez ile kaplıdır. Nesih kırmızı yazı ile yazılmıştır. Esmer abâdî kâğıt kullanılmıştır ve rutubet lekeli. Metnin tamamı siyah mürekkeple yazılmış olup keşideler kırmızı renklidir. Satır aralarında ve sayfa kenarlarında siyah mürekkeple yazılmış açıklamalar mevcuttur. İstinsah tarihi 1228/1812 olup istinsah yeri hakkında bilgi yoktur. Müstensih adı ise Abdullâh'tır.

[63] Yüksek lisans tezinin yazılış aşamasında bu nüshaya ulaşılamamış olup makaleye sonradan eklenmiştir.

[64] Yüksek lisans tezinin yazılış aşamasında bu nüshaya ulaşılamamış olup makaleye sonradan eklenmiştir.

3.5. Şerh Yöntemi ve Kullandığı Üslup

Kaleme alınan bazı eserlerin mukaddimesinde müelliflerin takip ettiği telif yöntemine değindiği vakidir. Çalışmamıza konu olan eserde böyle bir girizgâh bulunmayıp şârihin besmele, hamdele ve salveleden sonra metnin şerhine başladığı görülmüştür.^[65] Berde'î'nin memzûc bir şekilde yani metinle şerhin ibareleri karışık olup metnin üstüne bir çizgi çekerek^[66] kaleme aldığı eserinde takip ettiği yöntemleri tespit edebildiğimiz kadarıyla başlıklar halinde aktarmaya çalışacağız:

3.5.1. Kelimelerin ve Terkiplerin İzahı

Okuyucunun, metni anlayabilmesi için kelime ve terkipleri doğru bir şekilde anlamlandırması çok önemlidir. Binaenaleyh şârih, Cürcânî'nin eserinde kullandığı, anlaşılmayacağını düşündüğü kelime ve terkipleri şu şekilde izah etme yoluna gitmiştir:

1. Ana metinde geçen ve izah edilmesinin gerektiğini düşündüğü kelimelere lugavî açıklamalar getirmiştir. Bunu genelde kelimenin müradifleriyle yapmıştır.^[67]
2. Şârih, okuyucunun metni tam manasıyla anlamlandırabilmesi için gerekli yerlerde bazı terkiplerin irabını yapmıştır. Bunu yaparken de tek bir görüş zikretmek yerine farklı irap alternatifleri sunarak okuyucunun bakış açısını genişletmiştir.^[68] Berde'î bu seçenekleri zikretmekle iktifa etmiş ve genelde bir tercihte bulunmamıştır.
3. Harekeleri teyit etmek için (بالرفع),^[69] (بالجر),^[70] gibi ifadelerle metni kuvvetlendirmiştir.
4. Berde'î, kelime ve terkiplerin izahatlarını yapmasının akabinde, çoğu yerde söz konusu amilin amel etme şartlarına da değinmiştir^[71]
5. Berde'î okuyucunun anlamakta güçlük çekeceğini düşündüğü yerlerde konu hakkında daha fazla ayrıntı verip örneklerle somutlaştırma yoluna gitmiştir.^[72]

[65] Berde'î, *Şerhu'l-'Avâmîlî'l-Mie*, 1b.

[66] Sedat, Şensoy, "Şerh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/556; Mehmet Efendioğlu, "Şerh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/560.

[67] Berde'î, *Şerhu'l-'Avâmîlî'l-Mie*, 4b, 5a.

[68] Berde'î, *Şerhu'l-'Avâmîlî'l-Mie*, 1b, 7b.

[69] Berde'î, *Şerhu'l-'Avâmîlî'l-Mie*, 2b.

[70] Berde'î, *Şerhu'l-'Avâmîlî'l-Mie*, 2b.

[71] Berde'î, *Şerhu'l-'Avâmîlî'l-Mie*, 4b-5a, 6b, 4a.

[72] Berde'î, *Şerhu'l-'Avâmîlî'l-Mie*, 3a, 10b.

6. Şârih, Cürcânî'nin yaptığı belağî sanatları okurun anlayabileceği bir şekilde şerhine işlemiştir.^[73]
7. Berde'î, Cürcânî'nin metnine sadık kalmış, Cürcânî'nin metinde kullandığı sigaya tâbî olmuştur. Örneğin şârih besmeleye fiil takdir ederken fiili (نحن) zamirine göre çekimlemiştir. Nitekim bu kullanım Cürcânî'nin (وَبِهٖ نُسْتَعِينُ) ifadesi ile uyumlu olmuştur.^[74]
8. Berde'î, metni şerh ederken orta yollu bir üslup tutmuş, okuyucuyu ayrıntılara boğan bir anlatım tarzı benimsememiştir. Aynı şekilde anlamda kapalılığa sebebiyet verip mananın anlaşılmasına mâni olacak bir yöntem de takip etmemiştir.^[75]
9. Berde'î ihtilaf edilen meselelerde ileri sürülen görüşlere yer vererek okurun meselelere daha geniş açıdan bakabilmesini sağlamıştır.^[76]
10. Şârih, genelde metinde bahsi geçen amillerin amel etme şartlarına değinmiştir. Ancak, sıklıkla olmasa da bazı yerlerde açıklama yapmayı tercih etmediği görülmektedir.^[77]

3.5.2. Öğretici Üslup Kullanımı

Berde'î, okuyucunun durumunu da göz önünde bulundurarak şerhinde bazı metotlar kullanmıştır. Tespit edebildiğimiz yöntemler şunlardır:

1. Muhtasar bir eser olması hasebiyle Avamil'in devamında, onu açıklayıcı nitelikte olan, okuyucuyu bir adım daha ileriye taşıyacak bir eserin takip edilmesi gerekir. Çalışmamıza konu olan şerh, dilinin yalın ve anlaşılır olması, açıklamalarının ne okuyucuyu usandıracak boyutta ne de ele alınan konuları okuyucunun zihninde belirsiz bırakacak şekilde yüzeysel olması gibi özelliklerinden ötürü önem arz etmektedir.
2. Şârih, kelime veya cümleleri açıklamak için genelde (أي)^[78] kelimesini kullanmıştır. Bunun yanında (يعني)^[79], (المعنى)^[80] gibi ifadelere de yer vermiştir.

[73] Berde'î, *Şerhu'l-'Avâmili'l-Mie*, 1b.

[74] Berde'î, *Şerhu'l-'Avâmili'l-Mie*, 1b.

[75] Berde'î, *Şerhu'l-'Avâmili'l-Mie*, 1b, 8a.

[76] Berde'î, *Şerhu'l-'Avâmili'l-Mie*, 7b-8a.

[77] Berde'î, *Şerhu'l-'Avâmili'l-Mie*, 25b-26a, 13a.

[78] "Yani" anlamına gelen bu kelime eserin her varlığında yer almaktadır.

[79] Berde'î, *Şerhu'l-'Avâmili'l-Mie*, 24b.

[80] Berde'î, *Şerhu'l-'Avâmili'l-Mie*, 4b, 10a, 21b, 22b, 23a, 24a, 24b, 25a.

3. Şârih, cümlelerin sarf ve nahiv tahlilini yaptıktan sonra cümlenin yeni halini (التقدير/تقديره)^[81] ifadesiyle okura sunmuştur.
4. Okuyucunun bilmesi gerektiğini düşündüğü yerlere dikkat çekmek ve mesele hakkında detaylı bilgi vermek amacıyla (اعلم)^[82] ve (كما عرفت)^[83] gibi kullanımlarda bulunmuştur. Bunun yanında okuyucuyu mesele hakkında daha ayrıntılı bir araştırmaya sevk etmek amacıyla (تأمل)^[84] ve (تدبر)^[85] ibarelerini kullanmıştır.
5. Berde'î metnin pek çok yerinde (إنما قال), (لأن)^[86] gibi ifadelerle bazı meseleleri gerekçelendirerek okura ek bilgiler vermiştir.
6. Ele aldığı meseleyi delillendirirken kullandığı huccetleri okuyucuya (الدليل)^[87], (وجه)^[88] (مدار)^[89] gibi ifadelerle nakleder.
7. Bir amil hakkında bilgi verdikten sonra ileride zikrettiği başka bir amil, ilk zikrettiği amilin hükümlerine mutabakat gösteriyorsa aynı malumatları tekrarlamak yerine ilk geçtiği yere atıf yapmıştır.^[90]
8. Şârih, mesele hakkında yöneltilebilecek itirazları soru-cevap yöntemini kullanarak gidermeye çalışmıştır. Bunu yaparken (... فالجواب ...), (فان قيل ... فاجاب بقوله ...)^[91] gibi kalıplardan faydalanmıştır.
9. Berde'î, şerhinde müracaat ettiği kaynakları sarahaten zikretmemiştir. Kimi zaman istifade ettiği müellifin adını metinde geçirmiş, kimi zaman da kapalı ifadelerle bu kaynaklara işaret etmiştir.

[81] Berde'î, *Şerhu'l-'Avâmîlî'l-Mie*, 2a, 4a, 5b, 23b, 25a.

[82] Berde'î, *Şerhu'l-'Avâmîlî'l-Mie*, 18b, 19a, 22b.

[83] Berde'î, *Şerhu'l-'Avâmîlî'l-Mie*, 25b.

[84] Berde'î, *Şerhu'l-'Avâmîlî'l-Mie*, 23a.

[85] Berde'î, *Şerhu'l-'Avâmîlî'l-Mie*, 15b.

[86] Her iki ifade de metin içinde pek çok yerde geçmektedir.

[87] Berde'î, *Şerhu'l-'Avâmîlî'l-Mie*, 7b.

[88] Berde'î, *Şerhu'l-'Avâmîlî'l-Mie*, 22a, 22b.

[89] Berde'î, *Şerhu'l-'Avâmîlî'l-Mie*, 26a.

[90] Berde'î, *Şerhu'l-'Avâmîlî'l-Mie*, 22b-23b.

[91] Berde'î, *Şerhu'l-'Avâmîlî'l-Mie*, 13a.

[92] Berde'î, *Şerhu'l-'Avâmîlî'l-Mie*, 15a.

3.5.3. Farklı Görüşlere Yer Verme ve Tercihini Belirtme Yöntemi

Berde'î'nin meselelerdeki farklı görüşlere değinirken ve tercihte bulunurken takip ettiği metotlar şunlardır:

1. Berde'î, eserinin büyük bir kısmında Cürcânî'ye muvafakat göstermekle beraber onun ifadelerini açıklarken kimi zaman cumhur ulemadan farklı görüş zikrettiği görülmüştür. Cürcânî'nin örnek olarak verdiği bir cümlelin irabını yaparken normal şartlar altında iraptan mahalli olmayan sıla cümlesini mübteda sayarak cumhurun görüşüne muhalefet etmiştir.^[93]
2. Berde'î, muhtelif bir görüş zikrettikten sonra genelde tercihini açıkça zikretmese de kimi yerlerde o görüşe mutabik olmadığını (وَتَكْأَفِ), (وَمَنْ لَهُ طَبْعٌ سَلِيمٌ لَا يَرْضَاهُ)^[94] gibi ifadelerle belirtmiştir.
3. Şârihin çoğu yerde olası ihtimalleri sıralamasının ardından bir tercih yapmaması ya da Cürcânî'nin ifadelerine bir itirazda bulunmaması, Berde'î'nin meselelere yaklaşımındaki tutumunun Cürcânî'den yana olduğu sonucuna varmamızı sağlamaktadır.^[95]
4. Şârih, nahiv âlimleri arasında ihtilaf edilen bazı meselelerdeki farklı yönelimleri zikrederken kimi zaman görüşün sahibini sarahaten söylemiş, kimi zaman da (... مذهب من ...)^[99] (فيل ...)^[98] (... بعضهم)^[97] (... قال بعضهم)^[96] gibi ifadelerle yetinmiştir.
5. Bazen, (... على قول ...)^[100] ifadesini kullanmak suretiyle isim zikrederek o şahsın ilgili konudaki görüşünü vermiştir. Ancak herhangi bir kitap ismi zikretmemiştir.
6. Şârih kimi zaman isim ve kaynak zikretmeden (... قال بعضهم)^[101] (... بعضهم)^[102] (... قيل)^[103] (... مذهب من ...)^[104] gibi ifadelerin istimaliyle bilgi aktarımında bulunmuştur. Bu mübhem ifadelerin kim tarafından söylendiğini nüshalarda mevcut

^[93] Berde'î, *Şerhu'l-'Avâmili'l-Mie*, 2a, 8b.

^[94] Berde'î, *Şerhu'l-'Avâmili'l-Mie*, 10b.

^[95] Berde'î, *Şerhu'l-'Avâmili'l-Mie*, 13a-b.

^[96] Berde'î, *Şerhu'l-'Avâmili'l-Mie*, 7a.

^[97] Berde'î, *Şerhu'l-'Avâmili'l-Mie*, 10 b.

^[98] Berde'î, *Şerhu'l-'Avâmili'l-Mie*, 22b, 26b.

^[99] Berde'î, *Şerhu'l-'Avâmili'l-Mie*, 23b.

^[100] Berde'î, *Şerhu'l-'Avâmili'l-Mie*, 7b-8a.

^[101] Berde'î, *Şerhu'l-'Avâmili'l-Mie*, 7a.

^[102] Berde'î, *Şerhu'l-'Avâmili'l-Mie*, 10 b.

^[103] Berde'î, *Şerhu'l-'Avâmili'l-Mie*, 22b, 26b.

^[104] Berde'î, *Şerhu'l-'Avâmili'l-Mie*, 23b.

olan haşiyelerden tespit etmeye çalıştık. Haşiyelerde yer almayan bilgileri ise gramer kitaplarını tarayarak bulmaya gayret ettik.

7. Klasik eserlerde bir mesele hakkındaki farklı yaklaşımlar zikredilirken kimi zaman görüşün zayıflığını belirtmek için temrîz sigaları kullanılmıştır. İncelediğimiz eserde de şârih bu tür kullanımlara yer vermiştir.^[105]

3.5.4. İstişhâd ve Şâhidlerin Açıklanması

Nahiv, sarf, lugat ve belâgat gibi dil ilimlerinde, bir konunun doğruluğunu isbat etmek maksadıyla ayet, hadis, şiir ve nesirden örnek vermeye “istişhâd”, verilen örneklere ise “şevâhid” denir.^[106]

‘Avâmil, muhtasar bir eser olmasına rağmen Cürçânî’nin kullandığı şevahid dikkat çekmektedir. Berde’î genel itibariyle ana metindeki şevâhidi açıklamakla yetinmiş, bunlara ilave birkaç şâhit kullanmıştır. Şârihin bu hususta takip ettiği metodu şu şekilde maddeleştirmek mümkündür:

1. Berde’î, Cürçânî’nin kullandığı şâhitleri açıklarken söz konusu şahidi sarf ve nahiv açısından ele alıp kelimelerin iraplarını yapmıştır. Daha sonra verilen bu örneklerin mesele ile irtibatını kurup izahatını yapmıştır.^[107]
2. Cürçânî, bir ayeti şâhit getirirken (نحو: قوله تعالى) ifadesini kullanarak getirdiği delilin ayet olduğuna dikkat çekmiştir.^[108] Yalnız, bir şâhitte (نحو: قوله تعالى) ibaresini kullanmamıştır.^[109] Berde’î ise şâhit olarak herhangi bir ayet kullanmamıştır.
3. Cürçânî de Berde’î de şiir ve nesir olan şâhitlerde delillerin kime ait olduğunu zikretmemişlerdir.^[110]
4. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Berde’î, Cürçânî’nin kullandığı sekiz delile^[111] ilaveten iki şâhit kullanmıştır^[112] ki bunlar şiir türündedir. Cürçânî’nin kullandığı delillerin ise beş tanesi ayet, iki tanesi şiir ve bir tanesi meseldir. Her iki âlim de hadisle ihticâc etmemiştir.

^[105] Berde’î, *Şerhu'l-'Avâmilî'l-Mie*, 26b.

^[106] Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî, *Keşşâfû istulâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dehrûc. (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1. Baskı, 1996), 1/1002; İsmail Durmuş, “İstişhâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/396-397.

^[107] Berde’î, *Şerhu'l-'Avâmilî'l-Mie*, 5b, 6a, 7b-8a, 11a, 14a, 19a-b.

^[108] Berde’î, *Şerhu'l-'Avâmilî'l-Mie*, 5b, 6a, 6b, 7b.

^[109] Berde’î, *Şerhu'l-'Avâmilî'l-Mie*, 14a.

^[110] Berde’î, *Şerhu'l-'Avâmilî'l-Mie*, 7b, 11a, 13a-b, 19a-b.

^[111] Berde’î, *Şerhu'l-'Avâmilî'l-Mie*, 5b, 6a, 6b, 7b, 11a, 14a, 19a.

^[112] Berde’î, *Şerhu'l-'Avâmilî'l-Mie*, 11a, 13a.

SONUÇ

Muhtelif alanlara dair eserler kaleme alan Berde'î'nin çoğu eseri günümüze ulaşmamıştır. Farklı ilim dallarıyla iştiğal etmesiyle beraber eserlerinin çoğunun gramer alanında olması dikkate değerdir. Berde'î'nin kaleme aldığı şerh yazıldığı dönemden günümüze kadar önemini korumuştur. Özellikle doğu medreselerinde halen okutulan eserler arasındadır. Söz konusu şerh *Sa'dullâh es-Sağîr* olarak şöhret kazansa da incelediğimiz biyografi eserlerinde *Şerhu'l-'Avâmîli'l-Mie* şeklinde geçmekte ve ayrıca kütüphane kayıtlarında da bu şekilde yer almaktadır.

Eserin bu denli tercih edilme sebeplerinin başında şârihin takip ettiği şerh yönteminin etkisi zikredilebilir. Berde'î'nin memzûc bir şekilde yani metinle şerhin ibareleri karışık olup metnin üstüne bir çizgi çekerek kaleme aldığı şerhinde genel olarak '*Avâmîli*'de takip edilen metoda tâbî olduğu görülmüştür. Cürcânî'nin eserinde kullandığı, anlaşılmayacağını düşündüğü kelime ve terkipleri izah etme yoluna gitmiştir. Meselelerin okurun zihninde net bir şekilde yerleşmesi adına yalın ve anlaşılır bir dil kullanmış, konuları izah ederken yaptığı açıklamalarda orta yolu tutarak okuyucuyu ayrıntılara boğan bir anlatım tarzı benimsememiştir. Aynı şekilde anlamda kapalılığa sebebiyet verip mananın anlaşılmasına mâni olacak bir yöntem de takip etmemiştir. Okuyucunun zihnini kitap boyunca diri ve canlı tutacak ibareler kullanmıştır. İhtilafî meselelerde sair görüşleri zikretmiş, kendi görüşünü sarahaten ya da üstü kapalı bir şekilde belirtmiştir. İstişhâd noktasında Cürcânî de Berde'î de ayet ve Arap kelamını kullanmışlar, hadislerden şâhit getirmemişlerdir. Bunun yanında Berde'î'nin, Cürcânî'den daha az istişhâdda bulunduğu tespit edilmiştir.

Eser hakkındaki çıkarımlara ilaveten şarihin bir talebesine ulaşılmış ve daha önce yapılan çalışmalarda adına rastlayamadığımız bir hocası daha tespit edilmiştir.

Erken bir dönemde kaleme alınıp günümüze kadar ulaşan ve hala okutulmaya devam eden böylesine önemli bir eseri, bu alanda çalışanların istifadesine sunmaya çalıştık. Çalışmamız aracılığıyla, kütüphanelerde bulunan ve keşfedilmeyi bekleyen diğer eserlerin ilim dünyasına kazandırılmasına vesile olmasını ümit ederiz.

Yazar Katkı Oranları

Çalışmanın Tasarlanması (Design of Study): AM(%50), MK(%50)

Veri Toplanması (Data Acquisition): AM(%50), MK(%50)

Veri Analizi (Data Analysis): AM(%50), MK(%50)

Makalenin Yazımı (Writing Up): AM(%50), MK(%50)

Makalenin Gönderimi ve Revizyonu (Submission and Revision): AM(%50), MK(%50)

KAYNAKÇA

- Arslan, Ahmet Turan. "Arap Gramerinde İki Avâmil Risâlesi ve Bunların Mukayesesi". *İlam Araştırma Dergisi* 1/2, (1996), 161-176.
- Arvas, Nuh. *Kasım İzniki'nin l'rabu'l-'Avâmil Adlı Eserinin Edison Kritikği*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Aslan, Zübeyir. *Sadullah el-Berde'i'nin Hadâiku'd-Dekâik Adlı Eseri*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Bağdâdî, İsmâil b. Muhammed Emin b. Mîr Selîm el-Bâbânî el-Bağdâdî. *Hedyyetu'l-'ârifin, es-mâ'ü'l-mü'ellifin ve âsârü'l-musannifin*. İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 1951.
- Berde'i, Sa'dullah. *Hadâiku'd-dekâik*. İstanbul: Salah Bilici, 1984.
- Berde'i, Sa'dullah. *Şerhu'l-'Avâmil'i'l-Mie*, Ankara: Milli Kütüphane, Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, 4956, vr. 27.
- Berde'i, Sa'dullah. *Şerhu'l-'Avâmil'i'l-Mie*, Ankara: Milli Kütüphane, Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, 4995, vr. 36.
- Berde'i, Sa'dullah. *Şerhu'l-'Avâmil'i'l-Mie*, Ankara: Milli Kütüphane, Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, 1478, vr. 22.
- Berde'i, Sa'dullah. *Şerhu'l-'Avâmil'i'l-Mie*, Ankara: Milli Kütüphane, Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, 5004, vr. 28.
- Berde'i, Sa'dullah. *Şerhu'l-'Avâmil'i'l-Mie*, Amasya: Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 05 Ba 1856/1, 1b-11b.
- Berde'i, Sa'dullah. *Şerhu'l-'Avâmil'i'l-Mie*, Diyarbakır: Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 21 Hk 672/2, 51b-63a.
- Berde'i, Sa'dullah. *Şerhu'l-'Avâmil'i'l-Mie*, Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk Kütüphanesi, 15Hk 987-2, 87b-100a.
- Durmuş, İsmail. "el-Avâmil'i'l-Mie". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/106-107. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Efendioğlu, Mehmet. "Şerh" (Hadis) *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/559-560. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî. *Nüzhetu'l-e-libbâ' fi tabakâti'l-üdebâ'*. thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî. Zerkâ': Mektebetü'l-Menâr, 3. Baskı, 1985.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Abdülkâhîr el-Cürcânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/247-248. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Hânsârî, Muhammed Bâkır b. Zeynilâbidîn b. Ca'fer el-Müsevî el-Hânsârî. *Ravzâtu'l-cennât fi ahvâli'l-'ulemâ' ve's-sâdât*. thk. Eseddullâh İsmîliyyân. Kum: Mektebetü İsmîliyyân, 1392 h./1972 m.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebü Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd ve zuyûluhu*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1417 h./1996 m.
- Hizânetü'l-turâs, Fihrisü'l-mahtûtât*, Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal, t.y.
- Hudûdü'l-'âlem mine'l-meşrik ile'l-mağrib*. thk. Seyyid Yûsuf el-Hâdî. Kahire: Dâru's-Sekâfiyye li'n-Neşr, 1323 h./1905 m.
- İbnü'l-Kıfî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Kıfî. *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1. Baskı, 1982.
- İbnü's-Sâ'î, Alî b. Enceb b. Osmân b. Abdullâh Ebü Tâlib Tâcüddîn b. es-Sâ'î. *ed-Dürrü's-semîn fi esmâi'l-musannifin*. thk. Ahmed Şevki Binebîn ve Muhammed Sa'îd Hinşi. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Baskı, 2009.
- Kallek, Cengiz, "Ebü Saîd el-Berdâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/219-220. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Karabulut, Alî Rıza - Karabulut, Ahmed Turan. *Mu'cemu't-târîhi't-türâsi'l-İslâmî fi mektebeti'l-'âlem: el-Mahtûtât ve'l-Mahtû'ât*. Kayseri: Dâru'l-Akabe, 1. Baskı, 2001.
- Karaver, Ümit. *Musannifek'e Nisbet Edilen "Avâmil-i Atik" Şerhi (Tahkik ve Tahlil)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütübi ve'l-fünûn (Keşfü'z-zunûn)*. Bağdat: Mektebetü'l-Mü-sennâ, 1941.
- Küçükzoroğlu, Merve. *Sa'dullâh el-Berde'i'nin "Şerhu'l-Avâmil'i'l-Mie" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

- Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî b. Abdillâh el-Münzirî. *et-Tekmile li-Vefeyâtî'n-nakale*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. (Müessesetü'r-Risâle, 1881.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Merv" (siyasî). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/221-223. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Safedî, Ebû's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halil b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût ve Türki Mustafa. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000.
- Sevdi, Ali, *Arap Gramerinde 'Avâmil Geleneği*, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Suzan, Yahya. *Medreselerde Arapça Öğretimi*. Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler (Uluslararası Sempozyum), 29 Haziran-1 Temmuz 2012 1/599-614.
- Sübki, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübki. *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed Tanahî ve Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Kahire: Matba'atü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1386 h./1967 m.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî. *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm, Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye, t.y.
- Şensoy, Sedat. "Şerh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/555-558. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî. Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm. thk. Ali Dehrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1. Baskı, 1996.
- Tekin, Mahmut. "Sa'dullâh es-Sağîr ve Berde'î'ye Aidiyeti Üzerine Bir İnceleme". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1, (2021), 231-250.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-üdeba'*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Baskı, 1993.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dimaşki. *el-A'lâm*. Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Baskı, 2002.



Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity



e-ISSN: 2587-1854, OMUİFD Aralık 2024, 57: 301-326

Hristiyanlıkta Heretik Kavramının Dönüşümü: Erken Dönem ve Reform Bağlamında Bir İnceleme

The Transformation of the Concept of Heretics in
Christianity: An Analysis in the Context of the Early
Period and the Reformation

Doktora Öğrencisi Hayriye BUŞGUT¹

¹Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa
· 712121009@ogr.uludag.edu.tr · ORCID > 0000-0001-8242-4218

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 19 Temmuz/July 2024

Kabul Tarihi/Accepted: 23 Aralık/December 2024

Yıl/Year: 2024 | Sayı – Issue: 57 | Sayfa/Pages: 301-326

Atıf/Cite as: Buşgut, H. "Hristiyanlıkta Heretik Kavramının Dönüşümü: Erken Dönem ve Reform Bağlamında Bir İnceleme" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 57, December 2024: 301-326.

HRİSTİYANLIKTA HERETİK KAVRAMININ DÖNÜŞÜMÜ: ERKEN DÖNEM VE REFORM BAĞLAMINDA BİR İNCELEME

ÖZ

Bu çalışmada, bir dini topluluğun temel inanç ve öğretilerine meydan okuyan veya bunlarla uyumsuz alternatif görüşler olarak tanımlanan “heresi” ve bu görüşlerle ilişkilendirilen kişileri ifade eden “heretik” kavramları ele alınmıştır. Bu kavramların içeriklerinde ve kullanım biçimlerinde tarih boyunca yaşanan değişimler incelenmiş; özellikle Hristiyanlığın ilk yüzyıllarından itibaren, ana akım öğretilerle uyumsuz görülen gruplar ve şahısların hangi etkenlere bağlı olarak sapkın (heretik) ilan edildikleri tartışılmıştır. Bu bağlamda, erken dönem Hristiyanlık tarihindeki (I-IV. yüzyıllar) fikir ayrılıkları ve 16. yüzyıldan itibaren Reform hareketi sürecinde Katolik Kilisesi’nin heretik tanımına yaklaşımı analiz edilmiştir. Bununla birlikte, Reform sonrası Protestan hareketin de başka din mensuplarını heretik olarak nitelendirmesi, heretik teriminin tam bir tanımını yapmayı ve kapsam alanını belirlemeyi güçleştirmiştir.

Yapılan çalışmada amaç, Katolik merkezli bir perspektifle Hristiyanlıkta heretik kavramında yaşanan değişimi incelemek ve bu değişimin Avrupa’daki etkilerini tartışmaya açmaktır. İlk yüzyıllarda heretiklik, konsillerde belirlenen Hristiyan itikadına yönelik eleştirileri kapsarken ilerleyen yıllarda Kilise’nin güç elde etmesiyle Kilise’ye karşı herhangi bir eleştiri heretik olmakla eş tutulmuştur. 16. yüzyıl ise reform çağı olduğundan Kilise, bu defa da reformistleri heretik ilan etmiştir. Heretiklik, siyasi, toplumsal ve dini tüm aykırılıkları kapsayacak boyutlara gelmiştir. Ancak bu çalışmada yalnızca Katolik Kilisesi’nin heresi anlayışı değil, reformasyon sonrası heresi algısı da tartışmaya açılarak İslamofobi ve antisemitizmin kökleri etüt edilecektir. Dünya tarihini ve çağımız meselelerini anlamanın yolu bahsedilen süreçlerdeki neden sonuç bağlantısını kurabilmek olduğundan bu meselelere olabildiğince kapsayıcı yaklaşılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Orta Çağ, Kilise, Reform, Heretik.



THE TRANSFORMATION OF THE CONCEPT OF HERETICS IN CHRISTIANITY: AN ANALYSIS IN THE CONTEXT OF THE EARLY PERIOD AND THE REFORMATION

ABSTRACT

This study examines the concepts of “heresy,” defined as alternative views that challenge or deviate from the core beliefs and teachings of a religious community, and “heretic,” which refers to individuals associated with such views. The historical transformations in the meanings and uses of these concepts are analyzed, focusing particularly on the factors that led to the designation of groups and individuals as heretics from the early centuries of Christianity onward. In this context, the doctrinal disputes of early Christian history (I-IV centuries) and the Catholic Church’s approach to defining heresy during the Reformation period from the 16th century are critically assessed. Furthermore, the Protestant movement’s practice of labeling other religious groups as heretical in the post-Reformation era has further complicated efforts to establish a precise definition and scope for the term “heretic.”

The aim of this study is to examine the change in the concept of heretics in Christianity from a Catholic-centred perspective and to discuss the effects of this change in Europe. In the first centuries, heresy included criticisms against the Christian faith determined by the councils, while in the following years, as the Church gained power, any criticism against the Church was equated with heresy. Since the 16th century was the age of reform, the Church declared the reformists heretics this time. Heresy has come to cover all political, social and religious contradictions. However, in this study, not only the Catholic Church’s understanding of heresy, but also the perception of heresy after the Reformation will be discussed and the roots of Islamophobia and antisemitism will be analysed. Since the way to understand world history and contemporary issues is to establish the cause and effect connection in the processes mentioned, it has been tried to approach these issues as comprehensively as possible.

Keywords: History of Religions, Middle Ages, Church, Reform, Heretics.



GİRİŞ

Heretik kavramı, genellikle Hristiyanlık bağlamında kullanılan ve zamanla anlamında değişimler yaşansa da belirli dönemlerde neyi ifade ettiği herkesçe açık olan bir terimdir. Bu kavram, heresi (veya heterodoksi) ile birlikte ele alındığında, aslında bireye yönelik bir tanımlamayı ifade eder. Kökü Yunancaya dayandırılan

ve seçme anlamına gelen “heresie” (i’tizal) kelimesi klasik Katolik doktrininden sapmayı belirtirken, heretik bu sapkınlığı benimseyen kişiyi tanımlayan bir sıfattır.^[1] Heresi kavramı, Hristiyanlığın gelişimi sürecinde önemli bir rol oynamıştır. Özellikle Yeni Ahit döneminde, bu terim yanlış inanç veya Hristiyan topluluğu içindeki bölünmeleri ifade etmeye başlamıştır. Zamanla, Kilise’nin resmi doktrinlerinden sapma olarak görülen inançları tanımlayan bir etiket haline gelmiştir. Bu etiketleme, söz konusu inançları benimseyenlerin dışlanmasına ve cezalandırılmasına yol açmıştır.

Sapkınlıkla mücadele etmek için Kilise dört temel araç geliştirmiştir: kutusal kitap kanonu, temel inançları özetleyen inanç esasları, hiyerarşik bir ruhban yapısı ve doktrini düzenlemek için konseyler. Bu araçlar, Kilise’nin ortodoksi (doğru inanç) ile heresi (yanlış inanç) arasındaki ayrımı netleştirmesine ve pekiştirmesine yardımcı olmuştur.^[2] Erken dönem Hristiyanlar, bu ayrımı belirginleştirmeye özel önem vermişlerdir. Bu süreç, Kilise’nin inanç sistemini ve kurumsal yapısını şekillendirmede önemli bir rol oynamış, ayrıca Kilise’nin otoritesini güçlendirdikçe, ortodoksi ve heresi arasındaki çizgi daha da keskinleşmiştir. Sonuç olarak, Hristiyan topluluğu içindeki fikir ayrılıkları ve güç dinamikleri de bu gelişmelerden etkilenmiştir.

Roma İmparatoru Konstantin’in Hristiyanlığı kabul etmesinden sonra heretiklere yönelik muamele sertleşmiş, başlangıçta heretikler aforoz ve sosyal damgalama ile karşılaşırken, heresi zamanla ağır cezalarla, hatta idamla cezalandırılabilen bir suç haline gelmiştir. Orta Çağ boyunca Kilise, heretik hareketleri bastırmak için aforoz ve ölüm cezası gibi yöntemler kullanmıştır. Kilise’ye karşı ilk eleştiriler, İznik Konsili’nde alınan kararlara karşı çıkanlar tarafından yapılmış, bu dönemde Gnostisizmin etkisiyle ortaya çıkan farklı görüşler de etkisini göstermiştir. Hristiyanlık tarihi boyunca yaşanan şizmalar ve bu şizmaların dini, siyasi, ekonomik ve toplumsal çıkar çatışmalarıyla ilişkisi, heresi kavramının genişlemesine ve daha fazla grubun bu kategoriye dahil edilmesine yol açmıştır. Örneğin Protestan reformu ile pek çok reformist de bu kategorinin içinde değerlendirilmiştir.

Heretik olarak nitelenen kimseler, kendilerini sadece dönemin yaygın kanaatine aykırı görüşler benimseyen bireyler olarak tanımlamışlardır. Yaygın kanaatin doğruluğu onlara göre tartışmalıdır, hatta bazı durumlarda bu yaygın kanaatleri heretik olmakla suçlamışlardır. Cemaat içinde meydana gelen bu ayrışmaların Roma siyasi tarihi ile sıkı bir ilişkisi vardır, zira dinlerin tarihi incelendiğinde, dinlerin içindeki ayrışmaların çoğunun arkasında dini içerikli fikir ayrılıklarından çok siyasi amaçlar yer almaktadır. Hristiyanlık tarihini Roma tarihinden ayrı ince-

[1] Mehmet Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü* (Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2005), Özgü Cilt Evi/288.

[2] “Heresy: Christian Concepts”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (Detroit: Thomson Gale, 2005), 6/3926.

lemek, heresi meselesine yüzeysel bir bakış açısıyla yaklaşmak olur. Heretik ilan edilme süreci, Konstantin'in Hristiyanlar hakkındaki kovuşturmayı durdurması ve Hristiyanlığı bir din olarak tanımasıyla başlamıştır. Bu süreç, Hristiyanlık içinde İsa'nın tabiatı ve diğer teolojik meseleler üzerine yapılan tartışmalarla devam etmiş, bu tartışmalar da mezhepsel bölünmelere yol açmıştır. Konsillerin toplanmasıyla kanonik İnciller belirlenmiş ancak alınan kararlar tüm Hristiyanları tatmin etmediği için Hristiyanlık tarihindeki ilk büyük bölünmeler başlamıştır.

Mezhepler ve diğer dini bölünmeler, dinin tebliğinden bir süre sonra yeni akımlardan etkilenme, kutsal metinlere getirilen yeni yorumlar ve farklı sosyo-kültürel çevrelerin etkisi gibi nedenlerle ortaya çıkmıştır. Nitekim İslam ve Yahudilik gibi ilahi kaynaklı diğer dinlerdeki ayrılıklar, belirli bir süreç sonunda meydana gelirken, Hristiyanlıktaki bölünmeler, dinin kurumsallaşması esnasında inşa edilmiştir. Kurumsallaşma sürecindeki bu fikir ayrılıkları, ilerleyen dönemlerde İsa'nın tabiatı ile ilgili monofizitlik-diyofizitlik, Meryem'in tabiatı hakkında theotokos-antropokos gibi farklı anlayışların genişlemesine neden olmuştur. Konsiller ise tam da bu meseleleri çözüme kavuşturmak için organize edilmiştir. Konsillerin Hristiyanlık açısından en önemli etkilerinden biri, belirli bir Hristiyan itikadının sistematik bir şekilde oluşturulmuş olmasıdır. Bu itikadı kabul etmeyenler ise ağır şekilde cezalandırılmış, Katoliklik ve Kilise gibi kavramlar bu dönemde Hristiyanlık tarihinin merkezine yerleşmiştir. Genel kabul gören ve konsillerce otantik sayılan görüşler Katoliklik olarak nitelendirilmiş, kanonik dört İncil'i takip edenler Kilise'ye bağlı olarak görülmüştür. Bunun dışında kalanlar ise sapkın heretikler olarak tanımlanmıştır.

Günümüzde, heresi kavramı eski gücünü ve geçerliliğini büyük ölçüde yitirmiştir. Kilise'nin otoritesinin zayıflaması ve dini çoğulculuk ile hoşgörünün yükselmesi, heresi suçlamalarını büyük ölçüde etkisiz ve modası geçmiş hale getirmiştir. Bununla birlikte, ortodoksinin değişen sınırları ve diğer dinler hakkındaki malumatlar heresi kavramının sınırlarının genişlemesine sebep olmuştur.

Bunlardan yola çıkarak bu çalışmamızda araştırmayı hedeflediğimiz temel problem, heretik kavramının bahsettiğimiz şekilde Hristiyanlıktan bir kopuş, sapma olarak ifade bulan anlamının yanında süreç içerisinde ekonomik, politik gerekçelere bağlı olarak da kullanılması ve hatta zaman zaman başka din mensuplarını da kapsayan bir kavram haline gelmiş olması dolayısıyla indirgemeci tanımların tartışmaya açılması gerekliliğini vurgulamaktır. Bu bağlamda, heretik kavramının çok boyutlu bir değişime uğradığını anlamak ve bu değişimin çeşitli sosyo-dinamik faktörlerle nasıl şekillendiğini incelemek gerekmektedir. Amacımız, Hristiyanlık tarihinde farklı dönemleri ele alarak heretik ifadesinden anlaşılan şeyin değişime uğradığını gösterebilmektir. Araştırma, heretik kavramının tarihsel süreç içinde nasıl evrildiğini ve bu evrimin çeşitli faktörlerle nasıl şekillendiğini incelemeyi hedeflemektedir. Bunu yaparken tarihsel ve teolojik analiz yöntemleri kulla-

ılarak farklı dönemlerdeki heretik tanımlamalarını ve bu tanımlamaların sosyal, ekonomik ve politik bağlamlarla ilişkisi incelenmiştir.

Türkiye’de heresi-heretik konularında yapılan akademik çalışmalar, genellikle din tarihi, teoloji ve İslam araştırmaları alanlarında yoğunlaşmıştır. Bu alanlarda yapılan çalışmalarda, ortodoksi ve heresi kavramları tanımlanmaya çalışılmış ve bu kavram genellikle Hristiyan itikadının bir karşıtı olarak incelenmiştir.^[3] Bu bağlamda, literatürde heresi kavramının Hristiyanlığın ana akım doktrinleriyle çatışan öğretileri ifade ettiği, tarihsel süreçte ise çoğunlukla Katolik perspektifi temel alan bir tanımlama ile ele alındığı görülmektedir. Bunun yanı sıra heretikliği belli başlı gruplar üzerinden ele alan çeşitli çalışmalar da bulunmaktadır.^[4] Ancak mevcut çalışmalardan farklı olarak, bu araştırma, heretikliği kavramın bizatihi tanımını üzerinden ele almak yerine, kavramın tarih boyunca anlamında yaşanan değişimi tartışmaya açmayı ve bu değişimi tarihsel örneklerle temellendirmeyi hedeflemektedir.

1. ERKEN DÖNEM HERETİK ALGISI

Hristiyanlığın, Yahudilikten ayrı bir din olarak temayüzü uzun bir zaman almış ve ancak imparatorların desteği sayesinde meşruiyet kazanabilmiştir. Dolayısıyla Hristiyanlık, kurumsallaşma aşamasında politika ile iç içe olmuş ve bu durum onun “Christendom”^[5] adı verilen bir amaç için imparatorlukla ortak hareket etmesine yol açmıştır. Bunun en açık göstergesi elbette Haçlı Seferleri’dir. Zira Haçlı Seferleri, dünyayı Hristiyanlar ve diğerleri şeklinde antagonist bir ayrıma götürmüştür. “Diğerleri” ile kastedilen erken dönemde özellikle de milattan sonra ilk yüzyıllarda çoğunlukla Yahudiler olmuştur. Bunun en büyük sebebi ise ilk dönemlerde Hristiyanlığın henüz Yahudilikten ayrı bir din olarak görülmemesidir. Yahudilik, bu dönemde İsa’yı kabul etmeyenleri ifade etmiş ve Hristiyanlar tarafından kendilerinden bağımsız bir din değil de daha çok Gentile’yi kabul etmeyen

[3] Bu konuda yapılmış bazı çalışmalar için bkz: Şinasi Gündüz, “Dinlerde Ayrılık ve Çatışma Ortodoksi Heresi Kavgası”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2004), 19. Bülent Şenay, *İlk Rafizi Hristiyan Kilisesi Markunilik* (İstanbul: Verka, 2003). Hakan Olgun, “Yahudi Ferisiler ile Katolik Kilisesi Bağlamında Ortodoksi ve Heresi”, *EskiYeni: Sosyal Bilimler Dergisi* 25 (2012). Halil Temiztürk, “Orta Çağ’da Kilise ve Hristiyan Mistikler Arasındaki Ortodoksi ve Heresi Tartışmasının Temel Nedenleri”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2022).

[4] Bu konuda yapılmış bazı çalışmalar için bkz: Emir Kuşçu, “Gnostik Hristiyan Bir Akım Olarak Valentinyanizm”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2011). Halim Işık, “Hristiyan Düalist-Gnostik Bir Tarikat Olarak Bogomilizm ve Avrupa Heretik Topluluklarına Etkileri”, *Balkan Araştırma Enstitüsü Dergisi -Trakya Üniversitesi* 6/1 (2017), 109-187. Talha Fortacı, “XVI. Yüzyıl İspanya’ında Heretik Bir Grup: Los Alumbrados (Aydınlanışlar) ve Mistik Yönelimi”, *Bilimname* 49 (2023).

[5] Bu terim ilk kez 9. Yüzyıl sonlarında Anglo-Sakson İngiltere’de kullanılmaya başlanmıştır. Christendom, Latince ve Grekçe’de tam bir paraleli olmayan “Hristiyan evrenselliği”ni tasvir etmektedir. Devlet ve dinin bir aradalığını ifade eden “Hristiyan alemi” olarak özetlenebilecek bu kavram Kral Alfred’in önemli Hristiyan eserlerini tercüme etmesiyle Avrupa sözlüğüne girmiş ve terim Büyük Charles yönetimindeki Kutsal Roma İmparatorluğu ile ilişkilendirilmiştir. (Daha ayrıntılı bilgi için; Judith Herin, *The Formation of Christendom* (Princeton University Press, 2021).

inatçı bir grup olarak görülmüştür. Bu bağlamda değerlendirildiğinde bu dönemde “heretik” ifadesi İsa’yı kabul etmemek olarak özetlenebilecek bir anti-Mesih anlayışdır ve başı da Yahudiler çekmektedir. Yahudiler, Christendom anlayışıyla tamamen zıtlık oluşturan bir hedef haline gelmişlerdir.^[6] Öyle ki Kilise babalarının da apolojilerinde gördüğümüz Yahudilere dair eleştiriler bu tezimizi doğrulamaktadır. Erken dönem heresi anlayışını daha net bir biçimde ortaya koyabilmek için bu bölümün ilk başlığında bazı Kilise babalarının görüşlerine yer vereceğiz. Ardından diğer başlıklarda heresiye, heretik ilan edilen Bogomiller, Katarlar gibi gruplar ve yine Kilise’ye eleştirileri yüzünden hedef haline gelen Wycliffe, Hus gibi isimler üzerinden örneklerle açıklayarak ilk yüzyıllara dair bir bakış açısı sunmaya çalışacağız.

1.1. Kilise Babalarının Gözünden Heresi

Yahudilerin heretikliğine dair temel argüman İsa’nın ölümüne sebep olmalarıdır. Yahudiler en temelde İsa katili olmakla suçlanmış ve başlarına gelen bütün belaların sebebi bu suçu işlemelerine bağlanmıştır.^[7] Yahudilere karşı geliştirilen bu tepki diğer Kilise babalarının yanında özellikle Augustine tarafından şekillendirilmiş ve daha sonraki yüzyıllarda antisemitizm olarak karakterize edilecek tutumun tohumları ekilmiştir.^[8] Augustine, Yahudileri “Kabil’in çocukları” olarak betimlemiş ve nasıl ki Kabil işlediği günaha rağmen Tanrı’nın koruması altında yaşamışsa Yahudiler de İsa’ya tanıklık ettikleri halde onu reddetmişler fakat ilahi koruma altında yaşamaktadırlar.^[9]

James D. Dunn gibi bazı yazarlar Yeni Ahit’te antisemitizmin bulunmadığını ve Matta’da yer alan Yahudi karşıtı ifadelerin aslında Ferisiler’e yönelik olduğunu savunmuşlardır.^[10] Fakat o dönemde Ferisiler’in ana akım Yahudiliği temsil ettiği düşünülürse Kilise babalarının Yeni Ahit’teki bu ifadeleri Yahudilere genel bir itibarla dile getirmeleri olağan karşılanmalıdır. II-III. Yüzyıllarda yaşamış Roma piskoposu Hippolytus da Yahudilere karşı esas suçlamaların muhatabının Ferisiler olduğuna dikkat çekmiştir. Ferisiler’in Yahudi kimliğinin özü olarak

[6] Michael Frassetto, “Heretics and Jews in the Writings of Ademar of Chabannes and the Origins of Medieval Anti-Semitism”, *Church History* 71/1 (Mart 2002), 1.

[7] Julia Costa Lopez, “Beyond Eurocentrism and Orientalism: Revisiting the Othering of Jews and Muslims Through Medieval Canon Law”, *Review of International Studies* 42/3 (Temmuz 2016), 455.

[8] Frassetto, “Heretics and Jews in the Writings of Ademar of Chabannes and the Origins of Medieval Anti-Semitism”, 2-3.

[9] Edward Kessler, *An Introduction To Jewish-Christian Relations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 51.

[10] James D. G. Dunn (ed.), *Jews and Christians The Partings of the Ways* (UK: William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, 1999), 203.

görülmesi onların, İsa'nın ölümüyle bağdaştırılmasını kolaylaştırmış ve Yahudi düşmanlığını artırmıştır.^[11]

Yahudiliğin kınanması ve dışlanması, Hristiyanlığın kendi kimliğini oluşturabilmesi için hayati öneme sahip olmuştur. Yahudilik ve Hristiyanlığın birbirinden farkı, yolların tam olarak nerede ayrıldığı konularının belirlenebilmesi için Yahudiliğin reddi apostolik akidenin bir parçası olarak değerlendirilmiştir.^[12] Bu nedenle ilk yüzyıllarda Kilise babaları Yahudilikten inhirafın sağlanabilmesi için Yahudilere dair çeşitli apolojiler yazmışlar ve bir yandan onları Mesih'i kabule davet etmişler bir yandan da inatla savundukları inançlarını çürütmeye çalışmışlardır. Özellikle Justin Martyr "Trypho ile diyalog" eserinde Trypho isimli bir Yahudi ile münakaşasına yer verirken İsrailoğulları'nın yerini artık Gentile'nin aldığını ve İsrail'in hükmünün kalmadığını belirtmiştir. Zira Mesih'in gelişi ile sünnete de gerek kalmamış çünkü zaten Mesih ile vaftiz olanın sünnete ihtiyacı ortadan kalkmıştır.^[13] Justin, Yahudilerin kutsal metinleri yorumlamasına meydan okuyarak Yahudi Hahamları Eski Ahit'in kehanetlerini ve gerçek mesajını yanlış yorumlamakla suçlamış onların kutsal yazıları, özellikle de Mesih'le ilgili kehanetleri yorumlayarak "tahrif ettiklerini" savunmuştur. Justin'e göre, bu yanlış yorumlar Yahudilerin İsa'yı Mesih olarak tanımalarını engellemeye hizmet etmiş, böylece onları hatada tutmuş ve Hristiyanlığın ortaya koyduğu gerçeğe karşı çıkmalarına sebep olmuştur.^[14] Örneğin Justin, Hahamların ve onların takipçilerinin Hristiyan öğretilerindeki en ufak bir hatayı ya da yanlış ifadeyi nasıl yakalayıp sapkın ya da hatalı olarak yaftaladıklarını ve daha geniş gerçekleri nasıl görmezden geldiklerini vurgular. Justin'e göre bu, onların Mesih'in ilahi hakikatini kabul etme ve dini konulardaki otoritelerini sürdürme konusundaki isteksizliklerini yansıtmaktadır.^[15] Kudüs piskoposu Cyril de benzer şekilde sünnetlilerin Kutsal Kitabı çarpıtarak Mesih takipçilerini yoldan çıkarmaya çalıştıklarını ve onların çocukluklarından itibaren Kutsal Metin eğitimi aldıkları halde cehalet içinde öldüklerini dile getirmiştir.^[16]

[11] Jonathan Elukin, "Judaism: From Heresy to Pharisee in Early Medieval Christian Literature", *Traditio* 57 (2002), 66.

[12] Dunn, *Jews and Christians The Partings of the Ways*, 178.

[13] Kessler, *An Introduction To Jewish-Christian Relations*, 53.

[14] Arthur Cleveland Coxe vd. (ed.), *Ante-Nicene Fathers The Apostolic Fathers With Justin Martyr and Irenaeus* (New York: Christian Literature Publishing Co., 1885), 1/261-262.

[15] Coxe vd., *Ante-Nicene Fathers The Apostolic Fathers With Justin Martyr and Irenaeus*, 1/261-262.

[16] Bishop of Jerusalem Saint Cyril, *The Catechetical Lectures of S. Cyril*, çev. Members of the English Church (London: Oxford John Henry Parker, 1838), 35.

Kilise babalarının Yahudiler hakkında sıklıkla yineledikleri “İsa katili” suçlaması onların yazmış oldukları edebi eserlere de nüfuz etmiştir. Örneğin Melito:

“Ne garip bir suç işledin İsrail?
 Seni onurlandıranın onurunu kırdın,
 Seni yüceltenin yüzünü kara çıkardın,
 Seni kabul edeni inkâr ettin,
 Seni ilan edeni reddettin,
 Seni yaşatanı öldürdün.
 Ne yaptın sen, İsrail? Yoksa senin için yazılmadı mı?
 ‘Masum kanı dökmeyeceksin’ (Yer.7:6, 22:3)”^[17]

Sözleriyle Yahudileri tel’in etmiştir. Origen’e göre ise, Yahudiler, gerçek anlayıştan yoksun kalmışlar, Tanrı’ya hizmet ettiklerini sanmışlar fakat meleklerle sunularda bulunmuşlardır.^[18]

John Chrysostom’un eleştirileri diğer Kilise babalarından farklı olarak hala Yahudi ritüellerini uygulayan Hristiyanlara yönelik olmuştur. Daha çok bu Hristiyanları hedef alan Chrysostom, sinagoglara gitmeye devam eden Hristiyanlara ağır tenkitlerde bulunmuş ve Yahudilerin Bar Kokhba isyanının başarısızlığını, tapının yıkımını Mesih’i reddettileri için hak edilmiş bir ceza olarak yorumlamıştır.^[19]

İlerleyen dönemlerde ise 10. Yüzyılda yaşamış Fransız keşiş Ademar’ın tespitlerine göre Hristiyanların en büyük düşmanları dışarıda Christendom’a en büyük tehdit teşkil eden Müslümanlar ve içeride ise heretik Yahudilerdir. Ademar’ın metinlerinden de tespit edildiği üzere Yahudiler daima Sarazenler olarak tabir edilen Müslümanlar ve paganlarla yakın görülerek heretik ilan edilmişlerdir.^[20]

Hristiyanlık tarihinde ileride daha detaylı ele alacağımız şekilde heretik ilan edilme süreci daha çok teolojik akidelerin reddedilme oranıyla değil, Kilise’ye karşı tehlike teşkil etme durumu ile paralellik göstermiştir. Dolayısıyla heretik algısındaki değişimi belirleyen temel paradigma Kilise’ye karşı geliştirilen tutum olagelmıştır. Bu sebeple Yahudiler erken dönemde her ne kadar Mesih’in reddi gerek-

^[17] Kessler, *An Introduction To Jewish-Christian Relations*, 55.

^[18] Origen, *Ante-Nicene Fathers The Gospel of Peter, Apocalypses and Romances, Commentaries of Origen*, ed. Arthur Cleveland Coxe-Allan Menzies (New York: Christian Literature Publishing Co., 1896), 9/429.

^[19] Kessler, *An Introduction To Jewish-Christian Relations*, 60.

^[20] Frassetto, “Heretics and Jews in the Writings of Ademar of Chabannes and the Origins of Medieval Anti-Semitism”, 11.

çesiyle heretik görülseler de bu düşünce zaman içinde onların Kilise'ye zarar verdiği teziyle birleştirilerek farklı bir boyuta getirilmiştir. Bu bağlamda Kilise babalarının Orta Çağ antisemitizmine zemin hazırladığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Günümüzde Avrupa merkezci tarih anlayışı olarak özetlediğimiz anlayışın temeli de hulasa bu dönemde Hristiyanların, “öteki”ni indirgemeci bir yaklaşımla “Hristiyan olmayanlar” kategorisinde değerlendirmesi neticesinde Yahudiler, Müslümanlar ve Kilise dışındaki örneğin Pavlikanlar, Bogomiller, Katharlar ve onlarla ilişkilendirilen Albigensianlar, Valdolar gibi Hristiyan mezheplerini tek bir çatı altında toplamasıdır.^[21] Bunun önemli bir göstergesi yıllar içerisinde şeytan ile iletişimde olma, deccalın temsilcisi gibi yakıştırmaların bahsi geçen bütün gruplar için ifade edilmiş olmasıdır.^[22] Öyle ki deccal ifadesi adeta Kilise'nin karşıtını tanımlamak için kullanılan mütenakız bir terim haline gelmiştir. Erken dönemde Kanonistler Hristiyan hukukunu hazırlarken tam da bu düşünce ile hareket ederek dünyayı Christendom'a dahil olanlar ve olmayanlar şeklinde ayırmış ve Kilise hukukunu teknik olarak Hristiyan olanlar ancak özelde sapkınlık, Yahudiler, Müslümanlar, paganlar şeklinde çeşitli gruplar için tasarlamışlardır. Merkezde Hristiyanların olduğu bu Hristiyan üst kimlikli medeniyet anlayışının izlerini ilerleyen süreçte Rudyard Kipling gibi şairlerde veya Hegel gibi filozofların şovenist tarih yaklaşımlarında görmek mümkündür.

Kilise babalarının yaşadığı ve Hristiyanlığın kurumsallaşmaya başladığı süreçte henüz İslam'dan söz etmek mümkün olmadığı için bu dönemlerde heretiklik daha çok Yahudiler bağlamında kullanılan bir ifade olmuş ancak İslam'dan sonra Müslümanlar da Christendom dışındaki ögeler olarak “heretik” başlığına dahil edilmiştir. Müslümanlardan genelde Afrikalılar için bir aşağılama ifadesi olarak kullanılan “Sarazenler” olarak bahsedilmiş zaman zaman “Agarenus/Hagarenus” veya “Paganus” gibi tabirler de kullanılmıştır.^[23] Bu tabirlerden de görüldüğü üzere “öteki” (Hristiyan olmayan) olduğu sürece neye inandığının önemi olmamış çoğu zaman bütün gruplar için aynı tabirler kullanılmıştır. Müslümanlar bazı zamanlarda Yahudilerle eş tutulmuş bazen çok tanrılı pagan din mensupları olarak görülmüş bazen de “heretik” olarak muamele görmüşlerdir.^[24]

[21] Ayrıntılı bilgi için bkz: Saliha Esen, “Katolik Kilisesi'nin Heretik Hareketlerle Mücadelesinde Engizisyon Mahkemelerinin ve Dominiken Tarikatı'nın Rolü”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 7/10 (2020), 68-84.

[22] Frassetto, “Heretics and Jews in the Writings of Ademar of Chabannes and the Origins of Medieval Anti-Semitism”, 13.

[23] Lopez, “Beyond Eurocentrism and Orientalism”, 456.

[24] Lopez, “Beyond Eurocentrism and Orientalism”, 458.

1.2. Hristiyanlıktan Bir Sapma Olarak Heresi

İlk yüzyıllardan VIII. yüzyıla kadar uzanan dönem, heretik kavramının Hristiyan ana akımından sapmaları tanımlamak için kullanıldığı bir süreçtir. Katolikliğin kurumsallaşmasından önce, bu terim, farklı teolojik yaklaşımlar ve öğretiler geliştiren Hristiyan gruplarına atıfta bulunmaktaydı. Ancak, Katolikliğin zamanla baskın bir mezhep olarak ortaya çıkmasıyla birlikte, heretik ifadesi özellikle Katolik öğretilerden sapma olarak değerlendirilen görüşleri tanımlamak için kullanılmaya başlanmıştır. Bu dönem genel hatlarıyla değerlendirildiğinde Kilise ile mücadeleye giren ve Katolik öğretisine aykırı fikirler benimseyen hatta neredeyse farklı bir din temayüz edencesine eylemlerde bulunan pek çok heretik aksiyonun var olduğu tespit edilir.

1.2.1. Teolojik Sapmalar ve İlk Hristiyan Mezhepleri (II-XII. Yüzyıllar)

Teolojik gerekçelerle heretik ilan edilen bütün grupları burada toplayıp ansiklopedik bilgiler vermek elbette hem kapsamı oldukça genişletmek hem de konumuzun dışına çıkmak olacağından bütün heretik gruplar ele alınmamıştır. Fakat teolojik açıdan heretik ilan edilme sebeplerini incelemek adına bazı grupların ele alınması gerekli görülmüştür. Burada yapılan tercih ise tarihte daha çok ön plana çıkan ve heretik ilan edilme sebepleri teolojik olmaları yönünden ortak olsa da benimsediği itikat bakımından birbirinden farklı olan gruplara yöneliktir. Örneğin bunlardan biri, ana akım Hristiyanlığa aykırı aksiyonlardan olan Markiyonizmdir. Sinoplu Marcion tarafından düalist Tanrı anlayışı ve Eski Ahit'e getirdiği eleştirilerde temellenmiştir. Marcion'a göre iki Tanrı vardır ve bunlardan biri yaratıcı, adaletli, seçilmiş Yahudi halkının Tanrısı Yehova'dır. Diğeri ise ancak rahmetiyle muamele eden ve kendini İsa Mesih'te ifşa eden sevgi tanrısıdır.^[25] Kötü tanrı Yahudilerin tanrısı ve Adem'in günahından sorumlu tanrı olarak düşünülmüş iyi tanrı ise yaratma gibi bir eyleme müdahale etmeyecek kadar ilahi Yeni Ahit tanrısı olarak kabul edilmiştir.^[26] II. Yüzyılın sonlarında tebarüz eden Ebiyonizm ise İsa'ya yalnızca insani vasıflar yüklemeleriyle onu, Tanrı'dan bağımsız görmüşlerdir.^[27] Yahudiliğe bağlılıklarını sürdürmeleri ve tam bir tevhit anlayışına sahip olmaları onların, Kilise tarafından aforoz edilmeleri ve sapkın ilan edilmelerine sebep olmuştur. Ebiyonitlerle çoğu zaman ortak görülen Ariyanizm ise Hristiyanlık tarihinin en büyük ayrışmalarından biridir. IV. yüzyılda genel konsillerin başlamasına sebep olmuştur. Kuzey Afrika'da etkinlik göstermiş olan Arius, İskenderiye'de İsa'nın tabiatına ve Tanrı'dan ne anlaşılması gerektiğine dair Grek

[25] Asım Duran, "Modern Kitab-ı Mukaddes Eleştirisinin Erken Dönem Habercisi Olarak Marcion: Harnack Sonrası Araştırmalar Bağlamında Bir Değerlendirme", *Eskiyaeni* 41 (20 Eylül 2020), 472.

[26] Şenay, *İlk Rafizi Hristiyan Kilisesi Markunilik*, 42.

[27] Zafer Duygu, "Hristiyanlığın Erken Yüzyıllarındaki İsa Teolojisi Tartışmalarında 'Dinamik Monarşyanist' Akıma Özgü 'Monoteist' Kristoloji ve Bunun 'Ebionit' Kristolojiyle Mukayesesi", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 31 (2018), 332.

düşünceyle örtüşmeyen fikirler öne sürerek Roma'nın dikkatini çekmiştir. Arius'a karşı sert eleştiriler getiren İskenderiye piskoposu Alexander, Arius'u Ebiyonitler'e benzemekle suçlamıştır.^[28] Ancak Ariyanizmin Ebiyonitlerle benzer görüşleri bulunsa da tam olarak aynı olduklarını söylemek mümkün gözükmemektedir. Zira onlar, İsa'yı Tanrı'nın yarattığı olarak görseler de Ebiyonitler gibi tam bir beşeriyet atfetmemişlerdir. İskenderiye'de geniş çapta yankı uyandıran bu fikirler Roma İmparatoru Konstantin'in kulağına gidince o dönemde henüz Hristiyan olmamış olan Konstantin kendi başkanlığında hemen bir konsil toplanması kararı almıştır. I. İznik Konsil'i olarak tarihe geçen bu konsilde Arius ve takipçilerinin görüşleri heretik görüşler sayılmış ve İsa'nın tanrısallığına karar verilmiştir.^[29]

Süregelen tartışmalardan bir diğeri İsa'nın tabiatı ve elbette buna bağlı olarak Meryem'in tabiatıdır. Konsillerin toplanış amacı da genellikle bu konularda birlik sağlamaya yönelik olmuştur. Meryem'in tabiatı ile ilgili yapılan toplantılar neticesinde İsa'nın Tanrı kabul edilmesiyle Meryem'in de Tanrı annesi olduğu sonucuna ulaşılmıştır fakat V. Yüzyılda ciddi tartışmalara yol açan bu meselede Nestorius, İsa'da insani ve ilahi tabiatın bir arada olduğunu ve Meryem'in İsa'yı dünyaya getirmesinin ancak beşeri bir tabiatla mümkün olabileceğini savunarak Meryem için "anthropokos" unvanını doğru bulmuştur.^[30] Efes Konsili neticesinde görüşleri heretik ilan edilen Nesturiler böylece inananlar topluluğunun dışına itilmişler ve onların yerine yeni piskoposların atanmasına karar verilmiştir.^[31]

İlk yüzyıllarda meydana gelen ayrışmalar, Hristiyanlığın bir din olarak nasıl temayüz ettiği düşünülürse normal karşılanmalıdır. Devlet baskısı altında gizlice uzun bir dönemin yaşanması, İsa'nın öğretilerinin sistemleştirilememesi, özgürlük tanındığında da devlet kontrolü ile teolojik kararların alınması elbette doğal bir sonuç olarak çeşitli görüş farklılıklarını beraberinde getirmiştir. Bahsi geçen heretik grupların dışında pek çok grup bulunsa da burada amaç daha önce de belirtildiği gibi bütün heretik grupları ele almak değil yalnızca ilk yüzyıllarda hangi oluşumların hangi nedenlerle heretik ilan edildiğini izah ederek o dönemin "heresi" ölçeklerini açıklamaktır. Bu nedenle birinci yüzyılda ortaya çıkan fakat daha sonra Pavlikanlar, Bogomiller, Katharlar gibi isimlerle farklı bölgelerde heretiklik tarihine damgasını vuran Gnostisizm'den bahsetmemek eksiklik olacaktır. Zira Gnostiklik, erken dönem Hristiyanlık tarihinde adeta bir heretik filtresi işlevi görmüştür. Üstelik bu düşünce diğer heretikler gibi konsil kararlarına

[28] Turhan Kaçar, "Ebiyoniteler'den Arius'a: Eskiçağ Doğu Hristiyanlığında İsa Teolojisi Tartışmaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/2 (01 Ağustos 2003), 188.

[29] Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a*, çev. Mehmet Aydın (Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu, 1990), 9.

[30] Kadir Albayrak, "İznik Konsili Öncesinde ve Sonrasında Heretik Hristiyan Akımları", *Uluslararası İznik Sempozyumu*, (05 Eylül 2005), 125.

[31] Talha Fortacı, "Nesturiliğin Ortaya Çıkış Süreci", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (2018), 86.

karşı çıkmalarından ziyade Maniheizmin de etkisiyle çok daha sapkın görülmüş ve takipçileri engizisyonda ağır cezalara çarptırılmıştır. Bilgiyi önceleyen Gnostisizm'i belli bir din ve mezhep değil, çeşitli dinler içerisinde senkretizme yol açmış bir görüş olarak ifade etmek daha doğru olacaktır. Düalist Tanrı anlayışıyla öne çıkan bu görüş öyle geniş bir alanda yankı bulmuştur ki Gnostik heresi tarihine bakıldığında bunun hem Latin Katolik Hristiyanlık içerisinde hem de Ortodoksluk içerisinde kök saldığı görülecektir. Öyle ki, belki de tarihte ilk sistemli Gnostik hareket Ortodokslar içerisinde zuhur eden Pavlikanlardır. VII. Yüzyılda Ermenistan'da tebarüz eden bu düşüncenin heretik ilan edilmesindeki en büyük etken Tanrı anlayışları olmuştur. Zira Pavlikanlar, Tanrı hakkında düalist bir yaklaşıma sahip olmuş cennetteki Tanrı ve bu dünyanın Tanrısı şeklinde iki Tanrı kabul etmişlerdir.^[32] Pavlikanlar yalnızca Tanrı anlayışları sebebiyle değil birçok noktada Ortodoks doktrinden ayrılmışlardır. Özellikle ikonodül olan Ortodokslara karşı çıkarak ikonları reddetmişler ve azizlere saygı göstermemişlerdir.^[33] İkonlar da konsillere konu olmuş ve başka bir tartışma yaratarak ikonoklazmın teşekkülüne yol açmıştır. İkonoklazm'ın kelime anlamı "resim, put kırmak" demek olup VIII. yüzyılda Bizans topraklarında ortaya çıkmış bir düşüncedir.^[34] Bu tartışma, Ortodoksların ikonodül anlayışı oldukça sahiplenmesi neticesinde Doğu Hristiyanlarında etkin olsa da Katolikleri de uzun yıllar etkilemiş öyle ki ilerleyen yıllarda reformistler arasında da tartışma konusu yapılmış ve savunulmuştur.

X. yüzyıla gelindiğinde ise Balkanlarda rahip Teofil Bogomil tarafından Pavlikanlar'ın devamı olarak görülen başka bir Gnostik hareket baş göstermiştir. Gnostik düalist görüşler benimsemeleri ve öncesinde Pavlikanlar'ın Balkanlara sürülmüş olmaları bu grubun Pavlikanlar'ın devamı olduğuna yönelik iddiayı güçlendirmektedir. Bogomiller'e göre Tanrı tek olmakla birlikte iki oğlu olan İsa Mesih ve şeytan arasında bir mücadele söz konusudur. Eksik ve bozuk yeryüzünün Tanrısı şeytandır ve Tanrı oğlu İsa'yı insanlara merhametinin bir nişanesi olarak yeryüzüne göndermiştir.^[35] Onların kendilerine ait kiliseleri olmuş ve kiliselerinde ikonlara yer vermeyi uygun görmemişlerdir.^[36] Züht hayatını savunmuşlar ve sade bir yaşam tercih etmişlerdir. Cinsel münasebetleri, et ve şarap tüketmeyi, savaşlarda etkin rol almayı şeytan işi görmüşlerdir.^[37] Bogomiller'in Katolikliğe aykırı görülen tüm bu düşünceleri, Katolik Kilisesi'ni tanımayarak kendi Kiliselerini kurmuş olmaları onların heretik ilan edilmelerine ve cezalandırılmaları-

[32] Canan Seyfeli, "Byzantine Paulicians: Beliefs and Practices", *Journal of Religious Inquiries* 3/1 (08 Ağustos 2020), 58.

[33] Janet Hamilton vd., *Hristiyan Düalist Heretikler*, çev. Leyla Kuzucular (Ankara: Yurt Kitap Yayın, 2010), 47.

[34] Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Özgü Cilt Evi/329.

[35] Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (İstanbul: Vadi, 1998), 68.

[36] Işık, "Hristiyan Düalist-Gnostik Bir Tarikat Olarak Bogomilizm ve Avrupa Heretik Topluluklarına Etkileri", 124.

[37] Hamilton vd., *Hristiyan Düalist Heretikler*, 74.

na sebep olmuştur. Gnostik fikirler, Bogomiller'e son verilmesiyle yok olmamış Kathar hareketi ile yeniden hareket alanı kazanmıştır. Hatta Katharlar, Fransa'da örgütlenmeleri, Katolikler ile sıcak temaslarda bulunmaları ve engizisyon mahkemelerinde yargılanarak ağır sonlar yaşamaları sebebiyle tarihte en dikkat çeken sapkın hareketlerden biri sayılmışlardır. Bazı kaynaklarda Albigensianlar, Piphles, Texerant, Patarenler gibi çeşitli isimlerle anılsalar da en yaygın kullanım Katharlar'dır. Tanrı anlayışı, Bogomiller'in bir devamı olmalarından mütevellit düalist olmuştur. Tanrı'yı nur ve ışık olarak tasvir etmişler, şeytanı da aksine bu eksik dünyanın yaratıcı kuvveti addetmişlerdir. Bogomiller'de de görülen bu anlayış her ne kadar İsa ve Tanrı'yı seviye olarak şeytanın üstüne çıkarsa da aslında şeytandan daha pasif bir konuma sevk etmektedir. Çünkü şeytan eksik de olsa yaratma konumunda bir varlıktır ancak Tanrı cennettedir ve bu dünyaya İsa'yı göndermek dışında aktif bir katkısı olmamıştır. Katharlar'ın yaşayış tarzları, beslenme stilleri gibi pek çok yönden farklı uygulamaları olsa da en göze çarpan ayrılık sakramentleri kabul etmeyerek kendilerine ait tek bir sakrament olan "Consolamentum"u uygulamalarıdır. Kişinin cemaate üyeliği consolamentum almasına bağlanmıştır. Katharlar'ın Fransa'nın Languedoc bölgesinde fazlaca etkili olmaları Kilise'yi harekete geçirmiş ve IV. Haçlı Seferlerinde Simon de Monfort'u Katharlar üzerine göndermiştir. Ayrıca Katharlar'ın yaşadıkları dönemler Kilise'nin engizisyon mahkemeleriyle, heretik olduğunu düşündüğü kimseleri cezalandırdıkları döneme denk geldiğinden birçok Kathar engizisyonun heretikler için uygun gördüğü "auto de fe"ye^[38] maruz kalmışlardır. Dominiken tarikatı da Katharlar'ın yakalanmasında etkin rol oynamış heretikleri Kilise'ye derhal teslim etmişlerdir.^[39]

Son yıllarda Katarlar üzerine yapılan çalışmalar, bu grup hakkındaki geleneksel yaklaşımların yanı sıra, "septik yaklaşım" olarak adlandırılan yeni bir paradigmayı da gündeme getirmiştir. Bu yaklaşıma göre, Katarların tarihte hiç var olmamış, Katolik Kilisesi tarafından yaratılmış hayali bir düşman olabileceği iddia edilmiştir. Bununla birlikte, tarihçiler arasında bu konudaki tartışmalar, "gelenekselciler" ve "septikler" arasında bir ayrışmaya yol açmıştır. Ancak, bu iki uç arasında konumlanan ve Katarların Maniheist kökenini reddederken, septik yaklaşımı da çeşitli noktalarda eleştiren bir ara pozisyonun doğmakta olduğu görülmektedir. Bu bağlamda, makalede savunulan Maniheist köken tezi, klasik literatüre dayanmakla birlikte, mevcut tartışmaların çok sesliliğini yansıtan bu yeni çerçevenin de hatırı sayılır bir temele sahip olduğu göz ardı edilmemelidir.^[40]

XII. yüzyıl ve sonrasında yaşanan ayrılıklar genellikle Kilise'yi fazla zenginliği ve teolojik kararları yönünde eleştirenler tarafından yapılmıştır. Bu eleştiri-

[38] Yanan odun yığınlarına atarak cezalandırma yöntemi

[39] Sean Martin, *Ortaçağ'da Avrupa'da Alevi Hareketi Katharlar*, çev. Barış Baysal (İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2009), 82-83.

[40] Ayrıntılı bilgi için bkz: Feyza Saçmal-Kemal Ataman, "Köken Tartışmaları Ekseninde Katarlara Dair Tarih Yazımındaki Güncel Paradigma Değişikliği" 18/1 (2021).

ler bazen sistemli bir grup tarafından yapılırken bazen otoriteye tepki gösterme cesareti bulan teologlar tarafından dile getirilmiştir. İlk reformistlerden biri olarak görebileceğimiz ve “reformun sabah yıldızı” olarak tanınan John Wycliffe de Kilise’ye eleştirilerini açıkça dile getiren nadir teologlardandır. Wycliffe, ruhban sınıfının Hz. İsa ile çelişen yaşam şekline dikkat çekmiş, fakir olan İsa’dan zengin ve güçlü Kilise’ye gerçekleşen evrimin yanlışlığını dile getirmiştir. Ayrıca Kilise’nin İncillere ulaşımı kısıtlamasını yanlış bulmuş ve İngiliz halkı için İncilleri İngilizceye çevirmiştir. Wycliffe, yaptığı çevirilerde diğer İncillerden farklı anlaşılabilir bazı yorumlamalara başvurmuş örneğin evharistiya ayinindeki et ve kanın gerçek olarak düşünülmesinin imkânsızlığına dikkat çekerek bunların temsili kullanıldıklarını savunmuştur.^[41] Bu görüşleri sebebiyle Kilise tarafından aforoz edilmiş ve üniversiteden uzaklaştırılmıştır. Ancak bu önlemler yeterli olmamış Wycliffe’in takipçileri ve öğrencileri “Lollardlar” olarak örgütlenerek Kilise’yi uzun yıllar uğraştırmışlardır. Lollardlar engizisyon kararları neticesinde cezalandırılmış, Wycliffe’in kemikleri de mezarından çıkarılarak yakılmıştır. XIV. Yüzyılın sonlarında Bohemya’da benzer bir harekete öncülük eden Jan Hus’un kaderi de farklı olmamıştır. Özellikle “milli Kilise”ye yaptığı vurgu sebebiyle Kilise’nin dikkatini celbetmiş ve Konstanz Konsili’ne çağırılmıştır. Bu konsilde Hus’tan deklar ettiği otuz heretik düşünceden vazgeçmesi aksi takdirde aforoz edileceği belirtilmiştir. Hus, görüşlerini yinelemiş ve esas yanlışın Kilise’de olduğunu beyan etmiştir. Bunun üzerine 1415’te engizisyon mahkemesi tarafından suçlu bulunarak kazıkta yakılmıştır.^[42] Wycliffe’te olduğu gibi reform isteyen Kilise karşıtları Bohemya’da “Hussitler” adı altında örgütlenirse de bir süre sonra Kilise onların da sonunu getirmiştir. XVI. Yüzyıla doğru reform isteyenlerin çoğalması, Kilise’nin zenginliğine getirilen eleştiriler artmış ve neredeyse Luther reformu kaçınılmaz hale gelmiştir. Öyle ki, Katolikliğin merkezi olan İtalya’da dindar Katolik rahip ve teologlar arasında bile hoşnutsuzluklar belirgin hale gelmiştir. Örneğin Francis of Assisi, Katolik bir tarikatın öncüsü olarak Kilise’nin zenginliğini, lüks düşkünlüğünü eleştirmiştir. Yine aynı şekilde Girolamo Savonarola Dominiken bir din adamı olarak Kilise’nin yersiz harcamalarına getirdiği eleştirileri ve ikonoklast fikirleri sebebiyle heretik ilan edilmiş ve kazığa bağlanarak yakılmıştır.^[43] Savonarola ve Assisili Francis, Kilise’nin XIV. Yüzyıldan itibaren heresi algısındaki büyük değişim için en dikkat çekici emsallerdir. Bu dönemde, özellikle Rönesans’ın etkisiyle birlikte endüljanslara olan ilginin arttığı ve zenginliğin fazla olduğu bir ortam oluşmuştur. Kilise, heresiği prensipte her ne kadar dini sapmalar olarak açıklasa da dindar Katolikler içerisinde kendisine karşı çıkan sesleri heretik ilan etmesiyle “heretik” kavramını “Kilise karşıtlığı” kavramına indirgemıştır.

[41] Christopher Lensch, “The Morning Star Of The Reformation: John Wycliffe”, *Western Reformed Seminary Journal* 3/2 (Ağustos 1996), 53.

[42] Hakan Olgun, *Luther ve Reformu Katolisizm’i Protesto* (İstanbul: Eskiyeeni Yayınları, 2017), 32.

[43] Lulian Mihail Vasile, *Girolamo Savonarola* (Lucian Blaga University of Sibiu, 2012), 28.

1.2.2.Toplumsal-Siyasal Gereçelere Bağlı Olarak Heresi

Heretik ifadesinin kapsam alanının genişlemesi, Savonarola ve Assisili Francis ile son bulmamış Kilise kendisine zarar veren pek çok gruba ve şahsa yönelik takibatlarını ve baskılarını sürdürmüştür. XII. Yüzyılda Fransız askeri bir birlik olarak tarih sahnesinde kendine önemli bir yer edinen Mabel Tarikatı Şövalyeleri de Katoliklikten ayrı bir dini grup olmamış yalnızca bazı politik meselelerde Kilise ile çıkar çatışması yaşamıştır. Dini kimlik olarak Katolik olan bu grup için Kilise asılsız iddialar ortaya atarak dokuz kişilik bu askeri grubun heretik ilan edilmesine ve yakılmalarına sebep olmuştur. Yine aynı şekilde Avrupa tarihinin her döneminde etkin şekilde görülen cadı avı da heretik sayılmak için farklı inanç biçimini benimsemenin tek gerekçe olmadığını göstermektedir. Öyle ki, Katolik Kilise kendisini Katolik olarak tanımlayan çoğunluğu kadınlardan oluşan bazı kimseleri büyü yaptıkları, şeytan ile ilişki içinde oldukları, veba, tifo gibi hastalıklara sebep oldukları gibi gerekçelerle engizisyon mahkemelerinde yargılamış ve kendilerini savunma imkânı tanımadan heretik oldukları düşüncesiyle yakılmalarına karar vermiştir. Bu hadiseler, Kilise'nin toplumsal aykırılıkları, politik ve ekonomik çatışmaları da heretikliğe dâhil ettiğini gösterir niteliktedir. Çoğu zaman heretiklik, yalnızca Kilise'ye ve inanca yönelik bir küfür değil, içinde bulunulan topluma ihanet olarak görülmüştür.^[44] Bu meselenin anlaşılması, tarihsel olarak Katoliklerin yüz karası şeklinde hedef gösterilmesinden ziyade Avrupa tarihini sarsan bu hadisenin aslında Kilise organizması ile bağdaştırılması gerektiğini ve Katolik itikadı eleştirisi yerine çıkar odaklı hareket eden teopolitik örgütlerin hedef alınması gerektiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Bu yüzyıllarda Müslüman ve Yahudiler de Kilise'nin karşısında konumlandırılmış, “ilahi ve insani hukukun dışında” görülerek yok edilmeye çalışılmışlardır.^[45] Ancak dikkat çeken husus şudur ki, Kilise babalarının eserlerinde ve “Canon law” olarak ifade edilen Kilise hukukunda dahi Hristiyan olmayanlar şeklindeki sınıflandırmada heretikler, Müslüman ve Yahudilerden bağımsız özel bir statüde değerlendirilmiştir.^[46]

1453'ten itibaren Müslümanlara karşı tutum daha da sertleşerek aslı olmayan bilgilerin Avrupa içinde yayılması hız kazanmıştır. Öyle ki Türkler özelinde İstanbul'un fethi ile ilgili bakirelere ve rahibelere tecavüz edildiği, erkek çocukların kadın olarak kullanıldığı, keşişlere kötü muamelelerde bulunduğu ve Ayasofya'ya büyük zararların verildiği gibi kaynağı belli olmayan pek çok söylenti üretilmiştir.^[47] Hristiyanların, Müslümanlar hakkında böylesi söylentiler yaymaları

[44] Charlotte Methuen, “History and Heresy in the Lutheran Reformation”, *Reformation & Renaissance Review* 24/1 (02 Ocak 2022), 8.

[45] Lopez, “Beyond Eurocentrism and Orientalism”, 452.

[46] Lopez, “Beyond Eurocentrism and Orientalism”, 455.

[47] Nancy Bisaha, *Creating East and West: Renaissance Humanists and the Ottoman Turks* (Phila-

İslam'ın hakimiyetini bir tehdit olarak görmelerinin sonucudur. Zira Hristiyanlar Kudüs'te ilk kez Müslümanlarla karşılaştıklarında onları Hunlar, Almanlar gibi başka bir barbar kavim olarak görerek önemsememişler fakat ardından İslam'ın mesajı açığa çıkıp yeni bir din olarak anlaşılınca Müslümanlar en büyük sapkınlar olarak görülmeye başlamışlardır.^[48] Müslümanlar hakkında yaygın kanaatlerden biri de onların pagan oldukları hatta şeytana taptıklarıdır bu sebeple bazı kaynaklarda Müslümanlar için heretik ifadesinin yer aldığı bile saptanabilir.^[49] Yahudiler için ise durum biraz daha farklıdır. Onlar ilk dönemlerde heresinin bir parçası olarak görülerek Ferisiler adı altında ciddi bir tehdit olarak görülmeseler de ilerleyen dönemlerde farklı bir din olarak kabul edilmiş ve bu durum Yahudilere karşı öfkenin artmasına neden olmuştur. Nitekim onlar, İsa'yı bizzat görmüş olmaları ve Tanah'a bağlı olmalarına rağmen İsa'nın öldürülmesinden sorumlu tutulmuşlardır. Erken dönem Hristiyan literatüründe, Yahudiler, hizipçi, mezhepçi, bağınaz, tutucu gösterilerek okuyucu için heretik hale getirilmeye çalışılmış özellikle de Eusebius ve diğer Grek yazarlar Yahudiliğin heretik doğasına dikkat çekmişlerdir.^[50] Ancak yine de belirtmelidir ki Yahudiler ve Müslümanlar bu dönemde heretiklerle beraber anılsalar da Hristiyanlık içinden bir kopuş olarak görülmemekte ve esas heresi düşüncesinden farklılık arz etmektedirler. Örneğin, Michael Frassetto, "*Heretics and Jews in the Writings of Ademar of Chabannes and the Origins of Medieval Anti-Semitism*" metninde "Batı Hristiyanlığında Yahudi ve heretikten daha büyük düşman yoktu" derken bu ikisi arasında ayrım yapmıştır. Bu metinde dikkat çeken bir ifade de "Christendom" ifadesidir. Yahudiler, heretikler, cadılar, deccal "Christendom"un karşısında konumlandırılmıştır. Bu terimin kullanımı, ötekine bakışın yalnızca teolojik olmadığını, heretikliğin politik bir boyutu olduğunu da göstermektedir. Zira "Christendom" ifadesi Batı Hristiyan kimliğini ifade eden politik ve dini bir söylemdir.

Sonuç olarak, bu yüzyıllarda antisemitizm ve İslam karşıtlığı var olmuş ve sonraki dönemlere bu anlayışı miras bırakmıştır fakat özellikle I-XII. Yüzyıllar arasında heretik denildiğinde anlaşılan ilk şey, Hristiyanlık içindeki teolojik hizipleşmelerdir. XVI. Yüzyıla kadarki süreç içerisinde ise politik, ekonomik, toplumsal çıkar çatışmaları neticesinde heretik kavramının anlamı genişlemiştir.

delphia: University of Pennsylvania Press, 2004), 63.

[48] Bülent Şenay, *Christian Zionism Theopolitics and Biblical Myth-making* (Editura Universitatii din Bucureşti, 2021), 77.

[49] Lopez, "Beyond Eurocentrism and Orientalism", 458.T

[50] Elukin, "Judaism", 56.

2. LUTHERCİ REFORMUN KATOLİK PERSPEKTİFİNDEN HERETİK OLARAK ALGILANIŞI (XVI. YÜZYIL)

Latince’de “bir şeye yeniden şekil verme” anlamına gelen “reformare” ve “reformatio” kelimelerinden türeyen “reform” ve “reformasyon” kavramları XVI. yüzyılda dinin aslına dönme hareketi olarak tanımlanmış ve daha çok Kilise’yi dinin esaslarına zarar verdiği gerekçesiyle eleştiren gruplar tarafından sahiplenilmiştir.^[51] Kilise’nin yozlaşması ve din sömürüsü yapması nedeniyle Kilise’ye karşı duran hareketler kendilerini reformist olarak tanımlasalar da “reform” kavramı aslında kimin nokta-i nazarından bakıldığına göre değişiklik göstermiştir. Örneğin Katolik bakış açısına göre reformist fikirler heretiklikle eş görülmüş ve bir ıslahı veya aydınlanmayı ifade etmemiştir. Hatta Katolikler, Luther’in reform hareketi karşısında bir karşı reform yaptıklarından bazen kendilerini esas reformist olanlar olarak bile nitelendirmişlerdir. Bizim buradaki amacımız herhangi bir tarafın reformist olduğuna karar vermek veya XVI. yüzyılda ortaya çıkmış tüm reform hareketlerini irdelemek değil, bu yüzyılda heretik tanımlamalarının neye göre yapıldığını araştırmaktır. Öyle ki, reform hareketlerinin öncüleri bile genellikle kendilerini reformist olarak tanımlamamışlar onların takipçileri bu nitelemeyi kullanmışlardır.^[52]

Reform hareketi söz konusu olduğunda, özellikle Luther’in reformunun akla gelmesinin temel nedenlerinden biri, bu hareketin ilk başarılı reform girişimi olarak tarihe geçmesidir. Luther’in tarih sahnesindeki tek reformist şahıs olmadığını gördük. Ancak o, reformu başarıya ulaştırmış ilk kişidir. Zira kendisinden önceki reformistler çok ağır cezalar almış, yakılarak öldürülmüşler ve takipçileri de aynı kadere mahkûm olmuşlardır. Ancak Luther’in yaşadığı dönem birçok açıdan reformun gelişmesine olanak sağlamıştır. Bunlardan ilki, ekonominin paraya doğru evrilmesidir. Bu durum, Avrupa’da toprağa bağlı zenginliğin yerini paraya bağlı zenginliğin almasını sağlamıştır. Böylece, Prenslikler güç kazanmaya başlamışlar ve Papa’nın otoritesini sorgular hale gelmişlerdir. İkincisi, reform öncesinde Avrupa’nın içinde olduğu kargaşa halidir. Avrupa ülkeleri kendi içlerinde birçok savaş yaşamış hatta yüzyıl süren İngiltere-Fransa savaşı her iki ülkeyi de ciddi derecede yaralamıştır. Dolayısıyla yeni iç karışıklıklar ve savaşlar Avrupa halkının istediği bir şey değildir. Diğer bir sebep, matbaa makinesinin icat edilmesidir. Matbaa makinesinin icat edilmesiyle aydınlanma başlamış, insanların kitaplara ulaşması kolaylaşmıştır. Tercüme faaliyetleri de yaygınlaşmış Arapçadan, Türkçeden, Grekçeden eserler tercüme edilerek ilim dünyası canlanmıştır. Bahsetmekte yarar gördüğümüz bir diğer sebep ise Luther reformunun başladığı dönemin Osmanlı İmparatorluğunun en parlak dönemlerine denk gelmesidir. Kanuni Sultan Süleyman’ın Viyana kapılarına kadar geldiği bu dönemde Avrupa’nın esas mese-

[51] Jacques Waardenburg, “Reform”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2007, 34/530.

[52] Berard Marthaler (ed.), *New Catholic Encyclopedia: Ref-Sep* (Detroit: Cengage Gale, 2002), 12/12.

lesi toprak kaybetmemek olduğundan Luther'in Kilise'ye başkaldırısını önlemek için gecikilmiştir.^[53]

Luther'in temel argümanı, Pavlus'un "Tanrı'nın insanı akladığı, Müjde'de açıklanır. Aklanma yalnız imanla olur. Yazılmış olduğu gibi, 'imanla aklanan yaşayacaktır.'^[54] ifadelerine dayanır. Evanjelik tecrübe diye anılan bu hadisenin ardından Luther, "sola scriptura", "sola gratia" ve "sola fide" olarak özetlediği iman doktrinini deklare etmiştir. Luther'i heretik yapan yalnızca bu değildir Luther aynı zamanda Kilise'nin endüljans uygulamalarına, araf hakkındaki düşüncelerine ve İncil'i tek eline almasına da karşı çıkarak doksan beş tez ile Kilise'ye meydan okumuştur. Bu meydan okuma onun heretik ilan edilmesiyle ve ardından pek çok kez Roma karşısında hesap vermesiyle sonuçlanmıştır. Berndt Hamm'ın deyimiyle Orta Çağ'da Reform dönemi sapkınlığın özü olarak kabul edilmiştir.^[55] Reformistler kendilerini Katoliklikten bağımsız bir akım olarak tanımlamasalar da Katolikler, Kilise karşıtlığı gerekçesiyle Luther ve takipçilerini heretikliğe mahkum etmişlerdir. XVI. Yüzyıl'da farklı coğrafyalarda Zwingli, Erasmus, Calvin gibi başka reformistler de Kilise'ye eleştirileri sebebiyle heretik ilan edilerek kovuşturmaya tabi tutulmuşlardır.

Reform hareketi doğası gereği, birden fazla ortodoksi ve heresi tanımlı ortaya çıkarmıştır. Luther, kendi açısından esas heretiğin Kilise olduğunu ilan etmiş ve Kilise'nin heretik ilan etmesi gereken pek çok kişiyi gözden kaçırdığını iddia etmiştir. Böylece heretik tanımlamasının Papa'nın yetkisinden alınarak genel konsillere verilmesini önermiştir. En nihayetinde 25 Eylül 1555'te Augsburg Din Barışı ile Protestanlık mezhep olarak tanınmış ve Protestanlar da Hristiyanlık içinde bir ortodoksi haline gelmişlerdir. Günümüzde bir mezhep olarak tanınan ve "heretik" kavramı ile nitelenmeyen Protestanlar, Hristiyanlık içinde "heresi"nin dönüşüm yaşanmasına önemli katkıda bulunmuşlardır. Bu yönüyle incelendiğinde XVI. Yüzyıl'ın erken dönem ile en önemli farkı, Kilise'nin çok daha söz sahibi olması ve çıkarları doğrultusunda "heresi" tanımını genişletmesidir. Kilise'nin politik kararlara etkisi, ekonomik zenginliği göz önünde bulundurularak "heretik ilan etme" mekanizmasını daha sistematik çalıştırdığı görülmektedir. İlk başlıkta yer verdiğimiz Kilise babalarının yaklaşımı daha çok teolojik temelli hizipleri "heresi" olarak görme eğilimindeyken VII-VIII. Yüzyıllarda Kilise'ye bağlı grupların yalnızca Kilise'nin çıkarlarına ters hareketleri neticesinde heretik ilan edilebildiklerini gördük. Bu süreç bir nevi XVI. Yüzyıla zemin hazırlayan ve Kilise'nin güçlendiği paratoner bir süreçtir. XVI. Yüzyıl ise Kilise'nin gücünün doruk noktasında olduğu ve hem teolojik hem siyasal ve ekonomik yenilik yanlısı

[53] Ayrıntılı bilgi için bkz: Diarmaid MacCulloch, *The Reformation: A History* (New York: Viking Adult (Penguin Books), 2003).

[54] (İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi,2016), Rom. 1:17.

[55] Methuen, "History and Heresy in the Lutheran Reformation", 4.

düşünceleri cebren bastırmaya çalıştığı ve dönem dönem de başarıya ulaştığı bir zaman aralığıdır. Ancak her zirve dönemden sonra yaşanan düşüş gibi Kilise de bu zirve döneminin ardından Luteran reform tarafından kendisinde değişiklikler gerçekleştirmesine sebep olacak bir döneme girmiş ve çeşitli karşı reformlar ile yeni bir süreç başlamıştır. Bu dönemde, teolojik sebeplerden ötürü heretik ilan edilen isimler de mevcuttur. Örneğin, Michael Servetus gibi figürler, Katolik otoritesine karşı çıkan sadece siyasal ya da ekonomik sebeplerle değil, aynı zamanda teolojik farklılıkları nedeniyle heretik ilan edilmiştir. Bu durum, XVI. yüzyılda teolojik gerekçelerin heretiklik tanımında hâlâ belirleyici bir faktör olmaya devam ettiğini göstermektedir.^[56]

3. REFORM SONRASI HERETİK ALGISI (XVI. YÜZYIL SONRASI)

Reform sonrası Katoliklik, Hristiyanlık içindeki farklı mezheplerin kabulü ile artık tek bir otorite olmaktan çıkmıştır. Bu sebeple Kilise de artık yeni konsiller düzenleyerek kendi içerisinde bir dönüşüme gitmiş ve böylece Hristiyanlık içindeki bölünmeler için gelişi güzel bir şekilde “heretik” ifadesinin kullanılması kısıtlanmıştır. Hristiyanlık içerisindeki mezhep ve görüş farklılıklarının kabulüyle birlikte artık düşman dışarda aranmaya başlamış ve ilk hedefler medeniyet kavgasının yaşandığı Müslümanlar ve Yahudiler olmuştur. Avrupa tarihi boyunca, İsa düşmanları olarak görülen Müslümanlar ve Yahudiler için hali hazırda var olan öfke hem Katolikler tarafından yaşatılmaya devam edilmiş hem de Protestanların yeni hedefi haline gelmiştir. Reform hareketine kadar Müslümanlar ve Yahudiler, Katolikler nazarında daima düşman olarak görülmüşse de aydınlanma, reform ve rönesans dönemi olarak ifade edilen süreçte bu algının değişmesi beklenmiştir. Bu beklenti yersiz değildir zira Protestanlar, Katolikler ile yapılan büyük savaşları atlatmışlar ve inanç özgürlüğünün önemini kavramışlardır. Fakat Yahudiler ve Müslümanlara yönelik tavırda belirgin bir fark yaşanmamıştır. Hatta Luther, diğer reformistler ve hümanistler Türklere karşı savaşa çağrılar yapmışlar ve onları yeni heretikler ilan etmişlerdir. O dönemde Müslümanları temsil eden en aktif güç Türkler olduğu için genellikle yazılan metinler Türkler söz konusu edilecek yazılmıştır. İslam bir din olarak değil, Muhammed takipçisi barbarların cihat projesi olarak görülmüş veya görülmek istenmiştir. Reform sonrasında dahi değişmeyen bu düşmanlık Müslümanların gücünün bu dönemde had safhaya ulaşmasıyla açıklanabilir. Avrupa’yı zarara uğratacak ortak bir düşman olan Müslümanlara karşı çeşitli risaleler yazılmış, Türkler ile ilgili yeni imajlar yaratılmıştır. Bu mücadele haç ve hilalin mücadelesi olarak sunulmuş ve “Avrupa merkezci” tarih anlayışının temelleri atılmıştır.^[57]

^[56] Ayrıntılı bilgi için bkz: Talha Fortacı, *Teslis Karşısı Bir Hristiyan Michael Servetus* (İstanbul: Kabalcı, 2023).

^[57] Gerard Delanty, *Avrupa'nın İcadı*, çev. Hüsamettin İnaç (Ankara: Adres Yayınları, 2014), 94.

Luther'in deyimiyile, Muhammedanlar, İsa'nın Tanrı oğlu olduğunu ve dirildiğini kabul etmedikleri için sapkın heretiklerdir.^[58] Luther'in İslam hakkındaki kanaatleri ne yazık ki, akademik yaklaşımdan uzak şekilde elde edilmiştir. Bunun en açık örneği onun, İslam'ı, Türk kimliği üzerinden değerlendirmesi ve eleştirilerinin İslam itikadına yer vermeden Türklerin politikalarını hedef almasıdır. Luther'in bilgileri o kadar sınırlıdır ki o, Türklerin Cuma gününü mukaddes saymalarını bile paganlık adetleri ile ilişkilendirmiştir.^[59] Luther'in ilerleyen süreçte Müslümanlar ile ilgili kaleme aldığı metinlerde yer yer farklı değerlendirmeler yer almış örneğin onları, daha önce paganlıkla suçlarken başka metinlerde Ariusçular'a benzeterek heretik olmalarının kaynağını buraya dayandırmıştır.^[60]

Luther'in eleştiri noktalarından bir diğeri İslam'ı, Hristiyanlık ile kıyaslayarak anlamaya çalışmasıdır. O, peygamberin savaşlara katılmış olmasını, İslam'daki din-devlet bütünlüğünü Kilise'nin devlete müdahalesi ile eş tutmuş ve bu yönden seküler düşüncüyü İslam'a da uyarlamaya çalışmıştır. Eleştiri noktalarından bir diğeri Türklerin evlilik anlayışları ile ilgilidir. Luther, Türk erkeklerinin on-yirmi kadına kadar evlenebildikleri gibi aslı olmayan iddiaları öne sürerek, onların evliliği aşağılayarak Tanrı'nın gazabını üzerlerine çektiklerini dile getirmiştir.^[61] Buradan da anlaşılacağı üzere Luther, Müslümanlar'a yönelik eleştirilerinin genelini Türkler ile sınırlayarak herhangi bir milliyet-din ayırımına gitmeden Türklüğü İslam ile eşitlemiş ve indirgemeci bir yaklaşımla İslam'ı ele almıştır.

Luther'in Türk ilerleyişine getirdiği yorum da zaman içinde değişiklik göstermiştir. Başlarda Türkleri Tanrı'nın sopsası olarak görmüş ve Hristiyanların kendilerini düzeltmeleri için bir uyarı olarak izah etmiştir. Fakat Türk tehdidi Viyana'ya kadar gelince Hristiyan halkı Türklerle savaşmaya davet etmek için metinler kaleme almıştır. Luther'e göre, Yuhanna'da yer alan "sizin üstünüze bir kılıç getireceğim... ulusların en kötüsü, sizin evlerinize sahip olacak" sözlerinde kastedilen Türklerdir. 1529'da "Türlere Karşı Savaş Hakkında" isimli risaleyi kaleme almış ve orada "Türk'ün inancı Yahudi, Hristiyan ve putperest inançlarının yamalı bir bohçasıdır" demiştir.^[62] 1541'de de "Türlere Karşı Duaya Çağrı" metnini yazmış ve Türklerle karşı birlik olma çağrısında bulunmuştur. Hümanizmin temsilcisi Erasmus da Luther ile benzer görüşler öne sürerek Türklerin, insan dışı barbarlar olduklarını ve Hristiyanlığa döndürülmeleri gerektiğini vurgulamıştır.^[63] Dante, İslam peygamberini cehennemde tasvir etmiştir, yine aynı şekilde John Mil-

[58] Önder Canveren, "Martin Luther'in İslam ve Türkler hakkındaki değerlendirmeleri", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 42 (Ekim 2014), 156.

[59] Koray Er, *Tanrı'nın Sopsası Türkler* (İstanbul: Historia, 2018), 37.

[60] Olgun, *Luther ve Reformu Katolisizm'i Protesto*, 202.

[61] Martin Luther, "Table Talk", çev. William Hazlitt (Grand Rapids, 23 Mart 2004), 229.

[62] Hakan Olgun (ed.), *Teolojik Uyum Sorunu Luther ve İslam* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008), 42.

[63] Bisaha, *Creating East and West*, 175.

ton “Kayıp Cennet”te, şeytanı Doğu tarafından bir Müslüman hükümdar olarak resmetmiştir. Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Orta Çağ’ın günah keçisi Yahudiler de bu dönemde Müslümanlarla ortak olmaktan, onlara yardım ve yataklık yapmaktan sorumlu tutulmuşlardır. Katoliklerin zihninde var olan Mağribi, Sarazen gibi ötekileştirmeler, Protestanlık ile devam etmiş ayrıca Yahudi vurgusu artmıştır. Protestanlık bağlamında Yahudi ilişkileri değerlendirilirken öncelikli olarak Martin Luther’in ele alınması, tarihsel olarak reform hareketinin genellikle Luther ile başlatılmasından ve özellikle de Yahudilerle ilişki bağlamında broşürleri ve vaazları ile Yahudiler hakkında birçok söylemde bulunmasındandır. Luther’in Yahudilere karşı tutumu başlarda yumuşak olmuş onları Hristiyan olmaya davet etmiştir. Ancak ilerleyen yıllarda Yahudilerden beklediği desteği görememesi, istediği oranda ihtidanın gerçekleşmemesi Luther’i kızdırmıştır. Aradan geçen yirmi yılın ardından bu defa Luther “Yahudiler ve Yalanları” üzerine isimli metni kaleme almış ve Alman halkının Yahudilerle mücadelesi için bir yol haritası belirlemiştir. Bu mücadelede Luther’in ilk önerisi onların, sinagog ve okullarının ateşe verilmesidir. Luther diğer önerilerle devam eder: “İkincisi evlerinin de yerle bir edilmesi ve yıkılmasını tavsiye ediyorum... Üçüncüsü, bu tür putperestlik, yalan, lanet ve küfürlerin öğretildiği tüm dua kitaplarının ve Talmud yazılarının onlardan alınmasını tavsiye ediyorum... Dördüncüsü, hahamlarının bundan böyle ders vermeleri yasaklanmalı... Beşincisi, Yahudiler için karayollarında güvenlik önlemleri tamamen kaldırılmalı... Altıncısı, ...tefecilik onlara yasaklanmalı ve her türlü nakit, gümüş ve altın hazineleri onlardan alınıp saklanmak üzere bir kenara bırakılmalıdır... Yedinci olarak, genç, güçlü Yahudilerin eline bir balta, çapa, kürek, değnek olarak ekmeceklerini alın teriyle yemelerini tavsiye ederim. Son olarak Fransa, İspanya, Bohemya gibi diğer ulusların sağduyusuna öykünelim, onlarla birlikte tececiliklerinin bizden ne kadar çaldığını hesaplayalım, bunu dostane bir şekilde bölelim ama sonra onları sonsuza dek ülkeden çıkaralım” tavsiyelerinde bulunmuştur.^[64] Luther, Yahudilerle mücadele edilmesi gerektiğini İncil ile temellendirerek davasını gerekçelendirmeye çalışmıştır. Matta 3:7, 12:34, 23:33 ve Luka 3:7’de Yahudilerden engerekler soyu olarak bahsedildiğini hatırlatmıştır. Luther, “Musa’yı öylesine Alman kılmak isterdim ki, hiç kimse onun bir Yahudi olduğundan kuşkulanasın!” diyerek Musa’nın Yahudiliğine de hayıflanmıştır.^[65] Musa’nın Yahudiler için çabasını da yersiz görmüş, Musa bırakıyorsa da Yahudiler denizde boğulsalardı demiştir.^[66] Luther’in Yahudilerden bu denli nefret etmesinin ardındaki sebeplerden biri Yahudilerin seçilmiş olduklarına dair inançlarıdır. Luther, bu böbürlenmenin yersiz ve mesnetsiz olduğunu ifade etmiştir. Luther’in değindiği ikinci konu Yahudilerin Mesih beklentisidir. Ona göre, Mesih zaten geldiği için Yahudilerin hala bu beklentide ol-

[64] Alistar E. McGrath-Darren C. Marks (ed.), *The Blackwell Companion to Protestantism* (Malden, MA: Blackwell Pub, 2004), 373.

[65] Michael Mullett, “Luther: Tutucu mu Devrimci mi?”, *İletişim Yayınları* 4 (Nisan 1984), 21.

[66] Martin Luther, “On the Jews and Their Lies”, çev. Martin Bertram, Martin LUTHER, (2009), 4.

maları aptallıktır. Luther, Yahudi karşıtı sözlerine şöyle devam eder: “Hristiyanlar gerçek bir Yahudi’den daha öldürücü bir zehre ve korkunç bir düşmana sahip değildir. Yahudiler uğursuz yılan ve küçük şeytandır.”^[67] Yahudiler, Avrupa hakimiyeti altında uzun yıllar yaşadıklarından Hristiyanlarla tecrübeleri, Müslümanlara göre daha fazladır. O dönemde Müslümanların hakim güç olması onları, Hristiyan baskısından belli oranda uzak tutmuştur. Fakat Yahudiler’in heretikliği yalnızca Luther tarafından değil pek çok reformist isim tarafından dile getirilmiştir. Calvin, Luther kadar sert ifadeler kullanmasa da ahit teolojisini Yeni Ahit’in, Eski Ahit’in çok daha gelişmiş bir formu olduğu tezi üzerine kurgulamıştır.^[68]

Reformistlerin Yahudi karşıtı söylemleri, antisemitizmi beslemiş Hitler Almanyası’nda Luther’in görüşleri, Holokost’a zemin hazırlamıştır. Ancak burada şöyle bir ayrıma gitmek yerinde olacaktır. Luther’in Yahudi karşıtlığı teolojik temele dayanır. O, Yahudilerin Hristiyan olmaları halinde Tanrı’nın sevgili kulları olacağını söylerken Hitler’in Yahudilere karşı düşmanlığı milliyet düşüncesine dayanır. Hitler, Luther’in Yahudi karşıtı söylemlerini dindar Hristiyanlara hatırlatarak her halükarda kendine destek toplamaya çalışmıştır.

Antisemitik ve İslamofobik nefret söylemleri, köklerini işte böyle bir temelden beslenerek atmıştır. Avrupa Hristiyanlık tarihi geçmişten günümüze ben ve öteki olarak konumlandırılmış ve ötekinin hangi din ve mezhebe mensup olduğu sorgulanmaksızın heretik kabul edilmiştir. Merkez, Anglo-Sakson beyaz Hristiyanlar öteki ise döneme ve şartlara bağlı olarak değişiklik arz etmiştir. Ancak değişmeyen tek şey diğer din mensuplarının heretikliği ve öteki oluşudur. Burada, her dinde belli bir kafir algısının olduğu da unutulmamalıdır fakat belirtilmek istenen kafire, heretiğe karşı tutumun şeklidir. Reform sonrasında heretik kabul edilen Müslümanlara karşı tutum İslamofobi üzerinden İslam’ın terör ile bağdaştırılması olurken Yahudilere karşı tutum Holokost ve miras alınmış antisemitik eylemlerin devamıdır. Ancak günümüze doğru dünya siyasetine bakıldığında Hristiyanların Holokost’u unutturmak için büyük çaba sarf ettiklerine ve Hristiyan cemaatlerin utançlarını dile getirdikleri bildiriler yayınladıklarına şahit oluyoruz. Protestan Kilisesi Yahudi halkı ile ilişkilerini yeniden düşündüklerini “Theology of the Churches and the Jewish People” metnini yayımlayarak bildirmişlerdir. Yahudi Hristiyan ilişkilerini yeniden tasavvur etmeye girişen bireysel Protestan İncil bilginleri, tarihçiler, ahlak bilimciler ve ilahiyatçılar da hayli fazladır. Bunu üstlenen İngilizce konuşan ilahiyatçıların kapsamlı olmayan bir listesi şöyle sıralanabilir: Rosemary Ruether, Paul M. von Buren, R. Kendall Soulen ve Marvin Wilson antisemitizmi yok edebilecek çalışmalar sunmuşlardır. Ancak maalesef İslamofobi’nin çözümüne dair önerilerin var olması bir yana uluslararası platformlarda İslamofobi denen bir olgunun var olup olmadığı bile tartışma konu-

[67] Hakan Olgun, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu* (İstanbul: Minelnihal, 2019), 300.

[68] Breno Macedo, “Covenant Theology In The Thought of John Calvin: From The Mosaic Covenant To The New Covenant”, *Fides Reformata* 21/1 (2016), 141.

su yapılmaktadır. Bu çalışmanın amacı, heretikliğin var oluşunu bir problem olarak göstermek değil, takınılacak tutum konusunda daha açık ve samimi önerilerin gerekliliğini ortaya koymaktır. Örneğin “heresi” (hairesis: (Grekçe)) kavramının etimolojisi incelendiğinde bu kavramın milattan önce felsefe okullarında negatif bir çağrışımının bulunmadığı ve yönelim, ekol gibi anlamlara geldiği ancak İsa sonrası hakikatin Kilise’ye bağlı olduğu bir döneme girilmesiyle “yanlış öğreti” anlamına gelecek şekilde evrildiği görülmüştür.^[69] Anlamdaki bu değişim önemlidir çünkü terimi inananları yanlış yönlendirebilecek bir şey olarak işaretlemiş ve böylece aşağılayıcı anlamını sağlamlaştırmıştır. Bu da sapkınliğin bir zamanlar nötr bir terimken, daha sonra Kilise’nin ortodoksluğunu korumaya çalışmasıyla son derece olumsuz bir anlama dönüştüğünü göstermektedir. Burada teklifimiz daha önceki taşıdığı anlam üzerinden ilerlemeye devam etmek ve olumsuz anlamın yok edilerek günümüzde de heretik ifadesinin “öteki” olarak belirlenen kişiye veya gruplara yönelik olumsuz tavırları gerektirmediği ve yalnızca farklı bir mensubiyetinin bulunduğu kabul edilerek ortaklıklara odaklanılan çalışmalar yürütmek ve ilişkiler kurmanın imkanının vurgulanmasıdır.

SONUÇ

Heresi, Avrupa Hristiyanlık tarihi boyunca tanımı, kapsam alanı bakımından tartışmalar yaratmış önemli bir meseledir. Heresinin var olabilmesi doğal olarak ortodoksini belirlenmesine bağlıdır. Tarih boyunca pek çok kurum veya mezhep kendini ortodoksi olarak takdim etse de farklı fikirler olagelmıştır. Dolayısıyla heretikler başlığı altında araştırılan pek çok konu heretiğe hangi nokta-i nazardan bakıldığında alakalı olarak değişiklik göstermiştir. Bu çalışmada ortaya konulmak istenen tam da bu değişimdir. Zira heretik denilince genel kanaat Hristiyan sapkınlar olsa da bunun ancak Hristiyanlığın ilk dönemleri için geçerli olabileceğini gördük. Kilise ve devlet içinde değişen güç dengelerine bağlı olarak itikadi ayrılıklar dışında da heretikklik söz konusu olabilmıştır. Bugün pek çok mensubu bulunan Protestanlığın da bir zamanlar heretik olması bu kavramın değişkenliğinin kanıtıdır.

Üç bölüm arasında genel bir kıyaslama yapılırsa görülecektir ki “heresi” kavramı erken dönemde Kilise babaları tarafından daha çok Yahudiler özelinde kullanılmıştır. Kendilerini Yahudilerden ayrı Mesih’i kabul eden ve Tanrı’nın yeni seçilmiş halkı olarak gören bir yaklaşım hakimdir. İlerleyen süreçte ise Hristiyanlık üzerindeki baskının da azalmasına bağlı olarak “heresi” Hristiyanlıktan kopuşları ifade eden teolojik sapkınlıklar olarak muamele görmüş ve XVI. Yüzyıla doğru bu kavram teolojik eleştirilerin de ötesinde Kilise’ye karşı olmak ile özdeşleştirilen bir indirgemecilik ile sosyal, siyasal ve ekonomik tenkitleri de dahil eden bir şemsiye kavram haline gelmiştir. XVI. Yüzyıl ise Avrupa tarihinde pek çok kavramın yeniden tanımlandığı ve var olan kabullerin değiştiği bir süreçtir. Bu dönemdeki “heresi” algısı reformistlere yönelik olmuş ve aslında bundan önceki tüm “here-

^[69] G. R Evans, A Brief History of Heresy (UK: Blackwell Publishing, 2003), 65.

si” tanımlamalarını kapsayan bir tanımlamanın yapıldığını söylemek mümkündür. Zira reformistler hem Kilise’ye verdikleri ekonomik, siyasi zararlar hem de teolojik açıdan Kilise otoritesini sarsmaları sebebiyle aforoz edilmişlerdir.

Protestanlık “yenilik”, “reform”, “aydınlanma” gibi terimlerle dünya tarihinde kendine yer edinse de pek çok yönden köklere dönüşü savunmuştur. Bunu, “heresi” kavramına getirdikleri yorumlardan da çıkarmak mümkündür zira Protestanların heretik algısı Kilise babalarının heretik algısına bir dönüştür. Nasıl ki Kilise babaları diğer din mensuplarına apolojiler yazmış, heretik görmüş ve Haçlı Seferleri düzenlemişlerse Protestanlar da diğer din mensuplarını heretik kabul etmiş ve ancak Hristiyan olurlarsa muhataplığa layık görmüşlerdir. Luther’in Müslümanlara yönelik kaleme aldığı risalelerinde görüleceği gibi Luther, Haçlı Seferlerine sadece Kilise’nin karışması yönüyle karşı çıkmıştır, seküler bir yaklaşım ile devletin diğer din mensuplarını Hristiyanlaştırmak üzere sefer düzenlemesini desteklemiştir.

Günümüzde ise heretik ifadesi eskisi kadar sık kullanılmamakta daha ılımlı ifadelere yer verilmektedir. Ancak diğer tüm din mensupları ve özellikle Müslümanlar ve Yahudiler ortak tarihsel geçmişe dayandıkları halde İsa’yı Tanrı kabul etmemelerinden dolayı heretik görülürler. Bu durum dünya siyasetine de yön vererek teolojik arka planlı Armageddon savaşı, siyasi arenaya taşınmış Müslüman heretiklerin öldürülmesi ile Mesih’in gelişi arasındaki bağlantı ile canlı tutulmaya çalışılmıştır. Tarihte yaşanan hadiseler, geliştirilen teolojik söylemlerin günümüz siyasi, dini ve ekonomik yapısına etkisi aşikardır. Dolayısıyla günümüzde Yahudi ve Müslümanların düşman heretikler olarak görülmelerinin sebepleri tarihte aranmalıdır.

KAYNAKÇA

- Albayrak, Kadir. “İznik Konsili Öncesinde ve Sonrasında Heretik Hristiyan Akımları”. *Uluslararası İznik Sempozyumu*, 103-137.
- Aydın, Mehmet. *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*. Konya: Din Bilimleri Yayınları, Damla Ofset A.Ş., 2005.
- Bisaha, Nancy. *Creating East and West: Renaissance Humanists and the Ottoman Turks*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.
- Canveren, Önder. “Martin Luther’in İslam ve Türkler Hakkındaki Değerlendirmeleri”. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 42 (Ekim 2014): 151-164.
- Coxe, Arthur Cleveland vd. (ed.). *Ante-Nicene Fathers The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*. New York: Christian Literature Publishing Co., 1885.
- Delanty, Gerard. *Avrupa’nın İcadı*. Çev. Hüsamettin İnaç. Ankara: Adres Yayınları, 4. basım, 2014.
- Dunn, James D. G. (ed.). *Jews and Christians: The Partings of the Ways*. UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- Duran, Asım. “Modern Kitab-ı Mukaddes Eleştirisinin Erken Dönem Habercisi Olarak Marcion: Har-nack Sonrası Araştırmalar Bağlamında Bir Değerlendirme”. *Eskiye* 41 (20 Eylül 2020): 461-489. <https://doi.org/10.37697/eskiye.741615>.
- Duygu, Zafer. “Hristiyanlığın Erken Yüzyıllarındaki İsa Teolojisi Tartışmalarında ‘Dinamik Monarşiy-anist’ Akıma Özgü ‘Monoteist’ Kristoloji ve Bunun ‘Ebionit’ Kristolojiyle Mukayesesi”. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 31 (2018): 329-343.
- Dvornik, Francis. *Konsiller Tarihi: İznik’ten II. Vatikan’a*. Çev. Mehmet Aydın. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu, 1990.
- Elukin, Jonathan. “Judaism: From Heresy to Pharisee in Early Medieval Christian Literature”. *Traditio* 57 (2002): 49-66.

- Er, Koray. *Tanrı'nın Sopası Türkler*. İstanbul: Historia, 1. basım, 2018.
- Esen, Saliha. "Katolik Kilisesi'nin Heretik Hareketlerle Mücadelesinde Engizisyon Mahkemelerinin ve Dominiken Tarikatı'nın Rolü". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 7/10 (2020): 68-84.
- Evans, G. R. *A Brief History of Heresy*. UK: Blackwell Publishing, 2003.
- Fortacı, Talha. "Nesturiliğin Ortaya Çıkış Süreci". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (2018): 63-99.
- Fortacı, Talha. *Teslis Karşısı Bir Hıristiyan Michael Servetus*. İstanbul: Kabalci, 2023.
- Fortacı, Talha. "XVI. Yüzyıl İspanya'sında Heretik Bir Grup: Los Alumbrados (Aydınlanmışlar) ve Mistik Yönelimi". *Bilimname* 49 (2023): 331-358.
- Frassetto, Michael. "Heretics and Jews in the Writings of Ademar of Chabannes and the Origins of Medieval Anti-Semitism". *Church History* 71/1 (Mart 2002): 1-15.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnancı Sözlüğü*. İstanbul: Vadi, 1. basım, 1998.
- Gündüz, Şinasi. "Dinlerde Ayrılık ve Çatışma: Ortodoksi-Heresi Kavgası". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2004): 1-19.
- Hamilton, Janet vd. *Hristiyan Düalist Heretikler*. Çev. Leyla Kuzucular. Ankara: Yurt Kitap Yayın, 2010.
- Herin, Judith. *The Formation of Christendom*. Oxford: Princeton University Press, 2021.
- İşık, Halim. "Hıristiyan Düalist-Gnostik Bir Tarikat Olarak Bogomilizm ve Avrupa Heretik Topluluklarına Etkileri". *Balkan Araştırma Enstitüsü Dergisi* 6/1 (2017): 109-187.
- "Heresy: Christian Concepts". *Encyclopedia of Religion*. Ed. Lindsay Jones. C. 6. Detroit: Thomson Gale, 2005.
- Kaçar, Turhan. "Ebioniteler'den Arius'a: Eskiçağ Doğu Hıristiyanlığında İsa Teolojisi Tartışmaları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/2 (01 Ağustos 2003): 187-206. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000149.
- Kessler, Edward. *An Introduction to Jewish-Christian Relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Kuşçu, Emir. "Gnostik Hıristiyan Bir Akım Olarak Valentinyanizm". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2011): 95-126.
- Lensch, Christopher. "The Morning Star of the Reformation: John Wycliffe". *Western Reformed Seminary Journal* 3/2 (Ağustos 1996): 1-7.
- Lopez, Julia Costa. "Beyond Eurocentrism and Orientalism: Revisiting the Othering of Jews and Muslims Through Medieval Canon Law". *Review of International Studies* 42/3 (Temmuz 2016): 450-470.
- Luther, Martin. "On the Jews and Their Lies". Çev. Martin Bertram. *Martin Luther*, 2009.
- Luther, Martin. "Table Talk". Çev. William Hazlitt. Grand Rapids, 23 Mart 2004.
- MacCulloch, Diarmaid. *The Reformation: A History*. New York: Viking Adult (Penguin Books), 2003.
- Macedo, Breno. "Covenant Theology in the Thought of John Calvin: From the Mosaic Covenant to the New Covenant". *Fides Reformata* 21/1 (2016): 121-148.
- Marthaler, Berard (ed.). *New Catholic Encyclopedia: Ref-Sep*. Detroit: Cengage Gale, Subsequent Edition, 2002.
- Martin, Sean. *Ortaçağ'da Avrupa'da Alevi Hareketi Katharlar*. Çev. Barış Baysal. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 1. basım, 2009.
- McGrath, Alister E. ve Darren C. Marks (ed.). *The Blackwell Companion to Protestantism*. Malden, MA: Blackwell Pub, 2004.
- Methuen, Charlotte. "History and Heresy in the Lutheran Reformation". *Reformation & Renaissance Review* 24/1 (02 Ocak 2022): 3-22.
- Mihail Vasile, Lulian. *Girolamo Savonarola*. Lucian Blaga University of Sibiu, 2012.
- Mullett, Michael. "Luther: Tutucu mu Devrimci mi?". *İletişim Yayınları* 4 (Nisan 1984)
- Olgun, Hakan. *Luther ve Reformu Katolisizm'i Protesto*. İstanbul: Eskiyei Yayınları, 2017.
- Olgun, Hakan. *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu: Protestanlık*. İstanbul: Minelnihal, 2019.
- Olgun, Hakan (ed.). *Teolojik Uyum Sorunu: Luther ve İslam*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008.
- Olgun, Hakan. "Yahudi Ferisiler ile Katolik Kilisesi Bağlamında Ortodoksi ve Heresi". *Eskiyei: Sosyal Bilimler Dergisi* 25 (2012): 106-114.
- Origen. *Ante-Nicene Fathers The Gospel of Peter, Apocalypses and Romances, Commentaries of Origen*. Ed. Arthur Cleveland Coxe ve Allan Menzies. New York: Christian Literature Publishing Co., 1896.

- Saçmal, Feyza ve Kemal Ataman. “Köken Tartışmaları Ekseninde Katarlara Dair Tarih Yazımındaki Güncel Paradigma Değişikliği”. *Bilimname* 18/1 (2021): 41-65.
- Saint Cyril, Bishop of Jerusalem. *The Catechetical Lectures of S. Cyril*. Çev. Members of the English Church. London: Oxford John Henry Parker, 1838.
- Seyfeli, Canan. “Byzantine Paulicians: Beliefs and Practices”. *Journal of Religious Inquiries* 3/1 (08 Ağustos 2020): 45-68.
- Şenay, Bülent. *Christian Zionism: Theopolitics and Biblical Myth-Making*. Editura Universitatii din Bucureşti, 2021.
- Şenay, Bülent. *İlk Rafzî Hristiyan Kilisesi: Markunilik*. İstanbul: Verka, 2003.
- Temiztürk, Halil. “Orta Çağ’da Kilise ve Hristiyan Mistikler Arasındaki Ortodoksi ve Heresi Tartışmasının Temel Nedenleri”. *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2022): 73-83.
- Waardenburg, Jacques. “Reform”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 34 (2007): 530-533.



Muhammet Enes Vural, Anlamın İzinde (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2023, 358 sf.)

Muhammet Enes Vural, In Pursuit of Meaning,
(İstanbul: Çamlıca Publishing, 2023, 358 p.)

Dilanur REHBER¹

¹Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Marmara Üniversitesi, İstanbul
- dilanurrehber@gmail.com - ORCID > 0009-0004-3287-8894

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Kitap İncelemesi/Book Review

Geliş Tarihi/Received: 02 Ağustos/August 2024

Kabul Tarihi/Accepted: 09 Aralık/December 2024

Yıl/Year: 2024 | **Sayı – Issue:** 57 | **Sayfa/Pages:** 327-334

Atıf/Cite as: Rehber, D. "Muhammet Enes Vural, Anlamın İzinde (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2023, 358 sf.)"
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 57, Aralık 2024: 327-334.

ANLAMIN İZİNDE

Muhammet Enes Vural, *Anlamın İzinde*
(İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2023, 358 sf.)

ÖZ

Muhammet Enes Vural, *Anlamın İzinde* adlı eserinde hayatın anlamı, dindarlık ve ruh sağlığı arasındaki ilişkiyi incelemektedir. Eser, yazarın doktora tezinden üretilmiştir. Kitabın temel iddiası hayatın anlamı, ruh sağlığı ve dindarlık arasında istatistiki açıdan anlamlı ilişki ve etkileşimler olduğudur. Açıklayıcı sıralı karma desen ile yürütülen bu çalışmada yazar 1164 katılımcıya kesitsel tarama yöntemi kapsamında anket, ardından gönüllülerden oluşan 17 katılımcıya mülakat tekniği uygulamıştır. Toplam altı bölümden oluşan eserin ilk üç bölümünde anlam, ruh sağlığı ve dindarlık kavramlarının teorik çerçevesine yer verilmiştir. Kitabın geri kalan bölümlerinde ise gerçekleştirilen anket ve mülakat bulguları detaylıca yorumlanmıştır. Bulgular nicel aşama için SPSS veri analiz programı, nitel aşama için MAXQDA programı üzerinden analiz edilmiştir. Araştırma sonucunda değişkenler arasında anlamlı ilişki ve etkileşimler olduğu tespit edilerek kitabın temel hipotezi doğrulanmıştır. Buna ek olarak dindarlığın ruh sağlığına olan etkisinde hayatın anlamı duygusunun aracı rolünün tespit edilmesi araştırmanın önemli bir bulgusudur. Türk din psikolojisi literatüründe anlam, ruh sağlığı ve dindarlık ilişkisini ilk defa karma desende inceleyen Vural'ın çalışması, literatürde önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Hayatın Anlamı, Dindarlık, Ruh Sağlığı, Anlamın İzinde.



IN PURSUIT OF MEANING

Muhammet Enes Vural, *In Pursuit Of Meaning*,
(İstanbul: Çamlıca Publishing, 2023, 358 P.)

ABSTRACT

Muhammet Enes Vural analyses the relation between the meaning of life, religion and mental health in the book named *In Pursuit of Meaning*. The book is derived from the author's doctoral thesis. The main claim of the book is that statistically there is a significant relationship between the meaning of life, mental health and devoutness. In this study, which was conducted with an explanatory sequential mixed design, the author administered a survey to 1164 participants

within the scope of the cross-sectional survey method and then applied interview technique to 17 participants consisting of volunteers. The theoretical framework of the concepts of meaning, mental health and devoutness is given in the first three chapters of the book, which consists of six chapters in total. In the rest chapters of the book the obtained interview and survey findings are interpreted in detail. The findings were analyzed using SPSS data analysis software for the quantitative phase and MAXQDA software for the qualitative phase. As a result of the research the main hypothesis of the book has been determined and verified that there is a significant relationship and interaction between the variables. In addition, the mediating role of the sense of meaning of life in the effect of devoutness on mental health is an important finding of the study. Vural's study, which examines the relationship between meaning, mental health and devoutness with a mixed design for the first time in the Turkish psychology of religion literature, fills an important gap in the literature.

Keywords: Psychology of Religion, The Meaning of Life, Devoutness, Mental Health, In Pursuit of Meaning.



Muhammet Enes Vural, 2013 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde lisans eğitimini tamamladı. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Bilim Dalında “Yetişkinlerde Alçakgönüllülük, Dindarlık ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi” başlıklı teziyle yüksek lisans eğitimini tamamladı. 2021 yılında Marmara Üniversitesinde, “Hayatın Anlamı, Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisi: Bir Karma Yöntem Araştırması” başlıklı teziyle doktora eğitimini tamamladı. 2015 yılında Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Bilim Dalında araştırma görevlisi olarak görev alan Vural, aynı fakültede Dr. Öğr. Üyesi olarak çalışmalarına devam etmektedir.

Anlamın İzinde, yazarın doktora tezi olan “Hayatın Anlamı, Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisi” konulu çalışmasının düzenlenerek kitaplaştırılmış hâlidir. Kitabın ana konusu hayatın anlamı, ruh sağlığı ve dindarlık arasındaki ilişki ve etkileşimlerdir. Ayrıca dindarlığın ruh sağlığına olan etkisinde hayatın anlamı duygusunun aracılık etkisinin incelenmesi, araştırmanın özgün yönünü oluşturmaktadır. Araştırmada nicel ve nitel yöntemlerin birlikte kullanıldığı açıklayıcı sıralı karma desen tercih edilmiştir. Araştırmanın nicel boyutu kapsamında Kişisel Bilgi Formunun yanı sıra Dindarlık Ölçeği, Çok Boyutlu Varoluşsal Anlam Ölçeği, Depresyon Anksiyete Stres-21 Ölçeği, Öznel Mutluluk Ölçeği, Hayat Memnuniyeti Ölçeği ve İyimserlik Ölçeği olmak üzere toplam altı ölçek kullanılmıştır. Nitel aşamada ise Park ve Folkman'ın Anlam Oluşturma Modeli kültürümüze uyarlanarak uygulanmıştır. Genel anlam ve durumsal anlam olmak üzere iki boyutun esas alındığı modelde; olayın anlamının takdir edilmesi, anlam oluşturma süreci ve oluşturulan

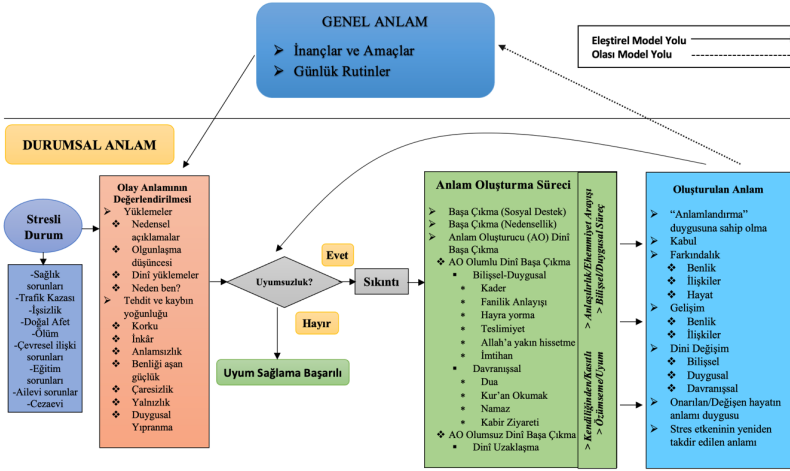
anlam olmak üzere üç aşama bulunmaktadır. Nicel ve nitel bulguların yorumlandığı veri analizi bölümünde ise doğrulanan hipotezler belirtilmiştir. Özetle, araştırmanın temel hipotezi olan “Hayatın anlamı, ruh sağlığı ve dindarlık arasında istatistiki açıdan anlamlı ilişki ve etkileşimler vardır.” ifadesi doğrulanmıştır. Ayrıca dindarlığın ruh sağlığının olumlu ve olumsuz göstergeleri üzerindeki etkisinde anlamın aracı rolü tespit edilmiştir.

Araştırmanın nicel aşamasında Türkiye’de yaşayan ve yaşları 18-78 arasında değişen 1164 kişiye bahsi geçen ölçekler uygulanmıştır. Örneklem belirlenirken evreni temsil ettiği düşünülen basit tesadüfi örnekleme tekniğine başvurulmuştur. Kesitsel tarama desenine sahip olan araştırma, yapıldığı zaman dilimi ile sınırlıdır. Katılımcılardan %62’si kadın, %37’si erkektir. Yaş gruplarına göre katılımcıların %43,3’ü 18-25 yaşları arasında; %38,7’si 26-40 yaşları arasında; %16,4’ü 41-60 yaşları arasında; %1,6’sı ise 60 ve üzeri yaş grubundadır. Ankete katılan ve nitel aşama için gönüllü olan 17 kişi ile yarı yapılandırılmış mülakat gerçekleştirilmiştir. Nitel aşamada katılımcı kriteri olarak güç bir durumla karşılaşmış olma ölçütü bulunmaktadır. Bu durumu tespit etmek üzere ölçeklerin yanı sıra anket formuna bir yakının kaybı, ekonomik sıkıntı, aile içi sıkıntılar, sağlık sorunları, doğal afet, kaza vb. durumları yaşamış olma sorusu eklenmiştir. Bu soruyu cevaplandırıp görüşme için gönüllü olan katılımcılarla yazar derinlemesine mülakat yapmıştır (s. 163-188).

Yazar kitabın “Giriş” kısmında (s. 13-25) hayatın anlamına dair sorgulamaların tarihinden bahsetmektedir. Felsefe ile başlayan bu sorgulama, psikoloji biliminin gelişmesiyle yerini daha bireysel olan “Hayatımda anlam nedir?” sorusuna bırakmıştır. Sigmund Freud, Carl Gustav Jung, Alfred Adler gibi psikolojinin ortaya çıkış sürecinde öne çıkan psikologların hayatın anlamına dair görüşlerini açıklayan yazar, literatürde anlamın asıl yaygınlaştığı dönem olan hümanist ve transpersonel ekollerin de baskın olduğu İkinci Dünya Savaşı sonrası döneme işaret etmektedir. Özellikle Victor Frankl’ın anlam merkezli logoterapi metodu ilk sistematik ve kapsamlı girişimdir. Yazar hayatın anlamına dair literatürde yer alan çalışmalara kısaca değindikten sonra kitabın özgünlüğünü ortaya koyan temel soru ve hedefleri sıralamıştır. Türk din psikolojisi literatüründe anlam, ruh sağlığı ve dindarlık ilişkisini ilk defa karma desenle inceleyen Vural’ın çalışması, literatürde önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Yazar, girişi, kitabın diğer bölümlerinin içeriğini kısaca açıklayarak sonlandırmıştır.

“Hayatın Anlamı” başlıklı birinci bölüm (s. 29-75) çalışmanın ana değişkenlerinden olan anlam kavramı hakkında teorik bir çerçeve sunmaktadır. Bu bölümde yazar anlamın tanımlanmasında yaşanan zorluktan bahsetmektedir. A. Adler’e göre anlam toplumsal temeller üzerine inşa edilirken, V. Frankl’a göre anlam kişiye ve duruma özgüdür. Irvin Yalom ise kozmik ve dünyevi olmak üzere anlamı ikiye ayırır. Vural, anlam ve amaç arasındaki güçlü ilişkiyi vurgulayarak hayatta

anlama sahip olmanın belirli amaçları beraberinde getirdiğinin altını çizmektedir. Literatürde anlam kaynaklarını araştıran çalışmaların bulguları (din, aile, başarı, ilişkiler, hizmet vb.) bu bölümde ifade edilmektedir. “Anlamın Boyutlandırılması” hususunda ise başlangıçta tek boyutlu olarak incelenen anlam kavramının daha sonra iki ve üç boyutlu yaklaşımlarla zenginleştiği görülmektedir. İki Boyutlu yaklaşım mevcut anlam ve anlam arayışından oluşmaktadır. Yazarın da araştırmada esas aldığı anlamın üç parçalı yapısında ise anlam, öncelikle kavrayış ile meydana gelir. İkinci bileşen amaç, üçüncü bileşen ise önemdir (s. 53). “Anlam Oluşturma” alt başlığında araştırmanın nitel kısmı için esas alınan Anlam Oluşturma Modeli açıklanmıştır. Modele göre bireyler stresli ve güç durumlar karşısında sahip oldukları mevcut anlam yeterli gelmediğinde anlam oluşturma yoluna gidebilmektedir. Genel anlamdan istifade edilerek oluşturulan bu yeni anlam durumusal anlam denir. Anlam oluşturma sürecinde durumsal ve genel anlam arasındaki çelişki ortadan kaldırılmaya çalışılır. Durumsal anlam; olayın anlamının takdiri, anlam arayışı süreci ve oluşturulan anlam olmak üzere üç bileşenden oluşur.



Şekil 1: Nitel Aşamada Ortaya Çıkan Anlam Oluşturma Modeli^[1]

“Ruh Sağlığı ve Anlam” başlıklı ikinci bölümde (s. 79-118) kitabın temel kavramlarından olan ruh sağlığının anlam ile ilişkisi ele alınmıştır. Ruh sağlığının olumlu göstergeleri arasında hayat memnuniyeti, iyimserlik ve mutluluk; olumsuz göstergelerinden ise stres, anksiyete ve depresyon araştırmaya dahil edilmiştir. Yazar her bir kavramı ayrı başlıklar altında açıkladıktan sonra, bu kavramların anlam ile ilişkisini literatür ışığında incelemiştir. Kişinin yaşamını zengin, anlamlı ve dolu bulması olarak tanımlanan hayat memnuniyeti ve anlamlılık arasında litera-

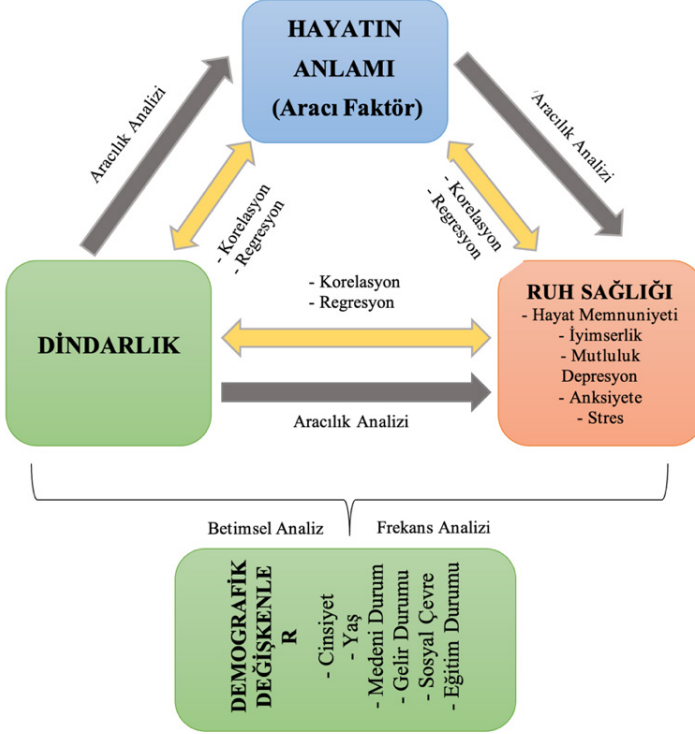
[1] Muhammet Enes Vural, *Anlamın İzinde* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2023), 207.

türde olumlu ilişkiler tespit edilmiştir. Geleceğe yönelik umut ve olumlu beklentilere sahip olmak olarak tanımlanan iyimserliğin hayatın anlamıyla ilişkili olduğu literatür çerçevesinde gözlemlenmektedir. Anlam ve mutluluk arasında da olumlu ilişki ve etkileşimler tespit edilmiştir. Yazar ruh sağlığının olumsuz göstergeleri olan stres, anksiyete ve depresyona karşı anlam duygusunun koruyucu etkisini vurgulamıştır. Bu bilgiler ışığında hayatta bir anlama sahip olmanın ruh sağlığını olumlu yönde etkilediği söylenebilir.

Kitabın üçüncü bölümünü oluşturan “Din, Anlam ve Ruh Sağlığı” başlığında (s. 121-160) din, dindarlık ve dindarlığın boyutlarının tanım ve açıklamalarına yer verilmiştir. Din ve dindarlığın önce anlam daha sonra ruh sağlığı ile olan ilişkisi ele alınmıştır. Din psikolojisi literatürünü titizlikle inceleyen yazar, konuyla ilgili teori ve araştırmaları sıralamaktadır: Schnell’e göre din ve maneviyat bireyin anlam dünyasına aidiyet, önem, yönelim ve bütünlük katması bakımından önemlidir. Dinî başa çıkma kavramının öncüsü Pargament ise dinin anlam, kontrol, teselli, samimiyet ve hayatı dönüştürme kabiliyeti sağlayan faydalı yönlerine vurgu yapmaktadır. Bunun yanı sıra yazar, bazı seküler araçların (eğitim, meslek, spor, başarı vb.) dinin sağladığı doyuma alternatif olabileceği görüşünü de aktarmaktadır. Geniş literatür taraması sonucunda yazar, dinin bireylerin anlam dünyasına katkı sağlayan önemli bir kaynak olduğunu ifade etmektedir. Din ve ruh sağlığı ilişkisine bakıldığında ise ruh sağlığının olumlu göstergeleri (hayat memnuniyeti, iyimserlik ve mutluluk) ile dindarlık arasında olumlu ilişki ve etkileşimler gözlemlenmektedir. Öte yandan ruh sağlığının olumsuz göstergeleri olan stres, anksiyete ve depresyona karşı dindarlık ve maneviyatın koruyucu etkisi literatür genelinde kabul görmektedir. Elbette bu sonuç din ve dindarlığın bireylerin hayatına anlam katan tek etken olduğu anlamına gelmemektedir. Fakat çeşitli araştırma bulgularında görüldüğü üzere hayatın anlamı ve amacına dair varoluşsal soruları cevaplayan bir kaynak olarak din, ruh sağlığını olumlu etkilemektedir.

Kitabın “Yöntem” olarak adlandırılan dördüncü bölümü (s. 163-188) araştırmanın hipotezleri, araştırma deseni, nicel ve nitel aşamalarda araştırma grubu, veri toplama aracı, verilerin toplanması ve analizi, geçerlilik ve güvenilirliği hakkında bilgiler içermektedir. Araştırmanın temel hipotezi “Hayatın anlamı, ruh sağlığı ve dindarlık arasında anlamlı ilişki ve etkileşimler vardır” cümlesidir. Yazar ruh sağlığının olumlu ve olumsuz göstergeleri ile anlam ve dindarlık arasındaki ilişkileri ayrıca ele alarak alt hipotezler oluşturmuştur. Araştırmada ilk aşama nicel ikinci aşama nitel olmak üzere açıklayıcı sıralı karma desen tercih edilmiştir. Bu aşamada katılımcılara yöneltilen ölçekler hakkında detaylı bilgi yer almaktadır. Elde edilen nicel veriler, SPSS ve AMOS programlarıyla analiz edilmiştir. Doğrulayıcı faktör analizi, aracılık analizleri, korelasyon ve regresyon analizleri uygulanmıştır. Nitel aşamada ise yaşları 21-62 arasında değişen 17 kişiyle görüşme yapılmıştır. Yazar güç bir problem atlatan katılımcılara anlam oluşturma süreçlerine dair sorular sormuştur. MAXQDA programı yardımıyla veriler analiz edilmiş-

tır. Ayrıca nitel yöntemde objektifliği sağlamaya yönelik göz önünde bulundurulmuş geçerlilik ve güvenilirlik teknikleri yazar tarafından açıklığa kavuşturulmuştur. Bu bölümde yer alan araştırma yöntemlerine dair teknik ifadelerin genel okura hitap etmediği düşünülebilir.



Şekil 2: Nicel Araştırma Modeli^[2]

Kitabın beşinci bölümü olan “Bulgular” (s. 191-267) nicel ve nitel veri sonuçlarını içermektedir. Katılımcıların, hayatın anlamı, dindarlık, hayat memnuniyeti, iyimserlik ve mutluluk ortalamaları yüksektir. Stres, anksiyete ve depresyon ortalamaları ise düşük seviyededir. Bu durum yazar tarafından araştırma grubunun klinik örneklem olmamasıyla açıklanmaktadır. Yapılan analizler sonucunda bireylerin dindarlık düzeyi arttıkça hayat memnuniyeti, iyimserlik ve mutluluk puanları artarken; stres, anksiyete ve depresyon puanlarının düştüğü tespit edilmiştir. Benzer şekilde hayatın anlamı ile ruh sağlığının olumlu göstergeleri arasında pozitif, hayatın anlamı ile ruh sağlığının olumsuz göstergeleri arasında ise negatif yönlü

[2] Vural, *Anlamın İzinde*, 180.

bir ilişki gözlenmiştir. Böylece kitabın temel hipotezi doğrulanmıştır. Bunun yanı sıra dindarlığın ruh sağlığına olan etkisinde hayatın anlamı duygusunun aracı rolünün tespit edilmesi araştırmanın önemli bir bulgusudur.

Kitabın nitel bölümünde Park ve Folkman'ın Anlam Oluşturma Modeli esas alınmıştır. Modele göre *genel anlam ve durumsal anlam* ayrımı söz konusudur. Genel anlam, bireylerin sahip olduğu genel inanışlar ve yaşam hedefleridir. Yazar genel anlamı “Genel inanç ve amaçlar” ve “Dini ve ahlaki inanç ve amaçlar” olmak üzere iki başlıkta incelemiştir. Görüşme sonuçlarına göre genel inanç ve amaçlar arasında en çok zikredilen anlam kaynakları aile, arkadaş, öğrenmek ve öğretmektir. Dini ve ahlaki inanç ve amaçlarda ise dini inanç, iyi ve ahlaklı insan olma anlayışı, yaratılış amacı ve şükür gibi ifadeler sık sık tekrarlanmıştır. Modelin ikinci basamağı olan *durumsal anlamın* vuku bulması için öncelikle stres etkeni ortaya çıkmalıdır. Sağlık sorunları, ölüm, ailevi sorunlar ve eğitim sorunları buna örnek olarak verilebilir. Durumsal anlamda ilk aşama *olayın anlamının takdir edilmesidir*. Bu aşamada katılımcılar sırasıyla en çok dini yüklemelere, nedensel açıklamalara, neden ben? sorgulamasına ve olgunlaşma düşüncesine başvurmuştur.

Yazar durumsal anlamın ikinci aşaması olan *anlam oluşturma sürecini* dini olan ile olmayana ayırt ederek incelemiştir. Katılımcılardan bir kısmı sosyal destek ve nedensellik ile durumu anlamlandırmaya çalışırken büyük bir kısmı kader, teslimiyet, imtihan gibi bilişsel süreçlerle dini başa çıkma yolunu izlemiştir. Bununla birlikte dua etmek, namaz kılmak ve Kur'an okumak gibi davranışsal dini başa çıkma yöntemlerini tercih eden katılımcılar da mevcuttur. Modelin son aşaması olan *oluşturulan anlam*, tecrübe edilen anlam oluşturma sürecinin sonunda bireyin yaşadığı değişim ve dönüşümleri kapsar. Bu aşamada katılımcılar en çok kabullenme yaşantısını vurgulamıştır. Kimi katılımcılar stres etkeni ve anlam duygularını yeniden yorumlarken kimileri farkındalık kazanarak geliştiğini ve dini değişim yaşadığını ifade etmiştir.

Kitabın son bölümü olan altıncı bölüm “Tartışma ve Yorum” (s. 271-307) için ayrılmıştır. Araştırma sonucunda dindarlığın bireylerin anlam duygusuna olumlu katkılar sağladığı görülmektedir. Anlam duygusu ise kişilerin bireysel ve sosyal hayatına bir bütünlük ve amaçlılık kazandırarak ruh sağlığını olumlu yönde etkilemektedir. Dolayısıyla anlam sağlayıcı rolüyle dini inanç ve yaşantı, kişilerin hayat memnuniyeti ve mutluluk düzeyini artırmakta ve iyimser bir bakış açısı kazanmalarına yardımcı olmaktadır. Bunun yanı sıra dindarlık; depresyon, anksiyete ve strese karşı koruyucu bir potansiyele sahiptir. Bu bölümde yazar araştırmanın nicel ve nitel verilerinin birbiriyle tutarlı olduğunu dile getirmiştir. Vural araştırma bulgularının literatür ile uyum içerisinde olduğunu alandan çeşitli örnekler verecek açıklığa kavuşturmuştur.

Son olarak “Sonuç ve Öneriler” (s. 309-320) kısmında yazar önceki bölümlerde zikredilen araştırma bulgularını özetlemiştir. Gelecek araştırmalar için faydalı olabilecek bazı önerilerde bulunmuştur. Yazar farklı bir araştırma grubunu örneklem olarak belirleyerek (klinik örneklem, din değiştiren bireylerden oluşan örneklem vb.) ilgili değişkenlerin test edilmesinin literatüre zenginlik katacağını ifade etmiştir. Ayrıca bireylerin anlam kaynakları ve kişilik özelliklerini incelemenin ileri araştırmalar açısından faydalı olabileceğini belirtmiştir.

Türk din psikolojisinde henüz yaygın olmayan karma desen yöntemi ile kalemeye alınan bu eserin, geniş ve titiz literatür taramasıyla birlikte hayatın anlamı, dindarlık ve ruh sağlığı arasındaki ilişkiye dair oldukça kapsamlı bilgiler sunduğu açıktır. Kitabın teorik bölümü hayatın anlamı, dindarlık ve ruh sağlığına ilişkin yurt içi ve yurt dışı literatürü sunmaktadır. Yöntem bölümünde nicel ve nitel veri toplama, çözümlenme ve analiz aşamaları, kullanılan ölçekler ve örneklem gruplarının demografik özellikleri detaylıca netliğe kavuşturulmuştur. Kitabın dili sade, anlaşılır ve açıktır. Gerekli bölümlerde tablo ve şekiller kullanılarak anlatım zenginleştirilmiştir. Alanda konu olarak bu üç değişkenin birlikte ele alındığı benzer bir çalışma bulunmaması bakımından din psikolojisi literatürüne katkı sağlayan özgün bir çalışma olmuştur. Ayrıca yöntem olarak karma desen kullanımı alandaki gelecek araştırmalara ilham verici nitelikte olabilir. Bunun yanı sıra çalışma, aslında bir doktora tezi olduğu için kitapta genel okura hitap etmeyen bazı kısımlar mevcuttur. Örneğin araştırma yöntemleri hakkında detaylı bilgiler genel okura hitap etmeyebilir. Yöntem tablosunda yer alan ve fazla olduğunu düşündüğümüz “Anlamsızlık Ölçeği” ise sonraki baskılarda kaldırılabilir.

KAYNAKÇA

Vural, Muhammet Enes. *Anlamın İzinde*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 1. Baskı., 2023.