9 786255 951762

İLAHİYAT VE SOSYAL BİLİMLER ARAŞTIRMALARI -1-

İLAHİYAT VE SOSYAL BİLİMLER

ARAŞTIRMALARI -1-

Editörler
Prof. Dr. Alparslan HANZADE
Prof. Dr. İbrahim Halil ERDOĞAN
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ

KimlikYayınları

İLAHİYAT VE SOSYAL BİLİMLER ARAŞTIRMALARI -1-

Editörle

Prof. Dr. Alparslan HANZADE

Prof. Dr. İbrahim Halil ERDOĞAN

Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ

Kayseri, Ağustos 2026

Kimlik Yayınları

İLAHİYAT VE SOSYAL BİLİMLER ARAŞTIRMALARI -1-

Editörler
Prof. Dr. Alparslan HANZADE
Prof. Dr. İbrahim Halil ERDOĞAN
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ

İç Tasarım ve Yayına Hazırlayan
Cihan ER

Kapak Tasarımı ve Grafik
Erol ATICI

Baskı ve Cilt
Tezmer Kitap
Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
ÖSYM Bürosu Karşısı / KAYSERİ
Tel: 0 352 207 66 66 - 31029
Sertifika No: 52115 / tezmer@yandex.com

E - Kitap
Ağustos 2026

ISBN
978-625-5951-76-2

T.C. Kültür Bakanlığı
Yayıncılık Sertifika No
52115

Köşk Mah. Ahmet El Biruni Cad. No: 8
Melikgazi / KAYSERİ
Tel: 0 352 207 66 66 / 31029 – 0 544 616 00 38
web: www.kimlikyayinevi.com

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır.
Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında gerek metin, gerek görsel malzeme yayınevinden izin alınmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz, yayınlanamaz ve dağıtılamaz…

ÖNSÖZ

Uluslararası İlahiyat ve Sosyal Bilimler isimli bu kitap, ilahiyat ve sosyal bilimlerin kesişim kümesinde yer alan güncel meseleleri disiplinlerarası bir perspektifle ele almayı hedefleyen akademik bir eserdir. Modern dünyanın karmaşık yapısı içerisinde din, toplum, kültür ve insan arasındaki dinamik ilişkilerin akademik bir titizlikle incelenmesi, yalnızca teorik bilgi üretimine katkı sağlamakla kalmayacak; aynı zamanda toplumsal sorunlara sürdürülebilir çözümler sunma noktasında yeni ufuklar açacaktır.

Bu mütevazi çalışmamız, ilahiyat ve sosyal bilimler alanlarında farklı uzmanlık alanlarından gelen akademisyenleri bir araya getirerek, "Menşe–i **ulemâ**, **Makarr**–ı **ulemâ**" olan Kayseri'nin köklü tarihi ve kültürel mirası üzerinden özgün bir katkı sunmayı amaçlamaktadır. Bilginin paylaşıldıkça çoğaldığı ve disiplinler arası diyaloğun zenginleştirdiği günümüzde gelenek ile modernite arasında güçlü bir köprü kurarak geleceğin akademik projeksiyonlarına ışık tutması temel gayemizdir.

Ağustos 2026,

KAYSERİ

İÇİNDEKİLER

NECÎB MAHFÛZ'UN "USRATUN ENÂHA ALEYHE'D-DEHR" ADLI KISA ÖYKÜSÜNÜN ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME 1
Ahmed ALİOĞLU

MUSTAFA ASIM KÖKSAL'IN ESERLERİNDE ARAP DİLBİLİM KAYNAKLARININ KULLANIMI 27
Hasan NAVRUZ*

AFRİKA ARAP ŞİİRİNDE ŞEÂİR: NİJERYALI ŞAİR CÜNEYD MUHAMMED EL-BUHÂRÎ'NİN (Ö. 1420 / 1999) "HAMİDTU İLÂHİ" ŞİİRİ ÜZERİNE GÖSTERGEBİLİMSEL BİR YAKLAŞIM 41
Mohamadou Aboubacar MAIGA

YORUM OLGUSUNUN DİLSEL TEMELLERİNİN TESPİTİ 60
Yunus Emre ÖZTÜRK & Mehmet Şirin ÇINAR

MUSTAFA ASIM KÖKSAL'IN KURAN-I KERİM'İN AYET SAYISI İLE İLGİLİ VERDİĞİ BİLGİNİN KAYNAĞI AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ 72
Abdullah BENLİ

SÛFÎZÂDE MEHMED EFENDİ'NİN *MANZÛM CEZERÎ TERCÜMESİ* 87
Yasin ÇÖLLÜ

ASIM KÖKSAL'IN "İSLAM TARİHİ" İSİMLİ ESERİNDE SİYER-TEFSİR İLİŞKİSİ (ENFAL SURESİ ÖRNEĞİ) 124
Mehmet DEMİRCİ

MEHMET ZEKİ DUMAN VE BEYANU'L-HAK -KUR'AN-I KERİM'İN NÜZUL SIRASINA GÖRE TEFSİRİ- 140
Şahin GÜVEN

MUSTAFA ASIM KÖKSAL'IN "PEYGAMBERLER TARİHİ" KİTABINDAKİ HZ. YAKUP VE HZ. YUSUF BÖLÜMÜNÜN KUR'AN KISSALARININ VERDİĞİ MESAJLAR BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ 153
Yaşar ATİLA

KUR'ÂN VE SÜNNET ODAKLI BESLENME OBEZİTEYİ ÖNLER Mİ?.....169
Ayşe BAHŞIŞ

KUR'AN'A GÖRE MAHREMİYETİN KARAKTER İNŞASINDAKİ YERİ.....179
Ebrar YALÇINKAYA

KUR'ANDA GEÇEN DUALARIN DİDAKTİK BOYUTU : HZ İBRAHİM ÖRNEĞİ.....188
Mustafa BIYIK

LOKMAN SURESİ BAĞLAMINDA MANEVİ DANIŞMANLIĞIN MAHİYETİ VE İŞLEVSELLİĞİ.....199
Azize KENDİRLİ

HİCRİ İLK ÜÇ ASIRDA SERAHS'TA HADİS İLMİNİN DURUMU.....209
Dursun SARI

MUSTAFA ÂSIM KÖKSAL'IN FIKHÎ KONUMU VE İSLÂM İLMİHÂLLERİNİN NİCELİK VE NİTELİK AÇISINDAN KRİTİĞİ 229
Menderes GÜRKAN

DİNİ OTORİTE AÇISINDAN SAHÂBÎ VE SAHÂBÎ KAVLİNİN HÜKÜM KOYMADAKİ ETKİSİ 253
Mustafa AKGÖZ

SİVAS ZİYABEY YAZMA ESER KÜTÜPHANESİ'NDE KORUNAN EBUSSUUD MUHAMMED B. MUHAMMED EL-İMADİ'NİN İRŞADÜ'L-AKLİ'S-SELİM İLA MEZAYE' L -KİTABİ'L-KERİM İSİMLİ ESERİNİN TEZYÎNAT BAKIMINDAN İNCELENMESİ 271
Fatmagül SAKLAVCI

İNGİLİZ İŞGALİ GÖLGESİNDE OSMANLI–MISIR İLİŞKİLERİ VE MUSTAFA KAMİL PAŞA'NIN SİYASÎ VE FİKRÎ MÜCADELESİ 295
Dr. Mohamed Shaaban ABDELHAMİD

ANADOLU SELÇUKLU DEVLETİNDE TIP İLMİNDE BIRAKILAN BİR MİRAS: GEVHER NESİBE SULTAN DÂRÜŞŞİFÂSI 313
Huriye ERTEN & Yılmaz ÇELİK

ASIM KÖKSAL'IN ORYANTALİST CAETANİ'YE KARŞI SÜNNET MÜDAFASI.....327
Orhan YILMAZ

MUSTAFA ASIM KÖKSAL'IN SİYER METODOLOJİSİNDE "DELÂİLÜ'N-NÜBÜVVE" KAYNAKLARININ KULLANIMI VE MUCİZE HABERLERİNE YAKLAŞIMI.....339

Kamuran KARAHAMZA
MUSTAFA ASIM KÖKSAL'IN SİYER YAZICILIĞINDA HZ. PEYGAMBER'İN TAİF YOLCULUĞU MESELESİNE METODOLOJİK BİR YAKLAŞIM 355
Mine Nur ÖZGEN ve Yılmaz ÇELİK

AHMET HADİ MAKSÛDÎ VE MÎZANU'L-EFKÂR ADLI ESERİ.....369
Ahmet Kamil CİHAN ve Kamilia- NAZMETDİNOVA

LEONE CAETANİ'NİN İSLAM TARİHİ ADLI KİTABINA MUSTAFA ASIM KÖKSAL'IN YAZDIĞI REDDİYE KİTABININ DİNLER TARİHİ BAKIMINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ 377
Mustafa ÜNAL

ONTOLOJİK VE YAPISALCI YAKLAŞIM PERSPEKTİFİNDEN TÜRK YARATILIŞ DESTANLARININ KURUCU İMGESİ "SU"YA FARKLI BİR BAKIŞ 385
Hakan ALBAYRAK

ALEVİLİK İNANÇ İLKELERİ VE KÜLTÜRÜNÜN CEM EVİ MİMARİSİNE ETKİLERİ: KAYSERİ ÖRNEĞİ.....401
Neslihan BABACAN

İNKÂRCI KAVİMLERİN İNKÂRI SEÇMELERİNİN ALTINDA YATAN TEMEL DİNAMİK SEBEPLER 419
Kadir AKTAY

DİNİ KONULARIN SOSYAL MEDYA ARAÇLARINDAN ÖĞRENİLMESİ: FIRSATLAR, RİSKLER VE DİJİTAL DİNİ OKURYAZARLIK.....427
Emrah Duman & Cem AKPOLAT

DİYALEKTİK YÖNTEM BAĞLAMINDA TAHRÎM SURESİ 10-12.AYETLERİNE PEDAGOJİK BİR YAKLAŞIM 445
Fatma Betül TEKELİOĞLU

MÛCİZELERİN PEYGAMBERLİK İDDİASININ DOĞRULUĞUNA DELALETİ ÜZERİNE.....455
Ahmet Nusret ÖZDİL

NECÎB MAHFÛZ'UN "USRATUN ENÂHA ALEYHE'D-DEHR" ADLI KISA ÖYKÜSÜNÜN ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Ahmed ALİOĞLU[*]

Özet

Bu çalışma, Necîb Mahfûz'un "*Usratun Enâha Aleyhe'd-Dehr*" adlı kısa öyküsünü toplumsal gerçekçilik, bürokratik adalet anlayışı ve birey-toplum ilişkisi çerçevesinde incelemeyi amaçlamaktadır. Modern Arap edebiyatında kısa öykü türünün tarihsel gelişimine kısaca değinildikten sonra, Necîb Mahfûz'un edebî kişiliği ve kısa öykücülüğündeki yeri ele alınmıştır. Ardından söz konusu öykü; olay örgüsü, tema, anlatım özellikleri, şahıs kadrosu, mekân ve zaman unsurları açısından detaylı biçimde analiz edilmiştir. Öyküde, yoksulluk içinde yaşayan bir ailenin trajik yaşamı üzerinden modern toplumda bireyin karşılaştığı yapısal sorunlar görünür kılınmaktadır. Yardım talebinde bulunan ailenin geçmişi, sosyal statüsü ve ideolojik etiketler üzerinden değerlendirilmesi, adalet mekanizmasının nesnelliğini tartışmalı hâle getirmektedir. Özellikle bürokratik kurumların karar süreçlerinde ahlaki yargılar, toplumsal önyargılar ve dini referansların belirleyici olması, bireyin gerçek ihtiyaçlarının geri plana itilmesine yol açmaktadır. Bu durum, sosyal yardım mekanizmasının işleyişindeki çelişkileri ve eşitsizlikleri ortaya koymaktadır. Mahfûz'un anlatımında dikkat çeken ironik üslup, toplumsal gerçekliği daha çarpıcı bir biçimde yansıtarak eleştirel söylemi güçlendirmektedir. Öyküde yer alan karakterlerin yaşadığı bireysel trajediler, yalnızca kişisel kaderler olarak değil, aynı zamanda toplumsal yapının ürettiği sonuçlar olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda eser, modernleşme sürecinde bireyin kırılgan konumunu, toplumsal dayanışma mekanizmalarının zayıflığını ve devlet kurumlarının işleyişindeki sorunları gözler önüne sermektedir. Ayrıca öykü, birey ile toplum arasındaki gerilimi ve adalet kavramının göreli doğasını sorgulayan çok katmanlı bir anlatı sunmaktadır. Mahfûz'un kullandığı anlatı teknikleri, özellikle betimleyici dil ve diyaloglar aracılığıyla, toplumsal çelişkileri görünür kılmaktadır. Böylece eser, yalnızca edebî bir metin olmanın ötesine geçerek sosyal yapıyı eleştiren düşünsel bir alan oluşturmaktadır. Sonuç olarak "*Usratun Enâha Aleyhe'd-Dehr*", Necîb Mahfûz'un toplumsal gerçekçi yaklaşımını yansıtan önemli bir

[*] Öğr. Gör. Dr., Kayseri Üniversitesi, Develi İlahiyat Fakültesi, ahmedalioglu@kayseri.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8957-493X.

kısa öykü olarak değerlendirilmektedir. Eser, adalet, merhamet ve sosyal sorumluluk kavramlarını sorgulayarak modern toplumun yapısal sorunlarına dikkat çekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Necîb Mahfûz, Kısa Öykü, Edebi Tahlil, Modern Arap Edebiyatı, Toplumsal Gerçekçilik.

AN ANALYSIS OF NAJĪB MAḤFŪẒ'S SHORT STORY "USRATUN ANĀḪA ʿALAYHĀ AL-DAHR"

Ahmed ALİOĞLU*

Abstract

This study aims to analyze Najīb Maḥfūẓ's short story "Usratun Anāḫa ʿAlayhā al-Dahr" within the framework of social realism, bureaucratic conceptions of justice, and the relationship between the individual and society. After briefly addressing the historical development of the short story genre in modern Arabic literature, the study examines Maḥfūẓ's literary personality and his position in the field of short fiction. The selected short story is then analyzed in detail in terms of plot structure, theme, narrative techniques, characters, setting, and time. The story highlights the tragic life of a poor family, thereby revealing the structural problems faced by individuals in modern society. The evaluation of a family's welfare application based on their past, social status, and ideological labels challenges the objectivity of the justice system. In particular, the dominance of moral judgments, social prejudices, and religious references in bureaucratic decision-making processes leads to the neglect of individuals' real needs. This situation exposes the contradictions and inequalities embedded in the functioning of social assistance mechanisms. Maḥfūẓ's ironic narrative style intensifies the critical dimension of the text by presenting social reality in a striking manner. The individual tragedies depicted in the story are not merely personal destinies but also outcomes produced by the social structure itself. In this respect, the work reveals the vulnerability of individuals in the process of modernization, the weakness of social solidarity mechanisms, and the dysfunctions within state institutions. Furthermore, the story offers a multi-layered narrative that questions the tension between the individual and society as well as the relative nature of the concept of justice. Maḥfūẓ's narrative techniques, particularly his descriptive language and dialogues, effectively expose social contradictions. Thus, the story goes beyond being a purely literary text and becomes a critical

* PhD, Lecture, Kayseri University, Develi Faculty of Theology, ahmedalioglu@kayseri.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8957-493X.

reflection on social structure. In conclusion, "Usratun Anāḥa ʿAlayhā al-Dahr" is considered one of the significant short stories reflecting Najīb Maḥfūẓ's social realist approach. The work problematizes concepts such as justice, compassion, and social responsibility, drawing attention to the structural problems of modern society.

Keywords: Najīb Maḥfūẓ, Short Story, Literary Analysis, Modern Arabic Literature, Social Realism.

GİRİŞ

Modern Arap edebiyatında kısa öykü türünün ortaya çıkışı ve kurumsal bir kimlik kazanması, 19. yüzyılda Napolyon'un Mısır seferiyle ivme kazanan Batı ile kültürel etkileşim ve tercüme faaliyetlerinin doğrudan bir sonucudur.[1] Bu süreçte Fransız edebiyatından yapılan çeviriler, klasik edebî kalıplarının yerini roman ve hikâye gibi yeni anlatı türlerine bırakmasına zemin hazırlamıştır.[2] Arap dünyasında modern anlamda ilk kısa öykü örneği olarak kabul edilen Muhammed Teymûr'un 1917 tarihli "*Fi'l-Kıtâr*" (Trende) adlı eseri, bu türün gelişiminde bir dönüm noktası teşkil etmiştir.[3] 1930'lu yıllardan itibaren "el-Medresetu'l-Hadîse" (Modern Ekol) gibi edebi grupların çalışmalarıyla kısa öykü, toplumsal meselelerin işlendiği yetkin bir tür haline gelmiştir.[4]

Necîb Mahfûz, modern Arap edebiyatının bu gelişim sürecinde hem roman hem de kısa öykü türünde modern Arap edebiyatının en tanınmış yazarlarından biri olarak öne çıkamış, önemli ve yenilikçi katkılar sunmuştur.[5] Yazar, Arap anlatı sanatında kuşaklar boyunca ve kendisinden sonraki nesillerin edebi çizgisini belirleyen merkezi bir figürdür.[6] Mahfûz'un öykü yazarlığı, 1938 yılında yayımlanan "*Hemsü'l-Cünûn*" (هَمْسُ الجُنون) adlı öykü koleksiyonuyla başlamış; yaklaşık altmış beş yıllık edebî hayatı boyunca yayımladığı on dokuz öykü kitabıyla modern Arap öykücülüğünün önde gelen temsilcilerinden biri hâline gelmiştir.[7] Özellikle Haziran 1967 savaşının, dört Arap ülkesinin İsrail'e karşı aldığı yenilgi sonrasında Necîb Mahfûz, "*Taḥta'l-Miẓalle*" (تَحتَ المِظَلَّةِ) ve "*Ḫammâratü'l-Ḳiṭṭ el-Esved*" (خَمَّارةُ القطِّ الأسوَدِ) (1969) adlı iki kısa öykü koleksiyonu yayımlamıştır. Yazar, bu aşamada kısa öyküyü ilk kez yazdığını ifade etmektedir. Oysa o, bu türde yazmaya yaklaşık otuz yıl

1 İlknur Emekli, "Mısırlı Kısa Öykü Yazarı Fuâd Kandîl ve Ercû Ellâ Yedûme'z-Zalâm Öyküsü" 4/12 (2017), 867; Abbâs Hıdr, *el-Kıssatu'l-Kasîra fi Mısr* (Kahire: ed-Dâru'l-Kavmiyye li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1966).

2 Ahmet Kâzım Ürün, *Çağdaş Mısır Romanında Necîb Mahfûz ve Toplumcu Gerçekçi Romanlar* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora, 1994), 15.

3 Hıdr, *el-Kıssatu'l-Kasîra fi Mısr*, 114.

4 Gülyaşar Demirci, "Mısır'da Öykücülük" 1 (2018), 30.

5 Musa Yıldız, "Necîb Mahfûz (Hayatı, Eserleri ve Türkçe Çevirileri)" 29 (2009), 17.

6 Gâlî, *Necîb Mahfûz min'el-Cemâliyye ilâ Nobel* (Windsor: Mu'essesetu Hindâwî, 2024), 31-32.

7 Yıldız, "Necîb Mahfûz", 22-23.

önce başlamıştır. Ancak burada kastedilen, eski yazıların bu alanda ulaşmak istediği model ve ideal örneği temsil etmemesidir. Nitekim bu yeni dönemde kaleme aldığı öyküler, absürt (العبثي) anlayışından etkilenmeye daha yakın bir görünüm sergilemektedir.[8]

Necîb Mahfûz'un Hayatı ve Edebî Kişiliği:

Necîb Mahfûz, 11 Aralık 1911 tarihinde Kahire'nin orta sınıf ailelerinin yaşadığı el-Cemâliyye (الجَمالِيّة) semtinde dünyaya gelmiştir.[9] 1931 yılında üniversite eğitimine başlamış, 1934 yılında Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun olmuştur.[10] Akademik hayatına Şeyh Mustafa Abdurrâzık danışmanlığında "İslâm Tasavvufunda Estetik" konulu bir yüksek lisans tezine başlamıştır.[11] Felsefe bölümünde ilk üç derece arasında yer almış ve akademik olarak başarılı olmasına rağmen yurtdışı bursu hakkını elde edememiştir. Bu nedenle üniversitede akademik kariyer yapma imkânı bulamayarak devlet memuru olarak Vakıflar Bakanlığı'nda müfettiş sıfatıyla çalışmaya başlamıştır.[12] Daha sonra Kültür Bakanlığı bünyesinde çeşitli idari görevlerde bulunan yazar, bu kurumlarda uzun yıllar hizmet verdikten sonra 1971 yılında emekliye ayrılmıştır.[13] 1988 yılında, Nobel Edebiyat Ödülü'ne layık görülerek bu ödülü kazanan ilk Arap yazar olmuştur.[14]

Tarihî, toplumsal gerçekçi ve sembolik-felsefî yönelimler, Mahfûz'un edebî dünyasında en belirgin eğilimler arasında yer almaktadır.[15] Eski Mısır tarihini konu alan "*Abesu'l-Akdâr*" (عَبَثُ الأقدارِ)(Kaderin Cilvesi)(1939) ile başlayan yazın yolculuğu, Mısır toplumunun sosyal ve siyasi yapısını incelediği gerçekçi eserlerle devam etmiştir.[16] Bu dönemin zirvesi olan "*Kahire Üçlemesi*" (الثُّلاثيّة),(1952) Mısır halkının geleneksel yapısını ve modernleşme sancılarını ustaca resmetmiştir.[17] Edebiyat eleştirmenleri, Mahfûz'un 1952 yılından sonraki yazarlık dönemini "yeni gerçekçilik" ya da "felsefi gerçekçilik" kavramlarıyla nitelendirir.[18] Yazarın 1988'de kazandığı

---

8 *Necîb Mahfûz min'el-Cemâliyye ilâ Nobel*, 73.
9 İbrahim Abdulaziz, *Ene Necîb Mahfûz* (Kahire: Nevro linneşri ve't-Tevzi', 2006), 31.
10 *Necîb Mahfûz min'el-Cemâliyye ilâ Nobel*, 13.
11 Ebrar Ayyıldız, "Necîb Mahfûz'un Sufi Kişiliği ve 'Leyâlî Elf Leyle' Adlı Romanındaki Tasavvufi Yansımalar" 15 (2023), 239.
12 *Necîb Mahfûz min'el-Cemâliyye ilâ Nobel*, 14,114.
13 Asiye Çelenlioğlu, "Necip Mahfûz'un Üçlemesinde Eleştirel Gerçeklik" 9/1 (2017), 6.
14 Zuliati Ardia, *el-Vâkı'iyyetü'l-İctimâ'iyye fî Rivâyeti "Evlâdu Hâratinâ" li-Necîb Mahfûz* (Malang: Maulana Malik Ibrahim State Islamic University, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 32.
15 Yıldız, "Necîb Mahfûz", 19.
16 Yusuf Köşeli, *Necîb Mahfûz, hayatı, eserleri ve eş-Şehhâz "Dilenci" adlı romanı* (Atatürk Üniversitesi, Doktora, 2005), 5.
17 Çelenlioğlu, "Necip Mahfûz'un Üçlemesinde Eleştirel Gerçeklik", 17-18.
18 Yıldız, "Necîb Mahfûz", 19; İbrahim eş-Şeyh, *Mevâkif İctimâi'yye ve Siyâsiyye fî Edeb Necîb Mahfûz* (Kahire: Mektebetu'ş-Şurûk, 1987), 13.

Nobel Edebiyat Ödülü'nde, bu dönemde kaleme aldığı sembolik nitelikteki eserlerin etkisi oldukça büyüktür. Mahfûz, elde ettiği bu başarıyı kişisel bir ödülden ziyade Mısır'ın, tüm Arap halkının ve Arap edebiyat dünyasının ortak bir zaferi olarak kabul etmektedir.[19]Nitekim Nobel komitesinin kararına göre, Necib Mahfûz'un ortaya koyduğu eserler, günlük yaşamı esas alan hikâyecilik akımına büyük bir ivme kazandırmış ve Arapçanın bir edebiyat dili olarak gelişmesine katkıda bulunmuştur. Ancak Mahfûz'un ortaya koyduğu başarı bununla da sınırlı değildir; onun edebi mirası, evrensel boyutlara ulaşarak tüm insanlığa hitap etmektedir.[20] Yazarlık hayatı boyunca otuz dört roman ve on dokuz öykü koleksiyonuna imza atan Mahfûz, 30 Ağustos 2006 tarihinde vefat etmiştir.[21]

Mahfûz'un düşünce dünyasında özgürlük, bireylerin ve toplumların gelişimini mümkün kılan temel unsurlardan biri olarak yer almaktadır. Ona göre düşünce özgürlüğü, diğer özgürlük alanlarından farklı olarak sınırlandırılmaması gereken bir haktır. Zira hakikate ulaşma çabası, farklı düşüncelerin serbestçe ifade edilmesini gerekli kılmakta; insan hayatının temel dayanaklarından biri olan bu özgürlüğün değeri göz ardı edilmemelidir.[22] Özgürlüğün yanında, demokrasi ve sosyal adalet, Mahfûz'un düşünce dünyasında birbirini tamamlayan temel değerler olarak öne çıkmaktadır. Yazarın eserlerinde bu üç ilke, toplumsal yapı, birey-devlet ilişkisi ve ahlaki sorumluluk bağlamında ele alınmakta; özellikle bireylerin devlet baskı karşısındaki çaresizliği ve toplumsal adalet arayışı üzerinden modern toplumun temel sorunlarını yansıtan bir çerçeve ortaya koymaktadır.[23]

Mahfûz'un eserlerinde gözlenen üslup değişimleri ile Mısır'ın siyasal ve toplumsal yapısında meydana gelen dönüşümler arasında güçlü bir etkileşim söz konusudur. Yazar, eserlerinin konularını ve ilham kaynaklarını büyük ölçüde yaşadığı toplumun sosyal, siyasal, düşünsel ve psikolojik gerçekliklerinden hareketle şekillendirmiştir. Bu nedenle onun edebî üretimi, yalnızca estetik bir faaliyet değil, aynı zamanda toplumun değişen dinamiklerini yansıtan bir gözlem ve yorum süreci olarak değerlendirilebilir. İnsanların yaşam tarzları, düşünce biçimleri ve toplumsal deneyimleri, Mahfûz'un anlatı dünyasının temel malzemesini oluşturmaktadır.[24]

Bundan hareketle, çalışmamızın konusunu oluşturan ve Mahfûz'un "*eş-Şeyṭânu Yaʿizu*" (اَلشَّيطانُ يَعِظُ) (Şeytan Öğüt Veriyor, 1979) adlı eserinde yer

[19] Yıldız, "Necîb Mahfûz", 19.
[20] *Necîb Mahfûz min'el-Cemâliyye ilâ Nobel*, 141.
[21] Yıldız, "Necîb Mahfûz", 20-23.
[22] Necîb Mahfûz, *havle'l-ʿadl ve'l-ʿadâle* (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye el-Lübnâniyye, 1996), 83-84; Hend İmam, "Necip Mahfuz'un Romanlarında Sosyal Bir Sorun Olarak Özgürlük" 12/4 (2025), 647.
[23] İmam, "Necip Mahfuz'un Romanlarında Sosyal Bir Sorun Olarak Özgürlük", 648.
[24] Sami Haşbe, "et-Taʿbîru'l-Edebî ve Sûretü'l-Vâkıʿ ʿİnde Necîb Mahfûz" 3 (1995), 74.

alan "*Usratun Enâha Aleyhe'd-Dehr*"[25] (Feleğin Sillesini Yemiş Bir Aile) başlıklı kısa öykünün, yazarın Vakıflar Bakanlığında müfettiş olarak görev yaptığı dönemde edindiği gözlem ve deneyimlerden esinlenerek kaleme alındığını söylemek mümkündür.

"Usratun Enâha Aleyhe'd-Dehr" Öyküsünün Türkçe Tercümesi:

Kendimi dikdörtgen, koyu bulutlarla dolu gökyüzünün çatı olduğu, kenarlarında yan yana odacıklar dizilmiş ve soğuk havasına soğan, sarımsak, haşlanmış bakla ve ta'miye kokusu yayılmış, insanlar ve gürültüyle dolu topraklı avluda buldum. Her bir odacığın önünde, bir ocak ya da gazocağının önünde bağdaş kurup oturmuş birer kadın vardı. Çocuklar çukurlarla, çöplerle dolu zeminin üzerine oynuyordu. Gözler, bu beyefendiyi harap hanelerine getiren şeyin ne olduğunu soruyormuşçasına bana doğru çevrildi. En yakınımdaki kadına yöneldim ve şöyle dedim:

- Hayırlı sabahlar! Vecdiye Celal Hanımı nerede bulurum?

Yeşil bir eldivenle kaplı eliyle, orta bölümün sol köşesinde bulunan kadını gösterdi ve merakla sorarak:

- Siz kimsiniz beyefendi? Ondan ne istiyorsunuz?

Merakını görmezden gelerek ona teşekkür ettim; çukurlardan sakınarak kendime yol açtım ve nihayet kadının önünde durup sordum:

- Vecdiye Celal Hanım?

Yorgun gözlerini bana dikip sefalet ve yaşlılıktan sertleşmiş, kemikleri belirginleşmiş yüzünü bana doğru kaldırdı ve mırıldanarak:

- Vecdiye benim.

Kibar bir şekilde şöyle dedim:

- Vakıflar Bakanlığı görevlisiyim.

Zayıflığına denk düşmeyecek ani bir hareketle ayağa kalktı, sonra da sevgi dolu bir sesle şöyle diyerek odaya girdi:

- Buyurun.

Dikkatimi ilk çeken şey, siyah bir post ve eski bir hasır dışında başka bir mobilya bulunmayan odadaki tek kanepenin üzerine kurulmuş aşırı şişman, zekâ özürlü olduğu açıkça belli olan, aptalca bakışlar atan, sebepsiz yere gülen bir gencin yüzüydü. Kadın:

- Kusura bakma. Sandalyemiz yok. Buyur, kanepeye otur.

[25] Necîb Mahfûz, *eş-Şeyṭânu Yaʿizu* (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2006), 289-300.

Delikanlı hemen:

- Hayır... Annen rezil Hatice'nin yanına geri dön.

Kadın onu azarladı ve üzgün bir şekilde bana:

- Siz anlayışlı ve kusura bakmayan bir beyefendisiniz...

Sakince şöyle dedim:

- Bakanlığa dilekçeniz geldi ve bakanlık, kurallar gereğince soruşturma yapmam için beni gönderdi.

Kadın endişeyle sordu:

- Bana verilecek yardımı ne zaman onaylayacaksınız?

- Her şey Allah'ın dilemesiyle olur. Yalnız mı yaşıyorsunuz?

- Allah'tan başka kimsemiz yok. Gördüğün gibi bu oğlan bana kaldı...

- Bir işi var mı?

Delikanlı şöyle dedi:

- Ahmak, kral çocuklarının çalışmadığını bilmiyor musun?

Kadın ona bağırdı:

- Bizi rezil etme. (Sonra bana dönerek) Tekrar özür dilerim. Rabb'imiz size iyilik ihsan etsin. Bir işi yoktur. Allah yolunda gider; hayırsever insanlar onu doyurur. Benim haşlanmış bakla satışından gelen birkaç kuruş dışında bir gelirim yok...

- Dilekçede feleğin sillesini yemiş asil bir aile olduğunuz yazılı.

- Öyleydik. Her şey elden gitti.

İç çekerek ağladı. Bunun üzerine zekâ özürlü genç:

- Eşek, anneme tecavüz etmek mi istiyorsun?

Ona dönüp bakmadım bile. Feleğin sillesini yemiş ailelerle çok fazla haşırneşir olduğumdan dolayı kadının gözyaşlarından da etkilenmedim. Ona:

- Geçmiş hayatınız hakkında bana biraz bilgi ver.

Eskimiş şalının kenarıyla gözlerini silerken şöyle dedi:

- Babam tahin helvası satıcısıydı; kocam da memurdu.

- Adı ve görevi?

Deneyimimden kaçmayan bir tereddüt geçirdi. Sonra:

- Uzun zaman oldu.

- Sakıncası yok. Sen anlat.

- Kütüphanede memurdu.

- Adı lütfen!

Bir kez daha tereddüt etti; sonra:

- Garib Adnan.

- Eviniz neredeydi?

- Halk Kapısında. Numarasını hatırlamıyorum, ama altında bir eczane vardı.

Sonra üzüntü dolu bir sesle:

- Sağlığım günden güne kötüye gidiyor. Bana merhamet et ki, Allah da sana merhamet etsin.

Oğlu beni göstererek bağırdı:

- Bu adam hırsız. Elbisesini, bir pezevengin üzerinde görmüştüm.

Süratle oradan ayrıldım ve Şariyye Kapısındaki Sed Caddesi'ne ulaştım. Kadınların bakışlarını hâlâ içimden atamıyordum. Bu ziyaret, bana bilgi kaynaklarımı göstermişti: Sed Mahallesi'nin muhtarı, kütüphane, Halk Kapısındaki ev. Mahalle muhtarının dükkânına yöneldim. Çok şükür ki, onu eskice masasının başında kral gibi otururken buldum. Ona selam verip iş kimlik kartımı gösterdim. Beni buyur etti. Ona:

- "Sed Semti 21 numaralı hanede oturan Vecdiye Celal hakkında bildiklerini istiyorum" dedim.

Adam önemsemeyerek şöyle dedi:

- Hakkında bilgim az. Fakat diğer sakinlerin aksine utangaçtır.

- Aslen de bu hanenin sakinlerinden midir?

- Hayır... Birkaç yıldır orada kalıyor. Zekâ özürlü oğlu olmasaydı...

Gülümseyerek sözünü kestim:

- Onu gördüm. Korkunç derecede şişmanlayacak kadar yiyeceği nereden buluyor?

- Her yerde yemek yer. Fakat onda ilâhî bir şeyler var.

- Buna inanıyor musun?

- Dinle bak. Bir ay önce onu yolun ortasına işerken gördüm ve engel oldum. O da bana beddua etti. Başıma ne geldi biliyor musun?

- Hayırdır inşallah!

- Yok değil. Aynı hafta içinde fıtık oldum... Söylesene, bakanlık ona yardım etmeyi düşünüyor mu?

- Belki.

- Tüm komşuları onun gibi yoksul.

- Maalesef bakanlık, yardımı feleğin sillesini yemiş ailelerle sınırlı tutuyor. Yoksullara gelince, onları ancak Amerika'nın Vakıflar Bakanlığı doyurabilir...

***

Çalışma bürosundan Garib Adnan'ı sormak için kütüphaneye yöneldim. Müdür beni kütüphanede en eski memur olan, kitap arşivinde çalışan Şeyh Fergal Behnis'e gönderdi. Ona görevimi açıkladıktan sonra şöyle dedim:

- Bana merhum Garib Adnan hakkında en iyi bilgiyi verecek kişinin siz olduğunuz söylendi.

Adam kaşlarını kaldırdı ve:

- Allah'ım... Yok olmuş geçmişi yeniden canlandıran kusurdan münezzehtir... Allah onu affetsin; bir trajedi ve ibret oldu...

Bana bir kahve söyledi; sonra konuşmasını sürdürdü:

- Kütüphanede mütercimdi. Aslında lise mezunuydu; ama babasının parasıyla Fransa'ya gitti. Herhangi bir diploma ile ya da diploma almadan geri döndü. Fakat Arapça ve Fransızcasının çok iyi olduğu görüldü...

Dağınık anıları zihninde toparlamak için bir süre sustu; sonra:

- Maddî durumu iyiydi, güzel bir maaşı ve birkaç daireden oluşan bir evi vardı. Gerek tercüme yoluyla gerekse Arapça yazarak bilgisinden bir gelir elde edebilirdi. Fakat şeytan, onu o günlerde yaygın bir modanın kucağına attı. Bu moda neydi biliyor musun?

Başımı olumsuz şekilde salladım. Adam şöyle dedi:

- Dinsizlik modası. Allah korusun. Dinsizlikleri gürültü çıkaran ve dinsizlikleriyle meşhur olan falan ve filan şahıslar gibi özgür düşünceli olmaya karar verdi; bu da felaket oldu.

- Nasıl?

- Fanatik müsteşriklerin İslam hakkında uydurduğu şeyleri tekrarlayan, karşılaştırmalı din hakkında bir kitap yazdı!

- Yazdıklarından bir örnek verir misin?

- Okumadım, hatırlamıyorum da. Fakat kitabının gürültü çıkarmadığını, onu meşhur etmediğini iyi biliyorum. Ama bu, onun hapse girmesine ve görevini kaybetmesine neden oldu.

- Niçin diğerleri gibi kurtulmadı?

- Onların arkasında partileri vardı; bunun arkasında ise sadece şeytan vardı.

- Hapiste mi öldü?

- Hayır, süresi dolduktan sonra hapisten çıktı. Binanın geliriyle kıt kanaat geçinerek yaşadı; sonra da karaciğer rahatsızlığından öldü. Ölümüne içkinin sebep olduğu söylendi.

- Ailesi hakkında ne biliyorsun?

- Eşinin ve çocuklarının olduğundan başka bir şey söylenmedi. Serbest kaldıktan sonra onunla yeniden ilişki kurmadım. İnkârcı oluşundan sonra hiç de üzüntü duymadan onunla ilişkiyi kesmiştim.

- Vecdiye Celal'in mecbur kalmadan önce onun adını söylemekte niçin tereddüt ettiğini şimdi anladım. Ne olursa olsun ailesi binayı miras olarak almış. Ne olmuş da durum 21 numaralı haneye kadar kötüye gitmiş? Diğer çocuklar nerede?

***

İşte bina, işte eczane… Bina dört kattan oluşuyor ve her katta bir daire bulunuyordu. Orta derecede bir evdi; ama iyiydi. Hatta Sed'teki haneye göre saray sayılırdı. Bir keşif gezintisi yaptım: Ütücü, bakkal, fırın, eczacı. Aradığımı ikinci katta oturanda buldum; diğerleri yeni sakinlerdi. İkinci katta oturan Muhammed Sayyad adında bir memurdu. Çekinerek beni misafir etti. Görevimi öğrenince hatırladıklarını bana aktardı. Şöyle dedi:

- Allah, Garib Adnan'ı affetsin; ama karısının ve çocuklarının günahı neydi?

Sonra, sorusuna kendisi cevap verdi:

- Ne olursa olsun Rabb'imizin bir hikmeti bu...

Özenle sordum:

- Ölümünden sonra ailenin elinde ne kaldı?"

- Anne, akıllı ve tedbirli bir kadındı. Kendisini bir kız ve dört oğlanın eğitiminden sorumlu hissetti ve mirasçısı oldukları binayı satıp çocuklarının eğitimine harcamaya karar verdi. Satış, her halükârda kârlı bir anlaşmaydı. Bu, her birinin ayakları üzerinde durmasını sağlayacak, sıkıntılarını giderecek bir durumdu.

- Aklı başında bir düşünce… Fakat çocuklar nereye gitti?

- Sabırlı ol. Büyük oğul, yükseköğrenimin sonunda İsmail Sıdkı zamanındaki bir gösteride öldürüldü."

Ben ise, nihayetinde Krallık Devrimine dayanan şu anki yönetime bağlı bulunan hayır kuruluna sunulacak olan soruşturma sayfalarını düşünerek bekledim. Adam:

- İkinci oğul, okul ödenekleriyle kumar oynadı ve kaybetti; sonra da intihar etti.

Üzüntüyle başımı salladım:

- Sonra kız tesadüfen, gayet yaşlı ve gayet zengin; anneye hatırı sayılır bir masraf yaptırmayan bir damat buldu. Fakat evlilikten birkaç yıl sonra kız, Yunanlı bir içki taciriyle kaçtı. Adamın onu Yunanistan'a kaçırdığı söylendi. Gördün mü olanları?

Suskunluktan sonra şöyle dedi:

- Üçüncü oğul ise bu darbeye dayanamadı ve kayıplara karıştı. Hiçbir izine rastlanılmadı.

- Böylece kadına sadece zekâ özürlü oğlu kaldı.

- Sonra da durum dibe vurdu.

***

Hayır Kurulu, müdürünün başkanlığında ve ileri gelen memurlardan seçkin bir grubun üyeliğinde – ben o sıralar sekreterliğini yürütürken toplandı. Araştırmalarımı sundum ve her zamanki gibi bir ilâ üç cüneyh arasındaki yardımlara karar verdim. Vecdiye Hanım'ın sırası geldiğinde ise araştırmalarımı ağır bir sessizlik içerisinde sonuna kadar okudum. Raporun bıraktığı derin iz bende aşikârdı. İlk konuşan Bakanlık Müftüsüydü. Mırıldandı:

- Eûzübillahimineşşeytanirracîm.

Genel İdare Müdürü:

- Bu aile nasıl bir aile böyle!

Hukuk İdaresi Müdürü:

- Dinsizliğin, yoldan çıkmışlığın, isyanın, günahın, sapkınlığın bir araya geldiği bir aile.

Müftü:

- Zekâ özürlü olanı dışında hiçbirinin kusurdan uzak olmadığı bir aile…

Hukuk İdaresi Müdürü:

- Zekâ özrü de kusurdur; yalnız sorumluluğu yoktur.

Kurul Başkanına bakarak sordum:

- Kabul edilmediğini belirtip imzalayayım mı?

Başkan üyelere seslenerek:

- Aileden dilekçe aldık. Dilekçenin baş tarafına bakın. Bahtsız, feleğin sillesini yemiş bir hanım.

Müftü öfkeyle sordu:

- Onu nasıl suçsuz buluruz? Yetiştiği çukur, tamamen günahlarla dolu…

Başkan nazik bir şekilde:

- O da kurban sayılmaz mı?

Müftü bağırdı:

- Hayır, hayır, hayır... Benden bu dilekçeyi uzak tutun. Yardıma onlardan daha layık onlarca aile var.

Müftüyü onaylama sayılabilecek bir sessizlik oldu ve ben da kabul edilmediği şeklinde imzaladım. O sırada telefon çaldı ve başkan ahizeyi aldı:

- Buyurun sayın müsteşar.

- .....

- Gerçekten mi? Dilekçede herhangi bir tavsiye yok.

- .....

- Zâtı âlîniz bir dakika izin verir mi?

- .....

- Teşekkürler efendim.

Başkan bizlere şöyle diyerek ayağa kalktı:

- Toplantı sona ermedi. İzninizle...

***

Birkaç dakika gözden kayboldu; sonra yerine geri döndü ve şöyle dedi:

- Vecdiye Celal Hanımın dilekçesini tekrar gözden geçirmemiz gerekiyor.

Müftü hiddetle:

- Bunu bitirmiştik, sayın başkan.

Hukuk İdaresi Müdürü:

- Sayın Vekil Paşanın isteği mi bu?

Başkan açıkça cevap verdi:

- Evet.

Müftünün iktidar partisindeki konumu, daha fazla olmasa da vekilinkinden aşağı değildi. Yüksek sesle şöyle dedi:

- Ret kararından vazgeçmeyeceğim.

Komisyon Başkanı:

- Tarikat şeyhlerinin birinin de tavsiyesi var!

Müftü bağırdı:

- Olsa ne olur?

Başkan sordu:

- Sayın müftü, Vecdiye Celal'in kim olduğunu biliyor musunuz?

Müftü alay ederek sordu:

- Şeceratuddürr mü, yoksa Kleopatra mı?

Başkan:

- Allah dostu İsmail Maverdî'nin torunudur. Allah, onun bereketine bizi de katsın.

Hukuk İdaresi Müdürü bağırdı:

- Sübhanallah. Allah'ım senin her şeyde hikmetin ve ibretin var.

Müftü ağzını açmadı. Teslim olan ve onaylayan bir sessizlik oldu. "Evet" ve onay...

Öykünün Olay Örgüsü:

"Usratun Enâha Aleyhe'd-Dehr" öyküsü, Vakıflar Bakanlığı'nda görevli bir memur olan anlatıcının, Vecdiye Celal isimli fakir bir kadının yardım talep etme dilekçesini incelemek üzere görevlendirilmesiyle başlar. Anlatıcı, koyu bulutlarla kaplı gökyüzünün altında, kenarlarında yan yana odacıklar bulunan, topraklı bir avluya gelir. Avluda, soğan, sarımsak, haşlanmış bakla ve ta'miye kokuları yayılmakta, kadınlar ocakların önünde oturmakta ve çocuklar zeminde oynamaktadır. Anlatıcı, avluda yaşayan kadınlardan birine Vecdiye Celal'in yerini sorar ve onun gösterdiği yöne doğru ilerler. Vecdiye Celal'in önüne geldiğinde, anlatıcı kendisinin Vakıflar Bakanlığı'ndan geldiğini ve dilekçesi hakkında bilgi toplamak için orada olduğunu belirtir. Vecdiye Celal, oğluyla birlikte yaşadığını ve maddi sıkıntılar içinde olduğunu anlatır. Oğlu ise zihinsel engellidir ve zaman zaman rahatsız edici tepkiler verir. Anlatıcı, Vecdiye Celal'in geçmişi hakkında daha fazla bilgi edinmek için mahalle muhtarına ve kütüphaneye gider. Mahalle muhtarı, Vecdiye Celal'in utangaç bir kadın olduğunu ve birkaç yıldır orada yaşadığını söyler. Anlatıcı, Vecdiye Celal'in kocası Garib Adnan hakkında daha fazla bilgi edinmek için

kütüphaneye gider. Kütüphanede, en eski memur olan Şeyh Fergal Behnis ile konuşur ve Garib Adnan'ın hikayesini öğrenir. Garib Adnan, bir zamanlar başarılı bir tercüman ve yazar olmasına rağmen, din karşıtı görüşleri nedeniyle hapse girmiş ve serbest kaldıktan sonra maddi sıkıntılar içinde ölmüştür. Kütüphane memuru, Garib Adnan'ın ailesinin de bu durumdan büyük ölçüde etkilendiğini belirtir. Anlatıcı, Vecdiye Celal'in ailesinin yaşadığı talihsizlikleri ve çocuklarının trajik kaderlerini araştırır. Vecdiye Celal'in büyük oğlu bir gösteride öldürülmüş, ikinci oğlu kumar borçları yüzünden intihar etmiş, kızı yaşlı ve zengin bir adamla evlenmiş ancak daha sonra Yunan bir şarapçı ile Yunanistan'a kaçmıştır. Üçüncü oğlu ise kayıplara karışmıştır ve geriye sadece zihinsel engelli oğlu kalmıştır. Anlatıcı, bu bilgilerle donanmış olarak, Vecdiye Celal'e yardım etmek için bakanlığa geri döner. Bakanlıktaki hayır kurulu, dilekçeyi değerlendirmek üzere toplanır. Ancak, aile geçmişi ve dinsizlik suçlamaları nedeniyle yardım talepleri reddedilir. Vecdiye Celal'in durumu üzerine müftü ve diğer yetkililer arasında tartışmalar yaşanır. Nihayet, Vecdiye Celal'in önemli bir dini şahsiyetin torunu olduğu ortaya çıkınca, yardım dilekçesi yeniden değerlendirilir ve sonunda kabul edilir.

Öykünün Ana Teması:

Necip Mahfuz'un "Usratun Enâha Aleyhe'd-Dehr" öyküsü, toplumsal ve ekonomik çöküş, umut ve hayal kırıklığı, sosyal adaletin eksikliği ve dini faktörlerin belirleyici rolü temalarını işler. Ailenin ekonomik durumunun kötüleşmesi ve bireylerin yaşadığı trajediler, toplumsal alt tabakalarda yaşayanların zorluklarını ve yoksulluk döngüsünü yansıtır. Vecdiye Celal ve ailesinin sürekli olarak umut ve hayal kırıklığı arasında gidip gelmeleri, insanların daha iyi bir gelecek umudunun nasıl trajik olaylarla yıkılabileceğini gösterir. Mahfuz, sosyal adaletin eksikliğini ve bürokratik sistemlerin bu adaletsizliği nasıl derinleştirdiğini eleştirir, toplumsal statünün ve ön yargıların, adaletin sağlanmasında nasıl engeller oluşturduğunu ortaya koyar. Ayrıca, dini faktörlerin, özellikle yardım kararlarında nasıl belirleyici bir rol oynadığını gösterir, Vecdiye Celal'in "*Allah dostu İsmail Maverdî'nin torunu*" olduğunun ortaya çıkmasıyla değişen tutumlar, dini ve sosyal statünün etkisini çarpıcı bir şekilde gözler önüne serer.

Öykünün Anlatım Özellikleri:

Öykü birinci tekil şahıs anlatıcı bakış açısı ile sunulmuştur. Bu anlatım tarzı, öyküyü daha kişisel ve duygusal hale getirir, okuyucunun anlatıcının gözünden olaylara ve karakterlere daha yakın bir perspektiften bakmasını sağlar. Bunun beraber Mahfuz, yalın ve doğrudan bir anlatım tarzı kullanır. Karakterlerin duygularını ve düşüncelerini açıkça ifade eder. Betimlemeler,

okuyucunun karakterlerle ve mekanlarla bağ kurmasını olanak tanır. Öykünün anlatım üslubunun bazı belirgin özellikleri:

1. Betimleyici ve Detaycı Anlatım:

Mahfuz, öyküsünde ayrıntılı betimlemelere yer vererek mekanları, karakterleri ve duyguları canlı bir şekilde gözler önüne serer. Bu betimlemeler, okuyucunun öyküyü daha derinlemesine dalmasını sağlar ve karakterlerin yaşadıkları ortamları ve duygusal durumlarını daha iyi anlamalarına yardımcı olur. Sözgelimi Mahfûz, Vecdiye Celal'ın odasına girdiğinde şu tasviri yapmaktadır: "*Dikkatimi ilk çeken şey siyah bir post ve eski bir hasır dışında başka bir mobilya bulunmayan odadaki tek kanepenin üzerine kurulmuş aşırı şişman zekâ özürlü olduğu açıkça belli olan aptalca bakışlar atan sebepsiz yere gülen bir gencin yüzüydü*."[26] Bu üslup, odanın içindeki atmosferi ve karakterin durumunu ayrıntılı bir şekilde betimleyerek, okuyucunun bu durumu canlı bir şekilde hayal etmesini sağlar.

2. Duygusal Diyaloglar:

Mahfuz, karakterlerin içsel dünyalarını ve duygusal çatışmalarını yansıtan iç monologlara sıkça yer verir. Bu teknik, okuyucunun karakterlerin içsel mücadelelerini ve duygusal durumlarını anlamalarına yardımcı olur. Örneğin Aşağıdaki diyalog, Vecdiye Celal'ın duygusal durumunu ve içinde bulunduğu çaresizliği yansıtmaktadır: "*Kadın onu azarladı ve üzgün bir şekilde bana: 'Siz anlayışlı ve kusura bakmayan bir beyefendisiniz...' dedi*."[27]

3. Gerçekçi ve Doğal Diyaloglar:

Öyküde kullanılan diyaloglar, karakterlerin sosyal ve psikolojik durumlarını yansıtan doğal ve gerçekçi bir üslupla kaleme alınmıştır. Bu diyaloglar, karakterlerin kişiliklerini ve içinde bulundukları koşulları daha iyi yansıtır: "- *Vecdiye Celal Hanım? Yorgun gözlerini bana dikip sefalet ve yaşlılıktan sertleşmiş kemikleri belirginleşmiş yüzünü bana doğru kaldırdı ve mırıldanarak: - Vecdiye benim.*"[28] Bu diyalog, Vecdiye Celal'in yorgunluğunu ve çaresizliğini yansıtarak, karakterin içinde bulunduğu durumu okuyucuya güçlü bir şekilde hissettirmektedir.

4. Sosyal Eleştiri ve İroni:

[26] Mahfûz, *eş-Şeyṭânu Yaʿizu*, 291.
[27] Mahfûz, *eş-Şeyṭânu Yaʿizu*, 291.
[28] Mahfûz, *eş-Şeyṭânu Yaʿizu*, 290.

Mahfuz, öyküsünde toplumsal adaletsizlikleri ve sosyal yardım sistemlerinin yetersizliğini eleştirirken, ironik bir üslup kullanır. Bu, öykünün mesajını daha etkili bir şekilde iletmeye yardımcı olur: "*Maalesef bakanlık yardımı feleğin sillesini yemiş ailelerle sınırlı tutuyor. Yoksullara gelince onları ancak Amerika'nın Vakıflar Bakanlığı doyurabilir...*"[29] Mahfûz'un bu ifadesi, sosyal yardım sisteminin yetersizliğine ve toplumsal adaletsizliğe ironik bir şekilde dikkat çekmektedir.

5. Duygusal Yoğunluk:

Mahfuz, karakterlerin yaşadığı duygusal yoğunluğu ve dramı etkili bir şekilde aktarmaktadır. Karakterlerin çaresizlikleri, umutları ve hayal kırıklıkları, okuyucunun duygusal bir bağ kurmasına olanak tanımaktadır. Söz gelimi Vecdiye Celal'ın aşağıdaki ifadeleri, onun çaresizliğini ve umutsuzluğunu yoğun bir duygusal tonla yansıtmaktadır: "*Allah'tan başka kimsemiz yok. Gördüğün gibi bu oğlan bana kaldı... Bana verilecek yardımı ne zaman onaylayacaksınız?*"[30]

Öykünün Şahıs Kadrosu:

1. Anlatıcı; Vakıflar Bakanlığı görevlisi:

Vakıflar Bakanlığı görevlisi olan anlatıcı, öyküyü birinci tekil şahıs perspektifinden anlatır, bu da okuyucunun olayları ve karakterleri onun gözünden görmesini sağlar. Bu bakış açısı, öyküye kişisel bir boyut katar ve okuyucunun karakterlerle daha güçlü bir bağ kurmasına olanak tanır. Anlatıcının öyküdeki rolü onun olayları doğrudan gözlemleyerek aktardığını ve okuyucuyu da bu gözlemler aracılığıyla öyküye dahil ettiğini göstermektedir.

Anlatıcının fiziksel özellikleri öyküde doğrudan betimlenmese de, onun bir devlet görevlisi olarak taşıdığı kimlik ve duruşu, profesyonel bir görünüm sergilediğini ima etmektedir. Görevini yerine getirmek üzere resmi bir tutumla Vecdiye Celal'in evine gider ve incelemelerini yapar. Örneğin, "*Gözler bu beyefendiyi harap hanelerine getiren şeyin ne olduğunu soruyormuşçasına bana doğru çevrildi. En yakınımdaki kadına yöneldim ve şöyle dedim: - Hayırlı sabahlar! Vecdiye Celal Hanımı nerede bulurum?*"[31] ifadesi, anlatıcının profesyonel ve resmi bir kimlik taşıdığını yansıtmaktadır.

Bunun yanında anlatıcı, görev bilinci yüksek, empati yeteneği olan, ancak işinin gerektirdiği objektifliği korumaya çalışan bir karakterdir. Vecdiye Celal'in durumu karşısında duygusal tepkiler vermemeye çalışır,

[29] Mahfûz, *eş-Şeyṭânu Yaʿizu*, 294.
[30] Mahfûz, *eş-Şeyṭânu Yaʿizu*, 291.
[31] Mahfûz, *eş-Şeyṭânu Yaʿizu*, 290.

ancak içsel olarak yaşadığı çelişkiler ve insani duygular zaman zaman açığa çıkar. Bu durum, "*Bakanlığa dilekçeniz geldi ve bakanlık kurallar gereğince soruşturma yapmam için beni gönderdi*"[32] ve "*Feleğin sillesini yemiş ailelerle çok fazla haşırneşir olduğumdan dolayı kadının gözyaşlarından da etkilenmedim*"[33] ifadelerinde görülmektedir. Anlatıcı, profesyonel ve tarafsız kalmaya çalışsa da insanların trajedileri karşısında zaman zaman zorlandığını gösterir.

Öte yandan Anlatıcı, sadece gözlemlerini aktarmakla kalmaz, aynı zamanda sosyal adaletin eksikliklerine ve bürokratik yapıların yetersizliklerine de eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşır. Vecdiye Celal'in durumunu anlamaya çalışırken, sosyal sistemin ve yardım mekanizmalarının eksikliklerini de gözler önüne serer. Bu durum, "*Maalesef bakanlık yardımı feleğin sillesini yemiş ailelerle sınırlı tutuyor. Yoksullara gelince onları ancak Amerika'nın Vakıflar Bakanlığı doyurabilir...*"[34] ifadesiyle anlatıcının sadece bir gözlemci değil, aynı zamanda sosyal sistemin eleştirisini yapan bir karakter olduğunu ortaya koymaktadır.

2. Vecdiye Celal:

Vediye Celal öykünün ana karakteridir. Yoksulluk içinde yaşayan yaşlı bir kadın. Vecdiye Celal, geçmişte daha iyi bir ekonomik duruma sahip olan, ancak şimdi zor koşullarda hayatta kalmaya çalışan bir annedir. Öyküde, çaresizliği ve yoksulluğu derinlemesine işlenmiştir. Onun fiziksel durumu, onun yaşam koşullarını ve içinde bulunduğu sefaletin derecesini gözler önüne serer. Yorgun ve yaşlı bir kadın olarak tasvir edilir. Fiziksel görünümü, yaşadığı zorlukların bir yansımasıdır. Örneğin, "*Yorgun gözlerini bana dikip sefalet ve yaşlılıktan sertleşmiş kemikleri belirginleşmiş yüzünü bana doğru kaldırdı ve mırıldanarak: - Vecdiye benim*"[35] ifadesi, onun yaşlı ve yorgun olduğunu, yüzündeki sertleşmiş kemiklerin ise yaşadığı zorlukları yansıttığını göstermektedir. Ayrıca, "*Eskimiş şalının kenarıyla gözlerini sildi*"[36] cümlesi, onun yıpranmış ve eskimiş eşyalarla dolu bir yaşam sürdüğünü ima etmektedir.

Öte yandan Vecdiye Celal'in ruhsal durumu, yaşadığı zorluklar ve trajedilerle şekillenir. Kendini çaresiz ve umutsuz hisseder, bu durum onun ruhsal yapısının temelini oluşturur. Örneğin, "*İç çekerek ağladı. Bunun üzerine zekâ özürlü genç: - Eşek! anneme tecavüz etmek mi istiyorsun?*"[37] ifadesi, onun sürekli olarak duygusal bir baskı altında olduğunu ve bu durumun onu derin bir çaresizlik içine sürüklediğini yansıtır. Ayrıca, "*Allah'tan başka kimsemiz yok. Gördüğün gibi bu oğlan bana kaldı... Bana*

[32] Mahfûz, *eş-Şeyṭânu Yaʿizu*, 291.
[33] Mahfûz, *eş-Şeyṭânu Yaʿizu*, 292.
[34] Mahfûz, *eş-Şeyṭânu Yaʿizu*, 294.
[35] Mahfûz, *eş-Şeyṭânu Yaʿizu*, 290.
[36] Mahfûz, *eş-Şeyṭânu Yaʿizu*, 292.
[37] Mahfûz, *eş-Şeyṭânu Yaʿizu*, 292.

verilecek yardımı ne zaman onaylayacaksınız?"[38] cümlesi, Vecdiye Celal'in sürekli yardım arayışında olduğunu ve bu süreçte büyük bir ruhsal acı çektiğini belirtmektedir.

Bunun yanında Vecdiye Celal'in duygusal durumu, öyküde önemli bir yer tutar. Geçmişteki daha iyi günlere özlem duyar ve mevcut durumdan dolayı derin bir hüzün hisseder. Duygusal olarak kırılgan ve acı doludur. Örneğin, "*Dilekçede feleğin sillesini yemiş asil bir aile olduğunuz yazılı. - Öyleydik. Her şey elden gitti*"[39] ifadesi, onun geçmişteki daha iyi günlere özlem duyduğunu ve mevcut durumunun ona ne kadar acı verdiğini gösterir. Ayrıca, "*Sağlığım günden güne kötüye gidiyor. Bana merhamet et ki Allah da sana merhamet etsin*"[40] diye yalvarması, onun içinde bulunduğu durumdan dolayı ne kadar hüzünlü ve duygusal olarak yük altında olduğunu ortaya koymaktadır.

Aynı zamanda Vecdiye Celal, akıllı ve tedbirli bir kadın olarak da betimlenir. Geçmişte çocuklarının eğitimi için miras kalan bir binayı satmaya karar vermesi, onun ileri görüşlü ve sorumluluk sahibi bir anne olduğunu göstermektedir. "*Anne, akıllı ve tedbirli bir kadındı. Kendisini bir kız ve dört oğlanın eğitiminden sorumlu hissetti ve mirasçısı oldukları binayı satıp çocuklarının eğitimine harcamaya karar verdi*"[41] ifadesi, onun çocuklarının geleceğini düşünen ve onların eğitimini sağlamak için çaba gösteren biri olduğunu gözler önüne sermektedir.

3. Garib Adnan:

Garib Adnan, Vecdiye Celal'in vefat eden eşi ve öykünün önemli karakterlerinden biridir. Fransa'da eğitim gören ve entelektüel birikime sahip olan Garib Adnan, yazdığı İslam karşıtı kitap nedeniyle hapse girmiş ve görevini kaybetmiştir. Bu dönüm noktası, ailesinin ekonomik çöküşüne ve sefaletine yol açmıştır.

Garib Adnan, Fransa'da eğitim görmesi ve Arapça ile Fransızca konusundaki yetkinliği, onun entelektüel birikimini gösterir. "*Kütüphanede mütercimdi. Aslında lise mezunuydu; ama babasının parasıyla Fransa'ya gitti. Herhangi bir diploma ile ya da diploma almadan geri döndü. Fakat Arapça ve Fransızcasının çok iyi olduğu görüldü...*"[42] ifadesi, onun eğitimine ve dil konusundaki yetkinliğine dair önemli bilgiler sunar. Ancak Garib Adnan, özgür düşünceli ve aykırı bir düşünce yapısına sahiptir: "*Maddî durumu iyiydi, güzel bir maaşı ve birkaç daireden oluşan bir evi vardı. Gerek tercüme yoluyla gerekse Arapça yazarak bilgisinden bir gelir elde edebilirdi. Fakat şeytan, onu o günlerde yaygın bir modanın kucağına attı. Bu moda neydi biliyor*

[38] Mahfûz, *eş-Şeyṭânu Yaʿizu*, 292.
[39] Mahfûz, *eş-Şeyṭânu Yaʿizu*, 292.
[40] Mahfûz, *eş-Şeyṭânu Yaʿizu*, 293.
[41] Mahfûz, *eş-Şeyṭânu Yaʿizu*, 296.
[42] Mahfûz, *eş-Şeyṭânu Yaʿizu*, 294.

musun? ... Dinsizlik modası. Allah korusun. Dinsizlikleri gürültü çıkaran ve dinsizlikleriyle meşhur olan falan ve filan şahıslar gibi özgür düşünceli olmaya karar verdi; bu da felaket oldu."[43] Bu ifadeler, onun aykırı düşünce yapısını ve bunun sonuçlarını açıkça ortaya koyar.

Diğer açıdan "Garib" ismi, Arapçada "yabancı" veya "garip" anlamına gelir. Garib Adnan'ın hayatındaki çelişkiler ve toplumla olan uyumsuzluğu, bu ismin sembolik anlamını destekler. Garib Adnan, ailesinin ve toplumun normlarına uymayan, entelektüel ve düşünsel olarak farklı bir yol seçen bir karakterdir. Bu farklılık, onun ailesinin çöküşüne ve kendi trajik kaderine yol açar. Garib Adnan'ın yazdığı İslam karşıtı kitap, onun toplumsal normlardan sapmasının bir ifadesi olarak görülebilir.

4. Vecdiye Celal'in Zekâ Özürlü Oğlu:

Vecdiye Celal'in zekâ özürlü oğlu, fiziksel olarak aşırı şişman ve belirgin bir zihinsel engelliliğe sahiptir. Fiziksel görünümü, onun sağlıksız yaşam koşullarını ve annesinin bakımına ne denli bağımlı olduğunu göstermektedir. Öyküde, "*Dikkatimi ilk çeken şey siyah bir post ve eski bir hasır dışında başka bir mobilya bulunmayan odadaki tek kanepenin üzerine kurulmuş aşırı şişman zekâ özürlü olduğu açıkça belli olan aptalca bakışlar atan sebepsiz yere gülen bir gencin yüzüydü*"[44] ifadesi, onun fiziksel durumunu ve zihinsel yetersizliğini net bir şekilde betimlemektedir. Bu betimleme, okuyucuya onun hem fiziksel hem de zihinsel durumunu görselleştirme imkânı tanımaktadır.

Bunun yanında ruhsal olarak, kendi dünyasında yaşayan ve sosyal olarak uyumsuz davranışlar sergileyen bir karakterdir. Örneğin, "*Delikanlı hemen: - Hayır... Annen rezil Hatice'nin yanına geri dön*"[45] ifadesi, onun sosyal normlara uygun olmayan tepkiler verdiğini ve ruhsal olarak stabil olmadığını göstermektedir. Bu tür ifadeler, karakterin ruhsal durumunu ve çevresiyle olan ilişkisini ortaya koymaktadır.

Öte yandan Vecdiye Celal'in oğlu, anlatıcıya karşı sergilediği sert ve saygısız tutumuyla da dikkat çeker. Bu davranışlar, onun ruhsal ve duygusal dengesizliklerini yansıtır. Örneğin, "*İç çekerek ağladı. Bunun üzerine zekâ özürlü genç: - Eşek anneme tecavüz etmek mi istiyorsun?*"[46] ifadesi, oğlunun anlamsız ve sert tepkiler verdiğini gösterir. Ayrıca, "*Oğlu beni göstererek bağırdı: - Bu adam hırsız. Elbisesini, bir pezevengin üzerinde görmüştüm*" ifadesi, onun anlatıcıya karşı duyduğu güvensizlik ve sergilediği agresif davranışı ortaya koymaktadır.

5. Vecdiye Celal'in Diğer Çocukları

[43] Mahfûz, *eş-Şeyṭânu Yaʿizu*, 294-295.
[44] Mahfûz, *eş-Şeyṭânu Yaʿizu*, 291.
[45] Mahfûz, *eş-Şeyṭânu Yaʿizu*, 291.
[46] Mahfûz, *eş-Şeyṭânu Yaʿizu*, 292.

Vecdiye Celal'in çocukları, ailenin trajedisini ve çöküşünü derinleştiren önemli karakterlerdir. Büyük oğlu, ailenin umutlarından biridir, ancak yüksek öğrenimini tamamladıktan sonra bir siyasi gösteri sırasında trajik bir şekilde hayatını kaybeder. "*Büyük oğul yükseköğrenimin sonunda İsmail Sıdkı zamanındaki bir gösteride öldürüldü*"[47] ifadesi, onun eğitimli olduğunu ve toplumsal olaylara karışarak hayatını kaybettiğini gösterir. İkinci Oğlu ise, ailenin maddi durumunu daha da kötüleştiren bir karakterdir. Kumar borçları nedeniyle intihar etmiştir. "*İkinci oğul okul ödenekleriyle kumar oynadı ve kaybetti; sonra da intihar etti.*" [48] Bu ifade, onun sorumsuz davranışları ve intiharıyla ailenin ekonomik çöküşünü derinleştirdiğini gösterir. Vecdiye Celal'in kızı, ekonomik güvenlik arayışıyla yaşlı ve zengin bir adamla evlenmiş, ancak daha sonra Yunanlı bir içki taciriyle kaçmıştır. "*Kız Yunanlı bir içki taciriyle kaçtı. Adamın onu Yunanistan'a kaçırdığı söylendi.*"[49] Bu onun ailesinden ve toplumdan uzaklaşarak trajik bir karar verdiğini gösterir. Üçüncü Oğula gelince, ailenin trajedisini daha da derinleştiren bir kayıptır. Büyük darbelere dayanamayarak kaybolmuş ve izine rastlanmamıştır. "*Üçüncü oğul ise bu darbeye dayanamadı ve kayıplara karıştı. Hiçbir izine rastlanmadı.*" [50]

6. Mahalle İmamı:

Mahalle imamı, Vecdiye Celal ve oğlu hakkında bilgi sağlayan ve toplumsal yargıları yansıtan bir karakterdir. İmam, Vecdiye Celal'in zekâ özürlü oğlu hakkında batıl inançlara sahiptir. Örneğin, "*Bir ay önce onu yolun ortasına işerken gördüm ve engel oldum. O da bana beddua etti. Aynı hafta içinde fıtık oldum...*"[51] ifadesi, imamın oğlunun davranışlarına ve onunla ilgili toplumdaki batıl inançlara dair görüşlerini yansıtmaktadır. Öte yandan Mahalle imamının kralın portresi altında oturması, otoriteye ve geleneksel değerlere bağlılığını sembolize eder. Bu durum, imamın toplumdaki yerini ve dini otoritesini pekiştirir. "*Mahalle imamının dükkânına yöneldim. Neyse ki onu kralın portresinin altındaki eski masasında otururken buldum*"[52] ifadesi, imamın otoriteye ve geleneklere bağlılığını simgeler.

7. Şeyh Fergal Behnis:

Fergal Behnis, öyküde Garib Adnan hakkında en iyi bilgiye sahip kişi olarak tanıtılır. Kütüphanede uzun süre çalışan, yaşlı ve deneyimli bir karakterdir. Fergal Behnis, bilgi ve anılarıyla Garib Adnan'ın geçmişini aydınlatır. Onun derinlemesine bilgisi, Garib Adnan'ın hayatındaki önemli

47 Mahfûz, *eş-Şeyṭânu Yaʿizu*, 296.
48 Mahfûz, *eş-Şeyṭânu Yaʿizu*, 296.
49 Mahfûz, *eş-Şeyṭânu Yaʿizu*, 297.
50 Mahfûz, *eş-Şeyṭânu Yaʿizu*, 297.
51 Mahfûz, *eş-Şeyṭânu Yaʿizu*, 293-294.
52 Mahfûz, *eş-Şeyṭânu Yaʿizu*, 293.

olayları ve karakter özelliklerini ortaya çıkarır. Mahfuz, bu karakter aracılığıyla, Garib Adnan'ın hayatındaki önemli olayları ve bu olayların ailesi üzerindeki etkilerini okuyucuya aktarır.

8. Hayır Kurulu Üyeleri:

Hayır Kurulu üyeleri, öyküde Vecdiye Celal ve ailesine yardım edilip edilmemesi konusunda karar veren bürokratik ve dini otoriteleri temsil eder. Bu karakterler, toplumsal adaletin nasıl sağlandığı veya sağlanamadığına dair önemli görüşler sunar.

a- Müftü:

Müftü, aileye karşı önyargılı ve yardım taleplerine karşı çıkan bir tutum sergiler. Onun yorumları, dini ve ahlaki yargıların bürokratik kararlara nasıl etki ettiğini gösterir. Örneğin, Müftü'nün "*Eûzübillahimineşşeytanirracîm*", "*Zekâ özürlü olanı dışında hiçbirinin kusurdan uzak olmadığı bir aile*"[53] ve "*Onu nasıl suçsuz buluruz? Yetiştiği çukur, tamamen günahlarla dolu*"[54] ifadeleri, ailenin geçmişine dair önyargılı olduğunu ve yardım taleplerine olumsuz yaklaştığını göstermektedir.

b- Hukuk İdaresi Müdürü:

Hukuk İdaresi Müdürü, ailenin dinsizlik ve ahlaki çöküntü içinde olduğu görüşünü paylaşır. Bu yaklaşım, bürokratik sistemin katılığını ve duyarsızlığını temsil eder. "*Dinsizliğin, yoldan çıkmışlığın, isyanın, günahın, yozlaşmanın bir araya geldiği bir aile*"[55] ifadesi, Genel İdare Müdürü'nün Vecdiye Celal'in ailesine yönelik sert ve önyargılı bir bakış açısına sahip olduğunu yansıtmaktadır.

c- Genel İdare Müdürü:

Genel İdare Müdürü, müftü ve hukuk idaresi müdürü ile benzer görüşleri paylaşır ve aileye yardım edilmemesi gerektiğini savunur. Vecdiye Celal ailesi hakkında yapılan araştırmaları duyduğun verdiği "*Bu aile nasıl bir aile böyle!*" tepki, onun ailenin durumu hakkında olumsuz tutum sergilediğine ima etmektedir.

d- Kurul Başkanı:

Kurul Başkanı, ailenin geçmişinden bağımsız olarak, mevcut sefil durumlarını göz önünde bulundurarak daha empatik bir tutum sergiler. Örneğin, "*Aileyi bir kenara bırakın. Dilekçenin baş tarafına bakın. Bahtsız, feleğin sillesini yemiş bir hanım*" [56] ifadesi, Başkan'ın ailenin mevcut

[53] Mahfûz, *eş-Şeyṭânu Yaʿizu*, 297.
[54] Mahfûz, *eş-Şeyṭânu Yaʿizu*, 298.
[55] Mahfûz, *eş-Şeyṭânu Yaʿizu*, 297.
[56] Mahfûz, *eş-Şeyṭânu Yaʿizu*, 298.

durumuna odaklandığını ve yardım edilmesi gerektiğini savunduğunu göstermektedir. Ayrıca, "*O da kurban sayılmaz mı?*"[57] ifadesi, ailenin zor durumda olduğunu ve yardım edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Öyküde Mekân:

Necip Mahfuz, "Usratun Enâha Aleyhe'd-Dehr" öyküsünde mekân tasvirlerini ustalıkla kullanarak, karakterlerin iç dünyalarını ve yaşadıkları zorlukları derinleştirir. Mekanlar, karakterlerin ruh hallerini ve sosyal durumlarını yansıtan unsurlar olarak öykünün anlatımında önemli bir rol oynar. Mahfuz, ayrıntılı ve canlı betimlemelerle okuyucunun mekâna dair net bir algı oluşturmasını yardımcı olur

Mahfuz, öykünün başında Vecdiye Celal'in yaşadığı yerin sefaletini ve çöküşünü çarpıcı bir şekilde betimler. Örneğin, "*Kendimi dikdörtgen koyu bulutlarla dolu gökyüzünün çatı olduğu kenarlarında yan yana odacıklar dizilmiş ve soğuk havasına soğan sarımsak haşlanmış bakla ve ta'miye kokusu yayılmış insanlar ve gürültüyle dolu topraklı avluda buldum*"[58] ifadesi, mahalledeki kasvetli ve karamsar atmosferi gözler önüne serer. Bu mekan, Vecdiye Celal'in yaşadığı yerin kasvetli ve çöküş içindeki hali, onun ve ailesinin içinde bulunduğu çıkmazı sembolize eder.

Vecdiye Celal'in evi de benzer bir yoksulluk ve umutsuzluk tablosu çizer. Mahfuz, "*Zayıflığına denk düşmeyecek ani bir hareketle ayağa kalktı sonra da sevgi dolu bir sesle şöyle diyerek odaya girdi: 'Buyurun.' Dikkatimi ilk çeken şey siyah bir post ve eski bir hasır dışında başka bir mobilya bulunmayan odadaki tek kanepenin üzerine kurulmuş aşırı şişman zekâ özürlü olduğu açıkça belli olan aptalca bakışlar atan sebepsiz yere gülen bir gencin yüzüydü*"[59] ifadesiyle, evin içindeki yoksulluğu ve umutsuzluğu somutlaştırır. Bu tasvirler, okuyucuya karakterlerin içinde bulunduğu çaresizliği ve umutsuzluğu hissettirir.

Bunun yanında mahalle imamının dükkânı ve burada bulunan kral portresi de dikkate değerdir. İmamın kralın portresinin altındaki eski masasında oturduğu betimlemesi, imamın konumunu ve toplumsal otoritesini vurgular. "*Mahalle imamının dükkânına yöneldim. Neyse ki onu kralın portresinin altındaki eski masasında otururken buldum*"[60] ifadesi, imamın geleneksel otorite ve saygı ile ilişkilendirildiğini gösterir. Bu detay, imamın karakterine dair önemli bilgiler sunar, onun sosyal statüsünü ve otoritesini pekiştirir.

---

57 Mahfûz, *eş-Şeyṭânu Yaʿizu*, 298.
58 Mahfûz, *eş-Şeyṭânu Yaʿizu*, 290.
59 Mahfûz, *eş-Şeyṭânu Yaʿizu*, 291.
60 Mahfûz, *eş-Şeyṭânu Yaʿizu*, 293.

Öyküde Zaman:

Necip Mahfuz'un "Usratun Enâha Aleyhe'd-Dehr" öyküsünde belirli bir zaman dilimi veya tarih açıkça belirtilmemiştir. Ancak, öyküdeki olaylar ve karakterlerin anıları zamanla ilgili ipuçları sunar. Söz gelimi "*Büyük oğul yükseköğrenimin sonunda İsmail Sıdkı zamanındaki bir gösteride öldürüldü*"[61] ifadesi, geçmişte yaşanmış bir siyasi olayla ilgili bilgi verir. Bunun yanında Garib Adnan'ın Fransa'da eğitim görmesi ve daha sonra dinsizlikle suçlanarak hapse girmesi, karakterlerin geçmişine dair önemli zaman dilimlerini işaret eder. Bu olaylar öykünün zaman çerçevesini anlamamıza yardımcı olur.

Genel Değerlendirme:

Necip Mahfuz'un "Usratun Enâha Aleyhe'd-Dehr" öyküsü, toplumsal adaletsizlik, ekonomik çöküş ve sosyal yargılar gibi derin temaları işleyen etkileyici bir eserdir. Öykü, Vecdiye Celal ve ailesinin trajik yaşamı üzerinden, toplumun zayıf ve kırılgan üyelerine nasıl muamele edildiğini açıkça ortaya koyar. Ana temalar arasında toplumsal ve ekonomik çöküş, umut ve hayal kırıklığı ile sosyal adaletin eksikliği öne çıkar. Vecdiye Celal'in yaşamı, ailesinin ekonomik ve sosyal çöküşünün sembolü olarak öykünün merkezinde yer alır. Onun yaşadığı zorluklar ve mücadeleler, bireysel trajedilerin toplumsal bağlamda nasıl şekillendiğini gösterir. Mahfuz, bu eserde, bireylerin yaşamındaki trajedilerin, toplumsal yapı ve değerler tarafından nasıl derinleştirildiğini belirtir. Vecdiye Celal'in sefalet içindeki durumu, kişisel trajedisinin yanı sıra, toplumun en zayıf ve savunmasız üyelerine karşı duyarsızlığına da dikkat çeker. Bu bağlamda, öykü, sosyal adaletin eksikliğini ve toplumsal duyarsızlığı eleştirir. Sonunda, sosyal adaletin ve toplumsal yargıların nasıl işlediği çarpıcı bir şekilde ifşa edilir. Hayır Kurulu üyeleri, Vecdiye Celal'in ailesine yardım etmeyi reddederken, onun "*Allah dostu İsmail Maverdî'nin torunu*" olduğunu öğrendiklerinde tutumlarını değiştirirler. Bu durum, sosyal ve dini statünün karar alma süreçlerinde ne kadar etkili olduğunu gösterir. Kurul Başkanı'nın empatik tutumuna rağmen, diğer üyelerin önyargıları belirleyici olur. Ancak Vecdiye Celal'in İsmail Maverdî'nin torunu olduğu öğrenilince, yardım taleplerine karşı olan direnç kırılır. Bu, toplumda saygınlık ve statünün, adaletin sağlanmasında ne kadar önemli bir rol oynadığını belirginleştirir.

Öte yandan Vecdiye Celal'in oğlunun anlatıcıya karşı sert ve saygısız tutumu, Mahfuz'un sosyal sistemi eleştirmesi olarak yorumlanabilir. Ayrıca Mahfuz'un zekâ özürlü çocuğun diliyle söylediği bu ifade oldukça manidardır. "*Oğlu beni göstererek bağırdı: - Bu adam hırsız. Elbisesini, bir pezevengin*

[61] Mahfûz, *eş-Şeyṭânu Yaʿizu*, 296.

üzerinde görmüştüm"[62] ifadesi, sadece bireyin değil, aynı zamanda sistemin de yozlaşmış olduğuna işaret eder. Zekâ özürlü çocuğun diliyle bu eleştiriyi yapmak, sistemin ne kadar aciz ve güvenilmez olduğunu daha da vurgular. Bu, toplumun ve devletin sorumluluklarını yerine getirmekteki başarısızlıklarını ve bu başarısızlıkların bireyler üzerindeki yıkıcı etkilerini açıkça gösterir.

Böylece Mahfuz, "Usratun Enâha Aleyhe'd-Dehr" öyküsünde toplumsal adaletsizlikleri ve sosyal yargıları ustalıkla işler. Vecdiye Celal ve ailesinin trajik hikayesi, toplumun en savunmasız üyelerinin nasıl dışlandığını ve adaletsizliklere maruz kaldığını gösterir. Kurul üyelerinin, Vecdiye Celal'in ailesinin gerçek statüsünü öğrendiklerinde kararlarını nasıl değiştirdikleri, sosyal statünün adalet üzerindeki etkisini çarpıcı bir şekilde ortaya koyar. Bu öykü, sosyal adaletin nasıl ihlal edildiğini ve kişisel trajedilerin toplumsal düzeydeki yansımalarını gözler önüne serer.

SONUÇ

Necîb Mahfûz'un "*Usratun Enâha Aleyhe'd-Dehr*" adlı kısa öyküsü, bireysel bir aile trajedisinin ötesinde, modern Mısır toplumunun sosyal, ekonomik ve ideolojik yapısına yönelik çok yönlü bir eleştiri sunmaktadır. Öyküde ele alınan yoksulluk, toplumsal çöküş, bürokratik mekanizmaların işleyişi ve adalet anlayışındaki çelişkiler, yazarın toplumsal gerçekçi bakış açısını belirgin biçimde ortaya koymaktadır. Özellikle yardım mekanizmasının bireylerin gerçek ihtiyaçlarından ziyade sosyal statü, geçmiş ve dini referanslar üzerinden şekillenmesi, Mahfûz'un eleştirel yaklaşımının merkezinde yer almaktadır.

Öyküdeki karakterlerin yaşadığı trajediler, yalnızca bireysel kaderler olarak değil, aynı zamanda toplumsal yapının ürettiği sonuçlar olarak okunmaktadır. Ailenin yaşadığı çöküş, modernleşme sürecinde bireyin karşılaştığı kırılganlığı ve toplumsal dayanışma mekanizmalarının zayıflığını görünür kılmaktadır. Bu yönüyle öykü, birey ile toplum arasındaki gerilimi ve devlet kurumlarının bu gerilimdeki belirleyici rolünü açık bir şekilde yansıtmaktadır.

Mahfûz'un anlatımında dikkat çeken bir diğer unsur ise ironidir. Yardım kararlarının ahlaki ve ideolojik yargılarla şekillenmesi, adalet kavramının nesnel bir temelden uzaklaşarak göreli bir yapıya dönüşmesini sağlamaktadır. Böylece öykü, yalnızca bir aile hikâyesi anlatmakla kalmaz; aynı zamanda modern bürokratik sistemin eleştirisini de içinde barındırır.

Sonuç olarak "*Usratun Enâha Aleyhe'd-Dehr*", Necîb Mahfûz'un kısa öykü anlayışını temsil eden önemli metinlerden biri olarak, toplumsal gerçekçilik,

[62] Mahfûz, *eş-Şeyṭânu Yaʿizu*, 293.

eleştirel bakış ve insan dramını bir araya getiren güçlü bir anlatı sunmaktadır. Öykü, bireyin toplumsal yapı içerisindeki kırılgan konumunu ortaya koyarken, aynı zamanda adalet, merhamet ve sosyal sorumluluk gibi temel kavramların yeniden sorgulanmasına imkân tanımaktadır.

KAYNAKÇA

Abdulaziz, İbrahim. *Ene Necîb Mahfûz*. Kahire: Nevro linneşri ve't-Tevzi', 2006.

Ardia, Zuliati. *el-Vâkıʿiyyetü'l-İctimâʿiyye fî Rivâyeti "Evlâdu Hâratinâ" li-Necîb Mahfûz*. Malang: Maulana Malik Ibrahim State Islamic University, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Ayyıldız, Ebrar. "Necîb Mahfûz'un Sufi Kişiliği ve 'Leyâlî Elf Leyle' Adlı Romanındaki Tasavvufi Yansımalar" 15 (2023), 233-260.

Çelenlioğlu, Asiye. "Necip Mahfûz'un Üçlemesinde Eleştirel Gerçeklik" 9/1 (2017), 1-21.

Demirci, Gülyaşar. "Mısır'da Öykücülük" 1 (2018), 17-31.

Emekli, İlknur. "Mısırlı Kısa Öykü Yazarı Fuâd Kandîl ve Ercû Ellâ Yedûme'z-Zalâm Öyküsü" 4/12 (2017), 875-889.

Gâlî. *Necîb Mahfûz min'el-Cemâliyye ilâ Nobel*. Windsor: Mu'essesetu Hindâwî, 2024.

Haşbe, Sami. "et-Taʿbîru'l-Edebî ve Sûretü'l-Vâkıʿ ʿİnde Necîb Mahfûz" 3 (1995).

Hıdr, Abbâs. *el-Kıssatu'l-Kasîra fi Mısr*. Kahire: ed-Dâru'l-Kavmiyye li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1966.

İmam, Hend. "Necip Mahfuz'un Romanlarında Sosyal Bir Sorun Olarak Özgürlük" 12/4 (2025), 644-656.

Köşeli, Yusuf. *Necîb Mahfûz, hayatı, eserleri ve eş-Şehhâz "Dilenci" adlı romanı*. Atatürk Üniversitesi, Doktora, 2005.

Mahfûz, Necîb. *eş-Şeyṭânu Yaʿizu*. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2006.

Mahfûz, Necîb. *havle'l-ʿadl ve'l-ʿadâle*. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye el-Lübnâniyye, 1996.

Şeyh, İbrahim eş-. *Mevâkif İctimâi'yye ve Siyâsiyye fî Edeb Necîb Mahfûz*. Kahire: Mektebetu'ş-Şurûk, 1987.

Ürün, Ahmet Kâzım. *Çağdaş Mısır Romanında Necîb Mahfûz ve Toplumcu Gerçekçi Romanlar*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora, 1994.

Yıldız, Musa. "Necîb Mahfûz (Hayatı, Eserleri ve Türkçe Çevirileri)" 29 (2009), 17-28.

MUSTAFA ASIM KÖKSAL'IN ESERLERİNDE ARAP DİLBİLİM KAYNAKLARININ KULLANIMI

Hasan NAVRUZ[*]

Özet

Mustafa Asım Köksal, Türkiye'de İslam tarihi ve siyer yazıcılığı alanının en önde gelen isimlerinden biridir. Onun tahsil hayatı boyunca Kayseri ulemasından İzzet Efendi'den medrese usulüyle aldığı sarf ve nahiv eğitimi, klasik Arapçaya yönelik derin vukûfiyetinin temelini oluşturmuştur. Bu dilbilimsel yetkinliğin bir neticesi olarak Köksal, eserlerinde tarihî olayları sadece kronolojik bir dizilimle aktarmakla yetinmemiş; doğrudan klasik Arapça kaynaklara müracaat edip bu metinleri titizlikle tahkik ederek kendine özgü, sağlam bir tarih metodolojisi inşa etmiştir. Müellifin özellikle 1990 ve 1994 yıllarında kaleme almış olduğu "Peygamberler Tarihi" ve başyapıtı kabul edilen "İslam Tarihi" eserlerinde bu telif usulünü görmek mümkündür. Metinlerde geçen garîb kelimeleri açıklığa kavuşturmak için Fîrûzâbâdî'nin "el-Kâmûsü'l-Muhît", terim ve kavramları tanımlamak için Seyyid Şerîf Cürcânî'nin "et-Ta'rîfât", metinlerin belagat yönünü tahlil etmek için ise Süheylî'nin "er-Ravdü'l-Ünf" gibi eserleri temel birer başvuru kaynağı olarak kullanmıştır. Köksal'ın çeviri anlayışının en temel özelliği metnin aslına sadık kalarak Türkçe'nin akıcı üslubunu ustalıkla kullanmasıdır. Bunun yanı sıra Arapça şiirlerin ve deyimlerin aktarımında, yerine göre lafzî (birebir) yerine göre ise asıl mesaja odaklanan muhteva (anlam) odaklı çeviri tekniklerini benimsemiştir. Bu bağlamda ele alınan araştırmamız, Mustafa Asım Hoca'nın tarihî rivayetleri, hadisleri ve Kur'an ayetlerini anlama, yorumlama ve Türkçeye aktarma sürecinde klasik Arap dili ve edebiyatı kaynaklarından nasıl ve hangi amaçlarla istifade ettiğini derinlemesine incelemektedir. Çalışmanın temel amacı, Köksal'ın tarihçilik vasfının ardındaki güçlü dil alimi kimliğini ve metin tenkidi (kritiği) yaparken Arapça sözlük bilimi (leksikografi), sarf, nahiv ve belagat ilimlerini nasıl etkili bir analiz aracı olarak kullandığını ortaya koymaktır. Belirtilen bu hedeflere ulaşmak amacıyla araştırmamızda nitel yöntemler merkeze alınmıştır. Temel

[*] Hasan Navruz, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Doktora Öğrencisi, hasan-navruz@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-2809-9519.

verilere erişim sağlamak üzere kapsamlı bir literatür taraması gerçekleştirilmiş, elde edilen bulguların anlamlı bir bütüne dönüşerek sentezlenmesi için sistematik veri analizi uygulanmış ve müellifin dilbilimsel tercihleri ile ulaştığı tarihî sonuçlar arasındaki bağı doğru okuyabilmek maksadıyla mukayeseli (karşılaştırmalı) tahlil yöntemine başvurulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Mustafa Asım Köksal, İslam Tarihi, Arap Dili, Klasik Kaynaklar, Metin Tenkidi

THE USE OF ARABIC LINGUISTIC SOURCES IN THE WORKS OF MUSTAFA ASIM KÖKSAL

Hasan NAVRUZ[*]

Abstract

Mustafa Asım Köksal is one of the most prominent figures in the field of Islamic history and sīrah (prophetic biography) historiography in Turkey. The education in morphology (ṣarf) and syntax (naḥw) that he received through the traditional madrasah method from İzzet Efendi, a renowned scholar of Kayseri, laid the foundation for his profound mastery of classical Arabic. Consequently, in his works, Köksal did not merely recount historical events in a chronological sequence; rather, he constructed a unique and robust historical methodology by directly consulting classical Arabic sources and meticulously analyzing these texts. This authorial methodology is particularly evident in his works "Peygamberler Tarihi" (History of the Prophets), penned in 1990, and "İslam Tarihi" (History of Islam), considered his masterpiece, published in 1994.

To elucidate obscure (gharīb) vocabulary within the texts, he utilized fundamental reference works such as al-Fīrūzābādī's al-Qāmūs al-Muḥīṭ; to define terms and concepts, he relied on al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī's al-Taʿrīfāt; and to analyze the rhetorical aspects of the texts, he referenced al-Suhaylī's al-Rawḍ al-Unuf. The primary characteristic of Köksal's translation approach is his masterful employment of a fluent Turkish style while remaining strictly faithful to the original text. Furthermore, in translating Arabic poetry and idioms, he contextually adopted both literal and content-oriented (semantic) translation techniques to accurately convey the core message.

In this context, the present research comprehensively examines how and for what purposes Mustafa Asım Köksal utilized classical Arabic language and literature sources during the process of comprehending, interpreting,

[*] Hasan Navruz, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Ph.D. Student, hasan-navruz@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-2809-9519.

and translating historical narrations, hadiths, and Quranic verses into Turkish. The main objective of this study is to reveal the strong identity of a linguist behind Köksal's stature as a historian, and to demonstrate how he effectively employed Arabic lexicography, morphology, syntax, and rhetoric as analytical tools in textual criticism.

To achieve these objectives, this research is grounded in qualitative methodologies. A comprehensive literature review was conducted to access the primary data, followed by a systematic data analysis to synthesize the findings into a coherent whole. Additionally, a comparative analysis method was employed to accurately interpret the correlation between the author's linguistic preferences and the historical conclusions he derived.

Keywords: Mustafa Asım Köksal, Islamic History, Arabic Language, Classical Sources, Textual Criticism

GİRİŞ

Mustafa Asım Köksal, Kayseri'nin Develi İlçesine bağlı Abdülbaki köyünde 18 Eylül 1913'de dünyaya gelmiştir. Babası Hafız Mehmet Edip Efendi annesi ise Döne Hanımdır. Mustafa Asım Köksal eğitim hayatına Develi (Erkek) İbtidâiyye Mektebi'nde başlamıştır. Bu mektebi 1927 yılında "pekiyi" derece ile bitirmiş ve tasdikname almıştır.[1]

Mustafa Asım Köksal dini alandaki eğitimine dönemin Develi Müftüsü ve Kayseri ulemasından olan İzzet Efendi ile başlamıştır. İzzet Efendi ile 6 sene boyunca medrese usulüne göre mukaddime-i ulûm dersleri almıştır. Medrese geleneğinde "alet ilimleri" (ulûm-ı âliye) olarak da bilinen mukaddime-i ulûm, talebenin temel İslami ilimlere (Tefsir, Hadis, Fıkıh gibi) geçmeden önce metni anlama, çözümleme ve yorumlama kapasitesini inşa eden temel altyapıyı ifade etmektedir. Bu kapsamda Mustafa Asım Köksal, *Emsile, Binâ, Maksûd, İzzî* ve *Merâhu'l-Ervâh* gibi temel sarf eserlerini; *Avâmil, İzhâr, Kâfiye, Ecrumiyye* ve nihayetinde *Molla Cami* gibi nahiv kitaplarını; *Miftâhu'l-Ulûm, Telhîsü'l-Miftâh fi'l-Meânî ve'l-Beyân* ve *el-Mutavvel* gibi belâgat eserlerini okumuştur.[2]

Mustafa Asım Köksal klasik (temel) ilimleri Kayseri'de aldıktan sonra Ankara'ya gitmiştir. Buradaki eğitim sürecinde ağırlıklı olarak mutasavvıf

---

1 Mustafa Asım Köksal, *İslam Tarihi* (İstanbul: Köksal Yayıncılık, 2003), 1/8; Asım Cüneyd Köksal, "Mustafa Âsım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 22/235; Asım Yapıcı, "Türk-İslam Medeniyeti Perspektifinden Mustafa Asım Köksal: Hayatı, Eserleri, Şahsiyeti ve Dünya Görüşü", *II. Uluslararası Develi-Âşık Seyrânî ve Türk Kültürü Kongresi "Develi Bildirileri"* 1 (2021), 1/21.

2 Asım Cüneyd Köksal, *İlim Semasında Bir Yıldız Mustafa Âsım Köksal, Hayatı, Hatıraları, Eserlerinden Seçmeler* (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2017), 13.

âlimlerin rahle-i tedrisinde bulunmuştur. Bu dönemde, Kerküklü Muhammed Efendi'nin talebesi olan İskilipli müderris Enbiyazade Mehmed Hilmi Efendi, İskilipli İbrahim Edhem Gerçek Efendi, Fazlullâh Rahîmî ve dönemin Mevlevî şeyhlerinden dersler almıştır. Bu esnada tefsir, hadis ve fıkıh usulü derslerine devam etmiş, Kadı Beyzâvî'nin *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf 'an Hakâikı't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl* ve Kurtubî'nin *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân* eserlerini hatmetmiştir. Bu sürecin sonunda da hem İslâmî hem de tasavvufî icâzetnâme almaya hak kazanmıştır.[3]

Mustafa Asım Köksal elde ettiği bilgi ve deneyimleriyle muhteşem eserlere kaleme almıştır. Bunlardan bazıları şunlardır; "İslam Tarihi"[4], "Peygamberler Tarihi"[5], "İslam'da İki Ana Kaynak Kitap ve Sünnet"[6], "İslâmiyet ve Hıristiyanlık Hakkında İki Risale"[7], "İslam'ın Yükselişi"[8], "Hz. Hüseyin ve Kerbela Faciası"[9], "Gençlere Din Kılavuzu"[10], "Dini ve Ahlaki Sohbetler"[11].

Bu araştırmada, Mustafa Asım Köksal'ın bilhassa "İslam Tarihi" ve "Peygamberler Tarihi" adlı eserleri merkeze alınarak kapsamlı bir inceleme yürütülmüştür. Çalışma kapsamında, müellifin bu eserleri telif ederken başvurduğu temel Arap dili kaynakları tespit edilmiş ve bu kaynakları kullanım yöntemi tahlil edilmiştir. Bununla birlikte, Köksal'ın klasik metinlerden yaptığı aktarımlardaki çeviri tekniği ve tercüme prensipleri de analize tabi tutulmuştur. Mustafa Asım Köksal'ın Arap diline hâkimiyetinin ve filolojik yaklaşımının bugüne kadar müstakil bir çalışmaya konu edilmemiş olması, bu araştırmanın özgün değerini ve literatürdeki önemini ortaya koymaktadır.

Mustafa Asım Köksal'ın Eserlerinde Kullandığı Temel Arapça Sözlükler ve Lügatlar

Mustafa Asım Köksal, bir metni tercüme ederken sıradan sözlükler yerine, Arap dilinin tarihi gelişimini ve kelimelerin etimolojisini, terimlerin kazandığı özel anlamları ve coğrafî mevki isimlerini veren lügatler kullanmıştır. Onun bu sözlükleri tercih etmesindeki temel amaç, sadece

---

3 Köksal, "Mustafa Âsım", 22/235; Ethem Cebecioğlu, *Allah Dostları Mehmet Hulusi Baybal-İskilipli İbrahim Edhem Efendi* (Ankara: Alperen Yayınları, 2004), 160-161.

4 Köksal, *İslam Tarihi*.

5 Mustafa Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004).

6 Mustafa Asım Köksal, *İslam'da İki Ana Kaynak Kitab ve Sünnet* (İstanbul: Köksal Yayıncılık, 1999).

7 Mustafa Asım Köksal, *İslâmiyet ve Hıristiyanlık Hakkında İki Risale* (İstanbul: Köksal Yayıncılık, 2000).

8 Mustafa Asım Köksal, *İslam'ın Yükselişi.* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2018).

9 Mustafa Asım Köksal, *Hz. Hüseyin ve Kerbela Faciası* (İstanbul: Karaca Yayınları, 2008).

10 Mustafa Asım Köksal, *Gençlere Din Kılavuzu* (İstanbul: Köksal Yayıncılık, 1999).

11 Mustafa Asım Köksal, *Dini ve Ahlaki Sohbetler* (İstanbul: Şamil Yayınları, 1981).

kelimelerin Türkçe karşılıklarını bulmak değil, çevirdiği tarihi olayın dönemin örf ve kültürüne uygun bir biçimde aktarabilmektir. Nitekim klasik Arap dilinde bir kelime veya sözcüğün ifade ettiği hukûkî, sosyolojik veya askerî gibi anlamlar zaman içinde değişebilmektedir. Köksal, kelimelerin kök harflerine inerek, metinlerdeki olası anlam kaymalarının ve çeviri hatalarının önüne geçmeye çalışmıştır. Bu çerçevede, Köksal'ın çalışmalarında üç farklı sözlük türüne müracaat ettiği görülmektedir:

Ansiklopedik Sözlükler

Klasik Arapça metinlerde, dönemin Arapları tarafından bile anlaşılması zor olan ve nadir kullanılan (garîb) kelimelere sıklıkla rastlanmaktadır. Ayrıca kelimelerin hem doğrudan (gerçek) anlamı, hem de kültürel ve edebi kullanımlarla şekillenen mecâz anlamı bulunmaktadır. İşte Mustafa Asım Köksal özellikle metinlerde geçen bu garîb lafızları ve mecâz kelimeleri doğru açıklayabilmek amacıyla ansiklopedik sözlüklere başvurmuştur.

Başka bir yönden Arapça, kök harfler üzerinden yeni kelimelerin türetildiği (iştikâk) bir dildir. Köksal'ın kullandığı ansiklopedik sözlükler, kelimenin sadece sözlük anlamını vermekle kalmaz, aynı zamanda hangi kökten geldiğini ve nasıl türetildiğini (morfoloji yapısını) de detaylıca açıklamaktadır.

Köksal'ın, eserlerinde en çok kullandığı ansiklopedik sözlük Fîrûzâbâdî'nin "Kâmûsü'l-Muhît" eseridir. Kelimelerin kök harfinin sonuncuna göre (Cevherî ekolü) yazılan eser, ana kökü verdikten sonra o kökten türeyen fiil kiplerini (mezid babları), ism-i fâilleri, ism-i mef'ûlleri, ism-i mekânları ve çoğul yapılarını detaylıca sıralamaktadır. Ayrıca kelimelerin eş ve zıt anlamlarını vermesi, bir kelimenin farklı harfler ve sözcüklerle birleştiğinde kazandığı yeni anlamları ve deyimsel kullanımları da açıklaması çevirideki yanılma payını en aza indirme noktasında Köksal'a en güvenli filolojik zemini sunmuştur.

Mustafa Asım Köksal, eserlerinde diğer ansiklopedik kaynak olarak ise İbn Manzûr'un "Lisânü'l-Arab", Cevherî'nin, "es-Sıhâh" ve Zebîdî'nin, "Tâcü'l-Arûs" lügatlerinden istifade etmiştir. Köksal'ın eserlerinde nasıl bir metod uyguladığını somutlaştırmak adına şu örnekler önemlidir:

Köksal Hz. Peygamber'in "hilm" sıfatını açıklarken önce kelimenin ana kökü ve yakın anlamları hakkında bilgi vermiştir. Bu bağlamda "hilmi" şöyle tanımlamıştır: "Hilm, nefsi öfke heyecanından alıkoyuş, yavaş ve uslu oluş demektir."[12]

[12] Köksal, *İslam Tarihi*, 8/415-416; Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Muhammed Naîm (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1426), 1096.

Köksal, süt anne Halime Hatun'un Hz. Peygamber ile Mekke'ye gelişinin ardından Abdulmuttalib'in kurbanlar kestirerek halka büyük bir ziyafet verdiğini ve yoksullara 50 '"atl" altın dağıttığını nakletmektedir. Daha sonra da tarihi ve nadir kullanılan bir ağırlık ölçüsü olan bu "ratl(rıtl)" kavramını açıklayarak 1 ratl'ın 12 ukıyyeye, 1 ukıyyenin de 40 dirheme tekabül ettiğini belirtirmiştir.[13]

Hz. Ali ve Hz. Fâtıma'nın velîme ziyafetinde ikram edilen yemeğin "hays" olduğunu aktaran Köksal, dönemin Arap kültürüne ait bu yemeğin muhtevasını şu şekilde açıklamıştır: "Hays diye anılan tatlı bir yemektir ki, çekirdeği çıkarılmış hurma, saf yağ ve yoğurt kurusu ile iyice karılıp karıştırılmak, bazen içine sevîk[14] (kavut) de katılmak suretiyle yapılan bir yemektir.[15]

Istılâhî Sözlükler

Mustafa Asım Köksal'ın eserlerinde referans olarak kullandığı bir diğer önemli kaynak grubu, kelimelerin zaman içinde kazandığı teknik ve kavramsal anlamları veren ıstılâhî (terimsel) sözlüklerdir. Klasik Arapçada bir kelimenin sadece lügat (sözlük) anlamı ile İslami literatürde kazandığı terimsel anlamı birbirinden farklı olabilmektedir. Bu sebeple Köksal, bir konu ile ilgili özel ve belirli bir kavramı karşılayan kelimeleri açıklarken ıstılâhi sözlüklerden faydalanmıştır.

Mustafa Asım Köksal'ın en sık kullandığı ıstılâhi sözlükler Râgıb el-İsfahânî'nin "el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân" ve İbnü'l-Esîr'in "en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser" eserleridir. Köksal'ın bu kaynakları seçmesindeki temel etkenin, siyer ve İslam tarihi metinlerinin asli kaynaklarını teşkil eden ayet ve hadislerdeki kelimeleri daha doğru açıklamak olduğu söylenebilir. Nitekim bu eserler bir bakıma Kur'ân-ı Kerîm ve hadis sözlükleridir. Bu duruma şöyle örnekler verilebilir:

Mustafa Asım Köksal, vahiy kelimesini terimsel olarak şöyle tanımlamıştır: "Lügatte sür'atli işaret, kitabet, risalet, ilham ve gizli kelam gibi çeşitli mânâlara gelen vahy, Yüce Allah'ın, dilediğini, peygamberlerine, dilediği tarzlarla bildirmesidir."[16]

Köksal'ın ıstılâhî lügatleri ne kadar yetkin kullandığını, birbirine yakın anlamlar taşıyan kavramları ayırırken görmek de mümkündür. Nitekim

[13] Köksal, *İslam Tarihi*, 1/45-46; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 1006.

[14] Kavrulmuş un, tahıl ezmesi

[15] Köksal, *İslam Tarihi*, 4/55-56; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 2/217.

[16] Köksal, *İslam Tarihi*, 1/176; Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvâb Adnân ed-Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem&Dâru'ş-Şâmiyye, 1412/1991), 757; Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed Abdülkerîm eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Mahmûd Muhammed (Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979), 5/163.

Köksal, "buhl" kavramını "lâyık olmayan şeyi tutup biriktirmek"[17] şeklinde açıklarken, "şuhh" terimini "cimriliğin hırsla birleşerek âdet hâline gelmiş durumu"[18] olarak tanımlamış ve iki terim arasındaki anlamsal farkı ortaya koymuştur. Köksal, "sehâ"[19] (cömertlik) ve "nifâk"[20] gibi terimlerin yanı sıra, Hz. Peygamber'in isimleri olan "Ahmed"[21] ve "Muhammed"[22] lafızları da bu eserler aracılığıyla açıklamıştır.

Coğrafî Sözlükler

İslam tarihi ve siyer, sadece şahıslar ve kronolojik vakalar üzerinden değil aynı zamanda olayların gerçekleştiği dağ, vadi, ova ve yerleşim yeri gibi coğrafi mekânlarla da yakın ilişkisi bulunan bir alandır. Köksal, metinlerde karşılaştığı bu mekân isimlerinin dilbilgisi kaidelerine uygun olarak doğru okunmasını sağlamak ve tarihsel yerlerini net bir biçimde ortaya koyabilmek için coğrafya lügatlerinden faydalanmıştır.

Mustafa Asım Köksal'ın coğrafi tespitlerde en sık müracaat ettiği başucu kaynağı, Yâkut el-Hamevî'nin "Mu'cemü'l-Büldân" adlı hacimli eseridir. Siyer'de geçen bir seriyye veya gazvenin (askeri seferin) yapıldığı vadinin, dağın veya su kuyusunun ismini verirken bu eseri kullanmaktadır. Yalnızca tarihi bir coğrafya sözlüğü olmakla kalmayan bu eser, bahsi geçen mekânların kültürel dokusunu, edebi arka planını ve o bölgede yaşayan milletlerin soy (nesep) şecerelerini de kapsamaktadır. Köksal'ın özellikle bu eseri tercih etmesindeki temel etken, eserin yer adlarının etimolojik kökenlerini açıklaması ve böylece mekân isimlerinin tarihsel serüveni ortaya koymasıdır.

Köksal ilk vahyin geldiği yer olan "Hira"yı anlatırken Mu'cemü'l-Büldân'ı kullanarak şöyle anlatır: "Mekke'nin yukarı tarafından, Mekke'ye 3 mil uzaklıkta otsuz ve susuz bir dağdır." [23]

---

17 Köksal, *İslam Tarihi*, 8/429; el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 109.
18 Köksal, *İslam Tarihi*, 8/430; el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 446.
19 Köksal, *İslam Tarihi*, 8/429.
20 es-Seyyid eş-Şerîf Alî b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Tarîfât*, thk. Komisyon (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 254.
21 Ahmed: "en çok övülen veya en çok hamd ve şükür eden, ya da, bu hasletlerle anılan zât mânâlarına gelir." Köksal, *İslam Tarihi*, 1/18; el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 256.
22 Muhammed: "övülmeye layık hasletleri çok olan" Köksal, *İslam Tarihi*, 1/18; el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 256.
23 Köksal, *İslam Tarihi*, 1/153-154; Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkūt b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân* (Beyrut: Dâr-u Sadr, 1415/1995), 2/233.

Mustafa Asım Köksal'ın Eserlerinde Kullandığı Belagat, Antoloji ve Metin Şerhleri İçin Başvurduğu Kaynaklar

İslam tarihi ve siyer eserlerinde dönemin kültürünü yansıtan şiirler, mersiyeler ve hitabeleri sıkça görmek mümkündür. Bu tür edebi metinlerde teşbih, mecaz ve kinaye gibi belagat sanatları barındırması metnin anlaşılmasını ve çevrilmesini zorlaştırmaktadır. Mustafa Asım Köksal, bu edebi formları, klasik metinler üzerinden incelemiş ve şerh çalışmalarından çokça faydalanarak metnin asıl maksadını ortaya çıkarmaya çalışmıştır.

Mustafa Asım Köksal'ın en çok kullandığı şerh Süheylî'nin "er-Ravdü'l-Ünf" eseridir. İbn Hişâm'ın "es-Sîre'si" üzerine yazılmış olan bu eserde Süheylî siyeri, dilbilgisi, belagat ve kelime tahlilleri açısından incelemiştir. Köksal, İbn Hişâm'daki edebi diyalogları ve şiirleri Türkçeye tercüme ederken bu eserden faydalanmıştır.

Köksal, Hassan b. Sabit veya Ka''b b. Züheyr gibi şairlerin Hz. Peygamber'i veya İslam ordusunu övdüğü şiirleri Türkçeye aktarmıştır. Şiirde geçen ve görünüşte bir çöl hayvanını veya kılıcı tasvir eden bir kelimenin, aslında Arap belagatında "cesaret", "hız" veya "asalet" anlamlarına gelen bir kinaye olduğunu Süheylî'den teyit etmiştir. Eserinde "Süheylî'nin beyanına göre şâir burada filan kelimeyi kullanarak filan edebî sanatı yapmıştır." şeklinde açıklamalarda bulunmuştur.

Mustafa Asım Köksal'ın Eserlerinde Kullandığı Arap Edebiyatı (Edeb) ve Dil Sanatları Kaynakları

Mustafa Asım Köksal, siyer yazımında kronolojik bir tarih dizilimi yönteminin ötesinde hicv, medh, mersiye gibi Arap edebiyatını türlerini de kullanmıştır. Bu türleri kullanırken de İbn Abdi Rabbih'in "Ikdü'l-Ferîd" eserini referans almıştır. Bu eser bir sözlük (lügat) veya nahiv-sarf (gramer) kitabı değildir. Klasik Arap edebiyatının en hacimli ve en meşhur eserlerinden biridir. Muhtevasında atasözleri (emsal), hitabet, dil sanatları, mektuplar ve edebi metinler yer almaktadır. Arap dili araştırmalarında sıklıkla başvurulan temel bir kaynaktır. Bunun dışında Câhız'ın "el-Beyân ve't-Tebyîn"i ve Ebu Zer el-Huşenî'nin "Şerhu's-Sîreti'n-Nebeviyye" eserlerinden yararlandığı da görülmektedir.

Mustafa Asım Köksal'ın Çeviri Anlayışı ve Türkçe Aktarım Süreci

Mustafa Asım Köksal tarihi bir metni Türkçe'ye aktarırken kelimelerin Türkçe karşılıklarını vermek yerine, cümlenin asıl kastettiği anlamı ve duyguyu yakalamaya odaklanmıştır. Ele aldığı kaynak metnin aslına sadık kalarak tercüme faaliyeti yapmıştır. Ayrıca Türkçe dil bilgisi kurallarını ve akıcı üslubunu ustalıkla kullanmıştır. Böylece okuyucu, asırlar öncesinde

yazılan Arapça bir metnin çevirisini okurken yorucu ve karmaşık cümlelerle karşılaşmamış, tarihi olayları rahatlıkla kavramıştır. Şimdi, Köksal'ın bu hassas çeviri yöntemini uygulamada nasıl kullandığını görmek adına farklı edebi formlardaki tercümelerinden bazı somut örnekler sunalım.

Zor Anlaşılan ve Nadir Kullanılan Kelimeleri Tercümesi

Köksal, "âif" kelimesini şöyle tercüme eder: "Âif de kıyafet, alâmet ve izlerden anlayan, gelecek hakkında kehânette bulunan, kuşun uçması gibi şeylerden hüküm çıkaran falcı demektir."[24] Aynı şekilde "kasâme"yi de "lügatta, güzel olmak, Müslümanlarla düşmanları arasında barış yapılmak mânâlarına geldiği gibi, birşey hakkında yemin edip onu almak, veya o şey hakkında tanıklık etmek mânâsına da gelir."[25]

Deyimlerin ve Mecâzi Sözcükleri Tercümesi

Köksal'ın naklettiğine göre; Necran heyeti ipekli elbiseler ve altın yüzüklerle, şatafatlı bir biçimde Mescid'e girmiş; ancak bu tutumları sebebiyle Hz. Peygamber'in iltifatına ve selamına mazhar olamamışlardır. Buna rağmen, heyet üyeleri Mescid-i Nebevî'de kendi inançlarına göre namaz kılmak istediklerinde, sahabenin müdahalesini engelleyen Hz. Peygamber; "Onları kendi hallerine bırakınız (ibadet etsinler)" demiştir.[26]

فَقَدِمَ عَلَى النَّبِيِّ، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ قَدِمَ الْوَفْدُ بَعْدَهُ، فَدَخَلُوا الْمَسْجِدَ عَلَيْهِمْ ثِيَابُ الْحِبَرَةِ، وَأَرْدِيَةٌ مَكْفُوفَةٌ بِالْحَرِيرِ، فَقَامُوا يُصَلُّونَ فِي الْمَسْجِدِ نَحْوَ الْمَشْرِقِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: دَعُوهُمْ

Köksal, Übeyy b. Halef'in "Vallahi, Muhammed beni öldürdü!" dediğinde arkadaşlarının "Andolsun, sen aklını kaybetmişsin! Vallahi, sendeki yaranın hiç önemi yok!" dediğini anlatmıştır.[27]

قَالَ: قَتَلَنِي وَاللهِ مُحَمَّدٌ! قَالُوا لَهُ: ذَهَبَ وَاللَّهِ فُؤَادُكَ! وَاللَّهِ إِنْ بِكَ مِنْ بَأْسٍ

Şiirleri Tercümesi

İslamiyet öncesinde ve Hz. Peygamber döneminde Arap toplumunun şiire büyük bir ilgisinin ve yatkınlığının olduğu âşikardır. Şiir o dönemde sadece bir sanat değil, aynı zamanda kabilelerin yaşantısını, savaşlarını ve inançlarını kayıt altına alan tarihi bir belge olarak görülmektedir. Mustafa

[24] Köksal, *İslam Tarihi*, 1/76; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 3/185.
[25] Köksal, *İslam Tarihi*, 6/166; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 4/176.
[26] Köksal, *İslam Tarihi*, 8/96.
[27] Köksal, *İslam Tarihi*, 8/430.

Asım Köksal da eserlerinde dönemin olaylarını en doğru şekilde aktarabilmek amacıyla doğal olarak bu Arap şiirlerinden yararlanmıştır.

Köksal'ın eserindeki şiirleri Türkçeye tercüme ederken temel olarak iki farklı yöntem kullandığı görülmektedir. Bunlardan ilki, şiirin orijinal dilindeki kelime dizilişini ve yapısını aslına sadık bir bicinde mümkün olduğunca korumaya çalışan "lafzî (birebir) çeviri" tarzıdır. İkincisi ise, kelimelere bağlı kalmaktan ziyade, şiirin vermek istediği asıl mesaja ve genel anlama odaklanan "muhteva (anlam) odaklı çeviri" tarzıdır. Şimdi her iki çeviri türüne de örnek verelim:

a. Lafzî (Birebir) Tercüme

Mustafa Asım Köksal'ın aktardığına göre; Hz. Peygamber, Hevâzin ganimetleri dağıtılırken kabile lideri Malik b. Avf'ın ailesini ve mallarını ayırarak koruma altına almıştır. Malik'in Taif'e sığındığını öğrenince, Müslüman olup gelmesi halinde ailesini ve mallarını iade edeceğini, ayrıca yüz deve hediye edeceğini bildirmiştir. Bunu öğrenen Malik, Taiflilerin engel olmasından çekinerek gizlice şehirden ayrılmış, Hz. Peygamber'in yanına gelerek Müslüman olmuştur. Hz. Peygamber vaadini yerine getirmiş ve onu bazı kabilelere komutan tayin etmiştir. Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber'i öven bir şiir okuyan Malik b. Avf, emrindeki kuvvetlerle müşrik Sakîf kabilesine ağır baskınlar düzenleyerek onları büyük bir sıkıntıya sokmuştur. Öyle ki bu zorlu durum, Ebû Mıhcân'ın çaresizliğini dile getirdiği bir şiirine dahi yansımıştır.[28]

تَهَابُ الْأَعْدَاءُ جَانِبَنَا ... ثُمَّ تَغْزُونَا بَنُو سَلِمَهْ

وَأَتَانَا مَالِكٌ بِهِمُ ... نَاقِضًا لِلْعَهْدِ وَالْحُرُمَهْ

وَأَتَوْنَا فِي مَنَازِلِنَا ... وَلَقَدْ كَانُوا أُولِي نَقِمَهْ

"Düşmanlar bizden korkar, uzaklaşırlarken, şimdi Benî Selimeler üzerimize yürümeye, bizimle savaşmaya başladılar! Malik, ahdini bozarak, onlarla birlikte üzerimize yürüdü! Konak yerlerimize kadar geldiler. Halbuki, onlar ahdi bozanları cezalandırıcı idiler." [29]

Mustafa Asım Köksal'ın aktardığına göre; Kureyş müşrikleri Bekiroğullarını gizlice destekleyerek Hz. Peygamber ile yaptıkları antlaşmayı bozmuştur. Bunun üzerine Amr b. Sâlim el-Huzâî, yanına kırk atlı alarak durumu anlatmak ve yardım istemek için Medine'ye, Hz. Peygamber'in yanına gitmiştir. Aynı zamanda ünlü bir şair olan Amr, Hz. Peygamber'in

[28] İbn İshak, İbn Hişam, c. 4, s:. 134, Vâkıdî, c. 3, s. 956, Taberî, c. 3, s:. 136.M. Asım Köksal, İslam Tarihi, Köksal Yayıncılık: 7/130-132

[29] Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî el-Medenî Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, thk. Marsden Jones (Londra: Oxford University Press, 1386/1966), 3/956; Köksal, *İslam Tarihi*, 7/130-131.

huzuruna çıkınca izin istemiş ve izin verilmesi üzerine başlarına gelenleri anlatan şu şiirini okumuştur:

لَا هُمَّ إِنِّي نَاشِدٌ مُحَمَّدَا ... حِلْفَ أَبِينَا وَأَبِيهِ الْأَتْلَدَا

قَدْ كُنْتُمْ وِلْدًا وَكُنَّا وَالِدَا ... ثُمَّتْ أَسْلَمْنَا وَلَمْ نَنْزِعْ يَدَا

Köksal bu şiiri birebir olarak şöyle tercüme etmiştir: "Meal olarak şöyle diyordu: "Ey Rabbim! Ben, bizim babamızla onun babası arasındaki eski ittifakı anıyor ve yardımını diliyorum!" O zaman, biz doğurucu (ana) mevkiinde idik. Sen ise oğul mevkiinde idin (bizden doğdun)[30]

b. Muhteva (anlam) odaklı çeviri

Mustafa Asım Köksal'ın Arap şiirlerini Türkçeye aktarırken başvurduğu yöntemlerden bir diğeri de muhteva, yani anlam odaklı çeviridir. Arapça, kelime dağarcığı, mecazları ve ifade biçimleri bakımından oldukça zengin bir dil olduğu için, tarihi şiirlerin birebir çevirisi hedef dilde her zaman aynı edebi veya duygusal etkiyi yaratmayabilir. Özellikle döneme ait kabilevi göndermeler, kültürel mecazlar ve yerel deyimler kelimesi kelimesine çevrildiğinde günümüz okuyucusu için anlaşılmaz hale gelebilmektedir. Bu zorluğun bilincinde olan Köksal, metnin kelime kalıplarına sıkışıp kalmak yerine, şairin vermek istediği asıl mesaja, metnin tarihi bağlamına ve arka plandaki temel duyguya odaklanmıştır. Böylece Köksal, şiirin yapısından ziyade barındırdığı tarihi bilgiyi, olayın ruhunu ve dönemin psikolojisini Türkçenin kendi anlatım olanaklarını kullanarak okuyucuya en duru ve anlaşılır şekilde aktarmayı başarmıştır.

Köksal, Huzâî'nin kendi kabilesini İslam'a davet etmek üzere memleketine gittiğini ancak umduğu kalabalığı hemen toplayamayınca dönüşünün geciktiğini anlatır. Bunun üzerine Hz. Peygamber'in, şâiri Hassân'a "Huzâî'den bahset ama onu yerme (hicvetme)" buyurduğunu ve Hassân'ın da şu dizeleri kaleme aldığını söylemiştir: "Verilen sözü yerine getirmenin kabahatleri yıkayıp gidereceğini, kendisinin Osmân b. Amr'ların en ulusu ve şereflisi bulunduğunu, Rasûlullaha yaptığı bey'atın hayra hayır eklemiş olduğunu, kendisini bir şeyler yapmaktan âciz görmemesini, mensubu bulunduğu Addâların hiç de âciz olmadıklarını" Görüldüğü üzere Köksal şiirin sadece içeriği hakkında bilgi vermiştir.[31] Tam anlamıyla şiirin metni ve anlamı ise şöyledir:

أَلَا أَبْلِغْ خُزَاعِيّاً رَسُولاً ... بِأَنَّ الذَّمَّ يَغْسِلُهُ الْوَفَاءُ

وَأَنَّكَ خَيْرُ عُثْمَانَ بْنِ عَمْرٍو ... وَأَسْنَاهَا إِذَا ذُكِرَ السَّنَاءُ

وَبَايَعْتَ الرَّسُولَ وَكَانَ خَيْراً ... إِلَى خَيْرٍ وَأَدَّاكَ الثَّرَاءُ

[30] Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, 2/789.

[31] Köksal, *İslam Tarihi*, 4/416-417.

فَمَا يُعْجِزُكَ أَوْ مَا لَا تُطِيقُهُ ... مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا تَعْجِزْ عَدَاءُ

"Haber salın, ulaştırın Huzâî'ye şu mesajı:

Kınanmanın kirini ancak ahde vefa temizler.

Şüphesiz sen Osman bin Amr soyunun en hayırlısısın,

Şan ve şeref anıldığında, o soyun en parlağısın.

Sen Resul'e biat ettin, hayra giden ne hayırlı bir işti bu!

Sana onur, çokluk ve bereket kazandıran eşsiz bir yoldu.

Senin gücünün yetmediği ya da altından kalkamadığın işlerde,

Asla aciz kalmaz, seni yalnız bırakmaz mensubu olduğun o Adâ boyu!"

SONUÇ

Mustafa Asım Köksal'ın "İslam Tarihi" ve "Peygamberler Tarihi" başta olmak üzere kaleme aldığı eserler incelendiğinde, onun yalnızca olayları kronolojik olarak sıralayan bir tarihçi değil aynı zamanda üstün bir dil uzmanı ve titiz bir mütercim olduğu açıkça görülmektedir. Köksal, klasik İslam tarihi kaynaklarını Türkçeye kazandırırken yüzeysel bir çeviri anlayışından uzak durmuştur. Metnin ruhuna, tarihi bağlamına ve edebi zenginliğe dikkat etmiştir.

Bu araştırmanın bulguları doğrultusunda, Mustafa Asım Köksal'ın telif ve tercüme yöntemine dair şu temel sonuçlara ulaşılmıştır:

a. Köksal, metinlerdeki kelimelerin yalnızca güncel sözlük anlamlarıyla yetinmemiştir. Kelimelerin etimolojik kökenini kavramak için ansiklopedik sözlüklere (ör. Kâmûsü'l-Muhît), dinî ve hukuki kavramların terimsel derinliğini yakalamak için ıstılâhî lügatlere (ör. el-Müfredât) ve olayların geçtiği coğrafyanın tarihsel dokusunu yansıtmak için coğrafî sözlüklere (ör. Mu'cemü'l-Büldân) sistematik olarak başvurmuştur.

b. Metinlerde geçen nadir (garîb) kelimeleri, dönemin ölçü birimlerini ve kültürel ögelerini şartlarına uygun biçimde detaylandırmıştır. Kavramların zaman içinde uğradığı anlam kaymalarını tespit ederek okuyucunun zihnindeki olası tarihsel yanılgıların önüne geçmiştir.

c.Asr-ı Saadet döneminin sosyolojik ve psikolojik ruhunu yansıtan şiirleri, hitabeleri ve mersiyeleri sıradan metinler gibi çevirmemiştir. Bu edebi formlardaki mecaz, kinaye ve teşbihleri doğru çözümleyebilmek için edebiyat antolojilerinden ve er-Ravdü'l-Ünf gibi kapsamlı metin şerhlerinden istifade etmiştir.

d. Tercüme sürecinde duruma göre hem lafzî (birebir) hem de muhteva odaklı (anlama dayalı) çeviri tekniklerini uygulamıştır.

e. Siyeri sadece bir savaşlar tarihi olarak görmemiştir. Mekân isimlerinin doğru harekelenmesinden, bir bedevi şairin yaktığı ağıdın barındırdığı feryada kadar her bir detayı bir bütünlük içinde ele almıştır.

Netice itibarıyla; köklü bir medrese eğitiminden geçerek gelen Mustafa Asım Köksal, klasik Arap diline olan derin vukufiyeti ve filolojik hassasiyeti sayesinde İslam tarihi yazıcılığında müstesna bir yer edinmiştir. Allah'tan, merhum hocamıza rahmeti ile muamele eylemesini ve onun ilim yolundaki bu hassasiyeti, gayreti ve ferasetini bizlere de nasip eylemesini niyaz ediyorum.

KAYNAKÇA

Cebecioğlu, Ethem. *Allah Dostları Mehmet Hulusi Baybal-İskilipli İbrahim Edhem Efendi*. Ankara: Alperen Yayınları, 2004.

Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf Alî b. Muhammed el-. *et-Tarîfât*. thk. Komisyon. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.

Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhît*. thk. Muhammed Naîm. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1426.

Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkūt b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî el-. *Mu'cemü'l-Büldân*. Beyrut: Dâr-u Sadr, 2. Basım, 1415/1995.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed Abdülkerîm eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Mahmûd Muhammed. 5 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979.

İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvâb Adnân ed-Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem&Dâru'ş-Şâmiyye, 1412/1991.

Köksal, Asım Cüneyd. *İlim Semasında Bir Yıldız Mustafa Âsım Köksal, Hayatı, Hatıraları, Eserlerinden Seçmeler*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2017.

Köksal, Asım Cüneyd. "Mustafa Âsım". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/235-236. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.

Köksal, Mustafa Asım. *Dini ve Ahlaki Sohbetler*. İstanbul: Şamil Yayınları, 1981.

Köksal, Mustafa Asım. *Gençlere Din Kılavuzu*. İstanbul: Köksal Yayıncılık, 1999.

Köksal, Mustafa Asım. *Hz. Hüseyin ve Kerbela Faciası*. İstanbul: Karaca Yayınları, 2008.

Köksal, Mustafa Asım. *İslam Tarihi*. 8 Cilt. İstanbul: Köksal Yayıncılık, 2003.

Köksal, Mustafa Asım. *İslam'da İki Ana Kaynak Kitab ve Sünnet*. İstanbul: Köksal Yayıncılık, 1999.

Köksal, Mustafa Asım. *İslam'ın Yükselişi.* İstanbul: Semerkand Yayınları, 2018.

Köksal, Mustafa Asım. *İslâmiyet ve Hıristiyanlık Hakkında İki Risale*. İstanbul: Köksal Yayıncılık, 2000.

Köksal, Mustafa Asım. *Peygamberler Tarihi*. 2 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.

Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî el-Medenî. *Kitâbü'l-Megâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Londra: Oxford University Press, 1386/1966.

Yapıcı, Asım. "Türk-İslam Medeniyeti Perspektifinden Mustafa Asım Köksal: Hayatı, Eserleri, Şahsiyeti ve Dünya Görüşü". *II. Uluslararası Develi-Âşık Seyrânî ve Türk Kültürü Kongresi "Develi Bildirileri"* 1 (2021), 21-28. https://makale.isam.org.tr/handle/123456789/310379

AFRİKA ARAP ŞİİRİNDE ŞEÂİR: NİJERYALI ŞAİR CÜNEYD MUHAMMED EL-BUHÂRÎ'NİN (Ö. 1420 / 1999) "HAMİDTU İLÂHİ" ŞİİRİ ÜZERİNE GÖSTERGEBİLİMSEL BİR YAKLAŞIM

Mohamadou Aboubacar MAIGA[*]

Özet

Bu araştırma, Nijeryalı şair Cüneyd Muhammed el-Buhârî'nin *'Hamidtu İlâhi'* (Rabbime Hamd Ettim) adlı şiiri üzerinden, dini şeâirin Afrika Arap şiirindeki temsilini göstergebilimsel bir yaklaşımla ele almaktadır. Çalışma, şiirsel metnin Umre ibadetlerini sadece dini bir uygulama olarak betimlemekle kalmayıp, bu eylemleri menâsik boyutlarını aşan sembolik anlamlar taşıyan bir göstergeler sistemi olarak dil içinde yeniden ürettiği temel varsayımından yola çıkmaktadır. Böylece söylem, şairane bir menâsik anlatısı düzeyinden karmaşık bir anlamsal inşa düzeyine evrilmektedir. Araştırma şu temel sorunsala yanıt aramaktadır: Tavaf, Sa'y ve saç kesimi (Halk) gibi taabbüdî eylemler şiirsel metin içinde nasıl göstergebilimsel kodlara dönüşmektedir? Şair, ibadete dair betimsel bir tecrübe mi sunmakta, yoksa özne ile Kutsal arasındaki ilişkiyi yeniden şekillendiren sembolik bir yapı mı kurmaktadır? Bu soruları yanıtlamak adına çalışma; gösteren ve gösterilen arasındaki ilişkiyi inceleyerek metnin gösterge yapısını çözümleme yetisine sahip olan göstergebilimsel yöntemi benimsemektedir. Bu bağlamda Mekân (Kâbe, Zemzem, Safa ve Merve), Eylem (Tavaf, Sa'y, saç kesimi) ve Söylem (Dua, Nida, Recâ) düzeylerine yayılan sembol ağı analiz edilmektedir. Araştırma sonucunda, şiirin kutsal mekânı anlam üretiminin odağına alarak bütünleşik bir anlamsal sistem inşa ettiği tespit edilmiştir. Kâbe, ruhsal merkezlenmenin evrensel bir göstergesine dönüşürken; Zemzem doluluk ve arınmanın sembolü haline gelmekte, Sa'y ise dönüşüm ve geçiş dinamizmini yansıtmaktadır. Analiz ayrıca, dua söyleminin sadece ifade edici bir işlev görmediğini, aynı zamanda şair ile Kutsal arasındaki edimsel (pragmatik) ilişkiyi yeniden şekillendirerek metni, şeâir tecrübesinin dilsel ve sembolik düzeyde yeniden üretildiği bir alan kılmaktadır. Netice itibarıyla Afrika Arap şiiri, bu örneklemde dini tecrübeyi sadece aktarmakla kalmayıp, şeâir ile göstergenin iç içe geçtiği ve ibadet eyleminin yorumlanabilir

[*] Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, f.maiga85@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7586-2754

anlamsal bir söyleme dönüştüğü metinsel bir yapı içinde onu yeniden kodlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Afrika Edebiyatı, Şiir, Şeâir, Göstergebilim, Dini Söylem, Cüneyd Muhammed el-Buhârî.

RELİGİOUS RİTES İN AFRO-ARABİC POETRY: A SEMİOTİC APPROACH TO THE POEM "HAMİDTU ILAHĪ" BY THE NİGERİAN POET JUNAYD MUHAMMAD AL-BUKHĀRĪ (D. 1420/ 1999)

*Mohamadou Aboubacar MAIGA**

ABSTRACT

This research examines the representation of religious rites (*al-sha'a'ir al-diniyya*) in Afro-Arabic poetry through a semiotic analysis of the poem "Hamidtu Ilahī" (I Praised My Lord) by the Nigerian poet Junaid Muhammad al-Bukhārī. The study is predicated on the central hypothesis that the poetic text does not merely describe the acts of Umrah as religious practices but reproduces these actions within language as a system of signs carrying symbolic significations that transcend their immediate ritualistic/manāsik dimensions. Consequently, the discourse evolves from a level of poetic manāsik narrative to one of complex semantic construction. The research seeks to address a core problematic: How are acts of worship (*al-af'al al-ta'abbudiyya*) – such as Circumambulation (Tawāf), Sa'i, and Shaving (Halq)– transformed into semiotic codes within the poetic text? Does the poet present a descriptive experience of worship, or does he establish a symbolic structure that reshapes the relationship between the self and the Sacred? To answer these questions, the study employs a semiotic methodology as an analytical tool capable of deconstructing the textual sign structure by examining the relationship between the signifier and the signified. In this context, the network of symbols distributed across the levels of Space (the Kaaba, Zamzam, Safa, and Marwa), Action (Tawaf, Sa'i, Halq), and Discourse (Supplication, Invocation, Hope) is analyzed. The study concludes that the poem constructs an integrated semantic system centered on the sacred space as a focal point for meaning production. The Kaaba becomes a universal symbol of spiritual centering, Zamzam a symbol of plenitude and purification, while Sa'i reflects the dynamics of transformation and transition. Furthermore, the analysis reveals that the supplicatory discourse serves more than an expressive function; it actively reshapes the pragmatic

* Assoc. Prof. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Islamic Sciences, f.maiga85@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7586-2754.

relationship between the poet and the Sacred, rendering the text a space for reproducing, on a linguistic and symbolic level, the experience of the rites (*tajribat al-sha'a'ir*). Ultimately, the research finds that, in this model, Afro-Arabic poetry does not merely transmit religious experience but re-encodes it within a textual structure in which the rite (*al-sha'irah*) and the sign interweave, transforming the act of worship into an interpretable semantic discourse.

Keywords: African Literature, Poetry, Religious Rites, Semiotics, Religious Discourse, Junayd Muhammad Al-Bukhārī.

الشّعيرة في الشّعر الإفريقي العربي: مقاربةٌ سيميائيّةٌ لقصيدةِ (حمدتُ إلَهي)

للشّاعر جُنيد محمّد البُخارِي النِّيجيري (ت. 1420هـ/ 1999م)

ملخص

يتناول هذا البحث موضوع تمثّل الشّعيرة الدينيّة في الشّعر الإفريقي العربي من خلالِ مقاربة سيميائية لقصيدة" حَمدتُ إلهي" للشّاعر جُنيد محمّد البخاري النّيجيري (ت. 1420هـ/ 1999م). وينطلق من فرضيّةٍ مركزيّة مفادها أنّ النّص الشّعري لا يكتفي بوصف أفعالِ العُمرة بوصفها ممارسات تعبديّة، بل يُعيد إنتاجها داخل اللغة باعتبارها نظامًا من العلامات التّي تحمل دَلالاتٍ رمزية تتجاوز بُعدَها الطقوسي المباشر. وبذلك ينتقل الخطاب من مستوى السّرد الشعائري إلى مستوى البناء الدلالي المركّب. يسعى البحث إلى الإجابة عن إشكاليّة تتمثّل في: كيف تتحول الأفعال الشعائرية، مثل الطواف والسعي والحلق، إلى علامات سيميائية داخل النّص الشّعري؟ وهل يُقدّم الشاعر تجربة وصفية للعبادة، أم يُؤسس بِنية رمزيّة تعيد تشكيل العلاقة بين الذات والمقدّس؟ وللإجابة عن ذلك، يعتمد البحث المنهج السيميائي بوصفه أداة تحليلية قادرة على تفكيك البنية العلامية للنّص، من خلال دراسة العلاقة بين الدّال والمدلول، وتحليل شبكة الرّموز التي تتوزّع على مستوى المكان (الكعبة، زمزم، الصفا والمروة)، والفعل (الطواف، السعي، الحلق)، والخطاب (الدعاء، النداء، الرجاء). وقد توصّل البحث إلى أنّ القصيدة تبني نظامًا دلاليًا متكاملاً، يتمحور حول مركزية المكان المقدس بوصفه بؤرة لإنتاج المعنى، حيث تتحول الكعبة إلى علامة كونية للتمركز الروحي، ويغدو زمزم رمزًا للامتلاء والتطهير، في حين يعكس السعي دينامية التحول والانتقال. كما يكشف التحليل أنّ الخطاب الدعائي لا يُؤدي وظيفة تعبيرية فحسب، بل يُسهم في إعادة تشكيل العلاقة التداولية بين الشاعر والمقدّس، بما يجعل النّص فضاءً لإعادة إنتاج التجربة الشعائرية على مستوى لغوي رمزي. ويخلص البحث إلى أنّ الشّعر الإفريقي العربي، في هذا النموذج، لا يكتفي بنقل التّجربة الدينية، بل يشتغل على إعادة ترميزها داخل بنية نصيّة، حيث تتداخل الشعيرة مع العلامة، ويتحوّل الفعل التعبدي إلى خطاب دلالي قابل للتأويل. ومن شأن هذا المنظور أنْ يفتحَ آفاقًا جديدة لدراسة الأدب الإفريقي العربي من زاوية نقدية حديثة تتجاوز القراءات الوصفية التقليدية.

الكلمات المفتاحية: الأدب الإفريقي، الشعر، الشعيرة، السيميائيات، الخطاب الديني، الدلالة الرمزية.

المقدمة

تتنزل هذه الدراسة في سياق الحراك النقدي المعاصر الرامي إلى إعادة قراءة الشعر الإفريقي المكتوب بالعربية وفق مقاربات حداثية، تتجاوز النظرة الوصفية التقليدية التي هيمنت طويلاً على هذا الحقل. فقد ظل هذا النتاج الأدبي يُصنف غالباً ضمن دائرة التعبير الديني المحض أو كونه صدىً تقليدياً للمركزية العربية؛ وهي رؤية قاصرة تغفل الآليات العميقة التي يشتغل بها النص الشعري، حيث تتحول التجربة الدينية من ''حدث مروي'' إلى ''بنية لغوية'' يعاد تشكيلها داخل نظام علامي ودلالي معقد. ومن هذا المنطلق، يسعى البحث إلى تحليل تمثلات الشعيرة في قصيدة ''حمدتُ إلهي'' للشاعر النيجيري جُنيد محمد البُخاري، بوصفها بنية سيميائية قابلة للتفكيك والتأويل، لا مجرد ممارسة تعبدية.

تكمن أهمية البحث في محاولته جسر الهوة المعرفية في الدراسات الأدبية الإفريقية–العربية، التي تعاني من ندرة المقاربات السيميائية القادرة على التعامل مع النصوص كأنظمة منتجة للمعنى. فبينما اكتفت الأدبيات السابقة برصد الموضوعات الوعظية، يطمح هذا العمل إلى النفاذ إلى آليات ''اشتغال العلامة''، وكيفية استقراء الشعائر كوحدات دلالية تتجاوز سياقها الطقوسي المباشر؛ وبذلك ينتقل مركز الثقل المنهجي من تساؤل ''ماذا يقول النص؟'' إلى ''كيف يُنتج النص معناه؟''.

تتمحور إشكالية الدراسة حول كيفية تحول الأفعال الشعائرية في القصيدة من طقوس دينية إلى علامات سيميائية تساهم في بناء النسق المعرفي للنص. ومنها تنبثق تساؤلات فرعية تبحث في: طبيعة العلامات المشكلة للمكان المقدس، وصياغة الأفعال (طواف، سعي، حلق) ضمن شبكة رمزية، والدور التداولي للخطاب الدعائي في رسم العلاقة بين الذات الشاعرة والمخاطَب الإلهي.

وتأسيساً على ذلك، تفترض الدراسة أن النص لا يكتفي بالوصف التقريري للشعيرة، بل يشيد نظاماً سيميائياً تتحول فيه العناصر الطقسية إلى رموز ذات حمولة دلالية مكثفة؛ حيث يمثل المكان بؤرة الإنتاج الدلالي، وتكتسب الأفعال وظيفة تحويلية تنقل الذات إلى حالة وجودية مغايرة.

ولتحقيق هذه الغايات، يعتمد البحث المنهج السيميائي إطاراً نظرياً وإجرائياً، عبر تفكيك ثنائية (الدال والمدلول) وتتبع الانتظام الرمزي لمستويات المكان والفعل والخطاب، وصولاً إلى كشف النسق الدلالي الكلي بعيداً عن التأويلات الانطباعية.

وقد اقتضى المنهج تقسيم الدراسة إلى تمهيد نظري يؤصل للمفاهيم السيميائية في الخطاب الديني، يعقبه تحليل تطبيقي يتوزع على محاور ثلاثة: (سيميائية المكان، سيميائية الفعل الشعائري، وسيميائية الخطاب الدعائي)، لتنتهي الدراسة بخاتمة تستخلص النتائج وتتحقق من الفرضيات.

إن هذه الدراسة، في جوهرها، محاولة للدفع بالبحث في الشعر الإفريقي–العربي نحو آفاق نقدية أكثر عمقاً وصرامة، تتيح له الانخراط بفاعلية في الحوار النقدي العالمي المعاصر.

1 تأصيل المفاهيم السيميائية المرتبطة بالخطاب الديني

يروم هذا المحور ضبط المرتكزات المفاهيمية للسيميائيات في تقاطعها مع الخطاب الديني، عبر استجلاء آليات إنتاج المعنى في النصوص ذات الصبغة الشعائرية، بوصفها أنساقاً دلالية تتجاوز الوظيفة ''التمثيلية'' إلى الوظيفة ''العلامية.''

تنطلق هذه المقاربة من فرضية منهجية مفادها أن الشعيرة داخل النص لا تتبدى بوصفها ''فعلاً'' مادياً خالصاً، بل ''علامة'' لسانية؛ وهذا التحول من الفاعلية الفيزيائية إلى الكينونة السيميائية هو ما يسوّغ استدعاء السيميائيات كأفق نظري كفيل بتحليل كيفية إعادة تنظيم الواقع داخل نظام من الدوال والمدلولات.[1] لذا، فإن ''سيميائية الشعيرة'' هنا لا تعني التنقيب عن الماورائيات الغيبية، بل تحليل استراتيجية تحول الطقوس، بمجرد دخولها حيز اللغة، إلى عناصر فاعلة ضمن نسق دلالي تحكمه قوانين النص الصارمة.[2]

تُعد "العلامة"نقطة الارتكاز في هذا الإطار؛ فهي ليست مجرد رابط اعتباطي بين دال ومدلول، بل هي وحدة مشروطة بسياقها الثقافي والتداولي.[3] فعلى سبيل المثال، حين يستحضر الشاعر لفظة ''زمزم''، فإن السيميائية لا تكتفي بالإحالة المعجمية للموروث (طهارة، بركة)، بل تتساءل عن كيفية إعادة تنظيم هذه الدلالات داخل النسق الشعري للقصيدة؛ أي الانتقال من ''المعجم'' المشترك إلى ''النسق'' الخاص .[4]

بيد أن الثنائية الكلاسيكية (دال/مدلول) قد تقصر عن استيعاب تعقيدات الخطاب الديني؛ مما يستدعي الانفتاح على "البعد التداولي" للعلامة، حيث لا يكتفي الخطاب بالإخبار، بل ينجز أفعالاً (تضرع، استغفار) ذات قوة إنجازية.[5] فالعلامة هنا فعل لغوي يبني علاقة جدلية بين الذات المتكلمة والمقدّس.

ويقودنا هذا بالضرورة إلى مفهوم "النسق الدلالي"؛ إذ لا يُنتج المعنى من علامة معزولة، بل من شبكة العلاقات (الاختلاف والتجاور) التي تربط العناصر ببعضها. فالكعبة لا تكتسب مركزيتها إلا في تقابلها مع بقية الأمكنة (الصفا، المروة)، والطواف لا يُفهم إلا ضمن صيرورة الأفعال المحيطة به.[6] وهذا يفرض تحولاً منهجياً من ''العنصر'' إلى ''العلاقة''، ومن ''الدلالة التقريرية'' إلى ''الدلالة السياقية."[7]

---

[1] أحمد حساني، *العلامة في التراث اللساني العربي، قراءة لسانية سيميائية* (دار وجود للنشر، 2015)، 30.

[2] سعيد بنكراد، *السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها* (اللاذقية: دار حوار للنشر والتوزيع، 2012)، 9.

[3] قاسم سيزا ونصر حامد أبو زيد، *أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السيميوطيقا* (القاهرة: دار إلياس العصرية، 1986)، 178.

[4] عصام خلف كامل، *الاتجاه السيميولوجي ونقد الشعر* (القاهرة: دار فرحة للنشر والتوزيع، 2003)، 16.

[5] فريد الأنصاري، *المرأة في الإسلام بين النفس والصورة* (الرباط: منشورات ألوان مغربية، 2003)، 22.

[6] بلقاسم دقة،'' علم السيمياء في التراث العربي ''، *مجلة التراث العربي* 91 / 1 (2003)، 72.

[7] خيرة عيشون،'' الأنساق اللغوية وتجلياتها الدلالية''، *مجلة إشكالات في اللغة والأدب* 9/ 5 (ديسمبر 2020)، 251– 268.

وفي مرتبة أعلى، يبرز "الرمز"بوصفه مستوىً يفتح النص على تعددية دلالية محكومة بضوابط السياق.[8] والرمز في الخطاب الشعائري يستدعي ''ذاكرة جماعية'' تمنح العلامات قوة تداولية مضاعفة؛ إلا أن التحليل السيميائي لا يهدف إلى استعادة هذه الذاكرة لذاتها، بل لتحليل كيفية تفعيلها كعنصر منتج للمعنى داخل البنية النصية.[9]

أما مفهوم "المقدّس"، فيتم التعامل معه هنا بوصفه ''بنية دلالية'' تُشيد داخل الخطاب عبر آليات التكرار، والتعظيم، والتخصيص المكاني، وليس كمعطى لاهوتي سابق على النص. إن الانتقال من ''المقدّس بوصفه جوهراً'' إلى "المقدّس بوصفه بناءً لغوياً "هو ما يمنح التحليل طابعه النقدي الرصين.[10]

ويرتبط ذلك بمفهوم "التحول الدلالي"؛ فالأفعال الشعائرية تخضع لسلسلة من الإزاحات التي تعيد تشكيل معناها؛ فالطواف مثلاً ينتقل من حركية الجسد إلى علامة التمركز الروحي، وهو تحول ينبغي تتبعه بدقة لرصد صيرورة المعنى.[11]

يتأسس هذا التمهيد على فكرة "التركيب النصي الكلي"؛ حيث النص نظام تتحدد قيمة عناصره من خلال مواقعها داخل الكل البنيوي.[12] والهدف النهائي ليس تعريف المفاهيم في تجريدها، بل تهيئة أرضية إجرائية تقرأ القصيدة كنسق علامي متفاعل، يتحول فيه الفعل التعبدي إلى خطاب معرفي قابل للمساءلة والتحليل.

2 جُنيد محمّد البُخاري: التكوين المعرفي وسياقات الشاعرية

يمثّل الشاعر جُنيد محمّد البُخاري (1906–1999م) نموذجاً حياً لتضافر المرجعية العلمية والممارسة الأدبية في فضاء الشعر الإفريقي العربي؛ إذ لا ينفصل منجزه الشعري عن مساراته الدينية والإدارية. وُلد البُخاري في ''صكتو'' بنيجيريا، وهي إحدى الحواضر العلمية الكبرى في غرب إفريقيا، حيث تشكّل وعيه الأولي قبل أن ينفتح على أفق ثقافي أرحب عبر رحلاته العلمية والدبلوماسية إلى مراكز الحضارة العربية والإسلامية في السودان، ومصر، والمغرب، والعراق، وفلسطين.[13] ولم يكن هذا الترحال مجرد انتقال فيزيائي، بل غدا عنصراً تكوينياً أسهم في بناء ''جغرافية المقدّس'' داخل نصوصه، محولاً الأمكنة من حيز جغرافي إلى شبكة من الدلالات الروحية.[14]

نهل البُخاري من معين التراث العربي الأصيل، فجمع بين علوم الشريعة وآداب اللغة، وهو ما يفسر طواعية لغته وانتماءه الصارم لتقاليد القصيدة الكلاسيكية. ولم تكن هذه الحمولة المعرفية ترفاً ذهنياً، بل اقترنت بمسؤوليات عملية

---

[8] أنور المتوجي، *سيميائية النص الأدبي* (المغرب: دار إفريقي الشرق، 1987)، 9.

[9] ميشال أريفية وآخرون، *السيميائية أصولها وقواعدها*، تر. رشيد بن مالك (مصر: بستان المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، 2002)، 22.

[10] نعيمة سعدية، *التحليل السيميائي والخطاب* (إربد: عالم الكتب الحديث، 2016)، 3– 24.

[11] أمجد مجدوب رشيد، *السيميائيات من الانساق إلى المعنى* (العراق: دار المالكي،2019)، 31.

[12] أمنة بلعلى، *سيمياء الأنساق: تشكلات المعنى في الخطابات التراثية* (بيروت: دار النهضة العربية، 2013)، 25.

[13] محمد خير رمضان يوسف، *كتاب تكملة معجم المؤلفين* (بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، 1997)، 128.

[14] الحاج عمر أبوبكر، *الوزير جنيد-كناثر* (صكتو: جامعة صكتو، قسم اللغة العربية، بحث تخرج، 1981)، 2.

رفيعة؛ حيث تولى منصب ''وزير أمير المؤمنين'' ومستشاراً شرعياً في صكتو، فضلاً عن عضويته في المجالس القضائية والعلمية.[15]

يُعد البُخاري مرجعاً موسوعياً يتقن العربية والهوسية والفلانية، وقد رفد المكتبة الإسلامية بما يربو على خمسين مؤلفاً، تراوحت موضوعاتها بين التاريخ، واللغة، والرحلات، والتصوف؛ ومن أبرزها: *الرحلة الفاخرة*، *والنفحة الزكية عن الرياض الحجازية*، *وتفريج النفس بذكر زيارة العراق والقدس*.[16] [17]

تجلت شاعريته الفذة في قدرته على تصوير الواقع وتحويل المشاهدات اليومية والأنماط السلوكية إلى مادة إبداعية، لاسيما في ''أدب الرحلات'' الذي استثمر فيه عواطفه الجياشة تجاه الحواضر التي زارها.[18] وقد ضم ديوانه تسعاً وثلاثين قصيدة، طرق فيها أغراضاً متنوعة شملت المدح، والرثاء، والوصف، والزهد، والتوسلات، متبعاً في ذلك سنن الشعراء في المنطقة الصحراوية الإفريقية.[19]

تتسم لغة البُخاري بسلاسة إيقاعية تنأى عن التعقيد البلاغي المتكلف، مع توظيف مكثف للمفردات ذات الشحنة الدينية؛ بيد أن هذه البساطة الأسلوبية ليست ''فقراً دلالياً''، بل هي استراتيجية نصية تخفي وراءها نظاماً علامياً يتغذى من مرجعياته العقدية العميقة.[20] وتبرز قصيدته "حمدتُ إلهي " أنموذج جلي لهذا التقاطع بين ''التجربة الشعائرية'' و''البناء الشعري''، حيث يُعاد إنتاج الرحلة المقدسة داخل البنية اللغوية.[21] نصّ القصيدة ما يلي:

حَمِـدْتُ إِلَهِـي إِذْ قَضَـــى لِي بِـفَضْـــلِـهِ مَسِـــيرِي إِلَى الـبَـيْـتِ الشَّـــرِيـفِ المعَـظَّـمِ

فَشُـــكْـرًا لَـهُ إِذْ قَـدْ قَضَـــى لِي بِـعُـمْـرَةٍ وَأَوْقَـــفَـــنِي بَـــيْنَ الحَـطِـيـــمِ وَزَمْـــزَمِ

وَطُـفْـتُ بِـبَـيْـتِ اللَّهِ وَقْـتَ قُـدُومِـنَـا وَقَـبَّـلْـتُ ذَا الحَـجَـرَ المِـكَـرَّمَ بِالـفَـمِ

وَصَـــافَـحْـتُ رُكْـنًـا لِـلْـيَـمَـانِ بِـرَاحَـتِي مِـرَارًا وَهَـذَا مِـنْ مَـوَاهِـبِ مُـنْـعِـمِ

---

[15] الحاج إسماعيل رفاعي، *ملامح المذاهب الأدبية في الشعر العربي النيجيري بين فترة 1903 و1960 عهد الاستعمار دراسة أدبية تحليلية* (صكتو: جامعة عثمان بن فودي، رسالة دكتوراه، 1433)، 59.

[16] محمد مصطفى بلحاج، ''ملامح من الشعر العربي الإفريقي في غرب إفريقيا''، *حوليات الجامعة الإسلامية بالنيجر* 3/ 1 (1997)، 23– 35.

[17] Halim Öznurhan, "Buhârî, Cüneyd b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam. Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), Ek-1/217.

[18] أحمد محمد كاني، ''آخر المحققين''، حوليات الجامعة الإسلامية بالنيجر، 1/ 4 (/2007)، 86.

[19] Soyupek, Hasan. "Şair Vezîr Cüneyd'in Hayatı ve Arap Edebiyatındaki Yeri". *Burdur İlahiyat Dergisi*. 6/1 (Haziran 2023): 223-247. https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1310162.

[20] عبد الله آدم الإلوري، *أشعة العقول على أضواء القنديل والفضول* (لاغوس: مطبعة الثقافة الإسلامية أجيجي، 1988)، 16.

[21] بلو غزالي، ''مع قصيدة الشكوى والحنين إلى الوطن للدكتور الوزير جنيد بن محمد البخاري، دراسة أدبية تحليلية''، *مجلة العلوم الإنسانية* 18/ 2 (2017)، 107– 119.

وَبَعْدَ طَوَافِ الْبَيْتِ صَلَّيْتُ رَكْعَتَيْ ـــــنِ عِنْدَ مَقَامٍ لِلْخَلِيلِ الْمُكَرَّمِ

وَقُمْتُ قِيَامًا بَعْدَ ذَلِكَ دَاعِيًا بِالْمُلْتَزَمِ أَرْجُو لِغُفْرَانِ مَأْثَمِ

وَجَاوَزْتُ مِنْ بَعْدِ الدُّعَاءِ لِزَمْزَمٍ فَمِنْ مَائِهَا بَطْنِي تَضَلَّعْ فَاعْلَمِ

فَجَاوَزْتُهَا ثُمَّ انْصَرَفْتُ إِلَى الصَّفَا بِبَابٍ إِلَى تِلْكَ الصَّفَا كَانَ يَنْتَمِي

فَمِنْهَا ابْتَدَا سَعْيِي وَجِئْتُ لِمَرْوَةٍ فَبَيْنَهُمَا سَبْعًا سَعَيْتُ بِذَا فَهْمِي

وَحَلَّقْتُ رَأْسِي بَعْدَ ذَلِكَ شَاكِرًا لِرَبٍّ يُوَالِي مَنْ يَشَاءُ بِأَنْعُمِ

فَيَا لَيْلَةً قَدْ بِتُّ فِيهَا مُنَعَّمًا بِأُمِّ الْقُرَى الْعُلْيَا مُنَى كُلِّ مُسْلِمِ

أُصَلِّي صَلَاةَ الْفَضْلِ بِالْمَسْجِدِ الْحَرَا مِ تِلْقَاءَ بَابِ الْبَيْتِ أَعْظِمْ بِمَغْنَمِ

وَصَلَّيْتُ فِي كُلِّ الْجِهَاتِ مُوَاجِهًا لِكَعْبَةِ رَبِّي ذِي هِبَاتٍ وَأَنْعُمِ

وَصَلَّيْتُ أَيْضًا تَحْتَ مِيزَابِ رَحْمَةٍ دَعَوْتُ بِهِ رَبِّي مُجِيبِي وَمُكْرِمِ

وَلَمْ أَنْسَ تَجْوُّلِي بِمَكَّةَ حَافِيًا لِتَظْفَرَ رِجْلِي فِي ثَرَاهَا الْمُنَعَّمِ

وَمَتَّعْتُ عَيْنِي إِذْ نَظَرْتُ إِلَى أَبِي قُبَيْسٍ فَشُكْرًا لِلْإِلَهِ الْمُعَظَّمِ

فَأَسْأَلُهُ فِي أَنْ يُقَدِّرَ عَوْدَتِي إِلَيْهَا لِأَقْضِيَ الْحَجَّ فِي لِبْسِ مُحْرِمِ

وَيَرْزُقُنِي أَيْضًا زِيَارَةَ أَحْمَدٍ وَأَلْثُمَ تِلْكَ الْأَرْضَ بِالْأَنْفِ وَالْفَمِ

سَلَامٌ عَلَى تِلْكَ الْبِقَاعِ وَأَهْلِهَا هِيَ الْغَايَةُ الْقُصْوَى لَدَى كُلِّ مُسْلِمِ

إِلَهِي فَقَدِّرْ لِي زِيَارَةَ أَحْمَدٍ وَصَلِّ عَلَيْهِ يَا إِلَهِي وَسَلِّمِ

إِلَهِي كَمَا أَوْصَلْتَنِي عِنْدَ بَيْتِكَ الـ ـــمُكَرَّمِ أَوْصِلْنِي لِقَبْرِ الْمُكَرَّمِ

أُسَلِّمْ عَلَيْهِ وَاقِفًا مُتَضَرِّعًا وَتَسْكُبُ عَيْنَايَ الدُّمُوعُ وَتَنْهَمِ

وَأَقْرِئُ ضَجِيعَيْهِ السَّلَامَ مُوَاجِهًا لِرَوْضَتِهِ الْخَضْرَاءِ غَايَةَ مَغْنَمِ

وَأَذْهَبُ أَيْضًا لِلْبَقِيعِ مُسَلِّمًا عَلَى صَحْبِهِ وَالْآلِ أَهْلِ التَّكَرُّمِ

وَأَذْهَبُ مِنْ بَعْدِ السَّلَامِ عَلَيْهِمُ لِأُحُدٍ لِعَمِّ المصْطَفَى خَيْرِ مُكْرَمِ

وَأَذْهَبُ أَيْضًا بَعْدَ ذَاكَ إِلَى عَلِي لِكُوفَةَ كَيْ أُهْدِي سَلَامَ المسَلِّمِ

وَمِنْ بَعْدِ ذَا لِلشَّامِ أَذْهَبُ مُسْرِعًا إِلَى الأَنْبِيَا وَالرُّسُلِ أَهْلِ التَّرَحُّمِ

وَمِنْ بَعْدِ ذَا آتِي لِطَيْبَةَ مَاكِثًا بِهَا لِمَمَاتِي فِي سُرُورٍ وَأَنْعُمِ

سَأَلْتُكَ يَا رَبِّ اسْتَجِبْ لِي وَأَحْسِنَنْ لِخَاتِمَتِي يَا رَبِّ وَاغْفِرْ لِمُجْرِمِ

وَكُنْ لِي رَؤُوفًا فِي دُنْيَايَ وَبَرْزَخِي وَأُخْرَايَ وَاغْفِرْ وَاعْفُ عَنْ كُلِّ مُسْلِمِ

يَا رَبِّ وَارْحَمْ وَالِدَيَّ وَإِخْوَتِي وَجَلِّلْهُمُ بِالخَيْرِ مِنْكَ وَعَمِّمِ

وَصَلِّ عَلَى أَزْكَى الأَنَامِ مُحَمَّدٍ مَعَ الآلِ وَالأَصْحَابِ طُرًّا وَسَلِّمِ[22]

3 التحليل التطبيقي: آليات إنتاج المعنى في قصيدة "حمدتُ إلهي"

يقوم المتن النصي للقصيدة، في ظاهره، على رصد رحلة العمرة بمراحلها الطقسية؛ بيد أن هذا التتابع ليس ''سرداً خطياً''، بل هو إعادة تنظيم للتجربة داخل بنية لغوية تحيل الأفعال إلى علامات سيميائية. فالشاعر حين يستحضر (الطواف، السعي، الحلق) لا يكتفي بالإخبار، بل يدرج هذه الأفعال ضمن نسق دلالي يُحوّل التجربة الفردية إلى ''نموذج شعائري كوني'' يتماهى فيه الذاتي مع الجماعي، وهو ما يفسر غلبة الأمكنة ذات القدسية المشتركة (البيت، زمزم، الصفا، المروة) .[23]

3.1. سيميائية المكان: من الحيز الجغرافي إلى المركز القيمي

يتشكل الفضاء المكاني في النص عبر آلية ''التركيز الدلالي''؛ حيث يبرز **"**البيت **"**كبؤرة مركزية ناظمة لبقية العلامات. إن توصيفه بـ ''الشريف المعظم'' يرفع من قيمته الرمزية ليكون مرجعاً تُقاس إليه بقية العناصر؛ فالأمكنة الأخرى (الحطيم، زمزم) لا تظهر كمواقع مستقلة، بل كامتدادات لهذا المركز.[24]

---

[22] شيخو أحمد سعيد غلادنت، *حركة اللغة العربية وآدابها في نيجيريا* (القاهرة: دار المعارف، 1982)، 149.

[23] موسى عبد السلام مصطفى أبيكن وشيخ أحمد بن عبد السلام،'' الأدب الإسلامي في ديوان الوزير جنيد''*مجلة الزرقاء للبحوث والدراسات الإنسانية*، 2/19 (2019)، 195-204.

[24] بلو، *مع قصيدة الشكوى والحنين إلى الوطن*، 112.

ويكتسب ''زمزم'' بُعداً "تحويلياً" يتجاوز الوظيفة الفيزيائية (الشرب) إلى الامتلاء الروحي؛ فالفعل ''تضلّع'' يشي بعبور القيمة المقدسة من الفضاء الخارجي إلى جوهر الذات، مما يجعل المكان فاعلاً في إنتاج المعنى، وليس مجرد خلفية للأحداث.[25] أما ثنائية ''الصفا والمروة''، فتؤسس لبنية ''توتر دلالي''؛ حيث الحركة بين القطبين (بينهما سبعاً) تكرس مفهوم التكرار المنتج للمعنى، فلا تكتسب العلامة قيمتها من النقطتين، بل من جدلية الحركة المستمرة بينهما.[26]

3.2. سيميائية الفعل: البرنامج التحولي للذات

ينتظم الفعل الشعائري في النص ضمن ''برنامج تحولي''؛ فالطواف يمثل حالة ''انجذاب نحو المركز''، تعززه أفعال الاتصال الحسي (قبّلتُ، صافحتُ) التي تعكس الرغبة في التماهي مع المقدّس. وتصل هذه الصيرورة ذروتها في فعل "الحلق"، الذي يمثل ''قطيعة إبستمولوجية'' مع الحالة السابقة، وانتقالاً نوعياً للذات من الانغماس في الطقس إلى حالة ''إعادة التشكّل'' والتطهر الروحي.[27]

3.3. سيميائية الخطاب: من التمثيل إلى الإنجاز

ينتقل النص من تمثيل الواقع إلى ''التأثير فيه'' عبر الخطاب الدعائي؛ فالنداء ''إلهي'' يتجاوز الوظيفة الندائية ليشكل ''فعلاً إنجازياً'' يؤسس العلاقة بين العبد والمعبود. ويساهم إقحام صيغ الاستقبال (يقدّر، يرزقني، أذهب) في جعل المستقبل عنصراً حاضراً، مما يوسع المجال المكاني (البقيع، أحد، الشام) ويحول المقدّس إلى بنية ''متعددة المراكز'' ممتدة في الزمان والمكان.[28]

3.4. البنية العميقة: جدلية الحركة والتعليق

تنتظم البنية الكلية للنص حول ثنائيات ضدية (الحركة/الثبات، النقص/الامتلاء)؛ فالحركة الدائبة في الطواف والسعي تقابلها حالة'' الوقوف'' الدالة على الخضوع للمركز. كما أن التداخل بين الماضي (الفعل المنجز) والمستقبل (الرجاء المأمول) يعكس تجربة'' مفتوحة'' لا تنتهي بتحقق الطقس، بل تظل معلقة بين ما تحقق وما يُرجى.[3029]

---

[25] عبد الناصر سلطان محسن وزين، إبراهيم محمد،'' مفهوم المقدس والمدنس عند ميرسيا إلياديِ: دراسة تحليلية نقدية مقارنة''، *مجلة إسلامية المعرفة* 79/20 (ديسمبر 2015)، 125-158.

[26] يودالي بن عون، أم الخير شتاتحة،'' المقدس في الاسلام (دراسة تحليلية عند الصوفية) ''، *مجلة العلوم الإسلامية والحضارة* 3/ 7 (أكتوبر 2022)، 89- 104.

[27] محمد مزوز، *فلسفة الدين بين التجربة الباطنية والتأمل النظري* (بيروت: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2018)، 89.

[28] إبراهيم عمر محمد،'' الحج في مرآة الشعر العربي الحديث''، *مجلة الوعي الإسلامي* 60/ 699 (يونيو 2023)، 34– 35.

[29] أحمد قريق أحسن،'' من انطباعات الحج في الشعر الشعبي الجزائري''، *مجلة العصر*1/ 4 (فبراير 2020)، 62– 66.

[30] فاتح علاق،'' التحليل السيميائي للخطاب الشعري في النقد العربي المعاصر: مستوياته واجراءاته''، *مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الإنسانية* 25/ 12 (2009)، 149– 166.

وصفوة القول إنّ قصيدة'' حمدتُ إلهي'' لا تصف العمرة كحدث تاريخي، بل تشيّد ''عمرة لغوية''؛ حيث تتحول الخطوات إلى علامات، والأمكنة إلى رموز، واللغة إلى فعل إنجازي يعيد صياغة العلاقة مع المقدّس وفق منطق شعري خاص، يزاوج بين الصرامة العلمية والرؤية الإبداعية للوزير جُنيد البُخاري.[31]

3.5. النموذج الغريماسي: صيرورة البرنامج السيميائي بين الإنجاز والتأجيل

لا يقدم النص حكاية خطية تنتهي ببلوغ هدف محدد، بل يشيد برنامجاً سيميائياً مركباً تُعاد فيه صياغة القيم عبر سلسلة من التحولات التي تأبى الانغلاق؛ مما يستوجب قراءة البنية العميقة التي تنظم حركة الذات داخل المتن النصي.[32]

أ. المربع العاملي: تداخل الأدوار المرجعية

تتحدد الذات الفاعلة منذ المطلع بوصفها ذاتاً مُرسلة نحو ''موضوع قيمة'' (القرب من المقدس)، بيد أن هذه العلاقة ليست ذاتية المحرك، بل تنشأ بفعل مرسل أعلى يتجلى في الإسناد الإلهي (قَضَى لِي)؛ حيث يظهر الإله بوصفه واهباً لقدرة الفعل، بينما تتموضع الذات كـ مرسَل إليه مستفيد من تحقق القيمة.[33]

ويمكن حصر العناصر العاملية في النص كالتالي:

- الذات: الشاعر بوصفه فاعل رغبة.
- موضوع القيمة: الاتصال بالمقدس (العمرة، المغفرة، الزيارة).
- المرسل: الذات الإلهية (مصدر الشرعية والدافع).
- المساعد: الأمكنة والشعائر (زمزم، الصفا، الطواف).
- المعارض: ليس كياناً خارجياً، بل يتجسد في ''بنية النقص'' الملازمة للذات (وَاغْفِرْ لِمُجْرِمٍ)، حيث يُعرّف الفاعل نفسه عبر افتقاره الأخلاقي.[34]

ب. المسار السردي: من الكفاءة إلى الأداء المؤجل

---

[31] فريدة بوساحة،'' فهم النصوص بين البنية الصغرى والبنية الكبرى''، *مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية* 39 (2016)، 245– 286.

[32] أحمد الصغير، *سيمياء الخطاب الشعري: مقاربات نقدية في الشعرية المعاصرة* (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2025)، 34.

[33] خديجة حدّد، ''نظرية غريماس السيميائيّة ومرجعياتها اللسانية والمعرفيّة''، *مجلة قبس للدراسات الانسانية والاجتماعية* 3/ 1 (جوان 2019)، 634– 667.

[34] محمد الناصر العجيمي، *في الخطاب السردي نظرية غريماس* (تونس: الدار العربية للكتاب، 1991)، 107، 139.

يمر البرنامج السيميائي بمراحل وسيطة تعيد تشكيل علاقة الذات بموضوعها؛ ففي مرحلة الكفاءة، تكتسب الذات أدوات الفعل عبر الشعائر التمكينية (طُفْتُ، قَبَّلْتُ، صَافَحْتُ)، وهي عمليات انتقال من الاستقبال السلبي إلى الفاعلية الإجرائية. أما مرحلة الأداء، فتتجلى في ''السعي'' (سَعَيْتُ بِذَا فَهْمِي)، حيث تدخل الذات في حركة دينامية تعبر عن رغبة في الاتصال دون بلوغ حالة الامتلاك النهائي.[35]

ج. الجزاء المؤجل ودائرية الرغبة

يغيب في النص ''الجزاء النهائي'' الذي يكرس الاتصال التام؛ فلحظات الامتلاء (تَضَلَّعْ، مُنَعَّماً) لا تمثل محطة وصول، بل تُستعاد داخل مسار رغبة متجدد. ويتأكد ذلك عبر إعادة إطلاق الطلب في صيغ مستقبلية (فَأَسْأَلُهُ... أَنْ يُقَدِّرَ عَوْدَتِي)، مما ينقل الجزاء من مستوى ''الفعل المنجز'' إلى مستوى ''الخطاب المأمول''.[36]

ينزاح النموذج الغريماسي في القصيدة من البنية الخطية إلى البنية الدائرية؛ حيث يتداخل موضوع القيمة مع المرسل، وتتحول الذات من ''مستفيدة'' إلى ''طالبة'' تعيد تشغيل البرنامج كلما أوشك على الانتهاء. إن المعنى هنا لا يكمن في بلوغ ''المقدس''، بل في استمرارية السعي إليه، مما يحول النص إلى فضاء لإنتاج رغبة لا نهائية تتجاوز حدود الواقعة الطقسية.[37]

3.6. مساءلة التأويل السيميائي ومشروعيته الإجرائية

تقتضي الصرامة العلمية في المقاربة السيميائية عدم التسليم بالنتائج التأويلية كمعطيات نهائية، بل كفرضيات إجرائية تُختبر قدرتها التفسيرية بمدى اتساقها مع انتظام العلامات داخل النص. إنّ مساءلة هذا التأويل، خاصة في نص ذي صبغة شعائرية قد يبدو في ظاهره ''وصفاً تعبدياً مباشراً''، هي خطوة ضرورية لإثبات مشروعيته المنهجية، وبيان استناده إلى ''النسق الداخلي'' لا إلى ''الإسقاطات الخارجية''.

أ. تفكيك اعتراض "البساطة الوصفية"

ينبني الاعتراض الأول على اعتبار النص مجرد توثيق تقليدي لمناسك العمرة مدعّم بالدعاء؛ بيد أن هذا الطرح يتهافت أمام ''التنظيم البنيوي'' للعلامات. فالتكرار في النص ليس حشواً أسلوبياً، بل هو علامة على ''بنية نقص/امتلاء'' لا تُغلق؛ فحضور الاستغفار (أَرْجُو لِغُفْرَانِ مَأْثَمِ) في صلب مسار الفعل، وتداخل ''الامتلاء'' (تَضَلَّعْ) مع العودة

---

[35] قادة عقّاق، *الخطاب السيميائي في النقد المغاربي: نظرية غريماس* (عمان: مركز الكتاب الأكاديمي، 2018)، 123.

[36] محمد فليح الجبوري، *الاتجاه السيميائي في نقد السرد العربي الحديث* (بيروت: منشورات ضفاف، 2013)، 67.

[37] صلاح فضل، *النظرية البنائية في النقد الأدبي* (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1985)، 121.

الفورية للطلب (فَأَسْأَلُهُ...)، يكشفان عن خلل بنيوي في منطق الاكتفاء، ويؤكدان أن الذات لا تتحرك نحو إنجاز مكتمل، بل في مدار رغبة متجددة.[38]

ب. علائقية المعنى مقابل القاموسية

قد يُدفع بأن مفاهيم كـ ''الرغبة'' و''الامتلاء'' هي حمولات نظرية مقحمة؛ غير أن التحليل السيميائي لا ينطلق من اللفظة المفردة، بل من ''شبكة العلاقات''. فالفعل (تَضَلَّعْ) يكتسب معناه من مجاورته لفعل الرجاء (أَرْجُو) ومن انفتاحه على أفق مستقبلي (يُقَدِّرَ عَوْدَتِي). إن هذا الانتقال من ''التحقق الجزئي'' إلى ''الطلب الجديد'' يحول ''الامتلاء'' من نهاية للمسار إلى محطة وسيطة داخل صيرورة لا نهائية.[39]

ج. العائق البنيوي والتوتر الداخلي

أما غياب ''معارض خارجي'' يعيق الذات، فلا يضعف القراءة الغريماسية، بل يعمقها عبر نقل مركز التوتر من الخارج إلى الداخل. فالعائق هنا ''بنيوي'' متجسد في تعريف الذات لنفسها عبر الافتقار (وَاغْفِرْ لِمُجْرِمٍ)، وهي آلية سيميائية تعيد إنتاج المسافة بين الذات وموضوع القيمة (المقدس) حتى بعد أداء الشعائر؛ مما يجعل ''المعارضة'' كامنة في بنية الرغبة ذاتها.[40]

د. جغرافية الرغبة وتكثيف القرائن

كذلك، لا يمكن اختزال التوسع المكاني (من مكة إلى المدينة والشام) في كونه تقليداً ثقافياً؛ فهو سيميائياً يمثل ''تضخماً في موضوع الرغبة''. فكلما تماست الذات مع مركز مقدس، انفتح أمامها أفق جديد، مما يحول التجربة من ''إنجاز محدود'' إلى ''سيرورة ممتدة''.[41]

ويمكن القول بأنه تتضافر ثلاث قرائن نصية لإثبات مشروعية هذا التأويل:

- التوزيع الزمني: إسناد الشعائر للماضي (المنجز) والدعاء للمستقبل (المأمول)، مما يشير إلى عدم كفاية ما تحقق.
- التكرار الوظيفي: تخلل صيغ الطلب لمسار الفعل، مما يؤكد أن النقص حالة ملازمة للذات.

---

[38] الجيرداس جوليان غريماس، *في المعنى (دراسات سيميائية)*، تر. نجيب غزاوي (اللاذقية: مطبعة الحداد، 1999)، 166.

[39] ضحى خيرة، ''بواكير القراءة السيميائية في التراث النقدي العربي''، *مجلة دراسات* 5/ 1 (جون 2016)، 62– 75.

[40] سعيد بنكراد، *السميائيات ؛ مفاهيمها وتطبيقاتها* (اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، 2012)، 260.

[41] الربيع بوجلال، ''التحليل السردي عند غريماس''، *مجلة قراءات* 11/ 1 (ديسمبر 2019)، 202– 214.

- التوسع التصاعدي: انفتاح موضوعات الرغبة بما يحول دون انغلاق البرنامج السيميائي.[42]

إن هذا الانتظام الثلاثي يُخرج التحليل من دائرة ''الاحتمال'' إلى دائرة ''القراءة المرجحة'' بقوة البنية، حيث يتحول النص من مجرد وصف للعمرة إلى ''بنية دلالية'' قائمة على نقص لا يُلغى، وخطاب دعائي يقتات على تأجيل الاتصال النهائي بالمقدس.[43]

الخاتمة

استهدفت هذه الدراسة مساءلة الكيفية التي تتحول بها الشعيرة في قصيدة ''حمدتُ إلهي'' للوزير جُنيد البُخاري من مجرد ممارسة تعبدية مشروطة بسياقها الطقسي إلى نظام دلالي معقد ينهض بإنتاج المعنى داخل البنية الشعرية. وقد كشف مسار التحليل، عبر طبقاته المتعددة، أن الرهان النصي لم يكن مقتصرًا على إعادة تمثيل المناسك أو ترميزها، بل تجاوز ذلك إلى تشييد نسق سيميائي مركب تتحرك داخله الذات الشاعرة لا بوصفها فاعلًا مؤديًا لطقوس مكتملة وناجزة، بل بوصفها ''ذاتًا راغبة'' تُعاد صياغة موقعها الوجودي والجمالي باستمرار في المسافة الفاصلة بين النقص والامتلاء. إن هذا الانتقال المنهجي من القراءة الوصفية التي تحصر النص في بعده الوعظي أو التاريخي إلى القراءة السيميائية، قد أتاح الكشف عن ''المنطق الداخلي'' الذي يحكم انتظام العلامات، ويجعل من النص فضاءً حيًا لتوليد الدلالة لا مجرد وعاء لنقلها، حيث تتقاطع فيه صرامة التكوين العلمي للشاعر مع تدفق شاعريته المحملة برموز المكان والفعل.

لقد أظهرت نتائج التحليل أن الفرضية المركزية القائلة بتحول الشعيرة إلى ''علامات رمزية'' لا تكتسب مشروعيتها الإجرائية إلا من خلال التوتر البنيوي القائم بين الإنجاز والنقص؛ فالأمكنة المقدسة (الكعبة، زمزم، الصفا، المروة) لم تشتغل في النص بوصفها ديكورات مكانية، بل بوصفها بؤرًا دلالية تُنظّم المجال الرمزي وتُسهم في إنتاج حالات وسيطة بين ''التحقق'' و''عدم الاكتمال''. فبالرغم من لحظات ''الامتلاء'' التي سجلها النص، إلا أنها بقيت لحظات عابرة تُفضي مباشرة إلى فتح مسارات جديدة من الرغبة؛ مما يعني أن الشعيرة في هذا النص لا تُختزل في كونها رمزًا سكونيًا، بل هي ''آلية تحول دلالي'' تضع الذات في حالة صيرورة دائمة، وتمنع المعنى من الانغلاق عند حدود الممارسة الجسدية للطقس، محولةً الرحلة من حيزها الجغرافي إلى أفقها الروحي المتسامي.

وفي سياق متصل، تبين للباحث أن مركزية المكان المقدس في تجربة البُخاري لا يمكن اختزالها في ''تمركز مغلق'' حول نقطة واحدة، بل هي بنية ''انفتاحية'' قابلة للتوسع اللانهائي؛ إذ إن انتقال الذات من مكة إلى المدينة، ثم إلى البقيع وأحد والشام، لا يعكس فقط اتساع المدار الجغرافي للرحلة، بل يرمز إلى "تضخم موضوع الرغبة" ذاته. فكلما توهمت الذات اقترابها من المركز المطلق، انفتح أمامها أفق قدسي جديد يباعد بينها وبين لحظة الاتصال النهائي. وبهذا

---

[42] داني خالد، ''سيميائية التجريد بن الموضوع ونفيه''، *مجلة كلية الفنون والاعلام* 9/ 18(نوفمبر 2024)، 385– 409.

[43] موسى سامح ربابعة، *آليات التأويل السيميائي* (عمان: دار جرير للنشر والتوزيع، 2016)، 89؛ برونوين ماتن وفليزيتاس رينجهام، *معجم مصطلحات السميوطقيا*، تر. عابد خزندار (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2008)، 187.

التحول، يخرج المقدس عن كونه نقطة ثابتة ليصبح أفقًا ممتدًا، وتتحول حركة الشاعر نحوه من مسار خطي منتهٍ إلى "سيرورة دلالية" لا تُستنفد، مما يمنح القصيدة طابعها الكوني الذي يتجاوز حدود المناسبة الفردية ليلامس تجربة الإنسان في سعيه الأبدي نحو المطلق.

أما على مستوى الخطاب، فقد كشفت الدراسة أن ''اللغة الدعائية'' في النص لا تؤدي وظيفة إنشائية ثانوية، بل تشتغل بوصفها ''آلية سيميائية تعويضية'' تُعيد إنتاج ما تعذّر تحقيقه على مستوى الفعل المادي. إن التكرار المكثف لصيغ الطلب والرجاء وتوزعها في ثنايا النص يبرهن على أن ''النقص'' ليس مرحلة ابتدائية يمحوها أداء الشعيرة، بل هو حالة بنيوية ملازمة للذات تُدار لغويًا عبر الدعاء. ومن ثمّ، لا يكون الخطاب الدعائي مجرد صدى للطقس، بل هو ''فضاء بديل'' يُعاد فيه تشكيل العلاقة مع المقدس بما يضمن استمرار تدفق الرغبة حتى في ظل استحالة الإشباع الكامل؛ وهو ما أكده النموذج الغريماسي الذي كشف عن ''دائرية البرنامج السيميائي'' في القصيدة، حيث تتحول النهاية (الجزاء) إلى بداية جديدة (رغبة متجددة)، محولةً النص إلى بنية لولبية يتغذى فيها المعنى من تأجيل الوصول، ويصبح فيها النقص هو المحرك الجوهري للإبداع.

ختاماً، إن هذه النتائج لا تمثل إضافة تأويلية مفروضة من الخارج، بل هي استنتاجات تفرضها بنية النص وقرائنه القوية، بدءًا من التوزيع الزمني الدقيق للأفعال وصولًا إلى التوسع التصاعدي في موضوعات الرغبة. وإذ تفتح هذه الدراسة آفاقًا لامتدادات بحثية لاحقة نحو ''أدب الشعائر'' أو ''سيميائية الخطاب الصوفي'' في غرب إفريقيا، فإن قيمتها الأساسية تكمن في إثبات أن النص الشعري الإفريقي المكتوب بالعربية، حتى في أشكاله الأكثر تقليدية واتباعاً، يختزن طاقات دلالية وبنى معقدة قادرة على صياغة التجربة الإنسانية في أعمق تجلياتها، بوصفها حركة لا تهدأ بين نقص لا يُلغى ورغبة لا تحدها المسافات.

المراجع والمصادر

إبراهيم، عمر محمد. ''الحج في مرآة الشعر العربي الحديث''، *مجلة الوعي الإسلامي* 60/ 699 (يونيو 2023)، 34– 35.

أبيكن، موسى عبد السلام مصطفى، وشيخ أحمد بن عبد السلام. ''الأدب الإسلامي في ديوان الوزير جنيد''، *مجلة الزرقاء للبحوث والدراسات الإنسانية* 2/19 (2019)، 195–204.

الإلوري، عبد الله آدم. *أشعة العقول على أضواء القناديل والفضول*. لاغوس: مطبعة الثقافة الإسلامية أجيجي، 1988.

أمجد، مجدوب رشيد. *السيميائيات من الانساق إلى المعنى*. العراق: دار المالكي،2019.

الأنصاري، فريد. *المرأة في الإسلام بين النفس والصورة*. الرباط: منشورات ألوان مغربية، 2003.

برونوين ماتن وفليزيتاس رينجهام. *معجم مصطلحات السميوطقيا*، تر. عابد خزندار. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2008.

بلحاج، محمد مصطفى. ''ملامح من الشعر العربي الإفريقي في غرب إفريقيا''، *حوليات الجامعة الإسلامية بالنيجر* 3/ 1 (1997)، 23– 35.

بلعلى، أمنة. *سيمياء الأنساق: تشكلات المعنى في الخطابات التراثية*. بيروت: دار النهضة العربية، 2013.

بلقاسم، دقة. ''علم السيمياء في التراث العربي''، *مجلة التراث العربي* 91 / 1 (2003)، 72.

بلو، غزالي. ''مع قصيدة الشكوى والحنين إلى الوطن للدكتور الوزير جنيد بن محمد البخاري، دراسة أدبية تحليلية''، *مجلة العلوم الإنسانية* 18/ 2 (2017)، 107– 119.

بنكراد، سعيد. *السميائيات؛ مفاهيمها وتطبيقاتها*. اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، 2012.

بوجلال، الربيع.''التحليل السردي عند غريماس''، *مجلة قراءات* 11/ 1 (ديسمبر 2019)، 202– 214.

بوساحة، فريدة. ''فهم النصوص بين البنية الصغرى والبنية الكبرى''، *مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية* 39 (2016)، 245– 286.

الجبوري، محمد فليح. *الاتجاه السيميائي في نقد السرد العربي الحديث*. بيروت: منشورات ضفاف، 2013.

الحاج عمر، أبوبكر. *الوزير جنيد كناثر*. صكتو: جامعة صكتو، قسم اللغة العربية، بحث تخرج، 1981.

حدّد، خديجة. نظرية غريماس'' السيميائيّة ومرجعياتها اللسانية والمعرفيّة''، *مجلة قبس للدراسات الانسانية والاجتماعية* 3/ 1 (جوان 2019)، 634، 667.

حساني، أحمد. *العلامة في التراث اللساني العربي، قراءة لسانية سيميائية*. دار وجود للنشر، 2015.

خير رمضان، محمد يوسف. *كتاب تكملة معجم المؤلفين*. بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، 1997.

داني، خالد. '' سيميائية التجريد بن الموضوع ونفيه''، *مجلة كلية الفنون والاعلام* 9/ 18(نوفمبر 2024)، 385– 409.

ربابعة، موسى سامح. *آليات التأويل السيميائي*. عمان: دار جرير للنشر والتوزيع، 2016.

رفاعي، الحاج إسماعيل. *ملامح المذاهب الأدبية في الشعر العربي النيجيري بين فترة 1903 و1960 عهد الاستعمار دراسة أدبية تحليلية*. صكتو: جامعة عثمان بن فودي، رسالة دكتوراه، 1433.

سيزا، قاسم وأبو زيد، نصر حامد. *أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السيميوطيقا*. القاهرة: دار إلياس العصرية، 1986.

الصغير، أحمد. *سيمياء الخطاب الشعري: مقاربات نقدية في الشعرية المعاصرة*. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2025.

صلاح، فضل. *النظرية البنائية في النقد الأدبي*. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1985.

ضحى، خيرة. ''بواكير القراءة السيميائية في التراث النقدي العربي''، *مجلة دراسات* 5/ 1 (جون 2016)، 62– 75.

عبد الناصر، سلطان محسن وزين، إبراهيم محمد. ''مفهوم المقدس والمدنس عند ميرسيا إلياديِ: دراسة تحليلية نقدية مقارنة''، *مجلة إسلامية المعرفة* 79/20 (ديسمبر 2015)، 125-158.

العجيمي، محمد الناصر. *في الخطاب السردي نظرية غريماس*. تونس: الدار العربية للكتاب، 1991.

علاق، فاتح. ''التحليل السيميائي للخطاب الشعري في النقد العربي المعاصر: مستوياته واجراءاته''، *مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الإنسانية* 25/ 12 (2009)، 149– 166.

عيشون، خيرة. ''الأنساق اللغوية وتجلياتها الدلالية''، *مجلة إشكالات في اللغة والأدب* 9/ 5 (ديسمبر 2020)، 251 –268.

غريماس، الجيرداس جوليان. *في المعنى (دراسات سيميائية)*، تر. نجيب غزاوي. اللاذقية: مطبعة الحداد، 1999.

غلادنت، شيخو أحمد سعيد. *حركة اللغة العربية وآدابها في نيجيريا*. القاهرة: دار المعارف، 1982.

قادة، عقّاق. *الخطاب السيمائي في النقد المغاربي: نظرية غريماس*. عمان: مركز الكتاب الأكاديمي، 2018.

قريق، أحمد أحسن. ''من انطباعات الحج في الشعر الشعبي الجزائري''، *مجلة العصر* 1/ 4 (فبراير 2020)، 62– 66.

كامل، عصام خلف. *الاتجاه السيميولوجي ونقد الشعر*. القاهرة: دار فرحة للنشر والتوزيع، 2003.

كاني، أحمد محمد. ''آخر المحققين''، *حوليات الجامعة الإسلامية بالنيجر* 1/ 4 (/2007)، 86.

المترجي، أنور. *سيميائية النص الأدبي*. المغرب: دار إفريقي الشرق، 1987.

مزوز، محمد. *فلسفة الدين بين التجربة الباطنية والتأمل النظري*. بيروت: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2018.

ميشال، أريفية وآخرون. *السيميائية أصولها وقواعدها*، تر. رشيد بن مالك. مصر: بستان المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، 2002.

نعيمة، سعدية. *التحليل السيميائي والخطاب*. إربد: عالم الكتب الحديث، 2016.

يودالي، بن عون، وأم الخير شتاتحة. ''المقدس في الاسلام (دراسة تحليلية عند الصوفية)''، مجلة العلوم الإسلامية والحضارة 3/ 7 (أكتوبر 2022)، 89– 104.

Halim Öznurhan, "Buhârî, Cüneyd b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam. Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), Ek-1/217.

Soyupek, Hasan. "Şair Vezîr Cüneyd'in Hayatı ve Arap Edebiyatındaki Yeri". *Burdur İlahiyat Dergisi*. 6/1 (Haziran 2023): 223-247. https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1310162.

YORUM OLGUSUNUN DİLSEL TEMELLERİNİN TESPİTİ*

*Yunus Emre ÖZTÜRK***
*Mehmet Şirin ÇINAR****

Özet

Yorum olgusu, birçok disipline konu olmasıyla beraber özellikle hermenötik disiplini tarafından yoğun bir şekilde ele alınmaktadır. Hermenötikçilere göre tek ve evrensel bir bilgiden bahsetmek mümkün değildir. Zira her bilgi kendisiyle beraber yorum olgusunu da bünyesinde taşımaktadır. Bununla beraber tefsir, usûl, kelâm vb. İslâmî ilimlere de konu olan yorum olgusu, daha ziyâde "te'vîl" kavramıyla karşılanmaktadır. Bu kavram, genel anlamıyla İslâmî ilimlere özgü kalmış olup bu çalışmada hayatın tüm anlarına da dahil olan yorumlama süreci kastedilmektedir. Birçok yönden ele alınan yorum olgusu, birden fazla etkene bağlı olarak ortaya çıkmakta ve her disiplin bu olguya kendi perspektifinden yaklaşmaktadır. Bu perspektiflerden birini de dilsel bakış açısı teşkil etmektedir. Dolayısıyla yorum olgusuna zemin hazırlayan dilsel faktörlerin tespiti bu çalışmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Bu bağlamda birden fazla anlama hamli mümkün kılan; terâdüf, iştirâk, lâzım-ı fâide, önvarsayım, uzlaşım, mübalağa, tenğîm vb. dilsel olgular ele alınacak ve bu olguların birden fazla manayı ortaya çıkarma durumları açıklanarak tahlil edilecektir. Böylelikle kültür, bağlam vb. etkenlerden önce yorumda esas olan dilsel boyut ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Çalışmanın odak noktasını yorum olgusu teşkil ettiğinden mana olgusu ile ilişkisi sebebiyle modern dilbilim dallarından olan semantik, edimbilim, göstergebilim vb. disiplinlere de atıf yapılacaktır. Çalışmada yorum olgusuna zemin oluşturan dilsel boyut ile sınırlı kalınacaktır. Fakat dilsel boyut; gramer bağlamında değil dilbilim disiplinleri çerçevesinde ele alınacaktır. Bu bağlamda kelime boyutunda iştirâk olgusunun farklı bağlamlarda farklı anlamlar ihtiva edebilmesi, lâzım-ı fâide olgusunun lafızların ifade ettiği anlam dışında anlamlar ortaya

---

* Bu çalışma, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı'nda 2025 yılında tamamlanan "Âmil ve Karîneler Teorisi Bağlamında Lafız-Mana İlişkisi" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Arş. Gör., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, yunusemreozturk@yyu.edu.tr, ORCID: 0009-0002-2691-9827

*** Prof. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, msirin@yyu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5798-0439

çıkartabildiği, önvarsayımın bünyesinde zikredilmeyen bilgileri taşıması, tenğîm olgusunun farklı anlamsal versiyonları ortaya koyabilmesi vb. üzerinden yorum olgusunun ortaya çıkışının dilsel temellerine ulaşılmaya çalışılacaktır. Sonuç itibariyle modern eleştiri kuramlarından sayılan hermenötik disiplinin dilbilimsel zemini ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgati, Yorum, Anlam, Hermenötik, Dilbilim.

IDENTIFYING THE LINGUISTIC FOUNDATIONS OF THE PHENOMENON OF INTERPRETATION*

*Yunus Emre ÖZTÜRK***

*Mehmet Şirin ÇINAR****

Abstract

The phenomenon of interpretation, while being the subject of many disciplines, is addressed particularly intensively by the discipline of hermeneutics. According to hermeneutic thinkers, it is not possible to speak of a single and universal knowledge, since every piece of knowledge inherently carries the phenomenon of interpretation within it. At the same time, the phenomenon of interpretation, which is also treated within Islamic sciences such as tafsir, usul, and kalam, is more commonly expressed through the concept of *ta'wil*. Although this concept is generally specific to Islamic sciences, in this study it refers to the broader process of interpretation that permeates all aspects of life. The phenomenon of interpretation, examined from many perspectives, emerges depending on multiple factors, and each discipline approaches it from its own viewpoint. One of these perspectives is the linguistic approach. Accordingly, identifying the linguistic factors that form the basis of interpretation constitutes the main focus of this study. In this context, linguistic phenomena that allow for multiple interpretations-such as synonymy (taraduf), polysemy/homonymy (ishtirak), implicature (lazim al-fa'ida), presupposition, convention, exaggeration (mubalaghah), and intonation (tanghim)-will be examined, and their capacity to generate multiple meanings will be analyzed and explained. In doing so, the study aims to foreground the linguistic dimension as the primary basis of interpretation,

* This study is derived from the master's thesis entitled "The Relationship between Expression and Meaning in the Context of the Theory of ʿĀmil and Contextual Clues (Qarā'in)", completed in 2025 at the Department of Arabic Language and Rhetoric, Graduate School of Social Sciences, Van Yüzüncü Yıl University.

** Res. Asst., Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, yunusemreozturk@yyu.edu.tr, ORCID: 0009-0002-2691-9827.

*** Prof. Dr., Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, msirin@yyu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5798-0439.

prior to factors such as culture and context. Since the central focus of the study is the phenomenon of interpretation, references will also be made to modern linguistic disciplines such as semantics, pragmatics, and semiotics due to their relation to the concept of meaning. The study will be limited to the linguistic dimension that underlies interpretation; however, this dimension will be addressed not in terms of traditional grammar, but within the framework of modern linguistic disciplines. In this regard, efforts will be made to uncover the linguistic foundations of interpretation through aspects such as the ability of polysemy to convey different meanings in different contexts, the capacity of implicature to generate meanings beyond what is explicitly stated, the role of presupposition in carrying implicit information, and the function of intonation in producing different semantic variations. Ultimately, the study will address the linguistic foundation of hermeneutics as one of the modern theories of interpretation.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Interpretation, Meaning, Hermeneutics, Linguistics.

GİRİŞ

Yorum olgusu, hayatı anlamlandırma konusunda önemli bir role sahip olduğundan dolayı hayatın her ânında kendisine yer edinmektedir. Zira anlamlandırma ameliyesi çoğu zaman kendisiyle beraber yorum olgusunu da beraberinde getirmektedir. Bu durum da yorum olgusunun yalnızca gündelik hayat ile sınırlı kalmasını engellemiş ve sosyal bilimler başta olmak üzere birçok disipline konu olmuştur. Yorum olgusunu konu edinme bakımından en fazla ön plana çıkan disiplinse hermenötiktir.

Hermenötik disiplinine göre tek, mutlak ve evrensel bir bilgiden bahsetmek mümkün değildir. Zira her bilgi bünyesinde yorum olgusunu da taşımaktadır. Bu yorumların ortaya çıkartılması ise tarih, kültür, bağlam vb. hususların birlikte ele alınarak değerlendirilmesi sonucundan mümkündür. Fakat tüm bu hususlardan önce düşüncenin taşıyıcısı olan dilin yapısını da çözümlemek önem arz etmektedir. Zira dil; bağlama göre şekillenir, kültürü bünyesinde taşır ve tarihe şahitlik ederek tarihi bugüne taşır.

Bu çalışmada da yorum olgusunun dilsel temellerine inilmeye çalışılacaktır. Birden fazla anlama hamli mümkün kılan veya anlamın örtük dünyasını ortaya koyan dilsel yapılar tahlil edilmeye çalışılacaktır. Dolayısıyla yorum olgusuna asıl zemin hazırlayan hususların dilin kendi yapısından kaynaklandığını ortaya koymak bu çalışmanın odak noktasını teşkil etmektedir. Çalışmada klasik/geleneksel gramer kurallarına bağlı kalınarak değil; modern dilbilim disiplinlerinden olan semantik, edimbilim ve göstergebilim gibi disiplinlerden hareketle temellendirmeler yapılacaktır.

Bu bağlamda bir lafzın veya cümlenin birden fazla anlama hamledilmesini mümkün kılan iştirâk, terâdüf, uzlaşım, mecâz ve mübalağa gibi dilsel olguların anlamsal kapasiteleri ele alınacak, lâzım-ı fâide, önvarsayım ve tenğîm (tonlama) gibi unsurların, zikredilen lafzi anlamların ötesinde nasıl örtük bilgiler ve farklı anlamsal versiyonlar ürettiği tahlil edilecektir. Tüm bu hususlardan önce hermenötik disiplinine dâir bilgiler verilecektir. Böylelikle modern eleştiri kuramları arasında değerlendirilen hermenötik disiplinin dilsel zemini oluşturulmaya çalışılacaktır.

1. Hermenötik

Hermenötik, kavram olarak Yunanca kökenli olup "yorum" anlamına delâlet eden "hermeneia"dan türemektedir.[1] Bu kavram Türkçede "yorumbilim" ve "yorumsama";[2] Arapçada ise "علم التأويل" terkibiyle karşılanmaktadır.[3] Birçok disipline konu olması sebebiyle hermenötiğe dâir çeşitli terimsel tanımlar yapılmıştır. Bu çalışmanın odak noktasını dilbilimsel hermenötik teşkil ettiğinden dilbilime konu olan iki tanımını zikretmek uygun olacaktır. Bunlar, "genel dilbilim metodolojisi" ve "linguistik anlama disiplinlerinin tümü" şeklindedir.[4]

Hermenötik disiplinine göre her bilgi bünyesinde bir yorumu da taşımaktadır.[5] Dolayısıyla bu durumda mutlak ve genel geçer bir bilgiden söz etmek mümkün değildir. Bazılarına göre de hermenötik disiplini direkt olarak anlamın kendisini araştırma konusu edinmektedir.[6] Bu bağlamda anlam, üç farklı düzeyde ortaya çıkmaktadır. Bu düzeylerin ilki kelimelerdir. Dolayısıyla anlam, kelimeler aracılığıyla zuhur etmeye başlamaktadır. Ardından mana düzeyine geçilmekte ve bu düzeyde kelime-anlam ilişkisi; iletişimin bağlamı, dillerin kendine has özellikleri ve tarihsel evrimi gibi özellikler ön plana çıkmaktadır. Üçüncü düzey ise ruhsal boyut olarak nitelenmektedir. Bu boyutta ilgili dilsel olayın tarihsel bağlamı, dönemin sosyal ve kültürel bağlamı, konuşurun/yazarın zihin dünyası vb. öznel durumlar ortaya konulur.[7]

Hermenötik disiplininde dil olgusu ön plana çıkmaktadır. Zira tarih ve kültürün dille taşındığı bir vakıadır. Bu şekilde dil olgusu zamanla birlikte oluşan kültürel birikimi yansıtmakta ve şimdiki zamana getirmektedir. Böylelikle zamanı ve kişileri yorumlayabilmek ancak dil olgusunu düzgün bir

---

1 Richard E. Palmer, *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015), 41.
2 Ahmet Kocaman, "Dilbilim Terimleri Sözlüğü", *Dilbilim Araştırmaları Dergisi* 1 (01 Şubat 1990), 171.
3 Yakup Kızılkaya vd., *Dilbilim Sözlüğü* (İstanbul: Akdem Yayınları, Temmuz 2020), "yorumbilim", 436.
4 Âdil Mustafâ, *Fehmu'l-fehm* (Kâhire: Ru'yetün li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2007), 66-67.
5 Erdal Yılmaz, "Bilinç, Hakikat ve Dile Dair Hermeneutik Yaklaşım", *Dîvân* 28/54 (03 Temmuz 2023), 3.
6 Mustafâ, *Fehmu'l-fehm*, 73.
7 Mustafâ Nâsıf, *Nazariyyetu't-te'vîl* (Cidde: en-Nâdi'l-Edebiyyi's-Sekâfî, 2000), 49.

şekilde kullanabilmekle mümkün olmaktadır. Bu bağlamda birden fazla manaya hamli mümkün kılan hususlar bağlamsal ve toplumsal etkenlerle şekillenerek yorumlanmaktadır. Örneğin birden fazla mana ifade eden müşterek kelimelerin anlamları, kullanıldıkları bağlama göre seçilerek murâd edilen manaya ulaşılmaya çalışılır.[8]

Dolayısıyla hermenötik disiplininin temel odak noktasını "yorumlama" ameliyesi teşkil etmektedir. Bu ameliyeyi yukarıda zikredilen müşterek lafızlar gibi dilsel düzeyde ortaya çıkaran birtakım olgular mevcuttur. Bu çalışmada da mezkûr olguların tespiti yapılmaya ve yorumlama olgusunu nasıl ortaya çıkardığı açıklanmaya çalışılacaktır.

2. Yorum Olgusunun Dilsel Temelleri

2.1. İştirâk: İştirâk, bir lafzın iki veya daha fazla anlama eşit derecede delâlet etmesidir. Tek lafzın birden fazla manaya vazedilmesine "iştirâk", bu lafızlara da "müşterek" denilmektedir.[9] Gerçek anlamda iştirâk olgusunun varlığı dilciler arasında ihtilafa konu olmaktadır. Bu bağlamda bazı dilciler de müşterek lafızların müşterek olmayan lafızlardan daha fazla olduğunu savunmaktadır. Müşterek lafızların daha yaygın olduğunu savunanlara göre; mazi fiillerin dua ve haber anlamlarında müşterek kullanıma sahip olması, harflerin tamamının müşterek kabul edilmesi ve muzâri fiilin hal ve istikbâl kiplerinde müşterek anlam taşıması bu durumu desteklemektedir. Netice itibariyle müşterek lafızlar dillerin bir gerçeğidir. Öyle ki "النَّوَى" lafzı; uzaklık, ev ve niyet anlamlarına delâlet eden müşterek bir lafızdır.[10] Hermenötik disiplininin alt dallarından birini teşkil eden filolojik hermenötiğin görevlerinden biri de iştirâk özelliğini hâiz kelimelerin anlam üretme özelliğini izlemektir.[11] Dolayısıyla müşterek lafızlar birden fazla anlam yüklenebilme özelliğini hâizdir. Müşterek lafızlardan yorum olgusunu elde edebilmek için de bağlama dayalı olarak bu lafızların delâlet ettiği anlamları doğru şekilde seçebilmek gereklidir. Söz konusu lafızlar bağlamsal anlamda kaç farklı anlamsal versiyona uyum sağlıyorsa o kadar fazla yorum ortaya çıkabilecektir. Örneğin "العين جميلة" cümlesi; "göz güzeldir", "pınar güzeldir", "bulut güzeldir" vb. anlamlara muhtemeldir. Bu anlamlardan herhangi birini seçmek yorum olgusunu oluşturmaktadır. Dolayısıyla müşterek lafızlar üzerinden anlama ulaşmak salt anlam tespiti değil aynı zamanda bizzat yorumlama ameliyesidir.

2.2. Uzlaşım: Uzlaşım, ortak bir dili konuşan toplulukların kelime, ifade, cümle vb. hususlarda ortak bir anlamsal delâlet üzerinde görüş birliğine

---

8 Yunus Emre Öztürk, *Âmil ve Karîne Teorileri Bağlamında Lafız-Mana İlişkisi* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025), 100.

9 Celalü'd-Dîn es-Suyûtî, *el-Müzhir*, thk. Rıdvân Mâmû (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2021), 1/403.

10 es-Suyûtî, *el-Müzhir*, 1/405-406.

11 H. G. Gadamer, *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, çev. Doğan Özlem (Ankara: Ark Yayınevi, 1995), 277.

varması durumudur. İletişimin sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesi de ancak üzerinde uzlaşılan ifadelerin bilinmesiyle mümkün olmaktadır.[12] Kişi yabancı olduğu bir topluma girdiğinde üzerinde uzlaşı sağlanan hususları bilemediğinden sürekli olarak bir hata yapma ve yanlış anlama şüphesi içerisinde olacaktır. Örneğin "Bir fincan kahve ister misin?" cümlesine cevaben "إنها تحول بيني وبين النوم" (o, benimle uyku arasına giriyor) ifadesi serdedildiğinde kişi kahvenin uyku kaçırıcı özelliğini ifade etmektedir. Fakat muhatap bağlamdan ve daha önceki tecrübelerden de hareketle bu ifadenin olumsuz anlama delalet edecek şekilde kişinin kahveyi istemediğini anlamaktadır. Zira bu ifade üzerinde toplum tarafından uzlaşım sağlanmıştır.[13] Diğer bir örnek ise Müslüman bireylerin kullandığı hâl-hatır ve selâmlaşma ifadesidir. Buna göre "nasılsın?" diye soran kişiye genel anlamda "الحمد لله" (hamt Allah'adır) diye cevap verilir. Bu ifade üzerinde toplum tarafından bir uzlaşı sağlanmıştır ve kelimenin anlamı ile bağlamdan çıkarılan anlam birbirinden farklıdır. Buna göre bu ifade, "bir sıkıntı yok", "iyiyim", "hayatım rutin akışında" vb. anlamlara delâlet etmektedir.[14] Dolayısıyla bu ifadelerin lafızsal anlamları kastedilmemekte, içerisinde bulunan toplumsal uzlaşıya binâen lafızların anlamları farklılaşmakta ve bağlama göre yapılan anlamsal tercih yorum olgusunu ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla anlamın literal olarak ele alınmasının ötesinde dil üzerindeki toplumsal tasarrufun etkisini okuyabilmek yorum sürecini zorunlu kılmaktadır.

2.3. Mecâz: Mecâz, bir lafzın hakiki anlamına delâletine mâni olan bir karînenin ve hakiki anlamla arasında bulunan bir alaka ile beraber ilk vazedildiği anlamın dışında kullanılmasıdır.[15] Mecâzın amacı; anlamda genişleme, te'kît vb. durumlardır. Dolayısıyla bir ifadenin mecaza hamledilebilmesi ancak bu gayeler çerçevesinde mümkündür.[16] Görüldüğü üzere mecâz olgusu, lafzın birden fazla anlama hamledilebilmesine imkân tanımaktadır. Bu bağlamda "يد الله فوق أيديهم"[17] (Allah'ın eli onların elinin üzerindedir) ayetinde Allah'a nispet edilen "el" lafzına "güç/kudret" anlamı yüklemek ancak mecâz yoluyla mümkündür. Dolayısıyla bu durumda hakiki anlam askıya alınmakta ve bağlam mecâz anlama yönlendirmektedir. Bu tercih de yorum olgusunu ortaya çıkarmaktadır.

2.4. Önvarsayım: Önvarsayım, iletişim esnasında telaffuz edilmeyen fakat varlığı muhataplarca bilinen ve kabul edilen örtük alan bilgileridir.

---

[12] Seyyare Duman, *Edimbilim Kavramlar-Yöntemler-Alanlar* (Eskişehir: Dorlion Yayınları, 2022), 26.

[13] Mesûd Sahrâvî, *et-Tedâvüliyye 'İnde 'ulemâi'l-'Arab* (Beyrût: Dâru't-Talîa', 2005), 29.

[14] George Yule, *et-Tedâvuliyye*, çev. Kuseyî el-Attâbî (Ribât: ed- Daru'l-'Arabiyyetu li'l-'Ulûm Nâşirun, 2010), 21.

[15] Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Esrâru'l-belâğâ*, thk. Ebu Fihr Mahmud Muhammed Şâkir (Kâhire: Matbaatu'l-Medenî, 1902), 351.

[16] es-Suyûtî, *el-Müzhir*, 1/389.

[17] Fetih 48/10.

Örneğin "لزيد سيارة" (Zeyd'in bir arabası vardır) ifadesi önvarsayım olarak bulunmaktadır.[18] "سيارة زيد جميلة" (Zeyd'in arabası güzeldir) cümlesinde Önvarsayımlar da yorum olgusuna zemin hazırlayan dilsel birimler arasında yer almaktadır. Özellikle dini metinlerin anlaşılmasında oldukça önemi hâizlerdir. Örneğin " وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّي جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا اَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ"[19] (Hani, Rabbin meleklere, "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" demişti. Onlar da "Orada bozgunculuk çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?" dediler) ayetinde doğru anlamın tespiti ancak önvarsayımların tespitiyle mümkündür. Zira meleklerin ilgili cevabı verebilmesi ancak önvarsayımlarına bağlıdır. Bu bağlamda meleklerin verdiği cevap ya gaybı bilmelerini ya mahzuf bir sorunun gerekliliğini ya daha önce yaratılmış bir topluluğun bu şekilde davrandığı ve meleklerin buna vakıf olduğu ya da Levh-i mahfuzdan bu bilgiyi edindikleri gibi ihtimallere binâen inşa edilmiştir.[20] Dolayısıyla bu ihtimallerden birini tercih etmek de yorum olgusu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hazf olgusu da yorumlama sürecinde etkili olan bir husus olarak değerlendirilmeye müsaittir. Fakat hazf, muhataplarca bilinen ve bundan dolayı icaz amacıyla iletişimde zikredilmeyen hususlardır. Dolayısıyla hazfe konu olan hususlar muhataplarca önvarsayım derecesinde bilindiğinden zikredilmemektedirler. Görüldüğü üzere hazf olgusu, önvarsayımın bir parçasıdır. Bu sebeple hazf olgusu ayrıyeten ele alınmamıştır.

2.5. Terâdüf: Terâdüf olgusu, iki veya daha fazla lafzın aynı anlama delâlet edecek şekilde kullanılmasıdır. Bu bağlamda "البَشَر" ve "الإنْسَان" kelimeleri aynı anlama delâlet eden müterâdif iki kelime olarak kabul edilmektedir.[21] Terâdüf olgusunun varlığı ise dilciler arasında ihtilafa konu olmaktadır. Bu bağlamda müterâdif olduğu söylenen kelimeler arasında anlamsal nüansların mevcut olduğu söylenmektedir. Örneğin "الإنْسَان" kelimesi, "insan" anlamına alışma/sosyallik ve unutma özellikleri itibariyle vazedilmişken; "البَشَر" lafzı beşeriyyet (derisinin/bedeninin açıkta olması) itibariyle vazedilmiştir.[22] Dolayısıyla terâdüf olgusunun yorum olgusunu temellendirdiği görülmektedir. Zira konuşmada veya metinde "insan" anlamına delâlet etmek için mezkûr kelimelerden "الإنْسَان" lafzı tercih edilmişse insanın sosyalleşme, unutma, psikolojik zaaf vb. yönüne işaret etmek amacıyla kullanılırken; "البَشَر" lafzı ise biyolojik ve fiziksel yapıya delâlet etmek amacıyla kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu kelimelerden birini tercih etmek yorum olgusuna zemin hazırlamaktadır. Nitekim bu

---

18 Yule, *et-Tedâvuliyye*, 52.

19 Bakara 2/30.

20 Mecdî Hüseyin, *et-Tefsîru't-tedâvulî li'n-nassi'l-Kur'ânî* (Kâhire: Ru'yetün li'n-Neşr ve't-tevzî', 2018), 47.

21 Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Alî el-Kannevcî, *el-Bulğa fî usûli'l-lüğa*, thk. Nezîr M. Mektebî (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988), 118.

22 el-Kannevcî, *el-Bulğa fî usûli'l-lüğa*, 118.

kelimelerden birini tercih etmek anlamın belirli bir yönünü ön plana çıkarmak anlamına gelmektedir. Kişi de kullanılan kelimeye göre bağlama bağlı kalarak anlamsal yorumunu gerçekleştirecektir.

2.6. Lâzım-ı Fâide: İletişim esnasında harici dünyadaki karşılıklarının sorgulanabilirliği bağlamında cümleler haberî ve inşâi olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Doğruluk ve yanlışlığa konu olabilenler haberî, konu olamayanlar ise inşâî olarak isimlendirilirler. Fakat haberî cümlelerin inşa edilmesindeki gayeler bildirişim ile sınırlı değildir. Bu bağlamda bazı cümleler, içeriğinin doğruluğu mütekellim ve muhatap tarafından bilinmesine rağmen haberî formda kullanılmaktadır. Buradaki amaç, yeni bir sosyal ilişki oluşturmak, var olan sosyal ilişki düzeyini arttırmak, önemli bir konuşma için girizgâh yapmak vb. olabilmektedir. Örneğin "اليوم جميل جدا" (Bugün, gerçekten çok güzel) cümlesi haberî formda kullanılmasına rağmen muhataba yeni bir bilgi iletmemektedir.[23] Bu şekildeki cümleler için Arap dilinde lâzım-fâide kavramı kullanılmaktadır.[24] Yorum olgusu bağlamında ele alındığında mezkûr cümlenin lafzî anlamından ziyâde "yeni bir sosyal ilişki oluşturmak mı, var olan sosyal ilişki düzeyini arttırmak mı, önemli bir konuşma için girizgâh yapmak mı?" amaçlarından hangisine muhtemel olduğu bağlama göre tercih edilebilmektedir. Yapılan bu tercih de bir yorumu teşkil etmektedir. Dolayısıyla ilgili cümlenin farklı yorumsal versiyonlar oluşturması lâzım-ı fâide olgusu sayesinde gerçekleşmektedir.

2.7. Tenğîm: Tenğîm olgusu, iletişim esnasında kullanılan ses düzeyinin ve tonlamanın farklılaştırılması sûretiyle farklı anlamlar ortaya çıkarabilme durumudur.[25] Bu bağlamda "أنت محمد" cümlesi, "sen Muhammet'sin" şeklinde genel bir yargı, "sen Muhammet'sin!" şeklinde övgü ve "sen Muhammed misin?" şeklinde soru anlamına delâlet edebilmektedir.[26] Dolayısıyla aynı morfolojik yapıya sahip ifadelerin farklı anlamsal versiyonlar ortaya çıkarmasını sağlayan bir etken olarak tenğîm olgusu karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda muhtemel anlamlardan birini bağlama göre seçmek bir yorumlama ameliyesidir. Zira ses düzeyi ve tonlama gibi paralinguistik hususların tahlili yorum süreçlerinin kaçınılmaz birer parçalarıdır.

2.8. Mübalağa: Mübalağa, bir sıfatın fazlalığının/şiddetinin ya da azlığının/zayıflığının uzak bir noktaya veya imkansıza nispet edilerek kullanılmasıdır.[27] Örneğin, "ونكرم جارنا ما دام فينا ... ونتبعه الكرامة حيث مالا" (komşumuz aramızda olduğu müddetçe ona ikrâm ederiz…bizden

[23] Muhammed Ali el-Hûlî, *ʿİlmu'd-dilâle (ʿİlmu'l-mʿanâ)* (Ürdün: Dâru'l-Felâh, 2000), 16.

[24] Hâmid 'Avnî, *el-Minhâcu'l-vâdıh li'l-belâğa* (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1974), 4/21.

[25] Öztürk, *Âmil ve Karîne Teorileri Bağlamında Lafız-Mana İlişkisi*, 54.

[26] Ayşe Meydanoğlu, *Arap Dilinde İrâb Alâmetlerinin Manalara Delâleti Problemi* (Ankara: İlâhiyat Yayın, 2022), 202.

[27] Abdurrahmân b. Hasen Habenneke el-Meydânî, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye* (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1996), 2/450.

ayrıldığında da ikrâmımızı ardından göndeririz) beytinde ifade edilen husus, aklen imkânsız olmamakla beraber âdeten imkansızdır ve bu şekilde mübalağa üslubu kullanılmıştır.[28] Şair bu üslup ile "cömertlik" ve "misafirperverlik" gibi hususlarda kendisini ve kabilesini övmektedir. Buradan hareketle mübalağa üslubunun mantıkî bir kıyas kullanılarak anlaşıldığı dolayısıyla da yorumlandığı görülmektedir. Zira mübalağa kullanımında lafızlar gerçeklikle örtüşmemekte ve kişileri yorum sürecine zorunlu olarak itmektedir.

2.9. Psikolojik Anlam: Psikolojik anlam, insanların belli kavram ve lafızlara yüklemiş oldukları bireysel anlamları ifade etmektedir. Dolayısıyla bu gibi anlamlar, toplumlar bağlamında genel geçerlik özelliğini hâiz değildir. Zira bir anlamın psikolojik olarak değerlendirilebilmesi kişilere bağlı olmasında gizlidir.[29] Örneğin "كلب" (köpek) kelimesi harici dünyada bazıları için "sevimli bir hayvan" anlamına gelirken; köpek tarafından ısırılan yahut saldırıya uğrayan kişilerce "korkulması gereken bir hayvan" olarak addedilebilmektedir. Dolayısıyla anlam olgusu bu durumda nesnel ve sabit bir yapı arz etmemekte, kişisel tecrübe ve algılara göre farklılaşmaktadır. Anlam tahlili esnasında bu anlamlardan hangisinin kastedildiği bağlama bağlı kalınarak tespit edilmelidir. Bu durum da bir yorum ameliyesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç

Yorum olgusu, hayatın her ânında olan dinamik bir süreçtir. Fakat bu olguyu salt bağlam, kültür ve tarih çerçevesinde ele almak eksikliktir. Zira bu hususların taşıyıcısı dildir. Dolayısıyla yorumlama ameliyesinin ilk aşamasını dilsel tahlil oluşturmalı ardından dilde kendini gösteren bağlam, kültür ve tarihin etkileri incelenmelidir. Dolayısıyla yorumların doğru tespiti ancak dilin kodlarını doğru bir şekilde çözümlemekle mümkün olacaktır.

Bu bağlamda; iştirâk (eş seslilik), terâdüf (eş anlamlılık), mecâz, uzlaşım, önvarsayım, lâzım-ı fâide, tenğîm (tonlama) ve mübalağa gibi dilsel olguların her birinin, tek bir lafız veya ifadeden birden fazla anlamın çıkarılmasına zemin hazırladığı tespit edilmiştir. Birden fazla anlama gelebilen müşterek lafızlar ile aynı varlığı farklı yönleriyle niteleyen eş anlamlı kelimelerin kullanımı, muhatabı bağlama en uygun olan manayı seçmeye zorlayarak doğrudan bir yorum ameliyesi başlatmaktadır.

Toplumsal uzlaşı ile oluşan yan anlamlar ve haberî cümlenin literal anlamı ötesinde sosyal ilişkileri belirleyen iletişimsel maksatları ifade eden lâzım-ı fâide, lafzın sözlük anlamının ötesine geçilerek mütekellimin asıl niyetinin yorumlanmasını zorunlu kılmaktadır. Bununla beraber iletişim

[28] Abdu'l-Muteâ'l es-Sa'îdî, *Buğyetu'l-îdâh litelhîsi'l-Miftâh fî 'ulûmi'l-belâğa* (Kâhire: Mektebetü'l-Âdâb, 2005), 4/613.

[29] Ahmed Ömer Muhtâr, *'İlmu'd-delâle* (Kâhire: Mektebetü Lisânu'l-Arab, 1998), 39.

esnasında açıkça zikredilmeyen fakat muhataplarca varlığı bilinip kabul edilen örtük alan bilgilerinin açığa çıkarılması, özellikle metinlerin doğru anlaşılmasında ve yorumlanmasında temel bir işlemdir.

Kelimelerin hakiki anlamlarından sıyrılarak mantıki kıyas ve karîneler eşliğinde mecazi veya mübalağalı kullanımlarının tespit edilmesi, dilsel gerçekliğin okur/dinleyici tarafından zihinsel bir çaba ile yorumlanmasını zorunlu kılmaktadır. İfadelerin aynı morfolojik yapıda olmalarına rağmen tonlamayla (tenğîm) tamamen farklı anlamsal versiyonlara evrilmesi ve kelimelerin bireylerin kişisel tecrübelerine göre değişen (psikolojik) anlamlar barındırması, mutlak/nesnel bir bilginin aksine her daim yoruma açık bir dilsel gerçekliği göstermektedir.

Sonuç itibariyle bu çalışmada yorum olgusunun dayanağını dilsel hususların oluşturduğu ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Bu çalışmada tespit edilen hususlar çoğaltılmaya müsait bir zemini teşkil etmektedir. İleriki çalışmalarda dini yahut edebi metinlerde bu hususların uygulamalı olarak tespiti, yorum olgusunun dilsel temellerini daha görünür kılacaktır.

KAYNAKÇA

'Avnî, Hâmid. *el-Minhâcu'l-vâdıh li'l-belâğa*. 5 Cilt. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1974.

Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkāhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Esrâru'l-belâğâ*. thk. Ebu Fihr Mahmud Muhammed Şâkir. Kâhire: Matbaatu'l-Medenî, 1902.

Duman, Seyyare. *Edimbilim Kavramlar-Yöntemler-Alanlar*. Eskişehir: Dorlion Yayınları, 2022.

Gadamer, H. G. *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*. çev. Doğan Özlem. Ankara: Ark Yayınevi, 1. Basım, 1995.

Hûlî, Muhammed Ali. *ʿİlmu'd-dilâle (ʿİlmu'l-mʿanâ)*. Ürdün: Dâru'l-Felâh, 2000.

Hüseyin, Mecdî. *et-Tefsîru't-tedâvulî li'n-nassi'l-Kur'ânî*. Kâhire: Ru'yetün li'n-Neşr ve't-tevzî', 2018.

Kannevcî, Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Alî. *el-Bulğa fî usûli'l-lüğa*. thk. Nezîr M. Mektebî. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988.

Kızılkaya, Yakup vd. *Dilbilim Sözlüğü*. İstanbul: Akdem Yayınları, Temmuz 2020.

Kocaman, Ahmet. "Dilbilim Terimleri Sözlüğü". *Dilbilim Araştırmaları Dergisi* 1 (01 Şubat 1990), 155-190.

Meydânî, Abdurrahmân b. Hasen Habenneke. *el-Belâğatü'l-'Arabiyye*. 2 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 1996. https://shamela.ws/book/12825/776#p1

Meydanoğlu, Ayşe. *Arap Dilinde İrâb Alâmetlerinin Manalara Delâleti Problemi*. Ankara: İlâhiyat Yayın, 2022.

Muhtâr, Ahmed Ömer. *'İlmu'd-delâle*. Kâhire: Mektebetü Lisânu'l-Arab, 5. Basım, 1998.

Mustafâ, Âdil. *Fehmu'l-fehm*. Kâhire: Ru'yetün li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2007.

Nâsıf, Mustafâ. *Nazariyyetu't-te'vîl*. Cidde: en-Nâdi'l-Edebiyyi's-Sekâfî, 2000.

Öztürk, Yunus Emre. *Âmil ve Karîne Teorileri Bağlamında Lafız-Mana İlişkisi*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025.

Palmer, Richard E. *Hermenötik*. çev. İbrahim Görener. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015.

Sahrâvî, Mesûd. *et-Tedâvüliyye 'İnde 'ulemâi'l-'Arab*. Beyrût: Dâru't-Talîa', 2005.

Sa'îdî, Abdu'l-Muteâ'l. *Buğyetu'l-îdâh litelhîsi'l-Miftâh fî 'ulûmi'l-belâğa*. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Âdâb, 17. Basım, 2005.

Suyûtî, Celalü'd-Dîn. *el-Müzhir*. thk. Rıdvân Mâmû. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1. Basım, 2021.

Yılmaz, Erdal. "Bilinç, Hakikat ve Dile Dair Hermeneutik Yaklaşım". *Dîvân* 28/54 (03 Temmuz 2023). https://doi.org/10.20519/divan.1220593

Yule, George. *et-Tedâvuliyye*. çev. Kuseyî el-Attâbî. Ribât: ed- Daru'l-'Arabiyyetu li'l-'Ulûm Nâşirun, 2010.

MUSTAFA ASIM KÖKSAL'IN KURAN-I KERİM'İN AYET SAYISI İLE İLGİLİ VERDİĞİ BİLGİNİN KAYNAĞI AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

*Doç. Dr. Abdullah BENLİ**

Giriş

Mustafa Asım Köksal (1913-1998) Kuran-ı Kerim'in ayet sayısı hakkında İbn Abbas'a (ö. 68/687-88) (ra) atfen verdiği bilgiye göre bu sayının 6666 ayet olduğunu ifade etmektedir. Bu bilgiyi hem "*İslam Tarihi*"[1] isimli kitabında, "*İbn Abbas ise, Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinin toplamının altı bin altı yüz altmışaltı olduğunu söylemiştir*" diyerek hem de "*İslam'da İki Kaynak Kitab ve Sünnet*"[2] isimli eserinde "*Ayetlerin toplam olarak sayısı da -Abdullah İbn Abbas'a göre- 6666'yı bulmaktadır*" diyerek paylaşmaktadır. Her iki eserinde de Süyûtî'nin (ö. 911/1505), *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'ân* isimli eserini kaynak göstererek vermektedir. Bu eserin 1. cildinin 67. sayfasını "İslam Tarihi" kitabında; 210. sayfasını ise "*İslam'da İki Kaynak Kitap ve Sünnet" isimli eserinde* göstermektedir.

M. Âsım Köksal'ın, "İslam Tarihi" isimli kitabında ayet sayıları hakkında verdiği bilgiler şu şekildedir:

"Kur'ân-ı Kerim âyetlerinin sayısında, sûre başlarındaki besmeleyi, o sûrenin âyetlerinden sayıp saymamak, âyetlerdeki durak yerlerinde görüş birliğine varamamak gibi sebeplerle altı binden sonrasında ihtilaf edilmiştir. İlim adamlarından, kimisi, altı bine on dört, kimisi, yüz yetmiş yedi, kimisi, iki yüz dört, kimisi, iki yüz on dört, kimisi, iki yüz on sekiz veya iki yüz on dokuz, kimisi, iki yüz yirmi beş veya iki yüz yirmi altı, kimisi de, iki yüz otuz altı eklemiştir.[3] İbn-i Abbas ise, Kur'ân-ı Kerim âyetlerinin toplamının altı bin altı yüz altmışaltı olduğunu söylemiştir.[4] *Şeyhulislam İbn-i Kemal (ö. 940/1534) de:*

---

* ERÜ İlahiyat Fakültesi Kıraat Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, abenli@erciyes.edu.tr, https://orcid. 0000-0002-8650-4933

1 Mustafa Asım Köksal, *İslamTarihi, Misvak Neşriyat ve Dağıtım işletmesi, İstanbul 1980, XI, s.189.*

2 M. Asım Köksal, *İslam'da İki Kaynak Kitab ve Sünnet*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, Ankara 1994, s.3.

3 Köksal, *İslam Tarihi*, XI, 189 (Bedrüddin ez-Zerkeşî, el- Bürhan, c. 1, s. 249, 251, 252'den naklen)

4 Köksal, *İslam Tarihi*, XI, 189 (Süyutî - İtkan c. 1, s. 67'den naklen)

«Bilmek istersen eğer sen aded-i âyâtı - Cümlesi altı bin'ü altı yüz altmışaltı.» diyerek bu görüşü benimsemiştir."[5]

M. Asım Köksal'ın bu bilgiye kaynak gösterdiği Süyûtî'nin "İtkân"ındaki 67. sayfaya baktığımızda sayfa numarasının eşleştiğini fakat bilginin eşleşmediğini görmekteyiz. Nitekim bu sayfada İbn Abbas'a nispet edilen ayet sayısının 6666 değil 6616 olduğu yazılıdır.[6] "*İslam'da İki Kaynak Kitap ve Sünnet"* isimli eserinde kaynak olarak gösterdiği "İtkân"daki 210. sayfaya bakmak istediğimizde 1. cildin 200 sayfadan ibaret olması hasebiyle 210 rakamının sehven yanlış verildiği ya da eserin başka bir baskısından faydalanıldığı kanaati oluşmaktadır. Kitabın başka bir yayınevi tarafından basılmış olan nüshasına baktığımızda o baskıda 1. cildin 263. sayfada son bulduğu görülmekte ise de, ayet sayısının 6666 olduğuna referans olarak gösterilen 210. sayfada böyle bir bilginin olmadığı, bu sayfada Kur'an ayetlerinin sayısı ile yakından uzaktan alakası olmayan, tamamen farklı bir konu olan "müfessirlerin bilmesi gereken harf, isim, fiil ve zarf olarak kullanılan edatların manaları"nın anlatıldığı bir konudan bahsedildiği görülmektedir.[7]

İşte bu kaynak tahkikli yaptığımız inceleme neticesinde iki önemli sonuca ulaşılmıştır. Birincisi, M. Âsım Köksal'ın İbn Abbas'a göre ayet sayısının 6666 olduğu bilgisine kaynak olarak gösterdiği Süyûtî'nin "İtkan"ında bu sayının 6666 değil 6616 olarak, ikincisi ise bu 6616 sayısının da başka kaynaklarda 6216 olarak verilmiş olmasıdır. Nitekim hem öncelik hem de güvenilirlik açısından tercihe şayan olmaları sebebiyle âyet sayıları ile ilgili görüşler için temel kaynak olarak kabul edilen ve hep ön planda tutulan[8] Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö.444/1052), "*el-Beyân fî Âddi Âyi'l-Kur'ân*"[9] ve Burhânuddin el-Ca'berî'nin (ö.732/1331) "*Husnü'l-meded fî fenni'l-aded*"[10] isimli yazmış oldukları bu eserlerde İbn Abbas'a atfedilen ayet sayısının "İtkan"daki gibi 6616 değil 6216 olduğu görülmektedir. Ayrıca Zürkânî'nin, (ö. 1099/1688), "*Menâhilü'l- Irfân*"ında[11] da İbn Abbas'a atfedilen ayet sayısı "İtkan"daki gibi 6616 değil 6226'dır. Merhum Osman

---

5 Köksal, *İslam Tarihi*, XI, 189.

6 Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman, *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, el- Mektebetü's- Sekâfiyye, Lübnan/Beyrut, 1973, I, 67; Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evladihî, Mısır, 1978, I,89.

7 Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman, *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evladihî, Mısır, 1978, I, 210.

8 Ali Öge, Halil İbrahim Üren, "*Âyet Sayılarındaki İhtilafların Sûrelere Göre Tespiti*", Hitit İlahiyat Dergisi, (Aralık/ December 2021) 20/2, s.917-919.

9 Ebu Amr ed-Dânî, *el-Beyân fi a'ddi âyi'l-Kur'ân*, tahk.: Ganim Kaddûri Hamed, Merkezeu'l-Mahtutât ve't-turâs ve'l-vesâik, Kuveyt 1994, ss. 79-80.

10 Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer el- Ca'berî, *Husnü'l-meded fî fenni'l-aded*, thk. Cemal b. Seyyid Rıfâ'î eş-Şâyib (Mısır: Mektebetü evlâdü'ş-şeyhi li't-türâsi, 2005), 30.

11 Zürkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilü'l- Irfân fî Ulûmi'l- Kur'ân*, Dâru İhyâi'l- Kütübi'l-Arabiyye, Mısır, trz. I, s.336.

Keskioğlu'nun (ö.1989), "*Nüzûlünden İtibaren Kur'an-ı Kerim Bilgileri"* kitabında[12] İbn Abbas'a atfedilen ayet sayısını 6616 olarak verilmesi onun da kaynağının "İtkân" olduğu izlenimini vermektedir.

Sonuç olarak, Mustafa Asım Köksal'ın Kur'an'daki ayet sayısı hakkında İbn Abbas'a (ra) isnat ederek verdiği 6666 sayısının, gösterdiği kaynaktaki bilgi ile eşleşmediği gibi başka kaynaklarda da İbn Abbas'a isnat edilen sayıların farklı rakamlarla ifade edildiği görülmüştür. Nitekim Dânî ve Ca'berî, 6216; Süyûtî, 6616; Zürkânî ise 6226 olarak göstermektedir.[13]

Günümüzdeki Müslümanların büyük çoğunluğu Kur'an'ı, Kûfe imamlarından İmam Âsım'ın Hafs rivâyetine göre okuduğu için Mushaflar da bu rivayet esas alınarak basılmaktadır. Bu Mushaflardaki ayet sayısının Kûfe ekolünün kabul ettiği 6236 sayısına uygunluk arz ettiği görülmektedir. Buna paralel olarak Mısır'da Melik Fuat ve Medine'de Kral Fehd tarafından bastırılan Mushaflarda da ayet sayısı 6236'dır. Medine Mushafının basımında ayet sayısı olarak, Dânî'nin (ö.444/1052), *Kitâbü'l- Beyân fî Âddi Âyi'l-Kur'ân*'ı ile Şâtıbî'nin (ö.590/1194), *Nâzımetu'z-Zühr* adlı eserleri esas alınmıştır.[14]

İslam coğrafyasında yüzyıllarca gerek Hafs rivayetine göre gerekse Kalûn, Verş ve diğer rivâyetlere göre basılan Mushafların hiç birisinde ayet sayısı 6666 olmadığı halde yaygın olarak bilinen bu rakamın ilk defa kim tarafından dillendirildiği merak konusu olmuştur. Bu rakamı ilk defa dillendiren kişinin Hicri 4. asırda yaşamış olan Ebu'l- Leys es-Semerkandî (373/983) olduğu görülmektedir. Semerkandî, *Bustanü'l-Ârifîn* isimli eserinde, kıraat imamlarının ayet sayılarına dair görüşünü aktardıktan sonra umum ulemanın kavline göre Kur'an ayetlerinin sayısının 6666 ayet olduğunu ifade etmektedir.[15]

1. Âyet Sayıları Hakkındaki Görüşler

Kur'ân-ı Kerim'in sûre, âyet ve harflerinin sayılarının tespiti ile ilgili çalışmaların erken dönemlerden itibaren yapıldığı görülmektedir. Nitekim "Haccâc-ı Zâlim" lakabıyla şöhret bulan Haccâc b. Yusuf'un (ö.95/713) Kur'an-ı Kerîm'in harf sayılarını, hangi harfin Kur'an'ın tam ortasına tekabül ettiğini vs. tespit gayesiyle hafızlardan ve kurrâ'dan oluşan bir heyet kurup

---

12 Osman Keskioğlu, *Nüzûlünden İtibaren Kur'ân-ı Kerîm Bilgileri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1989, s.128.

13 Dânî, "*el-Beyân fî Âddi Âyi'l-Kur'ân*"s.80; Ca'berî, *Husnü'l-meded fî fenni'l-aded*, s. 30.

14 Mushaf-u Melik Fuad, Matbaatu'l-Emiriyye, Mısır-Bulak 1342, s. 831; Mushafu'l-Medîneti'n Nebeviyye, Mücemma' el-Melik fehd b. Abdil'iAzîz, Medine, 1420 /1998, s. 606.

15 Ebu'I-Leys es-Semerkandî, *Bustânü'l- Ârifin,* (çev. Abdülkadir Akçiçek), İstanbul, 1974, s.945.

dört ay süreyle bu işle uğraştıkları rivayet edilmektedir.[16] Heyetin Haccâc'a ayet sayısını 6204 olarak sunduğu belirtilmektedir.[17]

Kur'an'daki ayet sayısı hakkında birbirinden farklı 15 farklı rakam dile getirilmiştir. Atâ b. Ebî Rabâh'tan (ö. 115/732) gelen 6177 sayısı[18] ile ilgili rivayet hariç Kur'an ayetlerinin sayısı konusunda sayım yapanlar, ayetlerin altı bin iki yüz küsur olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. İhtilaf 6200'den sonraki küsuratta olmuştur.[19] Ayet sayıları hakkında müstakil eser yazan âlimlerin başında Ebû Amr ed-Dânî gelmektedir. Dânî'nin sureler bazında ihtilaflı olarak vermiş olduğu toplam âyet sayısı 247, Burhânüddin el-Ca'berî'ninki ise 284'tür.[20] Kıraat âlimlerinin üzerinde ihtilaf ettikleri ayet sayısı ise 248'dir.[21] Âyet sayısı bakımından otuz dokuz[22] sûrede ittifak, yetmiş beş sûrede ise ihtilaf olduğu belirtilmektedir.[23]

1.1. Sahabîlerin Kur'an Ayetlerinin Sayısı Hakkındaki Görüşleri

Sahabe içerisinde Kur'ân ilimlerinde şöhret sahibi otorite kabul edilen **Abdullah b. Mes'ud**'a (ö. 32/652) göre ayet sayısı **6218, Übey b. Ka'b**'a (ö. 33/654) göre **6210,**[24] **Hz. Ali**'ye (ö. 40/661) göre **6236** ve Abdullah **b. Abbas** 'a (ö. 68/687) göre de **6216'dır.**[25] ibn Abbas'tan yapılan bir başka rivâyette ise âyetlerin sayısı **6616**'dır.[26] Günümüzde Mushaflardaki ayet sayısı Hz. Ali'nin (r.a.) vermiş olduğu **6236** sayısı ile aynıdır.

---

16 Sicistânî, Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvud Süleyman b. el-Eş'as, *Kitâbu'l- Mesâhif*, el-Matbaatü'r-Rahmâniyye, Mısır 1936, s.119.

17 Dânî, *el-Beyân fî Âddi Âyi'l-Kur'ân*, s.80.

18 Ayet sayısının 6200 küsur olduğu konusunda ittifakın bulunduğu, ihtilafın bu sayının üzerindeki küsürâtta olduğu görüşü esas kabul edilecek olursa Ca'berî''nin ("*Husnü'l-meded"*, s.30'da) Atâ b. Ebî Rabah'a isnad ettiği 6177 sayısının 6277 olma ihtimalinin yüksek olduğu kanaatindeyiz. Nitekim sempozyum süreci içerisinde kısa süreli yaptığımız kaynak taramasında hem Dânî'nin, "*Beyan*"ında hem de diğer kaynaklarda da bu bilgiye rastlayamadık. Bu görüşün detaylı bir inceleme ile farklı kaynaklardan tahkikinin yapılmasında fayda olduğunu düşünüyoruz.

19 Zürkânî, *Menâhilü'l- Irfân*, I, s. 336.

20 Öge, Ali, Üren, Halil İbrahim, *Âyet Sayılarındaki İhtilafların Sûrelere Göre Tespiti*, s.951-952.

21 Hasan Keskin, *Ayetlerin Sayısı Hakkındaki İhtilaf Nedenleri*, C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi XIII/2 - 2009, s.57-58.

22 Ca'berî'nin "*Husnü'l- Meded*" isimli eserinin faydalandığımız nüshasında ayet sayısı bakımından ittifak edilen sûre sayısı 49 olarak geçmektedir. İhtilaf edilen ise 75 olarak belirtilmektedir. (Bkz. Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 32.) Bu durumda iki rakamın toplamı 124 yapmaktadır. Toplam sure sayısı 114 olduğuna göre doğrusu 39 olmalıdır.

23 Keskin, *Ayetlerin Sayısı Hakkındaki İhtilaf Nedenleri*, s.57-58.

24 Mesut Okumuş, *Kur'ân İmlâsının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler*, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2010/1, c. 9, sayı: 17, s.27. s.31

25 Dânî, *el-Beyân fî Âddi Âyi'l-Kur'ân*, s.80; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 30; Öge, Ali, Üren, Halil İbrahim, "Âyet Sayılarındaki İhtilafların Sûrelere Göre Tespiti", s.918.

26 Süyûtî, *el-İtkan*, el- Mektebetü's- Sekâfiyye, I, 67.

1.1.1. İbn Abbas'a Atfedilen Ayet sayısı Hakkındaki Görüşler

Mustafa Asım Köksal Kur'an'daki ayet sayısı hakkında İbn Abbas'a (ra) isnat ederek verdiği 6666 sayısını, Dânî ve Ca'berî, 6216; [27] Süyûtî, 6616;[28] Zürkânî ise 6226[29] olarak göstermektedir. Muhsin Demirci, "İbn Abbas'tan gelen bir rivâyette Kur'an'daki âyet sayısının 6600 olduğu belirtilirken, bu sayıyı 6204, 6214,6219,6225 ve 6236 olarak tespit edenler de olmuştur." [30] demektedir.

1.2. Tâbiîlerin Kur'an Ayetlerinin Sayısı Hakkındaki Görüşleri

Kur'an ayetlerinin sayısı hakkında tâbiînden Sa'îd b. Cübeyr (ö. 95/714), Mücâhid (ö. 103/721) ve Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729) 6216; Atâ b. Ebî Rabâh (ö. 115/732) 6177, Humeyd b. Kays (ö. 130/747-48) 6212; Râşid Ebî Muhammed el-Hammânî ise 6204 sayısını kabul etmişlerdir.[31]

1.3. Mushafların Gönderildiği Şehirlere Göre Ayetlerin Sayısı

Hz. Osman zamanında çoğaltılan Mushafların gönderildiği Mekke, Medîne, Kûfe, Basra ve Şam şehirleri bazında âyet sayıları, Medînelilere göre 6217, 6214, 6210; Mekkelilere göre 6219; Basralılara göre 6205, 6204, 6217; Kûfelilere göre 6236, 6217 ve Şamlılara göre 6226, 6225'dir.[32]

Medîneliler, "Medeniyyü'l-Evvel" ve "Medeniyyü'l- Ahîr" şeklinde iki kategoride değerlendirilmiştir.

1.3.1. El-Medeniyyü'l-Evvel: Mescid-i Nebevi'ye Medînelilerin istifade etmeleri için bırakılan mushaftır. İmam Nâfi'ye göre 6217 ayettir. El-Medeniyyü'l-Evvel, belirli bir kişiye nispet edilmez. Bunu Kûfeliler, Medinelilerden mürsel olarak nakletmişlerdir; belirli bir isim vermemişler ancak bu sayımı benimsemişlerdir.[33]

1.3.2. el-Medeniyyü'l-Ahîr: Hz. Osman'ın kendisi için istinsah ettirdiği "Mushaf-ı Osman", "el-Mushafu'l-İmam" diye bilinen mushaftır. Bu mushafla ilgili iki ayrı sayı nakledilmiştir. İsmâil b. Ca'fer el-Medenî, Îsâ b. Mînâ b. Verdân, Süleyman b. Müslim b. Cemmâz, Ebû Ca'fer ve Şeybe b. Nisâh'tan 6214 ve Ebû Ca'fer'den ayrıca 6210 sayısı rivâyet edilmiştir.[34]

1.3.3. el-Mekkî: Mekkeliler için gönderilen mushaftır. Fadl'a göre, 6219; Übey b. Ka'b'a göre, 6210 ayettir. "Mekke sayımı, yedi kıraat imamından biri olan Abdullah b. Kesîr'e nispet edilir; o da bunu Mücâhid'den, o İbn Abbas'tan, o da Übey b. Ka'b'dan rivayet etmiştir.[35]

---

27 Dânî, "*el-Beyân fî Âddi Âyi'l-Kur'ân*"s. 80; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, s.30.
28 Süyûtî, *el-İtkan*, el- Mektebetü's- Sekâfiyye, I, 67
29 Zürkânî, *Menâhilü'l- Irfân*, I, s. 336.
30 Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*. İfav, İstanbul 2010, s.111.
31 Dânî, *el-Beyân fî Âddi Âyi'l-Kur'ân*, s. 81; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, s. 30.
32 Dânî, "*el-Beyân fî Âddi Âyi'l-Kur'ân*"s. 80-81; Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 30.
33 Zürkânî, *Menâhilü'l- Irfân,* s. 336.
34 Ca'berî, *Husnü'l-meded fî fenni'l-aded*, s. 30; Zürkânî, *Menâhilü'l- Irfân,* s. 336.
35 Dânî, *el-Beyân fî Add-i Âyi'l- Kur'ân*, s. 79,80.Zürkânî, *Menâhilü'l- Irfân,* s. 336.

1.3.4. el-Kûfî: Kûfeliler için istinsah ettirilen ve gönderilen mushaftır. 6236 ayettir. Bu sayı Süleym, Kisâî ve Hamza ez-Zeyyât'tan rivayet edilmiştir. Kisâî bunu Hz. Ali'ye isnad etmiştir. Ebû Abdurrahman es- Sülemî'nin de sayısı budur.[36]

Günümüzde en yaygın olan Asım kıraatinin Hafs rivayeti esas alınarak basılan Mushaflardaki ayet sayısı, Kûfe sayımına dayandığı için 6236 ayettir.[37]

1.3.5. el-Basrî: Ayet sayısı hakkında 6204, 6205, 6206 ve 6216 olmak üzere dört değişik rakam rivayet edilmektedir. Basra ehli için gönderilen mushaftaki sayıya göre 6204 ayettir. Eyyûb b. Mütevekkil'e göre 6204'dür. Âsım el-Cuhderî'den iki rivayetten birine göre 6205, diğerine göre 6210'dur. Muallâ'dan bir rivayete göre de 6206'dır. Muallâ'nın Âsım ve İbn Sîrîn'den rivâyetine göre de 6216'dır. Basralılardan bir başka rivayette ise 6219 olduğu söylenmiş; bu Katâde'den rivayet edilmiştir.[38]

1.3.6. eş-Şâmî/ Dımeşkî: Şam bölgesine Şamlılar için gönderilen mushaftır. 6226 ayettir. Bu, Yahya b. el-Hâris ez-Zimmârî'den rivayet edilmiştir. Başka bir rivayette Yahya b. el-Hâris'ten bir sayı eksiğiyle 6225 olarak bir başka sayı daha rivayet edilmiş, İbn Zekvân bu sayı hakkında, "Sanırım Yahya b. el-Hâris besmele'yi ayet olarak saymadığı için bir sayı eksik oldu" demiştir.[39]

1.4. Kıraat İmamlarının Kur'an Ayetlerinin Sayısı Hakkındaki Görüşleri

Kırâat imamlarından Medine imamı Nâfi' **6217**; Mekke imamı İbn Kesîr **6219**; Basra imamı Ebû Amr, **6205**; Kûfe imamı Ebû Abdurrahman es-Sülemî **6236**, Şam imamı İbn Âmir **6226** sayılarını vererek farklı görüş bildirmişlerdir.[40]

1.5. Ayet Sayısının 6666 Olduğu Görüşü

Elimizdeki mevcut Mushaflarda âyetlerin sayısı 6236 olmasına ve yukarıda sahabî, tâbiûn ve kıraat imamlarına ait ayet sayıları hakkında verdiğimiz rakamların hiçbirisinde 6666 rakamı geçmemesine rağmen "Kur'an-ı Kerim'de kaç âyet vardır?" sorusuyla karşılaşan çoğu insanın cevap olarak 6666 rakamını verdiklerine şahit oluyor ve pek çok kitapta da bu şekilde bilgi verildiğini görüyoruz. [41]

---

36 Dânî, *el-Beyân fî Add-i Âyi'l- Kur'ân*, s. 80; Ca'berî, *Husnü'l-meded fî fenni'l-aded*, s. 29; Zürkânî, *Menâhilü'l- Irfân,* s. 336.

37 Zürkânî, *Menâhilü'l- Irfân,* I,337.

38 Dânî, *el-Beyân fî Add-i Âyi'l- Kur'ân*, s. 80; Ca'berî, *Husnü'l-meded fî fenni'l-aded*, s. 29; Zürkânî, *Menâhilü'l- Irfân,* s. 336.

39 Dânî, *el-Beyân fî Add-i Âyi'l- Kur'ân*, s. 81-82; Ca'berî, *Husnü'l-meded fî fenni'l-aded*, s. 30; Zürkânî, *Menâhilü'l- Irfân,* s. 337.

40 Dânî, *el-Beyân fî Add-i Âyi'l- Kur'ân*, s. 81-82; Suyutî, *el-İtkân* el-Mektebetü's- Sekâfiyye, I,67; Zürkânî, *Menâhilü'l- Irfân,* s. 336; Keskin, *Ayetlerin Sayısı Hakkındaki İhtilaf Nedenleri*, s.59.

41 Keskin, *Ayetlerin Sayısı Hakkındaki İhtilaf Nedenleri*, s. 49.

Ayet sayısını ilk defa kimin 6666 olarak verdiği kesin olarak tespit edilememekle birlikte Hicrî 4. Asırda yaşamış olan Ebu'l- Leys es-Semerkandî (ö.373/983) *Bustanü'l-Ârifîn* adlı eserinde ayet sayılarına dair kıraat imamlarının görüşünü naklettikten sonra umum ulemanın kavline göre Kur'an'daki ayet sayısının 6666 olduğunu söylemektedir.[42]

Bursalı Mehmed Tâhir (ö.1925), ayet sayısı konusunda İbn Abbas'a göre 6616, Ehl-i Medîne'ye göre 6214, Ehl-i Kûfe'ye göre 6217, Ehl-i Mekke'ye göre 6210 rivayetlerini aktardıktan sonra Zemahşerî'nin (v. 538/1143) tasnifini esas alarak, Emir 1000, Nehiy 1000, Vaad 1000, Vaîd 1000, Ahbâr ve Kasas 1000, Emsâl ve İ'ber 1000, Tebyîn-i Harâm ve helâl 500, Duâ ve Tesbîh 100 ve Nâsih ve Mensûh 66 olmak üzere toplamda 6666 ayet olduğunu zikreder. Müellif bu konunun sonunda da İbn Kemal Paşa'ya (ö. 940/1534) ait şu mısralara dipnotta yer verir:[43]

Bilmek istersen eğer sen aded-i âyâtı

Cümlesi altı bin altı yüz altmış altı.

Bindir vaad beyanında anın, bini vaîd

Binidir emr-i ibadât, bini nehy ü tehdîd,

Bini emsal ü i'berdir, bini ahbâr u kasas

Beş yüz âyâtı helal ile harama muhtas.

Buldu yüz ayeti tesbih u duada çü rüsûh

Altmışaltısı dahî âyât-ı nâsih ve mensûh."[44]

Semerkandî'nin, o dönemde umum ulemanın kavli olarak verdiği bu bilgiden hareketle öncesinde de bu sayının gündemde olduğu anlaşılmaktadır.[45] Ancak sahabe, tabiûn ve kıraat imamları içerisinde bu rakamı telaffuz eden hiçbir kimse olmamasına rağmen 6666 rakamının yaygınlaşması hayreti mucip bir durumdur. Akılda kalsın diye yuvarlanmış bir rakam olarak ortaya atılmış olma ihtimali yüksektir. Halk nezdinde böyle bir bilginin olması kısmen mazur görülebilirse de ilim ehlinin bu rakamı telaffuz etmesi mazur görülemez. Çünkü ne naklen ne de fiilen bu rakamın mesnedi vardır.

---

42 Ebu'I-Leys es-Semerkandi, *Bustânü'l- Ârifin*, (çev. Abdülkadir Akçiçek), İstanbul1974, s.945.

43 Burhan Çonkor, "*Delîlü't-Tefâsîr" Adlı Risâlenin Tanıtımı ve Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*, Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Haziran-2018, 2(1), s.5.

44 Bursalı, Mehmed Tahir, *Delîlü't-tefâsîr- İlm-i Tefsîr ve Müfredât-ı Kur'ân'a Dâir Ma'lûmâtı İcmâliyye*, Hilâl Matbaası, İstanbul, 1324, s. 16-17; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*. İstanbul 1973. I,11; Keskioğlu, *Nüzûlünden İtibaren Kur'an-ı Kerim Bilgileri* s.129; Keskin, *Ayetlerin Sayısı Hakkındaki İhtilaf Nedenleri,* 60.

45 Keskin, *Ayetlerin Sayısı Hakkındaki İhtilaf Nedenleri,* s.61

1.6. Ayet Sayılarındaki İhtilafın Sebepleri

Ayet sayılarındaki ihtilafın en önemli sebebi, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tebliğ ve talim esnasında bazı ayetleri birleştirerek veya bölerek okuması yüzünden, fâsıla duraklarının tespiti noktasında sahabe, tâbiûn ve kıraat imamlarının farklı algılara sahip olmalarıdır. İkinci olarak, besmelelerin ve hurûf-ı mukattaanın müstakil birer ayet sayılıp sayılmaması yönündeki farklı görüşlerdir. Son olarak, Hz. Osman'ın şahsi nüshası (İmam Mushaf) ile kurra rehberliğinde eyaletlere gönderilen diğer nüshaların, muhatap olunan bölgesel sahabi otoritelerinin nakilleri doğrultusunda fâsılalandırılması neticesinde Mekke, Medine, Şam, Kûfe vd. Mushaflarında farklı ayet sayısı tezâhür etmiştir.[46]

Şu hususu peşinen belirtelim ki, âlimlerin Kur'an'daki ayet sayıları hakkında farklı sayı bildirmiş olmaları, Kur'an'ın içeriğindeki bir eksiklik veya fazlalıktan değil; bazı âlimlerin bir cümleyi tek bir ayet olarak kabul ederken, diğerlerinin o cümleyi iki ayrı ayet olarak saymasından kaynaklanmaktadır.

Ayet sayılarındaki ihtilafın sebeplerini maddeler hâlinde şöyle özetleyebiliriz:

1- Hz. Peygamber'in Kur'an Okurken Ayetlerin Vasl ve Vakfındaki Farklı Uygulaması: Hz. Peygamber'in kendisine vahyedilen Kur'ânı tebliğ ederken, Kur'ân öğretirken, namaz kıldırırken veya bazı olaylar üzerine yaptığı tilavetlerde farklı duruş yerleri göstermesi, âyet sayımında farklı rivayetlerin oluşmasına zemin hazırlamıştır.[47] Hz**.** Peygamber'in bazen âyetleri birleştirerek (vasl), bazen ayırarak (vakf) okuması, sahabenin âyet sınırlarını farklı anlamasına neden olmuştur. Hz. Peygamber bazen ayet başlarını (sonlarını) belli etmek için anlam tamamlanmasa bile her ayet sonunda dururdu. Bazen de anlamın tamamlanmasına tabi olurdu ve ayet sonlarında durmaya kendini mecbur hissetmezdi ki okuyuşu harf harf açıklayıcı olsun.[48] Kısacası ashâbın âyet yerlerini öğrendiğine kanaat getirince, mananın tamamlanmasını gözeterek veya başka bir sebeple birbirinin devamı olarak görülen âyetleri vaslederek okurdu. İşte Hz. Peygamber'in bazen ayet sonunda durması (öğretmek için), bazen de manayı bozmamak için geçmesi, dinleyenlerin "burası ayet mi değil mi?" konusunda farklı içtihatlar yapmasına yol açmıştır. Bu duruma şahit olan sahabeden bazıları birkaç âyetin birleştirilmesiyle yapılan bu uygulamayı tek âyet

---

46 Zürkânî, *Menâhilü'l- İrfân*, I,337; Keskin, Ayetlerin Sayısı Hakkındaki İhtilaf Nedenleri, s.61; Öge, Ali, Üren, Halil İbrahim, "Âyet Sayılarındaki İhtilafların Sûrelere Göre Tespiti", s. 951.

47 Keskin, *Ayetlerin Sayısı Hakkındaki İhtilaf Nedenleri*, s.61; Öge, Ali, Üren, Halil İbrahim, *Âyet Sayılarındaki İhtilafların Sûrelere Göre Tespiti*, s. 924.

48 Nihat Temel, *Kur'ân Kırâatında Vakf ve İbtidâ* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2014), 46-48.

olarak algıladığı için rivâyetler de farklı farklı rakamlar bildirilmiş oluyordu.[49]

2- Besmelelerin Âyet Sayılıp Sayılmaması*:* Tevbe/Berâe suresi hariç 113 surenin başında besmele bulunmaktadır. Bunların âlimler tarafından müstakil bir âyet sayılıp sayılmaması konusundaki ihtilaflar, âyetlerin sayısı ile ilgili farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Ulema Neml sûresinin 30. âyetinde yer alan besmelenin âyet olduğu hususunda icmâ etmiştir.[50] Ancak sûre başlarında yer alan besmelelerin, başında bulunduğu sûrenin ilk ayeti mi, yoksa her bir sûreyi diğerinden ayırmak için ayrı ayrı nazil olmuş müstakil bir âyet mi olduğu konusunda ihtilaf edilmiştir.[51] Hanefîlere göre besmeleler müstakil birer ayettirler. Ancak başında bulunduğu sûrenin birinci ayeti değildirler. Bunlar sûreleri ayırmak için ayrı ayrı nazil olmuşlardır. Mâlikîlere göre ne müstakil ne de başında bulunduğu sûrenin birinci ayetidirler. Şâfiîlere göre ise, besmeleler müstakil birer ayet olup başında bulundukları sûrenin ilk ayetidirler.[52] Mekke ve Kûfe kıraat imamlarının bu konudaki görüşü Hanefîlerle paralel olarak, Fâtihâ sûresi dâhil diğer sûre başlarındaki besmeleler o sûreden müstakil bir âyettirler. Bu da âyet sayılarını sayarken 113 âyet-i kerîme ilave demektir. Medîne, Basra ve Şam kıraat imamlarına göre ise Mâlikî mezhebi görüşüne paralel olarak besmeleler ne Fâtiha sûresinin ne de diğer sûrelerin başında müstakil bir âyettir.[53]

3- Hurûf-ı Mukattaa'nın Müstakil Âyet Sayılıp Sayılmaması: 29 sûrenin[54] başında yer alan hurûf-ı mukattaa'nın[55] tam bir âyet olup olmadığı

---

49 Ca'berî, *Husnü'l-meded*, 32-33; Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, el-Mektebetü's- Sekâfiyye, I,67; Zürkânî, *Menâhilü'l- İrfân*, 1/344;

50 Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân,* Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2006, 1/144.

51 Muhammed Tâhir b. Âşur, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr,* Dâru't-Tûnusiyye, Tunus, 1984, 1/138.

52 İbnü'l-Cezerî, Şemsüddîn Ebu'l- Hayr Muhammed, *en-Neşr fi'l- Kırââti'l-Aşr*, I - II, Mısır, trz. 1/210; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Ravâbiu'l- Beyân Tefsîru Âyâti'l-Ahkâmi mine'l- Kur'ân*, Mektebetü'l-Ğazzâlî, Dımeşk 1980, 1/47.

53 Ebu'l-Berâkât Abdullah b. Mahmut en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-Te'vîl*, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut, 1998, 1/25-26.

54 el-Bakara, Âli imrân, el-Âr'âf, Yunus, Hûd, Yûsuf, er-Râd, İbrâhim, elHicr, Meryem, Tâhâ, eş-Şuârâ, en-Neml, el-Kasas, el-Ankebut, er-Rum, Lokman, es-Secde, Yâsîn, Sâd, el-Mü'min, Fussilet, eş-Şûrâ, ez-Zuhruf, ed-Duhân, el-Câsiye, el- Ahkâf, Kâf, el-Kalem.

55 Kur'an'da 29 surenin başında yer alan hece harflerine Hurûf-ı Mukattaa denir. "Hurûf", harf kelimesinin çoğulu, "Mukattaa" ise ayrılmış, kesilmiş anlamına gelmektedir. Hurûf-ı Mukattaa bu iki kelimenin bir araya gelmesiyle oluşan bir terkiptir. Bunlar 13 ayrı tarzda kullanılan 14 ayrı harften ibarettir. Bu harfler bitişik yazılmış olsalar da tek tek kendi isimleriyle okunurlar. Birbirinden bağımsız ve ayrı harfler olmaları sebebiyle bu şekilde isimlendirilmişlerdir. Bunlar; "Evâili's-Süver", "Fevâtihu's-Süver" ve "Hurûf-ı Mübheme" diye de adlandırılırlar. (Bkz. Zeki Duman - Mustafa Altındağ, "Hurûf-ı Mukattaa", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., İstanbul 1998, 18/401.)

konusunda İslam âlimleri ihtilaf etmişlerdir. Bazı âlimlere göre bunlar müstakil birer âyet kabul edilmiş, bazılarınca da başlı başına bir ayet değil başında bulunduğu sûrenin ilk âyetinin bir parçası sayılmışlardır.[56] Bu konudaki ağırlıklı görüş, müstakil âyet değil, takip eden âyetin bir parçası olduğu şeklindedir.[57] Zemahşerî, bu harflerin tam bir âyet olup olmaması meselesinin kıyâsî olmayıp tevkîfî olduğu kanaatindedir.[58] Bunlardan bazıları müstakil bir ayet, bazıları da ilk ayetin bir parçası olarak değerlendirilmiştir. Kûfelilere göre, (الم); (المص); (الر); (المر); (كهيعص); (طه); (طس); (طسم); (يس); (ص); (حم); (حٰمٓ عٓسٓقٓ) başlı başına birer ayet kabul edilirken (ص)- (طـس)- (المـر) -(الـر) - (ق) ve (ن) âyet sayılmamıştır.[59] Basralılar'a göre se hurûf-ı mukattaa'ların hiç birisi müstakil bir âyet değildir.[60]

4- Hz. Osman'ın Mushaflarındaki Ayet Sayılarının Farklılığı: Hz. Osman'ın 6 nüsha[61] olarak çoğalttırdıktan sonra birisini kendisinde

---

56 Bedrüddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'an,* (Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim), Beyrut 1972, I, 171.

57 İbn Âşur, *Tefsîru't-Tahrîr,*1/218.

58 Ebu'I-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *El-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekavîl fi Vücûhi't-Te'vîl,* Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2009, 35.

59 Kur'an'da 29 sûrenin başında (الم); (المص); (الر); (المر); (كهيعص); (طه); (طس); (طسم); (يس); (ص); (حم) ; (حٰمٓ عٓسٓقٓ); (ق) ve (ن) olmak üzere 14 değişik hurûf-ı mukattaa vardır. Bunlardan 10 tanesi sadece birer sûrenin başında bulunuyorken, geri kalan 4 tanesi de müştereken 19 sûrenin başında yer almaktadır. Müşterek olan 4 taneden 2'şer tanesi 6 sûrenin, 1 tanesi 5 sûrenin, 1 tanesi de 2 sûrenin başında yer almaktadır. Bakara, Âl-i İmrân, Ankebût, Rum, Lokman ve Secde olmak üzere altı sûrenin başında (الم); Araf sûresinin başında (المص); Yunus, Hud, Yusuf, İbrahim ve Hicr olmak üzere beş sûrenin başında (الر); Ra'd sûresinin başında (المر) ; Meryem sûresinin başında (كهيعص); Tâhâ sûresinin başında (طه); Neml sûresinin başında (طس); Kasas ve Şuarâ olmak üzere iki sûrenin başında (طسم); Yâsin sûresinin başında (يس); Sâd sûresinin başında (ص); Mü'min, Fussilet, Zuhruf, Duhân, Câsiye ve Ahkaf olmak üzere altı sûrenin başında (حم); Şûrâ sûresinin başında (﴿١﴾ ﴿٢﴾ حٰمٓ عٓسٓقٓ); Kâf sûresinin başında (ق); Kalem sûresinin başında ise (ن) harfi vardır. Elimizdeki mevcut Mushaflarda Yunus; Hud; Yusuf; İbrahim ve Hicr olmak üzere beş sûrenin başındaki (الر); Ra'd sûresinin başındaki (المر) ; Sâd sûresinin başındaki (ص); Kaf sûresinin başındaki (ق) ve Kalem sûresinin başında yer alan (ن) harfinden müteşekkil 10 sûrenin başındaki huruf-ı mukattaalar müstakil birer ayet sayılmazken geri kalan diğer Bakara, Âl-i İmrân, Ankebût, Rum, Lokman ve Secde olmak üzere altı sûrenin başında (الم); Araf sûresinin başında ((المص; Meryem sûresinin başında (كهيعص); Tâhâ sûresinin başında (طه) Kasas ve Şuarâ olmak üzere iki sûrenin başında (طسم); Yâsin sûresinin başında (يس); Mü'min, Fussilet, Zuhruf, Duhân, Câsiye ve Ahkaf olmak üzere altı sûrenin başında (حم); Şûrâ sûresinin başında (﴿١﴾ ﴿٢﴾ حٰمٓ عٓسٓقٓ); olmak üzere 19 sûrenin başındakiler ise müstakil birer ayet sayılmışlardır.

60 Zerkeşî, el-Burhân, 1/170-171; Şihâbüddîn Ebu's Senâ Mahmûd b. Abdullah el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîmi ve's seb'ı'l-mesânî*, Tahkîk, Mâhir Habbûş, Müessesetü'r- Risâle, Beyrut, 2010, 1/332; Öge, Ali, Üren, Halil İbrahim, "Âyet Sayılarındaki İhtilafların Sûrelere Göre Tespiti", s.917-919, 926.

61 Kadim Mushaflar üzerine ciddi çalışmaları olan eski Diyanet İşleri Başkanı Dr. Tayyar Altıkulaç bu konuda şu bilgiyi vermektedir: "Hz Osman Mushaflarının sayısının 4 ile 8 arasında değişik olduğunu belirten farklı rivayetlere kaynaklarda yer verilmiş bu rivayetleri değerlendiren çağdaş araştırıcılar farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu Mushafların sayısı kanaatimizce altıdır." (Bkz. Tayyar Altıkulaç, *Günümüze Ulaşan*

bulundurduğu ve diğerlerini farklı şehirlere gönderdiği Mushaflardaki ayetlere sonraki dönemlerde sayı verildiğinde bu sayıların birbirinden farklı olduğu görülmektedir. Mesela, Kûfe mushafının esas alındığı ve Âsım'ın Hafs rivayetine göre basılan elimizdeki mushafta (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ) âyeti Bakara sûresinin 11. âyeti olarak yer alırken, Şam mushafında bu ayet 12. âyet olan (أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ) âyetiyle birleştirilerek tek bir âyet olarak yer almaktadır. Şam mushafının dışındaki diğer Mushaflarda elimizdeki mushaftaki gibi (مُصْلِحُونَ) 'e kadar bir âyet, ondan sonra gelen âyet de başka bir âyet olarak sayılmıştır.[62]

Yine mevcut mushafta (نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ ۗ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ) kısmı Âl-i İmrân sûresinin 3. âyeti olarak,

kısmı da 4. âyeti olarak iki ayrı ayet şeklinde yer alırken, Şam Mushaf'ında bu iki ayet birleştirilmiş olarak tek ayet şeklinde yer almaktadır.[63] Buna göre Şamlılar Âl-i İmrân sûresinin 3. âyeti ile 4. âyeti birleştirerek bir âyet sayarken, diğer kıraat âlimleri ise mevcut mushafta yer aldığı gibi ayrı ayrı iki âyet saymışlardır.

Bu konuya Enâm sûresinin 66. ve 67. ayetlerini bir başka misal olarak verebiliriz. Elimizdeki mushafta, (وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ) kısmı 66. Ayet, (لِّكُلِّ نَبَإٍ مُّسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ) kısmı da 67. âyet olarak yer almaktadır. Bu iki ayet Medîne kıraat imamı Nâfi'in Verş rivâyetine göre basılan mushafta[64] da bu şekilde iki ayet olarak yer alırken, Kâlûn rivayetine göre basılan mushafta[65] 67 numara ile tek ayet olarak yer almaktadır.

Yukarıda da belirttiğimiz üzere bu maddelerin tamamı, Kur'an metninin değiştiğini değil; âyetlerin nasıl numaralandırıldığı ve sınırlarının nasıl belirlendiği konusundaki farklı yaklaşımları ifade eder. Rakamlarda ihtilaf olsa da, Kur'an'ın metninde ne bir fazlalık ve ne de bir eksiklik söz konusudur. Kısacası ayet sayıları hakkındaki farklı görüşlerde Mushaf içerisinde yer alan kelime ve harflerde herhangi bir eksikliğin ya da fazlalığın olmasından kaynaklanan bir durum söz konusu değildir.

MESÂHİF-İ KADÎME İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme, Diyanet işleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2022, s.62.*)*

62 Dânî, *el-Beyân fî Add-i Âyi'l- Kur'ân*, s,140.

63 Dânî, *el-Beyân fî Add-i Âyi'l- Kur'ân*, s,143.

64 El- Kur'ânü'l- Kerîm bi'r- Rasmi'l- Usmânî Rivâyetü Verş an Nâfi', Dâru'l- Ma'rife, Dimeşk, 1419. s.135.

65 El- Kur'ânü'l- Kerîm bi'r- Rasmi'l- Usmânî bi-Rivâyeti Kâlûn an Nâfi', Dâru İbn Kesîr,- Tunus, 1428. s.135.

SONUÇ

M. Asım Köksal'ın Kur'an'daki ayet sayısını İbn Abbas'a nispet ederek bu rakamı 6666 olarak aktarması vesilesiyle kaynak doğrulaması yöntemiyle yapmış olduğumuz bu çalışma sonunda aktarılan bilgi ile kaynak olarak belirtilen Süyûtî'nin "İtkan"nındaki bilginin eşleşmediği, üstelik "İtkan"ndaki bilginin de diğer kaynaklardaki bilgiyle eşleşmediği tespit edilmiştir. Nitekim İbn Abbas'a nispet edilen ayet sayısını Dânî ve Ca'berî, 6216; Süyûtî, 6616; Zürkânî ise 6226 olarak göstermektedir.

Ayrıca elimizdeki mevcut Mushaflarda âyetlerin sayısı 6236 olmasına ve sahabî, tâbiûn ve kıraat imamlarına ait ayet sayıları hakkında verilen rakamların hiçbirisinde 6666 rakamı geçmemesine rağmen "Kur'an-ı Kerim'de kaç âyet vardır?" sorusuyla karşılaşan çoğu insanın cevap olarak 6666 rakamını veriyor olması ve aralarında M. Asım Köksal'ın eserlerinin de bulunduğu pek çok kitapta da bu şekilde bilginin yer alması hayreti mucip bir durum oluşturmaktadır.

Ayet sayıları hakkında gerek sahabe, gerek tâbiûn, gerekse kıraat imamları tarafından zikredilen rakamlara baktığımızda 6177, 6204, 6205, 6210, 6212, 6214, 6216, 6217, 6218, 6219, 6220, 6225,6226, 6231 ve 6236 olmak üzere 15 farklı rakamın dile getirildiği görülmüştür. Bu rakamların hiçbirisinde günümüzde meşhur bilinen 6666 rakamı geçmemektedir. Bu sayılanlardan en düşüğü 6177, en yükseği ise 6236'dır. Bunlardan en yükseği olan 6236 sayısını esas aldığımızda 6666 sayısıyla arasındaki farkın 430 olduğu, en düşüğü olan 6177sayısını esas aldığımızda da farkın 489 olduğu görülmektedir. En yüksek rakam olan 6236 sayısına 112 sûrenin[66] başındaki besmelelerin dâhil edilmediğini farzederek 112 daha ekleme yaptığımızda sayı 6348'e yükselmektedir. Bu durumda 6666 sayısıyla aradaki fark 318 olmaktadır. Aradaki bu farkı kapatmak için 29 sûrenin başındaki hurûf-ı mukattaalardan 19 tanesi mevcut Mushaflarda zaten müstakil birer ayet olarak değerlendirildiği için geriye kalan 10 tanesini de müstakil ayetmiş gibi değerlendirerek sayıya ilave ettiğimizde ayet sayısı 6358'e yükselmektedir. Bu durumda da 308 açık gözükmektedir. Aynı mantıkla en düşük sayı olan 6177 rakamını bu şekilde değerlendirdiğimizde 112 besmele ilavesiyle sayı 6289 olmaktadır. Bu durumda 6666 sayısına ulaşmak için 377 sayısına ihtiyaç duyulmaktadır. 29 hurûf-ı mukataadan 10 tanesinin ilavesiyle sayı 6299'a yükselmektedir. Ancak bu sayının 6666'ya ulaşması için 367 sayısına ihtiyaç duyulmaktadır. Aradaki bu açığı ihtilaflı ayetleri ekleyerek ya da çıkararak kapatmaya çalıştığımızda da 6666 sayısına ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Çünkü Dânî'nin üzerinde ihtilaf olduğunu bildirdiği

[66] Kıraat imamımız Âsım'a göre Fatiha suresinin başındaki besmele bu surenin 1.ayeti sayıldığı için zaten 6236 ayet sayısı içerisinde yer almaktadır. Tevbe suresinin başında ise besmele yer almadığı için 114 sûreden 2 tanesi değerlendirmeye tabi tutulmamış, hesaplamada 112 sûre esas alınmıştır.

toplam âyet sayısı 247, Ca'berî'nin vermiş olduğu ihtilaflı toplam âyet sayısı ise 284'tür. Öyleyse bu 6666 sayısının yuvarlama bir rakam olduğu, akılda kalması için böyle söylendiği sonucuna ulaşılmış olmaktadır. Dolayısıyla dördüncü asırda yaşayan Ebu'l- Leys es-Semerkandî'nin, "*Umum ulemanın kavli ise şudur: Kur'an ayetleri, 6666 ayettir.*" şeklindeki verdiği bilginin tarihi verilerle uyuşmadığı, bir delile dayanmadığı anlaşılmaktadır. Yine Mustafa Âsım Köksal'ın "*Ayetlerin toplam olarak sayısı da -Abdullah İbn Abbas'a göre- 6666'yı bulmaktadır"* şeklinde aynı doğrultuda vermiş olduğu bu bilginin de tarihi verilerle örtüşmediği gibi bu bilgiye kaynak olarak verdiği Süyûtî'nin, *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'ân* isimli eserinin 1. Cildinin 249. sayfasında belirtilen rakamın 6666 değil 6616 yazdığı görülmektedir. Velev ki M.Asım Köksal İbn Abbas'a atfen verdiği ayet sayısını 6666 değil de 6616 olarak vermiş olsaydı bile bu bu sayı yukarıda yaptığımız hesaplamalara göre uygun bir rakam olmamış olacaktı. Çünkü günümüzde Müslümanların kahir ekseriyeti Kur'an'ı Âsım kıraatinin Hafs rivayetine göre okumakta, Mushaflar da buna göre basılmaktadır. Bu Mushaflardaki ayet sayısı ise ittifakla 6236'dır.

Ayetlerin sayısı hakkında ittifakın olmamasının sebebinin, Hz. Peygamber'in bazen her ayet sonunda durması bazen de manaya göre iki veya daha fazla ayeti birleştirerek okuması sebebiyle gerek sahabi gerekse tâbiûn tarafından farklı algılanarak bazı âyetlerin birden fazla âyet sayılması, birden fazla âyetin bir âyet sayılması, sure başındaki besmelelerin müstakil bir âyet kabul edilip edilmemesi, hurûf-ı mukattaa ile ilgili ihtilaflar, ayrıca içeriği ve metni değişmediği halde Hz. Osman zamanında çoğaltılan Mushaflara farklı ayet numarası verilmesinden kaynaklanan etkenler olduğu anlaşılmıştır.

Netice itibarıyla insan mahsulü her bir eserin hata ve nâkısadan azade olmadığı gerçeğinden hareketle ilim ehlinin bir mesele için sadece bir kaynaktan beslenmesinin doğru olmadığı, en doğru bilgiye ulaşmak için farklı kaynaklara müracaat etmesi gerektiği bir kez daha teyit edilmiş olmaktadır.

KAYNAKÇA

Altıkulaç, Tayyar, *Günümüze Ulaşan MESÂHİF-İ KADÎME İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2022.

el-Âlûsî, Şihâbüddîn Ebu's Senâ Mahmûd b. Abdullah el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîmi ve's seb'ı'l-mesânî,* Tahkîk, Mâhir Habbûş, Müessesetü'r- Risâle, Beyrut, 2010.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*. İstanbul 1973. I.

Bursalı, Mehmed Tahir, *Delîlü't-tefâsîr- İlm-i Tefsîr ve Müfredât-ı Kur'ân'a Dâir Ma'lûmâtı İcmâliyye*, Hilâl Matbaası, İstanbul (1324).

el- **Ca'berî**, Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer Husnü'l-meded fî fenni'l-aded, thk. Cemal b. Seyyid Rıfâ'î eş-Şâyib (Mısır: Mektebetü evlâdü'ş-şeyhi li't-türâsi, 2005).

Çonkor, Burhan, *"Delîlü't-Tefâsîr" Adlı Risâlenin Tanıtımı ve Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*, Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Haziran-2018; 2(1),ss. 37-47.

ed-**Dânî**, Ebu Amr, *el-Beyân fi A'ddi Âyi'l-Kur'ân*, tahk.: Ganim Kaddûri Hamed, Merkezeu'l-Mahtutât ve't-turâs ve'l-vesâik, Kuveyt 1994, ss. 79-80.

Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü.* İfav, İstanbul 2010.

İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru't-Tûnusiyye, Tunus 1984.

İbnü'l-Cezerî, Şemsüddîn Ebu'l- Hayr Muhammed, *en-Neşr fi'l- Kırââti'l-Aşr*, I - II, Mısır, trz.

Keskin, Hasan, *Ayetlerin Sayısı Hakkındaki İhtilaf Nedenleri*, C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi XIII/2 - 2009, ss. 49-67.

Keskioğlu, Osman, *Nüzûlünden İtibaren Kur'ân-ı Kerîm Bilgileri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1989.

Köksal, M. Asım, *İslam Tarihi*, Misvak Neşriyat ve Dağıtım işletmesi, İstanbul 1980, XI.

----------, İslam'da İki Kaynak Kitap ve Sünnet, Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, Ankara 1994.

el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006).

***Mushaf-u Melik Fuad**, Matbaatu'l-Emiriyye*, Mısır-Bulak 1342.

***Mushafu'l-Medîneti'n Nebeviyye**. Mücemma' el-Melik fehd b. Abdil'iAzîz, Medine, 1420 /1998.*

en-Nesefî, Ebu'l-Berâkât Abdullah b. Mahmut, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-Te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-kelimi't-Tayyib, 1998), 1/25-26.

Okumuş, Mesut, *Kur'ân İmlâsının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler*, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2010/1, c. 9, sayı: 17, ss. 5-37.

Öge, Ali Halil, Üren, İbrahim "Âyet Sayılarındaki İhtilafların Sûrelere Göre Tespiti", Hitit İlahiyat Dergisi, (Aralık/ December 2021) 20/2, ss. 917-919.

es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Tefsîru Âyâti'l-Ahkâm* (Dımeşk: Mektebetü'l-Ğazzâlî, 1980).

es-Semerkandî, Ebu'I-Leys, *Bustânü'l- Ârifin*, (çev. Abdülkadir Akçiçek), İstanbul, 1974.

Sicistânî, Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvud Süleyman b. el-Eş'as, *Kitâbu'l-Mesâhif*, el-Matbaatü'r-Rahmâniyye, Mısır 1936.

es-**Süyûtî**, Celâlüddîn Abdurrahman, *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, el-Mektebetü's- Sekâfiyye, Lübnan/Beyrut, 1973, I.

----------, *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evladihî, Mısır, 1978, I.

Temel, Nihat, *Kur'ân Kırâatında Vakf ve İbtidâ* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2014).

ez-Zemahşerî, Ebu'I-Kasım Mahmud b. Ömer, *El-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekavîl fi Vücûhi't-Te'vîl* Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2009.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l -Fadl İbrahim. Mektebetü Dâri't-Türâs, I-IV, Kahire, 1984.

Zürkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilü'l- Irfân fî Ulûmi'l- Kur'ân*, Dâru İhyâi'l- Kütübi'l- Arabiyye, Mısır, trz. I.

SÛFÎZÂDE MEHMED EFENDİ'NİN *MANZÛM CEZERÎ TERCÜMESİ*

Yasin ÇÖLLÜ[*]

Özet

Osmanlı döneminde İslâmî ilimlerin farklı alanlarında telif faaliyeti yürütülmüş, bu bağlamda tecvid ilmi de hem manzûm hem de mensur eserlerle zengin bir literatüre kavuşmuştur. Bu literatürün oluşumuna ve şekillenmesine İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) büyük katkısı olmuştur. Cezerî tarafından kaleme alınan *Mukaddimetü'l-Cezerîyye* telif edildiği tarihten itibaren tecvid öğretiminin temel metinlerinden biri olarak kabul edilmiş; medreseler başta olmak üzere çeşitli eğitim kurumlarında okutulmuş ve ezberletilmiştir. Eserin manzûm ve muhtasar yapısı, hem öğretim hem de ezber açısından büyük kolaylık sağlamakla beraber anlaşılması hususunda bazı zorlukları da beraberinde getirmiştir. Bu sebeple üzerine çok sayıda şerh ve haşiye çalışmaları yapılmıştır. Bunun yanı sıra eser, farklı dillere tercüme edilerek daha geniş bir okuyucu kitlesine ulaştırılmıştır.

Bu bağlamda İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime*'si üzerine Sûfîzâde Mehmed Efendi (ö. 1023/1615) tarafından Osmanlı Türkçesi ile kaleme alınan *Manzûm Cezerî Tercümesi*, söz konusu geleneğin önemli bir halkasını teşkil etmektedir. 190 beyitten oluşan bu eser, bir tercüme olmanın ötesine geçerek yer yer açıklamalar ve örneklerle zenginleştirilerek şerh niteliği de kazanmıştır. Bu yönüyle eser, *Mukaddime*'nin öğrenciler tarafından daha iyi anlaşılmasını hedeflerken, manzûm formu sayesinde ezberlenebilirliğini de muhafaza etmeyi amaçlamaktadır. Müellif Mehmed Efendi kaleme aldı eserinin mukaddimesinde kendisi hakkında bilgiler vererek Edirneli olduğunu ve sarayda sultan hocalığı yaptığını aktarmıştır. Müellif, *Manzûm Cezerî Tercümesi*'nden başka İmam Birgivî'nin (ö. 981/1573) *Avâmil*'ini de manzûm tarzda tercüme ettiğini dile getirmiştir. Müellif eserinde Dâî mahlasını kullanarak *Mukaddimetü'l-Cezerî*'deki konu başlıklarıyla uyumlu şekilde eserini kaleme almıştır.

Bu çalışmada eserin tespit edilebilen üç yazma nüshası mukayeseli olarak incelenecek ve bu doğrultuda tenkitli bir metin ortaya konulacaktır.

* Öğr. Gör., Kayseri Üniversitesi, Develi İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kırâat İlmi Anabilim Dalı, yasincollu@kayseri.edu.tr, Orcid: 0000-0002-0428-6988.

Ardından Mehmed Efendi'nin tercüme yöntemi ve metne yaptığı ilaveler tahlil edilerek değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Çalışmanın son bölümünde ise eserin transkripsiyonlu metnine yer verilecektir. Böylece hem Osmanlı dönemi tecvid literatürüne katkı sağlanması hem de günümüz tecvid öğretimi ile akademik çalışmalara kaynak teşkil edecek nitelikli bir metnin ilim dünyasına kazandırılması hedeflenmektedir.

THE VERSE TRANSLATION OF AL-JAZARI BY SUFİZADE MEHMED EFENDİ

Yasin ÇÖLLÜ[*]

Abstract

During the Ottoman period, scholarly production was carried out in various fields of Islamic sciences; within this context, the discipline of tajwīd also developed a rich literature through both verse (manẓūm) and prose (manthūr) works. Ibn al-Jazari made a significant contribution to the formation and development of this literature. His work al-Muqaddima (Muqaddimat al-Jazariyya) has been regarded as one of the foundational texts of tajwīd instruction since its composition; it was taught and memorized in various educational institutions, especially in madrasas. While the concise and versified structure of the work provides considerable ease for both teaching and memorization, it also entails certain difficulties in comprehension. For this reason, numerous commentaries (sharḥ) and glosses (ḥāshiya) have been produced on it. In addition, the work has been translated into different languages, thereby reaching a broader readership. In this context, the Verse Translation of al-Jazari (Manẓūm Cezerī Tercümesi) written in Ottoman Turkish by Sufizade Mehmed Efendi (ö. 1023/1615) constitutes an important link in this tradition. Comprising 190 couplets, this work goes beyond being a mere translation; it incorporates explanations and examples in places, thus acquiring a quasi-commentarial character. In this respect, while aiming to facilitate students' understanding of the Muqaddima, it also seeks to preserve its memorability through its versified form. In the introduction to his work, the author Mehmed Efendi provides information about himself, stating that he was from Edirne and served as a tutor to the sultan at the imperial court. He also notes that, in addition to this work, he translated Imam Birgivi's ʿAwāmil into verse. Using the pen name (maḫlaṣ) "Dāʿī," the author composed his work in accordance with the thematic headings found in Muqaddimat al-Jazariyya. In this study, three extant manuscript copies of the work will be comparatively examined, and on this basis, a critical edition of the text will be established. Subsequently, Mehmed

* Lecturer, Kayseri University, Develi Faculty of Theology, Department of Qur'an Recitation and Qirā'āt, yasincollu@kayseri.edu.tr; ORCID: 0000-0002-0428-6988..

Efendi's translation method and his additions to the text will be analyzed and evaluated. In the final section, a transcription of the text will be presented. Thus, the study aims both to contribute to the tajwīd literature of the Ottoman period and to provide a qualified text that will serve as a resource for contemporary tajwīd education and academic research.

Keywords: Qirā'āt, Tajwīd, Muqaddimat al-Jazariyya, Sufizade Mehmed Dāʿī, Verse Translation of al-Jazari

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'in doğru okunmasını sağlayan tecvid ilmine geçmişten günümüze büyük önem verilmiş bu minvalde söz konusu alanda çok sayıda eser telif edilmiştir.[1] Yıldırım Bayezid'in (ö. 1389/1402) daveti üzere Bursa'ya gelen Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf el-Cezerî (ö. 833/1429) başta kırâat ilmi olmak üzere çok sayıda eser vermiş; tecvid sahasında *Mukaddime* isimli eseri yazıldığı günden itibaren çeşitli eğitim kurumlarında okutularak ezberletilmiş ve İslam toplumunda şöhret bulmuştur.[2] Muhtasar ve manzum olması hasebiyle üzerine şerhler yazılmakla beraber Farsça ve Türkçe gibi başka dillere de tercüme edilmiştir.[3]

Türkçe'ye yapılan önemli tercümelerden biri de Sûfîzâde Mehmed Efendi'nin *Manzûm Cezerî Tercümesi* isimli eseridir. Müellif Mehmed Efendi, İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime*'sini yine manzum formatta Türkçe'ye tercüme etmiş; yer yer açıklamalarda bulunarak kapalı yerleri açıklığa kavuşturmuştur. Sûfîzâde yapmış olduğu bu çalışma ile *Mukaddime*'nin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamakla beraber manzum formatıyla da söz konusu eserin ezberlenebilirliğini muhafaza etmiştir. 190 beyitten oluşan eser yirmi bir başlıktan oluşmaktadır. Müellif, eserinin mukaddimesinde telif sebebini açıklamakta ve kendi hayatı hakkında bilgiler vermektedir. Bununla birlikte Osmanlı sarayındaki ilmi ve dînî hayata ışık tutan bilgiler de aktarmaktadır. Saray hocalığı da yapan müellifin vermiş olduğu bilgiler dönemin ilmî birikimini yansıtması adına önem arz etmektedir. Eserde İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime*'sine uygun başlıklar kullanılarak tecvid konuları anlatılmıştır. Manzûmenin sonunda ise bāb-u tārīḫ-i kitāb-ı li-nāẓımihī başlığı altında eserin yazım tarihi hakkında beyitlere yer verilmiştir. Sonrasında ise münācāt, bāb ve fārisī başlıklarıyla eser tamamlanmıştır.[4]

---

1 Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 78.

2 Mustafa Atilla Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fatültesi Vakfı Yayınları, 2015), 71, 109.

3 Mukaddime üzerine yapılan şerh ve tercümeler için bkz. Abdullah Akyüz, *Osmanlı Kurrâları* (İstanbul: Rabbânî Yayınları, 2021), 49-53.

4 Sûfîzâde Mehmed Efendi, *Manzûm Cezerî Tercümesi* (Süleymaniye Ktp., Mehmet Taviloğlu, 00050/003), 73b-85a.

1. Sûfîzâde Mehmed Efendi (Dâ'î)

Mehmed Efendi, İslâmî ilimlerin farklı alanlarında yetkin biri olmakla beraber kırâat ilminde şeyhülkurrâ[5] mertebesine ulaşmıştır. Sûfîzâde lakabıyla tanınan Mehmed Efendi, özellikle kırâat ilmindeki derinliğiyle öne çıkmış ve bu alanda talebe yetiştirerek eğitim faaliyetlerinde bulunmuştur. Edirneli olan Mehmed Efendi, Edirne'de bulunan Taşlık Camii'nde[6] hatiplik yapmış; Sultan III. Mehmed (ö. 1012/1603) döneminde Edirne Sarayı'nda padişah hocalığı[7] görevini de yürütmüştür. Tarih düşürme[8] ve yazı yazma hususunda mahir olan Sûfîzâde, çok sayıda mûteber kitapları istinsah etmiştir. Eserlerinde Dâ'î mahlasınını kullanan Mehmed Efendi, 1024/1615 yılında vefat etmiştir.[9] Sûfîzâde Mehmed Efendi'nin ölüm tarihi hakkında aşağıdaki beyit düşülmüştür:

"Dedim ey salik-i tarihini ol şeyh-i kurrânın

Teheccüd-i hîn geçdi can feda kıldı Sûfîzâde"[10]

Mehmed Efendi, *Manzûm Cezerî Tercümesi*'nde kendisi hakkında bilgiler vererek Edirneli olduğunu, çok sıkıntılar çektiğini sonrasında ise saray hocası olarak görevlendirildiğini ifade etmiştir. Sarayda ilim ehli ve zühd sahibi önder kimseleri gördüğünü fakat bazılarının da ilimde henüz mübtedi seviyesinde olduğunu dile getiren Sûfîzâde, bu hususu şu beyitlerde ifade etmektedir:

---

5 Kıraat ilmi eğitimi veren, bölgesinde bu ilimde uzmanlığı ile tanınan kişilerdir. Bkz. Recep Akakuş, "Reîsülkurrâ", *DİA* (İstanbul, 2007), 34/545.

6 Fatih Sultan Mehmed (ö. 886/1481) döneminde vezîr-i âzam olan Mahmut Paşa'nın (ö. 879/1474) rûhu için Mimar Sinan (ö. 996/1588) tarafından yapılmıştır. Tek minaresi olan caminin çatısı yüksek bir kubbeden oluşmaktadır. Avlusundaki hamam ve şadırvan yıkılmıştır. Taşlık Camii, Medrese-i Ali Bey Mah. Taşlık Cad. no: 7 adresinde bulunmaktadır. Bkz. Ahmed Bâdi, *Riyaz-ı Belde-i Edirne*, çev. Ratip Kazancıgil (İstanbul: Edirne Valiliği Yayınları, 2000), 1/62.

7 Osmanlı padişahlarının şehzadelik dönemlerinde kendilerine eğitim verdiği, tahta çıktıklarında ise söz kunusu hocalardan kendileri için seçtikleri "müallimi- sultânî" "hünkar hocası", "hâce-i şehriyârî", "hâce-i padişah" gibi isimlerle de anılan ilmiye sınıfında yer alan memurlardır. Bkz. Murat Akgündüz, "Osmanlı Padişahlarını Yetiştiren Hocalar: Muallim-i Sultânîler", *İstem* 9 (2007), 50.

8 Herhangi bir olayın zamanının ebced hesabı ile beyit içinde belirtilmesidir. Bkz. Turgut Karabey, "Tarih Düşürme", *DİA* (İstanbul, 2011), 40:80.

9 Abdurrahman Hibrî, *Enîsü'l-Müsâmirîn*, çev. Ratip Kazancıgil (İstanbul: Edirne Valiliği Yayınları, 1999), 130; Akyüz, *Osmanlı Kurrâları*, 108. Mehmed Efendi'nin ölüm tarihi hakkında Abdurrahman Hibrî'nin *Enisü'l-Müsamirin* adı eserinin ulaşabildiğimiz dört nüshasını incelediğimizde iki nüshada 1024 tarihi verilmektedir. Ayrıca vefatı hakında düşülen tarih beyti, takribi olarak söz konusu vefat tarihine işaret etmektedir. Bkz. Abdurrahman Hibrî, *Enîsü'l-Müsâmirîn*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi 00616 vr. 79; Mikrofilm 05620 vr. 88; Edirne Selimiye Ktp., Selimiye Basmalar, 7016.

10 Hibrî, *Enîsü'l-Müsâmirîn*, 130.

Edirne olub bu Dāʿī'ye vaṭan (74a)
Çekmiş idim nice cevr ile miḥan

Nāgihān luṭfiyle bārī ṭaviyledi
Kim sarāy-ı şāha ḥavāce eyledi

Gördüm anda cemīʿ olmuş eẕkiyā
İşleri dā'im ʿibādāt-ı Ḫüdā

ʿİlm ve zühdde olmuş añlar muḳtedā
İçlerinde baʿżı ammā mübtedī

Müellif Mehmed Efendi, eserinin mukaddimesinde dönemin padişahı Sultan III. Mehmed'e duâsını şu beyitlerle ifade etmektedir:

Ẓıll-i bārī şāh Muḥammed bin Murād (73b-74a)
Vire Ḥaḳḳ dünyā ve ʿuḳbāda murād

Hem vire aña Ḫüdā ʿömr-i medīd
ʿAdli günden güne evvelā bir mezīd

ʿİzzeti olub mükerrer dā'imā
Ola manṣūr-u muẓaffer dā'imā

Hem daḫī ecdādına perverdigār
İde raḥmetler ziyāde bī-şümār

Neslini ḳıl yā İlāhī ber-devām
İremesün noḳṣān ilā yevmi'l-ḳıyām

2. Eserleri

2.1. *Manzûm Avamil Tercümesi*[11]

Müellifin çalışmamıza konu olan *Manzûm Cezerî Tercümesi* adlı eserinden başka İmâm Birgivî'nin (ö. 981/1573) *Avamil*'ini de talebelerin ezberlemesi için manzûm olarak tercüme etmiştir. Kendisi bu hususu şu beyitle ifade etmektedir:

Naẓm itdim añlar içün evvelā (74b)

Yüz ʿavāmili ḥifẓa tā isen evvelā[12]

Abdurrahman Hibrî (ö. 1069/1659), *Enîsü'l-müsâmirîn* adlı eserinde müellif Mehmed Efendi'nin *Avamil*'i nazmettiğini aktarmış ve ilk beytininde aşağıdaki beyitler olduğunu dile getirmiştir:

Hamd-i hakkıyla oldu fethi- kelam

Umarım âhir ide Rabb-i enâm[13]

2.2. *Manzûm Cezerî Tercümesi*

İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime*'si üzerine Mehmed Efendi'nin Osmanlı Türkçesi ile yazmış olduğu 190 beyitlik manzûmedir. Mehmed Efendi söz konusu eseri tercüme etmekle beraber yer yer bazı açıklamalarda bulunarak kapalı yerleri açıklığa kavuşturmuştur. Sûfîzâde Mehmed Efendi eserinin telif sebebini *Mukaddime*'nin tercüme olması halinde mübtediler için açıklama, müntehîler için ise bir hatırlatma olması ve Kur'ân ehlinin istifade etmesi olarak açıklamaktadır:

Terceme olsa eger muḳaddime (74b)

Cümle iḫvāna olurdu taḳdime

Mübtedīye olur idi tebṣira

Müntehīye hem olurdu teẕkira

[11] Araştırmalarımız sonucunda esere ulaşılamamışıtr.
[12] Mehmed Efendi, *Manzûm Cezerî Tercümesi*, 74b.
[13] Hibrî, *Enîsü'l-Müsâmirîn*, 130.

Ehl-i Ḳur'ān olub andan müntefiʿ

Pes olurlardı duʿāya müctemiʿ

Müellif, hakka sığınıp eline kalemi alarak gücü yettiğince yazdığını, Şeyh'in (İbnü'l-Cezerî) elfazını takrir ederek ana metinden bir şey eksiltmediğini ancak vezin gereği bazı değişiklikler yaptığını ve bunlarında mazur görülmesi gerektiğini dile getirerek aslı gibi bu eserinde meşhur olması istemektedir:

Sizleri teʾṣīren idüb ḳalbe idem (74b)

Sığınub Ḥaḳḳa ele aldım ḳalem

Ḳudretim olduḳça taḥrīr eyledim

Şeyḫ'in elfāẓını taḳrīr eyledim

Etmedim zā'id mükr-i lāyıḳ ola

Ḳomadım bir şey mükr-i sābıḳ ola

Oldu ammā baʿżı maḥẓūra irtikāb (75a)

Vezin içün lāzım gelüb bī-irtiyāb

Lāyıḳ oldur ola maʿẕūrāy-ı saḥīḥ

Kim dimişler eż-żarūrātü tubīḥ

Umarım anı kim ol perverdigār

Aṣlı gibi vire buna kim iştihār

Sûfîzâde, manzûmesinin mukaddimesinde okuyucularından dua talebinde bulunmakta; Allah'ın rahmet ve mağfiretine nâil olma temennisiyle, dilinden hayırlı sözler sadır olması niyazını dile getirdiği beyitlerle eserinin mukaddimesini bitirmektedir:

Oḳuduḳca bunı iḫvān-ı ṣafā (75a)

Luṭf idüb Dāʿī'ya ideler duʿā

Raḥmet itsün aña ol Rabbü'l-enām

Çıḳa aġzından anıñ ḫayru'l-kelām

3. Sûfîzâde'nin Metne Eklediği Bilgiler

Müellif genel anlamda *Mukaddimetü'l-Cezerî*'deki başlıklarla uyumlu şekilde eseri manzûm tarzda tercüme etmiştir. Bazı yerlerde eklemeler ve açıklamalar yaparak kapalı yerlerin anlaşılmasını sağlamıştır. Müellif, terkîk bölümünde kalkale konusuna geçmeden önce *bab-u beyyināt* olarak bir başlık daha açmıştır. *Bāb-u hemazāti'l-vaṣl* başlığından sonra ravm ve işmâm konularına ayrı bir başlık açmayarak aynı başlık altında konuya devam etmiştir. Bu bölümde sırasıyla metin üzerinden söz konusu örnekleri ele alacağız.

Sûfîzâde harflerin mahreçlerini on dört beyitle tercüme ederek (مَخَارِجُ الحُرُوفِ سَبْعَةَ عَشَرْ عَلَى الَّذِي يَخْتَارُهُ مَنِ اخْتَبَرْ)[14] beytinde geçen مَنِ اخْتَبَر lafzından kastedilenin Halil b. Ahmed (ö. 175/791) olduğunu aktarmıştır:[15]

Cümle ḥarfin maḫrecin on yedi bil (75b)

Ḳavl-i muḫtār üzere kim didi Ḫalīl

Mehmed Efendi, metinde (وَالصَّفِيرُ مُسْتَكِن مِنْهُ وَمِنْ فَوْقِ الثَّنَايَا السُّفْلَى)[16] safir olarak nitelendirilen harflerin sâd (ص), sîn (س) ve zây (ز) olduğunu ifade ederek açıklık getirmiştir:

Ṣād sīn ve zāy'e maḫrec ey eḫī (76a)

Dil ucı alt dişler üstile daḫī

[14] "Bu sahada söz sahibi olanın tercihine göre harflerin mahreçleri on yedidir." Bkz. M. b. M. İbnü'l-Cezerî, *Mukaddimetü'l-Cezerî ve Tercümesi*, çev. M. Sadi Çögenli (İstanbul: Âsitâne Yayınları, b.y.y.), 2.

[15] Harflerin mahreçlerinin sayısı hususunda bkz. Mehmet Özüdoğru, "Ahmed Edib Ve Veled Çelebi'nin Kur'an-ı Kerîm Elif-Bâsı ve Kur'ân-ı Kerîm Tilâvetine Medhal İsimli Eserleri", *Osmanlı Tecvîd Risâleleri 2*, ed. Ahmet Gökdemir (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2022), 286.

[16] İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*, 6.

Müellif metinde geçen tê (ت), dâl (د) ve tâ (ط) harflerinin mahreçleri hakkında (وَمِنْ عُلْيَا الثَّنَايَا)[17] kavramını üst ön dişlerin dibi olarak açıklamaktadır:

Ṭā ve dāl ve tā'ye maḫrec dil ucı (76a)
Daḫī üst dişler dibindendir ucı

Sûfîzâde dâd (ض) harfinin mahrecini açıkladıktan sonra çoğunlukla sol taraftan çıkarıldığını, sağ taraftan da çıkarılabilceğini aşağıdaki beyitlerle dile getirmiştir:

Dinle żādın maḫrecin daḫī hemin (76a)
Dil yanıdır azu dişlerle yaḳın

Ṣoldan ekṣer daḫī ṣaġa cā'iz tamām
Dil yanınıñ intiḥāsı oldı lām

Mehmed Efendi harflerin sıfatlarını on dört beyitte tercüme ederek râ (ر) harfindeki tekrîr sıfatıyla ilgili aşağıdaki beyitleri dile getirmiştir:

Maʿnāsı tekrīr-i rā ider ḳabūl (77a)
Līn itme laḥndır Ḳur'ān'da ol

Vaṣf-ı şey bil-fiʿli vebi'l-ḳuvve olur
Ġayru dāḫik şaḫṣa dāḫik dinilür

Müellif (وَالأَخْذُ بِالتَّجْوِيدِ حَتْمٌ لَازِمُ)[18] beytinde ifade edilen tecvidin gerekliliğini farz olarak ifade etmiştir:

[17] İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*, 4.
[18] İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*, 6.

Aḫẕ-i tecvīd farż ve hem lāzım durur (77a)

Terk-i taṣḥīḥ eyleyen ʿāṣim durur

Sûfîzâde *bāb-u ḥarfi'l-istilā* başlığında kendine has uslûbü ile bir takım eklemelerde bulunarak aşağıdaki beyitleri dile getirmiştir:

İt riʿāyet ḳāf ve tā'da şiddete (79a)

Uğramayasın cihānıñda şiddete

تتوفى , فتنتا hem شرككم

Ḫoş miṣāl oldı aña bil ey fetā

Sākin olsa miṣl-ü cinsin evveli

Eyle idġām anı rıfḳ ile velī

Hem ana قل رب بل لا'dir miṣāl

Ḥāfıẓ ol tā kim olasın bī-miṣāl

M

ü

e

l

l

i

f

Daḫī on bir yerde غيظ'ı oḳu ẓā (79b)

Raʿd ve Hūd'da żād'dur ammā şahā

bābü'z-zāāt başlığında (الغَيْظ) kelimesinin Kur'ân-ı Kerîm'de 11 yerde geçtiğini ifade etmektedir. Mehmed Efendi ihfâ-i şefevî (dudak ihfası) konusunu anlattığı beyitlerde sâkin mîm'in, bâ (ب) harfinde gunne ile ihfâ yapılması gerektiğini aktardıktan sonra bazılarının izhar yaptığını fakat ihfa yapanların çoğunlukta olduğunu ifade etmiştir:

Mīm'i iḫfā ile ġunneyle daḫī (80a)

Sākin olsa bā ḳatında ey eḫī

Gerçi ba'zı iẓhārında zāhib durur
Līk iḫfā eyleyen ġālib durur

Müellif *bābü'n-nūni's-sākineti ve't-tenvīn* konusunda metinde (وَأَدْغِمَنْ بِغُنَّةٍ فِي يُومِنُ إِلَّا بِكِلْمَةٍ كَـ دُنْيَا، عَنْوَنُوا[19]) عَنْوَنُوا kelimesi yerine Kur'ân'da geçen kelimelerden صنوان kelimesini örnek olarak göstermiştir:

Kelime-i vāḥide de olmaz bī-cidāl (80b)
Ana دنیا ile صنوان dir miṣāl

Mehmed Efendi *bābü't-tāāt* başlığında امرأت kelimesinin Yûsuf sûresinde iki, Tahrîm sûresinde üç, Kasas ve Al-i İmrân sûrelerinde birer tane olmak üzere Kur'ân'da yedi yerde tê (ت) harfi ile yazıldığını dile getirmiş ve bu yerlerde söz konusu kelimenin eşi ile birlikte zikr olunduğunu söylemiştir:

Yidi yerde امرات hem tā ile (83b)
Zevci ile zikr olur ol bile

İkisi Yūsuf'dadır anıñ ʿayān
Üçi Taḥrīm'iñ içinde ey cüvān

Bir Ḳaṣaṣ'da Āl-i İmrān anda biri
معصیت قد سمع maḫṣūṣ ey perā

Müellif vasıl hemzesinin anlatıldığı *bāb-u hemazāti'l-vaṣl* başlığı altında metinde ifade edilen ve başında hemze-i vasıl bulunan isimlere ek olarak ابنم, است, ایمن kelimelerini de eklemiştir:

[19] İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*, 19.

Daḫī ابن ابنة'de kesr ile (84a-85b)

امرء le امرأة'de bile

اسم اثنين اثنتين'de kesr olur

ابنم le است ايمن'de gelür

Sûfîzâde eserinin sonunda *bāb-u tārīḫ-i kitāb-ı li-nāẓımihī* başlığında hamd ederek kendisinin Allah'a şükür ve sena etmesi gerektiğini öğütler. Talebelerin kendisinin yazmış olduğu bu eseri övmelerinin yerinde olacağını, onlar için bir hediye olduğunu; eserini turunç meyvesine benzeterek hoş kokulu ve lezzetli olduğunu dile getirmiştir. Ayrıca tarih beytinde geçen utruce kelimesi ebced hesabıyla eserin yazım yılını da göstermektedir:[20]

Bāb-u Tārīḫ-i Kitāb-ı li-Nāẓımihī (84b)

Ḥamden lillāhi tercüme oldı tamām
Eyle Dāʿī ḥaḳḳa şükr ile şenā

Medḥ iderlerse revādır ṭālibīn
Yeni tuḥfe oldı onlara şahā

Geldi utruce gibi hoş bu leẕīẕ
Oldı tārīḫ lafẓı utrūce oña

4. Yazma Eserin Nüshaları

Yapmış olduğumuz araştırmalar sonucunda Sûfizade Mehmed Efendi'nin *Manzûm Cezerî Tercümesi*'ne ait üç farklı nüsha bulunmaktadır. Aşağıda tespit ettiğimiz nüshalar hakkında kısaca bilgi vereceğiz:

İlk nüsha *Terceme-i Mukaddimetü'l-Cezerîyye* ismiyle Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler, No: BY00008742/2 vr. 18b-

[20] اترجة kelimesinin ebced değerini hasapladığımızda 1004/1595 yılına işaret ettiğini görmekteyiz. Bulduğumuz bu tarih müellifin hayatıyla uyumlu olmakla birlikte Mehmed Efendi'nin eserini, vefatından yaklaşık yirmi yıl önce yazdığını göstermektedir.

25a varakları arasında yer almakta ve ortalama 15 satırlık sayfalardan oluşmaktadır. Nesih hattıyla yazılan nüshanın sonunda Ahmed el-Hifzî b. Hasan tarafından hicrî 1124 senesi Rebîü'l-âhir ayının sonlarında tamamlandığı kaydı yer almaktadır. Bu nüshayı kütüphane ismine göre "KB" olarak isimlendirdik. İkinci nüsha Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmet Taviloğlu 00050/003 vr. 73b-85a vr. arasında bulunmaktadır. Bu nüshayı "S1" olarak isimlendirdik. Son olarak Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmet Taviloğlu 00050/003 vr. 95a-103b vr. arasında yer alan nüshaya da "S2" ismiyle tenkitli metinde işaret edilmiştir. Tenkitli metinde "S1" nüshası esas alınmış, farklılıklar dipnotta ilgili nüshaların kısaltmaları verilerek belirtilmiştir. Çalışmamıza konu olan eserin transkripti yapılırken aşağıdaki tabloda yer alan Türkiye Diyanet Vakfı Çeviri Yazı Alfabesi kullanılmıştır.

4. *Manzûm Cezerî Tercümesi*

ء	ʾ	ض	Ż, ż
ا	A, a, E, e	ط	Ṭ, ṭ
ب	B, b	ظ	Ẓ, ẓ
پ	P, p	ع	ʿ
ت	T, t	غ	Ġ, ġ
ث	æ, å	ف	F, f
ج	C, c	ق	Ḳ, ḳ
ح	Ḥ, ḥ	ك، ڭ گ،	K, k, G, g, Ñ, ñ
خ	Ḫ, ḫ	ل	L, l
د	D, d	م	M, m
ذ	Ẕ, ẕ	ن	N, n
ر	R, r	و	V, v
ز	Z, z	ه	H, h
س	S, s	ي	Y, y
ش	Ṣ, ṣ	چ، ڜ	Ç, ç, J, j
ص	Ṣ, ṣ	ـو ـي، ـا،	Á, À, Í, í, ß, ÿ

Terceme-i Cezerī[21]

Besmeleyle evvelā ḥamd[22] idelüm (73b)

Rāh-ı ḥaḳḳa anıñ ile gidelüm

[21] KB nüshasında bu başlık bulunmamaktadır.

[22] KB nüshasında satır üstünde beda kelimesi yazmaktadır.

Ḥamd ile bedā olmaya çünkim kelām
Ḳalur ol nāḳışa bed olmaz tamām

Ṣāniyen idüb Rasūline ṣalāt
Ālü ve aṣḥāba daḫī ey pāk ẕāt

Ṣālişen işit duʿāyı pādişāh
Farż-ı ʿayndır cümleye bī iştibāh

ʿAyn-ı farżdır saña ammā Dāʿī'yā
Niʿmetidir yebdünün ṣubḥ-u ve mesā

Yüze vurub dergāh-ı ḥaḳḳa varuşub
Ḳıl duʿā tā ide maḳbūl anı Rab

Ẓıll-i bārī şāh Muḥammed bin Murād[23]
Vire Ḥaḳ dünyā ve ʿuḳbāda murād

Hem vire aña Ḫüdā ʿömr-i medīd (74a)
ʿAdli günden güne evvelā bir mezīd

ʿİzzeti olub mükerrer dā'imā
Ola manṣūr-u ve muẓaffer dā'imā

Hem daḫī ecdādına perverdigār
İde raḥmetler ziyāde bī-şümār

[23] KB nüshasında buraya Duʿāy-ı Pādişāh-ı ʿĀlem-Penāh başlığı atılmıştır.

Neslini ḳıl yā İlāhī ber-devām
İremesün noḳṣān ile yevmi'l-ḳıyām

Edirne olub bu Dāʿī'ye vaṭan
Çekmiş idim nice cevr ile miḥan

Nāgihān luṭfiyle bārī ṭaviyledi[24]
Kim sarāy-ı şāha ḥavāce eyledi

Gördüm anda cemʿ olmuş eẕkiyā
İşleri dā'im ʿibādāt-ı Ḫüdā

ʿİlm ve zühdde olmuş añlar muḳtedā
İçlerinde baʿżı ammā mübtedī

ʿİlm-i Ḳur'ān ile naḥve ṭālibin
Hem daḫī bāb-ı ṣalāta rāġibīn

Naẓm itdim añlar içün evvelā (74b)
Yüz ʿAvāmili ḥifẓa tā isen evvelā

Görüb ānı itdiler pes iltimās
Didiler maʿlūmdur kim ḫayr-u nās

Oldur evvelā ḫayra sāʿī dā'imā
Ḫayrı ola nefʿa dāʿī dā'imā

[24] KB nüshasında sebeb-i te'līf-i terceme-i Muḳaddime-i eş-Şeyh Muḥammed b. el-Cezerī ʿaleyhi raḥmetü rabbüna'l-ḳavī şeklinde not düşülmüştür.

Terceme olsa eger Muḳaddime
Cümle iḫvāna olurdu taḳdime

Mübtedīye olur idi tebṣira
Müntehīye hem olurdu teẕkira

Ehl-i Ḳur'ān olub andan müntefiʿ
Pes olurlardı duʿāya müctemiʿ

Sizleri teʾṣīren idüb ḳalbe idem
Sığınub Ḥaḳḳa ele aldım ḳalem

Ḳudretim olduḳça taḥrīr eyledim
Şeyḫ'in elfāẓını taḳrīr eyledim

Etmedim zā'id mükr-i lāyıḳ ola
Ḳomadım bir şey mükr-i sābıḳ ola

Oldu ammā baʿżı maḥẓūra irtikāb (75a)
Vezin içün lāzım gelüb bī-irtiyāb

Lāyıḳ oldur ola maʿẕūrāy-ı saḥīḥ
Kim dimişler eż-żarūrāt-ü tubīḥ

Umarım anı kim ol perverdigār
Aṣlı gibi vire buna kim iştihār

Oḳuduḳca bunı iḫvān-ı ṣafā
Luṭf idüb Dāʿī'ya ideler duʿā

Raḥmet itsün aña ol Rabbü'l-enām
Çıḳa aġzından anıñ ḫayru'l-kelām

Terceme Min-Hünā[25]

Rabbi semīʿin ġafūrün rācī didi
Şāfiʿī meẕhebi Muḥammed'dür adı

Ḥamd sābittir Ḫüdā'ya dā'imā
Hem ṣalāt itsün Nebī'sine Ḫüdā

Kim Muḥammed ile ve ṣaḥbi ile
Muḳrī Ḳur'ān muḥibbīne bile

Bāʿde iẕ en taḥḳīḳ budur muḳaddime (75b)
Ḳārī Ḳur'ān'a olub taḳdime

Zīrā vācib añlar üzerine evvelā
Cümle ḥarfin maḫrecin bilmek evvelā

Daḫī vācib bileler cümle ṣıfātı
Tā telaffuẕ ideler efṣaḥ-ı luġātı

Olalar tecvīd-ü vaḳfet-i vāḳıfın
Hem meṣāḥif resmine olur ʿārifin

Küllü maḳṭūʿ daḫī ʿaleyhi mevṣūlī bile
Daḫī ṣol tā kim yazılmaz hā ile

[25] KB nüshasında başlıklar kırmızı renk ile yazılmıştır.

Bāb-u Maḫārici'l-Ḥurūf

Cümle ḥarfin maḫrecin on yedi bil
Ḳavl-i muḫtār üzere kim didi Ḫalīl

Cevf içündür ḥarf-i med ey müntehī
Olur añlar hem havāda müntehī

Ḥalḳın aḳṣāsı içündür hemzü ve hā
Daḫī vesṭu'l-ḥalḳdan oldı 'ayn-u ḥā

Ġayn ve ḫā ednāsına bilmek gerek (76a)
Ḳāfa maḫrec dil dibi fevḳ-ı ḥanek

Ḳāf'da dil dibi ve li-esfeli ḳalīl
Cīm ve şīn ve yā'ya dil ortası bil

Dinle żād'ın maḫrecin daḫī hemin
Dil yanıdır azu dişlerle yaḳın

Ṣoldan ekṣer daḫī ṣaġa cā'iz tamām
Dil yanınıñ intiḥāsı oldı lām

Nūn'ı daḫī dil ucından ḳılunuz
Lām'dan aşaġa ḳalīldir bilünüz

Rā daḫī nūn'a yaḳındır añla bil
Lik dil ẓāhirine edḫaldir ḳalīl

Ṭā ve dāl ve tā'ye maḫrec dil ucı
Daḫī üst dişler dibindendir ucı

Ṣād sīn ve zey'e maḫrec ey eḫī
Dil ucı alt dişler üstile daḫī

Ẓā ve ẕāl vü s̱ā'ye hem maḫrec bilin
Dil ucı üst dişler ucıyla ḳılın

Alt ṭuṭaḳ ḳarnıyla üst dişler ucı (76b)
Anı fehm it fā'nın oldı maḫreci

İki ṭuṭaḳdan olur bā vāv ve mīm
Ġunne ḫayşūmdan olur hem ey Kerīm

Bāb-u Ṣıfāti'l-Ḥurūf

Hem ṣıfātı cehr ve riḫve müstefil
Münfetiḥ muṣmete var żıddı bil

Ya'nī hemsi فحثه شخص سكت
Hem şedīdi lafẓı اجد قط بكت

dir beyne riḫvin ve'ş-şedīd لن عمر
Yedi 'ulvī خص ضغط قظ 'adīd

Ṣād ve żād ve ṭā ve ẓā'dur muṭbaḳa
ḥurūf-ı müẕleḳa فر من لب

Ṣād ve zāy ve sīn oldı hem ṣafīr
ḳalḳaledir ol ḫabīr قطب جد

Vāv ve yā kim olsalar sākin hemīn
Ḳabli meftūḥ olsa olur ḥarf-i līn

Lām ve rā'da oldı taṣḥīḥ-i inḥirāf (77a)
Rā'da tekrīri bilüb itme ḫilāf

Maʿnāsı tekrīr-i rā ider ḳabūl
Līn itme laḥndır Ḳur'ān'da ol

Vaṣf-ı şey bil-fiʿli vebi'l-ḳuvve olur
Ġayru dāḥik şaḫṣa dāḥik dinilür

Hem tefeşşīçün daḫī sen şīn'i bil
Vaṣf-ı żād oldı ve'l-yekün müsteṭīl

Bāb-ı Maʿrifeti't-Tecvīd

Aḫẕ-i tecvīd farż ve hem lāzım durur
Terk-i taṣḥīḥ eyleyen ʿāṣim durur

Zīrā tecvīd ile inzāl etdi Ḥaḳ
Bize tecvīd ile īṣāl etdi Ḥaḳ

Daḫī tecvīddür tilāvet ḥilyeti
Hem edā ile ḳırā'et zīneti

Daḫī tecvīd ḥarfe ḥaḳḳın virmedür
Her ṣıfatdan müsteḥaḳḳın virmedür

Hem ḥurūfı aṣlına red eyle gel (77b)
Lafẓa miṣlīn it naẓīrinde ʿamel

Olduġı ḥālde mükemmel her ṣıfat
Luṭf ile nuṭḳ it tekellüf itme zāt

Añla tecvīdile terkībine beyān
Şeyḫa aġzına riyāżatdur hemān

Bābü't-Terḳīḳāt

Müstefil olanı terḳīḳ eyle sen
Hem ḥaẓer it elif'i tefhīm etmeden

Daḫī hemze الحمد اعوذ اهدنا
Daḫī الله lāme لله ولنا

hem يتلطف على الله ولاالض
Daḫī mīm'i مخمص mīm'i مرض

Daḫī باء برق بذى باطل بهم
Hem ḥarīṣ ol şiddete ve cehre kim

Bā ve cīm'dedir o meṣel حب وصبر
ve hem ربوة اجتثت حج وفجر

Bābu'l-Beyyināt [26] (78a)

Sākin olsa ger muḳalḳal it sen
Ebyen olur vaḳıf olıncu ol ʿayān

Daḫī ḥāʾi حصحص hem ḥāʾi حق
İt beyān ḥāʾi احطت ḳıl sebaḳ

Daḫī sīn'i مستقيم ey eḫī
Sī'ni يسطوا ile يسقوا'li daḫī

Bābü'r-Rāʾāt

Rā'yı terḳīḳ it ḳaçan meksūr ola
Baʿde kesrin sākin olsa hem şahā

Olsa baʿdinde istiʿlā'nıñ
Kesri aṣlī olsa daḫī ḳablinin

Kesre içün فرق de ḫulf var ey şafā
Rā müşeddede olsa tekrīr it ḫafī

Bābü'l-Lāmāt

Lām-ı ism-i Allāh'ı tefḫīm it ebī (78b)
Feṭḥ-u żamdan sonra ʿAbdullāh gibi

[26] KB: Bābü't-Tebyīnāt

Bāb-ı Ḥarfi'l-İsti'lā

Ḥarf-i istilā'yı tefhīm it eḫī
Eyle iṭbāḳı ḳavī andan daḫī

Bil miṣāl āña عصا ve قال dir
İ'tibārı bundan ḫalḳuñ ḳaledir

Eyle iṭbāḳı احطت'den beyān
Hem بسطت'den daḫī ey nevcivān

Ḫulf نخلقكم'de vāḳidür hemān
Līk maḥżā olmaḳ esaḥdır bil 'ayān

Ola جعلنا'de sükūne hem ḥarīṣ
Tā ki lafẓuñ raġbete ola ḥaṣīṣ

Nūn'ı انعمت sükūnüne it beyān
Daḫī مغضوب ve ضللنا de 'ayān

İnfitāḥuñ ḫāliṣ it محذورا'ın
İştibāhından ḳaçub محظورا'ın

Hem daḫī ḫāliṣ gerek sīn'i عسى (79a)
Añlamasun işiden ānı عصى

İt ri'āyet ḳāf ve tā'da şiddete
Uğramayasın cihānıñda şiddete

شرككم hem فتنتا , تتوفى
Ḫoş miṣāl oldı āña bil ey fetā

Sākin olsa miṣl-ü cinsin evveli
Eyle idġām ānı rıfḳ ile velī

Hem āna قل رب بل لا'dir miṣāl
Ḥāfıẓ ol tā kim olasın bī-miṣāl

Eyle فى يوم'de iẓhārı bī-elem
Hem daḫī قل نعم 'de قالوا وهم

İt beyān سبحه ḥā'sını daḫī hem
فالتقم ġayn'ını lām'ı لا تزغ

Bābü'z-ẓāāt

İstiṭāle ve maḥreciyle it temeyyüz
Żād'ı ẓā'dan cümlesi gelür ey 'azīz

ظعن و ظل الظهر عظم الحفظ de (79b)
ايقظ انظر عظم ظهر اللفظ de

Hem شواظ كظم ظلم ظاهر لظى
انتظر ظفر ظلام اغلظ ظما

اظفر و ظن nice gelseler hemīn
Daẖī وعظ da gelür ġayru [27] عضين

Daẖī ظل النحل Zuẖruf ile sevā
ظلت و ظلتم de daẖī geldi ẓā

Rūm ve Ḥicr içinde ظلوا de şahā
Daẖī ظلت hem نظل Şuʿarā

محتظر يظللن محظورا fetā
كنت فظا da naẓar ḳılında ẓā

Ola ويل و هل اتى de żād bil
ناضرة ūlāsını hem żād ḳıl

Daẖī on bir yerde غيظ'ı oḳu ẓā
Raʻd ve Hūd'da żād'dur ammā şahā

حظ كل ẓā'dur degil حض الطعام
Hem ضنين de ẖilāf meşhūr nām[28]

Olsalar lāḳī beyān kamu (80a)
انقض ظهرك يعض الظالم

İt beyān اضطر'da وعظت'de
Żād'ı ẓā'dan żā'yı te'den ey dede

[27] KB: Bu kelimedeki dâd (ض) harfi zâ (ظ) harfi ile yazılmış.
[28] KB nühasında et-Taḥẓīrāt başlığı yer almaktadır.

Hem جباههم علیهم hā'sını
Ḫāliṣ it medḥ eylesünler tā seni

Nūn ve mīm'den ġunneyi iẓhār ḳıl
Olsalar āñlar müşedded ey ḫalīl

Mīm'i iḫfā ile ġunneyle daḫī
Sākin olsa bā ḳatında ey eḫī

Gerçi baʿzı iẓhārında zāhib durur
Līk iḫfā eyleyen ġālib durur

Bābü'n-Nūni's-Sākineti ve't-Tenvīn

Nūn ve tenvīn ḥükmi dörtdür hem şahā
Yaʿnī iẓhār ḳalb idġām iḫfā

Ḥarf-i ḥalk ḳatında iẓhār eylegil
Lām ve rā'da ġunnesiz idġām ḳıl

یومن ḳatında olsalar eger (80b)
Ġunne ile olur idġām muʿteber

Kelime-i vāḥidede olmaz bī-cidāl
Ana دنیا ile صنوان'dir misāl

Bā ḳatında ġunne ile ḳalb durur
Ġunne'yi terk eyleyenler ḳalb durur

Bāḳī ḥarf ḳatında iḫfā'dur hemān
Ġunne eyle ey gözüm nūr-i ʿayān

Bābü'l-Meddāt

Meddi bil lāzım ve vācib durur
Cā'izi bilmek daḫī lāzıb durur
Cā'izinde ṣābit oldı ḳaṣr ve med
İtmeye taḳṣīran emr-i taḥṣīl meded

Ḥarf-i medden ṣoñra sākin gelse hem
Medd-i lāzım di ana ey muḥterem

Ḥarf-i med evvel gelürse hemzeden
Muttaṣıl olsa di vācib aña sen

Cā'iz[29] oldur ḥarf-i med ayrı gele (81a)
Bā sükūn vaḳf idicen lāzım ola

Bāb-ı Ma'rifeti'l-Vuḳūf

Çünki tecvīd emrini bildiñ tamām
İbtidāü vaḳfı bilgil ey hümām

Üç ḳısımdur vaḳf īżā'ān it ḥasen
Biri tām ve biri kāfī biri ḥasen

Vaḳf-ı tām'ı añla kim şek olmaya
Ba'dine aṣlā ta'alluḳ ḳalmaya

Yalnız ma'nen ta'alluḳ olsa ger
Vaḳf-ı kāfī di ana itme ḥazer

[29] KB: oldur.

Bu ikinüñ ḥükmini añla şahā
Baʾdi ile ibtidā cāʾiz ola

Lafẓan olursa taʻalluḳ añla sen
Nāmına dirler anuñ vaḳf-ı ḥasen

Ḥükmi oldur vaḳf ana cāʾiz ola
İbtidā baʻdile cāʾiz olmaya

İllā reʾs-i āyet olsa ey eḫī (81b)
İbtidā cāʾiz olur anda daḫī

Vaḳf-ı tāmʾı çünki bildiñ ey ṣabīḥ
Ġayr-ı tāmʾa didiler vaḳf-ı ḳabīḥ

Iżṭırārī anda vaḳf olsa ʻayān
Ḳabli ile ibtidā eyle hemān

Vaḳf-ı vācib yoḳdur Ḳurʾān'da hem
Bī sebeb olmaz ḥarām ey muḥterem

Bābü'l-Maḳṭūʿ ve'l-Mevṣūl

Daḫī bil maḳṭūʾ ve mevṣūl daḫī tā
Muṣḥaf-ı ʻOsmān'da yazılmış evvelā

Ḳaṭıʿ ḳıl on [30] kelimede لا ان'yı sen
ملجا'le الا اله لا'yı[31] sen

[30] KB nüshasında on iki yazmaktadır. Metin ile mukayese ettiğimizde on iki sayısının yanlış yazıldığı anlaşılmaktadır.

[31] KB: satır üstünde ان bulunmaktadır.

Biri daḫī Yāsīn'de ان لا تعبوا
Ṣānī Hūd[32] biri daḫī ey ulu

Biri يشركن biri تشرك şahā
يدخلن biri biri تعلوا على

Bir daḫī ان لا يقولوا لا اقول (82a)
Daḫī ان ما Raʿd içinde ey oġul

Ḳaṭıʿdır meftūḥı vaṣl eyle kamu
Hem daḫī maḳṭūʿdur عن ما نهوا

Ḳaṭıʿ [33]من نا fī Nisā Rūm bī-ḫilāf
Bil Munāfiḳīn'da vardur iḫtilāf

Ḳaṭıʿledür daḫī ام من اسس
Tevbe'de[34] hem Fuṣṣilet ẕibh ve[35] Nisā

حيث ما hem ḳaṭıʿledür ey eḫī
Ḳaṭıʿledür ان لم meftūḥ daḫī

Hem daḫī Enʿām içinde ان ما
Kesrile hem ḳaṭʿıledür جان ما

Daḫī meftūḥ ان ما يدعون iki
Naḥl ve Enfāl ḫilāfladır ey zekī

[32] Her üç nüshada da Hûd kelimesi yanlışlıkla sin ile yazılmış.
[33] KB من ما, S1 ve S2 nüshalarında من نا yazılmıştır. Asıl metne baktığımızda KB nüshasının doğru olduğu anlaşılmaktadır.
[34] S2 nüshasında "Tevbe" kelimesinde tê (ت) harfinin noktası yanlışlıkla alta konmuş.
[35] KB nüshasında "ve" yerine "dir" yazılmıştır.

كل ما سالتموه bī-ẖilāf
كلما ردوا'de vardur iḫtilāf

Ḫilāfladır بئس ما يامركم
Vaṣıldadır بئسما خلفتمو

بئسما اشتروا'de vaṣl it bī-ẖilāf (82b)
Her birisin ezber it ey ʿaḳl-ı ṣāf

Hem daḫī فى ما'yı ḳaṭıʿ it ey eḫī
اوحى ile افضتم'de daḫī

اشتهت'de hem ليبلو'dür iki
Ḳaṭʿıledür her birisini ey zekī

Ṣānī Fīl Rum ve Vāḳıʿa
Daḫī Tenzīl içire iki Vāḳıʿa

Daḫī ḳaṭʿıle olubdur Şuʿarā
Ġayrısını vaṣl ḳılanıñ şahā

اينما'yı daḫī vaṣl it ey püser
Naḥl gibi fehm it anı muʿteber

Līk üç sūrede vardır iḫtilāf
Biri Aḥzāb'dur anıñ etme ẖilāf

Biri Nisā birisi daḫī Şuʿarā
Ezber it cānım saña olsun fedā

Vaṣılladır Hūd'da الم ey eḫī
Daḫī الن نعجل نجمع daḫī

Daḫī dört كيلا'yı vaṣl it ey berā (83a)
Biri كيلا تحزنوا تاسوا biri

Biri كيلا يعلم كيلا يكون
Cehd ḳıl tā kim olasın ẕū fünūn

Ḳaṭı'dan عن ما يشا iki gözüm
Hem daḫī عن من تولى يوم هم

Daḫī dört lām oldı ḳaṭ'ıle şahā
مال هذا والذين هؤلا

فى الامام vaṣıldur لا تحين
Ba'żılar ḳaṭı'ledür dir ey hümām

Yazılur او وزنوهم vaṣılla
Daḫī كالوهم żamīre vaṣıl ola

Lām-ı ta'rīf daḫī yā ve daḫī hā
Añları faṣl eyleme ey müctebā

Bābü't-Tāāt

Yedi رحمت tā ile mersūmdur
Baḳara birisi Rūm'dur

Biri Aʿrāf biri Hūd birisi Ḳāf (83b)
İkisi Zuḫruf'dadur ey ḳalbi ṣāf

Daḫī on bir yerde نعمت tā ile
Yazılubdur mā-ʿadāsı hā ile

Üçi Naḥl āḫirleridür ey eḫī
Baḳara'dadur anıñ biri daḫī

Daḫī İbrāhīm içinde ikisi
Biri daḫī بل عقود'n ṣānīsi

Biri Loḳmān biri Fāṭır biri Ṭūr
Daḫī İmrān'da birisi ey vaḳūr[36]

Yedi yerde امرات hem tā ile
Zevci ile zikr olur ol bile

İkisi Yūsuf'dadır anıñ ʿayān
Üçi Taḥrīm'iñ içinde ey cüvān

Bir Ḳaṣaṣ'da Āl-i İmrān anda biri
معصيت قد سمع maḫṣūṣ[37] ey perā

Hem Duḫān'da شجرت tā yazılur
Daḫī beş mevżiʿde سنت tā gelür

[36] S1 ve S2: kaf ile yazılmış.
[37] KB ve S2 nüshalarında "maḫṣūṣ" kelimesi خ harfi ile, S1 nüshasında ح ile yazılmıştır.

Üçdür fehm eyle gel Fāṭır'ı (84a)
Biri Enfāl biri Ġāfir āḫiri

قرت عين tā durur ey nūr-i ʿayn
Vāḳıʿa'da جنت oña oldı ʿayn

فطرت و بقيت ابنت ey hümām
Hem daḫī Aʿrāfʾdaكلمت bil tamām

Cemʿu ve ferdde olsa her ber iḫtilāf
Yazılur tā eyleme herkez bī[38] ḫilāf

Hemzeti'l-Vaṣl [39]

Hemz-i vaṣlı żamme ile bedā it şahā
Ṣāliṣi fiʿlin eger mażmūm ola[40]

Kesriledir hem şol esmāda daḫī
Lām'sız ẕikr olunur evvel ey eḫī

Daḫī ابن ابنة'de kesr ile
امرء le امرأة'de bile

اثنين اثنتين اسم'de kesr olur (84b)
ابنم le ايمن است'de gelür

[38] KB nüshasında "bī" mevcut değil.
[39] KB: Bāb-u Hemazāti'l-Vaṣl.
[40] Hemze'nin okunuş şekilleri ile ilgili bk. Mehmet Özüdoğru, *Kur'ân-ı Kerîm Elif-bâsı ve Kurân-ı Kerîm Tilâvetine Medhal*, ed. Yasin Çöllü (Kitap Dünyası Yayınları, 2025), 44.

Vaḳf itme küllī ḥareketile ṣaḳın
İllā ravm it baʿżı ḥareketile hemīn

Feṭḥ ve naṣbdan ġayrısında ānı bil
Rafʿile żamda hemān işmām ḳıl

Āḫir oldı naẓmile Muḳaddime
Ḳāri-i Ḳurʾān içündür teḳdime

Ḥamd[41] Allāh'a ki buldı āḫtām[42]
Hem Rasūline ṣalātile selām

Bāb-u Tārīḫ-i Kitāb-ı li-Nāẓımihī

Ḥamden lillāhi tercüme oldı tamām
Eyle Dāʿī ḥaḳḳa şükr ile ṣenā

Medḥ iderlerse revādır ṭālibīn
Yeni tuḥfe oldı onlara şahā[43]

Geldi utruce gibi hoş bu leẕīẕ
Oldı tārīḫ lafẓı utrūce oña[44]

[41] KB: ola.
[42] KB: iḫtitām.
[43] KB nüshasında yan tarafta şu ifade yer almaktadır: "Tāʿni aʿdādan ānı ḥıfẓ eyleyüp Ṭālibe āsān ide ḥıfẓın Hüdā"
[44] KB: قد وقع الفراغ من تحريره في اواخر ربيع الاخر عن يد الداعى الحقير الفقير المعترف بالتقصير احمد الحفظى بن حسن غفر الله له ولوالديه والاليهما والبهم فى سنة 1124.

Münācāt[45] (85a)

Yā ilāhī bu kitābın ṣāḥibin
Eyleyüb cümle belālardan emīn

Her ne ise vir oña maḳṣūdını
Bilmez mi ben sen bilürsiz bāġını

Bāb

Buda gelü eyledi bu naẓmı Dāʿī
Ziyāde itmege var ise sāʿī

Ger medār eylesün sulṭān-ı ʿālim
Budur ben bildügim vallāhu aʿlem

Fārisī

Eger hizmet nemi-ayem zerr-i senem
Duʿā guyem şoma cā ki hestem[46]

تمت كتابت[47]

[45] KB nüshasında münācāt, bāb ve fārisī başlıkları yer almamaktadır.
[46] "Altın yaşımda en iyi çağımda hizmet etmezsem her nerede olursam size dua ederim."
[47] KB: bu ibare yok, S2: تمت.

Sonuç

Sûfîzâde Mehmed Efendi, şeyhülkurrâ olarak kıraat ve tecvîd ilminin öğretilmesi hususunda önemli hizmetlerde bulunmuştur. Temel İslâm ilimlerinin çeşitli sahalarında yetkin bir âlim olmakla birlikte, özellikle kıraat ilmindeki birikimi ve çalışmalarıyla ön plana çıkmaktadır. Şairlik yönüne de olan Mehmed Efendi'nin, kıraat literatürünün en önemli kaynaklarından biri kabul edilen İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddimetü'l-Cezeriyye* adlı eserini Türkçe manzum olarak tercüme etmesi, bu alandaki en dikkat çekici çalışmalarından biridir. İslâmi ilimlerin farklı alanlarında bilgiyi daha kolay aktarmak için didaktik şiirler kaleme alınmıştır. Mehmed Efendi'nin *Manzum Cezerî Tercümesi* adlı eseri de bu çerçevede kaleme alınmış olup, söz konusu literatürün önemli örneklerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Müellifin *Manzum Cezerî Tercümesi* adlı eseri, tecvîd sahasında kaleme alınmış önemli çalışmalar arasında yer almakta ve alana önemli katkılar sunmaktadır. Söz konusu tercüme, *Mukaddimetü'l-Cezeriyye*'nin daha geniş bir okuyucu kitlesi tarafından anlaşılmasına imkân sağlarken, müellifin yer yer yaptığı açıklamalar sayesinde şerh niteliği de kazanmaktadır.

Diğer taraftan müellif, eserinin mukaddime kısmında kendi hayatına dair bilgiler vermekte; saray hocalığı görevinde bulunmuş olması sebebiyle sarayda dönemin ilmî hayatına ilişkin önemli gözlemlerini aktarmaktadır. Bu bilgiler Osmanlı ilmî geleneğinin ve saraydaki eğitim faaliyetlerinin anlaşılması bakımından değerli veriler sunmaktadır. Ayrıca tarih düşürme sanatındaki maharetiyle tanınan Mehmed Efendi'nin, eserinin telif tarihine dair kaleme aldığı tarih beyti de onun edebî ve ilmî yönlerini bir arada yansıtan önemli bir örnektir.

KAYNAKÇA

Hibrî, Abdurrahman. *Enîsü'l-Müsâmirîn*. Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, 00616;

Edirne Selimiye Ktp., Selimiye Basmalar, 7016;

Süleymaniye Ktp., Mikrofilm, 05620.

Hibrî, Abdurrahman. *Enîsü'l-Müsâmirîn*. çev. Ratip Kazancıgil. İstanbul: Edirne Valiliği Yayınları, 1999.

Akakuş, Recep. "Reîsülkurrâ". *DİA*. C. 34. İstanbul, 2007.

Akdemİr, Mustafa Atilla. *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fatültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2015.

Akgündüz, Murat. "Osmanlı Padişahlarını Yetiştiren Hocalar: Muallim-i Sultânîler". *İstem* 9 (2007).

Akyüz, Abdullah. *Osmanlı Kurrâları*. İstanbul: Rabbânî Yayınları, 2021.

Bâdi, Ahmed. *Riyaz-ı Belde-i Edirne*. çev. Ratip Kazancıgil. İstanbul: Edirne Valiliği Yayınları, 2000.

Çetin, Abdurrahman. *Kur'an Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.

İbnü'l-Cezerî, M. b. M. *Mukaddimetü'l-Cezerî ve Tercümesi*. çev. M. Sadi Çögenli. İstanbul: Âsitâne Yayınları, b.y.y.

Karabey, Turgut. "Tarih Düşürme". *DİA*. C. 40. İstanbul, 2011.

Mehmed Efendi, Sûfîzâde. *Manzûm Cezeri Tercümesi*. Süleymaniye Ktp., Mehmet Taviloğlu, 00050/003.

Özüdoğru, Mehmet. "Ahmed Edib Ve Veled Çelebi'nin Kur'an-ı Kerîm Elif-Bâsı ve Kur'ân-ı Kerîm Tilâvetine Medhal İsimli Eserleri". *Osmanlı Tecvîd Risâleleri 2*. ed. Ahmet Gökdemir. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 1. Baskı., 2022.

Özüdoğru, Mehmet. *Kur'ân-ı Kerîm Elif-bâsı ve Kurân-ı Kerîm Tilâvetine Medhal*. ed. Yasin Çöllü. Kitap Dünyası Yayınları, 2025.

ASIM KÖKSAL'IN "İSLAM TARİHİ" İSİMLİ ESERİNDE SİYER-TEFSİR İLİŞKİSİ (ENFAL SURESİ ÖRNEĞİ)

Mehmet DEMİRCİ[*]

Özet

Bu çalışmada Asım Köksal'ın İslam Tarihi isimli eserinin Bedir savaşı ile ilgili bölümü, Siyer-Tefsir ilişkisi açısından ele alınıp incelenmiştir. Konunun tefsir ile ilgili olan yönünü Enfâl suresinin muhtevası ve surenin tefsiri oluşturmaktadır. Köksal, İslam Tarihi isimli eserinin girişinde söz konusu çalışmasının aslında sadece bir Siyer kitabı olmadığını, aynı zamanda İslam dininin tarihsel sürecinin de bir anlatımının olduğunu ifade etmiştir. Bu yönüyle söz konusu eserin, Tefsir, Hadis, Fıkıh ve diğer ilimler için de değerli ve yol gösterici bilgiler ihtiva ettiği anlaşılmaktadır. Eserde siyer konuları ele alınırken o konunun öncelikle Kur'an-ı Kerim'deki ayetlerdeki karşılığı neyse bunlara özellikle dikkat çekildiği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Enfal, Bedir, Siyer, Ganimet

THE RELATIONSHIP BETWEEN SİRA AND TAFSIR IN ASIM KOKSAL'S WORK TITLED "ISLAMIC HİSTORY" (EXAMPLE of SURAH AL-ANFAL)

Mehmet DEMIRCI[*]

Abstract

In this study, the section related to the battle of Badr in Asım Koksal's work titled *History of Islam* (*İslam Tarihi*) is examined in terms of the relationship between Sira (Prophetic Biography) and Tafsir (Exegesis). The aspect of the subject related to Tafsir is constituted by the content of Surah al-Anfal. In the introduction of his work *History of Islam*, Koksal states that

[*] Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hmehmetdemirci@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-8459-5125

[*] Prof. Dr., Erciyes University, Develi Faculty of Theology, hmehmetdemirci@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-8459-5125

this study is not merely a book of Sira, but also a narrative of the historical process of the Islamic religion. In this regard, it is understood that the work contains valuable and guiding information for Tafsir, Hadith, Fiqh (Jurisprudence), and other sciences. While discussing Sira topics in the work, particular attention is paid to their exact counterparts in the verses of the Holy Qur'an.

Keywords: Asim Koksal, Tafsir, Sira, Badr, Surah al-Anfal

Giriş

İslam dininin yayılması aşamasında çok önemli bir yere sahip olan Bedir savaşı, müellifin çalışmasında birçok ana ve alt başlıklara ayrılarak oldukça ayrıntılı bir biçimde ele alınmıştır. Müellif, ilgili savaşa tahsis ettiği yüz küsur sayfalık ilgili bölümünün girişinde Kur'an-ı Kerim'deki ayetlerden yola çıkarak bu savaşın temel amacını şöyle tespit eder: "Kur'an-ı Kerim'e göre Bedir seferinin gayesi, müşriklerle çarpışıp onların İslâmiyete karşı olan mukavemetlerini kırmak, İslâmiyetin tutunmasını ve yayılmasını sağlamak, müşrikliği ortadan kaldırmaktır". Bu tespitini Asım Köksal, Enfâl suresinin yedinci ve sekizinci ayetine dayandırarak ortaya koymakta ve ilgili hususu konu başlığı olarak takdim etmektedir.

Köksal'ın bu açıklamaları Tefsir ilmi açısından son derece isabetli olup, bu açıklama ve tespitler onun Kur'an-ı Kerim'e ve onun tefsirine olan vukufiyetini göstermektedir. Bu çalışmada söz konusu İslam Tarihi isimli eser, özellikle Siyer-Tefsir ilişkisi açısından ele alınarak müellifin bu konudaki katkıları ortaya konulmuştur.

1. Hak-Batıl Mücadelesi

Hak kelimesi lügatte *gerçek, sabit, doğru* anlamlarına gelir ve batıl kelimesinin zıttı olarak kabul edilir.[1] Lügatte *butlân* kökünden gelen batıl ise *gerçeğe uymayan inanç, hüküm ve düşünceler* anlamında bir terimdir; hakkın karşıtı anlamında kullanılır. [2]

İnsanlık tarihi boyunca onlara yol göstermek üzere gönderilmiş olan peygamberlerin tamamı hak bir dava üzere gönderilmiş olup öncelikli görevleri hakkı insanlara tebliğ etmektir. Peygamberimize hitap eden "*Biz o (Kuranı) hak olarak indirdik ve o, hak olarak indi.*"[3] mealindeki ayette de bu

[1] Mustafa Çağrıcı, "Hak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/137-139.

[2] Fahrettin Olguner, "Batıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/147-148.

[3] İsra 17/105.

husus açık bir şekilde belirtilmiştir. Sahabenin Hz. Peygambere (s.a.v.) hitap ederken kullanmış oldukları "Seni hak üzere gönderene yemin olsun ki..."[4] ifadelerinde de bu gerçeğe dikkat çekilmiş, ve onun davasının muhataplar nezdinde hak olarak kabul gördüğüne işaret edilmiştir.

Hak dinini temsil eden İslam'ın[5] tebliğ süreciyle birlikte hak-batıl mücadelesi, Mekke'de başlamış ve Medine dönemi boyunca da devam etmiştir.[6] Bedir savaşı, söz konusu mücadelenin iyice kızışarak belirgin hale geldiği ve tarafların birbirinden keskin çizgilerle ayrıldığı bir noktayı temsil etmektedir.

Bedir savaşına gelinmeden önce Mekke döneminin önemli bir bölümünde Müslümanların müşriklerle savaşmasına izin verilmemişti. O dönemde müşriklerin eziyetlerine maruz kalan inananlar durumu zaman zaman Allah Resulüne şikayet ediyor, Peygamber (s.a.v.) ise "Sabredin, çünkü bana henüz savaşma emri verilmiş değildir" diyordu. Oldukça sıkıntılı geçen yılların ardından Müslümanlar Medine-i münevvereye hicret etmişler, hicretin ardından savaşmaya izin veren[7] şu ayet-i kerime nazil olmuştur: "*Kendilerine savaş açılan Müslümanlara, zulme uğramaları sebebiyle cihat için izin verildi. Şüphe yok ki Allah'ın onlara yardım etmeye gücü yeter.*"[8] Tefsir kaynakları bu ayetin Allah Resulünün Medine'ye hicret etmesinin ardından nazil olduğunu zikrederler.[9]

Müşriklerle savaşmaya izin veren yukarıdaki ayet-i kerimenin nüzulünün ardından Peygamber (s.a.v.) hicretin ikinci yılı Ramazan ayının başlarında sayıları üç yüzü aşan ashabıyla birlikte Medine'den Bedir'e doğru yola çıktı.[10] Yukarıda Köksal'ın Bedir savaşının gayesini izah ederken Kur'an-ı Kerim'den hareketle bu amacı tespit ettiğine temas edilmişti. Buna göre bu savaşın amacı şirki ortadan kaldırmaktı. Bedir gazvesinin amacından söz eden Enfal suresinin ilgili ayeti mealen şöyledir: "*Allah, buyruklarıyla*

---

4 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî* (Dimeşk: Dâru İbn Kesir, 2006), "Farzu'l-Humus", 19 (No.3143).

5 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler: Din Felsefe Siyaset Hukuk*, Hazırlayanlar: A. Cüneyd Köksal, Murat Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 267; *Hak Dini Kur'an Dili*, nşr. Asım Cüneyd Köksal, Murat Kaya (İstanbul: Turkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2022), 2/720.

6 Sebahattin Uçar, "Kur'an'da Hz. Muhammed'in Hak-Batıl Mücadelesinde Uyguladığı Metotlar", *Usul İslam Araştırmaları Dergisi*, 41 (2024), 113-146.

7 Ebu Muhammed el-Huseyn b. Mes'ud el-Begavî, *Meâlimü't-Tenzil fi Tefsiri'l-Kur'an*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cuma Zumeyriyye, Süleyman Müslim el-Harş (Riyad, Dâru Taybe, 1997), 5/388; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/159; M. Asım Köksal, *İslam Tarihi* (İzmir: Işık Yayınları, 2008), 3/183.

8 Hac 22/39.

9 Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Câmiu'l-Beyan an Te'vili Âyi'l-Kur'an,* thk. Mahmud Muhammed Şakir (Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Türas, trs), 18/644; İmadüdin Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 5/380; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/159.

10 Köksal, *İslam Tarihi*, 3/279, 280.

hakkı hakim kılmak ve kâfirlerin kökünü kazımak istiyordu. Suçlular hoşlanmasalar da (böylece Allah) hakkı hakim kılsın, batılı ortadan kaldırsın."[11] Bu ayete göre iki grup arasında gerçekleşen Bedir savaşı, hak ile batılın açıkça karşı karşıya geldiği ve batılı ortadan kaldırmayı amaçladığı önemli bir hadisedir.

Kur'an-ı Kerim'de hak, mutlak anlamda varlığı, iyiliği, doğruluğu ve hikmeti temsil ederken batıl ise yokluğu, kötülüğü, istikametten sapmayı[12] ve başıboşluğu ifade eder.[13] Onun için hakkın aşikar hale gelmesi, batılın yok olması demektir. "*De ki hak geldi, batıl zail oldu*. *Elbette batıl yok olmaya mahkumdur*."[14] mealindeki ayette buna dikkat çekilmiştir. "*De ki: Hak geldi, (artık) batıl ne yeni bir şey ortaya koyabilir, ne de (eskiyi) geri getirebilir!*"[15] mealindeki ayette ise hakkın bir defa ortaya çıkmasıyla birlikte batılın yeniden başka bir şekil almasının veya tekrar ortaya çıkmasının artık mümkün olmadığına işaret eder.

Yine Kur'an-ı Kerim'de hak olan mabut, bizzat Allah'tır[16] ve hakkın yegane kaynağı da bizzat kendisidir.[17] Dolayısıyla inananların mensup olduğu ve "(Hak dini temsil eden) İslam üstündür, (batıl) asla ondan üstün olamaz."[18]

Bu sebeple hakkın stratejisi batılın yok edilmesi esasına dayanmaktadır. İsra suresinin 181. ayetinde ifade edildiği gibi zaten batılın kendisi, gerçek bir asla dayanmayıp yok olma üzere programlanmıştır ve bu yüzden yok oluş onun kaçınılmaz sonudur. Batılın hak tarafından yok edilmesi sürecine Kur'an-ı Kerim'de şöyle yer verilir: "*Hayır, hakkı batılın tepesine (indirip) çarparız da onun beynini paramparça eder, böylece batıl ortadan kalkıp gider.*"[19] Tarih boyunca batıl ile mücadele ederek türlü badireden geçmiş olan hakkın misyonu, Kur'an-ı Kerim'de bu şekilde tespit edilmiş olmaktadır. Buna göre hak, daima ayakta kalan ve daima galip gelecek olandır.

Hakkın karşısında konumlanan batılın da varlığını sürdürmek ve gerektiğinde hak üzerinde tekrar hakimiyet sağlamak adına, kendince bir

---

11 Enfal 8/7-8.

12 "*İşte o Allah, sizin* ***hak*** *rabbiniz;* ***haktan*** *sonra da (yoldan)* ***sapmaktan*** *başka ne vardır*?" (Yunus 10/32).

13 "*Biz gökleri, yeri ve ikisi arasındakileri bir oyun ve eğlence olsun diye yaratmadık. Biz onları* ***hak*** *ve hikmetle yarattık.*" (Duhan 44/38, 39); "*Onlar…göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler. Ve "Rabbimiz! Sen bunu* ***boş yere yaratmadın****, Sen yücesin, bizi ateşin azabından koru." derler.*" (Âli İmran 3/191).

14 İsra 17/81.

15 Sebe 34/49.

16 Yunus 10/32.

17 Bakara 2/147; Âli İmran 3/60; Yunus 10/94.

18 Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selame b. Abdilmelik b. Seleme el-Ezdî el-Hıcrî el-Mısrî et-Tahâvî, *Şerhu Maâni'l-Âsâr*, thk. Muhammed Zehrî en-Neccâr, Muhammed Seyyid Câd el-Hakk (Beyrut Âlemü'l-Kütüb, 1994) 3/257.

19 Enbiya 21/17.

stratejisi bulunmaktadır. Batıl, temelsiz ve asılsız[20] olmakla birlikte, hakkın karşısında konumlanması hasebiyle, sanki ondan rol çalmak suretiyle, gerçek bir varlık olduğunu iddia etmekte ve onun için kendi varlığını koruma ve sürdürme davası güdebilmektedir. Bu yanılgı içerisinde batıl, kendi sahte stratejisini hakkın üzerinde uygulamaya kalkışmakta o da hakkı yok etme çabası içine girebilmektedir.

Bu strateji, Mekke yılları boyunca müşrikler tarafından uygulanmıştı. Hakaret, eziyet, işkence, boykot ve abluka, sürgün gibi onları baskı altına almaya ve gerektiğinde yok etmeye yönelik her türlü plan uygulamaya konulmuştu. Bu, Ebu Cehil'in başını çektiği Mekke'nin ileri gelenlerinin de destek olduğu bir strateji idi.

Bu sebeple Müslümanlar, hak dinini temsil eden İslam'a mensup olmaları sebebiyle, batılın temsilcileri tarafından yok edilmesi gereken kişiler olarak görülmekteydiler. Müslümanların bir gün hakkın hakim olacağına ilişkin inançları tam olmakla birlikte bunun şartları henüz gerçekleşmiş değildi. Hakkın hakimiyetine doğru giden bu süreçte öncelikle varlıklarını korumaları önemliydi. Bu yüzden inananların Mekke dönemindeki stratejisi, öncelikle varlıklarını koruma ve sürdürme üzerine dayanmaktaydı.

Her iki taraf açısından Mekke yıllarına bakıldığında, yok edilmesi gereken taraf olarak görülen inananların bu dönemde varlıklarını bir şekilde sürdürdükleri, dolayısıyla stratejilerinin başarıya ulaştığı görülür. Bundan sonra Müslümanlar açısından ikinci aşamaya, hakkın batıl üzerinde hakim olma aşamasına geçilecekti. Hali hazırdaki duruma göre gelişme ve ilerleme kat eden taraf, hakkın safında yer alan Müslümanlar olmaktaydı. İşte Bedir savaşı, varlığını korumada başarı gösteren tarafın karşı tarafa karşı hakimiyet kurma döneminin bir başlangıç noktasını temsil etmektedir. Bu sebeple Enfal suresinde bu savaşın amacı, "*Allah, buyruklarıyla hakkı hakim kılmak ve kâfirlerin kökünü kazımak istiyordu. Suçlular hoşlanmasalar da (böylece Allah) hakkı hakim kılsın, batılı ortadan kaldırsın.*"[21] mealindeki ayetle tespit edilmiş oluyordu.

Hakkın batıla hakimiyet sağlayacağı haberi, daha önce Mekke döneminde nazil olan İsra suresinin 81. ayetinde "*Hak geldi batıl zail oldu*" şeklinde de ifade edilmiştir. Bu ayetin bir öncesinde ise "*De ki: "Rabbim! (Gireceğim yere) doğruluk ve esenlik içinde girmemi sağla. (Çıkacağım yerden de) beni doğruluk ve esenlik içinde çıkar.*" mealindeki hicret duası vardır. Buna göre Medine'ye hicretle birlikte artık hakkın batıla galibiyet ve hakimiyet süreci başlamış olmaktadır.

Enfal suresinin ilgili ayetinde Bedir savaşı dolayısıyla Allah'ın hakkı batıla üstün kılmayı murat ettiği beyan edilmektedir. Bu yönüyle surede bahsi

---

[20] *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1998), 1/245; İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı yayınları, 2010), 122.

[21] Enfal 8/7-8.

geçen Bedir savaşı hadisesi, İsra suresindeki bu ayetin fiili bir tefsiri niteliğindedir denebilir.

2. Enfal Suresi Bağlamında Bedir Savaşı

Enfâl sûresinin muhtevası büyük oranda Bedir savaşı ile ilgilidir. Bu sure hicretin 2. yılında Bedir savaşından sonraki günlerde nazil olmuştur.[22] Surenin başında yer alan ve ona ismini veren enfâl, Arapçada nefel kelimesinin çoğulu olup savaşta elde edilen ganimetler anlamına gelir. Bu savaştan elde edilen ganimetlerin Müslümanlar arasında nasıl taksim edileceğine dair ihtilaf ortaya çıkınca durum Allah Resulüne (s.a.v.) sorulmuş bunun üzerine "*Sana ganimetlerin taksiminden soruyorlar, de ki ganimetlerin taksimi Allah'a ve Resulüne aittir*" mealindeki ayetle başlayan bu sure nazil olmuştur.[23]

Surenin esas konusu Bedir savaşı ve ganimetler meselesi gibi görünse de asıl maksat, Müslümanların düşmanlara karşı alacakları tedbirlerin temel ilkelerini belirlemektir. Surenin ilk bölümlerinde Bedir savaşı öncesindeki bazı durumlara ve savaş sırasında Allah'ın inananlara yardımı bağlamında gerçekleşen olağanüstü olaylara yer verilir.[24] Daha sonraki bölümlerinde batıl yolda olan müşriklerin bu savaşta Allah tarafından nasıl cezalandırıldıkları anlatılır.

Köksal, eserinin Bedir savaşıyla ilgili bölümünün başında Mekke döneminde nazil olan Kamer suresinin "*O topluluk yakında bozulacak ve onlar arkalarını dönüp kaçacaklardır*." mealindeki ayetine[25] yer verdikten sonra Hz. Ömer'den (r.a.) bu savaşla ilgili olarak gelen bir rivayeti şöyle aktarır: "Ben bu ayetin tevilini o gün öğrenmiş oldum". Hz. Ömer'in (r.a.) kullandığı bu ifade aslında Kamer suresindeki ayetin Bedir günü ile tefsir edilmesidir.[26]

Enfal suresindeki ilgili ayetlerin Bedir gazvesindeki tarihsel bağlamı yönünden ele alındığında hak ve batıldan birisinin hakimiyete diğerinin ise yok oluşa doğru giden bir sürece doğru evrildikleri görülmektedir. Bu süreci iki ana başlık altında ele almak mümkündür. Bunlardan birincisinde batıl hareketin, ikincisinde hak davanın gidişatına yer verilecektir.

---

22 Emin Işık, "Enfâl Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/236-237.

23 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/222.

24 Emin Işık, "Enfâl Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/236-237.

25 Kamer 54/45.

26 İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, 7/446; Köksal, *İslam Tarihi*, 3-4/264.

2.1. Batılı Felakete Götüren Sebepler

Bedir savaşının müşrikler açısından felaketle sonuçlanmasının hikmeti hakkında Enfal suresinde önemli ayetler vardır ki bunlardan 7-8. ayetlere yukarıda yerilmişti. Diğerleri ise mealen şöyledir: "*Onları siz öldürmediniz, fakat **Allah öldürdü onları**. Attığın zaman da (Habibim) **sen atmadın, ancak Allah attı***"; "*O vakit siz vadinin yakın bir yamacında idiniz, onlarsa uzak yamacında idiler. Kervan da sizden daha aşağıda idi. Öyle ki, şayet onlarla sözleşmiş olsaydınız, öyle bir buluşma yeri için mutlaka anlaşmazlık çıkarırdınız. **Fakat olması gereken (zafer)in olması için Allah böyle takdir etti.** Tâ ki, helak olan apaçık bir delil gördükten sonra helak olsun, sağ kalanlar da yine apaçık bir delilden sonra yaşasın. Kesindir ki Allah, işitendir, bilendir.*"; "*Onlarla karşılaştığınız vakit onları sizin gözünüze az gösteriyordu, sizi de onların gözlerinde azaltıyordu. Çünkü **Allah o mukadder olan işi yerine getirecekti.** Bütün işler Allah'a döndürülür.*".[27]

Meali verilen bu ayetlerde müşriklerin Bedir savaşında felakete uğrama sürecinden ve bunun hikmetinden söz edilmiştir. İlgili ayetlerde iki defa vurgulanan "*olması gerekenin takdir edilmesi*" mealindeki ifadeye göre bu, Allah'ın onlar için hazırlamış olduğu mukadder bir durumdu. Onları bu mukadder felakete götüren süreçte belli başlı önemli noktalar vardır ki, müşrikler adım adım bu aşamalardan geçerek mukadder sona doğru sürüklenmişlerdir. Şimdi bunlara kısaca göz atmak yerinde olacaktır.

2.1.1. Ebu Cehil'in Savaş Israrı

Hakkı temsil eden İslam davasını ve Müslümanları ortadan kaldırma stratejisinin en önde gelen savunucusu Ebu Cehil'in Bedir savaşında da başrol aldığı ve müşrikleri bu savaşa ikna etmek için büyük bir çaba gösterdiği anlaşılmaktadır. Müslümanların Mekke'de bulundukları süre içinde onlara asla rahat vermeyen Ebu Cehil, Medine'ye hicret etmelerinin ardından bir şekilde onları bulundukları yerde zayıflatmak gayesinden uzaklaşmış değildi. Bedir savaşından bir müddet önce umre yapmak üzere Mekke'ye gelen ensardan Sa'd b. Muaz (r.a.) ile Ebu Cehil aralarında geçen diyalog bunu göstermektedir. Ebu Cehil, Sa'd'ı (r.a.) Kabe'yi tavaf ederken görünce, ensar olarak onların Medine'de Müslümanları korumaya almış olmalarından dolayı ona rahatsızlığını sert bir dille bildirmiş ve Ka'beyi tavaf etmesine engel çıkarmak istemiştir. Sa'd b. Muaz (r.a.), kendisine engel olunması durumunda müşriklere çok daha büyük zararlar verebileceklerini Ebu Cehil'e hatırlatarak Medine'den geçen Şam ticaret yolunu kesebileceklerini söylemiştir.[28]

---

[27] Enfal 8/17; 42; 44.

[28] Köksal, *İslam Tarihi*, 3/258.

Bu diyalogda Ebu Cehil'in inananlara karşı onları yok etme stratejisini sürdürdüğünü, ancak aynı zamanda yakın bir gelecekte Müslümanlar tarafından icra edilecek olan gazve ve seriyyelerin işaretlerini görmek mümkündür. Yine bu diyalog, Medine'ye hicret eden Müslümanların stratejilerini gerçekleştirme hususunda müşriklerle neredeyse eşit şartlara yükseldiklerini ortaya koymaktadır. Sa'd b. Muaz'ın (r.a.) Şam ticaret yolunu kesmekle onları tehdit emesi, bu durumu açık bir şekilde göstermektedir.

Sa'd b. Muaz'ın (r.a.) Ebu Cehil'e yapmış olduğu uyarı, bir müddet sonra gerçek oldu ve Allah Resulü (s.a.v.) Ebu Süfyan yönetiminden Şam'dan dönmekte olan ticaret kervanının önünü kesme ve müşrikleri zor durumda bırakma stratejisini hayata geçirme kararı aldı. Peygamber (s.a.v.) hicretin ikinci yılında ashabına Kureyş müşriklerinin pek çoğunun malının bulunduğu Şam ticaretinden dönen kervanın önünü kesme duyurusu yaptı. Aslında müşrikler de Müslümanların hac yapmalarına engel oldukları için onların da Şam ticaret yollarını keseceklerini tahmin ediyorlardı. Müslümanların yola çıktığını haber alan kervanın yöneticisi Ebu Süfyan, Mekke'ye kervandaki mallarının korunması için tedbir alınması gerektiğini bildirmek üzere Damdam b. Amr'ı haberci olarak gönderdi.[29]

Damdam Mekke'ye gelmeden birkaç gün önce Peygamberimizin (s.a.v.) halası olan Atike b. Abdulmuttalip, rüyasında bir adamın Mekkelilere muharebe edip ölecekleri yere doğru gitmeleri yönünde çağrıda bulunduğunu görmüş[30] ve bundan tedirginlik duymuştu.[31] Çok geçmeden rüya Mekke içinde konuşulmaya başlayınca Ebu Cehil bundan rahatsızlık duymuş, bu fırsatı değerlendirerek Abdulmuttalip oğullarından (Hz. Peygambere (s.a.v.) ilaveten) bir de kadın peygamberin peydah olduğunu söyleyerek olayı küçümseyici ifadeler kullanmıştı.[32]

Bu hadiseden birkaç gün sonra Ebu Süfyan'ın Mekkelilere tehlikede olduklarını haber vermek üzere göndermiş olduğu Damdam Mekke-i mükerremeye gelir ve onları kervanı kurtarmak üzere yola çıkmaya davet eder. Atike'nin rüyasının doğru çıkması üzerine müşriklerde bir telaş başlamıştı, bir taraftan hazırlık yapıyorlar bir taraftan da endişe ediyorlardı. Müşrikler kervanlarını kurtarmak üzere çare arayışına girdiler. Bu konuda Müslümanları yok etme amacını hep diri tutan Ebu Cehil yine öne çıkarak Mekkelilere çağrı yaptı ve kervanlarının kurtarılması için onlardan yola çıkmalarını istedi.[33]

---

[29] Köksal, *İslam Tarihi*, 3/266, 267.

[30] Abdulmekik bin Hişam bin Eyyub el-Himyerî, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdulhafiz eş-Şiblî (Mısır: Matbaatü Mustafa el-bâbî el-halebi, 1955), 1/607

[31] Köksal, *İslam Tarihi*, 3/267.

[32] Köksal, *İslam Tarihi*, 3/269.

[33] Köksal, *İslam Tarihi*, 3/271.

Ebu Cehil'in çağrısına, Kureyş'in ileri gelenlerinden hemen hepsi kulak vermekle beraber, hastalığı sebebiyle katılmayanlar da vardı. Ebu Leheb bunlardandı.[34]

Ancak gerek rüyanın etkisi gerek başka sebeplerle katılmakta tereddüt gösterenler de yok değildi. Mesela Ümeyye b. Halef, Mekke'den çıkmak istememişti. Ebu Cehil geldi ve onu kandırıncaya kadar, Ümeyye'nin yanından ayrılmadı. Ebu Cehil onu ikna etmeye çalışırken Ukbe b. Ebi Muayt, içinde ateş ve ud ağacı bulunan buhurdanlığı getirip önüne koyarak, "Sen artık kadınlardan sayılırsın otur da buhur yak" diye ona laf dokundurmuştu. Nihayet Ümeyye b. Halef isteksiz bir şekilde onlara katılmış oldu.[35]

Utbe b. Rebia ve Şeybe b. Rebia'nın köleleri olan Addas, kendilerini Bedir'e gitmekten vazgeçirmeye çalışmış ve bir miktar onlar üzerinde etkili olmuştu. Bu yüzden o ikisi isteksiz bir şekilde yola çıkmış bulunuyorlardı. Bu kişiler yolda Atike'nin rüyasını işitince endişeleri biraz daha arttı. Bunu gören Ebu Cehil, Atike'yi küçümseyici ifadelerini onlara da tekrarlamıştır. Bunun üzerine Utbe ve Şeybe, ona: "Vallahi sen kavmini helâke sürüklüyorsun!" dediler. Hatta Utbe kardeşi Şeybe'ye geri dönmeyi teklif eder. Ancak Şeybe, geride kalan kavminin baskısından çekinerek devam kararı verir. Belki de bu sert tartışmadan ve bu kadar açık sözle Ebu Cehil'e karşı gelmelerinden dolayı Ebu Cehil onları savaş öncesi mübarezeye sürdü, bu ikisi ve Utbe'nin oğlu Velid, Bedir savaşının başındaki mübarezeye çıktılar ve orada öldürüldüler.[36]

Savaş öncesi Bedir yoluna Cuhfe denilen mevkide Kureyş'i tereddütte bırakacak bir hadise daha gerçekleşir. Şöyle ki, Cehm b. Salt b. Mahreme b. Muttalib, rüyasında atlı birisinin yanına gelerek Ebu Cehil, Utbe, Şeybe b. Rebia, Ümeyye b. Halef vd. öleceğini gördüğünü kendilerine haber vermiştir. Ancak Ebu Cehil, daha açık olan bu rüyayı da "İşte Muttalip oğullarından bir peygamber daha" diyerek manipüle etmeyi başarmıştır.[37]

Yine daha sonraları Müslüman olmuş olan Hakîm b. Hizam, ordu Bedir mevkiine ulaştığında savaşmaksızın geri dönülmesi gerektiği kanaatindeydi, Utbe b. Rebia'yı buna ikna ederek onu Ebu Cehil'e göndermiş, ancak Ebu Cehil'i hiçbir şekilde ikna edememiştir. Bu kişi fiilen savaşa katılmaksızın Kureyş ile birlikte Mekke'ye dönmüştür.[38]

Ebu Cehil, Mekke'den Bedir'e gelinceye kadar büyük bir çaba göstererek savaşmakta ısrarcı olmuş, çeşitli sebeplerle savaşa katılmakta tereddüt

[34] İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 1/609,610; Köksal, *İslam Tarihi*, 3/270.
[35] Köksal, *İslam Tarihi*, 3/270, 271.
[36] Köksal, *İslam Tarihi*, 3/273, 274.
[37] İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 1/618.
[38] İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 1/619;Köksal, *İslam Tarihi*, 3/312; İbrahim Sarıçam, "Hakîm b. Hizâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/187.

gösterenleri ikna ve manipüle etmek için her türlü yolu denemiştir. Bütün bunlar onun takıntılı bir şekilde savaşmaya odaklandığını ve bu hırsı ile insanları da savaşa ve felakete sürüklediğini göstermektedir.

2.1.2. Ebu Süfyan'ın Müşriklere Geri Dönme Çağrısı

Müşrikler Bedir yolunda ilerlerken Ebu Süfyan, kervanı güvenli bir şekilde sahil yoluna doğru uzaklaştırınca müşriklere haberci göndererek, kervanlarının ve adamlarının kurtulduğunu, onları korumaya gerek kalmadığını ve artık Mekke'ye geri dönmeleri gerektiğini bildirir. Bu haberi alan Ebu Cehil, geri dönmeye yanaşmaz ve şu açıklamayı yapar: "Vallahi, Bedir'e varmadan geri dönmeyeceğiz! Biz orada üç gün oturacağız. Develer keseceğiz, yiyeceğiz, içeceğiz. Oyuncu kadınlar oynayacaklar, şarkılar söyleyecekler. Çevre Arapları bizi işitecekler, bundan sonra hep bizden korkup duracaklar![39] Ebu Cehil'in bu ifadelerinden onun sadece Müslümanlara değil aynı zamanda diğer Araplara hakimiyet kurma davası güttüğü de anlaşılmaktadır.[40]

Kureyş'in Ebu Cehil'e uyarak Bedir'e gitmekte ısrar ettiğini duyan Ebu Süfyan: Kavmine yazık olacak, bu Ebu Cehil'in işidir. Geri dönmek istememesinin sebebi halkın başına geçme arzusu ve hırsıdır. Bu da onun azgınlığındandır.[41]

Ebu Süfyan'ın Ebu Cehil'in azgınlığı yönünde kullanmış olduğu bu ifadeler, Alak suresinde Ebu Cehil hakkında nazil olan ayetlerle uyuşmaktadır. Nüzul sebebinde açıklandığı üzere orada Yüce Allah onun, kendisini müstağni görerek iyice azgınlaştığını "*Hayır, insan kendini yeterli gördüğü için mutlaka azgınlık eder.*"[42] diyerek haber vermiştir.

Kervanın kurtuluş haberini alanlardan Ahnes b. Şerik, arkadaşlarına Ebu Cehil'in sözüne aldanmamalarını ve geri dönmelerini tavsiye etmiş, bunun üzerine kendisiyle birlikte yüz kadar kişi Cuhfe mevkiinden Mekke'ye dönmüş, bunlar Bedir savaşına katılmamışlardır. Geri dönmesi üzerine müşrikler ona "sözünden cayan" anlamında Ahnes lakabını takmışlardır.[43]

2.1.3. Savaş Yerinin Konumu

Savaşmak üzere Müslümanlardan önce Bedir'e gelen müşrikler, Yelyel vadisinin Medine'ye en uzak olan kıyısında konakladılar. Mevkideki su kuyuları ise aynı vadinin Medine'ye en yakın olan kıyısında bulunmaktaydı.

---

[39] Köksal, *İslam Tarihi*, 3/276.
[40] İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 1/619; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, 7/46.
[41] Köksal, *İslam Tarihi*, 3/276.
[42] Alak 96/6,7.
[43] İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 1/619; Köksal, *İslam Tarihi*, 3/277.

Müslümanlar mevkiye geldiklerinde Peygamber (s.a.v.) konaklama yeri konusunda ashabıyla istişare etti ve mevkiyi iyi bilen Hubab b. Münzir (r.a.), Kureyşlilerin konaklama yerine en yakın olan suyun başında konaklamanın uygun olacağını söyledi. Peygamber (s.a.v.) onun bu görüşünü beğendi.[44]

Sahabeden Sa'd b. Muaz (r.a.) Peygamberimiz için hurma dallarından bir gölgelik yapılmasını teklif etti ve Allah Resulü onun için kendisine hayır duada bulundu.[45] Peygamber (s.a.v.) orada müşriklerin ileri gelenlerinin vurulup düşecekleri yerleri tek tek gösterdi. [46]

Kur'an-ı Kerim'de her iki tarafın da konaklama yerinin rastgele olmadığı, batılın hezimete uğraması için her iki ordunun konumlanmasının ilahi bir irade ile gerçekleştiği şöyle haber verilmiştir: "*O vakit siz vadinin yakın bir yamacında idiniz, onlarsa uzak yamacında idiler. Kervan da sizden daha aşağıda idi. Öyle ki, şayet onlarla sözleşmiş olsaydınız, öyle bir buluşma yeri için mutlaka anlaşmazlık çıkarırdınız.* ***Fakat olması gereken (zafer)in olması için Allah böyle takdir etti.*** *Tâ ki, helak olan apaçık bir delil gördükten sonra helak olsun, sağ kalanlar da yine apaçık bir delilden sonra yaşasın. Kesindir ki Allah, işitendir, bilendir.*"[47]

Ayette inananların yerinin aslında düşmanlarına göre daha zor olduğunu ifade edilmektedir. Tarafların yerleşim yerleri karşılaştırıldığında Müslümanların konumlarının başlangıçta çok avantajlı olmadığı gerçeği göze çarpmaktadır. Konakladıkları zeminin kumluk olması sebebiyle üzerinde yürümesi kolay olmuyor ve onların ayakları kumun içine doğru bir miktar batıyordu. Ayrıca su sıkıntısı da baş göstermişti.[48] İşin özü inananlar, ordunun sevk ve idaresi, asker sayısı, arazi ve araçlar bakımından düşmanlarından oldukça geri bir durumdaydı ve iki taraf arasında belirgin bir fark vardı.[49]

Derken Allah tarafından rahmet eseri olarak bir yağmur geldi, bu yağmur inananların hareketlerini kolaylaştırırken müşriklerini yerlerinden kıpırdayamaz bir hale soktu. Başlangıçta Müslümanların aleyhine gibi görünen bu mevki, yağmurla birlikte onlar için olumlu bir yere dönüştü. Aynı yağmur ise mevkileri bakımından müşriklerin aleyhine bir durum oluşturmuş oldu. Bu yerleşme biçimi de müşriklerin hezimetini hazırlayan etkenlerden birisi olmuştur.

[44] İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 1/619, 620; Köksal, *İslam Tarihi*, 3/306.
[45] İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 1/621.
[46] Köksal, *İslam Tarihi*, 3/307-309.
[47] Enfal 8/42.
[48] Köksal, *İslam Tarihi*, 3/309.
[49] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/259.

2.1.4. İnananların Müşriklere Az Görünmesi

Savaşın sonucuna etki eden çarpıcı hadiselerden birisi de inananların sayı bakımından düşmanlarından az olmalarına rağmen, müşriklerin savaştan önce onları olduklarından daha az bir sayıda algılamış olmalarıdır. "*Onlarla karşılaştığınız vakit onları sizin gözünüze az gösteriyordu,* ***sizi de onların gözlerinde azaltıyordu****.*" mealindeki ayette bu durumdan söz edilmiştir.

Bu ayette yüce Allah, savaş başlamadan önce inananları müşriklerin gözünde sayı bakımından az gösterdiğini beyan etmektedir. Bu, savaşa başlama aşamasında inananlar açısından olumlu, karşı taraf açısından da olumsuz bir durum olarak takdim edilmektedir. Hatta Ebu Cehil yanındakilere "Muhammed ve ashabı bir deve tüketecek kadar kişi sayısına sahipler." diyerek onların çok kalabalık olmadıkları hissine kapılmıştır.[50]

Ancak bu durum savaş başlayıncaya kadar böyleydi. Savaş başladıktan sonra bu sefer inananların sayısı müşriklere birden bire kendi sayılarının iki katı, yani iki bin kişi, civarında görünmüştür. "*Hiç şüphesiz karşı karşıya gelen iki toplulukta size bir ibret vardır. Onlardan biri Allah yolunda savaşıyordu, öbürü de kâfirdi ve karşılarındakini göz kararıyla kendilerinin iki katı görüyorlardı. Allah da gönderdiği yardımla dilediğini destekliyordu. Elbette bunda basiret sahipleri için büyük bir ibret vardır.*"[51] mealindeki ayette bu ifade edilmiştir. Böylece yüce Allah her iki grubu birbirine farklı göstermiştir ki savaş aralarında savaş gerçekleşsin de Allah takdir etmiş olduğu hükmünü ortaya koysun.[52]

Her iki tarafın birbirini bu şekilde algılaması, müşriklerin hezimetini hızlandıran bir unsur olarak dikkat çekmektedir.

2.2. Hakk'ı Zafere Götüren Sebepler

Bedir savaşına sonuçları açısından bakıldığında bunun sadece yüce Allah'ın yardımıyla gerçekleşen ne denli büyük bir zafer olduğu açıkça görülür. Bu husus Kur'an-ı Kerim'de Bedir savaşına atıfta bulunan iki ayet-i kerimede açık bir şekilde şöyle vurgulanmıştır: "*Zafer, ancak sonsuz kudret ve hikmet sahibi olan Allah katındandır.*"; "*Zafer yalnız Allah katındandır. Hiç kuşkusuz Allah, sonsuz kudret ve hikmet sahibidir.*" mealindeki ayetler bu gerçeği açıklamaktadır.[53] Bu zaferle birlikte kafirlerin bir kısmının kökünün kazındığı ifade edilmiştir.

[50] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/261.
[51] Âli İmran 3/13.
[52] İbn Kesir, 4/61
[53] Âli İmran 3/126; Enfal 8/10.

İnananlar bir bütün olarak ilk başta muhtemelen böyle bir zafere odaklanmış da değillerdi. Yani Medine'den çıkarken hedefin kervan olduğuna yönelik kanaat daha baskın görünüyordu. Asıl hedefin müşrik ordusu olduğu, Peygamberimizin (s.a.v.) ashabını istişare sürecine dahil etmesiyle birlikte netlik kazanmıştı. Yüce Allah, birçok bakımdan müşrik ordusundan eksik olmalarına rağmen onlarla karşılaşmakta tereddüt göstermeyen bu orduya zafer bahşetmiştir. Bu bakımdan da Bedir zaferi dikkatleri üzerine çeken önemli bir gazve olarak tarihte yerini almıştır.

İnananları zafere götüren etkenler incelendiğinde bunların hemen hemen tamamının ilahi bir nimet ve lütuf olarak kendilerine sunulduğu dikkatlerden kaçmaz. Sahip oldukları maddi imkanlar bakımından müşrik ordusu ile kıyaslandığında inananların hemen her bakımdan karşı tarafın gerisinde olduğu açıkça görülmektedir. Bütün imkansızlıklara rağmen onları açık zafere götüren şeyin yüce Allah'a imanları ve Peygamberine (s.a.v.) olan itaatleri olduğu, Enfal suresi boyunca vurgulanmış ve inananların dikkatine sunulmuştur.[54]

2.2.1. Sayı ve Donanım Yetersizliği

Hicretin ikinci yılı Ramazan ayının ortalarına doğru Müslümanlar Medine-i münevvereden yola çıkmış bulunuyorlardı. Muhacir ve ensardan oluşan inananlar ordusu, sayı bakımından 310 küsür kişiydi. Allah Resulü, ordudaki kişileri gözden geçirmiş, yaşlarının küçük olması sebebiyle Medine yakınlarında on kadar kişiyi çevirmiştir.[55]

Müslümanların binek sayısı da karşı tarafa göre yeterli değildi. Onların 70 develeri vardı ve bu develere birkaç kişi nöbetleşerek biniyorlardı. Allah Resulü (s.a.v.) de Hz. Ali (r.a.) Mersed b. Ebi Mersed (r.a.) ile nöbetleşe binmeyi tercih etmiştir. Mesela başka bir deveye de Hz. Hamza (r.a.), Zeyd b. Harise (r.a.), Ebu Kebşe ve Enese (r.a.) nöbetleşe binmişlerdir.[56]

Yolda ilerlerken Peygamber (s.a.v.) ordunun durumunu görünce: "Allah'ın onlar yaya yürüyorlar, onları Sen bindir; elbiseleri yetersiz, onları Sen giydir; karınları aç, onları Sen doyur" diye dua etmiştir. Yüce Allah, Hz. Peygamberin (s.a.v.) bu duası kabul etmiş ve Bedir savaşı kazanılmıştır.[57]

2.2.2. Dualarının Kabulü ve Meleklerin Desteği

Enfal suresinde inananların duaları ve bu duaya yapılan icabet hakkında şöyle buyrulmuştur: "*O vakit siz Rabbinizden yardım diliyordunuz. O da: "Ben*

[54] Enfal 8/1, 2, 4, 20, 24, 27, 40, 46,
[55] Köksal, *İslam Tarihi*, 3/280.
[56] İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 1/613.
[57] Köksal, *İslam Tarihi*, 3/296.

işte ardarda bin melekle size yardım ediyorum" diye duanızı kabul buyurmuştu."[58] Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Müslümanların Allah'tan kendilerine yardım etmesi için yaptıkları duaya surede böyle dikkat çekilmiştir.

Bedir günü Peygamber (s.a.v.) ashabına bakar, onlar üç yüz kadardır, düşmana bakar onlar ise bin kadardırlar. Kendisi için hazırlanmış olan gölgeliğin içine kadar gider, kıbleye döner, üzerinde rida ve izar olduğu halde, iki ellerini semaya kaldırarak: "Ya Rabbi, bana olan vaadini yerine getir. Eğer şu topluluk burada helak olacak olursa Sana artık yeryüzünde ibadet edilmeyecek" diye uzun uzun yalvardı, o kadar ki üzerindeki elbisesi mübarek omuzlarından aşağı düşmüştü. Yanında bulunan Hz. Ebu Bekir (r.a.) elbisesini yerden alarak tekrar mübarek omuzlarına bıraktı ve: "Ey Allah'ın Resulü, Rabbine olan niyazın yetişir, O elbette sana olan vaadini yerine getirecektir" dedi. Bunun üzerine Peygamber (s.a.v.) bir müddet sonra Ebu Bekir'e (r.a.) dönerek "Müjdeler olsun ey Ebu Bekir, Allah yardımını gönderdi. İşte şu Cebrail (a.s.), Nak tepelerinin üzerinde atının üzerinde, onun gemini tutmuş, beklemektedir." buyurmuştur.[59]

Yukarıda geçen Enfal suresinin dokuzuncu ayeti, bu hadiseyi anlatmaktadır. Orada Yüce Allah orada art arda bin melek gönderdiğini inananlara haber vermiştir. Bu kadar meleğe ne gerek vardı acaba? Allah dilediği yardımı melek olmaksızın yapmaz mıydı, O dilerse bir melek ile bile yeryüzünün altını üstüne getiremez mi? Diye bir soru akla gelmesi ihtimaline karşı yüce Allah "Bunu da Allah size sırf bir müjde olsun ve bununla kalbleriniz yatışsın diye yapmıştı. Yoksa zafer ancak Allah katındandır."[60] buyurmuştur. Yani yardım ve zaferin ancak Allah katından olduğunu ne sebeplerden ne de meleklerden olmadığını onlara bildirmiştir. Yüce Allah bu ayet-i kerimede kendilerine hitap ederek onlardan çaba göstermelerini ve onları muzaffer kılmayı dilediğini inananlara haber vermiştir. Onların korku ve sıkıntılarını ortadan kaldırmak, onları teskin etmek ve verdiği müjdelerle huzura kavuşturmak için böyle ardı ardına meleklerini kendilerinin yardımına göndermiştir. Böylece zafere giden yolda gerçek failin Allah olduğunu, Onun dileyince güçsüzleri güçlülere galip kılacağını, O dilemeyince de maddi ve manevi sebep ve güçlerin hiçbir işe yaramayacağını inananlara bildirmiştir. Binaenaleyh, sebeplerin ortada bulunmadığı zamanlarda bile inananların Allah'ın yardımından ümitlerini kesip de görevlerini ihmal etmemeleri gerektiğini bu ayetlerde kendilerine haber vermiştir.[61]

---

[58] Enfal 8/9.

[59] İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 1/626, 627; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/230; Köksal, *İslam Tarihi*, 3/318, 319.

[60] Enfal 8/10.

[61] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/231.

Bedir savaşında hakkın safında yer alan inananları zafere götüren başka hadiseler de yaşanmıştır ki bunlar da Enfal suresinde açık bir şekilde haber verilmiştir. Bu hadiseleri anlatan ayetler mealen şöyledir:

"*O sırada size, (Allah) yine katından bir güven ve esenlik olmak üzere bir uyku sardırıyordu, sizi temizlemek, şeytanın vesvesesini sizden gidermek, yüreklerinize kuvvet vermek ve ayaklarınızı sağlam durdurmak için gökten üzerinize yağmur indiriyordu.*"[62]

"*Sonra onları siz öldürmediniz, lâkin Allah öldürdü. Attığın zaman da sen atmadın, lâkin Allah attı. Bu da müminlere güzel bir imtihan geçirtmek içindi. Allah işitendir, bilendir.*"[63]

"*Hani o vakitler Allah sana uykunda (rüyanda) onları az gösteriyordu. Eğer Allah sana onları kalabalık gösterseydi korkacaktınız ve savaş konusunda anlaşmazlığa düşecektiniz. Fakat Allah böyle bir şeyden sizi uzak tuttu. Çünkü O, gönüllerde yatanı da bilir. İşte onlarla karşılaştığınız vakit onları sizin gözünüze az gösteriyordu, sizi de onların gözlerinde azaltıyordu. Çünkü Allah o mukadder olan işi yerine getirecekti. Bütün işler Allah'a döndürülür.* [64]

Sonuç

Bu çalışmada merhum müellif Asım Köksal'ın *İslam Tarihi* isimli eseri esas alınarak Siyer-Tefsir ilişkisi ortaya konulmuştur. Söz konusu eserin Bedir savaşı ile ilgili bölümü Kur'an-ı Kerim'deki Enfâl suresi ile karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Buna göre eserde yer alan ilglili konular işlenirken müellif, Kur'an-ı Kerim'e olan vukufiyetini ortaya koymuştur.

Bu çalışmada Kur'an ayetleri ve siyer verileri birlikte ele alınmış, bu verilerin ayetlerdeki muhtevayı tamamen desteklediği ve ayetlerin yaşanmış bir tefsiri mesabesinde olduğu görülmektedir.

Buna göre Bedir savaşında olan şey, hakkın hakimiyeti ve batılın mağlup edilmesi yönündeki ilahi iradenin adım adım gerçekleşmesidir.

Kur'an-ı Kerim'de zaferin Allah'tan olduğu gerçeği birçok ayette bildirilen bir husus olmakla birlikte, Bedir savaşı ile ilgili olarak bu gerçek Enfal suresinde çok daha etkili ve ısrarlı bir şekilde defaatle vurgulanmıştır. Bu çalışmada siyer verilerinin bu vurguyu daha belirgin bir biçimde ele aldığı anlaşılmıştır.

[62] Enfal 8/11.
[63] Enfal 8/17.
[64] Enfal 8/43, 44.

KAYNAKÇA

Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük.* İstanbul: Kubbealtı yayınları, 2010.

Begavî, Ebu Muhammed el-Huseyn b. Mes'ud. *Meâlimü't-Tenzil fi Tefsiri'l-Kur'an*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cuma Zumeyriyye, Süleyman Müslim el-Harş. Riyad, Dâru Taybe, 1997.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahihu'l-Buhârî*. Dimeşk: Dâru İbn Kesir, 2006.

Çağrıcı, Mustafa Çağrıcı. "Hak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/137-139. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Işık, Emin. "Enfâl Sûresi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/236-237. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

İbn Hişam, Abdulmekik bin Eyyub el-Himyerî. *es-Siretü'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdulhafiz eş-Şiblî. Mısır: Matbaatü Mustafa el-bâbî el-halebi, 1955.

İbn Kesir, İmadüdin Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Köksal, M. Asım. *İslam Tarihi*. İzmir: Işık Yayınları, 2008.

Olguner, Fahrettin. "Batıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/147-148. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Sarıçam, İbrahim. "Hakîm b. Hizâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/187. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-Beyan an Te'vili Âyi'l-Kur'an*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Türas, trs).

Tahâvî, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selame b. Abdilmelik b. Seleme el-Ezdî el-Hıcrî el-Mısrî. *Şerhu Maâni'l-Âsâr*. thk. Muhammed Zehrî en-Neccâr, Muhammed Seyyid Câd el-Hakk. Beyrut Âlemü'l-Kütüb, 1994.

Türkçe Sözlük. 2 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1998.

Uçar, Sebahattin. "Kur'an'da Hz. Muhammed'in Hak-Batıl Mücadelesinde Uyguladığı Metotlar". *Usul İslam Araştırmaları Dergisi*, 41 (2024), 113-146.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. nşr. Asım Cüneyd Köksal, Murat Kaya. 6 Cilt. İstanbul: Turkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2022.

Yazır Elmalılı M. Hamdi. *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler: Din Felsefe Siyaset Hukuk*. Hazırlayanlar: A. Cüneyd Köksal, Murat Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.

MEHMET ZEKİ DUMAN VE BEYANU'L-HAK -KUR'AN-I KERİM'İN NÜZUL SIRASINA GÖRE TEFSİRİ-

Şahin GÜVEN[*]

GİRİŞ

A. Çağdaş Müfessir Mehmet Zeki DUMAN Hoca'nın Özgeçmişi

1952 yılında Sivas'ın Şarkışla ilçesi, Gümüştepe köyünde doğdu. İlkokulu köyünde bitirdi. Orta öğretimin ilk bölümünü Sivas, ikinci bölümünü Kayseri İmam-Hatip Lisesinde 1969 yılında tamamladı. Aynı yıl, Eylül ayında, hariçten fark dersleri sınavlarını vererek Kırşehir Lisesi'nden Lise Diploması aldı. 30 Haziran 1973 tarihinde Kayseri Yüksek İslâm Enstitüsünden mezun oldu.

1973-1977 yılları arasında dört yıl Kırklareli İmam-Hatip Lisesi'nde Meslek Dersleri Öğretmenliği ve Müdür Yardımcılığı görevlerinde bulundu.

13 Nisan - 31 Ekim 1975 tarihleri arasında Isparta'da kısa devre askerlik görevini tamamladı. 26 Haziran 1977 tarihinde Kayseri Yüksek İslâm Enstitüsü'ne Tefsir Asistanı olarak atandı. 18 Nisan 1984 tarihinde Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Tefsir Bilim Dalında Doktor, 25 Kasım 1987 tarihinde Doçent, 11 Haziran 1993 tarihinde de Profesör unvanlarını aldı. 03 Ekim 2009-31 Aralık 2012 yılları arasında bir dönem Dekanlık görevi yaptı. Arapça ve Fransızca bilmektedir. Evli olup üç çocuk babasıdır. 10.07.2013 Ramazan'ının ikinci günü geçirdiği trafik kazası sonucu rahmet-i Rahman'a kavuşmuştur.

B. Müfessir Mehmet Zeki Duman Hocanın Kitapları

1- Beyanu'l-Hak Kur'an-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri, (I-III), Fecr Yayınevi, Ankara, I. Baskı 2006, II. Baskı 2008.

2- Kur'an-ı Kerim'de Örtünmenin Sınırları, İpek Yayın Dağıtım, İstanbul, 2008.

3-Beş Surenin Tefsiri (Sosyal Muhteva Ağırlıklı), Fecr Yayınevi, Ankara,1999, II. Baskı 2010.

[*] Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı, E-Posta: sahinguven@ersiyes.edu,tr

4-Vahiy Gerçeği, Fecr Yayınevi, Ankara, I. Baskı 1997.

5-Nüzulünden Günümüze Kur'an ve Müslümanlar, Fecr Yayınevi, Ankara, Baskıları: 1996, 1997, 2006, 2010.

6-Uygulamalı Tefsir Usulü ve Tefsir Tarihi I, Erciyes Üniversitesi Yayınları, No: 40, Kayseri, 1992.

7-Kur'an ve Tıbba Göre İnsanın Yaratılışı ve Tüp Bebek Hadisesi, Nil Yayınları. İzmir, 1990, 1991.

8-Kur'an-ı Kerim'de Adâb-ı Muâşeret, (Doktora), Tuğra Yayınevi ve İpek Yayın Dağıtım, İstanbul, İlk Baskı: 1982, Son Baskı: 2009.

9-İslâm'da Namaz ve Teheccüd, Fecr Yayınevi, Ankara 2010.

10- Levh-i Mahfuz'dan Mushaf-ı Şerife Kelamullah (Hakk'tan Halka Kelamullah)

11- İslam'ın Üzerindeki Dört Gölge(Recm-Nuzulu İsa-Köle Cariye-Ehl-i Beyt)

12- Cennet Evlerimizde, (Arapçadan tercüme),14.06.2015

Ayrıca çeşitli dergilerde yayımlanmış pek çok makalesi bulunmaktadır.

1. NEDEN YENİ BİR TEFSİRE İHTİYAÇ DUYULMUŞTUR?

Ülkemizde onlarca tefsir ya da meal (yazılmış veya çevirileri) bulunmaktadır; öyleyse neden yeni bir tefsir/meal yazmaya ihtiyaç duyulmuştur? Sorusu akla gelmektedir.

a. Çünkü Türkiye'de yayımlanmış olan tercüme veya telif meal ve tefsirlerden; meallerin maksut manayı Türkçeye yansıtma ve açıklamadaki yetersizlikleri, tefsirlerinse ihtiyaçtan fazla bilgilerle uzatılmış olmaları; dolayısıyla Kur'an'ın bütün hâlinde ve tam olarak anlaşılamama sorunu, sürekli şikâyet konusudur.

b. Ayrıca tercüme ve telif meallerde surelerin sıralanışı, nüzul sırasına göre değildir.

c. Ayetler, çoğunlukla bağlamlarından kopuk, birbirinden müstakil hatta metninden koparılmış bir cüz olarak ele alındıkları için ayetler arası siyak sibak ilişkisi ve mana bütünlükleri göz önünde bulundurulmamaktadır.

d. Konular Kur'an bütünlüğü içerisinde teker teker ele alınıp işletilmemektedir. Yapılan açıklamalar, genelde bir önceki ya da bir sonraki ayeti ya da ayetleri kapsamamaktadır.

e. Çoğu birbirinden kopya edilmekte, dolayısıyla anlayış ya da çeviri hataları da müteselsil olarak devam etmektedir.

f. Tefsirler ise, mealler gibi, hepsi de iyi niyetin, ciddî bir gayretin ve sorumluluk bilincinin ürünleri olarak büyük emek mahsulü, son derece önemli çalışmalardır. Ancak çoğunlukla her birisinin beş on cilt civarında olması, ayetle ilgili ilgisiz pek çok açıklamaları içermesi ve önemli konuları bütüncül açıdan ele alıp tatmin edici açıklamalar getirmemesi; daha da ilginci, ayetlerin evrensel ve güncel niteliklerinin yeterince yansıtılmaması gibi nedenlerle okuyucuyu tatmin etmek bir yana, usandırmakta ve Kur'an'ı baştan sonuna kadar okuyup anlama şevkini ya azaltmakta ya da tamamen kırmaktadır.

Elinizdeki hem meal hem tefsir tarzında kaleme alınmış olan şu üç ciltlik eser ise, otuz iki yılı aşan meslekî hayattan, yirmi sekiz yıllık akademik geçmişin kazandırdığı tefsir bilincinin ve yaklaşık altı yıllık yoğun ve aralıksız bir çalışmanın ürünüdür. Son iki yılı, tekrar tekrar okunarak ayetlerdeki kelimeler arası ve pasajlardaki tematik paragraflar arası inceliklerin araştırılıp en uygun bir dil ile Türkçeye yansıtılma çabasıyla geçirilmiştir. İncelendiğinde, bazı yönleriyle ülkemizde, bazı yönleriyle de İslâm dünyasında ilk olduğu görülecek olan bu çalışmanın, aynı zamanda tefsir ilminde bugüne dek derli toplu olarak kaleme alınmamış olan tefsir yöntemini (uygulamalı metot bilgisini) de içermekte olduğu görülecektir.

2. MÜFESSİR NEDEN TEFSİRİNE "BEYANU'L HAK" ADINI VERMİŞTİR?

Kendi eserine neden böyle bir ismini neden böyle bir ismi şöyle anlaşılır: "Türkçe bir tefsirin başında "Beyanu'l-Hak" ismi, ister istemez "Neden?" sorusunu akla getirmiştir. Araştırmalarımız sonunda, İslâm âleminde bu ad ile yazılmış bir tefsire rastlayamadık. Sadece Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'lerine, Mehmet Akif'lerine de makalelerinin neşredildiği "Beyanu'l-Hak" namıyla bir mecmuanın yayımlandığını bilmekteyiz."[1] demekte ve şu şekilde devam etmektedir:

İsim, *beyan* ile *hak* kelimelerinin isim tamlaması şeklinde birbirine izafesiyle oluşturulmuş Arapça bir terkip! Fakat terkibi oluşturan kelimelerin her ikisi de hem Osmanlı döneminde, hem Cumhuriyet döneminde hem de günümüzde Türk okuyucusunun hiç de yabancı olmadıkları, hatta teker teker kelimeler hâlinde sıklıkla kullandıkları Türkçeleşmiş ve özümsenmiş kelimelerdir. O sebeple milletimizin benimseyip özümsediği bu kelimelerden müteşekkil terkibin/adın günümüzdeki Türk okuyucusuna yabancı gelmeyeceğini düşündük. Çünkü "beyan" açıklamak anlamındadır. Türkçe'de sözlü ve yazılı dilde "beyan etmek" şeklinde sürekli kullanılmaktadır. "Hak" ise sözlükte, var ve varlığı gerçek olan anlamındadır. Bu yüzden *Hak* hem Cenab-ı Allah'ın esma ve sıfatlarındandır, hem Kur'an-ı Kerim'in isimi ve

[1] Duman, Mehmet Zeki, Beyanü'l-Hak, I/21.

sıfatıdır, hem de realitenin, gerçeğin kendisidir. İşte bu gerekçelerle tefsirimize "Beyanu'l-Hak" ismini koymayı uygun bulduk.

3. "BEYANU'L HAK" TEFSİRİNİN ÖZELLİKLERİ

a. Bu tefsirde, İmam Gazalî'nin, "Tefsirde iktisat mertebesi, Kur'an'ın üç misline baliğ olan tefsirdir; bundan daha fazlası hem ihtiyaç değildir hem de ömrü onunla geçirmeye değmez…"[2] görüşü ilke edinilmiş ve "*Tefsir'de İktisat*" yolu seçilmiştir.

b. Kur'an, üzerinde dura dura okunup özümsenerek anlaşılsın ve yaşansın diye[3] yaklaşık yirmi üç yılda pasajlar hâlinde,[4] bölüm bölüm indirilmiştir. Amacı, eğitim ve öğretim yoluyla insanın değerini ve kalitesini yükseltip daha sonra *"Âdil bir toplum"*[5] ve *"İnsanlar için çıkartılmış en iyi/en medenî bir toplum"*[6] şeklinde nitelendirilip örnek gösterilecek olan yeryüzünün, gerçekten bağımsız ve en medenî toplumunu vücuda getirmektir. Abdullah İbn Mes'ud, Übey b. Ka'b ve Abdullah b. Ömer gibi birden fazla sahabe demiştir ki: "Biz Kur'an'ı on ayet on ayet okurduk; her on ayeti iyice okumadan ve özümseyip yaşamadan yeni bir on ayeti almazdık."[7] Onların bu sözleri de Kur'an-ı Kerim'i, tilâvetin hakkını vererek, indiriliş amacına ve yöntemine uygun olarak okuduklarını ve özümseyerek yaşadıklarını ifade etmektedir. Biz de surelerin sıralanışında, sahabenin, -teşbihte hata olmasın- ilk mektepten, hatta anaokulundan başlayıp üniversiteden mezun oluncaya kadar kademe kademe devam eden eğitim ve öğretim sürecini göz önünde bulunduran ve onların mümin kişiliklerini ve adalet vasfıyla birlikte en medenî niteliklerini derece derece inşa edip insanlık kalitelerini yücelten indiriliş yöntemini esas aldık ve sureleri nüzul sırasına göre tefsir etmeye çalıştık. Şunu da belirtmeliyiz ki surelerin sıralanışı, Hz. Osman'ın kendisine nispet edilen *mushafa* göredir. *Fakat Hz. Osman'ın Mushaf'ındaki 114 surenin sıralanışında, hissedilen lüzum üzerine az da olsa değişiklik yapılmış ve bazı sureler öne ya da geriye alınmıştır. Meselâ; Fatiha suresi, beşinci sırada indirilmiş olmasına rağmen hem toptan indirilen*

---

2 Gazali, Muhammed, *İhya*, I/40.

3 *"Biz, Kur'an'ı insanlara dura dura okuyasın diye okuma parçalarına (pasajlara) ayırdık ve bölüm bölüm indirdik."* (*İsra*, 17/106)

4 *Pasaj*'dan kastımız şudur: *"Biz, Kuran'ı, insanlara dura dura okuyasın diye, okuma parçalarına ayırdık ve bölüm bölüm indirdik"* (*İsra*, 17/106) ayetindeki *"ve kurânen faraknâhu"* cümlesi, Hz. Peygambere bir vahiy kaplama hâlinde/celsede indirilen ayet ve ayetler topluluğunu ifâde etmektedir. Mesela Rasûlullah'a gelen ilk vahiyde Alâk sûresinin ilk beş ayeti birinci bölüm olarak, daha sonra da geri kalan (6-19) on dört ayeti, ikinci bölüm olarak toplam iki parça halinde indirilmiştir. Biz, hem bu realiteyi hem de *sûre* kelimesinin Kur'an'da kullanıldığı anlamını göz önünde bulundurarak, Rasûlullah'a inzal edilen her parçaya -sûre değil- pasaj adını vermeyi uygun gördük. Görülüyor ki bu ayetlerde *sûre* kelimeleri hep, bir mana, maksat ya da hükme hasredilmiş bölüm/parça anlamında kullanılmıştır.

5 Âl-i İmran, 3/110.

6 Bakara, 2/143.

7 Bkz. İbn Kesir, *Tefsir*, I/4; Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman, *el-Itkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrût, 1973, II/189.

ilk sure olması hem de adından dolayı başa alınmıştır. Önce Mekke'de indirilen 91 *Mekkî Sure*, sonra da Medine'de indirilen 23 *Medenî Sure* nüzul tarihi esasına göre dizilmiştir. Bu sıralama kesin olmayıp diğer nüshalar gibi, büyük oranda tahminîdir.

c. Her surenin meal ve tefsirinden önce, o sureyi okuyucuya tanıtmak ve dikkatlerini surenin tarihî bağlam ve anlamı üzerine teksif etmek maksadıyla surenin tarihî/kültürel arka plânını, varsa şayet, özel nüzul sebebini de kapsayacak şekilde muhtevasıyla ilgili özet bilgi verilmiştir.

d. Her ayet/pasaj indirildiği zaman, zemin, şart ve durumlar çerçevesinde anlaşılmaya çalışılmış; Mekke'de indirilen pasajlara Mekke'deki, Medine'de indirilenlere de Medine'deki tarihî kültürel bağlam göz önünde bulundurularak mana verilmiştir. Zira inzal edilen her ayet/pasaj, evrensel niteliğiyle birlikte indirildiği zaman, mekân ve şartların arz ettiği ihtiyaca verilmiş ilâhî bir cevaptır...

e. Tarihsel vasfına rağmen, Kur'an insana ve onun temel ihtiyaçlarına hitap eden, aklı kullanmayı ve tefekkürü teşvik eden, güzel ahlâkı ve gelişerek değişmeyi amaç edinen; "bilimsel," evrensel, daima çağdaş ve güncel vasıfları ile birlikte, hep hitap eden ve edilen ilişkisi içerisinde okunmuş, imkân ölçüsünce Kelamullah'ın eleştirici, etkileyici, yönlendirici, geliştirici ve iyiye doğru değiştirici öznelliği korunarak yansıtılmaya çalışılmıştır. Okuyucu ile "Kelamullah" arasında sürekli, bütüncül ve sağlıklı bir iletişimin korunmasına dikkat edilmiştir.

f. Kur'an, Arapçadan başka bir dile nakledilirken mutlaka ayetlerinin tahlil ve tafsil edilip açıklanma durumu nedeniyle, tefsir ve tevile ihtiyaç duyulan yerlerde ayetin söylediği ya da söylemek istediği manaya uygun açıklamalar yapılmıştır. Fakat gereksiz uzatmalar, polemiklere sebep olacak lüzumsuz tartışmalar, mesnetsiz görüşler ve sıhhati belirsiz rivayetlerden büyük ölçüde sarf-ı nazar edilerek maksadı aşan uzun bir tefsir hatasına düşülmemeye gayret gösterilmiştir. Ayetlerin dil, bilim ve metin yönünden tahlili mutlaka ve azamî ölçüde kusursuz ve tam olarak yapılmaya çalışılmış; fakat bu kısım, tefsire sadece mana olarak aksettirilmiştir.

g. Her ayete, numaralarına göre müstakil birer ayet olarak değil, belli bir manayı, belli bir maksadı ya da hükmü ifade eden ayetten/ayetlerden oluşturulmuş tematik paragraflar hâlinde ve Resulullah'a (s.a.v.) bir vahiy hâlinde/celsede indirilen pasaj bütünlüğü göz önünde bulundurularak mana verilmiştir. Özellikle bu iki yöntem sebebiyle pek çok müfessirin düştüğü anlama hatasına düşmekten korunulmuş ve birçok meal ve tefsirdeki hatalar da düzeltilmiştir.

h. Her kelimenin, ancak bağlamında anlam kazandığı; ayetlerinse ya kendi bütünlükleri ya siyak ve sibak bütünlükleri ya pasaj bütünlükleri ya da tarihî arka plân ve Sünnet de dâhil, Kur'an bütünlüğü içerisinde murat edilen

manayı ifade ettikleri bilinmektedir. O nedenle ayetler, -tarihî bağlamları da dâhil zarf mazruf ilişkisi içerisinde- önce ayet bütünlüğü, değilse siyak sibak bütünlüğü, değilse pasaj bütünlüğü, bu da olmazsa Kur'an bütünlüğü ve dinî telâkki/sünnet de göz önünde bulundurularak anlaşılmaya çalışılmıştır. Zira pek çok ayetin, siyak ve sibakıyla birlikte tamamı görülmeden; hatta pasaj bütünlüğü, gerekirse tarihî arka plânı ve sünnet de dâhil Kur'an bütünlüğü göz önüne alınmadan maksadına uygun olarak anlaşıldığı söylenemez. Yani bir ayetin, müstakil olarak veya bölünerek yahut da içinden bir kısmı göz ardı edilerek ya da metin dışı bağlamı dikkate alınmaksızın parçacı/atomize bir yaklaşımla okunması hâlinde, maksadı aşan, hatta İslâm'ın ilkelerine aykırı manaların ortaya çıkma olasılığı büyüktür! Maksut mananın anlaşılmasını kolaylaştırıcı bu okuyuş yöntemimiz (tematik paragraflar ve pasaj bütünlüğü) ile her kelime kendi bağlamında, her ayet siyak-sibak bütünlüğü içerisinde oluşturduğu metin ve mana bağlamında değerlendirilmiş; ayet ya da ayetlerdeki mana bilgiye; özellikle uygulanabilir bir bilgiye dönüştürülmüştür. Böylece ayetin lafzındaki kelime ya da cümleciklere, -daha önceki meal ve tefsirlerde sıkça rastlanan- metin içi ve metin dışı bağlamlarından kopuk ve maksadını aşan mana verme hatasından büyük ölçüde sakınıldığı gibi ayette söylenen ya da söylenmek istenen anlam/bilgi apaçık ortaya çıkarılmıştır. Ayrıca yapılan parantez arası ya da eğik çizgi (/) ilaveleriyle kast edilen mana daha net anlaşılır hâle getirilmeye çalışılmıştır.

i. Ayetin literal anlamından ziyade, büyük ölçüde lafzındaki manasının, ifade tarzıyla, vurgusuyla, ses ve söz uyumuyla birlikte tam ve isabetli bir biçimde Türkçeye yansıtılmasına ve açık seçikliğine özen gösterilmiştir. Ayetlerden çıkarımlar yapmak ya da ikincil, üçüncül ve daha ziyade manalar ve hükümler tespit etme işi, genelde okuyucuya bırakılmıştır.

j. Kur'an'ın tematik paragraflar ve pasaj bütünlüğü yöntemiyle okunması, Mekkî surelerde "Medenî," Medenî surelerde "Mekkî" ayetlerin yer aldığı görüşünün isabetli olmadığı; harf ve kıraat farklılıklarının manayı etkilemediği, "Nesh"e delil gösterilen ayetlerdeki *ayet* ve *nesh, insa, imha, tebdil* gibi kavramların[8] Kur'an'daki ahkâm ayetlerini kapsamadığı, dolayısıyla Kelâmullah'ta metni veya hükmü *mensuh*/kaldırılmış ayetin yer almadığı; özellikle de Bakara suresinin 238, Âl-i İmran suresinin 130, Kıyame suresinin 16-19. ayetleri gibi, bulundukları yerlerde anlamsız(!) olduğu iddia edilen ayetlerin yerlerinde ne kadar anlamlı oldukları ve bir kısım ayetlerde geçen müşabihlerin ayette kast edilen manaların anlaşılmalarına mani değil, aksine daha açık ve net olarak kavranmalarına sebep olduğu gibi pek çok gerçeğe de ışık tutulmuştur. Bu gerçekler yeri geldikçe delilleriyle birlikte açıklanmıştır.

k. İzaha ihtiyaç duyulan ayetler ve kavramlar hakkında, Kur'an'daki konu bütünlükleri de göz önünde bulundurularak gerekli ve metne uygun

[8] Krş. Bakara, 2/105-107; Ra'd, 13/37-39; Nahl, 16/101-104.

açıklamalar, "Tefsir" başlığı altında, izahı gereken kelime ve kavramın sonunda daire içinde verilen numaralarla mealden hemen sonra izah edilmiştir. Bazen de açıklamalar "Bkz." şeklindeki atıflar ile dipnota havale edilmiştir. İlmî, dinî, hukukî, siyasî, sosyal, ahlaki konulara dil, Kur'an, Hadis, Sahabe ve tahkik ehli müfessirler ve ilim adamlarının görüşleriyle açıklamalar getirilmiştir. Açıklamalar, çoğunlukla konunun ilk geçtiği veya ağırlıklı olarak anlatıldığı surede yapılmıştır. Böylece hem itikat, ibadet, ahlâk, hukuk ve sosyal ilişkileri kapsayan konularıyla "İlmihâl" bilgileri hem "usul" ile birlikte "Kur'an İlimleri" bilgisi hem de "Kavram" bilgileri verilmiştir.

l. Ayetler, tekrar tekrar okunarak, dil imkânları ölçüsünce, metne en uygun Türkçe karşılık bulunup verilmeye çalışılmıştır. Ayetlerdeki edebî ve mecazî/sanatsal ifadeler; cümle ve cümlecikler arası teknik ilişkiler tespit edilerek gözlemlenebilen incelikler ve vurgular meal kısmında yansıtılmaya çalışılmıştır. Arapların söyleyiş biçimi/mentalite ile Türklerin söyleyişindeki farklılıklar da göz önünde bulundurularak cümledeki vurgunun yerinde gösterilmesi gayretiyle ögelerin dizilişlerinde zorunlu değişikliklere gidildiği olmuştur.

m. Ayetin lafzındaki mananın, tarihî bağlamı da dâhil zarf mazruf ilişkisi içerisinde ve ayet bütünlükleri de göz önünde bulundurularak anlaşılmaya çalışılması gerektiğini yukarıda zikretmiştik. Ayetlerin ancak bu yöntemle anlaşılabilecek manaları, bazı tefsir ve meallerde görüldüğü üzere, isnat zincirleri tahkik edilerek sıhhatleri tespit edilmemiş, mana ve maksatları Kur'an'a arz edilip tenkide tabi tutulmamış olan "Esbab-ı Nüzul"lere ya da rivayetlere feda edilmemiştir. Metin içi bağlam ve/veya tarihî/kültürel bağlam göz önünde bulundurulduğu takdirde o lafızdan elde edilemeyecek, diğer bir ifade ile o zarftan çıkmayacak ya da o zarfa konulamayacak bir mana verilmemeye azamî derecede özen gösterilmiştir. Bu hususta çok önemli örnekler/hatalar olmaları bakımından Bakara, 2/284, Nisa, 4/15, 16, Maide, 5/93 ve Nur, 24/3. ayetleri hakkında nakledilen rivayetler ile Şûrâ suresinin 23. ve Zilzal suresinin 7,8. ayetlerine verilen manalar diğer meal ve tefsirlerle kıyaslanarak gözden geçirilebilir.

n. Bir kısım ayetler Esbab-ı Nüzul; Resulullah'ın kavlî, fiilî ve takriri sünnetleri; sahabe, tabiin, tahkik ehli müfessirler ve ilim adamlarının görüşleriyle açıklanmıştır. Ancak daha ziyade Kur'an'ın Kur'an'la ve tespit edilebildiği ölçüde Hadis ile açıklanmasına gayret gösterilmiştir. Bir ayetin ya da pasajın söylediği ya da söylemek istediği mana başka ayet ya da ayetlerle açıklığa kavuşturulabilmişse, artık bu mana, Resulullah'ın ağızlarından (fem-i muhsinlerinden) çıkıp çıkmadığı kesin olarak bilinmeyen, aslının olup olmadığı araştırılmamış olan bir sahabe sözü ya da kişisel görüş sebebiyle terk edilmemiştir.

o. Allah kelâmı olan Kur'an'ın tamamı *hikmet*tir. Resulullah'ın, Kur'an'a itibaren hayata geçirdiği itikadî, ahlâkî, hukukî, ferdî, sosyal, siyasî ve edebî uygulamalarının hepsi Kur'an'ın te'vilidir.[9] Hz. Peygamber'in kavlî, fiilî ve takriri sünnetleri ise, vahyin kontrolü altında gerçekleşmiş, *"Abese ve tevellâ..."* ve *"Afâ Allahu anke lime ezinte lehüm?"* gibi, hikmete uygun düşmediği için vahiy yoluyla uyarılmış olan yaklaşık beş on davranış hariç tamamı vahyin takrirî onayından geçmiş salt hikmettir. O nedenle "sünnet," lafız, mana ve beyan olarak inzal edilen[10] Kur'an'ın, diğer bir ifade ile İslâm'ın -insana bakan yönüyle- hayata intikal ettirilmiş pratiğinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla sünneti Kur'an'dan ayrı düşünmek, diğer bir deyişle, sünneti dışlamak, en iyimser ifadesiyle, Kur'an'ı ve Allah'ın elçisini yeterince tanımamak demek olur. Zira Cenab-ı Allah buyurmuştur ki: *"Allah'ın elçisine itaat eden, kesinlikle Allah'a itaat etmiş olur!"*[11] *"De ki: Eğer siz Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin, günahlarınızı bağışlasın."*[12] ayetlerinin mefhum-u muhalifince, "Sünnet"i dışlayan kimse, Kur'an'ı da dışlamış sayılır. Fakat dindeki bu gerçeğe ve Buhari, Müslim, Ebu Davud, İbn Mace, Tiremizi, Neseî... gibi hadisleri derleyip hadis mecmualarını vücuda getiren alimlerin sahihini sakiminden, sahih olmayanından ayırma hususunda gösterdikleri azamî titizliğin bilinmesine rağmen, "hadis" diye nakledilen rivayetlerin bir kısmında, herhangi bir biçimde sıhhat sorununun olduğu da ehlince bilinmektedir! Bu durum, elbette hadislere şüpheyle bakmayı ve reddetmeyi gerektirmez; ancak tefsirimizde, Nisa suresinin on beş ve on altıncı, Nur suresinin de ikinci ve üçüncü ayetlerinde olduğu gibi, ayetin lafzına, metin içi ve metin dışı bağlamlarına ve Kur'an bütünlüğüne ters düşen rivayetler ayetin lafzındaki manaya tercih edilmemiştir, edilemez de... Çünkü Yahya b. Ebî Kesir'in: "Sünnet Kur'an'a kadîdir; Kitap ise, sünnete kâdî değildir"[13] sözü, ancak Resulullah hayatta iken ve "büyük fitne" adı verilen Hz. Osman'ın şehadetinden sonra ortaya çıkan olaylardan/savaşlardan önce anlamlıdır; fakat hatasını savunma, taassupla mezhebinin görüşünü destekleme ya da terğib ve terhib gibi iyi niyetli amaçlarla da olsa hadis uydurma geleneği başladıktan sonra, artık bu söze ayetleri tefsir bağlamında oldukça temkinli yaklaşılmalıdır. İşte bu düşünce ile bir kısım ayetlerin tefsirinde "Hadis" ya da "Sahabe Sözü" olarak gelen rivayet ve görüşlere son derece dikkat edilmiştir.

p. Sahabe devrinden itibaren Kur'an ve sünnete dayalı olarak yapılan tefsirler ise, Kelâmullah ve Sünnet-i Resulullah'ın şeklinde Kur'an ve sahih

---

[9] Burada *te'vil*, *selefin anladığı manadadır; yani 'söylenen sözden kast edilen ne ise, o*' anlamında kullanılmıştır.

[10] Bkz. Kıyame, 75/16-19.

[11] Nisa, 4/80.

[12] Âl-i İmran, 3/31.

[13] Bkz. Kurtubî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Ensarî (v. 671/1272), *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ani'l-Azim*, Kahire, tsz. I/39; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara, 1971, s. 228.

sünneti, bir merdivenin değişmeyen iki ayağı gibi esas alıp ikisine de dayanarak onların arasında üst üste yükselen basamaklara benzetilebilirler. Her alttaki basamak bir üstteki için, "*Arabiyyün mübîn*" olan Kur'an'ın[14] aslî dilini ve özgün manasını koruyan sağlam bir zemin oluştururken aynı zamanda çağının ilim, kültür ve anlayış düzeyini de bize yansıtmaktadırlar. İçinde yaşadığımız şu çağda yapılan tefsirlerin müfessirleri bu merdivenin on dördüncü basamağına ayaklarını koymuş ve kendi çağdaş ilmî, kültürel gelişim ve anlayış düzeyleriyle Kur'an'ı okuma ve asrın idrakine yansıtılan on beşinci basamağı inşa çabası içerisindedirler. *Hiçbir müfessir, tefsir geleneğinden ve asrının ilim, kültür ve anlayışından bağımsız olarak tefsirde bir üst basamağa bir bilgi koyamaz.* "*İbnüzzeman*" Türkçe ifadesiyle "*Asrının çocuğu*" olan hiçbir tahkik ehli müfessir, yaşadığı çağdan soyutlanmış, boş bir zihin ile Kur'an'a yaklaşamaz. Her müfessir, mutlaka bir eli Kelâmullah'ta, öbürü Sünnet-i Resulillah'ta, ayakları öncekilerin yükselttiği en üst basamakta bulunup gözleri de ileriye bakarak yaşadığı çağı temsil edecek olan gelecek basamağı inşa ederek tefsire katkıda bulunmaktadır. **Doğal olarak hiçbir tefsir ve hiçbir asrın tefsir birikimi, asla Kur'an'ın en son söylenmiş sözü olamaz.** Her çağın idraki, ancak çağının ilim ve kültür düzeyiyle bağlantılıdır; çağı aşan parlak görüşler olacaktır, ancak her çağın isabetli anlayış ve görüşlerinden bir kısmı, gelişmekte olan ilmî düzeye paralel olarak gelecek çağlarda gelişen daha isabetli görüşleri yanında sönük kalabileceği ihtimali de göz ardı edilemez. Kaldı ki Kur'an'dan elde edilecek manalar tefsirlerle tüketilemez. Zira: *"Yeryüzündeki tüm ağaçlar kalem, denizler de mürekkep olsa ve bunlara yedi deniz daha eklense, yine de Allah'ın sözleri yazılmakla tüketilemez."*[15] Bu tefsirde de Allah'ın kelâmı olan Kur'an, işte bu anlayışla ve Allah'ın inayeti ile tefsir edilmeye çalışılmıştır.

q. Modernitenin getirdiği esintilerle Kur'an'da bazı ayetlerin/konuların sorgulanarak tartışıldığı ve tefsir bilincine sahip ya da değil, ilgili veya ilgisiz bir kısım insanlar tarafından modernizemin etkisi ile bu ayetlere maksadını aşacak tarzda yorumlar getirildiği bilinmektedir. Bu tefsirde de bu ayetlere/konulara yer verilmiş; hâlen tartışılmakta olduğu için diğer ayetlere nazaran belki daha fazla üzerinde durulmuştur; ancak hiçbir ayete, batı uygarlığının üretmiş olduğu anlayışa ve ülkemizdeki savunucularının görüşlerine uygun düşsün veya Kur'an'dan ona bir meşruiyet zemini kazandırılsın ya da Kur'an -hâşâ- yüceltilsin diye maksadı aşan bir mana verme çabası içerisine girilmemiştir.

r. Daha önceki meşhur/yaygın meâl ve tefsirlerde tespit edilen bir kısım bariz yaklaşım ve metot hataları, metne aykırı ya da maksadını aşan anlayışlar ve uygulamaya yönelik açıklamalar vs. polemiğe imkân verebilir endişesiyle örnek gösterilerek eleştiri konusu yapılmamıştır. Ancak ayetin lafzına en uygun mana verilmiş, verilen mana aklî ya da naklî sağlam delillerle

[14] Bkz. Nahl, 16/103.
[15] Lokman, 31/27.

temellendirilmiştir. Sözgelimi; son devir âlimlerindeki *nesh* ve *muhkem-müteşabih* anlayışı, *kurbanın vücubiyeti, seferilik* ve *seferde namaz, zina suçunun cezası, zerre ağırlığınca hayır işleyenin de şer işleyenin de* (ahirette karşılığını) *göreceği* ile ilgili ayetler bu açıdan incelenebilir.

s. Arapça bilen okuyucuların, ayetlere verilen manaları tekrar düşünmelerini kolaylaştırmak amacıyla orijinal metinden hemen sonra anahtar kelimelerin sözlük anlamları, Arapça yazılış ve Türkçe okunuşları ile birlikte verilmiştir. Aynı kelimeler, farklı bağlamlarda farklı anlamlarda kullanıldıkları gerçeğinden hareketle tekrarlar lüzumsuz addedilmemelidir.

t. İmkân ölçüsünce sade ve akıcı bir dil, her düzeyden insanın anlayacağı ifade biçimi ve anlamayı kolaylaştırıcı bir üslup ile Kur'an Türk okuyucusunun özellikle genç neslin anlayışına yaklaştırılmaya çalışılmıştır. O nedenle yazımda "Türk Dil Kurumu Sözlüğü" ve "İmla Kılavuzu"nun en son baskıları esas alınmıştır. Dilimizde kullanıla kullanıla lisanımızın öz malı olmuş *kalem, kitap, namaz, ezan, ibadet, iman, küfür* gibi pek çok Arapça ve Farsça kökenli kelimeler dışında azamî derecede Türkçe kelimeler kullanılmaya çalışılmıştır. Bazen *gök*, bazen *sema*; bazen *yerküre,* bazen *arz* gibi kelimeler kullanılmışsa, her ikisinin de dilimizde yaygın olarak kullanılmasından ve bu eserin gelecek nesillere dil bakımından bir köprü oluşturması arzusundandır. *Hamt, Rab, âlem, iman, küfür, cennet, cehennem* gibi Türkçemizde karşılığı bir kelimeyle değil, ancak birden fazla cümle ve cümleciklerle tarif edilebilecek kavramlar olduğu gibi kullanılmış, ama genelde ilk geçtiği yerde gerektiği ölçüde açıklamaları yapılmıştır. Yerine göre "Sırat-ı Müstakim," yerine göre de "Doğru yol" tabirlerinin kullanmasından da çekinilmemiştir. Maksat, hem dilimizin geçmişten gelen zenginliğini korumak hem de -tam olarak karşılamasa bile- yaygın Türkçe kelimeleri ihmal etmemektir. Bu arada Türkçede kelime üretme kurallarına uygun olarak -Türk Dil Kurumu Sözlüğünde bulunmayan- üç kelime üretilip lisanımıza kazandırılmıştır. Bunlar; *yerimsemek*, *cennetliler* ve *cehennemliler* tabirleridir.

u. Cümle kuruluşlarında, metnin anlaşılmasında Arapçasına; dilimize aktarılmasında ise Türkçe ifade biçimine önem verilmiştir. Özellikle cümlede söylenmek istenen mana ve vurgu esas alınmış ve çeviri asıl metindeki nahiv kuralına göre değil kendi lisanımızdaki söz dizimi ve söyleyiş biçimine göre yapılmıştır. Noktalama işaretlerine azamî derecede dikkat edilmiştir. Ünlem ve üç nokta işaretlerinin çok sık kullanılmış olmaları, Kur'an'ın yazılı bir kitap değil sözlü bir hitap şeklinde indirilmesinden ve farklı durumlara göre oldukça canlı hitap tarzlarını içermesinden kaynaklanmaktadır.

v. Allah Teâla Kur'an'da *"Ve nusarrif'ul-âyât"* tabiriyle muhataplarının anlamalarını kolaylaştırmak için Arap dilinin özel ve evrensel tüm imkânlarını kullanmış ve çeşitli bakış açılarına göre ayetlerini farklı perspektiflerden açıklamış ve anlaşılır kılmıştır. Kelimeleri, yerine göre lafzî-

hakikî manada, icap ettiği yerde mecazî manalarda kullanmıştır. Sözgelimi; bir manayı bazen teşbihler, temsiller, darb-ı meseller, telmihler, kinayeler, istiareler ve kıssalarla canlı ve etkili bir biçimde anlatırken, bazen de sembolik bir dil kullanarak, hatta tahyilî/varsayıma dayalı ifadelere yer vererek soyut manayı somut ve tecrübe edilebilir bir yolla idraklere arz etmiştir.[16] Bu tefsirde de dilimizin özel ve evrensel imkânlarından azamî derecede yararlanılarak ayetlerdeki mana ve maksat, idraklere arz edilen perspektiflere ve ifade biçimlerine göre açıklanmaya çalışılmıştır. Eğer bir ayetin anlaşılmasında katkısı olacaksa, zaman zaman kendi deyimlerimizi, özdeyişlerimizi, atasözlerimizi, darb-ı mesellerimizi, şiirlerimizi kullanmaktan çekinilmemiştir. Sözgelimi, yeri gelmiş "Kılıçtan keskin dillerini kınlarından çekerler!" yeri de gelmiş savaşa gitmeyip oturanlar için "kadınlar gibi evlerinde otursunlar!" özdeyişlerimizi kullanmışızdır. Hatta Kur'an'ın kullandığı deyim ya da özdeyiş, eğer bizim lisanımızda farklı bir ifade ile söylenmişse, aslına işaret etmek şartıyla, kendi deyimimiz ya da özdeyişimiz tercih edilmiştir. Mesela yapılan uyarılara aldırış etmeyenler hakkında ayette: *"Allah'ın Kitabını sırtlarının ötesine/gerisine attılar."*[17] deyimi Türkçemizdeki "Allah'ın ayetlerine kulak asmadılar" veya "Allah'ın ayetlerini kulak ardına attılar." şeklinde karşılanmıştır. Müslümanların Uhut savaşında mağlubiyetlerinin tahlili yapılırken Allah Teâla şöyle diyordu: *"O vakit siz, Peygamber de öbürleri arasında sizi çağırdığı hâlde hiç kimseye dönüp bakmadan dağa yukarı kaçıyordunuz! Ne kaybettiklerinize acıyasınız ne de başınıza gelenlere üzülesiniz diye Allah size keder üstüne keder vermişti. Allah tüm yaptıklarınızdan haberdardır."*[18] Bu ayetteki "*Keder üstüne keder*"in verilmesi, lisanımızdaki "*Acı acıyı, su da sancıyı keser*" deyimi ve "*Allah beterinden sakınsın*" özdeyişi ile açıklanmaya çalışılmıştır.

w. Başlangıçtan bugüne dek yazılmış birçok tefsirden ve sayılı birkaç mealden yararlanılmıştır. (Allah, yararlandığım tüm ilim adamlarından razı olsun!) Fakat onlardaki bilgiler, asla olduğu gibi nakledilmemiştir. Ayete verilen mana mutlaka, siyak ve sibak bütünlüğü, ihtiyaç duyulduğunda Kur'an bütünlüğü ve tarihî arka plân da göz önünde bulundurularak yeniden gözden geçirilmiş, sistematik tenkide tabi tutulmuş ve bir kısmı çağdaş bilim perspektifinden değerlendirilmiştir. Kelimenin lügat anlamına ve çağdaş bilimin ispat edilmiş ve realiteye uygun verilerine ters düşen bilgilere yer vermemeye özen gösterilmiştir. Sözgelimi; "Alâk" kelimesi, önceki tefsirlerde olduğu gibi "Kan pıhtısı" olarak değil dipnotta kavramın içeriği/mahiyeti açıklanmak şartıyla, "Rahme tutunan" olarak tefsir edilmiştir. Aynı konuda "Nutfe" karşılığında *sperm*; "*Nutfetün emşac*" karşılığında *zigot* gibi kavramlar dil ve bilimsel realite yönünden bilinerek ve temellendirilerek kullanılmışlardır.

---

[16] Bkz. Nur, 24/35.
[17] Bkz. Bakara, 2/101.
[18] Âl-i İmran, 3/153

Denilir ki: "Kur'an yorumcusunun, objektifliği sağlayan metodolojik hassasiyeti zaman zaman bir tarafa bıraktığı ve toplumsal kişiliği ile bağlantılı olarak sübjektif değer ve yargılarını ön plâna çıkardığı müşahede edilmektedir."[19] Bu tespit doğrudur. Ama ben, ne geleneğe körü körüne saygı taassubuyla ne de çağdaş fikrî akım ve söylemlerin etkisiyle "Metodolojik hassasiyetten" ve kendime özgü sorgulayıcı ve eleştirel yaklaşımımla Kur'an'ın metninden anlayabildiğim hakikati yansıtma prensibimden asla sapmadım. İlim adamlarına saygı ile ilme saygıyı da bir tutmadım. Çalışmam boyunca korumaya çalıştığım kendi kimliğimle, mümin kişiliğimle, Allah'tan başkasına kul olmama bilincimle, -asla yeterli görmediğim- ilmî kapasitemle, yükümlülük ve sorumluluk şuurumla, Hak'tan ve hakikatten uzak düşmeme arzu ve gayretimle Allah'ın Kelâmı'ndan anladıklarımı ve sağlam delillerle temellendirebildiklerimi yazmaya çalıştım. Lafızdan muhtemel olsa ve gönlümce güzel görülse bile, metinsel ve tarihsel bağlamları da göz önünde bulundurulduğu zaman kesin olarak ayetten çıkarılamayacak bir manayı tefsire almadım; böylesi durumlarda günlerce araştırdım, ehil bildiğim meslektaşlarıma gidip sordum, çevremdeki ilim adamları arasında müzakere konusu yaptım ve en isabetli olan manayı bulunca, hiç tereddüt göstermeden onu yazdım. Kendimi, duygularımı, sevgilerimi, nefsî kinimi, kişisel çıkarlarımı, sosyal ya da siyasî korkularımı hiçbir zaman ayetin lafzında tespit ettiğim hakikatin önüne geçirmedim. Kendi tefsir yöntemim ve bilgimle ayetin lafzından -isabetli görülür ya da görülmez- neyi anladımsa, onu anlatmaya çalıştım. Hiçbir şahsı, hiçbir toplumu, hiçbir devleti, hiçbir dini ya da mezhebi hedef alıp da Allah'ın kelâmını o yolda kullanma cahilliğine bilerek düşmedim. Hanefî mezhebinden olmama ve görüşlerine içtenlikle saygı duymama rağmen, mezhebimin hiçbir görüşünü ayete meal olarak yazmadım. Kur'an'ı, tüm mezheplerin üzerinde görmeye gayret ettim. Bilgisayarın başına her oturduğumda şeytandan ve nefsimin dürtülerinden Allah'a sığınarak oturmuş, O'ndan gönlümü, göğsümü ve zihnimi açıp işimi kolaylaştırmasını ve yüce zatını zikretmem, ihsanına şükretmem ve kendisine güzel güzel ibadet etmem için hep yardım dilemişim ve gereken yardımı da görmüşümdür. Elhamdülillah…

O nedenle dedim ki bu çalışmam bana Allah'ın lütfudur, ihsanıdır ve hidayetidir. Bilerek hata etmedim, fakat hatalarımın olabileceği endişesinin de yersiz olmadığı kanaatindeyim. Mevla'mdan en büyük dileğim, bir insanı doğru yoldan saptıracak; hem onu hem de beni ateşe atacak bir yanlışı yapmamış olmamdır! Kendisine son derece muhtaç ve fakir olmama rağmen, bu çalışmamdan ötürü Allah'tan sevap ya da mükâfat değil, sadece bağışlanmamı diliyorum. Allah'tan tüm umudum ve güvencem, tefsire başladığım günden, nihayete erdirdiğim şu güne kadar korumaya çalıştığım samimiyetimdir. Hiç şüphe yok ki gayret bizden, hidayet, inayet ve tevfik yalnız Yüce Allah'tandır.

---

[19] Bkz. Karslı, İbrahim, *Kur'an Yorumlarında Kadın*, İstanbul, 2003, s. 21.

SONUÇ

Müfessir Mehmet Zeki Duman'ın kısa özgeçmişi ve eserleri arasındaki en önemli eseri olan "Beyanü'l-Hak" tefsiri üzerine bir konuşma yaptık. Ben öncelikle bütün okuyuculardan müfessir hocamızın bu eserini alıp okumalarını ve hayata tatbikini dilerim.

Ayrıca bu sempozyumda konuşma hakkı veren Kayseri Üniversitesi Develi İlahiyat Fakültesinin Dekanı başta olmak üzere bu sempozyumda görev alan bütün hocalarıma da teşekkür ediyorum.

MUSTAFA ASIM KÖKSAL'IN "PEYGAMBERLER TARİHİ" KİTABINDAKİ HZ. YAKUP VE HZ. YUSUF BÖLÜMÜNÜN KUR'AN KISSALARININ VERDİĞİ MESAJLAR BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

Yaşar ATİLA[*]

Özet

Kıssa, bir konuyu başkalarına anlatmada 7'den 70'e her insana hitap eden bir tahkiye tarzıdır. Kur'an kıssaları da Allah'ın mesajlarını muhatap olan insanların kolaylıkla ve daha iyi kavramaları için anlatılmış etkili bir iletişim şeklidir. Bu tarz iletide Kur'an'ın insanlara vermek istediği hemen bütün mesajlar, farklı kıssaların içerisine yayılmış olarak verilir. Örneğin, tevhide davet, şirki terk, iyiliğe yönelme, kötülüklerden kaçınma, ihlas ile ibadet, geçmiş kavimlerin akıbetleri vb. mesajlar muhataplara kıssalar üzerinden de iletilir. Özellikle Kur'an'ın peygamber kıssalarında doğrudan Hz. Muhammed (sas) ve sahabeye, dolaylı olarakta bütün İslam davetçilerine, mücadelelerinde örnek alacakları peygamberler aracılığıyla moral ve motivasyon verilir. Yine bu kıssalarda peygamber davetini kabullenmeyen toplulukların akıbetlerinin nereye varacağı noktasında uyarılarda bulunulur. Mustafa Asım Köksal'ın "Peygamberler Tarihi" adlı eserinde Kur'an'da adı geçen peygamberler konu edinilmiş ve bu peygamberlerin hayat hikâyeleri genellikle İslam Tarihi kaynaklarının israiliyat haberlerinden aldığı bilgilere başvurulmak suretiyle ortaya konmuştur. Görebildiğimiz kadarıyla yazar bu kitabında, peygamberlerin hayat hikâyelerine dair tarih kitaplarında geçen bilgileri, eleştirel bir gözle bakmadan ve doğruluk süzgecinden geçirmeden, gelecek nesillere aktarmaktadır. Bir kısım Kur'an müfessirleri de peygamber kıssalarının tefsirini yaparken bu eserlerden istifade etmektedir. Biz bu bildirimizde yazarın hayat hikâyelerini anlattığı Hz. Yakup ve Hz. Yusuf'un (as) hayat hikayeleri çerçevesinde ve bu kıssalarda verilmek istenen mesajları odak noktası yaparak; Kur'an'da anlatılan Hz. Yakup ve Hz. Yusuf (as) kıssalarında verilen mesajlarla karşılaştırmak istiyoruz. Elde ettiğimiz bulgulardan hareketle, peygamberler tarihi anlatılarının özellikle mesaj temelli olarak ele alınması gerektiği noktasında bir değerlendirme yapacağız.

[*] Dr. Öğretim Üyesi, Kayseri Üniversitesi, Develi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, E-mail: yasaratila@kayseri.edu.tr, ORCID:0000-0001-8121-9132

Çalışma yapılırken öncelikle ve genelde Kur'an'ın bütün kıssalarında, özelde ise Hz. Yakup ve Hz. Yusuf (as) kıssalarında verdiği mesajlar üzerine tespitler yapılacaktır. Sonrasında ise M. Asım Köksal'ın bu iki peygamberi ele aldığı bölüm, mesaj odaklı olarak incelenecektir. Sonuç olarak, ortaya konan tespitler analiz edilmek suretiyle, Tefsir ilmi çalışmalarında da kendilerinden istifade edilen peygamberler tarihi çalışmaları için bazı önerilerde bulunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Mustafa Asım Köksal, Peygamberler Tarihi, Kur'an Kıssaları, Hz. Yakup ve Hz. Yusuf.

AN EVALUATION OF THE SECTIONS ON PROPHET YAQOUB AND PROPHET YOUSEF IN MUSTAFA ASIM KÖKSAL'S *HISTORY OF THE PROPHETS* IN THE CONTEXT OF THE MESSAGES CONVEYED BY THE QUR'ANIC NARRATIVES

Yaşar ATİLA[*]

Abstract

Narrative (qiṣṣa) is a style of storytelling that appeals to people of all ages, from children to the elderly, in conveying a subject to others. The Qur'anic narratives are also an effective form of communication through which Allah's messages are conveyed so that the people addressed may comprehend them more easily and more effectively. In this mode of communication, almost all of the messages that the Qur'an intends to convey to humanity are distributed throughout different narratives. For example, messages such as the call to tawḥīd, the abandonment of shirk, the pursuit of righteousness, the avoidance of evil, worship with sincerity, and the fate of past communities are communicated to the audience through narratives. In the prophetic narratives of the Qur'an, direct moral support and motivation are provided to Prophet Muhammad (pbuh) and his Companions, and indirectly to all callers to Islam, through the examples of the prophets whom they may emulate in their struggles. Likewise, these narratives contain warnings regarding the eventual fate of communities that reject the prophetic call.

In his work entitled *History of the Prophets*, Mustafa Asım Köksal deals with the prophets whose names are mentioned in the Qur'an and presents

[*] Assistant Professor, Department of Basic Islamic Sciences, Faculty of Theology, Kayseri University, Develi, Türkiye. E-mail: yasaratila@kayseri.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8121-9132.

their life stories, generally by referring to information derived from Isrā'īliyyāt reports found in sources of Islamic history. As far as we can observe, in this work the author transmits to future generations the information concerning the lives of the prophets found in historical sources without approaching it critically or subjecting it to a process of verification. Some Qur'anic exegetes (tafsīr) also benefit from this and similar works while interpreting the prophetic narratives.

In this paper, within the framework of the life stories of Prophet Yaqoub and Prophet Yousef (peace be upon them), as narrated by the author, and by focusing on the messages intended to be conveyed through these narratives, we aim to compare them with the messages presented in the Qur'anic accounts of Prophet Yaqoub and Prophet Yousef (peace be upon them). Based on the findings obtained, an evaluation will be made concerning the necessity of approaching narratives of prophetic history particularly from a message-centered perspective. In conducting the study, determinations will first be made regarding the messages conveyed in all Qur'anic narratives in general, and specifically in the narratives of Prophet Yaqoub and Prophet Yousef (peace be upon them). Subsequently, the section in which M. Asım Köksal discusses these two prophets will be examined from a message-oriented perspective. As a result, by analyzing the findings presented, certain recommendations will be offered for studies on the history of the prophets, which are also utilized in the field of Qur'anic exegesis (tafsīr).

Keywords: Tafsīr, Mustafa Asım Köksal, History of the Prophets, Qur'anic Narratives, Prophet Yaqoub and Prophet Yousef.

GİRİŞ

Geçmişe, olay ve olgulara hangi pencereden bakıyorsak o çerçeve içerisindekileri görürüz. Tarih bilgileri tarihçinin geçmişte yaşanmış olaylardan bize gösterdikleridir. Tarihçi geçmişe hangi pencereden bakıyorsa onu okuyan okuyucu da o pencereden gösterilenleri görür. Merhum üstad Mustafa Asım Köksal peygamberler tarihine klasik tarih anlayışı ve kronoloji açısından bakmış ve orada gördüklerini gelecek nesillere göstermeye çalışmıştır. Bu bağlamda kendilerinden istifade ettiği İslam tarihi kaynaklarından elde ettiği bilgileri, herhangi bir değerlendirme süzgecinden geçirmeden birer malumat olarak olduğu gibi eserinde aktarmıştır.

Peygamberlik Allah vergisi bir vasıftır ve çalışarak elde edilemez. Vehbidir, kesbi değildir. İlahi din mensupları kendilerine Allah tarafından seçilmiş insanların elçi olarak gönderildiğine inanırlar. Müslümanlar da Hz. Muhammed'in (sas) yanı sıra daha önce de insan topluluklarına peygamberler geldiğine inanırlar. Allah'ın sayısını bilemeyeceğimiz miktarda

peygamber gönderdiğini Kur'an bize haber verir.[1] Bu peygamberlerden 28 tanesinin ismini ve kıssasını da az veya çok oranda bizlere yaşanmış örnekler kabilinden sunar.

Kur'an'da geçen peygamber kıssaları incelendiğinde onların, tarih biliminin verileri değerlendirmesinde olması gereken nötr bir bakış açısıyla değil, bir amaç ve mesajı merkeze alarak anlatıldığı görülür. Kur'an'ın kıssaları, onun indiriliş amacına uygun olarak Allah'ın insanlara vermek istediği soyut mesajları somutlaştırarak[2] muhataplara farklı bir yolla da anlatmak ister. Kısaca Kur'an'da geçen peygamber kıssalarının ön plana çıkan özelliği, muhataplara vermek istediği mesajlardır.[3] Bu mesajların özü de bizzat Kur'an'ın insanlara iletmek istediği mesajlar oluşudur.

M. Asım Köksal, "Peygamber Tarihi" kitabının önsözüne: "Bilindiği gibi Kur'an'ı Kerim'in birçok sure ve ayetlerinde, Peygamberimiz Muhammed'den (sas) önceki peygamberlerden bazılarının kıssaları -ders ve ibret alınmak üzere- kısaca veya uzunca anılmaktadır." Diye başlayıp kitabının yazılış amacının "peygamberlerin üstün kişilikleri, tebliğleri, kavimleri tarafından nasıl karşılandıkları, vb. kaynaklara dayalı olarak açıklanmaya çalışılmıştır." demektedir.[4] Eserin genelde bütün peygamberler özelde ise Hz. Yakup ve Hz. Yusuf bölümü, Kur'an'ın kıssalar bağlamında işaret ettiği pencereden, amaç ve mesaj odaklı olarak incelendiğinde onda bazı eksikliklerin olduğu; peygamberlerin vermek istediği mesajları tam olarak yansıtamadığı görülür.

Bu çalışmamızda rahmetli üstadın bu eserinden hareketle peygamberler tarihi yazımında gözden kaçırmamamız gereken mesaj odaklılığa dikkat çekmek ve eserin bir bölümünü bu bağlamda değerlendirmek istiyoruz.

1. KUR'AN KISSALARININ TEMEL AMAÇLARI VE BAZI GENEL MESAJLARI

Kur'an'da kıssaların temel amacı, insanları hidayete davet etmek ve irşat etmek, onlara hayata dair öğütler verip, gidişattan ibret almalarını sağlamaktır. Kıssalar hiçbir şekilde, kronolojiyi takip etmeyi, tarihi bilgiler vermeyi veya tarihi birtakım belgeler açıklamayı hedeflememektedir. Yani Kur'an bir tarih kitabı hüviyetine bürünmeyi istememektedir.[5] Kur'an'da yer alan kıssaların temel amacı, insanları doğru yola yönlendirmek, onları bilinçlendirerek hakikate ulaştırmak ve hayatlarına rehberlik edecek ahlaki, dini ve insani mesajlar sunmaktır. Bu kıssalar, bireylerin yaşanan olaylar üzerinden ders çıkarmasını, geçmişteki toplumların hatalarından ibret almasını ve kendi yaşamlarını daha bilinçli bir şekilde şekillendirmesini

---

1 Bkz. Mü'min 40/70.

2 Pak, Zekeriya, Tefsir Usulü, (Ankara, Bilimsel Araştırma Yayınları, 2022), 216.

3 Kaya, Remzi, "Kur'an-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri" Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11/2, (2002): 35.

4 Mustafa Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 5.

5 Pak, Tefsir usulü, 221.

hedefler.[6] Dolayısıyla kıssalar, tarihsel olayları ayrıntılı biçimde kronolojik sırayla aktarmayı ya da salt tarih bilgisi vermeyi amaçlayan metinler değildir. Kur'an, bu anlatımlarla bir tarih kitabı olmayı değil; insanın iç dünyasına hitap eden, onu düşünmeye sevk eden ve olumlu değerler ekseninde bir dönüşüm sağlamayı gaye edinen bir metindir. Bu yönüyle kıssalar, olayların "nasıl" ve "ne zaman" gerçekleştiğinden ziyade, "neden" anlatıldığına ve insana ne tür mesajlar sunduğuna odaklanan hikmetli anlatılardır.

Kur'an kıssalarında iyilik, kötülük, adalet, zulüm, vefa veya nankörlük gibi soyut ahlaki kavramlar somutlaştırılır. Örneğin Hz. Nuh'un azmi, Hz. Yakub'un ümidi, Hz. Yûsuf'un iffeti, Hz. Eyyûb'un sabrı, Hz. İbrahim'in teslimiyeti, Hz. Musa'nın adaleti ve Firavun vb.lerinin zulmü veya toplumda mele ve mütref (yönetici ve zengin elitler) konumunda olan insanların hadsizliği canlı birer hayat tarzı olarak sunulur. Kur'an'ın peygamber kıssalarında öne çıkan mesajlardan bazılarını şu şekilde sıralaya biliriz:

Tevhide Davet ve Şirkten Uzak Durma: Kur'ân kıssalarında bütün peygamberlerin öncelikli ortak mesajı ve ana teması tevhide davet (Allah'ın birliğine çağrı) ve şirkten (Allah'a ortaklar koşma) sakındırmadır. Bu duruma işaret eden bazı ayetler şöyledir: "Senden önce hiçbir peygamber göndermedik ki ona, 'Benden başka ilah yoktur; şu halde yalnız bana kulluk edin' diye vahyetmiş olmayalım." (Enbiyâ 21/25) "Andolsun ki Nuh'u kavmine gönderdik: 'Ey kavmim! Allah'a kulluk edin. Sizin için O'ndan başka ilâh yoktur…" (A'râf 7/59) Hz. Hud ve Salih'in dilinden: "Ey kavmim! Allah'a kulluk edin; sizin O'ndan başka ilâhınız yoktur…" (A'râf 7/65,73) Hz. İbrahim: "Ben, yüzümü gökleri ve yeri yoktan var eden Allah'a çevirdim; ben müşriklerden değilim." (En'âm 6/79) Hz. Yusuf'un dilinden: "Ey zindan arkadaşlarım! Ayrı ayrı ilahlar mı hayırlıdır, yoksa her şeye üstün olan tek Allah mı?" (Yusuf 12/39) Hz. Şuayb'ın Dilinden: "Ey kavmim! Allah'a kulluk edin; sizin O'ndan başka ilâhınız yoktur…" (A'râf 7/85) Netice; "Andolsun ki her ümmete, 'Allah'a kulluk edin, tâğuttan kaçının' diye bir peygamber gönderdik." (Nahl 16/36) ayeti her millete bir peygamberin gönderildiğini ve bütün peygamberlerin ortak tema olan tevhide bağlanma ve şirkten kaçınmayı emrettiğini görülür.

Allah'ın Nimetlerini Hatırlatma ve Hidayete Yöneltme: "Hatırlayın ki, Allah sizi Nuh kavminden sonra onların yerine getirdi ve yaratılışta sizi daha güçlü kıldı. Artık Allah'ın nimetlerini hatırlayın ki kurtuluşa eresiniz." (A'raf 7/69) "Ey İsrailoğulları! Size verdiğim nimetlerimi hatırlayın, bana verdiğiniz sözü yerine getirin ki, ben de size vadettiklerimi vereyim. Yalnızca benden korkun." (Bakara 2/40) "Sebe halkına yurtlarında bir ibret vardı: sağlı sollu iki bahçe… 'Rabbinizin rızkından yiyin ve O'na şükredin…" (Sebe 34/15) Allah geçmiş kavimlere de verdiği nimetlerini hatırlatarak onların

[6] Yavuz, Ömer Faruk, "Kur'an'ın Temel Amaçlarının İfade Edilmesinde Bir Anlatım Tekniği Olarak "Kıssa"nın Rolü", Milel ve Nihal, (2009), 6/1, 125.

emirlerini tutup yasaklarından kaçınarak, istikamet üzere olmalarını istemektedir.

İbret Alma, Ders Çıkartma ve Tefekkür etme: "Andolsun, onların kıssalarında akıl sahipleri için ibretler vardır. Bu Kur'an uydurulabilecek bir söz değildir; kendinden öncekini doğrulayan, her şeyi açıklayan ve iman eden bir toplum için hidayet ve rahmettir." (Yusuf 12/111) "Peygamberlerin haberlerinden sana anlattığımız her şey ile kalbini pekiştiriyoruz. Bunda sana hakikat, müminler için bir öğüt ve hatırlatma gelmiştir." (Hud 11/120) "Bu kıssayı anlat; umulur ki düşünürler." (A'raf 7/176) "Andolsun ki, biz, aklını kullanacak bir kavim için oradan (Lut kavminden) apaçık bir ibret nişânesi bırakmışızdır." (Ankabut 29/35)

Peygambere İtaat Etme: "Nûh kavmi de peygamberleri yalancılıkla suçladılar. Kardeşleri Nuh onlara şöyle demişti: (Allah'a karşı gelmekten) sakınmaz mısınız? Bilin ki ben, size gönderilmiş güvenilir bir elçiyim. Artık Allah'a karşı gelmekten sakının ve bana itaat edin." (Şuara 26/106-108) Hz. Hud: "Artık Allah'tan sakının ve bana itaat edin." (Şuarâ 26/131) Hz. Salih: "Artık Allah'tan korkun ve bana itaat edin." (Şuarâ 26/144) Hz. Lut: "Artık Allah'tan korkun ve beni dinleyin." (Şuarâ 26/163)

Helak ile Uyarma: Hz. Nuh: "Allah'tan başkasına tapmayın. Gerçekten ben sizin için acı bir günün azabından korkuyorum." (Hûd 11/26) "Biz, şüphesiz, bu memleket halkının üzerine, yoldan çıkmalarına karşılık gökten (feci) bir azap indireceğiz." (Ankabut 29/34)

Hak Dinin Devamlılığını Gösterme: "(Kitap ehline) deyin ki: Bize indirilene de size indirilene de inandık. Bizim Tanrımız da sizin Tanrınız da aynıdır, birdir." (Ankebût 29/46) "Allah, din olarak Nûh'a emrettiğini, hem sana vahyettiğimizi, keza İbrâhim'e, Mûsâ'ya, İsa'ya emrettiğimizi sizin ferdî ve içtimâî hayatınız için de mutlaka uyulması gereken, değişmez ve değiştirilemez bir şeriat, bir hukuk düzeni kıldı. Onun da aslı şudur: "Dinî doğru anlayıp hükümlerini en güzel şekilde uygulayın ve bu hususta ayrılığa düşmeyin!" Ancak senin dâvet ettiğin esaslar, müşriklere çok ağır gelmektedir. Oysa Allah dilediği kullarını bu mükemmel dini hem yaşamak hem de tebliğ etmek için seçer ve kendisine gönülden yönelenleri doğru yola iletir." (Şûrâ 42/13) "Biz, sizden önce kitap verilenlere de size de Allah'tan korkun ve azabından sakının, diye emrettik." (Nisâ 4/131) "Ey peygamberler! Temiz şeylerden yiyiniz ve iyi ameller işleyiniz. Doğrusu ben, sizin yaptığınız şeyleri tamamen bilirim. Şüphesiz bu (İslâm), tek bir din olarak sizin dininizdir. Ben de Rabbinizim. Öyle ise bana karşı gelmekten sakının." (Mü'minun 23/51-52)

Hz. Muhammed'in (sas) Nübüvvetini İspat ve İnananları Motive Etme: "Peygamberlerin haberlerinden, senin kalbini kendisiyle pekiştireceğimiz her şeyi sana anlatıyoruz. Bunda sana hak, müminlere de bir öğüt ve bir hatırlatma gelmiştir." (Hûd 11/120) "(Ey Muhammed!) İşte bu

(Yûsuf kıssası) sana vahyettiğimiz gayb haberlerindendir. Yoksa onlar tuzak kurarak işlerine karar verdikleri zaman sen onların yanında değildin." (Yûsuf 12/102)

Sünnetullah ve Tarihe Dair Doğru Bilgi Verme: "Yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki, kendilerinden öncekilerin sonunun nasıl olduğunu görsünler?" (Yûsuf 12/109) De ki: "Yeryüzünde dolaşın da suçluların sonunun nasıl olduğuna bir bakın." (Neml 27/69) "Bunlar, sana doğru haber (kıssa) olarak aktardığımız geçmişteki nesillerin haberleridir. Onlardan kimi hâlâ ayakta kalmış, kimi de biçilmiş ekin gibi yerle bir edilmiştir." (Hûd 11/100)

İyi Vasıfları Özendirme: "(Kötülüklerden) arınmış olan, Rabbinin adını anıp namaz kılan, saadete erişecektir; ama sizler, dünya hayatını tercih ediyorsunuz; oysa âhiret daha hayırlı ve daha kalıcıdır. Doğrusu bu hükümler, ilk sahifelerde, İbrâhîm ve Mûsâ'nın sahifelerinde de vardır." (A'lâ 87/14-19) "Ey îmân edenler! Oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi size de farz kılındı ki sakınasınız." (Bakara 2/183) "Onlara iyi şeyler yapmayı, namaz kılmayı ve zekât vermeyi emrettik." (Enbiyâ 21/73) Kur'ân'da bize emredilen birçok temel ilke ve ibadet, daha önceki peygamberlere ve ümmetlere de emredilmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır: Tevhîd, namaz, oruç, hac, zekât, cihâd, ölçü ve tartıda dürüstlük, adalet, emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker, ana-babaya iyilik vb...

Kötü Vasıfları Yerme: Hz. Lut: "Siz gerçekten alemlerde sizden önce hiç kimsenin yapmadığı bir hayâsızlığı yapıyor musunuz?" (A'râf 7/80) Hz. Şuayb: "Ölçüyü ve tartıyı eksik yapmayın." (A'râf 7/85) Hz. Lokman: "Küçümseyerek surat asıp insanlardan yüz çevirme ve yeryüzünde böbürlenerek yürüme! Çünkü Allah, hiçbir kibirleneni, övüngeni sevmez." (Lokman 31/18)

Cennetle Müjdeleme: "Onlar için altından ırmaklar akan Adn cennetleri vardır..."(Kehf 31) "İman edip salih ameller işleyenler ise cennetliktir..." (A'râf 42) "Beni nimetlerle dolu cennetin varislerinden eyle." (Şuara26/85)

Cehennem ile Tehdit Etme: "Ayetlerimizi yalanlayan ve büyüklük taslayanlar var ya, işte onlar cehennemliktir..." (A'râf 7/36) "İbrâhim onlara şöyle demişti: "Sizler, sırf dünya hayatında aranızdaki sevgi (ve çıkar) ilişkisini sürdürmek için Allah'ı bırakıp kendinize birtakım putlar edindiniz. Sonra kıyamet gününde birbirinizi reddedecek, birbirinize lânetler yağdıracaksınız. Varacağınız yer cehennemdir; hiçbir yardımcınız da olmayacaktır." (Ankabut 29/25)

Fitneden, Fesattan ve şeytanın iğvalarından sakındırma: Hz. Salih: "Yeryüzünde bozgunculuk yapmayın." (A'râf 7/74) "Yeryüzünde bozgunculuk yaparak karışıklık çıkarmayın." (Ankebût 29/36) "Âd ve Semûd

kavimlerini de helâk ettik. Bu, onların (harap olmuş) yurtlarından size besbelli olmuştur. Şeytan, onlara işlerini süslemiş ve onları doğru yoldan alıkoymuştur. Hâlbuki onlar gözü açık kimselerdi." (Ankebût 29/38) Hz. Salih: "Yeryüzünde ıslaha çalışmayıp fesat çıkaran haddi aşmışların emrine itaat etmeyin." (Şuara 26/151-152)

2. KUR'ANDA HZ. YAKUP VE YUSUF KISSALARINDA VERİLEN MESAJLAR

Kur'an'da peygamber kıssaları üzerinden verilen genel mesajların benzerleri Hz. Yakup ve Hz. Yusuf kıssalarında da verilir. Bu mesajlardan tespit edebildiklerimizi söyle sıralaya biliriz:

Hz. Yakup oğullarına ve ümmetine İslam dinine uymalarını ve son nefeslerini Müslüman olarak vermelerini vasiyet ediyor. (Bakara 2/132) Oğullarından Hz. İbrahim'in dinine uyacaklarına ve Allah'tan başkasına kulluk etmeyeceklerine dair söz alıyor. (Bakara 2/133) Gerek Yakup peygamberin gerekse dedelerinden ve oğullarından gelen peygamberlerin Yahudi veya Hristiyan olmadıkları, onların da Hz. İbrahim gibi Allah'ı birleyen birer hanif oldukları açıklanıyor. (Bakara 2/135) Tevratta bildirilen haramlardan önce Hz. Yakub'un kendi nefsine bazı gıdaları haram kıldığı bildiriliyor. (Al-i İmran 3/93) Yakup peygamberin de Allah'ın kendilerine nimet ve hidayet verdiği seçkin peygamberlerden olduğu belirtiliyor. (Meryem 19/58)

Hz. Yusuf kıssasında ana tema; kadın, kardeş ve evlatlar ile imtihan, sabır, tahammül, tevekkül, teslimiyet, sadakat, iffet, Allah'a güven, ilahi yardım, ilahi kader, ümidini kaybetmemek ve akıbetin hayra tebdilidir. Kıssada verilen mesajlar ise: Hz. Yusuf'un hayatı hikayelerin en güzelidir. (Yusuf 12/3) Daha önce detayları bu derece bilinmeyen bir hikayedir. (Yusuf 12/3) Sadık rüyanın anlamlı olduğuna işaret vardır. (Yusuf 12/4,5,100) Şeytan insanın düşmandır. (Yusuf 12/5) Allah'ın bazı isimleri hatırlatılır. O alimdir, hakimdir, rahimdir, gafurdur, semi'dir, vahiddir, kahhardır, vekildir, latiftir, hayrun-hafizan, erhamü'r-rahimin ve hayru'l-hakimindir. Yusuf ve kardeşlerinde merak edenler için hidayete sevk eden ayetler vardır. (Yusuf 12/7) Kardeşlerin babalarının sevgisini kıskanmaları ve gözlerini kan bürümesi ve suça yönelmeleri vardır. (Yusuf 12/8-9) Kardeşlerin suçtan sonra iyilerden olma planı ve aldatmacası vardır. (Yusuf 12/9) Babalarını kendilerine güvenmediği ithamıyla baskı altına almışlardır. (Yusuf 12/11) Babanın bilmeden suçun mazeretini göstermesi vardır. (Yusuf 12/13) O günden bugüne insanın kurt vb. yırtıcı hayvan korkusuna işaret vardır. (Yusuf 12/13) Peygamber oğul ilişkilerine dair ipuçları verilmektedir. Peygamber çocuğu da olsa insanın yalan söylediği ve suçunu örtbas etmek için rol yaptığı görülmektedir. (Yusuf 12/16-18) Acı kayıp ve imtihana sabır vardır. (Yusuf 12/18) İnsanın ticari bir meta (köle) olarak alınıp satılması vardır. (Yusuf 12/18-21) Yusuf'a olayların yorumunun öğretilmesiyle onun Mısır azizinin

yanına yerleştirilmesi arasındaki bağlantıya işaret vardır. (Yusuf 12/21) Azizin karısı iffetini ayakları altına almış, Hz. Yusuf'a ahlaksızlık teklif etmiş, Yusuf bunu reddetmiş, kaçmış ve Allah'a sığınmıştır. (Yusuf 12/23) Zalimler hiçbir zaman iflah olmazlar. (Yusuf 12/23) Muhlis kullara Allah'ın yardımı haktır. (Yusuf 12/24) Azizin eşi hem iffetsiz davranmış hem de Yusuf'a iftira atmıştır. (Yusuf 12/25) Yusuf kendini savunmaya çalışmıştır. (Yusuf 12/26) Tecrübeli ve hakkaniyetli bir şahit Yusuf'un suçsuzluğuna tanıklık etmiştir. (Yusuf 12/26-28) Şehirde dedikodu yayılmış şehrin kadınları Yusuf'u ve azizin karısını dillerine dolamışlardır. (Yusuf 12/30) Aziz toplumsal baskıya boyun eğerek Yusuf'u haksız yere hapse attırmıştır. (Yusuf 12/35) Aziz'in karısı günah işlemekte ısrar etmektedir, ancak Yusuf iffetini korumaktadır. (Yusuf 12/32) Yusuf'ta kadınların hile ve tacizleri karşısında günaha girmektense hapishaneye atılmayı daha sevimli görmüştür. (Yusuf 12/33) Hz. Yusuf'a rüya yorumlama yeteneği verilmiştir. (Yusuf 12/36) Hz. Yusuf hapishanede tebliğ faaliyetlerini sürdürüyor, mahkumları akli delillerle şirki terk etmeye ve tevhide davet ediyor. (Yusuf 12/37-40) Rüyasını yorumladığı ve kurtulacağını bildirdiği kişiden yardım istiyor fakat şeytan ona unutturuyor. (Yusuf 12/42) Hz. Yusuf bir peygamber sıfatı olan sadıklıkla tanınmaktadır. (Yusuf 12/46) Hz. Yusuf Kralın rüyasını isabetle yorumluyor ve neticesinde alınacak tedbirlere dairde tam isabetle görüş bildiriyor. (Yusuf 12/46-49) Kral, Hz. Yusuf'u kendine özel danışman yapmak istiyor ancak Yusuf kendisine atılan iftira suçundan arınmadan insanların arasına girmek istemiyor. (Yusuf 12/50-53) Hz. Yusuf insan nefsinin zaaflarından birisine dikkat çekiyor oda; tezkiye edilmemiş her nefse kötülük çekici gelir. (Yusuf 12/53) Hz. Yusuf maliye ve hazine bakanlığına talip oluyor, kendini o konuda yetkin görüyor. (Yusuf 12/55) Allah muhsin ve muttaki olanların dünyada mükafatını tam verecek, ahiretteki mükafatı ise daha büyük olacaktır. (Yusuf 12/56-57) Hz. Yusuf'un kardeşleri erzak almak için gelir, Yusuf onları tanır ancak onlar Yusuf'u tanımazlar, onlara ekstra izzet ve ikramda bulunur, çünkü Hz. Yusuf misafirperverlerin en iyisidir. (Yusuf 12/59) Hz. Yusuf'un isteği üzerine küçük kardeşlerini de tekrar erzak almaya götürebilmek için babalarını ikna etmeye çalışırlar, ancak daha önceki kötü tecrübeden dolayı babaları, küçük kardeşlerini onlarla göndermek istemez. Sonunda büyük sözler vererek babalarını ikna ederler. (Yusuf 12/63-66) Baba şehre farklı kapılardan girmeleri konusunda onlara tavsiyede bulunur, hükmün yalnız Allah'a ait olduğunu, takdirin önüne geçilemeyeceğini, tedbiri aldıktan sonra Allah'a tevekkül edilmesi gerektiğini belirtir. (Yusuf 12/67-68) Hz. Yusuf kardeşini kanuna uygun olarak alıkoyabilmek için bir hileye başvurur. (Yusuf 12/70-79) Her bilenin üzerinde bir bilen vardır. (Yusuf 12/76) Kardeşler geri getiremedikleri küçük kardeşleri için kendilerine inanmayacağını düşündükleri babalarını şahitler getirerek ikna etmeye çalışırlar. (Yusuf 12/71-72) Baba, bu büyük imtihan karşısında en güzel dayanağın sabır olduğunu belirtir ve acı ve üzüntüsünü içine atar, halini Allah'a arz eder. (Yusuf 12/83,86) Baba yine de ümidini kaybetmez hem Yusuf'u hem de

kardeşini aramaları ve Allah'tan ümit kesmemeleri konusunda oğullarını harekete geçirir. (Yusuf 12/87) Allah'tan ümit kesenler yalnızca kafir olanlardır. (Yusuf 12/87) Bütün gerçekler ortaya çıkar, kardeşler hatalarını anlarlar, pişman olurlar, Allah'a yönelir, bağışlanma dilerler. (Yusuf 12/91,97-98) Hz. Yusuf da kardeşlerini bağışlar. (Yusuf 12/92) Hz. Yusuf'un gönderdiği gömlek ile babanın çok ağlamaktan artık göremez hale gelmiş gözleri yeniden görür hale gelir. (Yusuf 12/96) Hz. Yusuf'un rüyası gerçek olur, bütün kardeşler ona boyun eğerler. O da anne-babasına hürmet eder. (Yusuf 12/100) Hz. Yusuf duasında Müslüman olarak ölmeyi ve salihlerden olmayı ister. (Yusuf 12/101) Kıssanın sonunda Hz. Muhammed'e (sas) ve mü'minlere öğütler verilir. Hz. Muhammed'in (sas) Mekkelilerin müslüman olmalarını çok istemesi ve bu konuda kendini paralarcasına gayret etmesi karşısında, sen ne kadar çok istersen iste insanların çoğu Müslüman olmayacaklardır, denilerek gerçek duruma dikkat çekilir. (Yusuf 12/103,106) Ve son olarak; "Andolsun onların (geçmiş peygamberler ve ümmetlerinin) kıssalarında akıl sahipleri için pek çok ibretler vardır. (Bu Kur'an) uydurulabilecek bir söz değildir. Fakat o, kendinden öncekileri tasdik eden, her şeyi açıklayan (bir kitaptır); iman eden toplum için bir rahmet ve bir hidayettir." (Yusuf 12/111) Denilerek ve akıl sahiplerine ibret almaları tavsiye edilerek Hz. Yusuf'un kıssası tamamlanır. Görüldüğü üzere bu ve diğer bir kısım kıssalar Kur'an'da tamamen mesajlarla dolu olarak anlatılır.

3. MUSTAFA ASIM KÖKSAL'IN "PEYGAMBERLER TARİHİ" KİTABINDAKİ HZ. YAKUP VE HZ. YUSUF BÖLÜMLERİNDE VERİLEN MESAJLAR

M. Asım Köksal'ın "Peygamberler Tarihi" kitabında özellikle Hz. Yakup ve Hz. Yusuf bölümlerini mesaj odaklı olarak incelediğimizde bazı Kur'an ayetleri ve Yusuf suresinin mealinin tamamının verilmesi dışında tespit edebildiğimiz şu mesajlara yer verilir:

"İshak Aleyhisselâm, oğlu Yâkub Aleyhisselâma: "Allâh, seni, Peygamber yapacak, oğullarının soyundan Peygamberler çıkaracak, sende hayır ve bereket vücuda getirecektir!" dedi.[7] Hz. Yakub'un peygamberliği bizzat babası tarafından müjdelenmiştir.

Hz. Yakup (as) babasının ve annesinin emir ve tavsiyesi ile dayısının memleketi olan Feddan'a doğru giderken bir gece uyuduğunda rüyasında melekleri görmüştür. Rüyasında Allah ona: "Muhakkak Allah benim, benden başka hiçbir ilah yoktur. Ben senin ve atalarının da ilahıyım." Diyerek tevhide inanması gerektiği mesajını vermiştir. Aynı rüyada Allah Hz. Yakub'u, zürriyyetini ve sonrakileri arzı mukaddese varis kıldığını haber vermiştir. Arzı mukaddes Yakub'a ve soyuna mübarek kılınmıştır.[8] Allah kitabı, hikmeti

[7] Köksal, *Peygamberler Tarihi, 263.*
[8] Köksal, *Peygamberler Tarihi, 264.*

ve peygamberliği de onlara vermiştir.[9] Sonra da "Ben, senin yanındayım ve seni, o mekâna erişinceye kadar koruyacağım. Orada, içinde, senin ve zürriyetinin bana ibadet edeceğiniz bir Beyt de yap ki, o, Beytülmakdis'dir."[10] Diyerek bugün dahi Yahudilerin temel inancı olan "arzı mev'ud" inancını tebliğ etmiştir. "Yâkub Aleyhisselâmın, elli yıl, halkı, Yüce Allâh'a itâat ve ibadete dâvetle meşgul olduğu ve kendisinin, Sâm b.Nuh Aleyhisselâmdan sonra, Mescid-i Aksâ'nın yenileyicileri arasında bulunduğu da, bildirilir." Hz. Yakup ümmetini Allah'a itaat ve ibadete davet etmiş, Mescid-i Aksâ'yı da yenilemiştir.[11] Hz. Yakup Yusuf'un kaybolması sebebiyle yaşadığı üzüntüyü bir komşusuyla paylaştığı için yerilmiş ve Allah tarafından paylanmış, işlediği bu günahtan dolayı bağışlanma istemiş ve Allah da onu bağışladığını haber vermiştir. Bundan sonra kendisine derdini soranlara: "Ben, taşan kederimi ve üzüntümü, yalnız Allâh'a şikâyet ve arz ederim!" diye cevap vermiştir.[12]

Hz. Yakup bölümünde onun doğumundan ölümüne geçen olaylar ve tarihi rivayetler dışında mesaj kabilinden verilen bilgiler bunlardır.

Hz. Yusuf bölümüne gelince orayı da mesaj odaklı olarak incelediğimizde şu mesajların verildiği görülür:

Hz. Yusuf'u çok seven halası onu yanında tutabilmek için Yusuf'u hırsız gibi gösterir. "Ev halkının üzerleri aranınca, kuşak, Yûsüf Aleyhisselâmın yanında (belinde bağlı) bulundu. Onların mezhebine göre: hırsızı, mal sâhibi, tutar, hiç kimse, kendisine itirazda bulunamazdı. Bunun için, Hala hanım: "Vallâhi, ben, Yûsüf hakkında, istediğimi, yapabilirim!" dedi.[13] Bu alıntıda Kur'an'daki anlatıda da işaret edilen ve daha önce de onun hırsızlık yapmış[14] olduğuna dair bilginin aslı israiliyyat haberlerinde Yusuf'un halasının kuşağını çaldığı şeklinde açıklanmıştır.

"Yûsüf Aleyhisselâm, rü'yasında, on bir yıldızla güneş ve ay'ın, kendisine, secde ettiklerini görüp bunu, babasına anlatmıştı. Yâkub Aleyhisselâm, ona: "Ey Oğulcuğum! Rü'yanı, kardeşlerine, anlatma! Sonra, sana, tuzak kurarlar. Çünkü, şeytan, insanın, apaçık bir düşmanıdır!" demiş ve rü'yâsını yorumlamıştı.[15] Bu kısım Kur'an'da da geçer ve Hz. Yusuf Kıssasının başlangıç kısmına işaret eder.

"Yûsüf'un (as) üvey annelerinden doğma kardeşleri, babalarının, Yûsüf'u (as) gerek çocukluk ve gerek gençliği çağında böyle çok sevdiğini ve onun üzerine titrediğini gördükçe, onu, kıskanmağa başladılar."[16] Bu alıntıda Hz.

[9] Köksal, *Peygamberler Tarihi, 264.*
[10] Köksal, *Peygamberler Tarihi, 264.*
[11] Köksal, *Peygamberler Tarihi, 267.*
[12] Köksal, *Peygamberler Tarihi, 268.*
[13] Köksal, *Peygamberler Tarihi, 272.*
[14] Yusuf 12/77.
[15] Köksal, *Peygamberler Tarihi, 273.*
[16] Köksal, *Peygamberler Tarihi, 272.*

Yusuf'un kardeşlerinin babalarının onu daha çok sevdiği zannından hareketle, ona karşı aşırı derecede bir kıskançlığa kapıldıkları belirtiliyor.

Hz. Yusuf'un kardeşleri anneleri tarafından kendilerine anlatılan Hz. Yusuf'un gördüğü rüya sebebiyle ona karşı kalplerinde taşıdıkları kıskançlık ve kini, büsbütün artırdılar. Onu, öldürmek veya uzak ve ıssız bir yere atmak suretiyle, kendisinden kurtulup, babalarının teveccühünü ve sevgisini, kendilerine münhasır kılmak istediler.[17] Aşırı kıskançlığın insanı nerelere sürükleye bileceğinin çarpıcı bir örneği veriliyor.

"Babanız, Yûsûf hakkında, size güvenmeyecektir."[18] Cümlesi Hz. Yakub'un nezdinde kardeşlerin güvenilirlik problemlerinin olduğu anlaşılıyor.

"Yâkub Aleyhisselâm, onların gaflete dalıp Yûsûf'u kurda yedirmelerinden korktuğunu söyledi. Onlar, kendilerinin güçlü bir topluluk olduğunu, böyle bir musîbetin aslâ vuku' bulamayacağını ileri sürdüler."[19] Kur'an'da da geçen bu kısımda baba farkında olmadan oğullarına Hz. Yusuf'un ölümü hakkında bir mazeret vermiş oldu.

"Kârdeşleri, Yûsûf Aleyhisselâmı, yapmacık ikramlar göstererek götürdüler. Otlak yerine vardıkları zaman, düşmanlıklarını, açığa vurdular, onu, dövmeğe başladılar. Kardeşlerinden biri, Yûsûf'u döver, Yûsûf başka birini, imdâdına çağırır, o da, gelip yardım yerine, onu, döverdi! Kendisine, onlardan, bir acıyanını görmedi. Yûsûf Aleyhisselâmı, öldüresiye dövdüler.[20]

Hz. Yusuf onların işkenceleri karşısında: "Ey Babacığım! Ey Yâkub! Câriye oğullarının, Senin oğluna yaptıklarını bilmiyor musun? Bir bilsen! Ey Babacığım! Onlar, senin ahdini bozdular, vasiyetini, zâyi ettiler! Diyerek feryat ediyordu."[21] Kardeşlerin Hz. Yusuf'a olan kıskançlık ve hasetlerinin hangi noktaya vardığını gösteriyor.

"Yûsûf Aleyhisselâm, kuyuya bırakıldığı zaman, on yedi yaşında idi."[22] Kur'an'da "gulam" olarak belirtilen yaşın kaç olduğu burada söyleniyor.

Kardeşleri, Yûsûf'u, kuyuya bıraktıktan sonra, hemen davarların içinden bir kuzu veya oğlak kesip kanını, Yûsûf'un gömleğine bulaştırdılar. Kestiklerinin etini de yediler. Akşamleyin, ağlayarak ve Yûsûf'u bir kurdun yediğini söyleyerek babalarının yanına geldiler.[23] Babalarına yalan söyleyen ve rol yapıp ağlayarak durumu babalarına haber veriyorlar.

---

17 Köksal, *Peygamberler Tarihi, 273.*
18 Köksal, *Peygamberler Tarihi*, *274.*
19 Köksal, *Peygamberler Tarihi, 274.*
20 Köksal, *Peygamberler Tarihi, 275.*
21 Köksal, *Peygamberler Tarihi, 275.*
22 Köksal, *Peygamberler Tarihi, 277.*
23 Köksal, *Peygamberler Tarihi, 277.*

Kardeşleri kuyudan çıkartılan Hz. Yusuf'u kaçak kölemiz diye kervancılara satıyor. "Öyle ise, ben, onu, sizden satın alayım!" dedi. Kardeşleri, Yûsûf'u Malik'e, yirmi veya yirmi iki dirheme, ya da, kırk dirheme sattılar.[24] Hz. Yusuf'tan bir an önce kurtulmak için az bir paraya satıyorlar.

Kervan tarafından Mısır'a getirilen Hz. Yusuf'u Mısır Azizi, Malik'ten yirmi Dinar (altun) ve bir çift ayakkabı ile iki beyaz elbise karşılığında satın alıp evine götürdü. Karısı Râil'e: "Bu genç, olgunluk çağına, bizim görmekte olduğumuz işleri anlayacak bir yaşa gelince, bize yararlı, yardımcı olur, ya da onu, oğul ediniriz." dedi.

Mısır Azîz'i hakkında iki yerde "kadınlarla münâsebette bulunmayan bir zat" idi[25], açıklaması yapılarak, azizin karısının günaha yönelme sebebinin bu olduğuna dair işarette bulunulur.

"Yûsûf'un yüzünün güzelliği, Hanım Efendinin kalbine, onun sevgisini düşürmüştü. En sonunda, bir gün, onu, kendisiyle temasa heveslendirmek maksadı ile, Yûsûf'un güzelliklerini anmağa başladı: "Ey Yûsûf! Saçın, ne kadar güzel!" dedi. Yûsûf : "Cesedimden, ilk dökülecek şey, odur!" dedi. Hanım Efendi: "Ey Yûsûf! Gözlerin, ne kadar güzel!" dedi. Yûsûf: "Cesedimden, ilk önce, yere akacak şey, o'dur!" dedi. Hanım Efendi: "Ey Yûsûf! Yüzün, ne kadar güzel!" dedi, Yûsûf: "O, toprak içindir, toprak, onu, yiyecektir!" dedi.[26] Hz. Yusuf bu cevaplarıyla kadını kendinden uzaklaştırmak istemiş ancak kadın Yusuf'tan vazgeçmemiştir. Kitapta bundan sonraki 11 sayfa boyunca Kur'an'da Yusuf Suresinin meali yorumsuz bir şekilde verilir.

Hz. Yakub peygamber Hz. Yusuf'un davetiyle bütün ev halkıyla birlikte Mısır'a gelir. "Yâkub (as) Mısır'a gelip krala dua edince, yüce Allâh Mısır'daki kıtlığın kalanını da kaldırdı"[27]

Hz. Yakub'un oğulları, Allah'ın kendilerini affetmesi için babalarından yardım istediler. Yakup Peygamber önde Hz. Yusuf ve kardeşleri arkada durup hep birlikte dua ettiler. Duanın üzerinden geçen uzun yıllar sonra Hz. Yakub'un vefatına yakın Cebrail (as) gelerek duanın kabul edildiğini, oğullarının affedildiğini müjdeledi.[28]

Hz. Yakub'un vasiyeti bölümü Kur'an'da geçtiği şekilde verilmiştir.[29]

Hz. Yusuf maliye veziri olduğunda kıtlık yıllarında doyasıya yemek yemezdi. Niçin böyle yapıyorsun denildiğinde: "Tok olursam açları unuturum

[24] Köksal, *Peygamberler Tarihi, 278.*
[25] Köksal, *Peygamberler Tarihi, 280.*
[26] Köksal, *Peygamberler Tarihi, 280.*
[27] Köksal, *Peygamberler Tarihi, 293.*
[28] Köksal, *Peygamberler Tarihi, 295.*
[29] Köksal, *Peygamberler Tarihi, 295.*

diye korkarım" derdi. Kralın aşçısına, krala da açları unutmasın diye günde bir öğün yemek vermesini emretmişti.[30]

Hz. Yusuf kıtlık yıllarında depolanan erzağı Mısır halkına ve çevreden gelen halklara para veya diğer ticari araçlar karşılığında satıyordu. Yedinci yılın sonunda halk elindeki bütün mal varlığını kaybettiği gibi kendilerini ve çocuklarını da devlete satmışlardı. Bu durumda, "Mısır'da kralın eline geçmeyen ne bir hür ne de bir erkek veya kadın köle kalmıştı." Daha sonrasında Hz. Yusuf Mısır kralının da tasvibiyle; "Ben, Allâh'ı ve seni şâhid tutarım ki: Bütün Mısır halkını âzâd ettim ve kendilerine, mülklerini, akarlarını, kölelerini ve oğullarını geri verdim!"[31] diyerek peygambere yakışır bir cömertliği göstermiş ve bütün halkın takdirini kazanmıştır.

Hz. Yusuf ölen vezirin karısı Rail (Züleyha) ile evlenmiştir. Bu kadından Efraim ve Mişa adında iki oğlu olmuştur. Efraim, Yuşa b. Nun b. Efraim peygamberin dedesidir.[32] Hz. Yusuf'tan sonra torunun oğlu peygamber olarak seçilmiştir.

Hz. Yusuf daha on yedi yaşında bulunduğu ve kuyuya bırakıldığı sırada, ilâhî vahye mazhar olmuştur. O, Mısır kralı İkinci Firavun Reyyan b. Velîd'i, Allâh'a imana dâvet etmiş o da iman etmişti. Onun ölümünden sonra, yerine aynı soydan gelen Kabus b. Musab b. Muâviye'yi de imana dâvet etmiş ise de ona, kabul ettirememişti. Kendisi, kâfir ve zorba birisi idi.[33]

Yûsüf Aleyhisselâm vefatı yaklaştığı sırada, İsrâiloğulları kavminden seksen erkeği yanına topladı. Onlara; ecelinin geldiğini, yakında vefat edeceğini, Kıbtîlerden tanrılık iddiasında bulunacak bir zorbanın kral olup İsrailoğullarının doğan erkek çocuklarını öldürüp kız çocuklarını, bırakacağını ve İsrail oğullarına işkencenin en kötüsünü tattıracağını, saltanatının, uzun müddet süreceğini, sonra İsrail oğullarından Lavi b. Yâkub'un oğullarından Mûsâ b. İmran adında, uzun boylu, kıvırcık saçlı, esmer tenli bir zat çıkacağını, Yüce Allah'ın, onun eliyle İsrail oğullarını, Kıpti Firavun'un elinden kurtaracağını haber verdi. Bunun üzerine, İsrailoğullarından herkes, doğan oğluna İmran, İmran ismindeki kimseler de doğan oğullarına Musâ ismini koymağa başladılar.[34] Hz. Yusuf (as) burada verilen bilgilere göre ayrıntılı bir şekilde gelecekten haber vererek İsrailoğullarını olacak olaylara karşı uyarmış, çözüm sadedinde de ileride gelecek bir elçiye işaret etmiştir.

---

30 Köksal, *Peygamberler Tarihi, 297.*
31 Köksal, *Peygamberler Tarihi, 298.*
32 Köksal, *Peygamberler Tarihi, 299.*
33 Köksal, *Peygamberler Tarihi, 299.*
34 Köksal, *Peygamberler Tarihi, 300.*

4. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Hz. Yakup ve Hz. Yusuf kıssalarını Kur'an'dan ve M. Asım Köksal'ın "peygamberler Tarihi" eserinden karşılaştırmalı olarak okuduğumuzda aralarında bazı farklar olduğu görülür. Kur'an, Hz. Yusuf kıssasına "ahsenü'l-kasas"[35]diye başlar ve "Onların kıssalarında akıl sahipleri için ibretler vardır."[36] Diye bitirerek başlangıçta ve sonuçta kıssaların öğüt odaklılığını ortaya koyar. Kur'an daha önce de belirttiğimiz gibi anlattığı kıssalarda olay örgüsünü tamamen mesaj odaklı olarak kurarken, "Peygamberler Tarihi" kitabı bir tarih kitabı formatında olayları şahıs, yer, zaman belirterek ve ayrıntılı isimler vererek, kronolojik bir tarzda ele alır. Kitapta Kur'an ile kıyasladığımızda bir peygamber kıssasında olması gereken mesaj ağırlığı kendisini yeterince hissettirmez. Bu da bir peygamber tarihi kitabından beklenen örnek yaşantı modelini tam olarak akıl ve gönüllere yerleştirmez. Ayrıca eserde verilen tarihi bilgiler, kaynaklardan yorum yapılmadan alınmış, konu ile ilgili tespit edilen tarihi rivayetler bir araya getirilmiş ve fakat rivayetlerin doğruluğu veya yanlışlığının sorgulanması yapılmamıştır. Bu da daha önce konu hakkında bir fikri olmayan okuyucu için yanlış bir peygamber imajına sebebiyet verebilir niteliktedir. Kısaca peygamberlik bir mesaj taşıma görevidir. Peygamberlerin hepsi söz, fiil ve takrirleriyle bir mesaj ileten seçilmiş insanlardır. Dolayısıyla bir peygamberler tarihi, öncelikle mesaj ağırlığı taşıyan bir tarih olmalıdır. M. Asım Köksal'ın "Peygamberler Tarihi" adlı eserine baktığımızda bu konuda eksikliklerin olduğu gözlemlenmektedir. Kur'an'daki kıssaların tefsirinde Tarih kitaplarına da müracaat edilmektedir. O halde peygamberler tarihi kitaplarının Kur'an kıssalarıyla uyumlu olması ayetlerin muradı ilahiye uygun olarak daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bu durumda yazılacak peygamberler tarihi kitaplarının mesaj odaklı olması veya mesajlara yeterince yer verilmesi daha uygun görülmüştür.

[35] Yusuf 12/3.
[36] Yusuf 12/111.

KAYNAKÇA

Kaya, Remzi, "Kur'an-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11/2, (2002): 31-58

Köksal, Mustafa Asım, Peygamberler Tarihi, (Ankara: TDV Yayınları, 2007)

Pak, Zekeriya, Tefsir Usulü, (Ankara, Bilimsel Araştırma Yayınları, 2022)

https://kuranmeali.com/ArapcaAra.php?kelime=%D8%B4%D9%85%D8%B3&AramaTipi=hepsi&ara=ara (25.05.2026) (Bazı ayetlerin meallendirilmesinde faydalanılmıştır.)

KUR'ÂN VE SÜNNET ODAKLI BESLENME OBEZİTEYİ ÖNLER Mİ?

Ayşe BAHŞIŞ[*]

Özet

Kur'an ve sünnete uygun bir beslenme programı obeziteyi engellemede yeterli midir? Dinimizde yer alan beslenme verileri modern tıp verileriyle çelişir mi? Haram gıdalardan uzak durmak ve helal gıdalarla beslenmenin insan sağlığına ne gibi etkileri vardır? Bu çalışmanın amacı; Kur'an ayetleri ve sünnet eksenli beslenmenin dinî, tıbbî ve insan sağlığı üzerindeki olumlu etkilerini araştırmak, bunların pratik hayattaki karşılığını değerlendirmek ve çağımızın en büyük problemlerinden biri olan obezitenin dinî veriler ışığında önlenip önlenemeyeceğini sorgulamaktır. Aynı zamanda modern toplumların beslenme alışkanlıklarının İslami açıdan helal–haram, temiz gıda ve ölçülü beslenme gibi kriterlere uyumunu incelemek ve bunların insan sağlığı üzerindeki etkilerini değerlendirmek hedeflenmiştir. Bu çalışmada Kur'an-ı Kerim'in gıda ve beslenme konusuna yaklaşımı ayetler, tefsirler ve hadisler çerçevesinde ele alınmış; beslenmeye dair bilimsel veriler de kullanılarak konu açıklanmıştır. Dinî ve bilimsel verilerin bir arada kullanılması çalışmayı önemli kılmaktadır. Kur'an-ı Kerim, toplumsal düzenin sağlanması ve dünya ile ahiret rehberi olmasının yanı sıra insan sağlığına yönelik beslenme konusunda da kıymetli bilgiler sunmaktadır. Sağlık; bedensel, ruhsal ve aklî yönden tam bir iyilik hâlidir. Beslenme ise sağlığın devamı için gerekli tüm besinlerin en uygun şekilde ve yeterli miktarda alınmasıdır. Uygun besinlerin gereğinden fazla tüketilmesi obeziteye neden olmaktadır. Kur'an, hangi besinlerin helal veya haram olduğunu açıkça belirtmekte; aynı zamanda bilinçli ve ölçülü tüketimin önemini vurgulayarak insan sağlığının korunmasına rehberlik etmektedir. Bu yönüyle Kur'an'ın beslenmeye dair ayetleri hem beden hem de ruh sağlığı açısından yol göstericidir. Obezite, beden sağlığını etkilediği kadar ruh sağlığı sorunlarına da yol açmaktadır. İslami öğretiler, Müslümanların beden ve ruh sağlığını korumalarını, yani sağlıklı olmalarını öncelemektedir. Ayrıca sağlıklı ve helal beslenmenin ruh sağlığı üzerindeki olumlu etkileri günümüz araştırmalarıyla da

[*] Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisiaysebahsis@gmail.com Orcid:0009-0003-8996-5799.

desteklenmektedir. Bu araştırmada doküman analizi yöntemi kullanılmış; Kur'an ayetleri, hadisler, tefsirler, tezler ve tıbbî kaynaklardan yararlanılmıştır. Bulgular, İslam'ın ölçülü yeme, temiz gıda ve helal–haram konularında ortaya koyduğu ilkelerin güncel tıbbî bilgilerle örtüştüğünü göstermektedir. Sonuç olarak Kur'an ve sünnet eksenli beslenme, yalnızca dinî açıdan değil; fizyolojik ve psikolojik açıdan da olumlu etkiler sağlayarak obeziteden uzak, sağlık temelli bir yaşam rehberi sunmaktadır. Çalışma, beslenmenin yalnızca biyolojik bir ihtiyaç olmadığını; Kur'an ve sünnet eksenli beslenmenin aynı zamanda fiziksel ve ruh sağlığını koruduğunu ve obezitenin önlenmesini desteklediğini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Sünnet, Sağlık, Obezite

CAN A DIET BASED ON THE QUR'AN AND SUNNAH PREVENT OBESITY?

Ayşe BAHŞIŞ*

ABSTRACT

Is a nutrition program based on the Quran and Sunnah sufficient to prevent obesity? Do nutritional data in our religion contradict modern medical data? What kind of effect does abstaining from unlawful foods and consuming lawful foods have on human health? The purpose of this study is to investigate the positive effects of Quranic verses and Sunnah-based nutrition on religious, medical, and human health, to evaluate their practical implications, and to question whether obesity, one of the biggest problems of our age, can be prevented in light of religious data. At the same time, it aims to question the compliance of modern societies' eating habits with Islamic criteria such as halal-haram, clean food, and moderate nutrition, and to evaluate their effects on human health. In this study, the Quran's approach to food and nutrition is discussed within the framework of verses, interpretations, and hadiths, and the subject is explained using scientific data on nutrition. The combined use of religious and scientific data makes this study important.The Holy Quran, in addition to ensuring social order and being a guide for this world and the afterlife, offers valuable information about nutrition for human health. Health is a state of complete well-being physically, mentally, and spiritually. Nutrition, on the other hand, is the intake of all necessary nutrients in the most appropriate form and quantity for the continuation of health. Consuming appropriate nutrients in excess of the required amount causes obesity. The Quran clearly states which foods are lawful or unlawful; it also guides the protection of human health by emphasizing the importance of conscious and moderate consumption. In this

* Master's Student, Niğde Ömer Halisdemir University, Graduate School of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Division of Tafsir, aysebahsis@gmail.com; ORCID: 0009-0003-8996-5799.

respect, the Quran's verses on nutrition are guiding for both physical and mental health. Obesity affects physical health as well as causing mental health problems. Islamic teachings prioritize the physical and mental health of Muslims, meaning their being healthy. In addition, current research supports the positive effects of healthy and halal nutrition on mental health. In this research, document analysis method was used; Quranic verses, hadiths, interpretations, theses, and medical sources were utilized. The findings show that the principles of Islam regarding moderate eating, clean food, and lawful-unlawful matters are consistent with current medical information. As a result, Quran and Sunnah-based nutrition provides a health-based life guide that prevents obesity by providing positive effects not only religiously but also physiologically and psychologically. The study shows that nutrition is not only a biological need, but also that Quran and Sunnah-based nutrition preserves physical and mental health and supports the prevention of obesity. The study aims to contribute to the continuation of a healthy life with Quran and Sunnah data, the practices of our Prophet, and modern medical data.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Sunnah, Health, Obesity.

GİRİŞ

Obezite, Dünya Sağlık Örgütüne göre sağlığı bozacak şekilde yağ depolanmasıdır. Son yıllarda hem ülkemizi hem dünya genelini tehdit eden bir durum olarak öne çıkmaktadır. Nedenleri arasında yanlış beslenme, fiziksel aktivite azlığı, genetik ve hormonal unsurlar yer almaktadır. Toplumun obezite konusunda eğitilmesi e farkındalık kazandırılması önem arz etmektedir.[1]

"Beslenme, insanın büyüme, gelişme, sağlıklı ve üretken olarak uzun süre yaşaması için gerekli olan ögeleri alıp vücudunda kullanmasıdır." Besinlerin eksik ya da fazla alınması, yetersiz ya da dengesiz beslenmeye neden olmaktadır. Obezite ise dengesiz beslenme sonucu ortaya çıkan bir hastalık durumudur. Obezitenin önlenmesinde beslenme eğitimi önemlidir.[2]

İslâmiyet, insanın bütün hayatını kuşatacak bir içeriğe sahiptir. Bu anlamda yaşanası ve diridir. Onun en çok önem verdiği konulardan biri de beslenmedir. Çünkü beslenme, hayatın en önemli ögelerinden ve ihtiyaçlarından biridir.[3] İslamiyet'in temel amaçlarından biri olan sağlığın korunması ve devamının sağlanması için Kur'an, dikkate değer işaretler

---

1 Adem Ergün vd, "İslam Perspektifinden Obezite ve Helal Hayat", *Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi*, 2, (2020), 20, 34-35.

2 Ayşe Baysal, *Genel Beslenme* (Ankara: Hatiboğlu Yayınları, 2012), 4, 6-8.

3 Nesibe Menekşe Çakmak, *Hz. Peygamberin Sünnetinde Beslenme* (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, 2021), 1.

vermiş; insanları bu konuda düşünmeye ve araştırmaya teşvik etmiştir.[4] Beslenmeye dair Kur'ân'da birçok ayet, sünnette ise çok sayıda hadis bulunmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de yer alan:

يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا اَحَلَّ اللهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا ۚ اِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَوَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللهُ حَلَالاً طَيِّباً وَاتَّقُوا اللهَ الَّذِي اَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ

"Ey iman edenler! Allah'ın size helâl kıldığı iyi ve güzel şeyleri haram saymayın, sınırı da aşmayın. Allah sınırı aşanları sevmez. Allah'ın size verdiği helâl ve temiz rızıklardan yiyin ve iman etmiş olduğunuz Allah'ın yasaklarından sakının."[5]

Peygamberimiz aşırı yemekten de sakındırmış ve bu konuda bir denge ortaya koymuştur. Hz. Peygamber (a.s.), doğru yeme alışkanlığının yerleşmesinde şu ölçüyü koymuştur:

عَنْ مِقْدَامِ بْنِ مَعْدِيكَرِبَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم يَقُولُ مَا مَلأَ آدَمِيٌّ وِعَاءً شَرًّا مِنْ بَطْنٍ بِحَسْبِ ابْنِ آدَمَ أُكُلاَتٌ يُقِمْنَ صُلْبَهُ فَإِنْ كَانَ لاَ مَحَالَةَ فَثُلُثٌ لِطَعَامِهِ وَثُلُثٌ لِشَرَابِهِ وَثُلُثٌ لِنَفَسِهِ

"İnsanoğlu, midesinden daha kötü bir kap doldurmamıştır. Hâlbuki birkaç lokma insanın belini doğrultmasına yeter. Eğer mutlaka dolduracaksa, midesinin üçte birini yemeğe, üçte birini içeceğe ayırsın ve diğer üçte birini de nefes alıp vermek için boş bırakın."[6]

İslâm dininde her şeyi yemek ve içmek helal değildir. İnsan sağlığına uymayan ve onuruyla çelişen yiyecek ve içecekler dinimizce uygun görülmemiş; bazı yiyecek ve içeceklerle ilgili olarak haram ya da mekruh gibi hükümler verilmiştir. İslâmiyet'te edep ve âdap önemlidir. Yemenin ve içmenin bir usulü ve adabı olduğu gibi, nimete saygısızlık da hoş karşılanmamıştır. Kur'ân ve sünnette bu konularla ilgili bilgiler mevcuttur.[7]

Bu çalışma, Kur'an ve sünnet odaklı beslenmenin obeziteyi önleyip önlemediği problemi temel alınarak hazırlanmıştır. Obezitenin insan hayatını tehdit eden bir unsur olduğu bilinen bir gerçektir. Kur'an ayetleri ve hadislerin rehberliğinde sağlıklı yaşama katkı sunmak hedeflenmektedir. Bu çalışmanın amacı; beslenme konusunu Kur'an ve sünnet çerçevesinde ele alarak, yüzyılın önemli problemlerinden biri olan obezitenin dinimizin beslenmeye dair uygulamalarıyla önlenip önlenemeyeceğini, Efendimizin konuya dair uygulamalarıyla birlikte incelemektir.

---

4 Celal Kırca, *Kur'an-ı Kerim ve Fen Bilimleri* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1997), 269.

5 el-Mâide 5/87-88. Ebu Yahya Muhammed b. Samadih et-Tucibi, *İmam Taberi Muhtasar Meal Tefsiri*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Karınca&Polen Yayınları, 3. Basım, 2025), 131.

6 Nizar Mustafa el-Bâz, *Riyâzü's Sâlihîn İmam Nevevi*, (İstanbul: Karınca&Polen Yayınları, 2024), 254.

7 Çakmak, *Hz. Peygamberin Sünnetinde Beslenme*, 1.

Literatür taramasında, beslenme konusuna dair Kur'an-ı Kerim'de beslenme ve sünnette beslenme başlıklarıyla hazırlanmış tez ve makale örneklerinin bulunduğu; ancak daha çok bilimsel ve dinî araştırmaların ayrı ayrı değerlendirildiği görülmüştür. Bu çalışmada ise her iki yaklaşımın birlikte değerlendirilmesi hedeflenmiştir.

1- KUR'ÂN-I KERİM'DE BESLENME

Kur'ân-ı Kerim, birey ve toplum sağlığını korumaya yönelik temel kurallar içermekte; insan onurunu zedeleyecek, beden ve ruh sağlığını bozacak davranışları yasaklamaktadır. Kur'an'da temiz ve yararlı olan yiyecek ve içecekler helal kılınmış, insan sağlığına zarar verebilecek olan yiyecek ve içecekler ise yasaklanmıştır. İslam dininde insan sağlığını korumaya yönelik hükümler verilmiştir.[8] Kur'an-ı Kerim'de yenilebilecek gıdalarda aranan temel özellik, helal ve temiz olmalarıdır. Hayat, isana kulluk görevini yerine getirmesi için verilmiş en kıymetli nimettir. Bu nimetin sağlıklı devam edebilmesi için en önemli görev beslenmedir. Beslenme ise vücudun ihtiyaç duyduğu besinlerin gerekli miktarda alınmasıdır.[9]

يَا اَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْاَرْضِ حَـلَالاً طَـيِّباً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِّ اِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ

"Ey insanlar! Yeryüzünde bulunan maddelerin helâl ve temiz olanlarından yiyin; şeytanın peşinden gitmeyin, çünkü o apaçık düşmanınızdır."[10] buyurmuştur. İbn-i Kesir Tefsirinde bu ayeti söyle açıklamaktadır: "Yüce Allah kendinden başka hiçbir ilah bulunmadığını ve mahlukatın tek sahibinin kendisi olduğunu açıkladıktan sonra, tüm mahlukatın rızkını verenin de kendisi olduğunu açıklamaya başlıyor. Lütfunu dile getiriyor ve insanların, Allah (c.c) tarafından helal kılınmış ve hoş olması şartıyla, yeryüzündeki yiyeceklerden yemelerine izin verdiğini bildiriyor. Hoş olmasından(tayyib) kasıt, haddi zatında hoşlanılan olması, bedene ve akla bir zararının bulunmamasıdır. İnsanları şeytanın adımlarına uymaktan nehyediyor. Şeytanın adımlarından kasıt da onun Bahire, Vasile, Saibe vb şeyleri yasaklamak gibi cahiliye dönemlerinde insanlara süslü gösterdiği ve böylece peşinden gidenleri saptırdığı yol ve yöntemlerdir."[11]

فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللهُ حَلَالاً طَيِّباً وَاشْكُرُوا نِعْمَتَ اللهِ اِنْ كُنْتُمْ اِيَّاهُ تَعْبُدُون

---

[8] Mehmet Zeki Doğan, "İnsan Sağlığı: Kur'ânî Bir Perspektif", *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Salgın Hastalıklar Özel sayı Temmuz 2020, 574; Yasin Pişgin, "Kur'an ve Sünnete Göre Beslenme ve Şahsiyet Yapısına Etkisi", *Eskiyeni* 28/Bahar(Mayıs 2014), 143.

[9] Yasin Pişgin, "Kur'an ve Sünnete Göre Beslenme ve Şahsiyet Yapısına Etkisi", *Eskiyeni* 28/Bahar (Mayıs 2014), 143.

[10] el-Bakara 2/168. Hayrettin Karaman vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023), 1/253.

[11] İbn-i Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l Azim* (İstanbul: Karınca&Polen Yayınları, 7. Basım, 2024), 111-112.

"Allah'ın size verdiği helâl ve güzel rızıktan yiyip için ve eğer yalnız Allah'a kulluk ediyorsanız O'nun nimetine de şükredin."[12]

"Ey resuller! Temiz ve helal şeylerden yiyin, salih amel işleyin. Çünkü ben yaptıklarınızı hakkıyla bilenim."[13]

"Ey iman edenler! Size verdiğimiz rızıkların temiz olanlarından yiyin; eğer sadece O'na kulluk ediyorsanız Allah'a şükredin."[14] İbn-i Kesir Tefsirinde "Cenab-ı Hakk mü'min kullarına eğer kendilerini Allah'ın kulları kabul ediyorlarsa, onlara verdiği hoş rızıklardan yemelerini ve bu nimetlerden dolayı kendisine şükretmelerini emrediyor. Haram yemek, dua ve ibadetin kabulüne engel olduğu gibi, helal yemek de dua ve ibadetin kabul edilme sebebidir." şeklinde açıklamıştır.[15]

Kur'an'da et,[16] balık,[17] süt[18] gibi protein içeriği zengin yiyeceklerle; hurma ve üzüm,[19] buğday ve nar,[20] sarımsak, soğan ve mercimek,[21] incir ve zeytin[22] gibi sebze ve meyvelere yer verilmiş; balın[23] ise şifa verici özelliğinden bahsedilerek dikkat çekilmiştir. Kur'an'da adı geçen bu besinler, insan sağlığı için temel ihtiyaç unsurları olan protein, karbonhidrat ve yağları içermektedir. Beslenme uzmanları da bunların insan sağlığı için önemli olduğu konusunda aynı görüştedir.[24]

وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا ۚ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ

"Yiyin, için fakat israf etmeyin. Çünkü O, israf edenleri sevmez."[25]

Kur'an, beslenmede orta yol ilkesini benimsemiş ve ihtiyaçtan fazla beslenmeyi israf olarak nitelendirmiştir. Ruh ve beden sağlığını riske atacak gıda maddelerinin haram kılınmasının yanında, helal olan gıdaların da aşırı tüketilerek obezite gibi hastalıklarla sağlığın tehlikeye atılmasını uygun görmemiştir.[26] İnsan hayatını her alanda iyileştirmeyi ve biçimlendirmeyi hedefleyen vahiy, beslenme kaynakları ile beslenmenin fiziksel ve ruhsal sağlığa etkileri konusunda insanları aydınlatmıştır. Vahiy, beslenme

---

12 en-Nahl 16/114.
13 el-Mü'minûn 23/51. Hasan Tahsin Feyizli, *Feyzü'l-Furkân: Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*(İstanbul: Server Yayınları, 17. Basım, 2023), 344.
14 el-Bakara 2/172.
15 İbn-i Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, 115.
16 el-Bakara 2/57; Hûd 11/69; Yasin 36/71-72.
17 Fâtır 35/12; Kehf 18/61-63.
18 en-Nahl 16/66; Yasin 36/73.
19 en-Nahl 16/67.
20 el-En'âm 6/99.
21 el-Bakara 2/61.
22 et-Tîn 95/1.
23 en-Nahl 16/68-69.
24 Kırca, *Kur'an-ı Kerim ve Fen Bilimleri*, 269-270.
25 el-A'râf, 7/31.
26 Pişgin, "Kur'an ve Sünnete Göre Beslenme ve Şahsiyet Yapısına Etkisi", 143.

konusunu; insan için zaruri bir ihtiyaç olan yeme-içme faaliyeti ve kulluk görevini yerine getirme açısından ele almıştır. İslâmiyet, ruh ve beden sağlığının korunmasında beslenmenin en önemli etkenlerden biri olması sebebiyle bu konu üzerinde titizlikle durmuş; beslenme konusunda temiz ve helal olma gibi belirli ilkeler koymuştur.[27]

2- SÜNNETE GÖRE BESLENME

Hz. Peygamber, ümmetin önderi ve aynı zamanda örnek şahsiyeti konumundadır. Efendimizin sünneti, hayatın her alanında olduğu gibi beslenme konusunda da ümmete rehberlik etmektedir. Hz. Peygamber'in beslenme ilkeleri, modern dünya Müslümanları için de elbette belirleyici bir unsur olarak yol göstermektedir. Bu nedenle Hz. Peygamber'e atfedilen hadisler ışığında onun beslenme konusundaki sünnetini tespit etmek büyük önem arz etmektedir.[28] İslamiyet, öncelikle sağlığın korunmasını istemiş ve hastalık halinde tedaiyi önermiştir. Efendimiz bulaşıcı hastalık olan yere gidilmemesi hasta olan kişinin bulunduğu yerden ayrılmamasını öğütlemiştir.[29] Peygamberimiz, dinimizi yaşayabilmemiz için gerekli olan can ve akıl sağlığı konusuna verdiği önemi gerek yaşantısı gerek tasiyeleriyle göstermiştir. Nitekim dini vecibelerin yerine getirilmesi sağlıklı olmaya bağlıdır.[30]

Efendimiz aşırı yemekten sakındırmıştır. Hz. Peygamber (s.a.s.), doğru yeme alışkanlığının yerleşmesinde şu ölçüyü koymuştur: "İnsanoğlu, midesinden daha kötü bir kap doldurmamıştır. Hâlbuki birkaç lokma insanın belini doğrultmasına yeter. Eğer mutlaka dolduracaksa, midesinin üçte birini yemeğe, üçte birini içeceğe ayırsın ve diğer üçte birini de nefes alıp vermek için boş bıraksın."[31]

Sağlıklı yaşam, insanın yedikleri ve içtikleriyle doğrudan ilişkilidir. Beslenmede, yenilen gıdalar kadar bu gıdaların niçin, nasıl ve ne kadar tüketilmesi gerektiği de önemlidir. Nitekim Hz. Peygamber (a.s.) şöyle buyurmuştur:

عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ - رضى الله عنه - قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: يَأْكُلُ الْمُسْلِمُ فِى مِعًى وَاحِدٍ ، وَالْكَافِرُ يَأْكُلُ فِى سَبْعَةِ أَمْعَاءٍ

---

27 Sultan Sümeyye Acar, *Kur'an-ı Kerim'in Beslenme ve Gıda Konusuna Yaklaşımı* (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, 2022), 90.

28 Çakmak, *Hz. Peygamberin Sünnetinde Beslenme*, 2.

29 Mahir Doğan Çiftçi-Yusuf Açıkel "Kur'an'da ve Hadislerde Sağlıklı Beslenme ve Obezite" *İslam Medeniyeti Araştırmaları dergisi* 6/1 (Haziran 2021), 106.

30 Çiftçi vd., "Kur'an'da ve Hadislerde Sağlıklı Beslenme ve Obezite", *İslam Medeniyeti Araştırmaları dergisi* 6/1 (Haziran 2021), 104.

31 Timizî, "Zühd", 47

"Mümin tek iştah ile kâfir ise yedi iştah ile yer."[32]

Bu ifadeyle, gereğinden fazla yemenin kâfirlerin vasfı olduğu bildirilmektedir. Yediğimiz ve içtiğimiz gıdaları şükür duygusuyla tüketmek, paylaşmak ve temiz olmasına dikkat etmek önemli bir husustur. Yiyecek ve içeceklerle ilgili temel dinî hükümler; helal olması, israf edilmemesi, sarhoş edici olmaması, leş olmaması, kan içermemesi, domuz eti olmaması ve Allah'tan başkası adına kesilmemiş olmasıdır.[33]

Efendimizin sünnetinde yeme ve içme adabı; yemeğe besmele ile başlamak, yemekte kusur bulmamak, sağ elle yemek, önünden yemek, paylaşarak yemek ve az yemek şeklinde özetlenebilir.[34]

3- SAĞLIK BİLİMLERİ BAKIMINDAN OBEZİTE

Beslenme; insanın sağlığını korumak ve geliştirmek amacıyla uygun besinlerin uygun miktarda alınmasıdır. Bu durum, hayat kalitesinin devamı için son derece önemlidir. Ülkelerin yaşam şartları ve sofrada bulunan uygunsuz menüleri obeziteye neden olabilmektedir. Özellikle tek yönlü beslenme hızlı tüketim sindirim sistemi bozukluklarına kapı aralamaktadır. Yeterli kalori ve uygun besin çeşitliliği dengeli beslenmede önemlidir. Besin gruplarının seçiminde bireyin sağlık durumu yaş, cinsiyet, gebelik ve emzirme gibi hususlar göz önünde bulundurulmalıdır. Yeterli miktarda besin gruplarından almak ve sağlıksız içeriklerden uzak durmak gerekmektedir. Kur'an ve sünnet odaklı, helalinden beslenmede belli sınırlar ve ilkeler mevcut olup; yeterli, dengeli ve sağlıklı beslenmede önemli bir rol oynamaktadır.

Obezite, vücuttaki yağ oranının sağlığı bozacak düzeye ulaşmasıdır. Hareketsiz insanlarda kilo fazlalığı yani, obezite oluşmakta ve çeşitli kronik hastalıkların oluşmasına yol açabilmektedir. Beslenme ilkelerinde ve obezitenin engellenmesinde, günlük alınan ve harcanan kalorinin dengede olması büyük önem arz etmektedir. Harcanmayan fazla enerji, vücutta yağ olarak depolanmakta ve obeziteye neden olmaktadır. Obezite hem dünyayı hem de ülkemizi tehdit eden bir hastalıktır. Dünyadaki obez bireyleri toplamı, dünya nüfusunun yarısına ulaşmış durumdadır. Türkiye de ise her üç bireyden biri obez veya aşırı kiloludur. Obeziteden en çok gençler ve çocuklar etkilenmektedir. Dünya üzerindeki toplumsal tüketim alışkanlığının obezite üzerinde büyük etkisi bulunmaktadır. Obezite oluşumunda coğrafyanın da etkisi bulunmaktadır. Yaşanılan çevre, yemek kültürü, inanç, sosyal çevre, eğitim ve çalışma ortamı gibi etkenler bunda rol oynamaktadır.

---

[32] *Sahîh-i Buhârî Muhtasar* (İstanbul: Karınca&Polen Yayınları, 2024), 657; Müslim, "Eşribe", 182.

[33] el-Mâide 5/87-88; A'râf, 7/31; el Maide 5-90; el-Bakara 2-173.

[34] Çakmak, Hz. Peygamberin Sünnetinde Beslenme, 53-74.

Obezite, hem kişisel sağlık problemlerine hem de sosyoekonomik sorunlara neden olabilmektedir. Obezitenin önlenmesinde bilinçli beslenme ve hareketli bir yaşam tarzı, zararlı alışkanlıklardan uzak durma, yeterli uyku önemlidir. Kişinin sağlığını koruyabilmesi için beslenme kurallarını bilmesi gereklidir. Bu konuda eğitimlerin verilmesi beslenme farkındalığının kazandırılması obezite mücadelesinde çok önemlidir. Koruyucu hekimlik de, obezitenin önlenmesinde önemli bir yere sahiptir. Ancak mevcut obezite, tedavi gerektiren bir durumdur ve bununla mücadele edilmesi gerekmektedir. Bunun için diyet uygulamaları, egzersiz ve hareketli yaşam ile kilo kontrolünü sağlamak amaçlanmaktadır. Obezite konusunda hem kişisel ve toplumsal farkındalık oluşturulmalıdır.[35]

SONUÇ

İslâmiyet, Müslümanların hayatlarını korumalarını önemsemekte ve sağlıklı bir şekilde yaşam sürmelerini öncelemektedir. Sağlıklı yaşam için Kur'ân'da birçok ilke yer almakta, sünnette ise konuya dair çeşitli tavsiye ve uygulamalar bulunmaktadır. Dinimiz; ölçülü yeme, helal–haram kriterlerine dikkat etme, paylaşma ve israftan kaçınma gibi pek çok ilke belirleyerek sağlığın korunması ve devamının sağlanmasında önemli bir rol oynamıştır.

Sağlık, bedensel ve ruhsal yönden tam bir iyilik hâlidir. Sağlıklı bir yaşamda alınan ve harcanan enerji miktarının dengeli olması büyük önem taşımaktadır. Aksi hâlde başta obezite olmak üzere birçok kronik hastalık ortaya çıkmaktadır. Kur'an ve sünnette yer alan beslenme ilkeleri, geçmişte olduğu gibi günümüzde de geçerliliğini korumakta; sağlıklı yaşamın sürdürülmesi ve hastalıklardan korunmada temel teşkil etmektedir. Kur'an ve hadislerde yer alan beslenmeye dair ilkeleri, günümüz bilimsel verileri de desteklemektedir.

Obezitenin önlenmesinde hareketli bir yaşam tarzı, bilinçli beslenme ve koruyucu sağlık uygulamaları önemli bir yer tutmaktadır. Obezite konusunda bireysel ve toplumsal farkındalık oluşturulması da büyük önem arz etmektedir. Sonuç olarak Kur'an ve sünnet odaklı beslenme, sağlığın korunmasının yanı sıra obezite başta olmak üzere birçok hastalığın önlenmesinde etkili bir yaklaşım sunmaktadır. Müslümanca yaşamak ta bu yüzden çok kıymetlidir. Bu çalışmada, obezite ile İslami beslenme öğretileri arasındaki ilişkiye yer verilerek sağlıklı yaşamın desteklenmesi hedeflenmiştir. Beslenme bozukluğuna bağlı diğer hastalıklar ile Kur'an ve sünnet odaklı beslenme arasındaki ilişkinin de ileride yapılacak çalışmalarla araştırılabileceği değerlendirilmektedir.

[35] Ergün vd, "İslam Perspektifinden Obezite ve Helal Hayat", *Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi*, 2, (2020), 20, 34-35

KAYNAKÇA

Acar, Sultan Sümeyye. *Kur'an-ı Kerim'in Gıda ve Beslenme Konusuna Yaklaşımı*. Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Baysal, Ayşe. *Genel Beslenme*. Ankara: Hatiboğlu Yayınları, 14. Basım, 2012.

Çakmak, Nesibe Menekşe. *Hz. Peygamberin Sünnetinde Beslenme*. Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Çiftçi, Mahir Doğan-Açıkel, Yusuf. "Kur'an'da ve Hadislerde Sağlıklı Beslenme ve Obezite", *İslam Medeniyeti Araştırmaları dergisi* 6/1 (Haziran 2021), 98-128.

Doğan, Mehmet Zeki. "İnsan Sağlığı: Kur'ânî Bir Perspektif". *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Salgın Hastalıklar Özel Sayısı (Temmuz 2020), 565-580.

Ergün, Adem - Yetim, Hasan. "İslam Perspektifinden Obezite ve Helal Hayat". *Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi* 2/1 (Temmuz 2020), 18-38.

Feyizli, Hasan Tahsin. *Feyzü'l-Furkân: Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*. İstanbul: Server Yayınları, 17. Basım, 2023.

İbn-i Kesir Tefsiri, *Tefsiru'l -Kur'ani'l-Azim*. çev. Savaş Kocabaş. (İstanbul: Karınca&Polen Yayınları, 7. Basım, 2024).

Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 9. Basım, 2023.

Kırca, Celal. *Kur'an ve Fen Bilimleri*. İstanbul: Marifet Yayınları, 5. Basım, 1997.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref. *Riyâzü's-Sâlihîn*. çev. Murat Oral. İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 5. Basım, 2024.

Pişgin, Yasin. "Kur'an ve Sünnete Göre Beslenme ve Şahsiyet Yapısına Etkisi". *Eskiyeni* 28 (Mayıs 2014), 133-154.

Sahîh-i Buhârî Muhtasarı. çev. Abdullah Durmuş vd. İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 5. Basım, 2024.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Muhtasar Taberî Tefsiri*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 3. Basım, 2025.

KUR'AN'A GÖRE MAHREMİYETİN KARAKTER İNŞASINDAKİ YERİ

Ebrar YALÇINKAYA[*]

Özet

Bu makale; mahremiyet olgusunun bireyin, aile fertlerinin ve toplum üyelerinin karakter inşasında yerini ve önemini ele almaktadır. Yaşadığımız modern çağın içerisinde karakteri inşa eden en önemli etkenlerden biri olan mahremiyetin göz ardı edildiğini görüyoruz. Makalede modern dünyanın gündemine oturan karakteri şekillendiren mahremiyet mevzusunu ele aldık. Bu çalışma; bireyin, aile fertlerinin ve toplum üyelerinin karakter inşası bağlamında mahremiyetin önemli ve merkezi rolünü inceleyen bir yönteme sahiptir. Araştırma, ilgili literatürdeki argümanların analizi yoluyla yürütülmüş, mahremiyetin birey, aile fertleri ve toplum üyelerinin karakter inşası düzlemindeki rolünü kuramsal çerçevede ortaya koymayı ve mahremiyetin karakter inşasındaki önemini tekrar göz önüne getirmeyi amaçlamıştır. Müslüman insanın karakterinin şekillenmesinde mahremiyet çok önemli bir konuma sahiptir. İnsan varlığını karakteriyle devam ettirir. Mahremiyet insanın fıtratında olan bir duygudur ve karakterin inşasındaki en önemli faktörlerden biridir. Mahremiyet algısının sağlam temellere oturtulması gerekir, aksi takdirde özünü kaybederek içi boşaltılmış bir kavrama dönüşür. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de farklı yerlerde mahremiyet konusundan bazen ayrıntılı bazen de özet olarak bahsedilmekte ve mahremiyetin sınırları ayetlerde çizilmektedir. Biz bu makalede mahremiyet konusunu karakter inşasındaki rolü açısından ele alacağımız için belli ayetler bağlamında sınırlandıracağız. Çalışmada, modern tehditler karşısında hayati bir zemin olan karakterin yeniden inşası hedeflenmekte olup; mahremiyetin birey, aile fertleri ve toplum üyelerinin karakter inşasındaki önemini özellikle Nur ve Hucurat surelerindeki ayetler bağlamında ele alacağız. Konuyla ilgili hadislere de makale içerisinde yer verilecek olup, bu hadisler çalışmamızın temel argümanlarını destekleyerek önemli bir yer tutacaktır. Yani çalışma Kur'an'ı Kerim'in mahremiyete yaklaşımını sünnetten de destek alarak ortaya koymaktadır. Çalışmamızda klasik tefsir kaynaklarından ve çağdaş tefsir kaynaklarından istifade edilmiş olup konuyla ilgili literatürdeki

[*] Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ebrar.yalcinkaya@mail.ohu.edu.tr, ORCID: 0009-0007-8178-3244

kaynaklarda incelenerek doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Literatürdeki çoğu çalışma mahremiyeti genellikle fıkhi (hukuki) hükümler veya sadece giyim adabı üzerinden ele alırken; bu çalışma, konuyu Nur, Hucurat ve Mü'min sureleri bağlamında bütüncül bir karakter inşası altında birleştirerek, mahremiyeti bir ahlaki sistem olarak analiz etmektedir. Sonuç olarak, Kur'an-ı Kerim'in Nur ve Hucurat surelerinde belirlenen mahremiyet sınırları; nefsimizi terbiye eden, kalbimizi temizleyen ve karakterimizi güzelleştiren manevi bir kalkandır. Nur suresinde bireyin gözünü haramdan sakınmasıyla başlayan bu iç disiplin, Nur suresinin devamındaki ayetlerde aile içinde izin isteme adabıyla aile içindeki sınır bilincini pekiştirmiş ve Hucurat Suresi'ndeki tecessüs, zan ve gıybet yasaklarıyla ise toplumsal alanda tecessüs ve gıybetten kaçınma, dürüstlük ve saygı erdemine dönüşmüştür. Bu bütüncül ve ahlaki yaklaşım sayesinde, mahremiyeti koruma sorumluluğu, bizlere özü sözü bir, riyadan uzak, saygın ve güvenilir bir kişilik inşa etme fırsatı sunarak hem uhrevi hem de dünyevi saadetin kapısını aralamıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Hadis, Mahremiyet, Karakter İnşası.

GİRİŞ

Karakter sözlükte: "bir kişi veya topluluğun ayırıcı manevi vasıflarının tamamı, huy, tabiat, tip"[1] anlamlarına gelmektedir. Karakter genel olarak ahlâk ağırlıklı bir anlama sahiptir. "Şahsiyetle karakterin arasındaki en önemli farkı, şahsiyetin bir kişiyi tanımlayan ve hem doğuştan gelen hem de sonradan kazanılan özellikleri ihtiva etmesi, karakterin ise kalıtımsal etkiler, soydan gelen özellikler ve olgunlaşmanın bütününden oluşmasıdır. Buna göre karakter şahsiyet kavramına dahildir. Karakterli insan, davranışlarını toplumun değer yargılarına uygun biçimde yönetebilen, değerler sistemini içselleştirmiş olan kimsedir."[2] Gerek Kur'an'da ve hadislerde gerekse İslâm kaynaklarında insan kişiliğiyle ilgili bazı kavramlar yer alır. Karakterin inşasında rol oynayan temel argümanlardan biri de mahremiyettir.

Mahremiyet, Kur'an'ın çok önem verdiği konuların başında gelir. Arapça h-r-m kökünden türeyen mahrem kelimesi sözlükte "1. Saygıya ve gizlenmeye değer şey. 2. Herkesin bilmesi gerekmeyen şey. 3. Aralarındaki kan bağının yakınlığından dolayı birbirleri ile evlenmeleri yasak olan çok yakın akrabalar."[3] anlamındadır. Mahrem sözcüğünün ek almış hali olan mahremiyet kelimesi literatürde geniş kapsamlıdır. Mahremiyet ve din

---

1 D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (Ankara: Birlik Yayınları, 1981), "karakter", 525.

2 Hayati Hökelekli, "Şahsiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/297; Arslan Karaoğlan, *Ailede Millî, Ahlakî, Kültürel Ve Dinî-Manevî Değerlerin Yaşanması Ve Kuşaklararası Aktarımı*, (İstanbul:Kitap Dünyası,2025), 16-17.

3 Kolektif, *Dinî Terimler Sözlüğü*, ed. Ahmet Nedim Serinsu (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2009), "mahrem", 220.

arasındaki ilişki şöyledir: İslam dini hükümlerinde mahrem alanları, mahrem kişileri, mahrem durumları belirleyen bir otorite konumundadır. Gözün haramdan sakındırılması, evlere izinsiz girilmemesi, tecessüs, gıybet ve zannın yasaklanması gibi durumlarda da görüldüğü gibi İslam dini mahremiyetle ilgili sınırlamaları ve kuralları bize bildirmektedir.[4]

Diğer sosyal-beşeri oluşumlarda da olduğu gibi mahremiyet de geçmişten günümüze bir değişim ve dönüşüm süreci yaşamıştır.[5] Modern dönem ismini verdiğimiz son yüzyıllara geldikçe mahremiyet, hem evsel hem de kamusal alan temelli bir dönüşüm geçirmiştir ve yeni durumlar ortaya çıkmıştır. Çağan'ın "Bu dönemde artık sabit, kayıtlayıcı, gizli, örtülü, kapalı, gizemli hiç kimse ve hiçbir şey kalmamış, herkes ve her şey alabildiğince esnek, akışkan, serbest, görünür, açık, orta yerde ve çırılçıplaktır."[6] tespitiyle günümüz olan postmodern dönemde mahremiyetin geldiği sonuç ile ilgili değerlendirmede bulunmaktadır.[7]

Mahremiyet, Müslüman bir insanın karakterinin şekillenmesinde çok önemli bir konuma sahiptir ve insan fıtratında bulunan bir duygudur. Bu çalışmada amacımız günümüzde hem sosyal ortamlarda hem de sosyal medya ortamında sınırları giderek ortadan kaldırılmaya çalışılan ve özenle hassasiyet gösterilmesi gerekirken göz ardı edilen mahremiyet algısını ayetler ışığında tekrar göz önüne getirmektir. Çalışmamızın içeriğinde mahremiyetin; birey, aile fertleri ve toplum üyelerinin sahip olması gereken özellikteki karakter düzlemindeki önemini kuramsal çerçevede ortaya koymayı ve mahremiyetin karakter inşasındaki önemini vurgulamak amaçlanmıştır.

Kur'an-ı Kerim'de farklı yerlerde mahremiyet konusundan ayrıntılı ve özet olarak bahsedilmekte ve mahremiyetin sınırları ayetlerde çizilmektedir. Biz bu makalede mahremiyet konusunu karakter üzerindeki rolünü ele alarak Nur Suresi ve Hucurat Suresindeki belirtilen ayetler doğrultusunda sınırlandırdık. Nur Suresi 30-31. ayetlerde gözlerin haramdan sakındırılması, iffet, setri avret konularıyla kişisel ve beden mahremiyetinin önemi bildirilmektedir. Nur suresi 58-59. ayetlerde aile içerisinde de özel alana saygı duyulmasının önemi ve üç vakitte izin almanın gerekliliği belirtilmektedir. Mahremiyet hükümleri sadece bireysel değil toplumsal düzeni koruma amacı da taşır. Hucurat Suresi 11-12. ayetlerde tecessüs ve gıybet yasağı toplumsal huzur ve güveni sağlarken, bir topluluğun diğeriyle alay etmesinin yasaklanmasıyla kişi onuru korunmuştur.

---

4 Başar Altınel, *Din Eğitiminin Mahremiyet Yönelimleri Üzerindeki Etkisi,* 14.

5 Aydın, Mustafa, "Mahremiyet ve Örtünmenin Dönüşümü". *Eskiyeni Dergisi* (Mart2009), 12/61.

6 Kenan Çağan, "Postmodern Toplumda Mahremiyetin Dönüşümü", *Sosyoloji Divanı* 6/11 (2018), 42. akt. Başar Altınel, *Din Eğitiminin Mahremiyet Yönelimleri Üzerindeki Etkisi,* 25.

7 Başar Altınel, *Din Eğitiminin Mahremiyet Yönelimleri Üzerindeki Etkisi,* 25.

Bu konuyu seçme nedenimiz mahremiyete karakter inşasındaki rolü açısından bir bakış açısı kazandırmaktır. Literatürde Mehmet Yüksel'in "Modernleşme ve Mahremiyet" isimli makalesi, Hatice Başar Altınel'in "Din Eğitiminin Mahremiyet Yönelimleri Üzerindeki Etkisi -İstanbul İli Örneği-" isimli doktora tezi, Fatih Tok ve Merve Müftüoğlu'nun "Nur Suresi 31. Ayetin Tesettür Bağlamında İncelenmesi" isimli araştırma makalesi, Yasin Pişgin'in "Kur'an'da Karakter İnşası isimli kitabı ve konuyla ilgili başka çalışmalarda bulunmakla birlikte mahremiyet ve karakter ile ilgili ayrı başlıklarda çalışmalar yapılmıştır. Çalışmamızın özgünlüğü mahremiyeti karakter inşasındaki rolü üzerinden ele almasıdır. Bu yönüyle çalışma tefsir literatürüne Kur' an' da insanın karakterini inşa eden mahremiyet unsuru ile ilgili katkı sağlamayı hedeflemektedir. Daha sonraki çalışmalarda da karakteri inşa eden diğer unsurlar bağlamında çalışılmasına yön göstermektedir.

1.Bireysel Hayatta Mahremiyetin Karakter İnşasındaki Yeri

Kur'ân'da Nur Suresinin 30 ve 31. Ayetlerinde müminler için gözlerini haramdan sakınmaları ve iffetlerini titizlikle korumaları gerektiği uyarısı yapılmaktadır. "*Mümin erkeklere söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar ve iffetlerini korusunlar. Bu onlar için daha arındırıcıdır. Allah onların bütün yaptıklarından haberdardır. Mümin kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar ve iffetlerini korusunlar. Dışarıda kalanlardan başka ziynetlerini göstermesinler. Başörtülerini yakalarının üzerinden bağlasınlar…"*[8] Aileyi muhafaza etmek için iffet ve sadakati önemseyen Kur'ân, bunu sağlamak için sadece zinayı değil zinaya yol açabilecek tutumları da insanlara yasaklamıştır. Zina fiili iki taraflı olduğundan bu yanlışa düşmemek için tedbir almak da iki taraflı olmalıdır. Bu nedenle ayetlerde hem erkeklere hem de kadınlara ayrı ayrı hitap edilmiş ve iki tarafında bu günaha yaklaşmaması için üzerine düşeni yapması gerektiğine dikkat çekilmiştir. "Gözlerini haramdan sakınsınlar" şeklinde çevirisi yapılan Türkçe tercümeye tam olarak yansıtılamayan, esasında "mutlak veya genel olarak bakmayı değil, insanı harama götürebilecek bakışları" önleyen bir mâna, bir incelik vardır.[9] Peygamberimiz (sav) Hz Ali'ye "Ey Ali bir bakışın ardından bir daha bakma, önceki bakış affedilirse de sonraki affedilmez."[10] buyurarak bu manaya açıklık kazandırmıştır.

Mü'min suresinde geçen *"Allah, gözlerin kötü niyetli bakışını ve kalplerin sakladıklarını bilir."*[11] ayetinde *"'Gözlerin kötü niyetli bakışı"* ndan maksat,

---

8 *Kur'an Yolu Meâli*, çev. Hayrettin Karaman - Mustafa Çağrıcı - İbrahim Kâfi Dönmez - Sadrettin Gümüş (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), en-Nûr 24/30-31.

9 Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları,2012), 4/69-70.

10 Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd -Kavli Hadisler- Tercümesi*, nşr. Seyit Avcı, (Konya: Serhat Kitabevi, 2017), "Nikâh", 42 (no. 1261).

11 El-Mü'min 40/19.

bakılması helâl olmayan şeylere veya helâl olmayan şekilde, tarzda bakmak; '*kalplerin sakladıkları'* ise insanın içinden benimsediği, ancak farklı sebeplerle eylem olarak dışa yansıtmadığı veya yansıtamadığı niyet ve düşünceleridir (Zemahşerî, III, 366)."[12] Her daim Rabbimizin bizi gördüğü, dışa vurduğumuz veya gizlediğimiz düşünce ve duygulardan haberdar olduğu unutulmamalıdır.

Günümüzde bu hususun önemsenmediği ortamlardan biri olan sanal dünyada da gözlerini haramdan sakınma emri geçerlidir. Kişi unutmamalıdır ki haram her yerde haramdır. Sadece sosyal hayatta sakınıp sosyal medyada harama bakmanın bi manası kalmayacaktır. Müslüman bir kişinin bu hususa önemle hassasiyet göstermesi gerekmektedir. Aksi takdirde günümüzde git gide daha fazla zamanımızı alan sosyal medyanın amel defterine dahil olmadığını düşünmek insanı birçok konuda büyük bir hüsrana uğratacaktır.

"Bu mübarek ayetler de ehli imanı bir iffet ve nezahat dairesinde yaşamaya sevkediyor. İman sahipleri olan erkekler ile kadınların gözlerini, namuslarını nasıl muhafaza edeceklerine dair kendilerine büyük bir terbiyei içtimaiyye dersi veriyor."[13] "Ebu Said el-Hudri'den rivayet edilen sahih bir hadiste Allah Rasulu (sav): Yollarda oturmaktan sakının, buyurmuştur. Onlar: Ey Allah'ın elçisi, yollarda oturmamız bizim için bir ihtiyaçtır, oralarda konuşuyoruz, dediler de, Allah Rasulü (sav). Eğer mutlaka oturacaksanız yolun hakkını verin, buyurdu. Onlar: Ey Allah'ın elçisi, yolun hakkı da nedir? Diye sordular şöyle buyurdu: gözü sakınmak, eziyeti defetmek, selama karşılık vermek, iyilikle emredip kötülükten men etmektir. Gerçekten bakmak, kalbin bozulmasına götüren bir sebeptir.[14] Nur suresinde asırlar önce gelen uyarı bugün de sosyal hayatta ve ekran karşısında da geçerliliğini korumaktadır. Birey karakterine yön verirken bu kurala özenle hassasiyet göstermelidir.

2. Aile Hayatında Mahremiyetin Karakter İnşasındaki Yeri

Kur'an ve sünnete baktığımızda aile fertleri arasında da mahremiyet alanlarına saygı duyulması ve bu alanlarla ilgili gösterilmesi gereken hassasiyet net bir şekilde ifade edilmektedir.[15] *"Ey iman edenler! Hizmetinizde bulunanlarla içinizden henüz ergenlik çağına gelmemiş olanlar yanınıza gelmek için sizden üç vakitte izin alsınlar. Sabah namazından önce, öğle sıcağından dolayı (istirahata çekilirken) elbisenizi çıkardığınızda ve yatsı namazından sonra. Bunlar, örtülmesi gereken yerlerinizin açık bulunabileceği üç vakittir. Bunlar dışında ne size ne de onlara bir sakınca vardır. Bunlar sıkça yanınıza girip çıkan, birbirinizle iç içe olduğunuz kimselerdir. Allah size*

---

[12] Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, 4/649.*

[13] Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri (İstanbul: Bilmen Yayınevi),* 5/2347.

[14] İbn Kesir, *Hadislerle Kur'ân'ı Kerîm Tefsîri,* çev. Bekir Karlığa- Bedrettin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1991), 11/5857.

[15] Başar Altınel, *Din Eğitiminin Mahremiyet Yönelimleri Üzerindeki Etkisi*, 32-33.

âyetleri işte böyle açıklar, Allah her şeyi bilir, yerli yerinde yapar. Çocuklarınız ergenlik çağına gelince, onlardan önceki ergenler nasıl izin alıyorlarsa onlar da öyle izin alsınlar. Allah âyetlerini işte size böyle açıklıyor; O her şeyi bilir, yerli yerinde yapar."[16] ayetinde aile içersindeki mahremiyet sınırlarından bahsedilmekte olup evlere girerken izin alınması ve belirtilen üç vakitte zamana dikkat edilmesi gerektiğine dikkat çekilmektedir. Hadislerde geçen kapıyı üç defa çalma, kendini tanıtma, başkasının evini gözetlememe[17] durumlarında da yine mekan mahremiyetinin hassasiyetine vurgu yapılmaktadır.

"Ey iman edenler! Kendinizi tanıtıp izin almadan ve içinde oturanlara selâm vermeden kendi evlerinizden başka evlere girmeyin. Sizin için daha iyi olanı budur; umulur ki düşünüp anlarsınız. Eğer o evlerde bir kimse bulamazsanız -size izin verilmedikçe- oralara girmeyin. Size "(Kabul edemiyoruz,) dönün" denirse hemen dönün; bu sizin için daha nezih bir davranıştır. Allah bütün yaptıklarınızı bilmektedir."[18] "Başkalarının evlerine girme konusunda bazı kurallara ve ihtiyat tedbirlerine uyulmaması halinde hem girip çıkanları görenlerin suizanna kapılmaları ve tecessüs duygularının tahrik edilmesi hem de girip çıkanların bazı aile sırlarına vâkıf olmaları, ailenin görülmesini istemediği bazı şeyleri görmeleri, o anda veya ileride bazı olumsuz ve yasak duyguların, niyetlerin oluşması gibi kötü sonuçlar ortaya çıkmaktadır."[19] "İzin isteme hükmünün konuluş sebebi, aile mahremiyeti gibi ilgililerin görülmesini istemediği mahremiyetleri yabancı gözlere karşı korumaktır."[20]

Günümüzde sosyal medya paylaşımlarına da baktığımızda artık sanal dünyada hane ve beden mahremiyetine dikkat edilmemesi sorunun ortaya çıktığını görülmektedir. Kişilerin evlerinin her alanını paylaşması, aile fertlerinin videolarını ve ileride rızasının olup olmayacağını düşünmeden çocuklarının videolarını paylaşması da buna en belirgin örnektir. Ayrıca aile ve mekan mahremiyetiyle ilgili son yıllarda özellikle evlerin giriş bölümüne yapılan aynaların evin içerisini yansıttığı ve kapıdaki bir kişinin eve girmese bile evin içerisini görebileceği bir konumda olduğuna da dikkat çekmek gerekmektedir.

3. Toplumsal Hayatta Mahremiyetin Karakter İnşasındaki Yeri

Kur'an'da Hucurat Suresinde "*Ey iman edenler! Zannın çoğundan sakının; çünkü bazı zanlar günahtır. Gizlilikleri araştırmayın, birbirinizin gıybetini yapmayın; herhangi biriniz, ölmüş kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? Tabii*

---

16 en-Nûr 4/58,59.

17 Ebu Huseyn Muslim b. el-Haccac el-Kuşeyri en-Nisaburi Muslim, *Sahîh'i Müslim Tercüme ve Şerhi*, nşr. Ahmed Davudoğlu (İstanbul: Sönmez Neşriyat A.Ş. Yayınları, 1978), "Adab", 2153, 2155, 2156.

18 en-Nûr 24/27,28.

19 Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, 4/65.*

20 Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, 4/67.*

ki bundan tiksindiniz! Allah'a itaatsizlikten de sakının. Allah tövbeleri çokça kabul etmektedir, rahmeti sonsuzdur."[21] Buyrularak zan, tecessüs ve gıybet yasaklanmıştır. "Birbirinizin gizliliklerini ortaya çıkarmaya çalışmayın. Birbirinizin mahremiyetini takip etmeyin. Sadece birbirinizin görünen durumları ile yetinin. Kiminiz kiminizi arkasından çekiştirmesin: Kardeşinizin gıyabında hoşlanmadığı şeyleri söylemeyin."[22] Buradan İslam'ın mahremiyeti sınırlandırdığı çerçevede; kardeşliğin, toplumsal barış ve huzurun hedeflendiğini görmekteyiz. Bu ayette ve devamındaki ayetlerde de Allah'a itaatsizlikten sakınmaya ve Müslümanlar arasındaki kardeşlik bağının mahremiyet sınırlarına riayet ile güçlendirilebileceği vurgulanmaktadır.[23]

Efendimiz (sav)'in hadislerinde de tecessüs ve gıybetin yasaklandığını görüyoruz. Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: "Ey diliyle iman edip, kalbine iman girmemiş olan kimseler! Müslümanların gıybetini yapmayın ve onların gizli hâllerini araştırmayın. Çünkü her kim onların gizli hâllerini araştırırsa Allah da onun gizli hâlini araştırır. Allah kimin gizli hâlini araştırırsa onu evinde (gizlice yaptıklarını ortaya çıkararak bile rezil eder."[24] Bir başka hadiste de "Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre Rasulullah (sav): 'Gıybet nedir bilir misiniz?' diye sordu. Ashâb: 'Allah ve Rasûlü daha iyi bilir.' dediler: 'Kardeşini, hoşlanmadığı şeylerle nitelemendir.' diye tarif etti. 'Peki ya kardeşimde dediğim özellik varsa ne dersin.' denilmesi üzerine: 'Eğer dediğin özellik kardeşinde varsa onun gıybetini etmiş olursun. Şayet yoksa, işte o zaman ona iftira atmış olursun.' buyurdu. (Müslim, Birr, 70)"[25]

Kur'an'ı Kerim'de Hümeze suresinde geçen hümeze ve lümeze dediğimiz insanları gerek yüzüne karşı gerekse arkasından çekiştirip gıybet eden, aşağılayan, insanlarla alay eden, küçük düşüren, onları itibarsızlaştıran kimseler için "hutame" denilen kemikleri ufalayan ve kalplerin derinine işleyen yakıcı bir ateş:[26] "Narullahil mugadeh (Allah'ın tutuşturulmuş ateşi)"[27] ifadesi ve bu ifade Kur'an'da yalnızca Hümeze Suresinde geçmektedir. Diğer surelerde de defalarca narun (ateş) geçiyor ama burada narullahil Allah'ın ateşi, burada ateş Allah'a izafe edilmekte ve ateşin ne kadar yakıcı ne kadar şiddetli olduğu vurgulanmaktadır. Burada verilmek istenen mesaj yapılan eylemin ne kadar çirkin, şiddetli ve ne kadar kötü bir hareket olduğunu belirtmektir. "İslam dini, insan şahsiyetinin ve onurunun korunmasına son derece önem verdiği için Kur'an bu tür davranışları

---

21 el-Hucurât 49/12.

22 İmam Taberî, *Taberî Tefsiri*, çev. Mehmet Keskin(İstanbul: Ümit Yayıncılık), 5/2288-2289.

23 Başar Altınel, *Din Eğitiminin Mahremiyet Yönelimleri Üzerindeki Etkisi,* 41.

24 Mehmet Görmez vd. *Hadislerle İslam*, (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 3/429.

25 Muhyiddin en-Nevevî, *Riyâzü's-Salihin,* çev. M. Emin Özafşar - Bünyamin Erul (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/118.

26 Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir,* 5/687.

27 el- Hümeze 104/6.

kınamakta ve böyle davranışlar sergileyenlerin ahirette ateşle cezalandırılacağını haber vermektedir."[28]

Toplum üyeleri arasında mahremiyetin ihlali, bireyin şahsiyetini zedeleyerek onu toplumsal yabancılaşmaya sürükler. Tecessüsün ve gıybetin yasaklanması, buna riayet edilmesi ise insanlar arasındaki güven ve birliği korur. İnsanlara hiçbir faydası olmayan bu davranışların yasaklanması birey aile ve toplumun refahı içindir. Ayette de belirtilen mahremiyet sınırları kişilerin onur ve haysiyetini muhafaza ederek özgüvenli ve saygın karakterlerin yetişmesini sağlar.

Sonuç

Sonuç olarak Nur suresinde bireyin gözünü haramdan sakınmasıyla başlayan bu iç disiplin, Nur suresinin devamındaki ayetlerde aile içinde izin isteme adabıyla aile içindeki sınır bilincini pekiştirmiş ve Hucurat Suresi'ndeki tecessüs, zan ve gıybet yasaklarıyla ise toplumsal alanda tecessüs ve gıybetten kaçınma, dürüstlük ve saygı erdemine dönüşmüştür. Bu bütüncül ve ahlaki yaklaşım sayesinde, mahremiyeti koruma sorumluluğu, bireye, aile fertlerine ve toplum üyelerine özü sözü bir, riyadan uzak, saygın ve güvenilir bir kişilik inşa etme fırsatı sunarak hem uhrevi hem de dünyevi saadetin kapısını aralamıştır.

İslam inancı bilgi, mekan ve beden mahremiyetini belirleyici sınırlar çizmiştir. Ayet ve hadislere de baktığımızda bu sınırlamalarla barış ve toplumsal huzurun amaçlandığı görülmektedir. Günümüzde sosyal hayatta ve sanal mecrada mahremiyetin ihlal edilmesi, mahremiyet ihtiyacının gün geçtikçe artması bu konunun daha fazla gündeme getirilmesine zemin hazırlamıştır.

Bu çalışmada mahremiyetin önemi vurgulanarak karakter inşasındaki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır. İçinde bulunduğumuz, dijitalleşmenin de önemli boyutta yer aldığı postmodern çağda dini arka planda bırakma çabası ile dini bir hüküm olan mahremiyetin de önemsenmemesi, arka plana atılmaya çalışılması dikkat çekmektedir. Buradan yola çıkarak içinde bulunduğumuz dönemde mahremiyetin ihlali ile ilgili ve yahut da bu ihlallerin doğurduğu ve doğurabileceği sonuçların neler olduğuyla ilgili çalışmalar da yapılabilir.

[28] Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir,* 5/686.

KAYNAKÇA

Aydın, Mustafa. "Mahremiyet ve Örtünmenin Dönüşümü". *Eskiyeni Dergisi* 12, (2009), 61.

Başar Altınel, Hatice. *Din Eğitiminin Mahremiyet Yönelimleri Üzerindeki Etkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri.* 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi.

Doğan, D. Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Birlik Yayınları, 1. Basım, 1981.

Ebû Dâvûd. *Sünen-i Ebî Dâvûd -Kavli Hadisler- Tercümesi.* nşr. Seyit Avcı. 2 Cilt. Konya: Serhat Kitabevi, 2017.

Ebu Huseyn Muslim b. el-Haccac el-Kuşeyri en-Nisaburi Muslim. *Sahîh'i Müslim Tercüme ve Şerhi.* nşr. Ahmed Davudoğlu. 12 Cilt. İstanbul: Sönmez Neşriyat A.Ş. Yayınları, 1978.

Görmez, Mehmet vd. *Hadislerle İslam*. 7 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2017.

Hökelekli, Hayati. "Şahsiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 38/297.* İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

İbn Kesir. *Hadislerle Kur'ân'ı Kerîm Tefsîri.* çev. Bekir Karlığa- Bedrettin Çetiner. 16 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1991.

İmam Taberî. *Taberî Tefsiri*. çev. Mehmet Keskin. 6 Cilt. İstanbul: Ümit Yayıncılık.

Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.

Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.

Karaoğlan, Arslan. *Ailede Millî, Ahlakî, Kültürel Ve Dinî-Manevî Değerlerin Yaşanması Ve Kuşaklararası Aktarımı*. İstanbul:Kitap Dünyası,2025.

Muhyiddin en-Nevevî. *Riyâzü's-Salihin.* çev. M. Emin Özafşar - Bünyamin Erul. 3 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2015.

Serinsu, Ahmet Nedim. vd. *Dinî Terimler Sözlüğü*. ed. Ahmet Nedim Serinsu. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2009.

KUR'ANDA GEÇEN DUALARIN DİDAKTİK BOYUTU : HZ İBRAHİM ÖRNEĞİ

THE DIDACTIC ASPECT OF PRAYERS MENTIONED IN THE QURAN: THE EXAMPLE OF PROPHET ABRAHAM

*Mustafa BIYIK**

Özet

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan dualar, yalnızca kulun Allah'a yönelişini ifade eden ibadet metinleri olmayıp, aynı zamanda bireyin inanç, ahlâk ve bilinç dünyasını şekillendiren güçlü bir didaktik yapı arz etmektedir. Özellikle peygamber duaları, tevhid bilinci, ahlâkî sorumluluk, toplumsal duyarlılık ve nesiller arası eğitim anlayışını içeren öğretici örnekler sunmaktadır. Bu çalışma, Kur'an'daki duaların didaktik boyutunu Hz. İbrahim örneği üzerinden incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırmada, Hz. İbrahim'in Kur'an'da yer alan duaları; iman eğitimi, ahlâk inşası, nesil bilinci ve psikolojik boyutlarıyla ele alınmıştır. Klasik tefsir kaynakları ile çağdaş teolojik ve psikolojik yaklaşımlar birlikte değerlendirilmiş; Taberî ve İmam Mâtürîdî gibi klasik müfessirlerin yorumları, Hayrettin Karaman, Bayraktar Bayraklı ve Mehmet Sait Şimşek'in çağdaş tefsir yaklaşımlarıyla mukayeseli biçimde analiz edilmiştir. Ayrıca dua olgusunun birey üzerindeki psikolojik etkileri, Nevzat Tarhan ve Asım Yapıcı'nın din psikolojisi perspektifleri çerçevesinde ele alınmıştır. Çalışma sonucunda, Hz. İbrahim'in dualarının Kur'an'da yalnızca bireysel bir yakarış biçimi olarak değil, aynı zamanda iman, ahlâk ve eğitim merkezli bütüncül bir öğretim modeli sunduğu ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Dua, Didaktik Boyut, Hz. İbrahim.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, NÖHÜ İlahiyat Fakültesi, mbiyik051@gmail.com Orcid 0009-0007-5156-4884

THE DIDACTIC ASPECT OF PRAYERS MENTIONED IN THE QURAN: THE EXAMPLE OF PROPHET ABRAHAM

*Mustafa BIYIK**

ABSTRACT

Prayers mentioned in the Qur'an are not merely devotional expressions reflecting the servant's supplication to God; they also constitute a powerful didactic framework that shapes belief, morality, and consciousness. Particularly the prayers of prophets present instructive models encompassing monotheistic awareness, ethical responsibility, social sensitivity, and intergenerational educational vision. This study aims to examine the didactic dimension of Qur'anic prayers through the example of Prophet Abraham (Ibrahim). The research analyzes Abraham's prayers in the Qur'an within the contexts of faith education, moral formation, generational consciousness, and psychological dimensions. Classical tafsir sources are evaluated alongside contemporary theological and psychological approaches. Interpretations of classical exegetes such as al-Tabari and al-Maturidi are comparatively analyzed with modern exegetical perspectives represented by Hayrettin Karaman, Bayraktar Bayraklı, and Mehmet Sait Şimşek. In addition, the psychological effects of prayer on the individual are discussed within the framework of religious psychology, drawing on the works of Nevzat Tarhan and Asım Yapıcı. The study concludes that the prayers of Prophet Abraham function not only as personal supplications but also as a comprehensive didactic model in the Qur'an, aimed at constructing faith, morality, and educational consciousness.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Prayer, Didactic Dimension, Prophet Abraham.

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan dualar, yalnızca kulun Allah'a yönelişini ifade eden ibadet metinleri değil; aynı zamanda inanç, ahlâk ve bilinç inşasını hedefleyen güçlü birer didaktik araçtır. Bu dualar, insanın Rabb'iyle kurduğu ilişkiyi şekillendirirken, muhatabına nasıl düşünmesi, neyi talep etmesi ve hangi değerler ekseninde bir hayat sürmesi gerektiğini öğretir. Özellikle peygamber duaları, bireysel arınmanın ötesinde toplumsal rehberlik boyutu taşıyan örnekler sunar. Bu bağlamda Hz. İbrahim'in Kur'an'da yer alan

* Master's Student, Niğde Ömer Halisdemir University, Faculty of Theology, mbiyik051@gmail.com; ORCID: 0009-0007-5156-4884.

duaları, tevhid bilinci, nesil eğitimi, ahlâkî sorumluluk ve kulluk şuuru açısından belirgin bir öğretici nitelik arz etmektedir.[3]

Hz. İbrahim, Kur'an'da "ümmet" vasfıyla anılan, tevhid mücadelesiyle örnek gösterilen ve duaları ayrıntılı biçimde aktarılan bir peygamberdir.[4] Onun duaları incelendiğinde, talep edilen hususların bireysel kurtuluşla sınırlı kalmadığı; aksine inanç, amel, ahlâk ve toplumsal düzeni kuşatan bütüncül bir eğitim anlayışını yansıttığı görülür. Bu yönüyle Hz. İbrahim'in duaları, Kur'an'daki dua anlayışının didaktik boyutunu analiz etmek için son derece elverişli bir zemin sunmaktadır.[5]

Kur'an'a baktığımızda duaların metinlerini verirken dua yapılan ortamı dua yapan peygamberin ruh halini ve dua ile asıl maksadın ne olduğunu aktarır. Duanın gösterdiği hedef ve yönlendirdiği maksatlarla hem duayı yapan hem duayı işitenler üzerinde adeta bir eğitim süreci başlatır.

1. KURANDA DUA ve HZ İBRAHİM'İN DUALARININ DİDAKTİK YAPISI

1.1. Kur'an'da Dua ve Hedefi

Kuran muhatabının hangi formata gelmesini istediğini kimi zaman ibadetler vesilesiyle, kimi zaman mucizelerle, kimi zaman ödül ve ceza yöntemi ile verirken üstü açık ve kapalı bir şekilde kimi zaman peygamber duaları ile aktarmaya çalışır. Kur'an'da dua, kulun acziyetini idrak ederek Allah'a yönelmesi olarak tanımlanmakla birlikte, aynı zamanda bilinçli bir öğrenme ve dönüşüm sürecini de ifade eder. Dua eden insan, neyi istemesi gerektiğini Kur'an'ın öğrettiği kavramlar üzerinden öğrenir. Hayrettin Karaman'a göre Kur'an'daki dualar, müminin değer dünyasını şekillendiren bir eğitim dili taşır ve bu yönüyle dua, pasif bir yakarış değil aktif bir bilinç inşasıdır.[6]

İmam Mâtürîdî de duayı, kulun Allah karşısındaki konumunu idrak etmesini sağlayan bir iman pratiği olarak değerlendirir. Ona göre peygamber dualarının Kur'an'da aktarılması, yalnızca tarihsel bir nakil değil, muhataplar için bağlayıcı bir öğretim amacına yöneliktir.[7] Bu anlayış, duanın itikadî boyutunun yanında pedagojik bir işlev üstlendiğini ortaya koyar.

Bayraktar Bayraklı, Kur'an'da yer alan peygamber dualarının ahlâk eğitimi açısından model niteliği taşıdığını belirtir. Ona göre bu dualar, bireyin

---

[3] Bayraktar Bayraklı, Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri, 3. cilt (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2012), 215–218.

[4] Taberî, Câmiʿu'l-Beyân ʿan Teʾvîli Âyi'l-Kur'ân, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, 2. cilt (Kahire: Dâr Hicr, 2001), 569.

[5] Arslan Karaoğlan, "Hz. İbrahim'in (A.S.) Duaları", Xvı. Tefsir Koordinasyon Toplantısı Ve Uluslararası Hz. İbrahim (A.S.) ve Nübüvvet Sempozyumu, (İstanbul: Nida Yayıncılık,2019**), 53-55.**

[6] Hayrettin Karaman vd., Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, 1. cilt (Ankara: DİB Yayınları, 2014), 297–298.

[7] İmam Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Kur'ân, 1. cilt (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 412–413.

hangi değerleri öncelemesi gerektiğini öğreten ilkesel metinlerdir.[8] Hz. İbrahim'in dualarında sıkça yer alan "hikmet", "salihlik", "güvenli toplum" ve "neslin ıslahı" talepleri, bu didaktik yapının açık göstergeleridir.

1.2. Hz. İbrahim Dualarında Eğitim ve Bilinç İnşası

Hz. İbrahim'in Kur'an'da aktarılan duaları, özellikle Bakara 2/124–129, İbrahim 14/35–41 ve Şuarâ 26/83–89 ayetlerinde yoğunlaşmaktadır. Bu dualarda dikkat çeken temel husus, talep edilen her şeyin ahlâkî ve toplumsal sorumluluk bilinciyle irtibatlı olmasıdır. Mehmet Sait Şimşek, Hz. İbrahim'in dualarını değerlendirirken, bu duaların bir "tevhid pedagojisi" sunduğunu ve bireyin hem kendisini hem de toplumunu ıslah etmeyi hedeflediğini vurgular.[9]

Taberî, Hz. İbrahim'in "Rabbim, beni ve soyumdan gelecekleri namazı dosdoğru kılanlardan eyle" (İbrahim 14/40) duasını açıklarken, bu talebin yalnızca ibadet değil, süreklilik arz eden bir bilinç eğitimi anlamı taşıdığına dikkat çeker. Bu yaklaşım, Hz. İbrahim'in duasının bireysel bir istekten ziyade nesiller arası bir eğitim vizyonu sunduğunu göstermektedir.

Psikolojik açıdan bakıldığında, Nevzat Tarhan ve Asım Yapıcı, dua pratiğinin bireyin değer algısını güçlendirdiğini ve anlam arayışını derinleştirdiğini ifade ederler. Hz. İbrahim'in dualarında görülen umut, sorumluluk ve teslimiyet vurgusu, bireyin ruhsal bütünlüğünü destekleyen pedagojik unsurlar olarak değerlendirilebilir.[10]

1.2.1. Hz. İbrahim Dualarında Tevhid Merkezli Didaktik Yapı

Hz. İbrahim'in Kur'an'da aktarılan dualarının merkezinde tevhid bilinci yer almaktadır. Bu bilinç, yalnızca Allah'ın birliğinin kabulüyle sınırlı olmayıp, hayatın tüm alanlarını kuşatan bir kulluk perspektifini ifade eder. Hz. İbrahim'in "Rabbim, bu beldeyi güvenli kıl ve beni ve oğullarımı putlara tapmaktan uzak tut" (İbrahim 14/35) duası, inanç eğitiminin korunma ve süreklilik boyutunu ortaya koyan çarpıcı bir örnektir. Bu dua, tevhidin yalnızca teorik bir kabul değil, pratikte korunması gereken bir değer olduğunu öğretmektedir.[11]

İmam Mâtürîdî, bu ayetin tefsirinde, Hz. İbrahim'in duasının iman eden bireyin kendisini sürekli denetleme sorumluluğuna işaret ettiğini belirtir. Ona göre peygamberlerin dahi sapma endişesiyle dua etmeleri, tevhidin insan iradesiyle sürekli desteklenmesi gereken bir bilinç hâli olduğunu

---

8 Bayraktar Bayraklı, Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri, 4. cilt, 87–89.

9 Mehmet Sait Şimşek, Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri, 2. cilt (Konya: Kitap Dünyası, 2016), 134–136.

10 Nevzat Tarhan, İnanç Psikolojisi (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019), 92–95; Asım Yapıcı, Din Psikolojisi (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 144–146.

11 Taberî, Câmiʿu'l-Beyân, 13. cilt (Kahire: Dâr Hicr, 2001), 54–56.

göstermektedir.[12] Bu yaklaşım, duanın didaktik işlevini daha da belirgin kılmakta; muhataba, iman emniyetinin süreklilik arz eden bir çaba gerektirdiğini öğretmektedir.

Hayrettin Karaman'a göre Hz. İbrahim'in dualarında görülen bu hassasiyet, Kur'an'da iman eğitiminin pasif bir kabulleniş değil, bilinçli bir muhafaza süreci olarak sunulduğunu ortaya koyar.Bu bağlamda dua, inancı canlı tutan ve bireyi sürekli sorumluluk bilinciyle donatan pedagojik bir araç hâline gelmektedir.

1.2.2. Ahlâk Eğitimi ve Salihlik Talebiyle Oluşan Didaktik Yapı

Hz. İbrahim'in dualarında dikkat çeken bir diğer önemli tema, ahlâkî olgunluk ve salihlik arzusudur. Şuarâ Sûresi'nde yer alan "Rabbim, bana hikmet ver ve beni salihler arasına kat" (Şuarâ 26/83) duası, ahlâk eğitiminin temel hedefini açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu dua, bilgi ile amel arasındaki kopmaz ilişkiye işaret eden güçlü bir didaktik mesaj taşır.

Bayraktar Bayraklı, bu ayeti değerlendirirken, Hz. İbrahim'in hikmet talebinin kuru bilgiye değil, doğru davranışı üreten bir bilinç düzeyine yönelik olduğunu ifade eder.[13] Bu yönüyle dua, ahlâk eğitiminin teorik ilkelerden ibaret olmadığını; bilginin davranışa dönüşmesini amaçlayan bütüncül bir öğretim modeli sunduğunu göstermektedir.

Ahmet Hamdi Akseki de İslam ahlâkı bağlamında salihlik kavramını değerlendirirken, salih amelin imanla birlikte bireyin kişilik inşasında belirleyici bir rol oynadığını vurgular.[14]Hz. İbrahim'in dualarında salihlik talebinin sürekli tekrar edilmesi, Kur'an'daki dua anlayışının ahlâk merkezli bir didaktik yapı taşıdığını açıkça ortaya koymaktadır.

1.2.3. Nesiller Arası Eğitim ve Toplumsal Sorumluluk Boyutu

Hz. İbrahim'in dualarının en dikkat çekici yönlerinden biri, taleplerinin yalnızca kendisiyle sınırlı kalmamasıdır. Onun dualarında nesiller arası eğitim ve toplumsal sorumluluk bilinci belirgin bir şekilde ön plana çıkmaktadır. "Rabbimiz! Onlara ayetlerini okuyacak, kitabı ve hikmeti öğretecek bir elçi gönder" (Bakara 2/129) duası, eğitimin sürekliliği ve kurumsallaşması açısından son derece önemli bir didaktik çerçeve sunmaktadır.

Taberî, bu ayetin tefsirinde Hz. İbrahim'in duasını, vahiy temelli eğitimin toplumda kökleşmesi için yapılan bilinçli bir talep olarak yorumlar.[15] Bu

---

[12] İmam Mâtürîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'ân, 7. cilt (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 221–223.
[13] Bayraktar Bayraklı, Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri, 6. cilt (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2012), 145–147.
[14] Ahmet Hamdi Akseki, İslam Dini (Ankara: DİB Yayınları, 2018), 98–101.
[15] Taberî, Câmiʿu'l-Beyân, 2. cilt, 582–585.

yorum, duanın yalnızca bireysel bir ibadet değil, toplumsal dönüşümü hedefleyen bir eğitim vizyonu sunduğunu göstermektedir.

Mehmet Sait Şimşek de Hz. İbrahim'in bu duasını değerlendirirken, Kur'an'daki peygamber dualarının eğitim felsefesinin temelini oluşturduğunu ve dinî bilginin sahih aktarımına vurgu yaptığını belirtir.[16] Bu bağlamda Hz. İbrahim'in duaları, Kur'an'da eğitimin amaç, yöntem ve muhtevasına dair ilkeleri öğretici bir dil ile sunmaktadır.

1.2.4. Psikolojik ve Pedagojik Açıdan Dua Boyutu

Hz. İbrahim'in duaları, psikolojik açıdan değerlendirildiğinde, insanın anlam arayışını ve sorumluluk bilincini güçlendiren bir yapı arz etmektedir. Nevzat Tarhan'a göre dua, bireyin kontrol edemediği alanlarda güven duygusunu besleyen ve psikolojik dayanıklılığı artıran bir bilinç pratiğidir.[17] Hz. İbrahim'in dualarında görülen umut, teslimiyet ve gelecek kaygısı, bu psikolojik boyutun Kur'an'daki yansıması olarak değerlendirilebilir.

Asım Yapıcı ise din psikolojisi bağlamında duayı, bireyin değer sistemiyle doğrudan ilişkili bir öğrenme alanı olarak ele alır. Ona göre Kur'an'daki peygamber duaları, insanın hangi değerleri öncelemesi gerektiğini öğreten örnek metinlerdir.[18] Bu bağlamda Hz. İbrahim'in duaları, sadece dini bir metin değil, aynı zamanda güçlü bir pedagojik rehber niteliği taşımaktadır.

Kur'an'daki Hz. İbrahim duaları, iman, ahlâk, eğitim ve psikoloji boyutlarını bütüncül bir yapı içerisinde sunmaktadır. Bu dualar, bireyi edilgen bir konumda bırakmayan; aksine düşünen, sorumluluk alan ve değer üreten bir kulluk bilincine yönlendiren didaktik metinlerdir. Hz. İbrahim örneği üzerinden yapılan bu değerlendirme, Kur'an'daki dua anlayışının yalnızca ibadetle sınırlı olmadığını, aynı zamanda güçlü bir eğitim ve bilinç inşa aracı olduğunu ortaya koymaktadır.

2. KUR'AN'DA DUA KAVRAMI VE DİDAKTİK İŞLEVİ

2.1. Kur'an'da Dua Kavramının Anlam Çerçevesi

Kur'ân-ı Kerîm'de dua, insanın acziyetini idrak ederek Allah'a yönelmesini ifade eden temel bir ibadet biçimi olmakla birlikte, aynı zamanda bilinç inşa eden öğretici bir dil taşımaktadır. Dua kavramı, Kur'an'da yalnızca talep bildiren sözler olarak değil; iman, teslimiyet ve ahlâkî yönelişi kuşatan çok boyutlu bir anlam alanı içinde ele alınmaktadır. Bu yönüyle dua,

---

16 Mehmet Sait Şimşek, Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri, 1. cilt (Konya: Kitap Dünyası, 2016), 210–212.

17 Nevzat Tarhan, İnanç Psikolojisi (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019), 103–107.

18 Asım Yapıcı, Din Psikolojisi (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 152–155.

bireyin Rabb'iyle kurduğu ilişkiyi düzenleyen olduğu kadar, onun değer dünyasını şekillendiren bir eğitim aracıdır.[19]

Hayrettin Karaman'a göre Kur'an'daki dua ifadeleri, müminin neyi istemesi gerektiğini öğreten normatif metinlerdir. Dua eden kul, bu süreçte yalnızca ihtiyacını dile getirmez; aynı zamanda iman, ahlâk ve sorumluluk bilincini yeniden üretir.[20]Bu yaklaşım, Kur'an'da duanın edilgen bir yakarış değil, aktif bir öğrenme ve yöneliş süreci olarak sunulduğunu ortaya koymaktadır.

2.2. Dua–İman İlişkisi ve Bilinç Eğitimi

Kur'an'da dua ile iman arasında güçlü bir ilişki kurulmaktadır. Dua, iman eden bireyin Allah'a olan güvenini ve teslimiyetini pekiştiren bir bilinç pratiği olarak işlev görür. İmam Mâtürîdî, dua kavramını değerlendirirken, duanın kulun Allah karşısındaki konumunu idrak etmesini sağlayan itikadî bir eylem olduğunu ifade eder. Ona göre Kur'an'da peygamber dualarının aktarılması, müminlere iman bilincinin nasıl korunacağına dair öğretici bir örneklik sunmaktadır.[21]

Bu bağlamda dua, iman eğitiminin önemli bir parçası hâline gelmektedir. Mümin, dua aracılığıyla kendi sınırlarını fark ederken, ilahî kudret karşısında sorumluluk bilinci geliştirmektedir. Bayraktar Bayraklı, Kur'an'daki dua örneklerinin, iman esaslarını soyut ilkeler olmaktan çıkarıp hayatın içine yerleştiren didaktik bir dil taşıdığını belirtir. Böylece dua, iman öğretiminin sürekliliğini sağlayan dinamik bir unsur hâline gelmektedir.

2.3. Kur'an'da Dua ve Ahlâk Eğitimi

Kur'an'da dua, ahlâk eğitimi açısından da belirleyici bir işleve sahiptir. Dua eden insan, talep ettiği değerleri önce kendi hayatında gerçekleştirmeyi hedefler. Bu yönüyle dua, ahlâkî ideallerin içselleştirilmesini sağlayan bir eğitim pratiği olarak değerlendirilebilir. Ahmet Hamdi Akseki, İslam ahlâkı bağlamında duayı, bireyin nefsini terbiye eden ve davranışlarını yönlendiren bir bilinç faaliyeti olarak ele alır.

Kur'an'da peygamber dualarında sıklıkla rastlanan "salih amel", "hikmet", "doğru yol" gibi kavramlar, ahlâk eğitiminin temel hedeflerini yansıtmaktadır. Mehmet Sait Şimşek'e göre bu dualar, müminin ahlâkî olgunluğa ulaşması için hangi değerleri öncelemesi gerektiğini öğretmektedir.[22]Bu durum, Kur'an'daki dua dilinin norm koyucu ve eğitici yönünü açıkça ortaya koymaktadır.

---

[19] Mehmet Sait Şimşek, Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri, 1. cilt (Konya: Kitap Dünyası, 2016), 98–100.

[20] Hayrettin Karaman vd., Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, 1. cilt (Ankara: DİB Yayınları, 2014), 276–278.

[21] İmam Mâtürîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'ân, 1. cilt (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 389–392.

[22] Mehmet Sait Şimşek, Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri, 2. cilt, 56–58.

2.4. Toplumsal ve Nesiller Arası Didaktik Boyut

Kur'an'daki dualar, bireysel yönelişin ötesine geçerek toplumsal ve nesiller arası bir bilinç inşasını hedeflemektedir. Peygamber dualarında yalnızca kişisel kurtuluş değil, toplumun ıslahı ve gelecek nesillerin eğitimi de önemli bir yer tutar. Taberî, Kur'an'daki peygamber dualarını tefsir ederken, bu duaların toplumsal düzenin korunmasına yönelik ilkesel talepler içerdiğini vurgular.[23]

Bu bağlamda dua, bireyin topluma karşı sorumluluk bilincini besleyen bir didaktik araç hâline gelmektedir. Kur'an'da aktarılan dua örnekleri, bireyin sadece kendisi için değil, başkaları için de iyilik talep etmesi gerektiğini öğretir. Ali Yılmaz, dua ve ahlâk ilişkisini ele aldığı çalışmasında, Kur'an'daki dua dilinin bireysel dindarlığı aşarak toplumsal bir değer bilinci oluşturduğunu ifade eder.[24]

3. HZ. İBRAHİM DUALARININ KUR'AN'DAKİ DİDAKTİK BOYUTU

3.1. Hz. İbrahim Dualarının Kur'ânî Bağlamı

Hz. İbrahim, Kur'ân-ı Kerîm'de tevhid mücadelesinin öncüsü, teslimiyetin sembolü ve eğitimci bir peygamber modeli olarak sunulmaktadır. Onun duaları, Kur'an'da farklı sûrelerde ve farklı bağlamlarda aktarılmış; her biri belirli bir bilinç, değer ve sorumluluk öğretisini muhataba sunmuştur. Bu dualar, bireysel kurtuluş talebinin ötesinde, iman, ahlâk ve toplum inşasını hedefleyen didaktik metinler olarak dikkat çekmektedir.

Taberî, Hz. İbrahim'in dualarının Kur'an'da tekrar edilmesini, bu duaların taşıdığı öğretici içeriğin evrensel niteliğiyle ilişkilendirir. Ona göre Hz. İbrahim'in sözleri, yalnızca tarihsel bir anlatım değil, her dönemde müminler için yol gösterici bir bilinç inşasıdır.[25]Bu yönüyle Hz. İbrahim duaları, Kur'an'daki dua anlayışının pedagojik boyutunu en açık şekilde yansıtan örnekler arasında yer almaktadır.

3.2. Tevhid Eğitimi ve İnanç Bilincinin İnşası

Hz. İbrahim dualarının merkezinde tevhid bilinci yer almaktadır. Özellikle "Rabbim! Bu beldeyi güvenli kıl; beni ve oğullarımı putlara tapmaktan uzak tut" (İbrahim 14/35) duası, tevhidin korunması gereken bir bilinç hâli olduğunu ortaya koymaktadır. Bu dua, iman eğitiminin yalnızca teorik kabullerden ibaret olmadığını; süreklilik arz eden bir muhafaza ve bilinçlenme süreci gerektirdiğini öğretmektedir.

İmam Mâtürîdî, bu ayeti yorumlarken, Hz. İbrahim'in putperestlikten korunma talebini, iman eden insanın kendini daima sorgulaması gerektiğine

---

[23] Taberî, Câmiʿu'l-Beyân ʿan Teʾvîli Âyi'l-Kurʾân, 1. cilt (Kahire: Dâr Hicr, 2001), 421–424.
[24] Ali Yılmaz, Kur'an'da Ahlâk ve Dua İlişkisi (Ankara: Akademi Yayınları, 2015), 73–76.
[25] Taberî, Câmiʿu'l-Beyân ʿan Teʾvîli Âyi'l-Kurʾân, 13. cilt (Kahire: Dâr Hicr, 2001), 48–52

dair didaktik bir uyarı olarak değerlendirir.[26] Ona göre peygamberlerin bile iman konusunda Allah'a sığınmaları, tevhidin insan iradesiyle sürekli desteklenmesi gereken bir bilinç olduğunu göstermektedir. Bu yaklaşım, dua–iman ilişkisinin öğretici yönünü açık biçimde ortaya koymaktadır.

Hayrettin Karaman da Hz. İbrahim'in bu duasını, Kur'an'da iman eğitiminin sürekliliğini vurgulayan temel örneklerden biri olarak değerlendirir. Ona göre dua, inancı canlı tutan ve bireyi pasif bir kabullenişten aktif bir sorumluluk bilincine taşıyan bir eğitim aracıdır.[27]

3.3. Ahlâkî Olgunluk ve Hikmet Talebi

Hz. İbrahim'in dualarında öne çıkan bir diğer önemli didaktik tema, ahlâkî olgunluk ve hikmet arayışıdır. Şuarâ Sûresi'nde yer alan "Rabbim! Bana hikmet ver ve beni salihler arasına kat" (Şuarâ 26/83) duası, ahlâk eğitiminin nihai hedefini açıkça ortaya koymaktadır. Bu dua, bilginin davranışa dönüşmesi gerektiğini vurgulayan güçlü bir öğretici mesaj taşımaktadır.

Bayraktar Bayraklı, bu ayeti değerlendirirken, Hz. İbrahim'in hikmet talebinin soyut bilgiye değil, doğru davranış ve ahlâkî istikamete yönelik olduğunu belirtir.[28]Bu yönüyle dua, ahlâk eğitiminin Kur'an'daki temel araçlarından biri hâline gelmektedir.

Ahmet Hamdi Akseki'ye göre salihlik kavramı, iman ve ahlâkın birleştiği noktayı ifade eder. Hz. İbrahim'in dualarında bu kavrama sıkça yer verilmesi, Kur'an'daki dua anlayışının bireyin ahlâkî şahsiyetini inşa etmeyi amaçlayan didaktik bir yapı sunduğunu göstermektedir.

Bütün bunları dikkatle incelediğimizde kulun asıl hedefinin ilim ve daha sonrasında hikmet elde ederek salihler arasına katılmak olması gerektiği anlaşılmaktadır. Hz İbrahim de dualarında bu hususlara özel bir parantez açarak hem dünya hem ahiret için ne derece ehemmiyet taşıdığını bizlere duaları vesilesiyle aktarmaktadır. Genel itibarıyla mesajlarını dualar marifetiyle aktaran Hz İbrahim yine bu hususları dualarının içerisinde zikrederek duanın eğitici faktörüne dikkatlerimizi çekmiştir. Hz İbrahim'in bir yandan hikmet talebinde bulunması diğer yandan kendisini salihler arasında görmek için Allah'a dua etmesi esasen kendi içerisinde büyüttüğü hedeflerini ortaya koyarken bütün bunlara şahitlik eden ümmetinin de önünde güzel bir yol çizerek istek ve arzuların sadece geçici dünyaya ait objeler olmaması gerektiğini, hakiki mutluluğun nerelerde saklı olduğunu subliminal olarak dualarının içerisinde aktardığı fark edilmektedir.

---

[26] İmam Mâtürîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'ân, 7. cilt (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 218–221.

[27] Hayrettin Karaman vd., Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, 3. cilt (Ankara: DİB Yayınları, 2014), 309–312.

[28] Bayraktar Bayraklı, Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri, 6. cilt (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2012), 142–145.

SONUÇ

Bu çalışma, Kur'an'daki duaların didaktik boyutunu Hz. İbrahim örneği üzerinden ele alarak dua olgusunun yalnızca bireysel bir ibadet pratiği olmadığını; aynı zamanda iman, ahlâk, eğitim ve bilinç inşasını hedefleyen çok yönlü bir öğretim dili sunduğunu ortaya koymuştur. Kur'an'da yer alan dualar, kulun Allah'a yönelişini ifade etmekle birlikte, bu yönelişin hangi değerler ekseninde gerçekleşmesi gerektiğini de belirlemekte; böylece bireyin düşünce, davranış ve sorumluluk alanlarını şekillendiren normatif bir çerçeve sunmaktadır.

Hz. İbrahim'in Kur'an'da aktarılan duaları, bu didaktik yapının en belirgin örneklerini teşkil etmektedir. Onun dualarında tevhid bilincinin korunması, ahlâkî olgunluk, nesiller arası eğitim, toplumsal huzur ve ahiret perspektifi iç içe geçmiş bir bütünlük arz etmektedir. Bu durum, dua anlayışının Kur'an'da pasif bir bekleyiş değil; bilinçli, sorumlu ve değer merkezli bir kulluk pratiği olarak konumlandırıldığını göstermektedir.

Çalışmada ulaşılan temel sonuçlardan biri, Hz. İbrahim dualarının bireysel kurtuluş talebini aşarak toplumsal ve eğitsel bir vizyon sunduğudur. Bu dualar, bireyin yalnızca kendisi için değil, içinde yaşadığı toplum ve gelecek nesiller için de sorumluluk taşıması gerektiğini öğretmektedir. Böylece dua, Kur'an'da bireyi içe kapatan bir yöneliş değil; aksine toplumu ıslah etmeye yönelten bir bilinç inşa aracı hâline gelmektedir.

Ayrıca Hz. İbrahim dualarının psikolojik ve pedagojik boyutları da dikkate alındığında, bu duaların umut, teslimiyet ve anlam bilinci kazandırarak bireyin ruhsal dayanıklılığını güçlendirdiği görülmektedir. Dua, bu yönüyle insanın belirsizlikler karşısında ilahî iradeye güvenmesini sağlarken, aynı zamanda ahlâkî sorumluluklarını diri tutan bir bilinç pratiği olarak işlev görmektedir.

Sonuç olarak Hz. İbrahim örneği, Kur'an'daki duaların didaktik boyutunu anlamak için güçlü ve kapsamlı bir model sunmaktadır. Bu model, dua olgusunun iman, ahlâk, eğitim ve psikoloji alanlarında çok katmanlı bir işlev üstlendiğini göstermekte; Kur'an'ın insanı dönüştürme hedefinin dua dili üzerinden nasıl gerçekleştirildiğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Kur'an'daki duaların didaktik yönü, hem klasik tefsir geleneği hem de çağdaş eğitim ve değerler tartışmaları açısından yeniden ve daha derinlikli biçimde ele alınmayı hak etmektedir.

KAYNAKÇA

Akseki, Ahmet Hamdi. İslam Dini. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.

Bayraklı, Bayraktar. Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri. 6 cilt. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2012.

Karaman, Hayrettin – Çağrıcı, Mustafa – Dönmez, İbrahim Kâfi – Gümüş, Sadrettin. Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir. 5 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.

Karaoğlan Arslan. "Hz. İbrahim'in (A.S.) Duaları", Xvı. Tefsir Koordinasyon Toplantısı Ve Uluslararası Hz. İbrahim (A.S.) ve Nübüvvet Sempozyumu. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2019.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. Te'vîlâtü'l-Kur'ân. 10 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Şimşek, Mehmet Sait. Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri. 5 cilt. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2016.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 30 cilt. Kahire: Dâr Hicr, 2001.

Tarhan, Nevzat. İnanç Psikolojisi. İstanbul: Timaş Yayınları, 2019.

Yapıcı, Asım. Din Psikolojisi. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.

Yılmaz, Ali. Kur'an'da Değerler Eğitimi. Ankara: Akademi Yayınları, 2015.

LOKMAN SURESİ BAĞLAMINDA MANEVİ DANIŞMANLIĞIN MAHİYETİ VE İŞLEVSELLİĞİ

THE NATURE AND FUNCTIONALITY OF SPIRITUAL COUNSELING IN THE CONTEXT OF SURAH AL-RAQMAN

*Azize KENDİRLİ**

Özet

Bu makale, Lokman Suresi bağlamında manevi danışmanlara yöneltilen bazı sorulara cevap bulma amacıyla yapılan bir çalışmadır. "Lokman Suresi bağlamında Manevi Danışmanlığın Mahiyeti ve İşlevselliği" üzerine yapılmış bir çalışmaya ulaşamamış olmamız, bu makaleyi önemli kılmaktadır. Konunun problematikleri arasında manevi rehberlere yöneltilen " Niçin inanmalıyım?", " Nasıl ibadet etmeliyim?", "Anne ve babama nasıl davranmalıyım?", " Nasıl bir insan olmalıyım?" soruları yer almaktadır. Konunun kapsam ve sınırlarını Lokman suresinde geçen itikadî, amelî ve ahlakî ayetlerin tefsir ve açıklamaları oluşturmaktadır. Bu kapsam doğrultusunda makalede, tefsir kaynaklarından ve Lokman Suresi üzerine yapılmış çalışmalardan istifade edilerek doküman analizine dayanan bir yöntem kullanılmıştır. Çalışmanın Lokman Suresi üzerinden ele alınma nedenleri: Bu surenin, kişinin itikadî, amelî ve ahlakî ilkelerinin hepsini içinde barındırıyor olması, eğitim ve eğitici açısından sunduğu metotlar, Lokman'ın oğluna verdiği öğütlerle sadece teorikte kalmayıp yaşama dönüştüren bir işlevselliğe sahip olmasıdır. Kur'an-ı Kerim, bütün emir ve hükümlerinde insanlığın dünya ve ahiret mutluluğunu esas aldığından dolayı, insanın hem fert hem de toplumsal alanda bütün davranışlarına yön vermeyi ilke edinmiş; itikadî, amelî ve ahlakî hükümlerle her devirde insanlığa yol göstermiştir. Lokman Suresi de İslam' ın temel esaslarına yer verirken aynı zamanda eğitim açısından da önemli konuları içinde barındıran bu surenin başında Lokman'a hikmet verildiğinin bildirilmesi inanç-amel-ahlak bütünlüğüne dikkat çekmekte, aynı zamanda sebep-sonuç ilişkisi bağlamında eğitime verdiği önemi de gözler önüne sermektedir. Aynı şekilde muhatabımıza sevgi ve şefkatle muamele etmemiz gerektiğini; evladına "Ya büneyye" "Ey oğulcuğum" şeklinde seslenişinden öğrenip eğitimciler

* Yüksek Lisans Öğrencisi Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi azize.kendirli@mail.ohu.edu.tr ORCID iD: 0009-0009-4010-8765

özelinde de insanlığa bir mesaj olarak iletilmekte, muhatabımızın bizim için değerli olduğunu samimi bir dille hissettirmek adına, manevi danışmanlığın temel esasını oluşturmaktadır. İslam inanç esaslarında Allah'ın tek ve birliğini, yani Tevhid'i kabul etmek; zatında ve tasarrufunda tek olduğunu bilmek imanın vazgeçilmez bir şartıdır. Çünkü şirk, kul ile Yaratıcısının arasını açan en büyük zulüm olarak değerlendirilmektedir. Nitekim Lokman'da oğluna "Allah'a şirk koşma" tavsiyesiyle öğüdüne başlamıştır. Gökleri, yeri ve her ikisi arasındaki sonsuz güzellikleri, kainattaki kusursuz intizami yaratan Rabb'e şeksiz şüphesiz iman edilmesi gerekmektedir. Bu dünya hayatının sonsuz nimetlerinden ibret alarak istifade etmek ve hiç kimsenin kimseye faydası olmayacağı ahiret gününden Allah'a sığınmak önem arz etmektedir. Tevhid inancı, eğitimin temel basamağını oluşturmakta, şirkten arınmış bir kalp ile inancının gereği olan kulluk eğitimine başlamalı, ibadetlerine yönelmelidir. Amel basamağının ilki olarak namaz zikredilmekte, bu teslimiyetle ibadetlerinde ve hayatının her aşamasında gayretli ve sabırlı olması, kendisine verilen nimetlere şükretmesi gerekmektedir. Ayrıca meşru olan durumlarda anne babaya itaat edilip onlara iyi muamelede bulunulması, Allah'a şükürden sonra teşekkürün ilk önce onların hakkı olduğu belirtilmektedir. İman amel ilişkisinden sonra rehberlikte üçüncü basamağımız olan ahlakî ilkelere de genişçe yer verilirken, insanlara iyilik yaparak, tevazu ve güzellikle yaklaşılması gerektiği belirtilmekte, hayatımızın her anında ölçülü ve dengeli davranışlar sergilememiz istenmektedir. Sonuç olarak Lokman Suresi inanç-amel-ahlak üçlüsünü içinde barındıran Kur'an Surelerinden birisidir. Lokman (a.s.) Manevi Danışmanlara eğitim konusunda rol model olarak yol göstermekte, Manevi Danışmanlığın mahiyeti ve işlevselliği açısından çok değerli ve önemli mesajları bünyesinde barındırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Lokman Suresi, İtikad, Amel, Ahlak, Manevi Rehberlik.

Giriş

Bu çalışma, Lokman Suresi bağlamında manevi danışmanlara yöneltilen bazı sorulara cevap bulma amacıyla yapılan bir çalışmadır. "İnsanı inşa etmeden toplumu inşa etmek mümkün değildir."[1] İnsanı inşa etmek onu tanımaktan geçer ki onu ise en iyi tanıyan elbetteki onu var edendir. Yani Allah Teala'dır. Bundan dolayı Allah Kur'an-ı Kerim'i kullarına dünya ve ahiret mutluluğu için rehber olarak göndermiş, gerekli bilgiyi ve bunun yöntemlerini de bildirmiştir. Kur'an gerek şahsi gerekse toplumsal alanda insanın bütün davranışlarına örnek olmayı esas almış; itikadî, amelî ve ahlakî alanlarda getirmiş olduğu hükümlerle insanlığa yol göstermiştir. Bu

[1] Fatma Dinçer, "Lokmân Sûresi Bağlamında Hz. Lokmân'ın Nasihatlerinin Çocuk Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*"*, *Eren Dergisi* 2/2 (2023), 70.

çerçevede itikadî, amelî ve ahlakî hükümleri içinde barındırması aynı zamanda eğitim ve eğitici açısından metot sunuyor olması; Lokman'ın oğluna verdiği öğütlerle insani ilişkilerde nasıl bir üslup kullanmamız gerektiğini bize göstererek sadece teorikte kalmayıp yaşama dönüştüren bir işlevselliğe sahip olması, çalışmanın Lokman Suresi üzerinde ele alınma nedenlerindendir. Öğütlerine "Ey Oğulcuğum" diye başlamasında sevgi ve şefkat ifadesi vardır. Demek ki, öğüt vermeye bu şekilde nazik, kibar ve sevgi dolu bir ifade ile başlanmalı ki karşımızdaki kişinin dikkatini çekmenin yollarından biri ve en etkiliside budur.[2]

Diyanet İşleri Başkanlığı 2016 yılından itibaren üniversite öğrencilerine KYK yurtlarında ve gençlik merkezlerinde manevi danışmanlık hizmeti sunmaktadır. Manevi danışmanlık, "bireylerin duygusal, ruhsal ve manevi ihtiyaçlarını ele alan bir danışmanlık alanıdır."[3] Sadece dini anlamda değil, bireyin ruhsal gelişimine katkıda bulunmayı ve kişilik gelişimini desteklemeyi amaç edinmektedir. Bu bağlamda manevi danışmanlara yöneltilen " Niçin inanmalıyım?", "Nasıl ibadet etmeliyim?", "Anne ve babama nasıl davranmalıyım?", " Nasıl bir insan olmalıyım?" soruları çalışmamızın problematiğini oluşturmaktadır. Lokman Suresi, Kur'an'da bu soruların cevabını içeren surelerden bir tanesidir. Bu sorulara Lokman'ın oğluna yaptığı öğütlerle ve surenin ayetleri ekseninde cevap bulmaya çalışılmıştır. Buna bağlı olarak çalışmamız dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde itikadî ayetler ışığında; Tevhid, şirk ve ahiret konuları ele alınacaktır. İkinci bölümde namaz, zekat, salih amel gibi konular ele alınırken; üçüncü bölümde de anne ve babaya itaat konusu incelenecektir. Son olarak dördüncü bölümde ise "Allah bizden nasıl bir insan olmamızı istiyor?" sorusuna cevap bulmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda tefsir kaynaklarından ve Lokman Suresi üzerine yapılmış çalışmalardan istifade edilerek doküman analizine dayanan bir yöntem kullanılmıştır

Lokman Süresi üzerine daha önce çeşitli çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Örneğin Fatma Dinçer´in "*Lokmân Sûresi Bağlamında Hz. Lokmân'ın Nasihatlerinin Çocuk Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*" isimli araştırma makalesi Lokman Suresi özelinde eğitim konusunu ele alırken, Mehmet Fatih Dede´nin "*Eğitim Açısından Lokman Süresinin Tahlili*" isimli yüksek lisans tezinde Lokman Suresi bağlamında eğitimle ilgili kavramlar, eğitimcilerin ve öğrencilerin taşıması gereken vasıflar, kullanılan eğitim metotları ve eğitimin amaçları[4] gibi konular ele alınmıştır. Fakat

---

[2] Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri* (İstanbul:Bayraklı Yayınları, 2008),134.

[3] Sare Nur Hacıibrahimoğlu Baş, *Manevi Danışmanlık Bağlamında Beled Süresinin İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 2.

[4] Mehmet Fatih Dede, *Eğitim Açısından Lokman Sûresinin Tahlili* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), vıı.

çalışmamızın problematiğini kapsayan benzer bir çalışma olmaması çalışm önemli ve özgün kılmaktadır.

1. Niçin İnanmalıyım?

Lokman (a.s.) oğluna öğüt verirken ilk olarak "Ey Oğulcuğum! Allah'a şirk koşma" tavsiyesiyle imanın hakikatini anlatmaya başlamıştır. İnsanın dünya ve ahiret mutluluğunu elde etmesi ancak iman ile mümkündür. İmanın kalbe yerleşebilmesi için zihin ve düşüncenin tüm şirk unsurlarından arındırılmış olması lazımdır. İslam inanç esaslarının temelini oluşturan Allah'ın tek ve birliğini, yani Tevhid'i kabul etmek; zatında ve tasarrufunda tek olduğunu bilmek imanın vazgeçilmez bir şartıdır. İslam'ın temeli, esası, özü Tevhid'tir. Tevhid'in zıttı ise şirktir. Şirk; insan ile Yaratıcısı arasına mesafe koyan kötü ve en çirkin olgudur. Yüce Allah gönderdiği bütün vahiy muhtevalarında şirkin iptalini, onun yerine Tevhid'in ikame edilmesini istemiştir. "Kur'an'ın da asıl hedefi budur."[5] Lokman'da bu hedefe uygun olarak oğluna bu tavsiyeyle başlamıştır. Devamında ise şirk ile mücadelesine devam etmekte, şirkin büyük bir zulüm olduğunu belirtmektedir. Zulmün büyük ile sıfatlandırılması şirk günahının büyüklüğünden kaynaklanmakta, affı da mümkün olmamaktadır.[6] Allah Teala ahirette diğer günahları affetse bile şirk günahını affetmeyeceğini bildirmektedir.

Allah Teala direksiz olarak gökleri, yeryüzünü ve ikisinin arasındakileri yaratmadaki[7] yüce kudretini, geceyi gündüze gündüzü de geceye katarak güneşi ve ayı da koyduğu kanunlara boyun eğdirdiğini,[8] göklerde ve yerde ne varsa hepsinin insanoğlunun hizmetine verdiğini[9] gözler önüne sererek kainattan deliller sunmakta; kuvvet, kudret ve hikmetini zihinlere yerleştirmek suretiyle yegâne Yaratıcı olduğuna vurgu yapmaktadır. Mükemmel bir şekilde yarattığı evrene bakarak ondan başkasının hiçbir gücü ve kudreti olmadığını sadece ve sadece kendisinin Rabb olarak tanınması gerektini bildirmektedir. Kainattaki oluşumlarda ilahi kudreti görüp sağlam imana nasıl gidileceğini öğretirken bilimsel gözlem ve araştırmalardan şirkle mücadeleye, oradan Tevhid inancını ortaya çıkarmaya giden yolu göstermekte, insan için uzak ve yakın maddi çevresindeki oluşumlardan tevhid inancı gibi manevi bir değeri ortaya çıkarmanın önemini vurgulamaktadır.[10] Allah'a hiçbir şeyi, hiçbir kimseyi ortak koşmayıp bu bilinçle yaşamalı ve kendimizi ahiret hayatına hazırlamalıyız.

---

5 Muhsin Demirci, *Lokman Süresi ve Ahlaki Öğütler* (İstanbul:Çamlıca Yayınları, 2024),110.

6 *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), en-Nisâ 4 /48.

7 el-Lokman 31/10.

8 el-Lokman 31/29.

9 el-Lokman 31/20.

10 Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri,*128.

Ahiret, kişinin öldükten sonra dirilip dünya hayatında işlenen amellerden hesaba çekilmesidir ki "*Allah kullarından hangisinin güzel davranacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratmıştır*."[11]

Ahiret hayatı için insanı bilinçli bir şekilde hazırlanmaya davet eden Kur'an-ı Kerim bir taraftan insanoğlunun amaçsız yaratılmadığını diğer taraftan da ona ilk kez hayat bahşeden Yüce Yaratıcının onu tekrar diriltmeye kadir olduğunu zikretmektedir.[12] Oyun ve eğlenceden ibaret olan bu dünyanın[13] geçici bir faydalanış ve aldanış olduğunu; huzur, sükun ve ebedi mutluluğun ise ahirette olacağı[14] bilinciyle ahiretin varlığına kesin olarak inanıp[15] o doğrultuda yaşamaya gayret etmelidir.

İnsanoğlu; boşuna yaratılmadığını,[16] iyi ve güzel işler yapan mü'minlere mükafatların en güzeliyle karşılık verileceğini ve ebedi olarak orada kalacaklarını[17] bilmelidir. Kötülük işleyenlere gelince, ancak kendi nefislerine kötülük etmiş oldukları,[18] işledikleri kötülüğün cezası neyse onu çekecekleri[19] bildirilmekte ve ahirete inanmayanlar için can yakıcı bir azap hazırlandığı[20] haber verilmektedir. Orada kimsenin kimseye faydası olmayacak,[21] artık ne oradan çıkabilir ne de mazeretleri kabul edilir,[22] onlar orada ebedi kalacaklardır.[23] Ahirete kesin olarak inananlar[24] ve Allah'ın huzuruna tertemiz bir kalple gelenler kurtulacaktır.[25]

2. Nasıl İbadet Etmeliyim

"İslam dininin temel taşlarından biri olan ibadet, bireylerin Allah ile olan ilişkilerini derinleştiren, ruhsal ve ahlakî gelişimlerine katkıda bulunan bir eylemdir."[26] Allah insanları sadece kendisine kul olsun diye yaratmış[27] Kur'an'da onlara emir ve yasaklarını bildirmiştir. İbadetler vesilesiyle insan varoluş amacını gerçekleştirmeye çalışır. Sorumluluk sahibi konumunda olan kişiler bir taraftan kendi ibadetlerini yaparken diğer taraftan da sorumluluğu

---

11 el-Mülk 67/2.
12 el-Kıyâme 75/40.
13 el-En'âm 6/32.
14 el-Hud 11/108.
15 el-Lokman 31/4.
16 el-Mü'minun 23/115.
17 el-Yunus 10/26.
18 el-İsrâ 17/7.
19 el-Yunus 10/27.
20 el-İsrâ 17/10.
21 el-Lokman 31/33.
22 el-Casiye 45/35.
23 el-Bakara 2/81.
24 el-Lokman 31/4.
25 eş-Şuarâ 26/89.
26 Meryem Fehime Adalan, *Namaz İbadetinde Tutum Değişikliği Yaşayan Bireyler Üzerine Sosyo-Psikolojik Bir Araştırma* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025), 42.
27 el-Zâriyât 51/56.

altındaki kişilere ibadetleri yerine getirmesi için tavsiyede bulunup örnek olması gerekmektedir. İman, amel ve ahlak üçlüsünü içinde barındıran Lokman Suresinde de Lokman (a.s.) oğlunu şirkten men edip tevhid inancına dikkat çektikten sonra " *Yavrucuğum! Namazı dosdoğru kıl*"[28] diyerek nasıl ibadet edeceğine dair örnekler vermeye başlamıştır. "Namazın 'dosdoğru kılınması' ise onun usülüne uygun olarak vaktinde ve kâmilen edâ edilmesidir."[29] İbadetlerin ilki olarak namazın zikredilmesi de müslümanın hayatında ne denli bir değere sahip olduğunu göstermektedir.

Namaz ibadeti, mü'minler üzerine her gün belirli vakitlerde yerine getirilmesi farz kılınan bir ibadettir.[30] Dolayısıyla müslümanın hayatında en sık yerine getirilen ve en çok var olan bir ibadet olarak diğer ibadetlerden ayrı bir yere sahiptir. "Namaz hem insanın Allah ile olan iletişimini sağlamakta hem de O'nunla olan ilişki biçimini ortaya koymaktadır."[31] Yalnızca bedensel hareketleri kapsayan bir ibadet olmayıp, aynı zamanda ruhsal bir teslimiyetin, zihinsel bir odaklanmanın ve ahlakî bir disiplinin ifadesidir.[32] "Aynı zamanda Yüce Allah'ın kudret ve kuvvetini, azabını, rahmetini insanın zihnine nakşederek onu her türlü fenalıklardan, hatalardan, suçlardan alıkoyması, namazın önemli bir işlevinin de manevi temizlik olduğunu göstermektedir."[33] Allah Lokman Suresinde kurtuluşa erenleri bildirirken namazı dosdoğru kılanları listenin ilk sırasına yerleştirmiş, ayetin devamında ise zekatı veren kimseleri zikrederek zekat ibadetine dikkat çekmiştir.[34]

Ayetlerde namaz emrinden sonra genellikle zekat ibadeti zikredilmekte ve bu iki ibadet salih amellerin başında yer almaktadır. "Hem bir ibadet hem de ahlâkî bir ilke olan söz konusu değerlerden namaz, insanı gayb alemine, yücelere götürürken; zekat onu hayata, çevresine ve topluma bağlamaktadır."[35] Zekat vermek insan ruhunu yücelterek içindeki bencillik duygusunu yok eder, toplum hayatında yardımlaşma ve dayanışma esaslarının yerleşmesine katkıda bulunur. Allah'a kulluk görevini yerine getirirken toplumun inşası ve düzeni için zekat ibadetiyle katkıda bulunup diğer taraftan da iyiliği emredip kötülüğü önlemeye çalışması

---

28 el- Lokmân 31/17.

29 Mehmet Fatih Dede, *"*Din Eğitiminin Gayeleri Açısından Lokman Süresinin Tahlili*", Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/20 (Nisan 2018),334; Arslan Karaoğlan, " Kur'ân'a Göre Dindarlığın Bireysel Ve Toplumsal Tezahürleri**",** İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler, Ed. Fevzi Rençber, M. Sait Uzundağ, Mehmet Ergün, (Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları,2021), 63-88.

30 en-Nisâ 4/103.

31 Demirci*, Lokman Süresi ve Ahlaki Öğütler, 132.*

32 Adalan, *Namaz İbadetinde Tutum Değişikliği Yaşayan Bireyler Üzerine Sosyo-Psikolojik Bir Araştırma,* 45.

33 Demirci*, Lokman Süresi ve Ahlaki Öğütler,* 54.

34 el- Lokmân 31/4-5.

35 Demirci*, Lokman Süresi ve Ahlaki Öğütler*, 58.

emredilmektedir.[36] İbadetler tabi ki bu saydıklarımızla sınırlı olmamakta iyi davranışlar içinde kendini bütünüyle Allah'a teslim eden kimsenin, en sağlam kulpa yapıştığı, bütün işlerin sonunun Allah'a varacağı bildirilmekte,[37] salih amel işleyenlere içinde ebedî kalacakları Naîm Cenneti müjdelenmektedir.[38]

3. Anne ve Babama Nasıl Davranmalıyım?

Lokman'ın oğluna verdiği öğütlerinde anne-baba ve çocuk ilişkileri de ele alınmakta, bu ilişkilerin nasıl yürütüleceği açıklanmaktadır. Çocukların anne ve babasına iyilik yapması emredilmekte, Allah'a şükürden sonra onlara teşekkür edilmesi bildirilmektedir.[39] Anne babaya teşekkür sözde kalmamalı, davranışa dönüşmelidir. Anne-baba evlatlarını yetiştirirken türlü zorluklara katlanmakta onlar için sayısız fedakarlık yapmaktadırlar. Evlatlar da anne babasının yaptıklarının değerini bilmeli, onlara sevgi ve saygı göstermeli, meşru olan durumlarda onlara itaat ederek vefa borcunu ödemelidir. "*Eğer, hakkında hiçbir bilgi sahibi olmadığın bir şeyi bana ortak koşman için seninle uğraşırlarsa, onlara itaat etme*."[40] ayetiyle anne ve babaya itaatin sınırı belirlenmektedir. Ayetten anlaşılacağı üzere ebeveyne itaat edilmemesi gereken konu Allah'a şirk konusudur. Tabi ki bu sadece şirkle sınırlı da değildir. Anne ve babanın Allah'ın emirleriyle çakışan hiçbir emir ve talebi itaate lâyık değildir. "Çünkü Yaratan'ın hakkı her şeyin üstündedir."[41] "Allah'ın emirlerine ters düşen konularda itaat etmemekle birlikte*, 'dünya hayatında onlarla iyi geçin*,'[42] daima hatırlarını sor, maddi ihtiyaçları olduğu zaman onu giderme konusunda cömert davran, hastalandıklarında onların yardımına koş ve vefat ettiklerinde de onlara karşı olan görevlerini yerine getir."[43]

4. Nasıl Bir İnsan Olmalıyım?

Lokman (a.s.) öğüdüne devam ederek oğluna kötü huyları yasaklamış ve sahip olması gereken güzel davranışları göstermiştir*. "Küçümseyerek surat asıp insanlardan yüz çevirme ve yeryüzünde böbürlenerek yürüme!"*[44] insanlarla konuşurken onları küçük görerek veya onlara karşı büyüklenerek kibirlenip onlardan uzak durmamasını istemektedir.[45] "Çünkü insanın kendini beğenerek diğer insanlardan yüz çevirmesi, psikolojik bir rahatsızlıktır ve aynı zamanda beşerî ilişkileri olumsuz yönde etkileyen bir

---

36 el- Lokmân 31/17.
37 el- Lokmân 31/22.
38 el- Lokmân 31/8-9.
39 el- Lokmân 31/14.
40 el- Lokmân 31/15.
41 Demirci*, Lokman Süresi ve Ahlaki Öğütler*,117.
42 el- Lokmân 31/15.
43 Demirci*, Lokman Süresi ve Ahlaki Öğütler*, 118.
44 el- Lokmân 31/18.
45 İbn Kesir, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, çev. Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 12/6408.

durumdur."[46] Lokman (a.s) oğluna "insanlardan yüz çevirme" diye tavsiyede bulunması iletişimde ve karşılıklı ilişkilerde yüz ifadelerinin önemli bir etken olduğunu da vurgulamaktadır." Yeryüzünde böbürlenerek yürümek" de "kibrin başka bir görüntüsüdür."[47] Kibirli ve gururlu bir şekilde yürümek insanlar arasına kalın duvarlar örmekte onları birbirinden uzaklaştırarak kişiler arası ilişkileri olumsuz yönde etkilemektedir. Söz ve davranışlarımızda kibirli davranmamayı, alçak gönüllü ve mütevazi olmayı öğütlemektedir. Çünkü "*Allah kibirli ve kendini beğenen kişileri sevmez*."[48] Bundan dolayı Lokman (a.s.) oğluna kibirlenerek yürümemesi gerektiğini hatırlattıktan sonra yürüyüşünde orta yolu tutmasını[49] tavsiye etmektedir. "İnsanı terbiye etmenin metotlarından biri de ona zıt davranışları yaptırmaktır."[50] Yürüyüşünde mutedil, ölçülü olmayı emrederek kendini beğenmeyi ve kibirlenmeyi önlemektedir.[51] Mutedil olunması gereken başka bir hususu da "*sesini alçalt*" emriyle bildirmektedir.[52] Ses tonunu ortam ve şartları dikkate alarak ayarlaması, gereksiz bağırma ve çağırmadan uzak durarak en güzel şekilde insanlarla iletişim kurmasını istemektedir. Allah, Lokman Suresinde ahlaki değerlere vurgu yaparak kullarını dünya ve ahiret mutluluğuna kavuşturmayı, Kur'an eksenli bir eğitimle kendisinin emir ve yasaklarına uygun hareket eden salih insan mertebesine ulaştırmayı amaç edinmiştir.

Sonuç

Allah Teala, kullarının iki cihanda mutlu olması için Kur'an-ı bir rehber olarak göndermiş; emir ve yasaklarını onunla bildirmiştir. Kur'an, hem bireyin hem de toplum üyelerinin davranışlarına yön vermeyi ilke edinmiş ve insanlığa her devirde yol göstermiştir. Lokman Suresi, içeriğinde barındırdığı itikadi, ameli ve ahlaki ilkelerle bu rehberliğin en somut örneklerinden biridir. Bu surenin eğitim ve eğitici açısından sunduğu metotlar; bireyin duygusal, ruhsal ve manevi ihtiyaçlarını ele alıp kişilik gelişimine katkıda bulunmayı amaç edinen manevi danışmanlar için sureyi bir kılavuz konumuna getirmektedir.

Lokman (a.s.), oğluna hitabında yumuşak, kibar ve sevgi dolu ifadeler kullanmış; samimi bir iletişim kurarak muhatabının dikkati çekmeyi amaçlamıştır. Onu şirkten arınmış tertemiz bir imanla tevhide davet ederken, bu davetini kainatın mükemmel bir şekilde yaratıldığı örneğiyle delillendirmiştir. Bu yaklaşım, manevi danışmanların danışanlarıyla kuracağı

---

46 Demirci, *Lokman Süresi ve Ahlaki Öğütler*, 135.
47 Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri,* 143.
48 el- Lokmân 31/18.
49 el- Lokmân 31/19.
50 Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 145.
51 Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 145.
52 el- Lokmân 31/19.

"delilli ve ikna edici konuşma" metoduna güçlü bir örnek teşkil etmektedir. Surenin devamında ahiret hayatına dikkat çekilerek, insanın başıboş yaratılmadığı ve her amelinden sorumlu olduğu vurgulanmış, böylece kişiye sorumluluk bilinci verilmeye çalışılmıştır. Namaz, zekat gibi ibadetler ile iyiliği emredip kötülükten sakındırma tavsiyeleriyle birey, aktif bir manevi hayata teşvik edilmiştir. Bu bağlamda bütün işlerin sonunda Allah'a varacağı ve salih amel işleyenlerin Naim cennetlerinde ebedi kalacağı müjdelenmiştir.

Surede ayrıca anne babaya iyi davranılması gerektiği, Allah'ın emirleriyle çakışmadığı sürece onlara itaat etmenin önemi vurgulanmaktadır. İyiliğin sadece aile hayatıyla sınırlı kalmayıp; tüm insanlara karşı hoşgörü, tevazu ve sabırla yaklaşılması gerektiği yumuşak bir üslupla bildirilmiştir. Bu hususlar, bir manevi danışmanın muhatabına karşı takınması gereken üslup ve sergilemesi gereken etik tavır açısından temel referanslardır. Sonuç olarak; Lokman Suresi manevi danışmanlara eğitim ve rehberlik konusunda eşsiz bir rol model sunmakta; manevi danışmanlığın mahiyeti ve işlevselliği konusunda hayati mesajlar barındırmaktadır.

Bu çalışmada Lokman Suresi özelinde ele alınan ilkeler, Kur'an-ı Kerim'deki diğer sure ve peygamberlerin eğitim metotları üzerinden genişletilebilir. Manevi danışmanlık alanında sure bazlı akademik çalışmaların azlığı göz önüne alındığında, bu tür incelemelerin literatüre önemli katkılar sağlayacağı öngörülmektedir.

KAYNAKÇA

Adalan, Meryem Fehime. *Namaz İbadetinde Tutum Değişikliği Yaşayan Bireyler Üzerine Sosyo-Psikolojik Bir Araştırma.* İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025.

Baş, Sare Nur Hacıibrahimoğlu. *Manevi Danışmanlık Bağlamında Beled Süresinin İncelenmesi.* İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2024.

Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri.*15 cilt. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 3. Basım, 2008.

Dede, Mehmet Fatih. *" Din Eğitiminin Gayeleri Açısından Lokman Süresinin Tahlili". Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi10/20 (Nisan 2018), 333.* mfatihdede@hotmail.com

Dede, Mehmet Fatih. *Eğitim Açısından Lokman Suresinin Tahlili*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Demirci, Muhsin*. Lokman Suresi ve Ahlak Öğütler*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 6. Basım, 2024.

Dinçer, Fatma." *Lokmân Sûresi Bağlamında Hz. Lokmân'ın Nasihatlerinin Çocuk Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi".* Eren Dergisi 2/2 (2023), 70 . https://dergipark.org.tr/tr/pub/eren

İbn Kesir. *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*. çev. Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner. 12 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.

Karaoğlan, Arslan. " Kur'ân'a Göre Dindarlığın Bireysel Ve Toplumsal Tezahürleri**",** İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler, Ed. Fevzi Rençber, M. Sait Uzundağ, Mehmet Ergün, (Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2021), 63-88.

HİCRİ İLK ÜÇ ASIRDA SERAHS'TA HADİS İLMİNİN DURUMU

Dursun SARI[*]

Özet

Bu makalede hicri ilk üç asra kadar günümüzde birkaç mimari yapı dışında tamamen yok olmuş Serahs'ta hadis ilminin durumu bu tarihi süreç içerisindeki muhaddisler tespit edilerek incelenmiştir. İlk olarak Serahs şehrine genel bir bakış başlığı altında Serahs'ın coğrafi ve fiziki durumu, İslam öncesi ve sonrası dönemi, sosyal, dini ve ekonomik hayatı ele alınmıştır. Daha sonra ise hicri ilk üç asırda Serahslı muhaddisler incelenmiş ve otuz beş hadis âlimi tespit edilmiştir.

Bu araştırmanın sonucunda tâbiîn neslinden muhaddislerin Serahs'a hadis ilmini ulaştırdığı, tebeu't-tâbiîn ve sonraki nesil muhaddislerin öğrencileri olan Serahslı muhaddislerin Serahs hadisçiliğine yetiştirdikleri hadis öğrencileri ile katkı sağladıkları tespit edilmiştir. Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî'nin (ö. 256/870) üç ve Müslim b. el-Haccâc'ın (ö. 261/875) iki hocasının Serahslı olduğu saptanarak Serahslı muhaddislerin Horasan ve Mâverâünnehir bölge hadisçiliğine önemli bir katkı sundukları ortaya konmuştur. Serahslı hadisçiler başta Bağdât olmak üzere Nîşâbur ve Remle şehirlerine giderek bu şehirlerde hadis ilmi ile meşgul oldukları belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Muhaddis, Serahs, Horasan, Türkmenistan.

THE STATUS OF HADITH SCIENCE IN SERAKHS IN THE FIRST THREE CENTURIES OF HİJRİ

Abstract

In this article, the status of the science of hadith in Serakhs, which was completely destroyed except for a few architectural structures, until the first three centuries of hijri, was examined by determining the hadith scholars in this historical process. First of all, under the title of an overview of the city of Serakhs, the geographical and physical situation of Serakhs, its pre-İslamic and post-İslamic period, its social, religious and economic life are discussed.

[*] Dr., İl Müftü Yardımcısı, Kayseri, saridursun@hotmail.com

Then, in the first three centuries of hijri, the hadith scholars from Serakhs were examined and thirty-five hadith scholars were identified**.**

As a result of this research, it has been determined that muhaddiths from the generation of the tabi'in brought the science of hadith to Serakhs and that the scholars of etbâu al-tâbiîn and the next generation hadith scholars contributed to the hadith students of the hadith they trained. It was determined that Muhammad b. İsmâ'il al-Bukhâri's (d. 256/870) three and Muslim b. Hadjdjadj two (d. 261/875) teachers were from Serakhs, and it was revealed that the hadith scholars from Serakhs made an important contribution to the region's hadithism in Khorasan and Transoxiana. It has been determined that the hadith scholars from Serakhs went to the cities of Nishapur and Remle, especially Baghdad, and engaged in the science of hadith in these cities.

Keywords: Hadith, Muhaddith, Serakhs, Khorasan, Turkmenistan.

Giriş

Hz. Osman zamanında 31/651-652 yılında Basra Valisi Abdullah b. Âmir, Abdullah b. Hâzim'i Serahs'a göndermiştir. Abdullah b. Hâzim'de şehri anlaşma veya fetih yolu ile teslim almıştır.[1]Bu fetih sürecinin ardından Serahs'a Enes b. Mâlik'in (93/711-712) öğrencisi tâbiîn neslinden Nasr b. İmrân (128/746) ve diğer muhaddisler yerleşmişler, böylelikle şehre hadis ilmi ulaşmıştır.[2]

Bu araştırmamızda hicri ilk üç asırda yaşamış Serahslı muhaddisler tespit edilmiştir. Böylelikle bu şehirdeki hadis ilminin durumu belirtilen tarihi süreç içerisinde incelenmeye çalışılmıştır. Araştırmamızda öncelikle

---

1 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Târîhu'r-rüsul ve'l-müluk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Daru'l-Meârîf,ts.), 4/302; Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, thk. Abdullâh Enis et-Tübbâ (Beyrut: Müessesetü'l-Me'ârif, 1407/1987), 569-570; Yüksel Sayan, "Serahs", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/540.

2 Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ'i'r-ricâl,* thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1403-1412/1983-1992), 29/362-365; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbü's-sikât*, thk. Muhammed Abdülmuîd Han ve Muhammed Abdürreşîd (Haydarabâd: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmâniyye, 1393-1403/1973-1983), 5/476; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cûfî Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, thk. Muhammed Abdülmuîd Han (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 8/104; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb* (Kahire: Daru'l-Kitabi'l-İslami, ts.), 10/431-432; İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Razî, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl.* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1953), 8/465; Ebû Abdillah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavud-Hüseyin Esed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402-1405/1982-1985), 5/243.

Serahs'ın coğrafi yapısı, fetih süreci, sosyal, dini ve ekonomik durumu ele alınmıştır. İkinci bölümde ise Serahslı muhaddisler tespit edilmiştir.

1. Serahs Şehrine Genel Bir Bakış

1.1. Serahs'ın Coğrafi ve Fiziki Durumu

Horasan'ın büyük yerleşim birimlerinden biri olan tarihî Serahs şehrinin İran ile Türkmenistan arasında doğal bir sınır görevi yapan Tecen Nehri'nin sağ kıyısında yer aldığı belirtilmiştir. Tecen Nehri'nin İran'ın Meşed bölgesindeki dağlardan akan sular ile birleşerek Türkmenistan sınırlarına girdiği, Serahs yakınlarında ise yönünün kuzeybatıya doğru değiştiği ve Tecen şehrine kadar aynı doğrultuda devam ettikten sonrada çöl sahasında kaybolduğu ifade edilmiştir. Tecen nehri kış aylarında ve erken bahar ayları olan Mart ve Nisan aylarında aktığı, Haziran sonunda ise tamamen kuruduğu zikredilmiştir. Alp-Himalaya Sıradağları'nın devamı olan Kopet Dağı üzerinde yer alan Serahs'ın, Nîşâbûr ile Merv arasında bulunduğu ve her iki şehre de altı merhale uzaklıkta olduğu vurgulanmıştır. 1832 yılında Serahs şehri yerli halk tarafından tamamen terkedilmiş ve birkaç mimari yapı dışında şehir yok olmuştur. Günümüzde Tecen Nehri'nin sol kıyısında kurulan yeni Serahs şehri ile kaybolmuş tarihî Serahs şehrinin birbiri ile karıştırılmaması için 1860 yılından sonra kaynaklarda tarihî Serahs şehri için ''Eski Serahs'' ifadesi kullanılmaya başlanılmıştır. Eski Serahs diye anılan tarihî şehrin kalıntılarının ise yeni Serahs'ın güneydoğusunda bulunduğu aktarılmıştır.[3]

Serahs şehrinin isminin nereden geldiğine dair Farslılara dayandırılan rivayette Keykâvus'un burasını Serahs b. Hûzrez adında birine iktâ ettiği, onunda burada kendi adını taşıyan bir şehir kurduğu daha sonra ise Büyük İskender'in şehrin imarını tamamlayarak muhkem hale getirdiği belirtilmiştir. Serahs b. Hûzrez'in Ahamenidler'in kurucusu Büyük Keyhüsrev'in oğlu Keykâvus'tan sonra tahta çıkan Dâra'nın oğlu I. Serhas olabileceği tahmin edilmiştir.[4]

Yâkût el-Hamevî, Serahs'ı Herat, Belh, Merv, Cürcân ve Rey gibi şehirlerin de içinde bulunduğu dördüncü bölgeye dâhil etmiş ayrıca Serahs'ın otuz üç derece boylam (Tûl) ile otuz yedi derece enlemde (Arz) yer aldığını

---

[3] Şihâbuddîn Ebî Abdullâh Yâkut b. Abdillâh Yâkutu'l-Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldân* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1397/1977), 3/208; Ruslan Muradov, "Architects of Serakhs", *The International İllustrated Journal Turkmenistan* 1-2/154-155 (2018), 75; Clifford Edmund Bosworth, "Sarakhs", *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 1997), 9/3; Barbara Kaim, "Parthian Settlements in the Serakhs Oasis", *Parthica* 10 (2008), 129; Nurgeldi Arbatov-Akif Karatepe, ''Türkmenistan'ın Jeomorfolojisi'', *Marmara Coğrafya* Dergisi 33(Ocak 2016), 572; Resul Şahsi, "Govşut Han Liderliğinde Merv Tekeleri'nin Akîm Kalan Devletleşme Teşebbüsü (1846 – 1877)", *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2020), 76; Sayan, "Serahs", 36/539; Fatih Koşak, ''Türkmenistan'ın Ahal Bölgesi Fiziki Coğrafyası'', *T.C. Türk İşbirliği ve Kalkınma İdaresi Başkanlığı Avrasya Etüdleri* 35 (2009), 115.

[4] Mesut Can, "Eski Serahs:Şehir, Coğrafya, Tarih ve Toplum" *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/1 (2021), 413; Sayan, "Serahs", 36/539.

belirtmiştir. Makdisî, Beytülmakdis'e benzettiği Serahs'ı ordusu bulunmadığından dolayı müstakil bir bölge kabul etmeyerek mesafe, lisan ve vergi yakınlığından dolayı Merv'e dâhil etmiştir. Makdisî, Belâzürî'nin Horasan'ı dört bölgeye ayırdığını Serahs'ı da ikinci bölgede zikrettiğini kendisinin ise bu taksime katılmadığını ifade etmiştir. Günümüzde Horasan bölgesinin topraklarının üç parçaya ayrılmış olduğu Merv, Nesâ ve Serahs'ın Türkmenistan, Belh ve Herat'ın Afganistan, kalan kısmının da İran sınırları içinde bulunduğu aktarılmıştır.[5] Merv ile Nîşâbûr arasında bulunan, Merv'in yarısı büyüklüğüne sahip ve düz bir coğrafyada kurulmuş Serahs şehrinin Hâbrân ve Zûrâbez adında iki nahiyesinin, şehir merkezine bağlı köylerin birleşmesi ile oluşan Taberân isimli bir rustâkının ve yirmi dört köyünün olduğu ifade edilmiştir.[6]

XI. yüzyılda Serahs'ın topraklarının yüz yirmi hektarlık bir alanı kapladığı ifade edilmiştir. Eski Serahs'ın kalıntılarından şehrin, etrafı surlarla çevrili şehristan, iç kale (kuhendiz) ve rabad (dış mahalle) olmak üzere üç bölümden oluştuğu belirtilmiştir. Eski Serahs'ın günümüze ulaşan iç kalesinin kalıntılarının yerden yirmi dört metre yukarıda bulunduğu ve kalenin kalan kısmının harap halde toprak altında kaldığı aktarılmıştır. Şehrin merkezi olan şehristan da bir caminin olduğu ve burada da küçük pazarların, çarşıların bulunduğu belirtilmiş, büyük çarşıların ise dış mahalle olarak adlandırılan rabatda olduğu ifade edilmiştir. Serahs kendi adı ile meşhur olmuş bir mimari ekol oluşturmuş, XI. ve XII. yüzyıllarda Serahslı mimarlar Türk-İslam mimarisinin gelişimine büyük katkıda bulunmuşlardır. Şehrin mimarisinde kullanılan malzemenin çamur ve kerpiç olması aynı zamanda tarih boyunca işgallere ve yıkımlara uğraması sebebi ile Eski Serahs'ın ortaçağ mimarisine dair çok fazla eser günümüze ulaşamamıştır. Buna rağmen araştırmacıların tespit edebildiği Serahs'ın ünlü mimari eserleri arasında Alî b. Muhammed es-Serahsî'nin Tirmiz yakınlarındaki Câr Kurgan Minaresi, Nîşâbûr-Merv yolu üzerindeki Ribât-ı Şerif Kervansarayı, bölgede Serahs Baba diye bilinen şahsa ait Ebu'l-Fadl Türbesi, Muhammed b.

---

5 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Beşşârî el-Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, thk. Muhammed Emîn ed-Dannâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002), 242-243; Yâkutu'l-Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldân*, 1/31,3/208; Osman Çetin, "Horasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/235.

6 Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-İstahrî, *Kitâbü'l-mesâlik ve'l-memâlik* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1425/2004), 272-273; Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, 28; Yâkutu'l-Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldân*, 1/168, 1/318, 3/157; Ebu'l-Kâsım Muhammed İbn Havkal, *Su'retu'l-arz*, thk. Johannes Heind Kramers (Leiden: E. J. Brill, 1938), 2/445; Can, "Eski Serahs: Şehir, Coğrafya, Tarih ve Toplum", 427; İsmail Pırlanta, "İslam Coğrafyacılarının Eserlerinde Yerleşim Birimlerinin İsimlendirilmesi", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2011), 157-158.

Atsız es-Serahsî'nin Merv'de bulunan eserleri, Yartı Kümbet ve Merv'de bulunan Sultan Sencer Türbesi sayılmıştır.[7]

1.2. Serahs'ın İslam Öncesi Dönemi

Eski Serahs'ın yerleşim alanında 1953 yılında yapılan arkeolojik çalışmalarda şehir kalesinin sur duvarlarına ulaşılmış ardından aynı bölgede şehristanın kuzey kesiminde ikinci kazı çalışmaları yapılmıştır. Her iki arkeolojik kazıların neticesinde Serahs'ın M.Ö. IV. ve VI. yüzyıllarda Ahamenidler döneminde kurulduğu anlaşılmıştır. Bu dönemde Serahs'ın vahanın merkezine dönüştüğü ve gelişmiş sulama kanallarına sahip olduğu belirtilmiştir. Ahamenidler dönemi Büyük İskender'in Serahs'ı ele geçirmesi ile sona ermiştir. Zülkarneyn şeklinde de ifade edilen Büyük İskender'in Serahs'ın şehristanını sağlamlaştırdığı ifade edilmiştir. M.Ö. II. yüzyılda ise Serahs, Partlar'ın hâkimiyetine girmiştir. Part döneminde Serahs'ta yeni sulama kanallarının inşa edilmesi ile sulanan arazilerin genişlediği böylece yerleşim yerlerinin sayısının ve bölge nüfusunun arttığı ifade edilmiştir. M.Ö. III.-VII. yüzyıllarda İslam ordularının Serahs'ı fethinden önce bölgeye Sâsânîler hâkim olmuştur. Bu dönemde Serahs, Horasan'ın önemli bir idari merkezi haline gelmiştir. Serahs'ın Sâsânîler dönemi ile ilgili yazılı kaynakların yetersiz olduğu ve bu konuda arkeolojik verilerin beklenmesi gerektiği ifade edilmiştir.[8]

1.3. Serahs'ın Fethi ve İslam Sonrası Dönemi

Hz. Osman döneminde Basra Valisi olan Abdullah b. Âmir sulh yoluyla ya da savaşarak 31/651-652 yılında Ebreşehr'i ele geçirmiştir. Abdullah b. Âmir, Ebreşehr'i fethettikten sonra Ümeyn b. Ahmer el-Yüşkerî'yi Ebreşehr'in yakınlarında bulunan Tûs, Ebîverd, Nesâ ve Humrân'ı fethetmesi için görevlendirmiştir. Ümeyn b. Ahmer, bu şehirleri fethederek Serahs'a kadar ulaşmıştır. Daha sonra Abdullah b. Âmir, Abdullah b. Hâzim'i Serahs'a göndermiştir. Serahs'ın yöneticisi Zâdeveyh, yüz kişiye eman verilmesi şartıyla Abdullah b. Hâzim ile anlaşarak şehri teslim etmiştir. Diğer bir rivayette ise Zâdeveyh eman listesine kendi adını yazmadığından dolayı Abdullah b. Hâzim tarafından öldürülmüş ve Serahs savaş yoluyla fethedilmiştir.[9]

Emevîler döneminde Serahs şehri Horasan valisi Nasr b. Seyyâr ile Abbâsî ihtilâlinin en önemli ismi Ebû Müslim el-Horasânî arasındaki mücadeleye sahne olmuştur. 129/746 yılında Nasr b. Seyyâr, Alî el-Kirmânî

---

7 Istahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, 273; İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2/445; Makdisî, *Ahsenü't-Tekàsîm,* 243; Can, "Eski Serahs: Şehir, Coğrafya, Tarih ve Toplum", 423; Sayan, "Serahs", 36/540; Muradov, "Architects of Serakhs", 70,71,78.

8 Kaim, "Parthian Settlements in the Serakhs Oasis",129, 131, 134; Muradov, "Architects of Serakhs",75-76; Yâkutu'l-Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldân*, 3/208; Can, "Eski Serahs: Şehir, Coğrafya, Tarih ve Toplum", 413-414.

9 Taberî, *Târîh*, 4/302; Belâzürî, *Fütûh*, 569-570; Sayan, "Serahs", 36/540.

ile savaşmış Ebû Müslim el-Horasânî'de el-Kirmânî'yi desteklemiştir. Nasr b. Seyyâr, Alî el-Kirmânî'yi öldürünce yerine oğlu Alî b. el-Kirmânî (İbnü'l-Kirmânî) geçmiştir. Ebû Müslim el-Horasânî, büyük bir ordu toplayan İbnü'l-Kirmânî'nin yanında yer almıştır.[10] Ebû Müslim el-Horasânî ile İbnü'l-Kirmânî 130/747-748 yılında Merv'e girince Nasr b. Seyyâr bu şehrinden çıkmak zorunda kalmış önce Serahs'a daha sonra da Tûs ve Nîşâbur'a gitmiştir.[11] Taberî, Nasr b. Seyyâr'ın Serahs'ta iki gün İbnü'l-Esîr ise bir gün kaldığını ifade etmiştir.[12]

Serahs şehri kaynaklarımızda 183-186/799-802 yıllarında Ebu'l-Hasîb Vüheyb b. Abdullah'ın Nesâ da çıkarmış olduğu isyan hareketi ile zikredilmiştir. Hârûn er-Reşîd, bu ayaklanmayı bastırması için Horasan valisi Alî b. Îsâ b. Mâhân'ı görevlendirmiştir. Ebu'l-Hasîb, Ebîverd, Tûs ve Nîşâbur'u ele geçirdikten sonra Merv'i muhasara etmiştir. Ancak Merv'de yenilince Serahs'a çekilmiş ve burada eski gücünü tekrar elde etmiştir.[13]186/802 yılında ise Alî b. Îsâ b. Mâhân, Ebu'l-Hasîb ile savaşmak için Merv'den Nesâ'ya hareket etmiştir. Ebu'l-Hasîb'i öldüren Alî b. Îsâ b. Mâhân, böylelikle isyanı bastırılmıştır.[14]

202/817-818 yılında Serahs, Abbasî halifesi Me'mun'un Bağdât'ta çıkan isyanı durdurmak için Merv'den Irak'a yapmış olduğu yolculukta ifade edilmiştir. Me'mun bu seyahat esnasında Merv'den sonra Serahs'a gelmiş ve burada bir süre kalmıştır. Halife Me'mun'un veziri Fadl b. Sehl Serahs'ta bir hamamda saldırganlar tarafından öldürülmüştür.[15]

---

10 Taberî, *Târîh*, 7/353-356, 367-371; İzzüddîn Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebu'l-Fidâ Abdullâh el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987), 5/21, 27-28, 32-34; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Muhammed Hassan Ubeyd ve Arkadaşları (Beyrut: Daru İbn Kesîr, 1431/2010), 10/249-253; Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber ve Dîvânü'l-Mübtede' ve'l-Haber fî Eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men-Âsarahum min-Zevi's-Sultâni'l-Ekber* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1421/2000), 3/146-149; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'ḳûbî*, thk. Abdülemîr Mühennâ (Beyrut: Şeriketü'l-A'lâmi lil Matbuât, 1431/2010), 2/272; Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem el-Kûfî, *Kitâbu'l-Fütûh*, thk. Alî Şirî (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1411/1991), 7/319-322; Ebu'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Kureşî en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb*, thk. Hasan Nureddin, Yahyâ eş-Şâmî ve Arkadaşları (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004), 21/318-322; Sayan, "Serahs", 36/540.

11 Taberî, *Târîh*, 7/378-382; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/42-45; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/254.

12 Taberî, *Târîh*, 7/382; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/45.

13 Taberî, *Târîh*, 8/270, 273; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/319, 322; Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafa Abdülkâdir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 9/83, 103; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/458.

14 Taberî, *Târîh*, 8/275; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/326; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/460; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 9/110.

15 Taberî, *Târîh*, 8/565; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/445; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 11/9; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 10/108.

Me'mun'un Tâhir b. Hüseyin'i Horasan valisi olarak tayin etmesi ile birlikte Serahs'ın Abbâsi hâkimiyetimden koparak Tâhirîlerin daha sonrada Sâmânîlerin, Saffârîlerin, Gaznelilerin, Selçukluların ve Hârezmşahların idaresine girdiği, Moğol istilası öncesinde Gurluların daha sonrada Oğuzların işgaline uğradığı belirtilmiştir. Serahs'ın bu dönemleri ile ilgili bilgilerin yetersiz olduğu ifade edilmiştir.[16]

1.4. Serahs'ta Sosyal, Dini ve Ekonomik Hayat

Serahs'ın toplumsal yapısı incelendiğinde bu şehrin yaklaşık dört asır Sâsânî İmparatorluğu hâkimiyetinde kaldığı anlaşılmaktadır. 31/652 yılında Abdullah b. Hâzim es-Sülemî'nin (ö. 72/691) Serahs'ı fetih için geldiğinde şehirde merzübân olarak nitelendirilen Sâsânî yöneticisi Zâdeveyh'in (Zâzeveyh) bulunması ve Yâkutu'l-Hamevî'nin Serahs'ın köyleri Âcinkân ve Selmükân'ın Acem halkı tarafından nasıl ifade edildiğini belirtmesi Serahs şehrindeki Fars etkisinin işareti olarak kabul edilmiştir.[17] Serahs'ın fethi sonrası 51/671 yılında Horasan valisi Rebî' b. Ziyâd el-Hârisî, Mısrayn olarak ifade edilen Kûfe ve Basra halkından elli bin kişiyi aileleri ile birlikte Horasan'a getirmiş ve Ceyhun Nehri'nin aşağı kısmına (öte tarafına) yerleştirmiştir.[18] 130/747-748 yılında Şeybân b. Seleme el-Harûrî Serahs'a gelince Adnânîler'e mensup büyük bir Arap kabilesi olan Bekir b. Vâil kabilesinden büyük bir taraftar kitlesini etrafında toplamıştır.[19] Bu bilgiler ışığında Serahs'ın fethi sonrası toplumsal yapı içerisinde Araplarında bulunduğu tahmin edilmiştir. İslam ordusunun Horasan ve Serahs'ı fethi esnasında bölgede bulunan halklar arasında Türklerinde bulunduğu ifade edilmiştir. 31/652 yılında Abdullah b. Âmir, Horasan'ın fethinde Ahnef b. Kays'ı öncü birliklerin başında göndermiştir. Ahnef b. Kays bölgede Heyatıle (Heytallar) ile karşılaşmış ve onları hezimete uğratmıştır. Belâzürî, Heytallar'ın Türkler olduğunu ifade etmiştir. Ya'kûbî ise Merv ile Serahs arasında Türklerin varlığından haber vermiştir.[20]

Serahs'ın dini yapısı incelendiğinde İslam öncesi dönemde Sâsânî İmparatorluğu'nun resmi dini olan Mecûsîlik etkili olmuştur. Bu dönemde Orta Asya'da Mecûsîlik yaygınlık kazanmış ve çok sayıda taraftar bulmuştur. Ya'kûbî, Horasan haracına dahil olan Serahs'tan yıllık bir milyon dirhem cizye alındığını belirtmiştir. Serahs'ın bu cizye bedeli şehirdeki gayrimüslim

---

16 Can, "Eski Serahs: Şehir, Coğrafya, Tarih ve Toplum", 418.

17 Belâzürî, *Fütûh*, 569; Taberî, *Târîh*, 4/302; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/14, 19-20; Yâkutu'l-Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldân*, 1/51, 104; 3/240; Can, "Eski Serahs: Şehir, Coğrafya, Tarih ve Toplum", 428.

18 Taberî, *Târîh*, 5/286; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/338; Belâzürî, *Fütûh*, 577; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 5/243.

19 Taberî, *Târîh*, 7/385-386; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* 5/45-46; Ahmet Önkal, "Bekir b. Vâil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/362-363.

20 Taberî, *Târîh*, 4/301; Belâzürî, *Fütûh*, 567; İbn Vâzıh Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb Ya'kûbî, *Kitâbü'l-Büldân*, nşr. A.W.T. Juynboll (Leiden; Brill, 1861), 56.

nüfusun varlığına delil kabul edilmiştir.[21] İslam sonrası dönemde Serahs'ta Hanefilerin ve Şâfiîlerin çoğunlukta olduğu belirtilmiştir. Makddisî, Serahs'ta Hanefilere Arûsiyye, Şâfiîlere ise Ehliyye denildiğini ifade etmiştir. Serahs'ta her iki mezhepten birer kadı atama yoluna gidilmiş böylelikle çıkabilecek çatışmaların önüne geçilmek istenilmiştir.[22] Serahs'ta Şîa etkisinin bulunduğuna dair kaynaklarımızda bazı bilgilere ulaşılmıştır. Seyyid unvanlı Hz. Alî soyundan gelen bazı âlimlerin Serahs'ta yaşadığı belirtilmiştir. Seyyid unvanlı Ebu'l-Hasen Muhammed b. Muhammed b. Zeyd Serahs'ta yaşamış, öğrencisi Ebû Hafs es-Serahsî el-Şîrazî 529/1135 yılında vefat etmiştir.[23] Ayrıca Celâleddin Ebu'l-Fadl es-Serahsî bu şehirdeki Şîa'nın imamı olarak belirtilmiştir. Celâleddin Ebu'l-Fadl, 493/1100 yılında vefat etmiş, kabrinin de Serahs'ta olduğu ifade edilmiştir.[24] Serahs tarafında bulunan bir ribatın içinde Hz. Hüseyi'nin başının bulunduğu küçük bir kabrin olduğu da iddia edilmiştir.[25] Daha öncede ifade edildiği gibi Ebû Müslim el-Horasânî, Şeybân b. Seleme el-Harûrî'yi Serahs'ta bulunan Nasr b. Seyyâr ile mücadele etmesi için bu şehre göndermiştir. Şeybân b. Seleme el-Harûrî'nin Hâriciyye mezhebine mensup olduğu kaynaklarımızda belirtilmiştir. Şeybân b. Seleme'nin Serahs'ta kaldığı süre içerisinde Hâriciyye mezhebinin bölgede varlığını koruduğu tahmin edilmiştir.[26]

Serahs halkının önemli geçim kaynaklarından biri tarım olmuştur. Serahs'ta devamlı akan bir nehir olmamasına rağmen tarımda sulama için su kuyuları kullanılmıştır. Bölge tarımında hububat üretimi önemli bir yer tutmuştur.[27] Serahs'ta hayvancılık alanında deve yetiştiriciliği şehrin ekonomik hayatına katkı sağlamıştır. Horasan'da en çok devenin Serahs ve Belh'te yetiştirildiği ve bu develer ile de Mâveraünnehir ve Horasan şehirleri arasında yük taşımacılığı yapıldığı belirtilmiştir.[28] Serahs'ın İpek Yolu üzerinde olması ticari hayatı olumlu yönde etkilemiştir. Serahs halkının altın işlemeli başörtüsü ve sarık üretiminde mahir oldukları ifade edilmiştir.[29]

---

21 Richard Foltz, *Religions of The Silk Road* (New York: Palgrave Macmillan, 2010), 26-30; Şinasi Gündüz, "Mecûsîlik", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/279-284; Ya'kûbî, *Kitâbü'l-Büldân*, 56; Ludmila Polonskaya-Alexei Malashenko, *İslam in Central Asia* (Lübnan: Ithaca Press, 1994), 2.

22 Makdisî, *Ahsenü't-Tekàsîm*, 248, 258.

23 Yâkutu'l-Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldân,* 3/153, 382.

24 Ebu'l-Hasen Zahîrüddîn Alî b. Zeyd b. Muhammed el-Beyhakî, *Lübâbü'l-Ensâb ve'l-Elkâb ve'l-A'kâb,* thk. Seyyid Mehdî Recâî'(İran: Mektebetü'l-Âyetûllahi'l-Uzmâ el-Mera'şî'l-Necefi'l-Kübrâ, 2008), 1/424.

25 Makdisî, *Ahsenü't-Tekàsîm*, 43.

26 Taberî, *Târîh*, 7/385-386; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/45-46; Can, "Eski Serahs: Şehir, Coğrafya, Tarih ve Toplum", 433.

27 Makdisî, *Ahsenü't-Tekàsîm*, 243; İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2/445; Istahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, 272-273.

28 Makdisî, *Ahsenü't-Tekàsîm,* 249; İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2/445; Istahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, 272-273.

29 Ebu'l-Kasım Ubeydullah b. Abdillah İbn Hurdâzbih, *Kitâbü'l-mesâlik ve'l-memâlik* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1889), 1/24, 36; Yâkutu'l-Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldân*, 3/209.

2. Serahslı Muhaddisler

2.1. Ebû Cemra Nasr b. İmrân b. İsâm el-Dübei' el-Basrî (ö. 128/746)

Nasr b. İmrân'ın hocaları arasında Enes b. Mâlik'in olduğu belirtilmiştir. Tâbiîn neslinden olan bu muhaddis sika bir râvi olarak nitelendirilmiştir. Nasr b. İmrân, Serahs'a yerleşmiş ve bu şehirde vefat etmiştir.[30]

2.2. Ebû Lebîd Muhammed b. Gıyâs es-Serahsi ed-Dübei'(ö. 199/815)

Bu muhaddisin hocaları arasında Mâlik b. Enes (179/795) ve öğrencileri arasında ise Serahslı Ebû Kudâme Ubeydullah b. Saîd (241/855) bulunmaktadır. Ebû Lebîd, mütkın, huffâz ve ehl-i sünnet olarak nitelendirilmiştir.[31]

2.3. Musa'b b. Hârice b. Musa'b (ö. 201-202)

Musa'b b. Hârice'nin hocaları arasında Hammâd b. Zeyd (179/795) bulunmaktadır. Serahs kadılığı da yapmış olan bu muhaddis meçhul olarak nitelendirilmiştir.[32]

2.4. Ebû Alî Hasan b. Vâki' b. Kâsım er-Remlî (ö. 220/835)

Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî'nin hocası olan Hasan b. Vâki' aslen Serahslı olmakla birlikte Remle'ye yerleşmiş ve bu şehirde vefat etmiştir. Bu hadis âlimi sika ve saduk olarak nitelendirilmiştir.[33]

2.5. Ebû Kudâme Ubedullâh b. Saîd b. Yahyâ el-Yeşkürî es-Serahsî (ö. 241/855)

Benî Yeşkûr kabilesinin azatlı kölesi olan bu muhaddis aslen Serahslı olup Nîşâbûr'a yerleşmiştir. Ubedullâh b. Saîd'in hocaları arasında Süfyân b. Uyeyne, Vekî' b. Cerrâh ve Yezîd b. Hârûn'un bulunduğu ifade edilmiştir. Öğrencileri arasında ise Buhârî, Müslim ve Nesâî'nin olduğu belirtilmiştir.

---

30 Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl,* 29/362-365; İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, 5/476; Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, 8/104; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb*, 10/431-432; İbn Ebû Hâtim, *Cerh ve't-ta'dîl*, 8/465; Zehebî, *Siyer,* 5/243.

31 Ebû Sa'd Abdulkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *Kitâbu'l-ensâb*, thk. Abdullâh Ömer el-Barûdî, (Beyrut: Dâru'l-Cennân, 1409/1988), 3/471; İzzüddîn Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb* (Kahire: Mektebetü'l-Kudüs, 1357/1938), 2/33; Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, 1/207; İbn Ebû Hâtim, *Cerh ve't-ta'dîl*,8/54.

32 İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât,* 9/174; İbn Ebû Hâtim, *Cerh ve't-ta'dîl*,8/309; Zehebî, Ebu Abdillah Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Mîzânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl,* thk. Alî Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1963), 4/119; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân,* thk. Selmân Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut; Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamiyye, 2002), 8/74.

33 Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 6/33; Ebû Abdillah Muhammed b. Sa'd b. Meni' el-Kâtib el-Bağdâdî, *Tabakâtü'l-kübrâ* (Kahire; Mektebetü'l-Hanci, 2001), 9/477; Buhârî, *Târîhu'l-kebîr,* 2/307; İbn Ebû Hâtim, *Cerh ve't-ta'dîl*,3/40; İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, 8/171; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb,* 2/324.

Sika, huffâz ve şeyhu'l-İslam olarak nitelendirilen Ubedullâh b. Saîd'in Serahs'ta sünnet-hadis ilminin ortaya çıkması ve yayılmasında önemli katkısının olduğu zikredilmiştir.[34]

2.6. Ebû Ca'fer Ahmed b. Saîd b. Sahr ed-Dârîmî es-Serahsî (ö. 253/867)

Sika bir ravi olarak nitelendirilen Ahmed b. Saîd Serahs'ta doğmuş Nîşâbûr'a yerleşmiştir. Daha sonra Serahs'a dönmüş, bu şehrin kadılığını yapmış ve Nîşâbûr'da vefat etmiştir. Ömrünün çoğunu hadis ilmi için rıhleler ile geçiren bu muhaddisin hocaları arasında Nadr b. Şümeyl ve Ca'fer b. Avn öğrencileri arasında ise Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî ve Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî bulunmaktadır.[35]

2.7. Fadl b. İkrime b. Târık es-Serahsî (ö. 250-259/864-873)

Bu muhaddisin hocaları arasında Ya'lâ b. Abîd ve Abdullah b. Bekr es-Sehmî, öğrencileri arasında ise Muhammed b. Leys el-Verrâk ve Serahslı muhaddisler bulunmaktadır. İbn Hıbbân, Fadl b. İkrime'nin h.250-259 yılları arasında vefat ettiğini belirtmiştir.[36]

2.8. Ebû Abdullah Muhammed b. Mühelleb es-Serahsî (ö. 260/874)

Serahslı Muhammed b. Mühelleb'in hocaları arasında Ya'lâ b. Abîd ve Ubeydullah b. Mûsâ, öğrencileri arasında ise Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Abdurrahmân es-Serahsî ed-Degûlî (ö. 360/971) bulunmaktadır. Bu muhaddisin kitap cem'i ve tasnifi ile hadis ilmine katkı sağladığı belirtilmiştir.[37]

2.9. Muhammed b. Dâvud b. Dînâr el-Fârisî el-Kirmânî (ö. 260/874)

Bu hadis âlimi aslen Kirmânlı olmakla birlikte Serahs'a yerleşmiştir. Muhammed b. Dâvud'un hocaları arasında Ya'lâ b. Abîd, öğrencileri arasında

---

[34] Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 19/50; Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Kitâbu tezkiratü'l-huffâz,* thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/500; Buhârî, *Târîhu'l-kebîr,* 5/383; İbn Ebû Hâtim, *Cerh ve't-ta'dîl*,5/317; Zehebî, *Siyer,*11/405; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb*, 7/16; İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, 8/406; Mücteba Uğur, "Ebû Kudâme es-Serasî", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/177.

[35] Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bâğdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 1422/2001), 5/272-276; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 1/314-317; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 2/548; Zehebî, *Siyer*,12/233-234; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb*, 1/31-32; İbn Ebû Hâtim, *Cerh ve't-ta'dîl*,2/53; es-Sem'ânî, *Kitâbu'l-ensâb*, 2/440-441. Ebû Abdillah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdusselâm et-Tedmûrî (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-İzzi, 1410-1416/1990-1996), 19/43.;

[36] İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, 9/8.

[37] İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, 9/142; Ebu'l-Kâsım Şikâtüddîn Alî b. Hasan İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, thk. Muhibbuddîn Ebî Saîd Ömer b. Garâme el-Ömerî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415-1419/1995-1998), 63/44; Sem'ânî, *Kitâbu'l-ensâb*, 3/244; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, 1/539.

ise Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Abdurrahmân es-Serahsî ed-Degûlî bulunmaktadır. Yalancılıkla itham edilen bu muhaddisin h.260'ın az öncesi ya da az sonrası yıllarda vefat ettiği ifade edilmiştir.[38]

2.10. Ebû Abdullah Muhammed b. Alî b. Abdurrahmân b. Cüneyd es-Serahsî (ö. 265/879)

Aslen Serahslı olan bu muhaddis Bağdat'a yerleşmiştir. Muhammed b. Alî'nin hocaları arasında Yezîd b. Hârûn ve Reyhân b. Saîd öğrencileri arasında ise Sâlih b. Mukâtil ve İsmâîl b. Muhammed es-Saffâr bulunmaktadır.

2.11. Velîd b. İsâm b. Veddâh es-Serahsî (ö. 268/882)

Velîd b. İsâm'ın hocaları arasında babası İsâm b. Veddâh el-Zübeyrî el-Bîlî bulunmaktadır. Hadis rivayet etmesi caiz görülmeyen bu hadis âlimini Sem'ânî, Ebu'l-Kâsım Veddâh b. İsâm b. Veddâh el-Bîlî şeklinde ifade etmiştir.[39]

2.12. Ebu'l-Haccâc Hârice b. Musa'b b. Hârice el-Bâlûcî es-Serahsî (ö. 268/882)

Serahs'ın Bâlûcî köyüne mensup bu muhaddisin babası Musa'b b. Hârice Sıffın savaşında şehid olmuştur. Annesinin vefatı sonrası anavatanından ayrıldığı için kendisine Hârice ismi verilmiştir. Hârice b. Musa'b'ın hocaları arasında babası Musa'b b. Hârice, Abdullah b. Avn ve Îsâ b. Mûsâ Guncâr bulunmaktadır. Öğrencileri arasında ise Abdullah b. Mübârek, Ebû Dâvud et-Tayâlisî ve Süfyân es-Sevrî bulunmaktadır. Şam, Hicaz, Irak ve Horasan'a rıhleleri bulunan bu muhaddis hakkında münekkidlerin bir kısmı sika ve güvenilir bir râvi olduğunu ifade etmiştir. Ancak Hârice b. Musa'b hakkında münekkidlerin çoğunluğu Gıyâs b. İbrâhîm'den tedlis yaptığını, sika olmadığını, zayıf olduğunu hatta kezzab olduğunu belirtmişlerdir. Hârice b. Musa'b, h.198 yılında doğmuş ve h.268* yılında vefat etmiştir.[40]

2.13. Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Tayyib es-Serahsî (ö. 286/899)

Bu âlimin öğrencileri arasında Ahmed b. İshâk el-Mulhamî ve Muhammed b. Ahmed el-Kâtib bulunmaktadır. Ahmed b. Tayyib, Abbâsî

---

[38] İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, 9/143; Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl,* 3/541; İbn Hacer Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, 5/332.

[39] Sem'ânî, *Kitâbu'l-ensâb*, 3/244; 1/436; Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 4/342; İbn Hacer Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, 8/385-386.

* İbn Sa'd bu muhaddisin h.264 yılında vefat ettiğini belirtmiştir. İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 9/375.

[40] Sem'ânî, *Kitâbu'l-ensâb,* 1/269; 4/9; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk,*15/399-406; Zehebî, *Siyer*,7/326-328; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb*, 3/76-78; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl,* 8/16-23; Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl,* 1/625-626; Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, 3/205; İbn Ebû Hâtim, *Cerh ve't-ta'dîl*,3/375-376; İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, 8/233; İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 9/375.

halifesi Mu'tazıd-Billâh tarafından felsefî düşünceleri ve yanlış itikadından dolayı 286/899 yılında öldürtülmüştür.[41]

2.14. İsâm b. Veddâh ez-Zübeyrî el-Bîlî (ö. 300/913 öncesi)

Serahs'ın Bîl köyüne mensub bu muhaddisin hocaları arasında Mâlik b. Enes, Süfyân b. Uyeyne ve Fudayl b. İyâz, öğrencileri arasında ise oğlu Ebu'l-Kâsım Veddâh b. İsâm (Velîd b. İsâm b. Veddâh) ve Muhammed b. Mühelleb es-Serahsî bulunmaktadır. Rivayeti ile ihticâc etmenin caiz olmadığı ifade edilen İsâm b. Veddâh h.300 yılından önce vefat etmiştir.[42]

2.15. Kâsım b. Muğîre es-Serahsî (ö. ?)

Serahslı bu muhaddisin öğrencileri arasında bulunan Kuteybe b. Saîd h. 240 yılında vefat ettiğinden Kâsım b. Muğîre'nin de hicri üçüncü asırda yaşadığı tahmin edilmiştir.[43]

2.16. Umâre b. Muğîre es-Serahsî (ö. ?)

Umâre b. Muğîre, Kâsım b. Muğîre'nin kardeşidir. Serahslı Kâsım b. Muğîre'nin öğrencileri arasında bulunan Kuteybe b. Saîd h. 240 yılında vefat ettiğinden Umâre b. Muğîre'nin de hicri üçüncü asırda yaşadığı tahmin edilmiştir.[44]

2.17. Ebû Muâ'z Îsâ b. Yezîd el-Ezrak el-Mervezî (ö. ?)

Aslen Mervli olan bu muhaddis Serahs kadılığı yapmış ve bu şehirde vefat etmiştir. Îsâ b. Yezîd'in hocaları arasında Süfyan es-Sevrî ve Hâlid b. Keysân öğrencileri arasında ise Îsâ b. Mûsâ Guncâr ve Abdullah b. Mübârek bulunmaktadır. Öğrencileri arasında bulunan Îsâ b. Mûsâ Guncâr 186/802 yılında vefat ettiğinden Îsâ b. Yezîd'in hicri üçüncü asırda yaşadığı tahmin edilmiştir.[45]

2.18. Büdeyl (Bedîl) b. Amr b. Musa'b (ö. ?)

Bu muhaddisin hocaları arasında babası Amr b. Musa'b öğrencileri arasında ise oğlu Mu'teb b. Büdeyl bulunmaktadır. H.268 yılında vefat eden Hârice b. Musa'b'ın kardeşi olan Büdeyl b. Amr'ın hicri üçüncü asırda yaşadığı tahmin edilmiştir.[46]

---

41 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 21/341-343; Zehebî, *Siyer,*13/448-449; İbn Hacer Askalânî, *Lisânü'l-mîzân,* 1/489-490.

42 Sem'ânî, Kitâbu'l-ensâb, 1/436; İbn Hacer Askalânî, *Lisânü'l-mîzân,* 5/435; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb,* 1/163.

43 İbn Ebû Hâtim, *Cerh ve't-ta'dîl*,7/122; İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 9/382.

44 İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ,* 9/382; Buhârî, *Târîhu'l-kebîr,* 7/195.

45 İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, 8/490,492; İbn Ebû Hâtim, *Cerh ve't-ta'dîl*,6/291; Buhârî, *Târîhu'l-kebîr,* 6/402; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl,* 23/58-60.

46 İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, 8/154.

2.19. Hafs b. Yahyâ b. Hafs b. Ömer b. Abbâd el-Temîmî (ö. ?)

Serahs ehlinden olan bu muhaddisin hocaları arasında Mâlik b. Enes öğrencileri arasında ise Abdullah b. Yezîd el-Adevî el-Mukrî bulunmaktadır. Hafs b. Yahyâ'nın öğrencisi Abdullah b. Yezîd 213/828 yılında vefat ettiğinden bu hadis âliminin hicri üçüncü asırda yaşadığı tahmin edilmiştir.[47]

2.20. Ömer b. Yahyâ b. Hafs b. Ömer b.Abbâd et-Temîmî (ö. ?)

Temîm kabilesine mensub Serahs ehlinden olan Ömer b. Yahyâ'nın hocaları arasında Süfyân b. Uyeyne (198/814) ve Cerîr b. Abdülhamîd (188/804) öğrencileri arasında ise Muhammed b. Mühelleb es-Serahsî bulunmaktadır. Ömer b. Yahyâ'nın öğrencisi Muhammed b. Mühelleb 260/874 yılında vefat ettiğinden bu hadis âliminin hicri üçüncü asırda yaşadığı tahmin edilmiştir.[48]

2.21. Ömer b. Abdulhamîd er-Râsibî (ö. ?)

Serahs ehlinden olan bu muhaddisin hocaları arasında Rebî' b. Sabîh (160/776) öğrencileri arasında ise Muhammed b. Mühelleb es-Serahsî (260/874) bulunmaktadır. Ömer b. Abdulhamîd'in hocası Rebî' b. Sabîh 160/776 yılında vefat ettiğinden bu muhaddisin hicri üçüncü asırda yaşadığı tahmin edilmiştir.[49]

2.22. Alî b. Saîd el-Kaynânî (ö. ?)

Serahs'ın Kaynân köyüne mensup bu muhaddisin hocaları arasında Abdullah b. Mübârek (181/797) bulunmaktadır. Alî b. Saîd'in Serahslı hadis öğrencilerinin olduğu belirtilmiştir. Bu hadis âliminin hocası Abdullah b. Mübârek 181/797 yılında vefat ettiğinden Alî b. Saîd'in hicri üçüncü asırda yaşadığı tahmin edilmiştir.[50]

2.23. Alî b. Merdâs (ö. ?)

Serahs ehlinden olan bu muhaddisin hocaları arasında Abdullah b. Mübârek ve Süfyân b. Uyeyne bulunmaktadır. Alî b. Merdâs'ın Serahslı hadis öğrencilerinin olduğu ifade edilmiştir. Bu hadis âliminin hocası Abdullah b. Mübârek 181/797 yılında vefat ettiğinden Alî b. Merdâs'ın hicri üçüncü asırda yaşadığı tahmin edilmiştir.[51]

2.24. Alî b. Hasen b. Yûnus (ö. ?)

Serahs'a mensup bu muhaddisin hocaları arasında Nadr b. Şümeyl et-Temîmî bulunmaktadır. Alî b. Hasen'in Serahslı hadis öğrencilerinin olduğu

---

47 İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, 8/200; Buhârî, *Târîhu'l-kebîr,* 5/228.
48 İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, 8/443; 9/142.
49 İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, 8/444; İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 9/277.
50 İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, 8/462-463;7/7; Sem'ânî, *Kitâbu'l-ensâb*, 4/580; Yâkutu'l-Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldân*, 4/424.
51 İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, 8/465; Yâkutu'l-Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldân*, 4/424.

belirtilmiştir. Alî b. Hasen'in hocası Nadr b. Şümeyl 203/819 yılında vefat ettiğinden bu hadis âliminin hicri üçüncü asırda yaşadığı tahmin edilmiştir.[52]

2.25. İsme b. Muhammed (ö. ?)

Serahs ehlinden olan bu muhaddisin hocaları arasında Süfyân b. Uyeyne bulunmaktadır. İsme b. Muhammed, Serahs'ta hadis öğrencileri yetiştirmiştir. Bu hadis âliminin hocası Süfyân b. Uyeyne 198/814 yılında vefat ettiğinden kendisinin hicri üçüncü asırda yaşadığı tahmin edilmiştir.[53]

2.26. Gıyâs b. Hamza b. Muhâcir en-Nüveyzî (ö. ?)

Serahs ehlinden olan bu muhaddisin hocaları arasında Yezîd b. Hârûn el-Vâsıtî (206/821) bulunmaktadır. Gıyâs b. Hamza'nın Serahslı öğrencileri arasında Ebu'l-Hasen Abdülhâlik b. Abdülkerîm es-Serahsî ve Abdullah b. Muhammed es-Serahsî bulunmaktadır. Bu hadis âliminin hocası Yezîd b. Hârûn 206/821 yılında vefat ettiğinden kendisinin hicri üçüncü asırda yaşadığı tahmin edilmiştir.[54]

2.27. Ebû Muhammed Mansûr b. Cüneyd (ö. ?)

Serahslı Mansûr b. Cüneyd'in hocaları arasında Hârice b. Musa'b öğrencileri arasında ise Ahmed b. Seyyâr bulunmaktadır. 110 yaşında vefat eden bu muhaddisin hocası Hârice b. Musa'b 268/882 yılında vefat ettiğinden kendisinin hicri üçüncü asırda yaşadığı tahmin edilmiştir.[55]

2.28. Ebû Bişr Yahyâ b. Hafs b. Ömer b. Abbâd et-Temîmî (ö. ?)

Temîm kabilesine mensup Serahslı bu hadis âliminin öğrencileri arasında Abdullah b. Mübârek (181/797) ve Ebû Âsım en-Nebîl (212/828) bulunmaktadır. Yahyâ b. Hafs, Abdullah b. Mübârek'ten önce Serahs'ta vefat etmiş ve Abdullah b. Mübârek bu muhaddisin kabrini ziyaret etmiştir.[56]

2.29. Sûre b. Hasan Âlevüzânî (ö. ?)

Serahs'ın Âlevüzân köyüne mensup bu hadis âliminin hocaları arasında Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî bulunmaktadır. Sûre b. Hasan'ın hocası Muhammed b. Hasan 189/805 yılında vefat ettiğinden kendisinin hicri üçüncü asırda yaşadığı tahmin edilmiştir.[57]

---

52 İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât,* 8/473; 9/212.

53 İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, 8/520;6/403.

54 İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, 9/3; Hatîb el-Bâğdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/431; Sem'ânî, *Kitâbu'l-ensâb*, 5/540; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, 3/246; Buhârî, *Târîhu'l-kebîr,* 8/368.

55 İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, 9/173; 7/7.

56 İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât,* 9/250; Sem'ânî, *Kitâbu'l-ensâb*, 1/499; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, 1/190.

57 Sem'ânî, *Kitâbu'l-ensâb*, 1/65; Yâkutu'l-Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldân*, 1/55-56; Hatîb el-Bâğdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/562.

2.30. İkrime b. Târık es-Selmükânî es-Serahsî (ö. ?)

Aslen Serahslı olan bu hadis âlimi Halife Me'mun döneminde Bağdat kadılığı yapmıştır. İkrime b. Târık'ın hocaları arasında Mâlik b. Enes öğrencileri arasında ise oğlu Fadl b. İkrime bulunmaktadır. İkrime b. Târık, h.214 ya da h.224 yılında kadılık görevinden azledilmiş ve Irak'ta vefat etmiştir.[58]

2.31. Huzeyme b. Ebi'l-Halîl es-Serahsî (ö. ?)

Serahslı bu muhaddisin hocaları arasında Abdullah b. Mübârek (181/797) ve Hârice b. Musa'b es-Serahsî (268/882) bulunmaktadır. Serahs'ta hadis öğrencileri yetiştiren Huzeyme b. Ebi'l-Halîl hadis ilminde müstakim olarak nitelendirilmiştir. Bu muhaddisin hocası Abdullah b. Mübârek 181/797 yılında vefat ettiğinden kendisinin hicri üçüncü asırda yaşadığı tahmin edilmiştir. [59]

2.32. Abdullah b. Ömer es-Serahsî (ö. ?)

Serahslı Abdullah b. Ömer'in hocaları arasında bulunan Abdullah b. Mübârek 181/797 yılında vefat ettiğinden bu muhaddisin hicri üçüncü asırda yaşadığı tahmin edilmiştir.[60]

2.33. Ebu Bekr Abdurrahmân b. Affân es-Serahsî (ö. ?)

Aslen Serahslı olan bu hadis âlimi Bağdat'a yerleşmiştir. Hocalarında rekâik ve hikâyât alanından rivayetlerde bulunan Abdurrahmân b. Affân yalancılıkla itham edilmiştir. Bu muhaddisin hocaları arasında bulunan Fudayl b. İyâz 187/803 yılında vefat ettiğinden bu muhaddisin hicri üçüncü asırda yaşadığı tahmin edilmiştir.[61]

2.34. Ebû Muhammed Abdullah b. Münîr es-Serahsî (ö. ?)

Serahslı bu muhaddisin hocaları arasında Vehb b. Cerîr b. Hâzim ve Yezîd b. Hârûn bulunmaktadır. Öğrencisi ise Alî b. Muhammed b. Abdurrahmân es-Serahsî'dir. Abdullah b. Münîr'in hocası Yezîd b. Hârûn 206/821 yılında vefat ettiğinden kendisinin hicri üçüncü asırda yaşadığı tahmin edilmiştir.[62]

2.35. Ca'fer b. Abdulvehhâb el-Hâlberzenî es-Serahsî (ö. ?)

Serahs'ın Hâlberzen köyüne mensup bu muhaddisin hocaları arasında Yahyâ b. Bükeyr, Yûnus b. Abdüla'lâ es-Sadefî ve Muhammed b. Yezîd

---

[58] İbn Hibbân*, Kitâbü's-sikât,* 8/527; Sem'ânî, *Kitâbu'l-ensâb,* 3/277-278; Yâkutu'l-Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldân*, 3/240; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb,* 2/553; Hatîb el-Bâğdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/193.

[59] İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, 8/233; 7/7.

[60] İbn Hibbân, Kitâbü's-sikât, 8/350; 7/7.

[61] İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât,* 8/380; İbn Hacer Askalânî, *Lisânü'l-mîzân,* 5/114-115; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 1/246.

[62] Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 16/180; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb*, 6/44; Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, 8/368.

bulunmaktadır. Muhaddis Ömer b. Alî'nin dayısı olan bu hadis âliminin hocası Yûnus b. Abdüla'lâ es-Sadefî 264/878 yılında vefat ettiğinden kendisinin hicri üçüncü asırda yaşadığı tahmin edilmiştir.[63]

Sonuç

Horasan'ın en büyük şehirlerinden olan Serahs hicri ilk üç asırda hadis ilminde büyük bir gelişme göstermiştir. Araştırmamız neticesinde bu tarihi süreçte Serahs'ta otuz beş muhaddis tespit edilmiştir. Serahs'a hadis ilminin tâbiîn neslinden muhaddislerin şehre gelmeleri ile ulaştığı tahmin edilmiştir. Sahabeden Enes b. Mâlik'in öğrencisi tâbiîn neslinden Nasr b. İmrân'ın Serahs'a yerleşmesi ve bu şehirde vefat etmesi bu duruma işaret olarak kabul edilmiştir. Tebeu't-tâbiîn ve sonraki nesil muhaddislerin yetiştirdiği öğrenciler Serahs hadisçiliğine katkı sağlamışlardır. Tebeu't-tâbiîn neslinden Süfyân b. Uyeyne'nin öğrencileri arasında altı, Abdullah b. Mübârek'in öğrencileri arasında ise dört Serahslı muhaddis bulunmaktadır. Daha sonraki nesillerden Yezîd b. Hârûn'un beş, Mâlik b. Enes ise dört öğrencisi Serahslıdır. Meşhur muhaddisler Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî'nin (ö. 256/870) üç ve Müslim b. el-Haccâc'ın(ö. 261/875) iki hocasının Serahslı olması Serahslı muhaddislerin Horasan ve Mâverâünnehir bölge hadisçiliğine olan katkılarının en güzel örneği olarak kabul edilmiştir. Serahslı hadisçiler başta Bağdât olmak üzere Nîşâbur ve Remle şehirlerine yerleştikleri gibi rıhle hareketlerinde de bulunmuşlardır. Hicri ilk üç asırda hadis ilmi sadece Serahs'ın şehir merkezinde değil kırsal bölgelerinde de gelişmiş ve buralarda muhaddisler yetişmiştir. Serahs'ın Bâlûcî, Bîl, Kaynân, Âlevüzân ve Hâlberzen köyleri hadis ilmi açısından önemli yerleşim yerleri arasında zikredilmiştir. Araştırmamız neticesinde hicri ilk üç asırda Serahs'ın hadis ilmi açısından önemli bir ilim merkezi olduğu tespit edilmiştir.

KAYNAKÇA

Arbatov, Nurgeldi – Karatepe, Akif. ''Türkmenistan'ın Jeomorfolojisi''. *Marmara Coğrafya Dergisi,* 0/ 33 (2016 Ocak), 566-588.

Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-büldân*. thk. Abdullâh Enis et-Tübbâ. Beyrut: Müessesetü'l-Me'ârif, 1407/1987.

Beyhakî, Ebu'l-Hasen Zahîrüddîn Alî b. Zeyd b. Muhammed, *Lübâbü'l-Ensâb ve'l-Elkâb ve'l-A'kâb*, thk. Seyyid Mehdî Recâi'.İran: Mektebetü'l-Âyetûllahi'l-Uzmâ el-Mera'şî'l-Necefi'l-Kübrâ, 2008.

Bosworth, Clifford Edmund. "Sarakhs". *The Encyclopaedia of Islam.* 9/3. Leiden: Brill, 1997.

[63] Sem'ânî, *Kitâbu'l-ensâb*, 2/310; Yâkutu'l-Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldân*, 2/338; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb,* 1/338.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cûfî. *Târîhu'l-kebîr*. thk. Muhammed Abdülmuîd Han. 9 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye,ts.

Can, Mesut. ''Eski Serahs: Şehir, Coğrafya, Tarih ve Toplum''. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/1 (2021), 409-438.

Çetin, Osman. "Horasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 18/235. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.

Foltz, Richard. *Religions of The Silk Road*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

Gündüz, Şinasi. ''Mecûsîlik'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/279-284. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

Hatîb el-Bâğdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 1422/2001.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Şikâtüddîn Alî b. Hasan b. Hibetullâh b. Abdillâh. *Târîhu Medîneti Dımaşk*. thk. Muhibbuddîn Ebî Saîd Ömer b. Garâme el-Ömerî. 70 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415-1419/1995-1998.

İbn A'sem, Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem el-Kûfî. *Kitâbu'l-Fütuh*. thk. Alî Şirî. 8 cilt. Beyrut: Daru'l-Edva, 1411/1991.

İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Razî. *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1953.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Lisanü'l-Mîzân*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Matbuâti'l-İslamiyye, 2002.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Tehzîbü't-Tehzîb*.13 Cilt. Kahire: Daru'l-Kitabi'l-İslami. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed. *Kitabü'l-İber ve Divanü'l-Mübtedei ve'l-Haber fi Eyyami'l-Arabi ve'l-Acemi ve'l-Berber ve men Aserahum min Zevi's-Sultani'l-Ekber*.8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2001.

İbn Havkal, Ebu'l-Kasım Muhammed. *Su'retu'l-Arz*. thk. Johannes Heind Kramers, Leiden: E. J. Brill, 1938.

İbn Hıbbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbü's-Sikât*. thk. Muhammed Abdülmuîd Han ve Muhammed Abdürreşîd. 10 Cilt. Haydarabâd: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmâniyye, 1973-1983.

İbn Hurdâzbih, Ebu'l-Kasım Ubeydullah b. Abdillah. *Kitâbü'l-mesâlik ve'l-memâlik*. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1889.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Muhammed Hassan Ubeyd ve Arkadaşları. 20 Cilt. Beyrut: Daru İbn Kesîr, 2010.

İbn Sa'd, Ebû Abdillah Muhammed b. Sa'd b. Meni' el-Kâtib el-Bağdâdî. *Tabakâtü'l-Kübrâ*. 11 Cilt. Kahire; Mektebetü'l-Hanci, 2001.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafa Abdülkâdir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992.

İbnü'l-Esir, İzzüddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *el-Kamil fi't-Tarih*. thk. Ebu'l-Fida Abdullah el-Kadî. 11 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.

İstahrî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-İstahrî el-Fârisî. *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*. Beyrut: Daru's-Sadr, 2004.

Kaim, Barbara. "Parthian Settlements in the Serakhs Oasis". *Parthica* 10 (2008),127-136.

Koşak, Fatih. ''Türkmenistan'ın Ahal Bölgesi Fiziki Coğrafyası''. *T.C. Türk İşbirliği ve Kalkınma İdaresi Başkanlığı Avrasya Etüdleri* 35 (2009), 99-139.

Makdisî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr el-Beşşarî. *Ahsenü't-Tekasim fi Ma'rifeti'l-Ekâlim*. thk. Muhammed Emin ed-Dannavî, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâ'i'r-Ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1983-1992.

Muradov, Ruslan. ''Architects of Serakhs''. *The International İllustrated Journal Turkmenistan* 1-2 (2018), 154-155.

Nüveyrî, Ebu'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Kureşî. *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*. thk. Hasan Nureddin, Yahyâ eş-Şâmî ve Arkadaşları. 33 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.

Önkal, Ahmet. "Bekir b. Vâil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/362-363. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.

Pırlanta, İsmail. "İslam Coğrafyacılarının Eserlerinde Yerleşim Birimlerinin İsimlendirilmesi*", İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2011), 155-165.

Polonskaya, Ludmila – Malashenko, Alexei. *İslam in Central Asia*. Lübnan: Ithaca Press, 1994.

Sayan, Yüksel. "Serahs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/539-542. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdulkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *Kitâbu'l-Ensâb*. thk. Abdullâh Ömer el-Barûdî. 5 cilt. Beyrut: Daru'l-Cennan, 1408/1988.

Şahsi, Resul. "Govşut Han Liderliğinde Merv Tekeleri'nin Akîm Kalan Devletleşme Teşebbüsü (1846 – 1877)". *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2020), 73-119.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Târîhu'r-Rüsul ve'l-Müluk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 11 cilt. Kahire: Daru'l-Meârîf, ts.

Uğur, Mücteba. ''Ebû Kudâme es-Serasî'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 10/177. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.

Ya'kûbî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzıh. *Târîhu'l-Ya'ḳûbî*. thk. Abdülemîr Mühennâ. 2 Cilt. Beyrut: Şeriketü'l-A'lâmi lil Matbuât, 1432/2010.

Ya'kûbî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzıh. *Kitâbü'l-Büldân*, nşr. A.W.T. Juynboll. Leiden: Brill, 1861.

Yâkutu'l-Hamevî, Şihâbuddîn Ebî Abdullâh Yâkut b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-Buldân*.5 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1398/1977.

Zehebî, Ebû Abdillah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ.* thk. Şuayb Arnavud-Hüseyin Esed. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1403-1406/1982-1985.

MUSTAFA ÂSIM KÖKSAL'IN FIKHÎ KONUMU VE İSLÂM İLMİHÂLLERİNİN NİCELİK VE NİTELİK AÇISINDAN KRİTİĞİ

Menderes GÜRKAN[*]

1. Mustafa Âsım Köksal'ın Hayatına Kısa Bakış

Bir Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi bilgini olan Mustafa Âsım Köksal 1913 tarihinde Kayseri'nin Develi ilçesinde doğdu. Babası Hâfız Mehmed Edip Efendi, annesi ise Döne Hanım'dır. Büyük dedelerine nispetle ilçede Pîr Velî oğulları diye bilinen bir aileye mensuptur. Babası Edip Efendi ailenin ekonomik ihtiyaçlarını karşılamak düşüncesiyle 1914 yılının başlarında Arjantin'in Buenos Aires şehrine çalışmaya gider ve 22 yıl sonra geri döner. Gençlik yıllarına kadar babasından yoksun olarak büyüyen Köksal, babası ile de ilk defa geri döndükten sonra görüşmüştür. Babası, geri döndükten kısa süre sonra da yüksek tansiyon rahatsızlığına bağlı olarak 1935 yılı içerisinde vefat eder.

Mustafa Âsım Köksal ilköğrenimini Develi'de Merkez Numune Mektebi'nde tamamladı (1927). Kayseri Lisesi ve Erzurum Askerî Lisesi'nin giriş imtihanlarında başarılı olduysa da çeşitli imkânsızlıklar sebebiyle bu okullara devam edemedi. Bunun üzerine Develi müftüsü İzzet Efendi'nin ilimlere giriş sadedinde "mukaddimât-ı ulûm/ İlimlere başlangıç olan, ilk olarak öğrenilmesi gereken bilgiler, ön mâlûmat" diye adlandırılan derslerini takip etti. 1927-1933 yılları arasında Mısır el-Ezher Üniversitesinde bulunup İslami ilimler alanında kendini yetiştirmek düşüncesinde olan Köksal, girişimlerde bulunsa da buna muvaffak olamadı. Ancak bu idealinden taviz vermeyerek kendi kendini yetiştirmek düşüncesiyle yoğun bir okuma ve inceleme içerisine girdi, ancak bu durum zaman zaman onun belirli sıkıntılar yaşamasına sebebiyet verdi.

Köksal, ailenin maddi ihtiyaçlarının ağır basmasıyla 1928'den Haziran 1930'a kadar Develi Ticaret ve Sanayi Odası'nda başkâtip olarak görev yaptı. 1933'te Ankara'ya gittikten sonra aynı yıl Diyanet İşleri Başkanlığı'nın açtığı kâtiplik imtihanını kazanarak sırasıyla Diyanet İşleri Başkanlığı'nda Evrak Kitâbeti memurluğu, Tahsis memurluğu, Sicil şefliği, Yazı İşleri müdürlüğü, Yayın müdürlüğü, Hayrat Hademesi İşleri müdürlüğü, Zat İşleri müdür

[*] Doç. Dr., ERÜ İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Öğretim Üyesi, mgurkan@erciyes.edu.tr, https://orcid.org/0000-0002-1855-7419.

vekilliği, Müşâvere ve Dinî Eserleri İnceleme Kurulu üye baş muavinliği görevlerinde bulundu. 1964 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan emekli oldu.

Köksal'ın, İslâm ilahiyatına olan ilgisinin yanı sıra tasavvufi çevreyle de sürekli irtibat halinde olması onun toplumsal ihtiyaçlar ve problemlerle de tanışmasına ve çare arayışlarına vesile olmuştur. Bu bağlamda onun manevi dünyasında ve tasavvuf öğretisinde şu kişilerin farklı nispetlerde etkili olduğu ifade edilir. 1. İskilipli İbrahim Edhem Efendi (1887-1963). Köksal'ın tasavvuf ile tanışması ve manevi yönünü geliştirmesinde Edhem Efendi'nin birinci derecede rol oynadığı ve kendisinden sonra da onun görevini üstlendiği ifade edilmektedir.[1], 2. Niğde ilinin Bor kazasından Ahmed Kuddûsî Efendi (1769-1849)[2] ile üçüncü kuşaktan torunu ve Köksal'ın kaim pederi olan Ahmed Eren, 3. M. Sami Ramazanoğlu (1892-1984), 4. Dede Paşa (1878-1974), 5. Kayserili Hacı Cemil Baba (1912-1982) ve 6. Ahmed Remzi Akyürek (1872-1944). 20 Kasım Cuma günü Cuma namazına giderken yolda beyin kanamasına bağlı hastalanıp hastaneye kaldırılan ve 28 Kasım 1998'de Ankara'da vefat eden Köksal, Abdülhâkim Arvâsî'nin de medfun bulunduğu Ankara Keçiören ilçesi Bağlum Kabristanı'na defnedildi.[3]

2. Mustafa Âsım Köksal'ın İlmi Hayatı

Mustafa Âsım Köksal'ın kısa hayat hikâyesinden de anlaşılacağı üzere düzenli bir dini eğitim alamadığı, sistemli bir okuma yapamadığı anlaşılmaktadır. Bütün bu olumsuzluklara rağmen onun İslam tarihi, kültürü ve ilahiyatına olan düşkünlüğü kendi kendini hem talebe kılmış, yetiştirmiş hem de sonuçta çok yönlü bir din âlimi olmasını sağlamıştır. Köksal'ın, Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde farklı birimlerde görev alması ise onun ilmi çalışmalarının çeşitliliğinde ve farklı içerikler ile şekillenmesinde etkili

---

1 Kayıtlara göre Kadiri şeyhlerinden İbrahim Edhem Efendi vefatına yakın zamanlarda Mustafa Asım Köksal'dan kendisinin yerine geçmesini talep eder, Köksal bu teklifi nazikçe geri çevirse de İbrahim Edhem şöyle der: "Oğlum! Bu benim elimde olan bir şey değil. Bana mânen böyle emredildi." Köksal'ın, İbrahim Edhem'in el yazısı ile kendisi için düzenlediği mühürlü hilâfetnâmeyi zaman zaman çevresindekilere gösterdiği aktarılmaktadır. Köksal'ın, İbrahim Edhem'den sonra 34. Şeyh olarak posta oturduğu ifade edilir. Konuyla ilgili fazla bilgi için bkz. A. Cüneyd Köksal, *M. Âsım Köksal Hayatı ve Hatıraları*, (İstanbul: Köksal Yayıncılık, 2000), 60; Mehmet Aykaç, " Mustafa Asım Köksal'ın Hayatı", *Mustafa Asım Köksal ve İlmi Kişiliği*, (Bursa: Emin Yayınları, 2021), 19.

2 Mustafa Asım Köksal TDV İslam Ansiklopedisine, kaimpederi Ahmet Eren'in büyük dedesi olan Ahmed Kuddûsî Efendi'nin hayatı, tasavvufi yönü ve şiirlerini muhtevi madde yazarlığı yapmıştır. Fazla bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, M. Âsım Köksal, "Kuddûsî Ahmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/315-316.

3 Mustafa Asım Köksal'ın hayatı hakkında daha fazla bilgi için bkz. A. Cüneyd Köksal, *M. Âsım Köksal Hayatı ve Hatıraları*, 21-197; Asım Cüneyd Köksal, "Köksal, Mustafa Âsım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/235-236; Mehmet Aykaç, " Mustafa Asım Köksal'ın Hayatı", *Mustafa Asım Köksal ve İlmi Kişiliği*, 9-22; Temel Erçetin, *Kayseri Alimleri Salihlerden Bir Demet*, (Kayseri: 2025), 114-117; Kâmil Şahin, "Mustafa Âsım Köksal: Hayatı ve Eserleri", *Diyanet İlmî Dergi*, XXXV/2, (Ankara: 1999), 117-127.

olduğu düşünülebilir. Köksal'ın, 1939 yılında ilk manzum eseri "Armağan" ile başlayan çalışmalarının vefatına yakın zamana kadar devam ettiğini söyleyebiliriz. Genel olarak bakıldığında Mustafa Âsım Köksal, İslam ilahiyatı literatürüne telif kitap ve makale, çeviri, reddiye, radyo sohbetleri nitelikli manzum ve nesir pek çok eser ile katkıda bulunmuştur. Bu eserlerin pek çoğu basılı olup bir kısmı ise tanzim-tertip edilip basılmayı beklemektedir. Hakkında yapılan araştırmalara göre Köksal'ın eserlerini ve vefatı sonrasında hakkında yapılan ilmi çalışmaları ve etkinlikleri şu şekilde tasnif edebiliriz.

2.1. Basılı Eserler

Basılı olan eserler arasında otuza yakın farklı hacimlerde telif ve tercüme kitap olup bunlar İslam tarihi, İslam ilmihali, peygamberler tarihi, İslam'ın müdafaası, İslam'a yönelik tenkitlere verilen cevaplar hakkındadır. Altmış civarında ise Diyanet aylık ve Diyanet ilmi dergi, Hakses ve İslam adlı dergilerde yayınlanan kısa hacimli Hz. Peygamberin hayatı, İslam ahlakı, Hıristiyanlık propagandasına yönelik değerlendirmeler, farklı tarihi şahsiyetler hakkında bilgilendirmeler vb. müteferrik konularda makale bulunmaktadır. Mustafa Âsım Köksal ayrıca, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisinde "Dârülerkam" ve "Kuddûsî Ahmed Efendi"[4] maddelerinin yazarlığını yapmıştır.

2.2. Basılı Olmayan Eserler

Dedesi hakkında en geniş ve kapsamlı çalışmayı yapan A. Cüneyd Köksal farklı konular ve hacimde dedesinin on adet basılmamış çalışması olduğu hakkında bilgi vermektedir. Bu çalışmaların pek çoğu mevcut olup tashihinin yapılarak basılmasının hedeflendiği ve birkaç tanesinin ise sadece isminin bilindiği belirtilmektedir.[5]

Mustafa Âsım Köksal'ın gerek basılı gerekse basılı olmayan eserleri incelendiğinde şu değerlendirmeyi yapabiliriz:

1. Köksal'ın eserleri, Hz. Muhammed (a.s.)'in hayatını ve ilk dönem İslam tarihinin tüm yönlerinin aydınlığa kavuşturulmasını, İslam'a ve Müslümanlara yapılan saldırıların cevaplandırılmasını, Müslümanların günlük hayatında ihtiyaç duydukları itikad, ahlak ve ibadet içerikli

[4] Söz konusu maddelerden "Dârülerkam"ı tek başına, "Kuddûsî Ahmed Efendi" maddesini ise Süleyman Uludağ ile birlikte yazmıştır.

[5] Mustafa Âsım Köksal'ın basılı ve yazma halindeki çalışmaları ve bu çalışmalar hakkında kısa bilgilendirmeler için bkz. A. Cüneyd Köksal, *M. Âsım Köksal Hayatı ve Hatıraları*, 207-221; Okan Uzunöz, " Mustafa Asım Köksal'ın Eserleri ve Hakkında Yapılmış Çalışmalar", *Mustafa Asım Köksal ve İlmi Kişiliği*, (Bursa: Emin Yayınları, 2021), 24-29; Mehmet Aykaç, " Mustafa Asım Köksal'ın Hayatı", *Mustafa Asım Köksal ve İlmi Kişiliği*, 12-17; Selma Polat, *Mustafa Asım Köksal`ın Hayatı, Eserleri ve Tarihçiliği*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2001.

problemlerin çözüm yollarını, belirli şahsiyetlerin tanıtımı vb. hususları sade ve akıcı bir dil ile konu edinmiştir.

2. Köksal'ın eserlerinde dikkat çeken bir diğer husus ta onun şiire olan düşkünlüğü ve konuları anlatırken yer yer konunun bağlamına uygun şiirler ile süslemesi ve metni akıcı hale getirmesidir. Mustafa Âsım Köksal'ın şiire olan düşkünlüğü ve eserlerini şiir ile süslemesi Mehmet Âkif Ersoy'a olan sevgisi ve onu örnek almasıyla irtibatlandırılabilir. Nitekim Köksal, Mehmet Akif'in vefatı sonrası ona olan sevgisi ve saygısını, vefat üzüntüsünü yazdığı bir şiir ile gösterir.

2.3. Hakkında Yapılan İlmi Etkinlikler

Mustafa Âsım Köksal'ın vefatı sonrasında kendisine bir vefa örneği olarak eserlerinden ve çevresindeki kişilerin hatıralarından hareketle farklı akademik çalışmaların ve sosyal etkinliklerin yapıldığı görülmektedir. Bu akademik çalışmaları ve sosyal etkinlikleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Köksal'ın tüm yönleriyle hayatı ve İslam düşüncesine ilişkin farklı konulardaki görüşlerinin bir araya getirildiği kitaplar[6],

2. Daha çok hayatını ve görüşlerini konu edinen makaleler;

3. Köksal'ın hayatını ve İtalyan şarkiyatçı Caetani[7]'ye reddiyesini konu edinen iki adet Yüksek Lisans tezi,

4. Hayatı ve eserleri hakkında TDV İslam Ansiklopedisinde yer alan madde,

5. Muhtelif tarihlerde farklı kuruluşlarca yapılan anma programları,

6. Farklı tarihlerde düzenlenen iki adet panel, hakkında yapılan söyleşi,

7. Dergi ve gazete eklerinde yayınlanan kısa yazılar ve hakkında gerçekleştirilen üç adet belgesel program yapılmıştır.[8]

Ölümünün üzerinden yaklaşık otuz yıl geçen Köksal hakkında bu denli farklı akademik ve sosyal nitelikli etkinlik yapılması dikkat çeken önemli bir

---

6 Mustafa Âsım Köksal hakkında üç farklı kitap çalışması bulunmaktadır. Bu kitaplardan ikisi torunu A. Cüneyd Köksal'ın telif ettiği ve diğeri ise farklı akademisyenlerin katkı verdiği müşterek kitap çalışmasıdır. 1. A. Cüneyd Köksal, *M. Asım Köksal'ın Hayatı ve Hatıraları*, Köksal Yayıncılık, İstanbul, 2000; 2. A. Cüneyd Köksal, *İlim Semasında Bir Yıldız Mustafa Asım Köksal Hayatı, Hatıraları, Eserlerinden Seçmeler*, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul, 2018; 3. *Mustafa Asım Köksal ve İlmî Kişiliği*, editörler. Doç. Dr. Cafer Acar- Arş. Gör. Aygün Yılmaz, Bursa: Emin Yayınları, 2021 (Kitap içerisinde Mustafa Asım Köksal'ın eserlerinden hareketle onun müteferrik konularda hazırlanmış görüşlerinin yer aldığı 24 adet kitap bölümü yazısı yer almaktadır.

7 Hayatı ve eserleri hakkında bkz. Mahmut H. Şakiroğlu, "Caetanı, Leone", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/544-545.

8 Mustafa Âsım Köksal hakkında yapılan bu çalışmaların ayrıntısına ilişkin fazla bilgi için bkz. Okan Uzunöz, " Mustafa Asım Köksal'ın Eserleri ve Hakkında Yapılmış Çalışmalar", *Mustafa Asım Köksal ve İlmi Kişiliği*, 29-32.

hususdur. Köksal'ın hayatı, eserleri, düşünceleri vb. konularda farklı niteliklerde akademik ve sosyal içerikli pek çok çalışmanın yapılması onun İslam düşünce tarihinde bıraktığı etkinin önemini ve kendisine gösterilen kadirşinaslığın yerindeliğini göstermektedir.

3. Mustafa Âsım Köksal'ın İslam Fıkhına İlişkin Çalışmaları

Mustafa Âsım Köksal, ağırlıklı olarak siyer-i nebi, ilk dönem İslam tarihi ve kültürü, İslam'a yönelik karalama ve Hristiyanlık propagandalarına verdiği cevaplar vb. alanlarda uzmanlaşmıştır. Bu tür eserlerin yanı sıra yaşadığı dönemin şartları, onun fıkıh ilminin bazı konularına ilişkin çalışmalar yapmasını gerekli kılmıştır. Fıkha ilişkin bu çalışmaların, fıkıh ve fıkıh usulünün bir bütün olarak ele alınıp incelenmesi şeklinde olmayıp daha çok dönemin dini ve sosyal ihtiyaçlarıyla ilgili dar çerçeveli fıkıh çalışmaları niteliğinde olduğu söylenebilir. Köksal'ın, fıkha ilişkin eserlerini kronolojik olarak şu şekilde sıralayabiliriz:

1. *Armağan*, manzum bir eser olup ilmihal konularını muhtevidir. Nur Basımevi, Ankara, 1939'da basılmıştır.

2. *Gençlere Din Kılavuzu İman ve İbadet Yolu*, Yeni Cezaevi Basımevi, Ankara, 1946'da ilk baskısı yapılan eser 1950 ve 1952 yıllarında gözden geçirilerek ilaveler ile yeniden basılmıştır. Köksal'ın bu ilmihalinin değerlendirmesi " Mustafa Âsım Köksal'ın İslam İlmihali Çalışmaları" başlığı altında yapılacaktır.

3. *Din Bilgisi I ve Din Bilgisi II*, ilkokul 4. ve 5. Sınıf öğrencileri için hazırlanmıştır. Her iki din bilgisi kitabı kısa hacimli olup ilkokul öğrencilerinin İslam dini konusunda bilgilendirilmesini hedeflemektedir. (Güney Matbaacılık ve Gazetecilik T. A. O., Ankara, 1949.)

4. *Oruç*, Toplam 16 sayfadan oluşan bir kitapçıktır. İlk baskısı Güven Matbaası, Ankara, 1954'te yapılan çalışmanın sonraki yıllarda da baskısı yapılmıştır. Sayfa sayısı, oruç ibadetinin özet bir şekilde ele alındığı ve tartışmalara yer verilmediğini göstermektedir.

5. *Zekat*. Muhtemelen zekat konusunu işleyen radyo konuşmaları olup bunlar toplam 15 sayfalık bir kitapçık haline getirilmiştir. Kitapçığın baş tarafında yer alan " Zekat I, II, III " adlı üç yazı Mustafa Âsım Köksal'a ve sonunda " Zekat " isimli 3 sayfalık bir yazı ise A. Hamdi Kasaboğlu ve M. Şevki Özmen tarafından hazırlanmıştır. Kitapçıkta yer alan dört yazıda, zekat ibadetinin Kur'ân ve Sünnet naslarında yer alışı, teşri tarihi, hikmetleri, sosyal hayata olumlu katkıları, zekat ile mükellef olma şartları, zekat verilecek ve verilmeyecek kişiler ve zekata tabi malların nisap miktarları görüş ayrılıklarına yer verilmeksizin özet olarak konu edilmiştir. [9]

[9] Fazla bilgi için bkz. M. Âsım Köksal, *Zekât*, (Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, Güven Basımevi, 1954) 1-15.

6. *İslam İlmihâli*, Ankara, 1954. Köksal'ın bu ilmihali " Mustafa Âsım Köksal'ın İslam İlmihali Çalışmaları" başlığı altında değerlendirilecektir.

7. *Küçük İlmihal ve Mübarek Gün ve Geceler*, Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, Güven Basımevi, Ankara, 1954(s.1-39). 1961'de ikinci baskısı yapılan eserde mezkur hususların detay bilgi verilmeden kısaca ele alındığı anlaşılmaktadır. Köksal'ın bu çalışmasının dışında Kadir ve Miraç geceleri hakkında yaptığı radyo konuşmaları gözden geçirilerek metinleştirilip basılmıştır.[10]

8. *İslâm'da İki Ana kaynak, Kitap ve Sünnet*. Köksal'ın bu eserinin, birisi vefatından önce (Ankara: 1994, 314 s.) ve diğeri de vefatından sonra (İstanbul: 1999, 247 s.) olmak üzere iki baskısı mevcuttur.[11] Yazar, eserini telif sebebine önsözde: *"...Hz. Muhammed Aleyhisselam Efendimizin hayatı ve İslamiyet hakkındaki 18.ciltlik kitabımızı alamayanlar için, özünü kaybettirmeden özetlemeye girişip Kitab ve Sünnet'in Ashab'a öğretilişi bahsine geldiğimiz sırada idi ki, Sünnet aleyhinde yapıldığına şahid olduğumuz, dışarıdan körüklenen kasıdlı ve zararlı bazı yayınlar üzerine, bu bahsi özetleme yerine, yeniden ve genişçe kaleme alarak ayrıca yayınlamayı gerekli gördük.*" diyerek temas etmektedir.[12] Kitabın başlığı, her ne kadar kitabın içeriğinin fıkıh usulü yani fıkhın iki temel delilini konu edindiği izlenimini verse de kitapta yer verilen konular bu hususu doğrulamaktan uzaktır. Köksal'ın önsözde yer alan, "...Kitab ve Sünnet'in Ashab'a öğretilişi bahsi..." başlığı da esasında kitabın içeriğini ortaya koymakta olup ve yine kendi ifadesinden hareketle bu kitabın İslam tarihi eserindeki ilgili kısmın tamamen özeti[13] olmayıp yeni bir telif olduğudur.

Eser, fıkhın delillerini fıkıh usulü literatürünün sistematiği ve içeriğiyle ele almayı hedeflememektedir. Köksal'ın önsözdeki ifadesi ve kitabın içeriğinden de anlaşılacağı üzere kitabın telif sebebi ile; fıkhın iki ana kaynağı olan Kur'ân ve Sünnetin genel muhtevası, sahabe ve sonraki nesillere nasıl ulaştığı, ilk nesillerin bu iki kaynağın metin ve anlam olarak korunup sonraki nesillere ulaştırılmasındaki özverili gayretleri vb. hususlar hedeflenmektedir. Kitabın, genel olarak Kur'ân ve Sünnet tarihini ele aldığı söylenebilir. Kitabı telifte kullanılan sekseni aşkın kaynağın genelde tefsir ve hadis eserleri ve şerhleri, İslam tarihi ve tabakat kitaplarından oluşması ve

---

10 Fazla bilgi için bkz. A. Cüneyd Köksal, *M. Âsım Köksal Hayatı ve Hatıraları*, 210.

11 Fazla bilgi için bkz. A. Cüneyd Köksal, *M. Âsım Köksal Hayatı ve Hatıraları*, 214.

12 Kitabın yazım nedeni hakkında fazla bilgi için bkz. Mustafa Âsım Köksal, *İslâm'da İki Ana Kaynak Kitab ve Sünnet*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994) ,önsöz, s. V.

13 Köksal'ın "İslâm'da İki Ana kaynak, Kitap ve Sünnet" adlı kitabını telif ederken kısmen özetlediği ve yararlandığı yer " İslâm Tarihi Hz. Muhammed (a.s.) ve İslâmiyet-Medine Devri" isimli 18 ciltlik kitabının 11. cildinde yer alan "Peygamberimizin Bıraktığı İki Büyük Emanet: Kur'ân-ı Kerim ve Sünnet" başlığı altındaki kısımdır. Fazla bilgi için bkz. M. Âsım Köksal, *İslâm Tarihi Hz. Muhammed (a.s.) ve İslâmiyet*, (İstanbul: Misvak Neşriyat ve Dağıtım İşletmesi, 1980), 11, 185-488.

fıkıh ile fıkıh usulü[14] kaynaklarına yer verilmemesi bu hususu doğrulamaktadır.[15]

Bununla birlikte Köksal kitabında, yer yer abdest, namaz, oruç, zekat ve hac ibadetlerinin genel kurallarına da Kur'ân ve Sünnetten hareketle temas etmektedir. Kitapta, fıkıh usulü ile ilgili sadece içtihadın kelime ve terim anlamı verilmekte ve yüzeysel olarak da fıkhın kaynaklarına işaret edilmekte ve ayrıca yargı hukuku çerçevesinde hakimlerin yetkileri ve sorumlulukları dile getirilmektedir.[16] Bu sebeple, her ne kadar kitapta Kur'ân ve Sünnetten hareketle ibadetler hakkında özlü bilgiler verilse, şer'î hükme ulaşmada içtihadın tanımıyla birlikte gerekliliğine vurgu yapılsa ve yargı hukukunda görev alan hakimlerin sorumluluklarına temas edilse de verilen bu bilgiler Köksal'ın fıkhi konumunu kritik edip değerlendirmede bulunmak için yeterli bilgi vermekten uzaktır.

Yukarıda isimlerini verdiğimiz Köksal'a ait eserlerden hareketle şu değerlendirmede bulunmak mümkündür. Mustafa Âsım Köksal'ın, İslam hukukuna bütüncül bakarak eser verme yerine kendi döneminin ihtiyaçları ve ilmi ilgisiyle mütenasip çalışmalar yaptığı ve özellikle ilmihal alanında görülen bir ihtiyacı karşılamaya dönük olarak mevcut bilgileri kendi tarzıyla sunduğu anlaşılmaktadır. Köksal'ın, "İslâm'da İki Ana kaynak, Kitap ve Sünnet" adlı kitabı dışındaki fıkha ilişkin tüm çalışmaları sadece ilmihal konularına yer vermektedir. Onun bu çalışmalarıyla ilgili dikkat çeken bir diğer husus ise her ne kadar mezhep belirlemesi yapılmasa da çalışmalarında Hanefi mezhebi görüşlerinden öne çıkan-müftâ bih görüşlere yer verilmesidir. Ayrıca Köksal'ın, Hanefi mezhebi içerisinde var olan görüş farklılıklarına ise hemen hiç temas etmediği görülmektedir.

4. Mustafa Âsım Köksal'ın İslam İlmihali Çalışmaları

İlmi disiplinlerin yapısının oluşması, alanının belirlenmesi, ilgili disiplinin temel problemlerinin tespiti ve bu hususların ele alındığı literatürün oluşması belirli bir sürece ihtiyaç duyar. İlmihal disiplini ve literatürünün bağlı olduğu fıkıh ilminin teşekkülü ve içerisinde ilmihal ve başka alt disiplinlerin oluşması da bu kurala bağlı bir seyir takip etmiştir. Burada fıkıh ilmi disiplini içerisinde yer alan ilmihal disiplini ve literatürü

---

[14] Köksal, kitabında her hangi bir fıkıh usulü eserini kaynak olarak kullanmamaktadır. Fıkıh eseri olarak da sadece bir kere Serahsî'nin *el-Mebsût*'u ve Kâsânî'nin el-Bedâyî'i yer almaktadır. Bkz. Mustafa Âsım Köksal, *İslâm'da İki Ana Kaynak Kitab ve Sünnet*, 67, 260.

[15] Kitapta kullanılan kaynakça için bkz. Mustafa Âsım Köksal, *İslâm'da İki Ana Kaynak Kitab ve Sünnet*, 257-261.

[16] Köksal, içtihadın terim anlamını,"Şer'î bir hükme zan hasıl etmek için fakih olan zatın olanca gücüyle çalışıp çabalaması demektedir" şeklinde her hangi bir fıkıh usulü kaynağı vermeden yapmaktadır. Fıkhın kaynaklarını da kabaca; Kitab, sünnet, yaşadığı toplumun örf-adetlerini bilen birisinin kıyas ve ictihat edebilmesi olarak görür. Fazla bilgi için bkz. Mustafa Âsım Köksal, *İslâm'da İki Ana Kaynak Kitab ve Sünnet*, 154-160.

hakkında genel bir bilgi verdikten sonra Mustafa Âsım Köksal'ın ilmihal alanındaki çalışmalarını tetkik ve tahlil etmek istiyoruz.

4. 1. İlmihal Disiplini ve Literatürüne Genel Bakış

"İlim" kelimesinin "hâl" kelimesine izafe edilmesiyle oluşan "ilm-i hâl" tamlaması sözlükte "davranış bilgisi" anlamına gelmektedir. Fıkıh terimi olarak ise "inanç, ibadet, muâmelât (günlük yaşayış), ahlâk konuları, yer yer büyük peygamberler, ayrıca Resûl-i Ekrem'in hayatına dair özlü bilgileri içeren el kitabı" şeklinde tanımlanmaktadır. Bu sebeple, ilmihal disiplini fıkıh ilminin içerisinde yer alan bir alt disiplin sayılmaktadır. Hayatın farklı alanlarına ilişkin[17] ilmihal adıyla yazılan ilk örneklerin 16. asra uzandığı ifade edilmektedir. İlmihal eserleri ilk örneklerinden itibaren kendine has bir gelenek oluşturarak tarihi süreç içerisinde ihtiyaçlar ile de mütenasip olarak manzum[18] ve nesir nitelikli olarak zengin bir literatür oluşturmuştur. Tanzimat döneminde okulların müfredatlarına din derslerinin girmesiyle birlikte ilmihal kitapları yazımının hız kazandığı ve Cumhuriyet idaresiyle birlikte de hitap ettiği kitlelere göre çeşitlenerek devam ettiği bilinmektedir.[19] Cumhuriyet döneminde yazılan ilmihallerin farık özelliklerinden birisi de dönemin ihtiyaçlarına uygun olarak ilmihallerin inanç, ahlak ve ibadet konularını bir bütünlük içerisinde ele almasıdır.[20] Cumhuriyet yönetimince 1 Kasım 1928 yılında Arap harflerinin kaldırılıp Latin harflerini esas alan Türk alfabesinin kabulüyle birlikte Mustafa Âsım Köksal'ın da aralarında bulunduğu pek çok ilim adamının bu ihtiyacı fark ederek yeni alfabeyle ilmihal yazımına katkı verdikleri bilinmektedir.[21]

---

[17] Tarihi süreçte ve özellikle Cumhuriyet döneminde; mezhep temelli ve mezhepler arası mukayeseli, kadın-aile ve ticaret temelli, geniş ve dar hacimli veya köylüye ve askere din kitabı vb. özel konulu ilmihaller telif edilmiştir. Bu konulara ilişkin örnek ilmihaller hakkında fazla bilgi için bkz. Ramazan Bozkurt, *Cumhuriyet Dönemi İlmihal Çalışmaları ve Problemleri*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Konya: 2006), 16-135.

[18] Manzum şeklinde yazılan ilmihal örnekleri hakkında fazla bilgi için bkz. Halis Demir, *Kitâbiyât Hanefi Fıkıh Edebiyatı*, (İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2021), 130-133.

[19] Osmanlı Devletinin son dönemleri ve Cumhuriyet İdaresinin ilk zamanlarında telif edilen örnek ilmihaller hakkında bilgi için bkz. Mediha Aynacı, *Osmanlı Kuruluş Dönemi Türkçe İlmihal Eserleri Çerçevesinde İlmihallerin Fıkhî Yönden Değerlendirilmesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, (İstanbul: 2009), 51-52.

[20] İlmihal kelimesinin sözlük ve terim anlamı, tarihi süreç içerisinde ilmihal literatürünün ortaya çıkışı hakkında fazla bilgi için bkz. Hatice Kelpetin Arpaguş, "İlmihal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/139-141; Adnan Memduhoğlu, " İlmihâl Edebiyatının Tarihi Serencâmı", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 20 Sayı: 66 (Bahar 2016), 21-49; Halis Demir, *Kitâbiyât Hanefi Fıkıh Edebiyatı*, 119-123.

[21] Cumhuriyet dönemi ilmihal geleneği, özellikleri ve literatür hakkında fazla bilgi için bkz. Aytaç Aydın, " Mustafa Asım Köksal'ın İlmihal Geleneği İçindeki Yeri", *Mustafa Asım Köksal ve İlmi Kişiliği*, (Bursa: Emin Yayınları, 2021), 279-290; Abdullah Kahraman, " Cumhuriyet Dönemi İlmihalleri: Fıkıh ve Toplumsal İhtiyaç Bakımından Bir Değerlendirme", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 12, Sayı 24, 2014, 147-172; Ramazan Bozkurt,

Özellikle harf inkılabı sonrası 1930-1950 yılları aralığında Müslüman halkın ilmihal ihtiyacının karşılanması sadedinde aralarında içerik, konuların ele alınışı, görüş farklılıklarına yer verip vermeme vb. hususlarda farklılıklar olan aşağıdaki şu ilmihaller[22] dikkat çekmektedir:

1. Mustafa Âsım Köksal, "Gençlere Din Kılavuzu İman ve İbadetler Yolu"[23]

2. Ahmet Hamdi Akseki, "İslam Dini"[24]

3. Numan Kurtulmuş, "Amentü Şerhi"[25]

4. Ömer Nasuhi Bilmen, "Büyük İslam İlmihali".[26]

Cumhuriyetin ilk yıllarında Müslümanların itikad, ahlak, ana hatlarıyla peygamberler tarihi ve ibadet konusundaki bilgi ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik pek çok muhtasar/dar hacimli ilmihalin yayınlandığı dikkati çekmektedir.[27] Ancak zaman içerisinde basılan bu ilmihallerden özellikle Ahmet Hamdi Akseki'nin "İslam Dini" ve Ömer Nasuhi Bilmen'in "Büyük İslam İlmihali"nin öne çıktığı ve defalarca baskısının yapıldığı bilinmektedir.

4.2. Köksal'ın İlmihal Çalışmaları

Mustafa Âsım Köksal'ın telifte bulunduğu çalışmalardan bir kısmının Müslümanların günlük yaşayışlarında ihtiyaç duyduğu ve dini mükellefiyetlerini öğrendikleri itikad, ahlak ve ibadet içerikli ilmihal nitelikli eserler olduğu bilinmektedir. Köksal'ın farklı tarihlerde telif ettiği ilmihal çalışmalarının ilmihal yazım geleneğinde de olduğu üzere manzum ve nesir şeklinde tertip edildiği ve her yeni çalışmasının bir öncekinden hacim/içerik olarak da değişerek fazlalaştığı görülmektedir. Bu bağlamda Köksal'ın yaşadığı dönemin şartları ve Müslümanların ihtiyaçları karşısında kendisine görev bilerek İslam itikadı, ahlakı ve ağırlıklı ilmihâl konularını kapsayan

Cumhuriyet Dönemi İlmihal Çalışmaları ve Problemleri, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Konya: 2006), I-IX, 1-221.

22 Benzer değerlendirmeler için bkz. Aytaç Aydın, " Mustafa Asım Köksal'ın İlmihal Geleneği İçindeki Yeri", *Mustafa Asım Köksal ve İlmi Kişiliği*, 284-285.

23 Köksal'ın "*İslâm İlmihâli*" adlı eserinin ilk baskısı 1954'te olduğu için burada yer vermedik. Ancak, Köksal'ın "*Gençlere Din Kılavuzu İman ve İbadetler Yolu*" isimli ilmihali onun sonraki yıllarda telif edeceği "*İslâm İlmihâli*" adlı eserinin temelini oluşturmuştur.

24 Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 3. başkanı olan Akseki ve kitabı hakkında fazla bilgi için bkz. Süleyman Hayri Bolay, "Akseki, Ahmet Hamdi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/293-295.

25 Kitabın yazarı, içeriği ve ilmihal ile ilgisi hakkında fazla bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Âmentü Şerhi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/30.

26 Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 5. başkanı olan Bilmen ve kitabı hakkında fazla bilgi için bkz. Rahmi Yaran, "Bilmen, Ömer Nasuhi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/162-163.

27 Cumhuriyet döneminde farklı mezhep ve özelliklerde telif edilen ilmihal literatürü hakkında fazla bilgi için bkz. Ramazan Bozkurt, *Cumhuriyet Dönemi İlmihal Çalışmaları ve Problemleri*, 16-132.

birden fazla çalışma yaptığını ve bu çalışmaların aşamalı olarak sonuçlandığını söyleyebiliriz. Bu çalışmaları telif tarihi sırasına göre şu şekilde sıralayabiliriz.

1. Köksal'ın ilk eseri olan ve "*Armağan*" adını verdiği bu manzum eser genel olarak çocuklara yönelik ilmihâl konularını içermekte olup 1939 yılında yayınlanmıştır. Eser, otuz kadar şiiri içeren bir çalışmadır. Köksal, bu eserinin telifinde Mehmet Akif Ersoy'dan etkilenmiştir. On bin adet olarak tek baskısı yapılan bu eser 32 sahifeden oluşmaktadır.[28]

2. Köksal, ilmihal içerikli manzum çalışmasından sonra "*Gençlere Din Kılavuzu İman ve İbadet Yolu*" adlı nesir nitelikli 1946 yılında basılan çalışmasını tamamlamıştır (152 s.). Bu eser, "Armağan" adlı manzum çalışmasına nispetle hem şekil hem de içerik olarak daha zengin olup "İslâm İlmihâli" adlı geniş çalışmasının da zeminini oluşturmuştur. Eserin ayrıca, 1950'de (184 s.) ve 1952'de (180 s.) olarak yeni baskıları yapılmıştır.[29]

3. Köksal'ın "*İslâm İlmihâli*" adlı çalışmasının ilk baskısı "*İlmihâl*" adıyla 1954 yılında (111 s.) Diyanet İşleri Reisliği yayını olarak yapılmış olup sonraki zamanlarda farklı yayınevleri tarafından pek çok defa (1957'de 144 s., 1977'de 416 s., 1993'de 408 s. ve 2003'de 458 s.) olarak basılmıştır.[30] İlmihâl, yayınlandığı dönemin ihtiyaçları ve imkânları çerçevesinde oluşturulmuş sade ve akıcı bir dile sahip olup konuların anlatımında yer yer şiirler kullanılarak okuyucunun zihni canlı ve zinde tutulmaya çalışılmıştır. İlmihal konularının anlatımında dikkat çeken hususlardan birisi de fıkhi ihtilaflara girmeden meşhur-müftâ bih görüşlerin verilmesi ve okuyucu zihninde oluşacak ikilemlerin önlenmesidir.

4. Köksal'ın bazı çalışmaları ise, müstakil bütün bir ilmihal hacminde olmayıp ilmihal içeriğinden bir kısmını konu edinen müstakil kitapçık-makale niteliğindedir. ' Mustafa Âsım Köksal'ın İslam Fıkhına İlişkin Çalışmaları' başlığı altında verdiğimiz; "*Din Bilgisi I ve Din Bilgisi II, Oruç, Zekat ve Küçük İlmihal ve Mübarek Gün ve Geceler*" adlı çalışmalardan bir kısmının küçüklere dini bilgilendirmede bulunması ve bir kısmının ise sadece bir ibadeti konu edinmesi onun ilmihal eserleri gibi dikkat çekici olamamıştır.

---

[28] Eser hakkında fazla bilgi ve içerisinde yer alan "Tevhid-i Bârî ve Münâcât" adlı şiir için bkz. A. Cüneyd Köksal, *M. Âsım Köksal Hayatı ve Hatıraları*, 39, 207.

[29] Eser hakkında fazla bilgi için bkz. A. Cüneyd Köksal, *M. Âsım Köksal Hayatı ve Hatıraları*, 208; Okan Uzunöz, " Mustafa Asım Köksal'ın Eserleri ve Hakkında Yapılmış Çalışmalar", *Mustafa Asım Köksal ve İlmi Kişiliği*, 24.

[30] Eser hakkında fazla bilgi için bkz. A. Cüneyd Köksal, M. Âsım Köksal Hayatı ve Hatıraları, 209; Okan Uzunöz, " Mustafa Asım Köksal'ın Eserleri ve Hakkında Yapılmış Çalışmalar", *Mustafa Asım Köksal ve İlmi Kişiliği*, 25.

4.2.1. Köksal'ın İlmihal Çalışmalarının Nicelik ve Nitelik Özellikleri

Köksal'ın farklı zamanlarda kaleme aldığı ilmihal çalışmalarının nicelik ve niteliklerine ilişkin şu değerlendirmeleri yapmak mümkündür:

a) Köksal'ın, Mehmet Akif Ersoy'un da etkisiyle farklı konularda pek çok şiir kaleme aldığı görülmektedir. Köksal, bu yönünü 'Armağan' adlı ilmihal içerikli kitabını manzum şekilde yazarak da ortaya koymuştur. Tespitlerimize göre, Köksal'ın bu kitabı aynı zamanda onun ilk telifidir. Sonraki yıllarda kaleme aldığı diğer ilmihal çalışmalarında ise yer yer konulara uygun şiirler bulunsa da nesir/düz yazı şeklindedir.

b) Köksal'ın, edebiyat ve şiire olan düşkünlüğü nesir ilmihallerinde de kendisini göstermiştir. Bu bağlamda; "Gençlere Din Kılavuzu İman ve İbadet Yolu" isimli eserinde biri Mehmet Şerefettin Yaltkaya[31]'ya ve diğer sekiz tanesi kendisine ait olmak üzere toplam dokuz şiire yer vermiştir.

c) Köksal'ın, yaklaşık on beş yıl içerisinde manzum ve nesir olarak kaleme aldığı ilmihaller otuz iki sahifen dört yüz elli sekiz sahifeye çıkmıştır. Bu durum, onun zaman içerisinde ilmihal konularına ilgi ve vukûfiyetinin arttığını ve ihtiyaçlara bağlı olarak konuları daha detaylı ele aldığını göstermektedir.

d) Genelde ilmihal eserleri itikad/iman, ahlak ve ibadet konularını içerir. Köksal, her iki nesir ilmihalinin baş tarafında okuyucuyu hazırlama düşüncesiyle ilgili olduğunu düşündüğü fıkıh, fakih, fıkıh mezhepleri, mükellef ve şerî hükümlerin kısa açıklamasını vermiştir.

e) İlmihalde yer alan konuların hacmi hususunda çok titiz olunmadığı söylenebilir. Şöyle ki; İslam dinindeki mal ile ilgili ibadetlerin en önemlisi sayılan zekat konusu Gençlere Din Kılavuzu'unda 3 sahife ve İslam İlmihali'nde ise 8 sahife olarak verilmiştir. Bunun sebebi, Köksal'ın zekat ibadetini müstakil bir kitapçık konusu yapması olabilir. Buna mukabil, her iki ilmihalde de namaz ve hac konusu diğer ibadetlere nispetle oldukça geniş şekilde yer bulmuştur. İlmihallerin son kısmında ise namaz sureleri ve dualarına yer verilmiştir.

f) Nesir şeklindeki iki ilmihalde kullanılan dil, ıstılahlar ve konuların planlanmasında farklılık dikkat çekicidir. Her iki ilmihalde hakim olan dil günümüze nispetle eskidir. İslam İlmihali'nde gerek ıstılah kullanımının artması gerekse konu anlatımında üst ve alt başlıkların olması okuyucuların konu takibi ve anlamayı düzenli hale getirmiştir.

g) Gençlere Din Kılavuzu'unda dipnot kullanımı yok denecek kadar az olup İslam ilmihali'nde ise hiç yoktur. Gençlere Din Kılavuzu'unda metinde

[31] Din âlimi, Türkiye Cumhuriyeti'nin ikinci Diyanet İşleri başkanı olan Yaltkaya'nın hayatı ve eserleri hakkında fazla bilgi için bkz. İsmail Kara, "Yaltkaya, Mehmet Şerefettin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/308-310.

yer verilen hadislerin kaynakları bazen belirtilmiş bazen de belirtilmemiştir. Her iki nesir ilmihalde de kaynakça verilmemiştir. Köksal, Gençlere Din Kılavuzu'nun girişinde "Eski yeni bir çok muteber eserleri göz önünde tutarak açık bir dille yazdığım bu kitap…"[32] ifadesiyle kullandığı kaynakları kapalı bırakmaktadır. İslam ilmihali'nin girişinde ise "Başta merhum Hacı Zihni Efendi(1846-1913)[33]'nin *Nimet-i İslâm* külliyatı olmak üzere eski, yeni birçok muteber eserleri göz önünde tutarak açık bir dille hazırladığım ve…"[34] diyerek tek kaynak ismi vermektedir.

h) Hanefi mezhebine mensup Mehmed Zihni Efendi 'nin *Nimet-i İslâm*'ının dışında kaynak ismi verilmese de ilmihallerin Hanefi mezhebi fıkıh kaynaklarından hareketle hazırlandığı anlaşılmaktadır. Konular işlenirken her hangi bir mezhebe atıf yapılmasa da yer verilen görüşlerin Hanefi mezhebine ait olduğu görülmektedir. Köksal, fıkıh mezhepleriyle ilgili kısa bilgi verirken, "Mezhep imamlarının en büyüğü Ebû Hanife'dir ve Hanefî diye anılan mezhebin kurucusu sayılır. Amelde imamımız odur; mezhebimiz onun mezhebidir." diyerek kendisini Hanefi mezhebine mensup görmektedir.[35] Bununla birlikte her iki ilmihalde de Hanefi mezhebi kurucusu Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ile iki talebesi Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed (ö. 189/805) 'in isimleri sadece fıkıh mezhepleriyle ilgili çok kısa bilgi verildiği yer[36] hariç geçmemektedir.

i) Köksal'ın iki nesir ilmihal eserinde Arapça ibarelerin yazımında farklılık görülmektedir. Buna göre; Gençlere Din Kılavuzu'unda Arapça ibarelere hiç yer verilmemiş olup hatta kitapta yer alan tüm ayet, hadis ve dua cümlelerinin Latin harfleriyle yazıldığı görülmektedir. İslam İlmihali'nde yer alan ayet, hadis ve dua metinleri ise bazen Latin harfleriyle ve bazen de Arap harfleriyle verilmiştir. Yahut İslam İlmihali'nin sonunda yer verilen namaz sure ve dualarında olduğu gibi hem Latin hem de Arap harfleriyle yazılmıştır.

j) Mustafa Âsım Köksal'ın ilmihalleri kendi ifadesinden hareketle başta Mehmed Zihni Efendi'nin *Nimet-i İslâm*[37]'ı ile ismini vermediği diğer muteber

---

[32] Köksal'ın bu eserini kimler için kaleme aldığı ve kullandığı kaynaklar ile ilgili açıklaması için bkz. M. Âsım Köksal, *Gençlere Din Kılavuzu İman ve İbadet Yolu*, (Ankara: Yeni Cezaevi Basımevi, 1946), 4.

[33] Mehmed Zihni Efendi'nin hayatı ve eserleri hakkında bkz. Hulusi Kılıç, "Mehmed Zihni Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/542-543.

[34] Bkz. M. Âsım Köksal, *İslâm İlmihâli*, (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003), 19.

[35] Bkz. M. Âsım Köksal, *İslâm İlmihâli*, 28, 174; M. Âsım Köksal, *Gençlere Din Kılavuzu İman ve İbadet Yolu*, 8-9. Tespitimize göre bir de sadece *İslâm İlmihâli*'nin 174. sahifesinde "İmam-ı Âzam" denerek Ebû Hanife'nin ismi geçmektedir.

[36] Ebû Hanife ve talebeleri Ebû Yusuf ile İmam Muhammed'in isimlerinin geçtiği yer için bkz. M. Âsım Köksal, *İslâm İlmihâli*, 28.

[37] Köksal'ın İslam İlmihali'nin telif ederken, Mehmed Zihni Efendi'nin Nimet-i İslâm adlı eserinden çok etkilendiği ve nakilde bulunduğu anlaşılmaktadır. Örnek olarak Cuma

Hanefi fıkıh eserlerindeki meşhur-müftâ bih bilgilerin sade ve anlaşılır derlenmesinden ibarettir. İlmihallerde, konulara ilişkin mezhep içi görüş farklılıklarına yer verilmediği gibi Köksal'ın bireysel görüşleri de yok denecek seviyededir.

4.2.2. Köksal'ın İlmihalleri Çerçevesinde Bazı Fıkhî Görüşleri

Mustafa Âsım Köksal'ın müstakil bir fıkıh eseri olmaması ve ilmihallerini de telif ederken Hanefi mezhebinin görüşlerini olduğu gibi nakletmesi sebebiyle onun fıkhî düşüncesine tüm yönleriyle vakıf olma imkanından mahrumuz. Ancak burada örnek olması düşüncesiyle ilmihallerinden hareketle onun bazı ibadetlere ilişkin görüşlerine[38] yer vermek istiyoruz.

a) Türkçe Ezan Konusu

Köksal'a ait basılı "Ezanlar" ve basılmamış "Türkçe Ezan Meselesi" adlı eserlerini maalesef şimdilik elde edemedik. Bu sebeple onun Türkçe ezan konusuna ilişkin görüşünü nesir ilmihallerinden hareketle değerlendirme imkanına sahibiz. Köksal, söz konusu ilmihallerinde namaz bahsi içerisinde her hangi bir kritik ve değerlendirme yapmadan sadece ezanın metnini vermektedir. Bu bağlamda, 1946'da basılan "Gençlere Din Kılavuzu" isimli eserinde 18 Temmuz 1932'de resmiyet kazanan Arapça ezan metninin Türkçe şeklini olduğu gibi vermektedir. Söz konusu ilmihaldeki ezan metni şu şekildedir: Tanrı uludur (4 defa), Tanrıdan başka tapacak yoktur (2 defa), Şüphesiz Muhammet Allah'ın elçisidir (2 defa), Haydi namaza (2 defa), Haydi felaha (2 defa), Tanrı uludur (2 defa),Tanrıdan başka tapacak yoktur (2 defa).[39]

---

namazının vucup ve sıhhat şartları konusundaki benzerlik için bk. Mehmed Zihni Efendi, *Nimet-i İslâm*, baskı yılı:1324, 782-787; M. Âsım Köksal, *İslâm İlmihâli*, 219-223.

38 Bizim burada örnekleme verdiğimiz fıkhi meselelerin dışında bazı konulardaki görüşleri için bkz. A. Cüneyd Köksal, *M. Âsım Köksal Hayatı ve Hatıraları*, 249-266.

39 Türkçe ezan metni için bkz. M. Âsım Köksal, *Gençlere Din Kılavuzu İman ve İbadet Yolu*, 59. Köksal bu ilmihal kitabında, konuları süslediği şiirlerinde 'Tanrı' kelimesini sıklıkla kullanmakta (s.30, 35), bayram namazındaki zâid tekbir ile kurban bayramı süresince getirilen teşrik tekbir metnini de ezan da olduğu gibi Türkçe " Tanrı uludur, Tanrı uludur, Tanrıdan başka Tanrı yoktur, Tanrı uludur, Tanrı uludur, Hamd ona mahsustur" şeklinde vermektedir. Bkz. *Gençlere Din Kılavuzu İman ve İbadet Yolu*, 101. Diyanet İşleri Başkanı A. Hamdi Akseki imzasıyla 22/9/948 tarihli Kula müftülüğüne gönderilen yazıda, " Arapça ezan ve kametin memnuiyeti hakkındaki 4055 sayılı kanun hükmü yalnız ezan ve kamete münhasır olup mevlidlerde, hatim esnasında, bayram namazlarında ve bayram günlerinde alınan Arapça tekbirlere şamil bulunmadığı İç İşleri Bakanlığı ile yapılan konuşma ve yazışmalar sonucunda Başkanlığımızın noktai nazarı uygun görülerek gereğinin ona göre yapılması Valiliklere tamimen tebliğ edilmiş olduğundan camilerdeki vazife sahipleri çağrılarak lazım gelen tenbihatın yapılması lüzumu tamimen bildirilir." denerek ezan ve kamet dışındaki tekbirlerin Arapça olarak okunabileceği ilgililere bildirilmiştir. Belgenin aslı için bkz. Diyanet İşleri Başkanlığı yazısı (İSAM Dokümantasyon Servisi, Dosya nr. 51202); Halis Ayhan, Mustafa İsmet Uzun, "Ezan/Ezanın Türkçeleştirilmesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/38.

Bilindiği üzere, 1932 yılında başlayan Türkçe ezan uygulaması[40], 18 yıl sürmüş ve ardından 16 Haziran 1950 tarihinde Demokrat Parti iktidarı tarafından kaldırılıp ezanın Arapça okunuşuna geri dönülmüştür. Köksal, ilk baskısı 1954'te yapılan "İslâm İlmihâli" kitabında hem ezan metninin Arapça orijinal halini ve Latin harfleriyle yazılışını hem de teşrik tekbirinin sadece Latince yazılışını vermiştir.[41] Köksal, ayrıca ezanın asıl metnine geri dönülmesi, bunun dini önemi ve toplumsal yansıması hakkında bir değerlendirme yapmamaktadır.

b) Zuhr-i âhir Namazı

Son öğle namazı anlamına gelen 'Zuhr-i âhir', Cuma namazının geçerli olması için bir beldede sadece bir yerde mi kılınmalıdır yoksa birden fazla yerde de kılınabilir mi? fıkhi tartışmasıyla ilgilidir. Tüm fıkıh mezheplerinin görüş birliği ettiği husus; Cuma namazını kılan kişinin üzerinden o günün öğle namazı sorumluluğunun kalktığıdır. Hatta, yolcular, hastalar ve kadınlar esasen Cuma namazıyla sorumlu olmadığı halde Cuma namazını cemaate iştirak ederek kılacak olurlar ise Cuma namazının ehli olur ve kendilerinden o günün öğle namazı mükellefiyeti kalkar. 'Zuhr-i âhir' namazına ilişkin tartışmaların temelinde; Hz. Peygamber (a.s.)döneminde Cuma namazının sadece Mescid-i nebevî'de kılınması ve sahabe ile tabiin dönemlerinde de bu şekilde kılınmaya devam edilmesi, İslamın yayılmasıyla birlikte başlangıçta küçük beldelerde bir yerde kılınması, şehirlerin kalabalıklaşması ile birlikte tüm halkı alacak mescitlerin olmaması veya aynı mescitte toplanma imkanının zorluğu vb. sebeplere bağlı olarak bir beldede birden çok mescitte kılınmaya başlanması gibi hususlar bulunmaktadır.[42] Günümüz Türkiye'sinde bu mesele teorik olarak hala tartışılmakla birlikte pratikte Cuma namazıyla birlikte zuhr-i âhirin kılınması veya kılınmaması şeklinde uygulamalar mevcuttur.

Mustafa Âsım Köksal'ın, iki nesir ilmihalinden *Gençlere Din Kılavuzu* isimli eserinde " Cuma namazının farzından evvel dört, farzından sonra da dört rekat tekidli sünneti vardır"[43] diyerek zuhr-i âhire hiç temas etmediği ve Cuma günü Cuma namazında sadece on rekat (2 rekat farz ile farzdan önce

---

[40] Osmanlı'nın son döneminden Cumhuriyete Türkçe ezan tartışmaları, Türkçe ezanın uygulanmaya başlaması, metni vb. hususlar hakkında daha fazla bilgi için bkz. Halis Ayhan, Mustafa İsmet Uzun, "Ezan/Ezanın Türkçeleştirilmesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 12/38-42.

[41] Fazla bilgi için bkz. M. Âsım Köksal, *İslâm İlmihâli*, 130, 234.

[42] 'Zuhr-i âhir' namazının tanımı, Cuma günü Cuma namazıyla birlikte bu namazın kılınıp kılınamayacağı görüşü, farklı görüşlerin tarafları ve gerekçeleri vb. hususlarda fazla bilgi için bkz. Hayreddin Karaman, "Cuma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/88(85-89); T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu kararı (https://kurul.diyanet.gov.tr/tr/kurul/karar/cuma-namazi-ve-zuhr-i-ahir-namazinin-hukmu/f0ecca63-4fac-4234-b733-08dd1c135350?q=%27Zuhr-i%20%C3%A2hir%27%20)

[43] Fazla bilgi için bkz. M. Âsım Köksal, *Gençlere Din Kılavuzu İman ve İbadet Yolu*, 96.

ve sonra 4'er rekat sünnet) kılınacağını söylediği görülmektedir. Köksal, *İslâm İlmihali*'nde ise *Gençlere Din Kılavuzu*'undaki ifadesine şu ilavede bulunmaktadır: " Bundan sonra 'Vaktine erişip de üzerimden sakıt olmayan en son öğle namazını kılmağa' diye niyet edilmek ve her rekatında Fatiha ile birer sûre okunmak suretiyle dört rekat ve arkasından da vakit sünneti niyetiyle iki rekat daha namaz kılınır."[44] diyerek bugün de Türkiye'nin bazı yerlerindeki uygulamaya işaret etmektedir.

Köksal, *İslâm İlmihâli*'nde zuhr-i âhir kavramı yerine ' en son öğle namazı ' tabirini kullanır. Ancak, *Gençlere Din Kılavuzu*'nda hiç temas etmediği 'zuhr-i âhir ve 2 rekatlik vaktin sünnetine *İslâm İlmihâli*'nde niye yer verdiği ve bu fıkhi tartışmanın gerekçeleri hususunda bir açıklamada bulunmaz.

c) Seferilik ve Namazların Kısaltılması

Dilde, "yolculuk yapmak, yola gitmek, mesafe kat etmek" gibi anlamlara gelen sefer durumunun bazı şerî hükümlerin değişimine sebep olması naslarda dile getirilmektedir. Mesela; "Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman kâfirlerin sizi gafil avlamalarından korkarsanız namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur. Şüphesiz kâfirler sizin apaçık düşmanınızdır."[45] ayeti bu farklılığa işaret etmektedir. Hz. Peygamberin uygulamaları ise konunun bir takım ayrıntılarına değinmektedir. Mevcut sünnet nasları[46] ve çoğunluk fakihlerin naslardan yaptıkları çıkarıma göre; namazların kısaltılmasını gerektiren uzun yolculuğun alt sınırı normal yaya yürüyüşüyle üç günlük mesafedir. Şöyle ki, yolcu sayılabilmesi için yürüme dışındaki ihtiyaçlar hariç tutulduğunda günde altı saat yürüyen bir kişinin toplam on sekiz saatlik bir yolculuk yapmasıdır. On sekiz saatlik yaya yolculuğunun km. karşılığı ise yaklaşık 80-100 km. arasıdır. Mesafe kriterinin objektif olması ve bunun esas alınması durumunda, 80-100 km. ve üzeri yolculuk yapanlar yolcu/müsafir hükmünde olurlar ve Hanefi mezhebine göre namazların kısaltılması azimet yani zorunlu bir hüküm/uygulama kabul edilir. Bu kabule göre dört rekatlık namazlar kısaltılır ve iki rekat olarak kılınır; iki ve üç rekat olan namazlar ise kısaltılmadan tam olarak kılınır.[47]

Mustafa Âsım Köksal, her iki nesir ilmihalde de 'Yolculuk Halinde Namaz' başlığı altında ayrıntıya kaçmadan ana hatlarıyla, farklı görüşlere temas etmeksizin Hanefî mezhebindeki meşhur görüşü şu ifadeler ile belirtmektedir: "Yaya yürüyüşüyle üç günlük(18 saatlik) veya daha uzak bir

---

44 Fazla bilgi için bkz. M. Âsım Köksal, *İslâm İlmihâli*, 219.

45 Nisâ, 4/101.

46 Bu meselenin temel gerekçesini, "Yolcu üç gün üç gece, mukim ise bir gün bir gece mestlerine mesheder" meâlindeki hadis teşkil eder. Bkz. Müslim, "Ṭahâret", 85.

47 Konu hakkında fazla bilgi için bkz. Fahrettin Atar, "Sefer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/295-296(294-298). Ayrıca seferiliğin çok yönlü olarak ele alındığı ve içerisinde 21 ayrı tebliğin sunulduğu çalışmalar için bkz. *Seferîlik ve Hükümleri*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997).

yola çıkmak niyetiyle, bulunduğu yerden ayrılan kimseye dinde misafir=yolcu, böyle olmayanlara da mukim denir. Yolcular, öğle, ikindi ve yatsının farzlarını ikişer rekât, üç rekâtlı farz ve vaciplerle namazın sünnetlerini oldukları gibi kılarlar."[48]

A. Cüneyd Köksal, konuyla alakalı merhum dedesi Köksal ile ilgili İstanbul'da geçen şöyle bir hatırayı nakletmektedir: Dönemin Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Şerefettin Yaltkaya, Köksal ve bir heyet camileri dolaşmak ve teftiş etme düşüncesiyle İstanbul'a gelirler. Yaltkaya bir camide yatsı namazını kıldırır ve Köksal'a şöyle der: "Sana bir şey danışmak istiyorum. Ben yatsıyı dalgınlıkla dört rekat kıldırdım. Seferîlik hükümlerini bilmez değilim, ama yanımdaki kimseler; 'Koskoca reis olmuş, hâlâ seferîliği bilmiyor!' diyebilirler. Ne yapayım bilmiyorum" M. Âsım Köksal da: "Hayır efendim, öyle demezler." diye cevap verir. Reis heyacanla: "Ya nasıl derler?" diye sorunca: "Elmalılı Hamdi Efendi'nin bu konudaki görüşünü[49] benimsemiş derler." diye cevaplar. Elmalılı'nın *Hak Dini Kur'ân Dili* adlı tefsiri henüz yeni neşredildiği için Yaltkaya'nın onun seferîlik görüşünü bilmediği anlaşılır ve Köksal bunu kendisine anlatınca rahatlar.[50] Elmalılı'nın Hanefî mezhebi kabulü dışındaki seferîlik hakkındaki görüşü gerek kendi döneminde gerekse sonraki zamanlarda tartışma konusu olmuş, görüşün lehinde ve aleyhinde değerlendirmeler yapılmıştır.[51]

Bu hatıradan hareketle Köksal'ın seferîlikte namazların kısaltılması hakkındaki görüşü ile ilgili kesin bir kanaate ulaşmak zor olmakla birlikte bu hatıra bize şu değerlendirmeyi yapma imkanı vermektedir: 1) Köksal, her iki nesir ilmihalinde Hanefî mezhebinin seferîlik ile ilgili temel görüşünü ana hatlarıyla olduğu gibi vermiştir. 2) Yakın ilişki içerisinde olmasa da çağdaşı

---

[48] Fazla bilgi için bkz. M. Âsım Köksal, *Gençlere Din Kılavuzu İman ve İbadet Yolu*, 84; M. Âsım Köksal, *İslâm İlmihâli*, 187.

[49] Elmalılı Hamdi Yazır'ın seferîlik ile ilgili görüşünün özeti şu şekildedir: "Elmalılı'ya göre, seferi sayılmak için yolculuk yapmakta mutad olan vasıtalar esas alınır. Yaya veya deve ile yapılan yolculuklar kendi zamanlarında mutad yolculuk vasıtalarıydı, halbuki bugün insanların yolculukta kullandıkları vasıtalar değişmiştir. Seferilik hükmünün dayandırıldığı " seyri vasatla üç günlük yol" prensibi, zamanında yaya veya deve ile yapılan mutad vasat yolculuğu ifade eder ki, bunun da saat karşılığı on sekiz saatlik yoldur. Şimdiye gelindiğinde yolculuk vasıtaları değişmiştir, insanlar tren veya vapurları yolculukta kullanmaya başlamışlardır. Bu sebeple seferi sayılmak için, mutad hale gelen vasıtalarla on sekiz saat yolculuk yapmadan seferiliğe bağlı ruhsatlardan yararlanılamaz." Elmalı'nın seferîlik ve başka fıkhi yaklaşımları hakkında bkz. Menderes Gürkan, " Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın (1878-1942) İlmi Kişiligi ve Fıkıh İlmindeki Yerine Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 6, 2005, 229-230 (211-232).

[50] İstanbul'da yaşanan bu hatıra olay hakkında bkz. A. Cüneyd Köksal, M. Âsım Köksal Hayatı ve Hatıraları, 84.

[51] Elmalı'nın hayatında A. Hamdi Akseki ile konuyu tartıştıkları ve bu hususta bir birlerine mektup yazdıkları bilinmektedir. Bu iki bilginin konu hakkındaki değerlendirmeleri için bkz. Şevket Topal, Elmalılı İle Aksekili Arasındaki Seferilik Hükmü Tartışması", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,3 (2013), ss. 7-29; Beşir Gözübenli, "Elmalı'nın Seferîlik Meselesine Yaklaşımı", *Seferîlik ve Hükümleri*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997), 137-152.

Elmalılı'nın seferîlik ile ilgili görüş ve değerlendirmelerine vakıftır. 3) Bu yolculukta yaşandığı gibi kendi bireysel uygulamasının ne olduğunu izhar etmemekle birlikte gerektiğinde Elmalılı'nın konuya ilişkin görüşünün uygulanabileceğini belirtmektedir.

d) Kur'ân'ın Latin Alfabesiyle Yazılması ve Okunması

Osmanlı Devleti'nin son dönemleri ile Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk zamanlarında ve özellikle 1 Kasım 1928 tarihli harf inkılabı ile yaşanan tartışmalardan birisi de, Kur'ân'ın Latin harfleriyle yazılıp okunması, bu şekilde ibadet ve hatim yapılmasının İslam dini açısından imkanı meselesidir.[52] Bu mesele özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı, din adamları, siyasi ve entelektüel çevrelerde hararetli tartışmaların yaşanmasına sebep olmuştur. Bu bağlamda, Arapça ifadelerin Latin harfleriyle doğru yazılması düşüncesiyle transkripsiyon işaretlerinin[53] geliştirilmesi ve kullanımı da önem kazanmıştır. Bu düşüncenin bir neticesi olarak 1932 yılında Hilmi Kitapevi tarafından Türkçe transkripsiyonlu ilk Kur'ân baskıları yapılmış ancak fazla rağbet görmemiştir. 1936'da adını ön kapaktaki cami resminden alan '*Camili Kur'anı Keriym*' basılmış ve belirli oranda yaygınlaşmıştır.[54] Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kur'ân'ın Latin harfleriyle yazılıp basılmasına bir takım gerekçeler ile olumsuz yaklaştığı ve karşı çıktığı bilinmekle birlikte[55] konu değişik platformlarda tartışılmaya devam etmiştir.

Mustafa Âsım Köksal'ın da müdahil olduğu 1958 ve 1960 yıllarında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın konuya ilişkin iki mütalaası dikkat çekicidir.

1. Mütalaa: Diyanet İşleri Başkanlığı'nın dördüncü başkanı Eyyüb Sabri Hayırlıoğlu(1884-1960)[56]'nun başkanlığı döneminde Batı Trakya Türklerinden öğretmen Mustafa Kafalı isimli şahıs başkanlığa Kur'ân'ın Latin harfleriyle yazılıp basılmasının dini hükmünü sorar. Hayırlıoğlu, 1 Haziran

---

52 Konuyla ilgili fazla bilgi ve değerlendirmeler hakkında bkz. Hidayet Aydar, "Türklerde Anadilde İbadet Meselesi -Başlangıçtan Cumhuriyet Dönemine Kadar", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Sayı: 14, Yıl: 2006, 47-65.

53 Arap, Fars ve Kiril harflerinin Latin harflerine çevrilmesine dayalı transkripsiyon tablosu ve tarihi süreç hakkında bkz. İsmail Durmuş, "Transkripsiyon", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/306-308; Ömer Yağmur, " Erken Dönem Türkçe Transkripsiyon Metinleri ve Bunların Dil Araştırmaları Açısından Önemi", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, Sayı: 4, Yıl: 2014 Güz, 201-217.

54 Türkçe transkripsiyonlu Kur'an basılması, örnekleri ve bunlarla ilgili tartışmalar hakkında fazla bilgi için bkz. Necmettin Gökkır, " Mushaf Basımı ve Siyaset" ,*Tarihten Günümüze Kıraat İlmi*, Uluslararası II. Kıraat Sempozyumu, 03- 05 Kasım 2017 İstanbul , (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021) , 175-181 (151-186).

55 Konuyla ilgili 03.03.2021 tarihli Din İşleri Yüksek Kurulu kararı hakkında bkz. https://kurul.diyanet.gov.tr/tr/fetva/kuran-i-kerimi-latin-harfleriyle-okumak-dogrumudur; https://www.diyanet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/30074/diyanet-isleri-baskanligindan-turkce-ibadet-ve-ezanla-ilgili-aciklama

56 Hayatı hakkında bkz. Veli Ertan, "Hayırlıoğlu, Eyüp Sabri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/50-51.

1958 tarihli cevabi mektubunda bunun caiz olmadığını belirtir. Basın yoluyla belirli çevrelerce, Reisin bunu ispatlaması aksi takdirde istifa etmesi istenir. Bunun üzerine Müşavere Kurulu, Kur'ân'ın Latin harfleriyle niçin yazılamayacağına ilişkin bir rapor hazırlar. Ancak Reis, bu rapora Köksal'ın da bakmasını ve mütalaasını talep eder ve Köksal rapor üzerinde birkaç gün çalışarak bunun neden mümkün olamayacağını gerekçeleriyle yeni bir rapor halinde sunar. Özet olarak Köksal, Latin harflerinin Arap harflerini belirtmekte yetersiz kalacağı, anlam yanlışlıklarına sebep olacağı, Hz. Peygamber'den itibaren Kur'ân'ın Arapça yazılış sünnetine muhalefet edileceği vb. sebepleri öne çıkararak olumsuz görüş bildirir.[57] Gerek Hayırlıoğlu tarafından hazırlanan rapor gerekse Köksal tarafından gözden geçirilmiş rapor Kur'ân'ın Latin harfleriyle yazılıp okunması yerine tercüme ve tefsir edilerek Müslümanların Kur'ân bilgisi ihtiyacının karşılanabileceği önerisini getirmektedir.[58] Bu raporların haklılığını ortaya koyma düşüncesiyle o dönem din alimlerinden pek çok kişi konuyla ilgili makale yazmış olup bu yazılar kitaplaştırılmıştır.[59]

2. Mütalaa: Devlet Bakanlığı tarafından 31.08.1960 tarih ve 24532 sayılı yazıyla Diyanet İşleri Başkanlığına Kur'ân-ı Kerim'in yeni Türk harfleri ile yazılıp yazılamayacağı sorusu sorulur ve Başkanlık ta bu soruya 05.09.1960 tarihinde cevap verir. Cevabi yazının başında şu ifadeler yer almaktadır: "1353 sayılı kanunla sadece Türkçe'yi yazmak ve okutmak için şekil ve sayıları katî olarak tespit edilmiş bulunan Türk harfleriyle Kur'ân-ı Kerim'i yanlışsız yazmak mümkün değildir..."[60] Mütalaanın tümü göz önüne alındığında 1. Mütalaa ile benzer içeriğe sahip olduğu ve yer yer aynı ifadeler ile Kur'ân'ın Latin harfleriyle neden yazılamayacağı açıklanmaya çalışılmıştır.

---

[57] Söz konusu soru ve bu soruya ilişkin düzenlenen raporlar hakkında fazla bilgi için bkz. A. Cüneyd Köksal, *M. Âsım Köksal Hayatı ve Hatıraları*, 104-109.

[58] Hayırlıoğlu'nun Kur'ân tercümesi hakkındaki görüşleri için bkz. Yasin Pişgin, " Kur'an'ın Tercümesi Meselesine Eyüp Sabri Hayırlıoğlu'nun Bakışı", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, cilt:6, sayı:1, Mart 2019, 48-68.

[59] Kur'ân'ın Latin harfleriyle yazılması, mealinin yapılması ve tefsir edilmesi hususlarında Ömer Nasuhi Bilmen, Hasan Basri Çantay, Ali Fuad Başgil, İsmail Hâmi Danişmend, A. Şeref Güzelyazıcı, A. Fikri Yavuz, Ziya Nur gibi ilim adamlarının yazdığı makaleler Mümin Çevik tarafından 'Türkçe Kur'ân Okunamaz' ismiyle kitap haline getirilmiş ve 1958 yılında basılmıştır. (İstanbul: Sinan Matbaası 1958.) Köksal'ın hazırladığı rapor ise bu kitapta Hayırlıoğlu adıyla yayınlanmıştır. Fazla bilgi için bkz. A. Cüneyd Köksal, *M. Âsım Köksal Hayatı ve Hatıraları*, 108.

[60] Diyanet İşleri Başkanlığın bu cevabi mütalaasının Köksal'ın kütüphanesinde bağlı halde bir birinden farklı evraklar arasında bulunduğu bildirilmektedir. Bu evrakta yer verildiğine göre; konu Atatürk'ün hayatında da söz konusu olmuştur. Şöyle ki; Latin harflerine bazı harf ve işaret ilavesi ile Kur'ân-ı Kerim'i yazıp basmaya yeltenen bir kitapçı hakkında Atatürk'ün, Başvekâlet'in 26/5/1932 tarih ve 6/1446 sayılı yazısı ile şiddetli tedbir alınması hakkında emir verdiği, bu adımın aynı zamanda Türk harflerinin tağşiş edilmesini sonuçlandıracağı uyarısı yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu bilgi ve cevabın tümü için bkz. A. Cüneyd Köksal, *M. Âsım Köksal Hayatı ve Hatıraları*, 363-365.

Gerek Diyanet İşleri Başkanlığı gerekse din bilginlerinin Latin harfleriyle Kur'ân'ın yazılamayacağı mütalaalarının çok açık olmamakla birlikte Kur'ân'ın bütününün yazılmasına yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Bu değerlendirmelere göre bütün olarak Kur'ân-ı Kerim bir takım transkript işaretleri kullanılsa da Latin harfleriyle basılamaz. Bu kabul ile birlikte hem Köksal hem de bazı din bilginleri araştırmalarında bazen Arapça bilmeyenleri düşünerek eğitim-öğretim amaçlı Kur'ân'ın bir ayetini, ayette geçen bir kelimeyi, kısa bir sureyi veya namaz dualarını Latin harfleriyle yazmışlardır.[61] Mesela; Köksal her iki nesir ilmihalinden Gençlere Din Kılavuzu[62] kitabının sonunda namaz sureleri ve dua metinlerini Latin harfleriyle; İslâm İlmihâli[63]'nin sonunda ise hem Arapça metinlerini hem de Latince yazılışlarını vermektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

'Mustafa Âsım Köksal'ın Fıkhî Konumu ve İslâm İlmihâllerinin Nicelik ve Nitelik Açısından Kritiği' adlı bu çalışmamızda ulaştığımız sonuçları maddeler halinde şu şekilde verebiliriz.

1. Köksal, düzenli bir eğitim-öğretim süreci geçirmese de içerisinde bulunduğu maddi ve manevi şartlar onu İslami ilimlere ilgili kılmış, düzenli ve planlı okumalar yapmış, İslam ilahiyatı alanındaki klasik ve güncel tartışmalara vakıf olmuş ve bunlar neticesinde oluşan birikimini nazım ve nesir şeklinde kaleme aldığı eserleriyle ortaya koymuştur.

2. Köksal'ın çevresi ve ilgisi onu sadece ilmi çalışmalar yapmaya sevk etmemiş, tasavvufi çevrelerle ilişki içerisinde olması onun toplumsal meseleler ile de ilgilenmesinin sebebi olmuştur. Özellikle, Kadiri şeyhlerinden İskilipli İbrahim Edhem Efendi ile olan dostluğu ve uzun süre onun sohbetlerine iştiraki bu hususu doğrulamaktadır.

3. Edebiyata ve şairlere olan sevgisi onun çalışmalarına etki etmiş ve 1939'da yayınlanan *Armağan* adlı ilk ilmihal eserini manzum şekilde kaleme almıştır. Hayatında şiirden uzak kalmayan Köksal, eserlerini yer yer ele aldığı konular ile ilgili yazdığı şiirlerle de süslemiştir.

4. Harf inkılabının etkisiyle çocukların, yetişkinlerin ve câmi görevlilerinin ilmihal konularındaki bilgi ihtiyacını gören ve hisseden Köksal, yaklaşık yirmi yıl içerisinde nicelik ve nitelik olarak bir birinden farklı üç ayrı

---

61 Bu yazım örnekleri için bkz. A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini*, (Ankara: Nur Yayınları, 1993),173-176; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1990), 138-145; Süleyman Ateş, *Açıklamalı Büyük Dua Mecmuası*, (Ankara: Kılıç Kitabevi Yayınları, 1984), 32-46; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988), 201-202; Necmettin Nursaçan-Emrah Kandemir, *Rabbe Giden Yolda Dualar Güncel Konu ve Açıklamalarla*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2024), 213-216.

62 M. Âsım Köksal, *Gençlere Din Kılavuzu İman ve İbadet Yolu*, 146-149. Fazla bilgi için bkz.

63 M. Âsım Köksal, *İslâm İlmihâli*, 447-458.

ilmihal çalışması yapmıştır. Ayrıca, zekat, oruç vb. bazı ilmihal konularının ele alındığı küçük çaplı eserler de vermiştir. Köksal'ın ibadetler konusu dışında fıkhın muâmelât ve ukûbât alanını oluşturan konularına ilişkin çalışmasının olmayışı bu alanlardaki fıkıh bilgisinin yetersizliği şeklinde izah edilemez. Bilakis bu durum, onun ibadet konularına olan ilgisi, yaşadığı dönemin ihtiyaçları ve öncelikleriyle ilişkilendirilebilir.

5. Köksal'ın nesir şeklinde olan *Gençlere Din Kılavuzu İman ve İbadet Yolu* ve *İslâm İlmihâli* adlı eserleri itikad ve ahlak konularının yanı sıra bütün ilmihal konularını sade, akıcı, tartışmalardan uzak Türk halkının aşina olduğu bilgileri bir araya getirmektedir. Hanefî mezhebini esas alan bu ilmihaller, mezhep içi tartışmalara girmeden mezhepte kabul görmüş uygulana gelmiş bilgileri içermektedir. Köksal, Hanefî mezhebinin kurucu imamları sayılan Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in isimlerini metin içerisinde yer vermeden görüşlerini bir araya getirmiştir.

6. Söz konusu ilmihaller akademik bir kaygıyla telif edilmediği için eski ve yeni muteber Hanefi fıkıh kaynaklarından yararlanıldığı ancak kaynak olarak sadece Mehmed Zihni Efendi'nin *Nimet-i İslâm*'ı belirtilmektedir. Köksal'ın oluşturduğu ilmihal metinleri onun Hanefî fıkıh literatürüne ve fıkıh bilgisine sahip olduğunu göstermektedir. İlmihallerin dilinin sadeliği, akıcılığı ve ihtilaflara yer vermemesi vb. özellikleri dikkate alındığında Hanefî mezhebi mensuplarının mezhebin ibadet fıkhı görüşlerini öğrenmeleri için yeterli görülebilir.

7. 1939 yılında telif hayatına başlayan ve ömrünün sonuna kadar bu uğraşı sürdüren Köksal'ın tüm eserleri göz önüne alındığında onun çalışmalarının ağırlıklı olarak Hz. Muhammed'in (a.s.) hayatı ve İslam tarihi alanına ilişkin olduğu görülür. Bununla birlikte, dönemin dini ve sosyal ihtiyaçlarının onu, halkın temel ibadetler hakkında bilgilenmesi için ilmihal çalışması yapmaya yönlendirdiği anlaşılır. Ancak bu ilmihaller; görüşlerin delillerinin verilmemesi, farklı görüşlerin belirtilmemesi, görüşler arası mukayese imkanının olmaması, güncel meselelerin ele alınmaması, Köksal'ın kendine özgü yaklaşımlarının yokluğu gibi özellikleri ile dikkat çekmektedir. Onun ilmihalleri değerlendirilirken eserlerine hakim olan bu özellikler ile yaşadığı dönemin dini ve sosyal ihtiyaçları ve öncelikleri dikkatten uzak tutulmamalıdır. Bu özellikleriyle birlikte ilmihaller, Köksal'ın Hanefî mezhebi ibadet fıkhını bilen ve nakleden birisi olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

Akseki, A. Hamdi. *İslâm Dini*. Ankara: Nur Yayınları, 1993.

Arpaguş, Hatice Kelpetin. "İlmihal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c.22, İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Atar, Fahrettin. "Sefer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c. 36, İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988.

Ateş, Süleyman. *Açıklamalı Büyük Dua Mecmuası*, Ankara: Kılıç Kitabevi Yayınları, 1984.

Aydar, Hidayet. "Türklerde Anadilde İbadet Meselesi -Başlangıçtan Cumhuriyet Dönemine Kadar", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı: 14, Yıl: 2006.

Aydın, Aytaç. " Mustafa Asım Köksal'ın İlmihal Geleneği İçindeki Yeri*", Mustafa Asım Köksal ve İlmi Kişiliği*. Bursa: Emin Yayınları, 2021.

Ayhan, Halis-Mustafa İsmet Uzun. "Ezan/Ezanın Türkçeleştirilmesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 12, İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Aykaç, Mehmet. " Mustafa Asım Köksal'ın Hayatı", *Mustafa Asım Köksal ve İlmi Kişiliği*. Bursa: Emin Yayınları, 2021.

Aynacı, Mediha. *Osmanlı Kuruluş Dönemi Türkçe İlmihal Eserleri Çerçevesinde İlmihallerin Fıkhî Yönden Değerlendirilmesi*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: 2009.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslâm İlmihali*. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1990.

Bolay, Süleyman Hayri. "Akseki, Ahmet Hamdi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 2, İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Bozkurt, Ramazan. *Cumhuriyet Dönemi İlmihal Çalışmaları ve Problemleri*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya: 2006.

Demir, Halis. *Kitâbiyât Hanefi Fıkıh Edebiyatı*, İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2021.

Durmuş, İsmail. "Transkripsiyon", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. c. 41, İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Erçetin, Temel. *Kayseri Alimleri Salihlerden Bir Demet*, Kayseri: 2025.

Ertan, Veli. "Hayırlıoğlu, Eyüp Sabri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c. 17, İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Gökkır, Necmettin. " Mushaf Basımı ve Siyaset", *Tarihten Günümüze Kıraat İlmi*. Uluslararası II. Kıraat Sempozyumu, 03- 05 Kasım 2017 İstanbul , (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021).

Gözübenli, Beşir. "Elmalı'nın Seferîlik Meselesine Yaklaşımı", *Seferîlik ve Hükümleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997.

Gürkan, Menderes. " Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın (1878-1942) İlmi Kişiligi ve Fıkıh İlmindeki Yerine Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. Sayı: 6, 2005.

https://kurul.diyanet.gov.tr/tr/fetva/kuran-i-kerimi-latin-harfleriyle-okumak-dogru mudur

https://www.diyanet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/30074/diyanet-isleri başkanlığından Türkçe ibadet ve ezanla-ilgili açıklama

Kahraman, Abdullah. " Cumhuriyet Dönemi İlmihalleri: Fıkıh ve Toplumsal İhtiyaç Bakımından Bir Değerlendirme", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. cilt: 12, sayı: 24, 2014.

Kara, İsmail. "Yaltkaya, Mehmet Şerefettin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c. 43, İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Karaman, Hayreddin. "Cuma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c. 8, İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Kılıç, Hulusi. "Mehmed Zihni Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c. 28, Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Köksal, A. Cüneyd. *M. Âsım Köksal Hayatı ve Hatıraları*. İstanbul: Köksal Yayıncılık, 2000.

Köksal, Asım Cüneyd. "Köksal, Mustafa Âsım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c. 26, Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Köksal, M. Âsım. *İslâm Tarihi Hz. Muhammed (a.s.) ve İslâmiyet-Medine Devri*. İstanbul: Misvak Neşriyat ve Dağıtım İşletmesi, 1980.

Köksal, M. Âsım. *Zekât*. Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları,1954.

Köksal, Mustafa Âsım. *İslâm'da İki Ana Kaynak Kitab ve Sünnet*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.

Köksal, M. Âsım. *İslâm İlmihâli*, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003.

Köksal, M. Âsım. *Gençlere Din Kılavuzu İman ve İbadet Yolu*, Ankara: Yeni Cezaevi Basımevi, 1946.

Mehmed Zihni Efendi, *Nimet-i İslâm*, baskı yılı:1324.

Memduhoğlu, Adnan. " İlmihâl Edebiyatının Tarihi Serencâmı", *Ekev Akademi Dergisi*. yıl: 20, sayı: 66, bahar 2016.

Nursaçan, Necmettin -Emrah Kandemir, *Rabbe Giden Yolda Dualar Güncel Konu ve Açıklamalarla*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2024.

Pişgin, Yasin. " Kur'an'ın Tercümesi Meselesine Eyüp Sabri Hayırlıoğlu'nun Bakışı", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, cilt:6, sayı:1, Mart 2019.

Polat, Selma. *Mustafa Asım Köksal`ın Hayatı, Eserleri ve Tarihçiliği*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2001.

Seferîlik ve Hükümleri, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997.

Şahin, Kâmil. "Mustafa Âsım Köksal: Hayatı ve Eserleri", *Diyanet İlmî Dergi*. XXXV/2, Ankara: 1999.

Şakiroğlu, Mahmut H. "Caetanı, Leone", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c. 6, İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı, *Din İşleri Yüksek Kurulu kararı*, (https://kurul.diyanet.gov.tr/tr/kurul/karar/cuma-namazi-ve-zuhr-i-ahir-namazinin-hukmu)

Topal, Şevket. "Elmalılı İle Aksekili Arasındaki Seferilik Hükmü Tartışması", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3 (2013).

Uludağ, Süleyman/M. Âsım Köksal. "Kuddûsî Ahmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 26, Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Uzunöz, Okan. " Mustafa Asım Köksal'ın Eserleri ve Hakkında Yapılmış Çalışmalar", *Mustafa Asım Köksal ve İlmi Kişiliği*. Bursa: Emin Yayınları, 2021.

Yağmur, Ömer. " Erken Dönem Türkçe Transkripsiyon Metinleri ve Bunların Dil Araştırmaları Açısından Önemi", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, Sayı: 4, Yıl: 2014 Güz.

Yaran, Rahmi. "Bilmen, Ömer Nasuhi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c. 6, İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Âmentü Şerhi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c. 3, İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

DİNİ OTORİTE AÇISINDAN SAHÂBÎ VE SAHÂBÎ KAVLİNİN HÜKÜM KOYMADAKİ ETKİSİ

Mustafa AKGÖZ[*]

Özet

Sahâbenin Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemi müşahede etmeleri, hüküm koyucu nitelikteki ayetlerin nasıl anlaşılması gerektiğini ve ahkam hadislerinin ifade ettiği manayı daha iyi kavramaları sebebiyle onların sözleri dini otorite açısından kaynaklık vasfı taşımaktadır. Ancak İslam hukukunda ihtilaflı konular arasında yer alan sahâbî kavlinin hücciyeti hakkında fakihler farklı görüşlere sahiptir. Nitekim Ebû Hanîfe, sahâbenin ihtilaf ettiği bir konu hakkında sahâbî sözünün dışına çıkmadan herhangi birinin fıkhî kavlini ictihadına delil olarak alacağını ifade etmesi önemlidir. Dolayısıyla ona göre sahâbî kavli, kıyasa takdim edilen delillerden biridir. Sonraki dönemlerde sahâbî kavli hakkında mezhep içerisinde iki farklı akımın geliştiği ve etki alanı oluşturduğu görülmüştür. Birinci grubun başını çeken Ebû Saîd el-Berdaî'ye göre, sahâbî kavli hukukî görüş ortaya koymada bir delildir. Mezhep içerisinde ikinci grubun başında Kerhî gelmektedir. Bu grup, kıyasa aykırı olan ve ictihad neticesinde bilinmesi mümkün olmayan konularda sahâbî kavlinin hüccet olacağını kabul ederler. İmam Mâlik'in Muvatta'ı, sahâbî kavlinin hücciyeti hakkında önem arz etmektedir. Nitekim Muvatta'ında sahâbe fetvasına çokça yer vermesi ve amel-i ehl-i Medîne kavramı adıyla usûl terimi türetmesi onun sahâbe fetvasına ve uygulamasına önem verdiğini gösterir. Hatta rivayet ettiği hadislerin, amel-i ehl-i Medîne usûlü ile karşı karşıya gelmesi durumunda amelin, hadisten daha evlâ olduğunu kabul etmiştir. İmam Şâfiî, sahâbenin bir konu hakkında ittifak etmesi halinde sahâbenin görüşünün kendi görüşü olduğunu ancak sahâbenin ihtilafı halinde ise aslî delillere muvafık olan görüşün fetva için daha sağlam olduğunu belirtir. Şâfiî, kavli kadîm görüşüne göre sahâbî kavlini kıyasa tercih ederken, kavli cedîd olan ikinci görüşüne göre kıyasın sahâbî kavline önceleneceğini kabul eder. Ahmed b. Hanbel konuyla alakalı iki farklı görüş beyan etmiştir. Son dönem hukukçuları, sahâbî kavlinin İslam hukuku açısından delil teşkil edip etmeyeceği konusunda farklı görüşlere sahiptir. Z. Şa'bân, bu delilin re'y ve ictihad ile elde edilmesinden dolayı kabul edilmesinin mümkün olmadığını belirtmiştir. A. Zeydan, bir mesele hakkında

[*] Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, mumakgoz@gmail.com, ORCID: 0009-0004-1795-4270

sahih kaynaklarda fetva bulunmadığı takdirde sahâbî kavliyle fetva verilebileceğini savunmuştur. M. Ebû Zehra, Zeydan'ın aksine sahâbî kavlinin şer'î bir delil olması gerektiğini ifade etmiştir. Sahâbî kavli hakkında ilk dönem fakihlerinden itibaren farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla çalışmamızda sahâbenin İslam'daki yeri ve öneminden bahsedeceğiz. Bu çerçevede fakihlerin ve birtakım muhaddislerin sahâbî kavli hakkındaki görüşlerinden bahsederek konunun önemini ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Sahâbî, Sahâbî Kavli, Delil, İctihad

THE AUTHORITY OF THE COMPANIONS (SAHABA) AND THE EFFECT OF COMPANIONS' OPINIONS (QAWL AL-SAHABİ) IN LEGAL RULING

Mustafa AKGÖZ[*]

Abstract

The Companions' direct observation of the period in which the Prophet lived enabled them to better comprehend how verses with legal implications should be understood and the meanings conveyed by ahkam hadiths. For this reason, their statements possess an authoritative character as a source in terms of religious authority. However, the probative value (hujjiyya) of the Companions' opinions is among the disputed issues in Islamic legal theory, and jurists have held differing views on the matter. Abu Hanifa's position is particularly noteworthy in that, in cases where the Companions held divergent opinions, he maintained that one should not go beyond their views and could adopt the juristic opinion of any one of them as a basis for ijtihad. Accordingly, in his view, the opinion of a Companion constitutes one of the evidences that may take precedence over analogical reasoning (qiyas). In later periods, two distinct trends emerged within the Hanafi school regarding the authority of the Companion's opinion. The first group, represented by Abu Sa'id al-Barda'i, regarded the Companion's opinion as a valid legal proof in deriving rulings. The second group, led by al-Karkhi, held that the Companion's opinion is authoritative only in matters that contradict qiyas and cannot be known through independent reasoning. Imam Malik's al-Muwatta' is of particular importance concerning the authority of the Companion's opinion. His frequent inclusion of Companions' legal opinions and his formulation of the concept of 'amal ahl al-Madina (the practice of the people of Medina) as a methodological principle indicate the significance he attributed to their legal practice and verdicts. He even maintained that when a transmitted hadith conflicts with the established practice of the people of Medina, the latter should be preferred. Imam al-Shafi'i asserted that when the Companions reached a consensus on a matter, their view would also be his own. However, in cases of disagreement among them, he held that the

[*] Dr., Presidency of Religious Affairs, mumakgoz@gmail.com, ORCID: 0009-0004-1795-4270

opinion most consistent with the primary sources should be preferred for issuing legal rulings. While in his earlier view (qawl qadim) he gave precedence to the Companion's opinion over qiyas, in his later view (qawl jadid) he prioritized qiyas over the Companion's opinion. Ahmad b. Hanbal is also reported to have expressed two different opinions on this issue. In the modern period, legal scholars have likewise differed regarding whether the Companion's opinion constitutes a binding proof in Islamic law. Z. Shaban argued that such opinions cannot be accepted as binding evidence, as they are products of personal reasoning (ra'y) and ijtihad. In contrast, A. Zaydan maintained that in the absence of a ruling found in sound primary sources, legal verdicts may be based on the opinions of the Companions. M. Abu Zahra, however, opposed this view and asserted that the Companion's opinion should itself be considered an independent legal proof. From the earliest period of Islamic jurisprudence, diverse perspectives have emerged regarding the authority of the Companion's opinion. Accordingly, this study will examine the position and significance of the Companions in Islam and, within this framework, seek to demonstrate the importance of the issue by analyzing the views of jurists and certain hadith scholars on the authority of the Companion's opinion.

Keywords: Islamic Law, The Companions, Qawl al-Sahabi, Evidence, Ijtihad

Giriş

Toplumsal hayatta karşılaşılan dini ve amelî meseleleri "fıkıh" ilmi çözmeye çalışır. Bu ilim çerçevesinde müctehidler, şer'î/amelî konularla alakalı sorunların nelerden kaynaklandığını ve nasıl bir yol izlenerek meselelerin açıklığa kavuşturulması hususunda çaba harcarlar. Fıkhî hükümleri tespit için de hükümlerin kaynağını bilmek gereklidir. Bu ilimle bağlantılı olan ilim dalı usûl-i fıkıhtır. Literatürde "icmâlî delilleri ve fıkıh istinbatına ulaştıran kaideleri bilmek"[1] şeklinde tanımlanan usûl-i fıkıh, İslâmî ilimler içerisinde önemli bir yere sahiptir. Müctehid, karşılaştığı meselelerin hükümlerini elde edebilmek için icmâlî deliller -Kitap, sünnet, icmâ, kıyas ve fer'î deliller- arasındaki tafsili delillerden elde etmeye çalışır. Müctehid hükmü elde ederken belli kuralları gözeterek hareket eder.[2] Ancak icmâlî delil olarak nitelendirilen deliller hiyerarşisi konusu müctehidler arasında tartışmalıdır. Bu delillerden Kur'ân ve Hz. Peygamber'in sünnetinin kaynak olması hususunda görüş ayrılığı bulunmamakla beraber sünnetin

[1] Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976), 1/38-39; A. Cüneyd Köksal - İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/201.

[2] Ahmet Yaman - Halit Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş* (İstanbul: M.Ü.İ.F.V. Yayınları, 2015), 41-42.

sıhhati meselesi özel bir önem taşır.[3] Deliller hiyerarşisi içinde yer alan sahâbî kavli ve tatbikatı müctehidlerin üzerinde çokça tartıştıkları deliller arasındadır. Bu çalışmada kaynak değeri açısından sahâbî kavli üzerinde inceleme yapılarak Kur'ân ve sünnet açısından bu delilin varlığı ve önemi araştırılarak dört mezhep imamının görüşleri çerçevesinde tartışılmaya çalışılacaktır. Bunun yanında son dönem hukukçularının bu delil hakkındaki görüşlerine konumuza açıklık getirmesi açısından başvurulacaktır.

1. Sahâbî

Sözlükte "arkadaşlık etmek" anlamında kullanılan "sohbet" kelimesinden türeyen sahâbe, "sâhib" kelimesinin çoğul ismidir.[4] Tekil olarak "sahâbî" ismi kullanılır. Hz. Peygamber döneminde sahâbî, sahâbe ve ashâb kelimeleri onu gören ve inananlar için kullanılan ifadeler olmuştur. Hz. Peygamber, arkadaşlarından "sahâbe-ashâb" şeklinde ifadelerle bahsetmiştir. Sonraki dönemlerde aynı şekilde bu ifadelerin kullanımı devam etmiştir. Sahâbî kavramının kimleri kapsadığı hakkında farklı tarifler yapılmıştır. Bu tariflerin bazısı pek çok sahâbîyi dışarıda bırakacak kadar dar kapsamlı iken bazısı sahâbî olmayanları tarifin içine kattığı için kabul görmemiştir. Sahâbî, muhaddislerin genel kabulüne göre "Hz. Peygamber'e iman etmiş olduğu halde ona yetişen ve Müslüman olarak ölen kişi" olarak tanımlanmıştır.[5] Usûl-i fıkıh alimleri ise sahâbî kavramını, "Hz. Peygamber ile görüşmüş, ona iman etmiş ve örfî olarak arkadaş olabilecek bir zaman dilimi kadar dahi olsa onunla beraber bulunan kimse" olarak tanımlamışlardır.[6]

2. Sahâbî Kavli

Usûl-i fıkıh ilminde sahâbî kavli, "sahâbînin bir mesele hakkında -Hz. Peygamber'e nispet etmeksizin- kendi ictihadı çerçevesinde fetva vermesi" olarak tanımlanmıştır.[7] Sahâbî kavlinin usûl-i fıkıhta hüccet olması konusunda üzerinde tartışılan esas mesele fetva veren sahâbîlerin fıkhî

---

3 Köksal - Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", 42/202.

4 Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr (ö. 711/1311), *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâder, 1414/1994), c. 1/519-520.

5 Mehmet Efendioğlu, "Sâhâbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/491.

6 Zekiyyüddîn Şa'bân, *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî* (İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2016), 227; Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh* (Bağdat: Müessetü Kurtuba, 1976), 260.

7 Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ (ö. 458/1066), *el-Udde fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî (Riyad, 1410/1990), c. 4/1187-1188; Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090), *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî (Haydarâbâd: Lecnetü İhyâi'l-Me'ârifi'n-Nu'mâniyye, 1395), c. 2/107-109.

yönüyle öne çıkan kimseler olmalarıdır. Literatürde bu usûl "fetva's-sahâbî, mezhebü's-sahâbî"[8] şeklinde de isimlendirilmiştir.[9]

3. Sahâbî Kavlinin Hücciyet Meselesi

Sahâbenin dini konuları bizzat Hz. Peygamber'den öğrenmeleri, onun ilmi faaliyetleri kapsamında eğitiminden geçmeleri, vahyin nüzul ortamına şahit olmaları, Hz. Peygamber'in kendisine sorulan sorular hakkında verdiği hükümleri hangi şartlar altında çözümlediğini ve onun dini ve dünyevi yaşantısını sonraki nesillere aktaranlar olması hasebiyle onların sözlerine ilmi çevrelerce kıymet verilmiştir.[10] Bu bağlamda sahâbenin ictihad ve sözleri bazı müctehid alimlerce önemsenmiş ve ictihâdî görüşleri için kaynak teşkil etmiştir. Dolayısıyla kaynaklık değeri açısından sahâbî kavli ve uygulaması büyük bir öneme sahiptir.

Hz. Peygamber döneminin birebir tanıkları ve ondan istifade etmede en öncü şahsiyetler olan sahâbîlerin bu durumlarından dolayı ictihâdî konularda fetva vermekten geri durmamışlardır. Haddi zatında bir hayli sahâbenin farklı konularda fetva verdiği müşahede edilmiştir. Hatta Hz. Peygamber'in yaşadığı dönem içerisinde Hz. Ebûbekir (ö. 13/634), Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Osman (ö. 35/656), Hz. Ali (ö. 40/661), Abdurrahman b. Avf (ö. 32/652), Muâz b. Cebel (ö. 18/639), Ammâr b. Yâsir (ö. 37/657), Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656), Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665), Ebû'd-Derdâ (ö. 32/656), Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö. 42/662), Ubâde b. Sâmit (ö. 34/654) ve Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652) gibi sahâbenin ileri gelenleri ictihadda bulunarak fetva vermişlerdir. Bu sahâbîlerin yanı sıra daha pek çok sahâbî fetva vermede öne çıkmışlardır.[11] Dolayısıyla sahâbenin ictihâdî noktada Hz. Peygamber dönemi dahil olmak üzere toplumsal hayatın gereksinimleri ve ihtiyaçlarına yönelik olarak sorulan soruları fıkhî istidatları çerçevesinde cevaplamaya çalışmışlardır. Sahâbe bu tavrıyla bir nevi Hz. Peygamber'in usûlünü devam ettirdiği ve toplumun gereksinimleri dahilinde hareket ettikleri görülür.

Sahâbî kavli usûlî manada genel olarak dört maddede incelenmiştir. Birincisi sahâbîlerin kendi aralarında ittifak etmeleridir ki, bu durumda icmâ' gerçekleşmiş olur. Dolayısıyla konu hakkında sahâbî kavli ile değil de icmâ' hükmüyle mesele çözüme kavuşmuştur. İkincisi sahâbîlerin bir konu hakkında görüş ayrılığı yani ihtilaf etmesidir. Bu durumda sahâbîlerden birinin görüşüne uymak vucûbiyet ifade etmez. Aksi halde birinin görüşüne

---

8 Serahsî, *Usûl*, c. 2/109; Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed el-Âmidî (ö. 631/1233), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Abdürrezzak Afîfî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1402), c. 4/155-156.

9 H. Yunus Apaydın, "Sahâbî Kavli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/500.

10 Bilmen, *Kâmûs*, c. 1/305-306; Zeydan, *el-Vecîz*, 261; Yaman - Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, 47.

11 Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350), *İ'lâmü'l-Muvakkıîn an Rabbi'l-Âlemîn*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan (Suudi Arabistan: Dâr'u İbnü'l-Cevziyye, 1423), c. 2/18-22; Bilmen, *Kâmûs*, c. 1/305-306; Efendioğlu, "Sâhâbe", 35/493.

uyulduğu takdirde diğer sahâbîye muhalefet gerçekleşir ki teâruz ortaya çıkar. Tabii ki bu iki durumda sahâbî kavlinin terki gerekmez. Genel kanaate göre bu görüşlerin dışına çıkılmaması vacib bir hükümdür. Üçüncü olarak bir sahâbînin verdiği fetva hakkında diğer sahâbîlerin muhalefet etmeksizin aralarında kabul edilen bir fetva haline dönüşmesidir. Dolayısıyla burada bir nevi sukûtî icmâ' vardır, denilebilir. Bu madde hakkında fakihler ihtilaf etmişlerdir. Dördüncü olarak sahâbî fetvasının kendi döneminde kabûlü veya kabul edilmemesi hakkında herhangi bir karineye rastlanmaksızın daha sonraki dönemlerde yaygın şekilde kabul görmesidir. İşte müctehidler bu madde üzerinde ihtilaf etmişlerdir. Sahâbî kavli hakkında esas tartışma bu konu üzerinde gerçekleşmektedir.[12]

Sahâbî kavlinin hüccet olması hakkında erken dönem hukukçularından itibaren genel manada üç tür yaklaşım benimsenmiştir. Birinci türe göre, sahâbî kavli kıyasa uygun olsa da olmasa da her şekilde hüccet olacağı kabul edilmiştir. İkinci tür ise sahâbî kavli usûlde delil niteliği taşımadığı için hüccet değeri yoktur. Üçüncü türdeki görüş sahipleri sahâbî kavlini re'y ve ictihad ile bilinmesi mümkün olmayan konularda hüccet olarak niteler. Dolayısıyla sahâbînin kıyasa aykırı bir fetvada bulunması onun konu hakkında sünnetten bir bilgiye sahip olduğunu göstermesi açısından önem arz eder.[13] Ancak bakıldığı zaman konu hakkında farklı görüş belirten müctehid alimler görüşlerini kuvvetlendirmek için Kur'an ve sünnetten delil getirerek görüşlerini beyan etmişlerdir. Haliyle burada her bir alimin kendi ictihâdî fikrine dayanak olarak bir delil ortaya koyması dikkat çekicidir.

Hüccet olup olmadığı hususunda müctehid alimlerin sahâbî kavline genel manada yaklaşımlarını ifade etmeye çalıştık. Bununla beraber mezheplerin konu hakkında nazariyesi önem taşımaktadır. Dolayısıyla sahâbî kavlinin hüccet değeri meselesini mezhebî perspektifte incelemeye çalışacağız.

4. Hanefî Mezhebi

Sahâbî kavlinin delil değeri konusu mezhep imamları nazarında farklılık arz eder. Konu hakkında Hanefî mezhebi kurucusu Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) nispet edilen sözlerde genel olarak sahâbî kavlini hüccet olarak değerlendirdiği kabul edilir. Onun konu hakkında şöyle dediği rivayet edilir:

"(Bir meselenin hükmünü) Allah'ın Kitabı'nda bulursam ondan (bu hükmü) alırım. Eğer (Kur'an'da) bulamazsam o halde Allah Rasûlü'nün sünnetine başvururum. Orada da (hükmü) bulamazsam sahâbenin kavline

[12] Apaydın, "Sahâbî Kavli", 35/500-501; H. Yunus Apaydın vd., *İslâm Hukukuna Giriş*, ed. H. Yunus Apaydın (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2010), 85-86.

[13] Apaydın, "Sahâbî Kavli", 35/502-503; Apaydın vd., *İslâm Hukukuna Giriş*, 86.

(tatbikatı/uygulaması) göre hüküm veririm. Sahâbenin arasında da dilediğimin kavline göre hüküm veririm…"[14]

Ebû Hanîfe'nin bu minvaldeki diğer sözleri usûl kitaplarında yer aldığı görülür.[15]

Ebû Hanîfe ve talebeleri -Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed (ö. 189/805)- genel olarak sahâbî kavlini hüküm istinbatında delil olarak nitelendirip ictihâdî meselelerde sahâbî kavli çerçevesinde hükmü belirledikleri bir vâkıa olmakla beraber bu durumun geçici olduğunu savunan Hanefî alimleri konu hakkında fikirlerini kuvvetlendirecek bazı görüşler ortaya koymaya çalışmışlardır.[16] Bununla beraber mezhebin kurucu imamları ile sonraki nesil usûlcüleri kıyas yoluyla bilinmesi mümkün olmayan fıkhî konularda bu delilin hüccet olacağı hususunda aralarında herhangi bir ihtilaf bulunmaz. Ancak aksi durumun ortaya çıkması halinde yani kıyas ile bilinebilecek meselelere gelince bu defa Hanefî fakihlerinin görüşü farklılaşır. Konu hakkında H. Yunus Apaydın'ın açıklamasına değinmek yerinde olacaktır:

"Hanefî imamların kıyasla bilinebilecek konularda sahâbî sözü karşısında farklı tutum sergilemiş olmaları, hatta aynı imamın tutumunda farklılık gözlenebilmesi, sahâbî sözüne istinat ettirilen hükümlerde bile sadece sahâbî sözünün etkili olmayıp başka mülâhazaların devreye girdiğini düşündürmektedir."[17]

Sahâbî kavlinin hüküm koymadaki etkisi hakkında Ebû Yûsuf'un, "Kıyasa göre (meselenin hükmü) budur. Ancak muhalefete uğramamış sahâbî kavlinden kaynaklı olarak kıyası (bırakarak) terk ettim." şeklindeki bu sözü mezhebin ilk dönem fakihlerinin düşünce yapısını açıklaması açısından önemlidir. Kerhî (ö. 340/952), Ebû Yûsuf'un bu sözünden sahâbe döneminde muhalefet edilmemiş sahâbî kavline göre amel edilebileceği anlamının çıkacağını ifade eder. Ancak Kerhî, bu görüşe kendisinin katılmadığını da açık bir şekilde belirtir.[18] Çünkü mezhep içerisinde sahâbî kavline göre hüküm verilmesi gerektiği düşüncesi hakim iken mezhep imamının değişik konularda farklı delillendirme yoluyla hüküm belirlemesi böyle bir görüş

---

14 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî (ö. 748/1348), *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe ve Sâhibeyh Ebî Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasan*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Ebü'l-Vefâ el-Efgânî (Haydarâbâd: Lecnetü İhyâi'l-Me'ârifi'n-Nu'mâniyye, 1408), 32-34.

15 Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs (ö. 370/981), *el-Fusûl fi'l-Usûl* (y.y.: Vizâratü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1414), c. 3/361; Ebû Zeyd Ubeydullâh Ömer b. Îsâ ed-Debûsî (ö. 430/1039), *Takvîmü'l-Edille fîl-Usûli'l-Fıkh*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys (Beyrut: Dâr'ül-Kütüb'il-İlmiyye, 1421/2001), 256.

16 Apaydın, "Sahâbî Kavli", 35/501; Ahmet Yaman, "Sahâbenin Fıkhî Mezheplere Kaynaklığı", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2014), 20.

17 Apaydın, "Sahâbî Kavli", 35/501.

18 Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs (ö. 370/981), *el-Fusûl fi'l-Usûl* (Vizâratü'l-Evkāfi'l-Kuveytiyye, 1414/1994), c. 3/361; Serahsî, *Usûl*, c. 2/105.

ayrılığını ortaya çıkarmaktadır. Nitekim Ebû Hanîfe'ye göre selem akdi ile yapılan alışveriş çeşidinde anaparanın belirlenmesi şarttır. Esasında bu mesele kıyasa göre fasit olup alışverişin tamamlanması mümkün değil iken İbn Ömer'in (ö. 73/693) rivayeti (kavli) Ebû Hanîfe'nin karar vermesinde etkili olur. Ancak Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed bu konuda Ebû Hanîfe'nin bu görüşüne re'y ile muhalefet ederek karşı çıkmışlardır. Yine İmâmeyn, bir eşya ecîr-i müşterek[19] olarak bir işçinin elindeyken bu eşyanın zarar görmesi halinde Hz. Ali'nin rivayetine (kavli) göre işçinin tazminde bulunması gerektiği hükmünü vermişlerdir. Ebû Hanîfe ise bu meselede karşıt görüş belirterek muhalefet etmiş ve re'ye göre hareket etmiştir. İmam Muhammed'in vermiş olduğu bir hükme göre, hamile kadını üç defa boşamanın sünnette yeri olmadığını belirtmiş, bu hükmü Abdullah b. Mes'ûd ve Câbir b. Abdullah'a (ö. 78/697) dayandırmıştır. Ancak Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf, re'ye göre hareket ederek sünnette böyle bir hükmün var olduğunu söylemişlerdir.[20] Sahâbeden gelen rivayetler (kavil) ile alakalı konular ilgili eserlerde pek çoktur.[21] Esasında buradaki örnekler, H. Yunus Apaydın'ın konu hakkındaki açıklamasını zihne getirmektedir. Her ne kadar sahâbî kavli hakkında ilk dönem hukukçuları olumlu görüş bildirseler de uygulamada farklı şekilde hareket etmeleri düşündürücüdür. Konunun bu yönüyle araştırılmaya müsait olduğunu söyleyebiliriz.

Yukarıda zikrettiğimiz uygulamalar neticesinde Hanefî mezhebi içerisinde iki farklı ekol ortaya çıkmıştır. Bu ekolün ilk öncüsü olarak Ebû Saîd el-Berdaî (ö. 317/930) grubun başını çeker. Bu grup Hanefî fakihlerin çoğunun kabul ettiği görüş olarak sahâbî kavlini mutlak olarak hüccet kabul eder. İkinci grubun başında ise el-Berdaî'nin talebesi olan Ebü'l-Hasen el-Kerhî vardır. Kerhî ve takipçilerine göre sahâbî kavli ancak kıyasa aykırı olan ve ictihad neticesinde bilinemeyecek fıkhî meselelerde delil olabilir.[22] Sahâbî kavli hakkında Serahsî (ö. 483/1090) de kendi görüşünün el-Berdaî'nin görüşüyle aynı olduğunu ifade ettikten sonra sahâbenin fetva vermede daha ehil olduklarını çünkü, Hz. Peygamber'in yanında olmaları hasebiyle vahyin inişine birebir şahit olduklarını ve haliyle ondan rivayet etme ihtimallerinin bulunduğunu ifade eder. Bu yönüyle sahâbî kavlinin kıyasa öncelenmesi bir nevi haber-i vâhidin kıyasa takdim edilmesidir, şeklinde konu hakkında fikrini açıklar.[23]

Mezhebin kurucu imamları ve sonraki dönemin ileri gelen fakihleri sahâbeden gelen -kıyasa aykırı- kaviller için bir açıdan haber-i vâhid için

---

19 Ecîr-i Müşterek: "Hammal, terzi, saatçi, köy çobanı, tamirci gibi müste'cirinden başkasının işini görmemek şartı olmaksızın tutulan işçidir" (Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 111.)

20 Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 256-257; Serahsî, *Usûl*, c. 2/106.

21 Cessâs, *el-Fusûl*, c. 3/364-365.

22 Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 256-257; Cessâs, *el-Fusûl*, c. 2/105-108.

23 Serahsî, *Usûl*, c. 2/108.

uygulanan kriterleri tatbik ettikleri söylenebilir.[24] Dolayısıyla sahâbî kavli olarak gelen haberler, mezhep içerisinde hemen kabul edilmek yerine birtakım süreçlerden geçirildikten sonra kabul edildiği örneklerden anlaşılmaktadır. Böyle yaparak kendilerini muarızlarına karşı savunmaya çalıştıkları da dikkat çekici hususlardandır.

5. Şâfiî Mezhebi

İmam Şâfiî (ö. 204/820) öğrencisi olduğu İmam Mâlik'in (ö. 179/795) derslerine hocasının vefatına kadar devam etmiştir. Hocasından sonra bağımsız bir ekol olma yolunda ilmi ve fikri düşünce yapısı çerçevesinde ilmi çalışmalara başlamıştır. İmam Şâfiî'nin ilmi faaliyeti döneminde Mısır'a olan seyahati bir dönüm noktası olmuştur. Nitekim Mısır seyahati öncesindeki fıkhî görüşleri "mezheb-i kadîm/kavli cedîd" olarak adlandırılırken Mısır sonrası döneme ise "mezheb-i cedîd/kavli cedîd" şeklinde iki ayrı dönem olarak adlandırılmıştır.[25]

Sahâbî kavlinin hüccet değeri konusu da İmam Şâfiî'nin bu dönemsel yaklaşımından etkilenmiştir. Şâfiî'nin bu konudaki fıkhî yaklaşımı genel olarak iki farklı görüşünün olduğu şeklindedir. Serahsî, Şâfiî'nin kavli kadîm olan ilk görüşünde sahâbî kavlinin kıyasa öncelenmesi gerektiği görüşünde olduğunu, ikinci görüşünde -kavli cedîd- ise kendisiyle amel edilen bir meselede bir veya iki sahâbînin sözüne dayanarak kıyası terk etmenin doğru bir usûl olmadığı görüşünü benimsediğini belirtmiştir.[26]

Şâfiî fakihlerinden Şîrâzî (ö. 476/1083), İmam Şâfiî'nin kavli kadîm görüşünde sahâbî kavlini delil olarak kabul ettiğini ancak kavli cedîd görüşünde ise hüccet olamayacağı görüşünde olduğunu ifade etmiştir.[27] Hanbelî fakihi Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) da İmam Şâfiî'den gelen görüşlerin bu şekilde olduğunu kitabında zikretmiştir.[28] Gazzâlî (ö. 505/1111) de Şâfiî'ye ait olduğunu ifade ettiği görüşleri zikrettikten sonra onun sahâbî kavlini hüccet olarak kabul etmediğini belirtmiştir. Akabinde bu delilin hüccet olmasının mümkün olamayacağını delillendirmeye çalışmıştır.[29] Son dönem hukukçularından M. Ebû Zehra (ö. 1974) ise Şâfiî hakkındaki bu sözlerin birer iddia olduğunu ileri sürmüştür. Ebû Zehra, Rabi' b. Süleyman (ö. 270/884) yoluyla "er-Risâle" ve "el-Üm" den nakillerde bulunarak Şâfiî'nin sahâbîlerin icmâ'ı neticesindeki görüşlerini aldığını,

---

[24] Apaydın, "Sahâbî Kavli", 35/501.

[25] Bilal Aybakan, "Şâfiî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/224-225.

[26] Serahsî, *Usûl*, c. 2/106.

[27] Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), *et-Tebsıra fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Dımaşk: Dâr'ul-Fikr, 1147), 395.

[28] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, c. 4/1185.

[29] Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111), *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, thk. Muhammed Abdü's-Selâm Abdü'ş-Şâfî (y.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993), c. 1/168-170.

ihtilaf ettikleri bir mesele hakkında ise Kitab ve sünnete hangisi daha muvafık ise onu tercih ettiğini ifade eder.[30]

Zekiyyüddîn Şa'bân da ilk dönem hukukçularının İmam Şâfiî hakkındaki görüşlerini savunan tarzda düşüncesini açıklar. Nitekim o, Şâfiî'nin kavli kadîm görüşünde sahâbî kavlini delil olarak kabul ettiğini, kavli cedîd görüşünde ise delil olamayacağını ifade etmiştir.[31]

İmam Şâfiî'nin sahâbî kavlini delil olarak kabul etmediğini dile getiren usûlcüler, Şâfiî'nin bu delile dayanarak az sayıdaki fetvasını yorumlamak suretiyle açıklamaya çalışmışlardır. Harem bölgesinde katl suçunu işleyen bir kimseye ceza olarak öngörülen diyet cezasının daha da ağırlaştırılması konusunda Hz. Osman'ın (ö. 35/656) kavlinden dolayı kıyası terk ederek Hz. Osman'ın kavline göre hüküm vermesi bu örneklerden biri[32] olarak göze çarpar. Dolayısıyla M. Ebû Zehra'nın İmam Şâfiî hakkındaki görüşleri sadece bir vakıa olmayıp fıkhî meselelerde ortaya koyduğu hükümlerin bir nevi analizi olarak görülebilir.

6. Mâlikî Mezhebi

İmam Mâlik, muhaddis bir alim olarak yaşadığı döneme ve sonrasına etki etmiştir. Kendisi her ne kadar muhaddis kimliği ile anılsa da fıkıh ilmine olan derin vukûfiyeti sayesinde müctehid bir alimdir. Bu iki ilim, yaşadığı dönemde iç içe geçmiş daha birbirinden kesin çizgilerle ayrılmamıştır. Medine ve çevresinde yaşayan toplum günlük hayatlarında karşılaştıkları fıkhî meselelerin çözümünü hadis ve sünnette, sahâbî ve tâbiîn kavlinde/uygulamasında bulabiliyorlardı. İmam Mâlik Medine'de yaşaması ve sünnete olan bağlılığıyla tanınan bir alim olması hasebiyle sahâbî kavline büyük bir değer atfetmiştir. Hz. Ömer, Abdullah b. Ömer, Zeyd b. Sâbit, Hz. Âişe ve fakih sahâbîlerin fıkhî görüşlerine vakıf idi. İmam Mâlik, sahâbî kavli ile hadis tearuz ettiğinde hangi delil daha kuvvetliyse onu delil olarak kullanmıştır.[33] Bu yönüyle onun sahâbî kavlini de bir nevi Hz. Peygamber'in hadisi mesabesinde gördüğü düşünülebilir. Haliyle sahâbenin vahye mazhar olan Hz. Peygamber'in yanında bulunmalarından kaynaklı olarak sahâbî kavline de bakışını göstermektedir. Nitekim "lanetleşen evli çiftler bir daha evlenemezler" ibaresi hakkında Sahnûn (ö. 240/854) bu ibarenin kaynağını

---

30 Muhammed Ebû Zehra, *Usûli'l-Fıkh* (y.y.: y.y., 1958), 216; Muhammed Ebû Zehra, *İmam Şâfiî*, çev. Osman Keskioğlu (İstanbul: D.İ.B. Yayınları, 2020), 109, 219, 350-351.

31 Şa'bân, *Usûli'l-Fıkh*, 229.

32 Apaydın, "Sahâbî Kavli", 35/502.

33 Ahmet Özel, "Mâlik b. Enes", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/508-509.

Hz. Ömer'e dayandırmaktadır.[34] Dolayısıyla fetva, sahâbî kavline dayanılarak verilmiştir. Bu gibi örnekleri çoğaltabiliriz.[35]

İmam Mâlik'in sahâbî kavline bakışı onun deliller hiyerarşisine yansımıştır. Nitekim onun usûl kaynakları: "Kur'ân, sünnet, icmâ', amel-i ehli Medîne, kıyas, sahâbî kavli, mürsel maslahat, örf ve âdet, sedd-i zerâi', mürââtü'l-hilâf, istishâb ve istihsan" şeklinde sıralanabilir.[36] Sahâbî kavlinin usûldeki bu yerinden kaynaklı "Muvatta" eserinde hadislerin yanı sıra sahâbî fetvalarına geniş yer vermiştir.[37] Hatta tâbiînden gelen görüş ve fetvalar da onun nazarında kıymetli görülmüştür.[38] Dolayısıyla İmam Mâlik'ten rivayet edilen görüşler arasında onun sahâbî kavlini delil olarak kabul ettiği hakkındaki görüş daha kuvvetlidir.[39] Alimler arasında genel kabul bu yöndedir. Nitekim ilk dönem usûlcüleri de bu yönde görüş bildirmişlerdir.[40] Serahsî, İmam Mâlik'in sahâbî kavlini kıyasa takdim ettiğini eserinde açık bir şekilde ifade etmiştir.[41] Zaten amel-i ehli Medine delili Hz. Peygamber'in sünnetine, sahâbî ve tâbiîn uygulamasına/kavline ve İmam Mâlik'in ictihadı çerçevesinde oluştuğu söylenebilir. Muvatta'da bilhassa başta Hz. Ömer olmak üzere diğer sahâbîlerin kavillerine yer vererek ictihadına delil olarak sunması, İmam Mâlik'in sahâbî kavline bakış açısını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Genel kabule göre her ne kadar İmam Mâlik sahâbî kavlini delil olarak kabul ettiği görüşü alimler arasında yaygın bir durumken bunun aksini savunanlar da yok değildir. Güncelliğini koruyan bu konu hakkında TDV İslam Ansiklopedisindeki ilgili maddede geçen şu açıklamayı buraya almak faydalı olacaktır:

"Her ne kadar bazı müellifler Mâlik'in kitap, sünnet ve icmâda delil bulunmadığı zaman sahâbî kavlini mutlak anlamda bağlayıcı delil olarak kabul ettiğini ifade etseler de Mâlikî fıkıh usûlünde sahâbî kavli, Hanefî ve Şâfiîler'de olduğu gibi akılla kavranamayacak bir konuda olup olmamasına göre ikiye ayrılmış, eğer akılla kavranamayacak bir konuda ise merfû haber gibi kabul edilerek sünnetin bir parçası sayılmıştır. İctihad sahasına dahil sahâbî kavilleri delil kabul edilmemiş ve diğer insanların ictihadlarından

---

34 Ebû Saîd Sahnûn Abdüsselâm b. Saîd et-Tenûhî (ö. 240/854), *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ* (y.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), c. 2/355.

35 Baysu Mutluay, *İmam Mâlik'in Muvatta'ı Bağlamında 'Medine Ehlinin Ameli' Kavramı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 128, 129, 146-148, 157, 161.

36 Eyyüp Said Kaya, "Mâlikî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/524.

37 Ebû Zehra, *Usûli'l-Fıkh*, 216.

38 Özel, "Mâlik b. Enes", 27/511.

39 Apaydın, "Sahâbî Kavli", 35/501.

40 Şîrâzî, *Tebsıra*, 395; Âmidî, *el-İhkâm*, c. 2/149.

41 Serahsî, *Usûl*, c. 2/106.

üstün tutulmamıştır. Hulefâ-yi Râşidîn'in uygulama ve ictihadlarına da sahâbî kavlinden farklı bir delil değeri atfedilmemiştir."[42]

7. Hanbelî Mezhebi

Hanbelî mezhebi genel olarak Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) fıkhî görüş ve ictihadları neticesinde oluşmuştur.[43] Kendisi yaşamı boyunca hadis ilmiyle meşgul olmuştur. Muhaddis bir alim olarak hocalarından hadis almış ve talebelerine hadis okutmuştur. Hadis ilmiyle beraber fıkıh ilmini de okumaktan geri durmamıştır. Ona göre iyi bir fakih olabilmek için iyi bir muhaddis olmak gerektiğini ifade etmiştir.[44] Ahmed b. Hanbel'in muhaddis bir alim olması hasebiyle ictihadî bir faaliyette bulunurken Kur'an ve sünnet çerçevesinde hareket etmiş, bu delillerde fıkhî malumatı elde edemediği takdirde ise sahâbî kavline göre hüküm vermeye çalışmıştır.[45]

Hanbelî mezhebini usûl yönünden inceleyen alimler, sahâbî kavlinin hüküm ortaya koymada delil niteliği taşıdığını ifade etmişlerdir.[46] Ancak Ahmed b. Hanbel'in sahâbî kavlini delil olarak kabul etmediği rivayeti de usûl kitaplarında yer almaktadır.[47]

Ahmed b. Hanbel'e göre, bir mesele hakkında sahâbî fetvasının olması durumunda bu fetvaya diğer sahâbîlerden karşıt bir görüş olmadığı takdirde bahsi geçen fetvaya re'y, kıyas veya herhangi bir uygulama takdim edilemez. Geçerli olan fıkhî görüş ancak sahâbînin fetvasıdır. Bunun yanı sıra bir meselede sahâbîlerden birden fazla fetvanın verilmesi durumunda ise bu görüşlerden Kitab ve sünnete hangisi daha muvafık ise o tercih edilir. Ama bu fetvalar arasında tercihin mümkün olmadığı durumlarda ise bütün fetva ve görüşlerin nakledilmesi söz konusu olur. Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'in fıkhî görüşleri Kitab, sünnet ve sahâbî kavli çerçevesindedir.[48] Sahâbî kavli konusunda mezhebin bu kadar geniş hareket alanı açması haliyle de bir fıkhî meselede birden çok fetvanın bulunmasına yol açar. Zaten mezhep içerisinde bazı konularda fetvanın ne kadar çok olduğu sorusu da böylece anlaşılabilir.

Sahâbî kavlinin hücciyeti konusunda Ahmed b. Hanbel'den iki farklı rivayetin olmasına karşın onun sahâbî kavlini hüccet olarak kabul ettiği rivayeti daha sağlam gözükmektedir. Ancak mezhep içerisinde akılcı

---

42 Kaya, "Mâlikî Mezhebi", 27/525.

43 Ferhat Koca, "Hanbelî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/525.

44 M. Yaşar Kandemir, "Ahmed b. Hanbel (Hadis)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/75-79.

45 İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakkıîn*, c. 6/39-40; Abdülmecîd Mahmûd Abdülmecîd, *el-İtticâhâtü'l-Fıkhiyye inde Ashâbi'l-Hadîs fi'l-Karni's-Sâlisi'l-Hicrî* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1399/1979), 272-273.

46 Âmidî, *el-İhkâm*, c. 4/149; Şîrâzî, *Tebsıra*, 395.

47 Âmidî, *el-İhkâm*, c. 4/149.

48 Hayreddin Karaman, "Ahmed b. Hanbel (Fıkıh)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/81.

yaklaşımlara sahip alimlerin de bulunduğu bir gerçektir.[49] Ancak ehl-i hadisin önde gelen imamlarından olan Ahmed b. Hanbel'in naklî ve aklî ilimlere karşı duruşu açıktır. Çünkü ehl-i hadis müntesiplerinin belirgin özelliği hadisleri olduğu gibi kabul edip kıyastan uzak durmak ve naklî ilimleri aklî ilimlerin önünde tutmaktır.[50] Ehl-i hadis alimlerinin usûlü şu şekilde açıklanabilir:

"(Fıkhî bir meselenin hükmünü) olanca imkanlarıyla aradıktan sonra hadis de bulamazlarsa sahâbe veya tâbiînden bir cemaatin meseleye ait hükümleri alınır. Bu cemaatin belli bir memleket veya medreseden olmasına bakılmaz. Bunlar arasında ihtilaf varsa ilim, takva şöhret gibi bazı kıstaslar ile tercihe gidilir."[51]

8. Son Dönem Hukukçuları

Sahâbî kavli hakkında son dönem hukukçularının görüşleri de konumuza ışık tutması açısından önem arz etmektedir. Başta İslam hukuku olmak üzere birçok alanda yetkin bir alim olan M. Ebû Zehra, sahâbîlerin Hz. Peygamber'i bizzat görerek onun tebliğine olumlu cevap vermeleri, dönemine şahitlik ederek din ve devlet işlerindeki tutumu hakkında bilgi sahibi olmaları gibi durumlardan dolayı onların ortaya koymuş oldukları fetvaların hüccet olduğunu kabul eder. Bundan dolayı sahâbîlerin fetvalarını delil olarak kabul etmeyip fetvaları hakkında olumsuz söz edenleri aşırıya kaçmak olarak ifade etmiştir. Ona göre sahâbe, Hz. Peygamber'in hüküm koymadaki yetkinliğini en iyi bilen kimseler olması sebebiyle onların kavilleri Hz. Peygamber'den aldıkları ilhama dayanır.[52] Ebû Zehra'nın sahâbî kavline yaklaşımı Ebû Hanîfe'nin usûlüne benzer. Nitekim ona göre, sahâbenin icmâ' ettiği konuda onlara tabi olmak, ihtilaf ettiklerinde ise delili en güçlü olan sahâbenin görüşünü fetvaya konu etmektir.[53]

Son dönem hukukçularından biri olan Ömer Nasuhi Bilmen, sahâbenin Hz. Peygamber'in dönemini müşahede etmeleri, ondan çokça istifade etmeleri ve onun emrine uyarak fetva vermelerinin öneminden bahsetmiştir. Akabinde Hz. Ömer'in fıkıh alanına kazandırdığı yeniliklerden övgüyle bahsederek bu yenilikleri sıralamıştır.[54] Bilmen'in, bir sahâbî olarak Hz. Ömer'in fıkha dair etkilerini sıralaması sahâbînin fiiliyatına ve kavline değer verdiğini gösterir.

---

49 Koca, "Hanbelî Mezhebi", 15/535-536.

50 Abdullah Aydınlı, "Ehl-i Hadîs (Hadis)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/507; Salim Öğüt, "Ehl-i Hadîs (Fıkıh)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/509-510.

51 Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 110-111.

52 Ebû Zehra, *Usûli'l-Fıkh*, 212-218.

53 Saffet Köse, "Muhammed Ebû Zehre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/518.

54 Bilmen, *Kâmûs*, c. 1/305-309.

Sahâbî kavlinin hüccet olduğunu gösteren bir delilin olmamasından ve tabiînden olan müctehidlerin bazı meselelerde sahâbî fetvasına muhalif ictihadda bulunmasına rağmen aynı sahâbînin meselenin hükmü hususunda sessiz kalmasından dolayı Zekiyyüddîn Şa'bân bu delilin hüccet olamayacağını ifade eder. Nitekim konuyla alakalı Hz. Ali ile Abdullah b. Abbas'tan (ö. 68/687) örnekler vererek sahâbî kavlinin delil niteliği taşımadığını kabul eder. Ancak re'y ve ictihad ile kavranamayacak bir meselede sahâbî kavlinin hüccet olduğu konusunda herhangi bir ihtilafın olmadığını da belirtir.[55] Abdülkerim Zeydan ise sahâbî kavlinin bağlayıcı bir delil olmadığını ancak sahih kaynaklarda hükmü bulunamayan bir mesele hakkında sahâbî kavli ile hüküm verilebileceğini ifade etmiştir. Dolayısıyla ona göre sahâbî kavli hüccet değeri taşıyan bir delildir.[56]

Sonuç

Toplumsal hayatta karşılaşılan meselelere fıkıh ilmi çözüm bulmaya çalışır. Bu çözümleri ortaya koymada müctehid alimler olanca gücüyle gayret ederler. Hükümleri belirlerken de belli usûller -icmâlî ve fer'î delillerler- çerçevesinde hareket ederler. Bu deliller arasında yer alan sahâbî kavli hakkında müctehid alimler ve sonraki dönem alimleri arasında fikir ayrılığı vardır. Buradaki tartışılan esas mesele, fetva vermede yetkin olan sahâbîlerin verdiği fetvalardır. Bundan dolayı bu delil, fetva's-sahâbî, mezhebü's-sahâbî olarak de anılmıştır.

Sahâbenin dini konuları bizzat Hz. Peygamber'den öğrenmeleri ve vahyin nüzul ortamına şahitlik etmelerinden dolayı sözleri alimler tarafından önemsenmiştir. Usûlî açıdan sahâbî kavli dört maddede incelenmiştir. Sahâbîlerin icmâ'sı, muhalefeti, (bir nevi) sukûtî icmâ'ları, sonraki dönemlerde yaygınlaşan fetvaları olarak açıklanmıştır. Bu delilin hüccet olması açısından ise hüccet olduğu, hüccet değerinin olmadığı ve re'y ve ictihad ile bilinmesi mümkün olmayan konularda hüccet olduğu şeklinde üç türlü yaklaşım vardır.

Sahâbî kavlinin hüccet olması hakkında mezheplerin genel yaklaşımı konumuz açısından önemlidir. Ebû Hanîfe, bu delili hüccet olarak nitelendirir. Hatta kendisine nispet edilen sözlerde sahâbî kavlinin dışına çıkmayacağını ifade eder. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed de hocalarını bu konuda takip ederler. Ancak sonraki dönemlerde mezhep içerisinde farklı görüşlere sahip alimler çıkmıştır. İlk dönemlerden itibaren re'y ehli olarak nitelendirilen Hanefî mezhebi mensupları, Ebû Hanîfe'nin bu sözlerine ve mezhebin bazı meselelerde sahâbî fetvasına göre hüküm verdiğine atıfta bulunarak kendilerinin hadislere bakış açısının olumlu olduğunu hatta hadislerin yanı

[55] Şa'bân, *Usûli'l-Fıkh*, 228-231.
[56] Zeydan, *el-Vecîz*, 261-262.

sıra sahâbî kavli çerçevesinde hüküm verdiklerini ifade etmişlerdir. Ancak mezhepteki müctehid alimlerin verdiği fetvaların bir kısmı sahâbî kavline muhalif olarak verildiği de bir gerçektir. Dolayısıyla mezhebin, sahâbî kavli hakkındaki tutumu bir nevi haber-i vâhid için uygulanan kriterleri hatırlatmaktır.

İmam Şâfiî bu meseledeki görüşü değişiklik arz etmesi bakımından dikkat çekicidir. İlk dönemlerinde bu delili hüccet olarak nitelerken Mısır seyahati sonrasında hüccet olamayacağını kabul etmiştir. Genel olarak klasik dönem alimleri, İmam Şâfiî'nin bu yaklaşımının bu şekilde olduğunu belirtmişlerdir. Ancak Şâfiî'nin bu delil çerçevesinde verdiği fetvalar hakkında bu alimler farklı yorumlamalara başvurmuşlardır. Son dönem hukukçularından M. Ebû Zehra, Şâfiî'nin bu delile dayanarak fetvalar verdiğini delillendirmeye çalışmıştır. Dolayısıyla Ebû Zehra'nın konu hakkındaki görüşleri bir nevi durum analizidir.

İmam Mâlik, amel-i ehli Medine delilini ortaya koyması hasebiyle sahâbî kavli bu delilin devamı niteliğindedir. Dolayısıyla Muvatta'da sahâbî kavlini kullanarak hüküm vermiştir. Hz. Ömer'den gelen fetvaların çokluğu dikkatleri çekmektedir. Bu durum onun sahâbî kavline bakış açısını ortaya koymaktadır. Ancak tüm bunlara rağmen İmam Mâlik'in bu delili reddettiğini dile getirenler de vardır. Ahmed b. Hanbel'den gelen rivayetlere göre onun bu delili kabul ettiği veya kabul etmediği yönündedir. Ancak kendisinin amel edilebilecek zayıf bir hadisi bile re'y ve kıyasa tercih etmesinin uzantısı olarak sahâbî kavlini delil olarak nitelendirdiği görüşü öne çıkmaktadır. Bunun yanında kendisi ehl-i hadis alimlerinden biri olarak bu grubun hadise ve sahâbeye bakışının ne kadar olumlu olduğu malumdur.

Son dönem hukukçularından bu delilin bazı kurallar çerçevesinde kullanımının meseleleri daha iyi çözümlemeye yardımcı olacağını ifade edenler olduğu gibi bunun zıddını iddia edenler de olmuştur. Ancak şurası muhakkak ki sahâbî kavli dönemsel açıdan fıkhî meselelerde delil olarak kullanılmış, bunun yanında ictihad etmekten de geri durulmamıştır. Dolayısıyla sahâbî kavline tamamen güvenip ictihad etmeyi bir kenara bırakmak toplumsal hayatı sekteye uğratabilir. Bu yönüyle sahâbî kavlinin de içinde olduğu deliller hiyerarşisi içinde hareket ederek meseleleri çözümlemeye çalışmak sağlam bir usûl olacağı kanaati ağır basmaktadır.

KAYNAKÇA

Abdülmecîd, Abdülmecîd Mahmûd. *el-İtticâhâtü'l-Fıkhiyye inde Ashâbi'l-Hadîs fi'l-Karni's-Sâlisi'l-Hicrî*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1399/1979.

Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed (ö. 631/1233) el-. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. thk. Abdürrezzak Afîfî. 1-4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Baskı., 1402.

Apaydın, H. Yunus vd. *İslâm Hukukuna Giriş*. ed. H. Yunus Apaydın. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 1. Baskı., 2010.

Apaydın, H. Yunus. "Sahâbî Kavli". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/500-504. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Aybakan, Bilal. "Şâfiî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/233-247. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Aydınlı, Abdullah. "Ehl-i Hadîs (Hadis)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/507-508. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*. 1-8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (ö. 370/981) el-. *el-Fusûl fi'l-Usûl*. 1-4 Cilt. y.y.: Vizâratü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 2. Baskı., 1414/1994.

Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullâh Ömer b. Îsâ (ö. 430/1039). *Takvîmü'l-Edille fîl-Usûli'l-Fıkh*. thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys. Beyrut: Dâr'ül-Kütüb'il-İlmiyye, 1. Baskı., 1421/2001.

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. el-Hüseyn (ö. 458/1066). *el-Udde fî Usûli'l-Fıkh*. thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî. 1-5 Cilt. Riyad, 2. Baskı., 1410/1990.

Ebû Zehra, Muhammed. *İmam Şâfiî*. çev. Osman Keskioğlu. İstanbul: D.İ.B. Yayınları, 6. Baskı., 2020.

Ebû Zehra, Muhammed. *Usûli'l-Fıkh*. y.y.: y.y., 1958.

Efendioğlu, Mehmet. "Sâhâbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/491-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 4. Baskı., 2013.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (ö. 505/1111). *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*. thk. Muhammed Abdü's-Selâm Abdü'ş-Şâfî. 1-2 Cilt. y.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı., 1413/1993.

İbn Kayyım el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr (ö. 751/1350). *İ'lâmü'l-Muvakkıîn an Rabbi'l-Âlemîn*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan. 1-6 Cilt. Suudi Arabistan: Dâr'u İbnü'l-Cevziyye, 1. Baskı., 1423.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn (ö. 711/1311). *Lisânü'l-Arab*. 1-15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâder, 3. Baskı., 1414/1994.

Kandemir, M. Yaşar. "Ahmed b. Hanbel (Hadis)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/75-80. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Karaman, Hayreddin. "Ahmed b. Hanbel (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/80-82. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Karaman, Hayreddin. *İslam Hukukunda İctihad*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 4. Baskı., 2010.

Kaya, Eyyüp Said. "Mâlikî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/519-535. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Koca, Ferhat. "Hanbelî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/525-547. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Köksal, A. Cüneyd - Dönmez, İbrahim Kâfi. "Usûl-i Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/201-210. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Köse, Saffet. "Muhammed Ebû Zehre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/517-520. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Mutluay, Baysu. *İmam Mâlik'in Muvatta'ı Bağlamında 'Medine Ehlinin Ameli' Kavramı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Öğüt, Salim. "Ehl-i Hadîs (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/508-512. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Özel, Ahmet. "Mâlik b. Enes". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/506-513. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd et-Tenûhî (ö. 240/854). *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*. 1-4 Cilt. y.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1.Baskı., 1415/1994.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed (ö. 483/1090). *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî. 1-2 Cilt. Haydarâbâd: Lecnetü İhyâi'l-Me'ârifi'n-Nu'mâniyye, 1395.

Şa'bân, Zekiyyüddîn. *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî*. İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, b.y., 2016.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî (ö. 476/1083). *et-Tebsıra fî Usûli'l-Fıkh*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Dımaşk: Dâr'ul-Fikr, 1 Baskı., 1147.

Yaman, Ahmet. "Sahâbenin Fıkhî Mezheplere Kaynaklığı". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2014), 11-44.

Yaman, Ahmet - Çalış, Halit. *İslâm Hukukuna Giriş*. İstanbul: M.Ü.İ.F.V. Yayınları, 9. Baskı., 2015.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1348). *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe ve Sâhibeyh Ebî Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasan*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Haydarâbâd: Lecnetü İhyâi'l-Me'ârifi'n-Nu'mâniyye, 3. Baskı., 1408.

Zeydan, Abdülkerim. *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*. Bağdat: Müessetü Kurtuba, 1976.

SİVAS ZİYABEY YAZMA ESER KÜTÜPHANESİ'NDE KORUNAN EBUSSUUD MUHAMMED B. MUHAMMED EL-İMADİ'NİN İRŞADÜ'L-AKLİ'S-SELİM İLA MEZAYE' L -KİTABİ'L-KERİM İSİMLİ ESERİNİN TEZYÎNAT BAKIMINDAN İNCELENMESİ

Fatmagül SAKLAVCI[*]

Özet

Geleneksel Türk el sanatları, Türk insanının duygularını ve sanatsal beğenilerini aktarımda yüzyıllardır önemli bir araç olmuştur. İnsanın elinden çıkan ve iç dünyasını yansıtan sanat eserleri, dönemlerinin kültürel, politik ve sosyal hayatlarını aksettiren unsurlar arasındadır. İstanbul'un alınmasının ardından Topkapı Sarayı'nda hattat, mücellit, ebruzen ve nakkaş gibi sanatkârları bünyesinde barındıran ve yetiştiren ehl-i hiref teşkilatı oluşturulmuş ve el yazması kitaplar burada hazırlanmıştır. Çeşitli konularda hazırlanan hat, tezhip, minyatür, ebru ve cilt gibi geleneksel kitap sanatlarının uygulandığı eserlerin bir kısmı da günümüze kadar gelebilmiş ve kütüphanelerde koruma altına alınmıştır. Bu eserler pek çok ilimizdeki kütüphanelerde muhafaza altına tutulmakta ve sergilenmektedir. Kültür mirasımızı gelecek kuşaklara aktarılmak üzere muhafaza eden bu kütüphanelerden birisi de Sivas Ziyabey Yazma Eser Kütüphanesi'dir. Mütevellioğlu Yusuf Ziya Başara tarafından 1908 yılında hususi kütüphane olarak inşa edilen Sivas Ziyabey Yazma Eser Kütüphanesi 1978' ten sonra Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından kamulaştırılmıştır. Bu çalışmada Sivas Ziyabey Yazma Eser Kütüphanesi'nde korunan 8928 envanter numaralı 996(H)-1588(M) tarihli İrşadü'l-Akli's-Selim ila Mezaye' l -Kitabi'l-Kerim isimli el yazmasının bezemeleri, üslûp, desen ve motifleri incelenmiş, dönem eserleri ve kütüphanedeki diğer eserler ile karşılaştırılarak değerlendirilmeler yapılmıştır. Eserin müellifi Ebussuud Muhammed b. Muhammed el-İmadi (ö: 982/1574), hattatı ise Ahmed b. Alauddin el-Haskefi' dir. Kahverengi deriyle ciltlenmiş tefsir konulu eser nesih yazı ile Arapça yazılmış, kırmızı ve siyah mürekkep kullanılmıştır. Eser içerisinde yer alan süsleme kısımlarında başlık tezhibi, tığ, bordür ve cetvel uygulamaları yapılmıştır. Klasik üslupla süslenen eser, kompozisyon, desen ve renk

[*] Dr. Kayseri Üniversitesi Develi İslami İlimler Fakültesi, Fsaklavci&gmail.com, ORCID: 0000-0001-9274-5111.

bakımından hazırlandığı dönemin özelliklerini taşımaktadır. Bu çalışma dönem araştırmalarına ışık tutacağı ve katkı sağlayacağı için önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi ve Sanatları, Geleneksel Türk El Sanatları, Sivas Ziyabey Yazma Eser Kütüphanesi, El Yazması, Cilt, Tezhip.

AN EXAMINATION OF THE DECORATIVE STYLE OF THE WORK ENTITLED IRSHADÜ'L-AKLİ'S-SELİM İLA MEZAYE'L-KİTABİ'L-KERİM BY EBUSSUUD MUHAMMED B. MUHAMMED EL-İMADİ, PRESERVED IN THE SIVAS ZİYABEY MANUSCRIPT LIBRARY.

Fatmagül SAKLAVCI

Abstract

Traditional Turkish handicrafts have been an important tool for conveying the emotions and artistic tastes of the Turkish people for centuries. Artworks created by human hands, reflecting their inner world, are among the elements that reflect the cultural, political, and social life of their time. After the conquest of Istanbul, the Ehl-i Hiref organization was established in Topkapı Palace, housing and training artists such as calligraphers, bookbinders, marbling artists, and painters, and hand-written books were prepared there. Some of the works created using traditional book arts such as calligraphy, illumination, miniature painting, marbling, and bookbinding have survived to the present day and are preserved in libraries. These works are kept and exhibited in libraries in many of our cities. One of these libraries, which preserves our cultural heritage for future generations, is the Sivas Ziyabey Manuscript Library. Built as a private library in 1908 by Mütevellioğlu Yusuf Ziya Başara, the Sivas Ziyabey Manuscript Library was nationalized by the Ministry of Culture and Tourism after 1978. This study examines the ornamentation, style, patterns, and motifs of the manuscript entitled "Irshad al-Aql al-Salim ila Mazaya al-Kitab al-Karim," inventory number 8928, dated 996(H)-1588(M), preserved in the Sivas Ziyabey Manuscript Library. It is compared and evaluated with other works from the period and in the library. The author of the work is Ebussuud Muhammed b. Muhammed al-Imadi (died 982/1574), and the calligrapher is Ahmed b. Alauddin al-Haskefi. Bound in brown leather, this commentary on the Quran is written in Arabic using the Naskh script, with red and black ink. The decorative elements within the work include title illumination, borders, and ruled lines. Decorated in a classical style, the work reflects the characteristics of its period in terms of composition, pattern, and color. This study is significant because it will shed light on and contribute to research on this period.

Keywords: Islamic History and Arts, Traditional Turkish Handicrafts, Sivas Ziyabey Manuscript Library, Manuscripts, Bookbinding, Illumination.

Giriş

İnsanın kendini ifade etme biçimi olan sanat eserleri kadim tarihlerden beri üretildikleri dönemin değer yargılarına, dini ve politik eğilimlerine, ekonomik durumlarına, sosyal yaşantı ve ilişkilerine ışık tutan unsurlar olmuşlardır. Teknik araç-gereç, beceri, estetik bakış açısı ve dünya görüşlerini yansıtan geleneksel Türk el sanatları da, Türk insanının duygularını ve sanatsal beğenilerini aktarımda yüzyıllardır önemli bir araçtır.

İslam diniyle birlikte İslam düşüncesi ve çevresel zevklerin birleşimi ile İslam Sanatları oluşmaya başlamıştır. Türkler 'in 960 yılında İslam'ı kabul etmelerinden bu yana yaşadıkları coğrafyada ortaya koydukları sanat eserleri Türk İslam Sanatları olarak ifade edilmiştir (Gülgen, 2013, 12-13). Türk devletleri devirleri kadim sanatları ve farklı kültürlerde bulunan unsurları harmanlayarak kendilerine özgü bir sanat üslubu geliştirmişlerdir. Anadolu Selçuklu el sanatları özellikle çini, mozaik, ahşap, seramik, metal, minyatür, halı ve figürlü kabartma dallarındaki ürünler İslam sanatında yenilikler ortaya koymuştur. Bu kültürel doku, Osmanlı İmparatorluğu döneminde kendi kimliğini koruyarak Türk İslam Sanatlarının oluşmasına katkıda bulunmuştur. Osmanlılara ait yüz elli milyon kadar arşiv belgesi, sayıları dört yüz bin olduğu düşünülen el yazmaları ile Türk kültür ve sanat hazineleri önemli birer bilgi kaynağı olmuştur (Öney, 1992, 2-3; Özkeçeci, 2007, 14).

Kur'an-ı Kerimler ve birçok farklı konuda hazırlanan el yazması eserlerde cilt, hat, tezhip, minyatür ve ebru gibi geleneksel kitap sanatları uygulanmaktadır. Bu eserlerin bir kısmı da günümüze kadar gelebilmiş ve kütüphanelerde koruma altına alınmıştır. Kültür mirasımızı gelecek kuşaklara aktarılmak üzere muhafaza eden bu kütüphanelerden birisi de Sivas Ziyabey Yazma Eser Kütüphanesi'dir. Bu çalışmada Sivas Ziyabey Yazma Eser Kütüphanesi'nde bulunan el yazması eserlerin taraması yapılmış, ciltlerinde ve sayfalarında tezyinat ve ebru bulunan eserler incelenmiş, bu eserlerden İrşadü'l-Akli's-Selim ila Mezaye' l -Kitabi'l-Kerim isimli el yazması eserin tezyinatı, cildi ve yazıları değerlendirilmiştir.

1. Sivas Ziyabey Yazma Eser Kütüphanesi

Ziya Bey Kütüphanesi'ni yaptıran Mütevellioğlu Yusuf Ziya Bey, H.1284/ M.1869 yılında Sivas'ta doğmuştur (Çetinkaya 2008, 64; Aslanoğlu, 2006, 192). Ziya Bey, Mekteb-iİbtidai, Mekteb-ı Rüştiye ve Medrese tahsili yaptıktan sonra Sivas Mektubi Kalemi'ne girmiş ve mümeyyizliğe kadar yükselmiş, mektupçuluk ve kaymakamlık yapmış, Milli Eğitim ve Evkaf

Müdürlüğü üyeliklerinde bulunmuştur. Cumhuriyet yıllarında da TBMM'de yedi dönem milletvekilliği yapmıştır (Aslanoğlu, 2006, 193). Yusuf Ziya Başara 1908 yılında özel kütüphane olarak kullanılmak üzere Ziya Bey Kütüphanesi'ni inşa ettirmiştir (Çetinkaya, 2008, 65) (Görsel 1).



Görsel 1. Ziyabey Yazma Eser Kütüphanesi1

Yapı 1978' den sonra Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü'nce 1980 yılında kamulaştırılarak eski eser olarak kabul edilmiş, 1985 tarihinde hizmete açılmıştır. Alt katı Güzel Sanatlar Galerisi, üst katı kütüphane olarak hazırlamıştır (Rukancı, 2005, 278) (Görsel 2). Bugün Ziya Bey Yazma Eser Kütüphanesi Müdürlüğü'nde 1.643 adet yazma eser, 18.115 adet matbu eser, 143 adet kitap dışı materyal olmak üzere toplam 19.901 eser mevcuttur[2].



Görsel 2. Ziyabey Yazma Eser Kütüphanesi İç Mekan[3].

2. Kitap Sanatları

Cilt Sanatı: Yazılı sayfaları muhafaza etmek ve dağılmasını önlemek için ince tahta, mukavva, deri, kâğıt ve bezden yapılan koruyucu kaplara cilt

[1] https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/sivas/gezilecekyer/zya-bey-yazma-eserler-kutuphanes Erişim tarihi: 15.05.2026.

[2] https://ziyabey.yek.gov.tr/

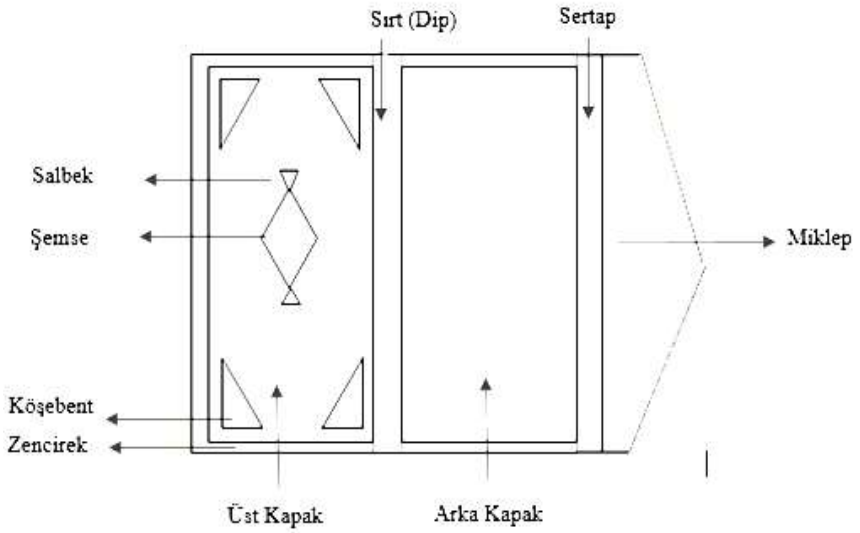
[3] https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/sivas/gezilecekyer/zya-bey-yazma-eserler-kutuphanes; https://okuldisiogrenme.eba.gov.tr/place-detail/ziya-bey-yazma-eserler-kutuphanesi-6914 Erişim tarihi: 15.05.2026.

denilmektedir. Cilt Arapça "deri" anlamına gelmektedir. Batı dillerinde Latince "manuscript" olarak adlandırılan el yazması İslâm âleminde yazma, el yazması, mahtût (mahtûtât), dest-nüvîs, hatt-ı destî gibi kelimelerle ifade edilmektedir (Arseven, 1958, 314).

İslam cilt sanatının bilinen en eski verilerine Mısır ve Tunus'ta rastlanmış ve Tolunoğulları devrine (868-905) aittir (Aslanapa, 1982, 12). Türk sanatında kitap cilt tarihi Uygurlara kadar gitmektedir (Diez - Aslanapa, 1955, 285). 12 ve 13. yüzyıllarda Anadolu Selçuklu cilt üslubunda Rumî adı verilen oldukça kıymetli ciltler hazırlamışlardır. 13. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak Memlüklerde, 14. yüzyıldan sonra da İlhanlılarda ve Karamanoğulları gibi Anadolu beyliklerinde devam etmiştir. Bu devirde Timurlu, Karakoyunlu ve Akkoyunlular zamanında da kıymetli ciltler yapılmıştır (Arıtan, 1993, 551-552).

15. yüzyıl Selçuklu etkisinin görüldüğü Osmanlı cildine geçiş dönemidir ve ilk örnekleri Fâtih devrine aittir. İlk ciltçilik teşkilâtı II. Bayezid zamanında kurulmuştur. Osmanlı dönemi ciltlerinin ilk örneği 1434-35'te Sultan II. Murat'a sunulan, müzikle ilgili *Makâsıdü'l- Elhan* adlı kitabın kapağıdır (Tanındı, 2009, 844-845).

Cildin bölümleri; üst kapak, alt kapak, dip (sırt), mıklep ve sertaptır. Kitap yapraklarını düzgün ve bir arada tutan kısma ise şiraze adı verilir (Derman, 2012, 149- 150)(Görsel 3).



Görsel 3. Cilt Bölümleri.

Türk üslûbunda klasik dönem cilt çeşitleri malzemelerine, tekniklerine ve bezemelerine göre üç ana grupta incelenebilmektedir. İki kapağı ve sırtı deri olanlara *bütün deri cilt* adı verilir. Yalnız sırtı veya sırtı ile kapaklarının

köşeleri deri kaplı ve yüzlerine renkli kâğıt yapıştırılmış olan ciltlere *yarım deri cilt* denir. Kapakları mukavva üstüne kâğıt yapıştırılmış ve sırtları bezden olan ciltlere *mukavva veya karton cilt* adı verilir. Kumaştan hazırlananlar *kumaş ciltlerdir*. Kullanılan deriler birinci derecede *sahtiyan* (keçi derisi) ve daha az görülen *meşinin* (koyun derisi) çeşitli renkleridir (Diez -Aslanapa 1955, 286; Arseven, 1958, 342).

Tekniklerine göre cilt çeşitleri; lake ciltler, ebru ciltler, katı' (müǵebbek) ciltler, soğuk baskı ciltler, yekşah ciltlerdir.

Bezemesine göre kitap kapları şemsenin bezenme üslubuna göre isimlendirilir. *Şemseli cilt* adını deri üzerine yapılan şemse motifinden alır. Bu ciltler şemsenin bezenme tarzına göre çeşitli isimlerle anılır. a) Alttan ayırma şemseli: kabartma motifler deri renginde bırakılır, zemin altınlanır. b) Üstten ayırma şemseli: zemin deri renginde bırakılır, motifler altınlanır. c) Mülemma' şemseli: motiflerin hem zeminleri hem de kendileri altınlanır; bu durumda zemin ve motiflerde iki ayrı renkte altın kullanılabilir. d) Mülevven şemseli: şemse, köşebent ve diğer bezemeler kapakta kullanılan esas deriden başka renkte bir deri ile kaplanır; alttan ve üstten ayırma tarzları vardır (Arıtan 1993: 552)

Tezhip Sanatı: El yazmaları ve hüsn-i hat levhalarının süslenmesinde renkli boya ve ezilmiş altın kullanılarak yapılan bezeme sanatına *tezhip* adı verilir (Arseven 1952, 1982). Arapça zeheb (altın) kelimesinden gelen tezhip, kitap sanatlarının önemli bir dalıdır (Özkeçeci, 2007, 29). El yazması eserlerin zahriye, serlevha, unvan sayfaları, sure başı, hâtime bölümleri; murakkaların durak, koltuk, satır arası, iç ve dış pervaz bezeme alanları, boşlukları; cilt bezemeleri tezhip sanatının farklı stil ve üslûplarıyla süslenmiştir (Diez - Aslanapa 1955, 285; Duran, 1988, 63).

Tezhip sanatını Orta Asya Uygur Türkleri ortaya çıkarmış ve geliştirmiştir. Selçuklularla İran üzerinden Anadolu'ya ulaşmış, Orta Asya'da M.S 8. yüzyıldan başlayarak Hindistan'a ve İran'a geçerek yeni üsluplar ortaya çıkmış, Doğu, Batı ve Selçuklu Türklerinde olmak üzere üç kanaldan yayılmıştır. 15. yüzyılda çoğunluğu Türk olan sanatçıların meydana getirdikleri Herat Mektebi eserler ortaya koymuş, Mısır'da Memluk kitap sanatı gelişmiş, üçüncü kolu da, Anadolu'da Türklerin yaptığı çalışmalar oluşturmuştur (Özkeçeci, 1992, 34; Kuban, 2002, 355-356; Derman, 2012, 65; Hassan, vd., 2014, 479). Timurlular devrinde, tezhip sanatı desen ve işçiliği en yüksek seviyeye ulaşmış, Timurlular saray bünyesinde kütüphane ve nakkaşhâne açarak İslâm kitap sanatlarının gelişmesini sağlamıştır (Ashrafi, 2000, 426-427; Diez - Aslanapa, 1955, 12). Türkler'in Anadolu'ya geçmeleriyle Konya merkez olmak üzere kitap sanatına alaka artmış, 16. yüzyılda en üst düzeye erişmiştir. Karakoyunlular ve Akkoyunlular da tezhip sanatında önemli eserler ortaya koymuştur (Derman 2012, 66). 18. yüzyılda yaşayan çiçek ressamı ve müzehhip Ali Üsküdârî *ruganî* tekniğini

geliştirmiştir. 18 ve 19. yüzyıllarda yaşayan Atâ Efendi rokoko üslûbuna Osmanlı-Türk karakteri kazandırmıştır (Özen, 2009, 13; Derman, 2012, 66).

3. İrşadü'l-Akli's-Selim ila Mezaye' l -Kitabi'l-Kerim

Envanter No: 8928

Eserin Adı: İrşadü'l-Akli's-Selim ila Mezaye' l -Kitabi'l-Kerim

İstinsah Tarihi ve Yeri: 996(H)-1588(M)

Konusu: Tefsir

Dili: Arapça

Müellif: Ebussuud Muhammed b. Muhammed el-İmadi (ö: 982/1574)

Yazı Çeşidi: Nesih

Hattat: Ahmed b. Alauddin el-Haskefi

Varak Sayısı ve Satır: 631 varak 25 satır

Cilt Özellikleri: Deri

Dönem: Osmanlı

Ölçüler: 23x13 16.5x8

Tezyinat: Klasik Tezhip (altın-lacivert)

Tezhip: Bölümbaşı tezhibi, tığ, cetvel, çift tahrir, kurt-kuzu

Kullanılan Renkler: Altın, beyaz, lacivert, sarı, sülyen kırmızı, mavi

İşçilik: İyi

8928 envanter numaralı İrşadü'l-Akli's-Selim ila Mezaye' l -Kitabi'l-Kerim isimli eserin istinsah tarihi 996(H)-1588(M) dir. Konusu tefsir olan eserin müellifi Ebussuud Muhammed b. Muhammed el-İmadi'dir (ö. 982/1574) (Ö.T: 542/1147). Dili Arapça olan eser Hattat Ahmed b. Alauddin el-Haskefi tarafından nesih yazı ile yazılmıştır. Kahverengi deri ciltli eser 631 varak 25 satırdan oluşmakta ve 23x13 16.5x8 ölçülerindedir. Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) tefsir alanındaki şaheseri olan İrşâdü'l-ʿaḳli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm, Kur'an-ı Kerim'in edebi inceliklerini, lafız ve mana güzelliklerini vurgulayan en önemli tefsirlerden biridir. Osmanlı klasik döneminin bu en meşhur tefsiri, Kanuni Sultan Süleyman'ın isteği üzerine 20 yılı aşkın sürede tamamlanmıştır. Sâd suresinin nihayetine geldiğinde Ebüssuûd Efendi temize çekerek padişaha takdim etmiş (972/1565); ve büyük miktarda mükâfata nail olmuştur (Ateş, 2000: 456-458).

Eserin Müellifi: Ebussuud Efendi (d. 30 Aralık 1490 - ö. 23 Ağustos 1574), (Hoca Çelebi), 16. yüzyılda yaşamış, Kanuni Sultan Süleyman

döneminin en önemli Osmanlı şeyhülislamı, hukukçusu ve Kur'an müfessiridir. 1545-1574 yılları arasında 29 yıl boyunca şeyhülislamlık yapmıştır. 1533'ten 1537'ye kadar İstanbul Kadısı, 1537'den 1545'e kadar Rumeli Kazaskeri ve 1545'ten 1574'e kadar Osmanlı Şeyhülislamı olarak görev yapmıştır. Ailesinin İskilip yakınlarındaki İmâd köyünden gelmesi nedeniyle "El-İmâdî" olarak da anılmaktadır (Akgündüz, 1994: 365).

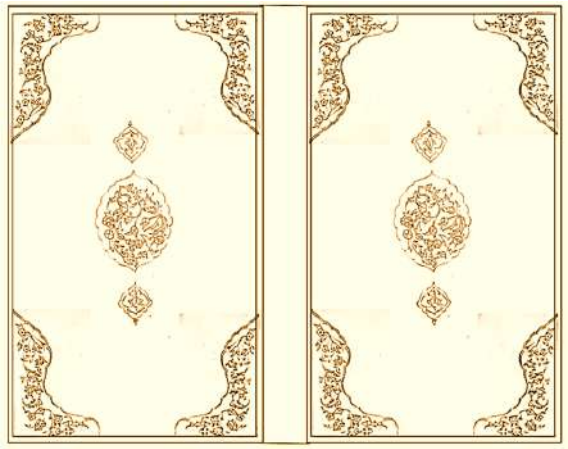
31. Eserin Cilt Özellikleri

Kondisyon: Eserin cildi oldukça yıpranmış durumdadır. Sırt kısmında kullanıma bağlı olarak yırtık ve kapak renklerinde yer yer solmalar gözlenmektedir. Eserin arka ve ön kapağı kahverengi deriden hazırlanmış *bütün deri cilt*tir. Şemse, salbek ve köşebentlerdeki desen üstten ayırma tekniği uygulanmış, bezeme zemini ve desenler deri ile aynı renkte hazırlanmıştır. Şemse zemini soğuk, kabartma motiflerle bezelidir. Kapaklardaki bezemeler ve zencirek çok net seçilememektedir.

Eserin ön ve arka kapağı aynı üslupta hazırlanmıştır. Kapaklarda bordür ve zencirek uygulaması yoktur. Şemseler salbeklidir. Köşebent düzenlemesinin bulunduğu kapaklarda, şemse yüzeyinde helezonlar üzerinde yaprak, goncagül ve hatayi motiflerinden oluşan bitkisel bezemeler bulunmaktadır. Şemse, salbek ve köşebentler üstten ayırma tarzında yapılmıştır. Köşebentlerin hepsi aynı karakterdedir. Şemse, köşebent alanları ve desenler deri ile aynı renktedir. İç kapak dış kapaktan bağımsız olarak farklı bir üslup ve şemse ile bezenmiştir (Görsel 4, Çizim 1).



Görsel 4. Kitabın Cildi, Ön Kapak, Arka Kapak.

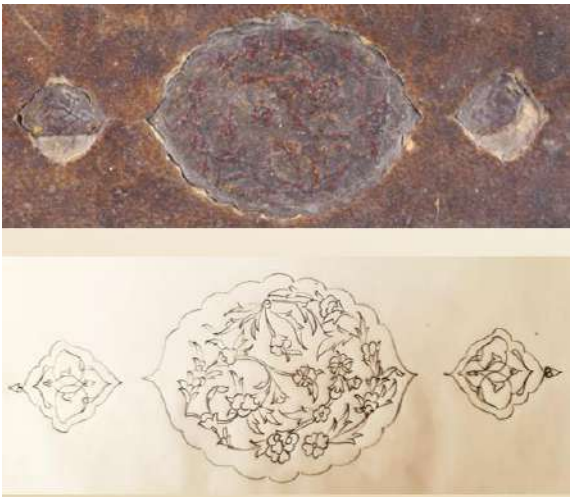


Çizim 1. Kitabın Cildi, Çizim.

3.1.1. Kapak Şemseleri

60-40 mm çapında oval ve dilimli formdadır. Yüzeyindeki bezeme tahrip olsa da, kalan izlerden çiçek ve yapraklardan oluşmuş bir bezemenin olduğu anlaşılmaktadır. Şemseler bitkisel desenlerden oluşmaktadır. "S" şeklinde asimetrik olarak kıvrılan helezonlar üzerine yaprak, yönlü ve merkezi hatayi ve pençler yerleştirilmiştir. Kabartma olarak hazırlanan desenler deri ile aynı renktedir.

Arka kapak ve ön kapak salbekleri 25mm, form ve ebat olarak aynıdır. Arka kapaktaki salbekler tamamen silinmiş, ön kapaktaki desenler kısmen seçilebilmektedir. Kalan izlerden salbeklerin içerisinde rumilerle kapalı alan oluşturulduğu görülmektedir (Görsel 5, Çizim 2).



Görsel 5. Çizim 2. Kapak Şemsesi, Salbekler, Çizim.

3.1.2. Köşebent Süslemeleri

Eserin her iki kapağında uygulanan 60-50 mm ebatlarındaki köşebentlerde aynı karakterde, benzer motifler uygulanmıştır. Köşebent tasarımlarında yatay ve dikey eksene yerleştirilen "S" şeklindeki helezon dallar üzerine yerleştirilmiş gonca, hatayi ve yaprak motifleri gözlenmektedir. Bu motiflerin detayları kısmen seçilmektedir (Görsel 6. Çizim 3).



Görsel 6. Çizim 3. Köşebentler, Çizim.

3.1.3. İç Kapak Süslemeleri

Ön Kısım: İç kapağın rengi ve tezyinatından tamir gördüğü ve sonradan eklendiği düşünülmektedir. Ön kapak iç tarafı dıştan farklı renkte olup bordoya yakın kahverengi deri ile kaplıdır. Sayfa kenarlarına altın ile iki sıra bordür çekilmiştir.

Sayfanın ortasında çift tahrir benzeri hatayi ve yaprak motifleri ile baklava formunda şemse deseni oluşturulmuştur (Görsel 7).



Görsel 7. Ön Kapak, İç Sayfa Şemse.

Arka Kısım: İç kapağın da arka kapak gibi tamir gördüğü ve sonradan eklendiği düşünülmektedir. Ön kapak, iç tarafı dıştan farklı renkte olup

bordoya yakın kahverengi deri ile kaplıdır. Sayfa kenarlarına altın ile üç sıra cetvel çekilmiştir. Sayfanın ortasında hatayi ve yaprak motifleri ile baklava formunda şemse deseni oluşturulmuştur (Görsel 8.).



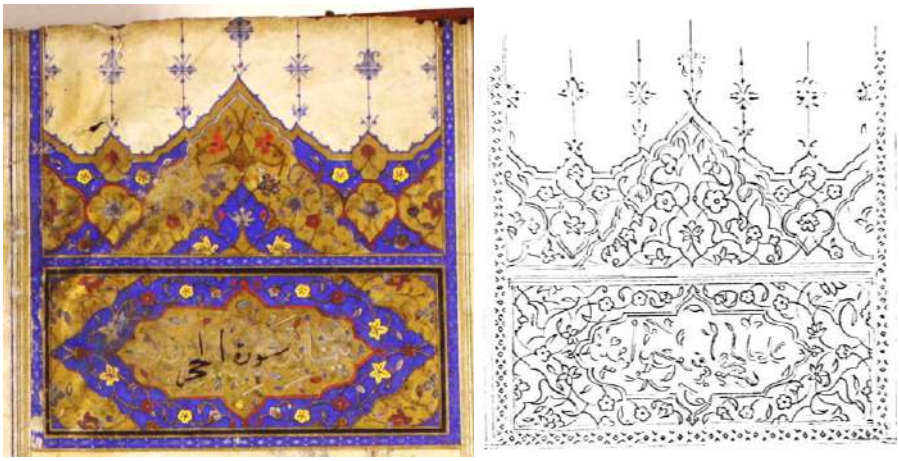
Görsel 8. Arka Kapak İç Sayfa, Şemse.

3.2. Eserin Tezyinatı

3.2.1. Sure Başı (sayfa başı) Tezyinatı

Sayfa başı, sure başı ya da bölüm başı tezhibi el yazmalarında her bölümün başında yer alan tezyinatlı alanlardır. Bu alanlarda bölüm adları, sayılar, kişi isimleri yer alabilmektedir. Erken tarihli tezyinatlarda cetvelsiz süsleme surenin üst tarafında yatay dikdörtgen şeklindedir. Erken dönem sure başı tezhipleri daha sade, geometrik desenli, geniş veya dar çizgilerle yapılmış, sonraları yazı sahası cetvellenmiş örneklerine rastlanmaktadır. Günümüzde gelenekten gelen Klasik Dönem üslup devam etmektedir (Duran, 2012, 63; Taşkale, 2000, 539).

Kitabın ilk sayfasında iki kısımdan oluşan sure başı tezyinatı örneği görülmektedir. Sayfanın başını süsleyen tezhip altın-lacivert üslubunda yapılmış olup rumi, hançer yapraklar ve hatayi tarzı çiçeklerden oluşmaktadır. Bezemede yoğun olarak altın hakimdir. Altın oldukça muntazam uygulanmış ve parlatılmıştır. Desende uygulanan rumiler, sarmallarda kullanılan hatayi, penç ve yaprak motifleri aynı özenle tasarlanmış ve renkler bütünlük arz etmemektedir (Görsel 9, Çizim 4).



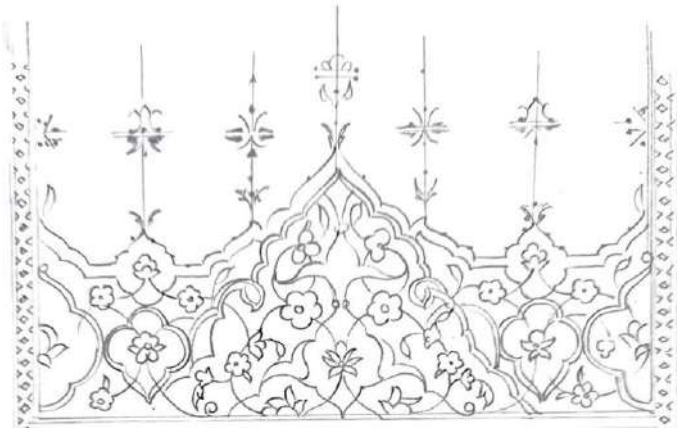
Görsel 9. Çizim 4. Bölüm Başı Tezhibi, Çizim.

Bölüm başı tezhibi tepelik ve alt kısımda *serberk* adı verilen yazı alanından oluşmaktadır.

Tepelik Kısmı: Altın kaplanmış olan tepelik rumî kompozisyonu ve orta bağlarla zemin ayrımı yapılarak ortada tam ve iki yanda yarım paftalardan oluşturulmuştur. İki yana ortadaki kapalı alan formları yarı yarıya gelecek şekilde yerleştirilmiştir. Bu alanların içinde mavi renk hakimdir. Rumilerde altın kullanılmıştır. Tepelik şeklindeki tezhip alanı simetrik uyumlu şekilde üç paftaya ayrılmış; bunların içerisinde orta kısımda bir, iki yanda ikişer olmak üzere kapalı alanlar oluşturulmuştur. Bu alanlar helezonlar üzerine yaprak, penç, gonca ve hatayi motifleri ile bezenmiştir. Saplar altın ile boyanmış yapraklarda sülyen kırmızı ve beyaz kullanılmıştır. Çiçek motiflerinde de beyaz, sarı ve sülyen kırmızı kullanılmış, orta kısımları altın ile boyanmış ve tahrir çekilmiştir. Tepeliğin kenarındaki dendanların dış tarafına havalı tahrir çekilmiş ve içerisi altın ile boyanmıştır. Dış kısmına negatif (çift tahrir) motiflerinden oluşan lacivert renkle tığlar çekilmiştir. Motif çizimleri ve renklendirmelerde uyumludur (Görsel 10, Çizim 5).



Görsel 10. Bölüm Başı Tezhibi.



Çizim 5. Bölüm Başı Tezhibi, Çizim.

Serberk Tezyinatı: Bu bölümde konu başlıkları, sure adları, ayet sayısı gibi bilgiler verilmektedir.

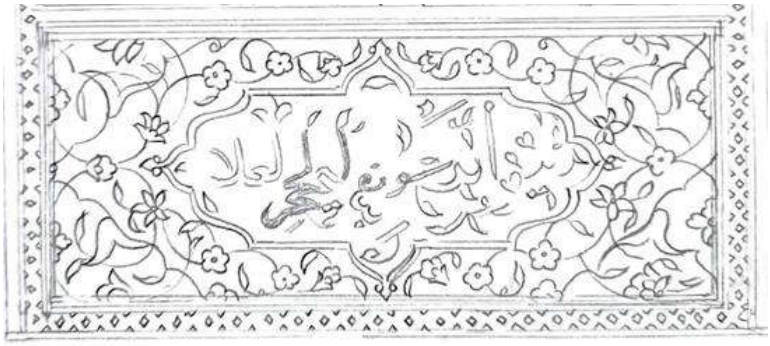
Sürebaşının yazı alanı baklava dilimi şeklinde paftalanmış; orta kısım altın ile dışı lacivert ile renklendirilmiştir. Dikdörtgen alanın köşelerde üçgen bölümler oluşacak şekilde ayrılmış ve altın ile bezenmiştir. Yazı alanının çevresi sülyen kırmızı ile lacivert alanın çevresi altın ile tahrirlenmiştir. Boşta kalan alanlar aşağıdan yukarıya doğru simetrik olarak helezonlar üzerine yaprak, goncagül ve hatayi motifleri ile bezenmiştir. Tezhip alanını çevreleyen bordür lacivert renktedir.

Serberkte yazının başında *temenna*, karşı tarafa saygı gösteren, iyi niyet ve güzel dilekleri (temennileri) ifade eden bir girizgâh vardır. Diğer yazılar tam olarak okunamamakla birlikte; " آية وتسعون تسع وهي مكية، الحجر سورة "

(Sûratü'l-Hicr Mekkiyyetün, ve hiye tis'atün ve tis'ûne âyeh) yazan, Hicr suresi hakkında bilgi içeren yazı olduğunu söylemek mümkündür. Yazının Türkçe anlamı: "Hicr Suresi Mekke'de nâzil olmuştur (Mekkîdir) ve o doksan dokuz âyettir" şeklindedir. El yazmasının diğer cildinde sure başları tezhiplenmiş ve serberk alanlarında sure bilgileri verilmiştir (Görsel 11, Çizim 6).



Görsel 11. Eserin Yazı Alanı Tezhibi,



Çizim 6. Eserin Yazı Alanı Tezhibi, Çizimi.

3.3. Eserin Yazı Özellikleri

Bazı sayfalarda kullanım ve rutubete bağlı yıpranmalar, yırtıklar ve renk değişiklikleri gözlenmektedir.

Eser nesih yazı ile yazılmıştır. Nohudi renk kâğıt üzerine siyah ve kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Yazının bütün sayfalarına altın ve lacivert ile cetvel çekilmiştir. Metni çevreleyen iç kenar boşlukları iki sayfa ortasındaki cilt payı dikkate alınarak eşit bırakılmıştır. Sayfanın alt ve üst kenar boşlukları bütün sayfalarda eşit bırakılmıştır. İlk sayfalardan itibaren başlıklarda ve satır aralarında kırmızı mürekkep kullanılmıştır (Görsel 12).



Görsel 12. Eserin Sayfaları.

Son sayfada tezhip uygulaması yoktur. Eserin son sayfası iki kısma ayrılmış, aşağıya doğru üçgen formlar verilerek bitirilmiştir. El yazmalarında metnin bittiği bu bölümde ketebe kaydı (istinsah kaydı) yer almaktadır. Burada kitabı kopya eden ve müstensih; adını, baba adını, bazen de hocasının adını, kitabı yazdığı/çoğalttığı tarihi (istinsah tarihi), nerede hangi şehirde yazdığını bilgileri kayıtlıdır (Bayraktar, 1983, 118) (Görsel 13).



Görsel 13. Eserin Son Sayfası.

Değerlendirme

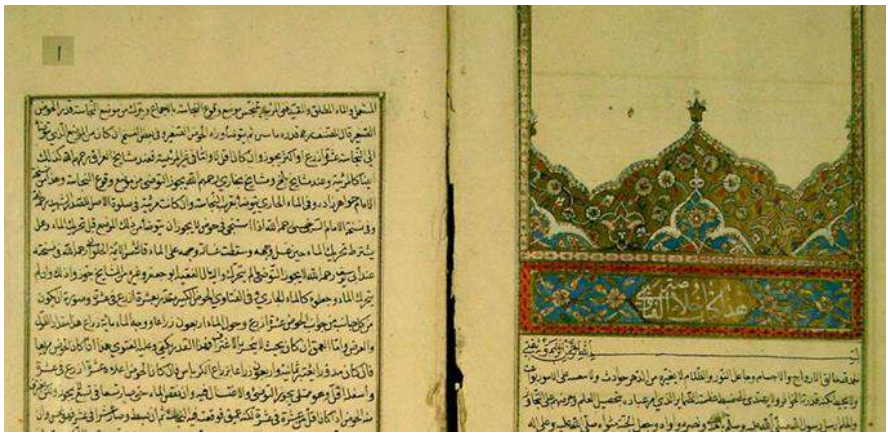
Araştırması yapılan eserin cilt ve sayfa tezyinatları dönem eserleri ve Ziyabey El Yazması Eserler Kütüphanesindeki eserler ile karşılaştırması ve değerlendirmesi aşağıda yapılmıştır.

Saz üslubunda tasarlanmış deri ciltlerin ilk örneği 1558 yılında Kanuni Sultan Süleyman (1520-66) için hazırlanan Süleymannâme'nin kabıdır (TSM H1517) (Atıl, 1986, 63, 81-83). Bu dönem mücellitlerin başında Mehmed bin Ahmed'in olduğu kardeşlerinin de ehl-i hiref örgütü içerisinde çalıştıkları ve Mehmed'in oğlu Süleyman'ın 16. yüzyıl sonlarında sermücellit olduğunu göstermektedir (İnalcık - Renda, 2004, 848). Nitekim çalışması yapılan İrşadü'l-Akli's-Selim ila Mezaye' l -Kitabi'l-Kerim isimli eserin cilt tasarımının da bu geleneğin temsilcilerinden olduğunu söylemek mümkündür. Eserlerde ön ve arka kapak aynı üslupta hazırlanmış, şemse, salbek ve köşebentlerdeki desenlerde alttan ayırma tekniği uygulanmıştır. Ziya Bey Kütüphanesi'nde bulunan 14 envanter numaralı, 1187(H)-1773(M) Bahrü'l-Fetava isimli el yazması eserin bitkisel motiflerden oluşan kapak tezyinatı çalışmasını yaptığımız İrşadü'l-Akli's-Selim ila Mezaye' l -Kitabi'l-Kerim isimli eserle aynı üslupta hazırlanmıştır (Görsel 14).



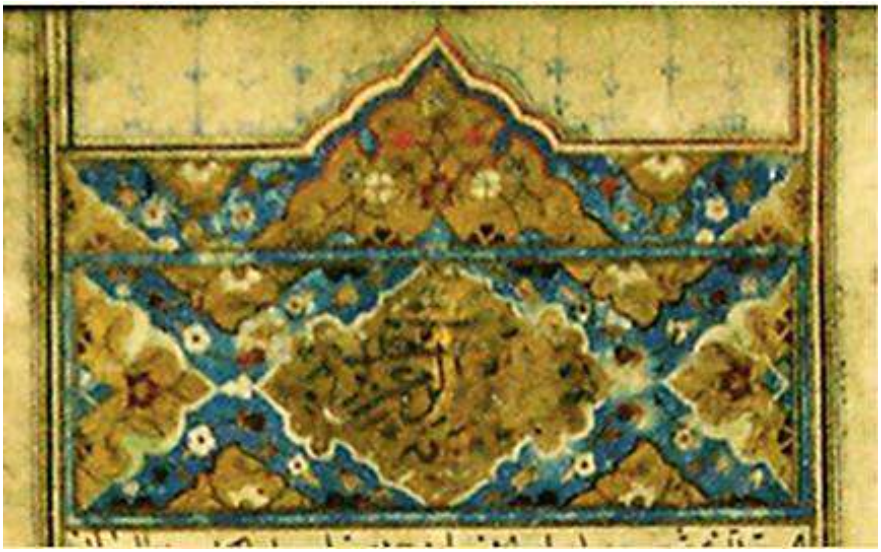
Görsel 14. Bahrü'l-Fetava, Cilt.

Ziya Bey Kütüphanesi'nde korunan 142 envanter numaralı, 1183(H)-1769(M)El-Kafiyetü Fi'n-Nahv isimli el yazması eserin bölüm başı tezhibi çalışmasını yaptığımız İrşadü'l-Akli's-Selim ila Mezaye' l -Kitabi'l-Kerim isimli eserin tezhibi; kompozisyon ve kullanılan motifler açısından birbirine benzemektedir. Tepelik kısmına ters simetrik helezonlar ve üzerlerine çiçek ve yaprak motifleri yerleştirilmiştir. Tepeliğin üzerindeki tığlar yaprak formu şeklinde uygulanmıştır. İki eserin yazı özelliklerine bakıldığında kullanılan kâğıt ve mürekkeplerin aynı olduğu gözlenmektedir (Görsel 15).



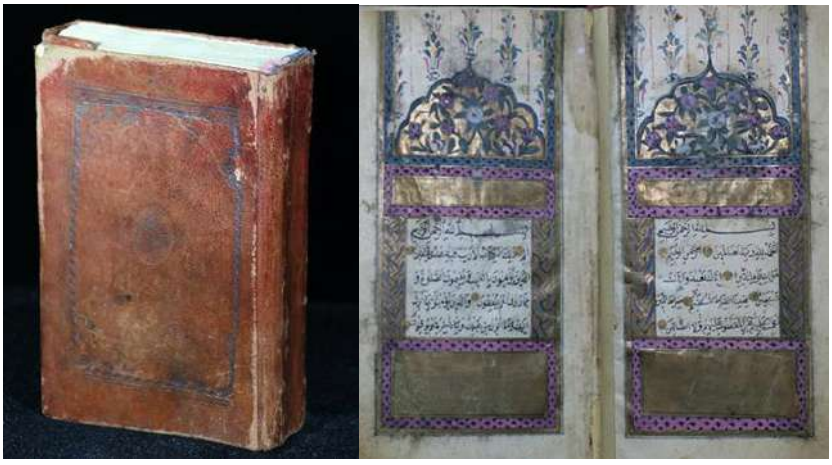
Görsel 15. El-Kafiyetü fi'n-Nahv, Sayfa Başı Tezhibi

Ziya Bey Kütüphanesi'nde korunan 62 envanter numaralı, H. 1005/M.1597 istinsah tarihli Haşiyetün ale'l – Mutavvel fi'l- Meani ve'l-Beyan isimli el yazması eserin bölüm başı tezhibi, çalışmasını yaptığımız İrşadü'l-Akli's-Selim ila Mezaye' l -Kitabi'l-Kerim isimli eserin tezhibi ile aynı üsluptadır. Bezemede yoğun olarak kobalt mavisi ve altın hâkimdir. Bu bölümün içindeki köşegen yazı alanı dendanlarla sınırlandırılmış, zemini altınla boyanmıştır. Yazı alanının çevresinde oluşan üçgen boşluklara altın zeminli, rumi motifleri ile dilimli kapalı alanlar oluşturulmuştur. Rumi desenleri ve alanın çevresi açık mavi ile renklendirilmiştir. Kapalı alanların arasında oluşan şerit şeklindeki pafta kobalt mavisi ile renklendirilmiştir. Bu uygulama üst taraftaki alanda da tekrar etmiş, böylece tepelik formu oluşturulmuştur. Bu alan aşağıdaki tezhip alanı ile uyumlu şekilde paftalanarak helezonlar üzerine yaprak, penç, gonca ve hatayi (bitkisel) motifler ile bezenmiştir (Görsel 16).



Görsel 16. Haşiyetün ale'l – Mutavvel fi'l- Meani ve'l-Beyan, Bölüm Başı Tezhibi.

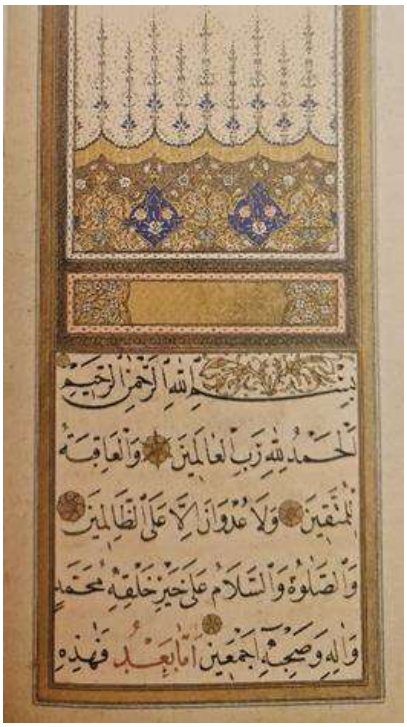
(H)1182/ M (1768) tarihli el yazması Kuran-ı Kerim'in bezeme uygulamaları benzerlik göstermekte ve dönem özelliklerini yansıtmaktadır. 17x11 cm. ebatlarında açık kahverengi deri ile ciltlenen miklepli Kuran-ı Kerim serlevhalı, altın duraklıdır. Eserin tüm sayfaları kırmızı mürekkeple cetvellenmiştir (Görsel 17).



Görsel 17. 1182 (1768) Tarihli El Yazması Kur'an- ı Kerim[4].

[4] https://www.peyderpeymuzayede.com/en/product/6925003/kuran-i-kerim-elyazma-1182-1768-serlevhali-altin-durakli-tum-sayfalari-ki Erişim Tarihi:14.05.2026

Sakıp Sabancı Müzesi, nr. 361 envanter kayıtlı Hüseyin Şah'ın (ö. 965/ 1557) nesih hatla yazdığı dua mecmuası klasik dönemin yazı ve tezhip uygulamalarını gösteren örneklerden birisidir. Eserin gerek yazılarının gerekse tezyinatının oldukça üst düzeyde olduğu gözlenmektedir (Serin 2007: 70) (Görsel 18).



Görsel 18. Dua Mecmuası, Sakıp Sabancı Müzesi, nr. 361, Serin, 2007, 72.

İbn Haldun Üniversitesi Kütüphanesi'ne bağışlanan el yazması eser, Ebussuud Efendi'nin vefatından dört sene sonra, Hicri takvime göre Recep 986'da istinsah edilmiştir. İki cilt halinde yazılan eserin ilk cildi Kütüphaneye bağışlanmış olup, ikinci cildinin nerede olduğu halen bilinmemektedir. Osmanlı cilt sanatının nadide bir uygulamasının da görülebileceği ve oldukça iyi durumdaki 441 yıllık eserin bir restorasyon geçirdiği anlaşılmaktadır. 986 yılında istinsah edilen eserin bir nüshası 570 varaktan oluşmakta ve her sayfada 33 satır yer almaktadır (Görsel 19).



Görsel 19. İbn Haldun Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki İrşâdü'l-akli's-selim ila mezâya'l-Kitabi'l-Kerim".[5]

Sonuç

Kitap sanatlarının uygulandığı kadim geleneksel Türk el sanatlarımızı bugünlere taşıyan el yazması eserler yurdumuzun birçok şehrindeki kütüphanelerde kültür mirasımızın muhafaza edilmesi amacıyla koruma altına alınmıştır. Bunların çoğu sanat tarihine ışık tutmak üzere raflarda beklemektedir. Bu çalışmada Sivas Ziyabey Yazma Eser Kütüphanesi' nde bulunan İrşadü'l-Akli's-Selim ila Mezaye' l -Kitabi'l-Kerim isimli eserin cilt ve bezemeleri üslûp, desen, motif ve renk açısından değerlendirilmiş, dönem eserleri ile karşılaştırması yapılmıştır. Böylece hazırlanan bu eserler ve üslupları araştırılarak dönemlere ışık tutacak bilgiler verilmeye çalışılmıştır.

Ciltlerdeki süslemelerde yaprak, goncagül, hatayi ve penç gibi bitkisel bezemeler kullanılmıştır. Eserin dönem eserleri ile mukayesesi yapıldığında üslup olarak 16. yüzyıl cilt özelliklerini devamı niteliğinde olduğunu söylemek mümkündür. Aynı kütüphanede kendi dönemi içerisinde hazırlanan kapaklarla desen olarak uyumludur. Cildin şemse salbek ve köşebentlerinde uygulanan desenler klasik dönem ve kendi dönem uygulamalarını yansıtmaktadır.

Sayfalarda yer alan tezyinatlar başlık tezhibi, serberk, tığ, durak, bordür (pervaz) ve cetvel süslemelerinden oluşmaktadır. İşçilik olarak değerlendirildiğinde eserin dönem tezyinatlarına göre çok iyi düzeyde olduğunu söylemek mümkündür. Surebaşı tezyinatında simetriye özen gösterilmiş, desen oldukça özenli hazırlanmıştır. Motif ve desenler uyum içerisindedir. Motiflerde kullanılan renkler, altın kullanımı ve işçilik iyi düzeydedir.

Eserin hat yazıları *nesih yazı ile* siyah ve kırmızı mürekkep kullanılarak nohudi renk kâğıt üzerine yazılmıştır. Yazılar yazı kurallarına göre yazılmış,

[5] https://www.ihu.edu.tr/tr/ebussuud-efendi-tefsirinin-el-yazmasi-nushasi-kutuphanemize-bagislandi#gallery-11 Erişim Tarihi:14.05.2026

estetik açıdan iyi düzeydedir. Kütüphanede yer alan dönem eserlerinin çoğunda bu yazı stili kullanılmış, dönem eserleri ile uyum içerisindedir.

Eser üzerinde yapılan incelemelerde elde edilen bilgiler devrin üslup, renk ve desen özellikleri ile birlikte eseri hazırlayan sanatkârların eğitimlerini, kabiliyetlerini, kişisel tercihlerinin ve duygularının da değerlendirilmesini ve kıyaslamalar yapılmasını sağlaması açısından önemlidir.

Eserlerde yıpranmalar olduğu için desenlerde kayıplar gözlenmiştir. Bu desenleri yeniden gün yüzüne çıkarmak hem sanatsal hem de kültürel açıdan oldukça önemlidir. Bu bağlamda araştırma yapılan eserlerin yıpranma sonucu tahrip olmuş tezyinatları dönem eserleri ve teknik bilgiler ışığında yeniden çizilmeye çalışılmıştır.

Kütüphanede yer alan eserler ile ilgili yapılan bu ve diğer çalışmaların tezyinat, cilt ve yazılarının değerlendirilmesiyle yapılacak olan akademik çalışmalara katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

Akgündüz, Ahmet. "Ebüssuûd Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/ 365-371. İstanbul: TDV Yayınları 1994.

Arıtan, Ahmet Saim. "Ciltçilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/551-557. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Arseven, Celal Esad. *Sanat Ansiklopedisi.* 3 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1952.

Arseven, Celal Esad. *Sanat Ansiklopedisi.* 1 Cilt. İstanbul: Maarif Basımevi, 1958.

Ashrafi, Mukaddima. Central Asia: The Arts of the Book, Islam Art and Architecture. Markus Hattstein- Peter Delius (Ed). Fransa: Köneman, 2000.

Aslanapa, Oktay. "Osmanlı Devri Cild Sanatı". *Türkiyemiz Dergisi*. 38/12-17. 1982

Aslanoğlu, İbrahim. Sivas Meşhurları. 2. Sivas: Sivas. Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2006.

Süleyman, Ateş. İrşâdü'l-Akli's-Selîm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/ 456-458. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Atıl, Esin. *Süleymannâme The illustrated history of Süleyman the Magnificent.* Washington: Washington DC-New York, 1986.

Bayraktar, Nail. "Yazma Eserler". *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni*, 1983, 32.

Çetinkaya, Bayram Ali. "Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi İdeal Aydın ve Bürokratı Yusuf Ziya (Başara) Bey ve Ziyabey Yazma Eserler Kütüphanesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1, 63-90, 2008.

Derman, Uğur. "Cilt ve Ebru Sanatı", *İslam Sanatları Tarihi*, Eskişehir: AÖF Yayınları, 2012.

Derman, Fatma Çiçek. "Tezhip". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/65-68. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Diez, Ernst – Aslanapa, Oktay. *Türk Sanatı*. İstanbul: Doğan Kardeş Yayınları, 1955.

Duran, G. "Tezhip". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 41/63-65. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Duran Gülnur. "Tezhip". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/ 63-65. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Gülgen, Hicabi. *Ana Hatlarıyla Türk İslam Sanatları Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.

Hassan, Ümit- Berktay, Halil -Ödekan, Ayla. *Türkiye Tarihi 1 - Osmanlı Devletine Kadar Türkler*. Cem Yayınevi, 2014.

İnalcık, Halil- Renda, Günsel. *Osmanlı Uygarlığı*, 2 Cilt. Ankara: T.C Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2004.

Kuban, Doğan. *Selçuklu Çağında Anadolu Sanatı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.

Öney, Gönül. *Anadolu Selçuklu Mimari Süslemesi ve El Sanatları*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1992.

Özen, Mine Esiner. *Tezhip Sanatından Örnekler*. İstanbul: Özen Kitabevi, 2009.

Özkeçeci, İlhan- Özkeçeci. Şulu Bile. Türk Sanatında Tezhip. İstanbul: Seçil Ofset, 2007.

Özkeçeci, İlhan. *Türk Tezhip Sanatı ve Tezyîni Motifler*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Tıp Tarihi Enstitüsü Yayını, 1992.

Rukancı, Fatih. "Sivas Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi". *Türk Kütüphaneciliği*. 19/2, 278-28, 2005,

Serin, Muhittin. *Hattat Şeyh Hamdullah*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2007.

Tanındı, Zeren. "Kitap ve Cildi". *Osmanlı Uygarlığı*, Haz. Halil İnalcık- Günsel Renda. Ankara: T.C Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009.

Taşkale, Faruk. *Kur'an- Kerîm'de Açan Çiçekler*. M. Uğur Derman 65. Yaş Armağanı, İstanbul, 2000.

https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/sivas/gezilecekyer/zya-bey-yazma-eserler-kutuphanes (Erişim Tarihi: 14.05.2026)

https://okuldisiogrenme.eba.gov.tr/place-detail/ziya-bey-yazma-eserler-kutuphanesi-6914 (Erişim Tarihi:14.05.2026)

https://ziyabey.yek.gov.tr/ (Erişim Tarihi:14.05.2026)

https://www.peyderpeymuzayede.com/en/product/6925003/kuran-i-kerim-elyazma-1182-1768-serlevhali-altin-durakli-tum-sayfalari-ki (Erişim Tarihi:14.02.2026)

https://www.ihu.edu.tr/tr/ebussuud-efendi-tefsirinin-el-yazmasi-nushasi-kutuphanemize-bagislandi#gallery-11 (Erişim Tarihi:14.05.2026)

İNGİLİZ İŞGALİ GÖLGESİNDE OSMANLI–MISIR İLİŞKİLERİ VE MUSTAFA KAMİL PAŞA'NIN SİYASÎ VE FİKRÎ MÜCADELESİ

Dr. Mohamed Shaaban ABDELHAMİD[*]

Özet

Bu çalışma, İngiliz işgali döneminde Mısır millî hareketinin en önemli liderlerinden biri olan Mustafa Kamil Paşa'nın hayatını, fikrî gelişimini, Osmanlı Devleti ile ilişkilerini ve İngiliz sömürgeciliğine karşı yürüttüğü mücadeleyi ele almaktadır. Araştırmanın temel amacı, Mustafa Kamil'in siyasî düşüncesinin oluşumunu etkileyen iç ve dış faktörleri incelemek ve onun modern Mısır tarihindeki yerini ortaya koymaktır. Bu çerçevede çalışmada, 1882 yılında İngilizlerin Mısır'ı işgal etmesinden sonra ülkede meydana gelen askerî, siyasî, ekonomik ve kültürel dönüşümler değerlendirilmiştir. İngiliz yönetimi, Urâbî Hareketi'nin tasfiyesinden sonra Mısır ordusunu yeniden yapılandırmış, devlet kurumlarını denetimi altına almış ve eğitim sistemini kendi sömürgeci hedeflerine uygun biçimde dönüştürmeye çalışmıştır. Lord Cromer ve Douglas Dunlop tarafından yürütülen politikalar sonucunda eğitim bütçeleri daraltılmış, çok sayıda okul kapatılmış ve İngilizce merkezli bir eğitim anlayışı teşvik edilmiştir. Bu gelişmeler, Mustafa Kamil'in düşünce dünyasında sömürge karşıtı bilincin güçlenmesine önemli ölçüde katkı sağlamıştır.

Mustafa Kamil, çocukluk yıllarından itibaren üstün zekâsı, hitabet yeteneği ve güçlü vatanseverlik duygularıyla dikkat çekmiştir. Babasının erken yaşta vefatına rağmen eğitim hayatını başarıyla sürdürmüş, Hidiv Hukuk Mektebi'nde ve daha sonra Fransa'da hukuk eğitimi almıştır. Genç yaşlarından itibaren İngiliz işgalinin Mısır üzerindeki etkilerini yakından gözlemlemiş ve ülkesinin bağımsızlığı için mücadeleyi hayatının temel amacı hâline getirmiştir. Onun düşüncesinde bağımsızlık yalnızca siyasî bir hedef değil, aynı zamanda kültürel kimliğin, dinî değerlerin ve tarihî mirasın korunması anlamına geliyordu. Bu nedenle Mustafa Kamil, Mısır'ın geleceğinin Osmanlı Devleti ile yakın ilişkiler içerisinde şekillenmesi gerektiğini savunmuştur. Sultan II. Abdülhamid'e bağlılığını açıkça ifade etmiş, İttihâd-ı İslâm düşüncesini desteklemiş ve Osmanlı Devleti'ni Batı

[*] Öğr. Gör. Dr. Kayseri üniversitesi, Develi İlahiyat fakültesi. mshaabanahmed@kayseri.edu.tr, Orcid: 0000-0002-3889-7226

emperyalizmine karşı Müslümanların en önemli siyasî gücü olarak değerlendirmiştir.

Araştırmada ayrıca Mustafa Kamil'in eğitim ve basın alanındaki faaliyetleri ayrıntılı biçimde incelenmektedir. Ona göre millî bağımsızlığın temeli eğitimdi ve genç nesillerin millî bilinçle yetiştirilmesi gerekiyordu. Bu amaçla millî okulların desteklenmesine öncülük etmiş ve eğitimde Arapça ile İslâmî değerlerin korunmasını savunmuştur. Basının kamuoyu oluşturmadaki etkisini fark eden Mustafa Kamil, 1900 yılında El-Livâ Gazetesi'ni kurarak Mısır millî hareketinin en önemli yayın organlarından birini meydana getirmiştir. Gazete, İngiliz işgaline karşı kamuoyu oluşturmuş, halkı bilinçlendirmiş ve Osmanlı-Mısır ilişkilerinin önemini vurgulamıştır. Çalışma ayrıca Faşoda Krizi, Sudan Meselesi ve Denişvay Olayı gibi kritik gelişmeler karşısında Mustafa Kamil'in tutumunu değerlendirmektedir. Özellikle 1906 Denişvay Olayı sonrasında yürüttüğü uluslararası kampanya, İngiliz yönetiminin uygulamalarını dünya kamuoyuna taşımış ve Mısır meselesinin uluslararası düzeyde daha fazla tartışılmasına katkı sağlamıştır. Mustafa Kamil'in 1908 yılında genç yaşta vefat etmesine rağmen bıraktığı fikrî ve siyasî miras, Mısır milliyetçiliğinin gelişmesinde, sömürge karşıtı hareketlerin güçlenmesinde ve Osmanlı-Mısır ilişkilerinin korunmasında kalıcı etkiler bırakmıştır. Bu yönüyle Mustafa Kamil, yalnızca Mısır tarihinin değil, aynı zamanda modern İslâm dünyasının en önemli siyasî ve fikrî liderlerinden biri olarak kabul edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mustafa Kamil Paşa, Mısır Millî Hareketi, Osmanlı Devleti, İttihâd-ı İslâm, İngiliz İşgali.

OTTOMAN–EGYPTİAN RELATİONS UNDER THE SHADOW OF THE BRİTİSH OCCUPATİON AND THE POLİTİCAL AND INTELLECTUAL STRUGGLE OF MUṢṬAFĀ KĀMİL PASHA

Dr. Mohamed Shaaban ABDELHAMİD[*]

Abstract

This study examines the life, intellectual formation, political thought, and anti-colonial struggle of Mustafa Kamil Pasha, one of the most influential leaders of the Egyptian National Movement during the British occupation of Egypt. The primary objective of the study is to analyze the factors that shaped Mustafa Kamil's political vision and to evaluate his role in the development

[*] Lecturer, Phd. Develi Faculty of Islamic Sciences, Kayseri University, Kayseri, Türkiye E-mail: mshaabanahmed@kayseri.edu.tr ORCID: 0000-0002-3889-7226

of modern Egyptian nationalism. Within this framework, the article explores the political, military, economic, and cultural transformations that took place after the British occupation of Egypt in 1882. Following the suppression of the Urabi Movement, British authorities reorganized the Egyptian army, expanded their control over state institutions, and implemented educational policies designed to consolidate colonial influence. Under the administration of Lord Cromer and the educational policies of Douglas Dunlop, educational budgets were reduced, many schools were closed, and an English-centered educational model was promoted. These developments significantly contributed to the emergence of a strong anti-colonial consciousness among Egyptian intellectuals and played a decisive role in shaping Mustafa Kamil's political and intellectual outlook.

Mustafa Kamil distinguished himself from an early age through his intelligence, eloquence, and patriotic commitment. Despite losing his father during childhood, he pursued his education successfully and later studied law both in Egypt and in France. During these years, he closely observed the realities of British colonial rule and gradually became convinced that the struggle for Egypt's independence should become the central mission of his life. For Mustafa Kamil, independence was not merely a political objective; it also represented the preservation of cultural identity, religious values, and historical continuity. Consequently, he advocated close cooperation between Egypt and the Ottoman Empire. He openly expressed his loyalty to Sultan Abdülhamid II, supported the idea of Pan-Islamic solidarity, and regarded the Ottoman State as the principal political force capable of defending the Muslim world against European imperial expansion.

The study further investigates Mustafa Kamil's contributions to education, journalism, and public mobilization. He believed that education constituted the foundation of national independence and that future generations should be raised with a strong sense of national consciousness. Therefore, he supported the establishment of national schools and emphasized the importance of preserving the Arabic language and Islamic values within the educational system. Recognizing the power of the press in shaping public opinion, Mustafa Kamil founded the newspaper Al-Liwa in 1900. The newspaper became one of the most influential platforms of the Egyptian National Movement, promoting anti-colonial ideas, strengthening public awareness, and defending the importance of Ottoman-Egyptian relations. The article also examines his responses to major political developments, including the Fashoda Crisis, the Sudan Agreement, and the Denshawai Incident of 1906. Following the Denshawai Incident, Mustafa Kamil launched an extensive international campaign that exposed British abuses and attracted wider international attention to the Egyptian question. Although he died in 1908 at the age of thirty-four, Mustafa Kamil left behind a profound intellectual and political legacy. His ideas contributed

significantly to the growth of Egyptian nationalism, the strengthening of anti-colonial movements, and the preservation of Ottoman-Egyptian political and cultural ties. For these reasons, Mustafa Kamil remains one of the most important political and intellectual figures in modern Egyptian and Islamic history.

Keywords: Mustafa Kamil Pasha, Egyptian National Movement, Ottoman Empire, Pan-Islamism, British Occupation.

Giriş

İngilizlerin Mısır'a girişi ve 1882 yazında Mısır ordusunu yenmeleri, sonraki yetmiş yıl boyunca Mısır topraklarında var olacak işgalin başlangıcıydı. İngilizler, ülke üzerindeki kontrollerini sağlamak için, başta eski Mısır ordusunun lağvedilmesi ve İngiliz subayların komuta edeceği daha küçük bir ordunun oluşturulması gibi çeşitli eksenlerde çalıştılar. Bu ordu, mutlak surette İngiliz işgaline tabi olacaktı. Bu nedenle, 14 Eylül 1882'de Kahire'yi işgal ettikten sonra, Hidiv Tevfik (ö. 1893) onların direktifiyle Mısır ordusunu lağveden bir kararname çıkardı. İlk adım, Urabî devrimine yandaşı küçük subayların terhis edilmesinin yanı sıra orduyu yeniden yapılandırmak ve Hidiv'in yolsuzluğu ve İngilizlerin karşısında Urabî Devrimi'ne katılan kıdemli subayların yargılanmaları oldu. Bunların başında Mısır'dan sürgün edilen Harbiye Nazırı Ahmed Urabî Paşa yer alıyord.[1]

Siyasi açıdan, başta Hidiv ve Bakanlar Kurulu olmak üzere Mısır hükümeti, Lord Cromer'in politika ve emirlerine tam anlamıyla boyun eğdi. Bu durum, Mısır'ı ve onun kaynaklarını kullanarak Sudan'ın ayrılması ve İngiliz dış savaşları meselesinde kendini gösterdi. İngilizlerin ve Cromer'in vaatleri yavaş yavaş buharlaşıp gitmişti. Sonraki yirmi yılda Mısır muhalefeti ve direnişinin bu İngiliz yönetimi karşısındaki zayıf etkisi karşısında Cromer, Londra'daki İngiliz yönetimi için yazdığı raporda; Mısır'daki işgalin sarsılmamasını, Mısırlıların işgalden elde ettikleri menfaatleri değerlendirmeye başlamalarına ve buna bağlı olarak, gücün artık Mısır'daki İngiliz kontrolünün temeli olmamasına dayandırmaktadır. Ancak ona göre, Mısırlılar ve İngilizler arasında gerçek bir rabıtanın varlığı söz konusudur.[2]

Lord Cromer, Mısır'ın ekonomik koşullarını iyileştirmek için çalıştı. Bu reformla, Hidiv İsmail'in (Mısır Valisi 1863-1879) ülkeyi devirdiği yıkıcı borç taksitlerini ödemesi kastediliyordu. Bu, Mısır hükümeti ve onun harcamaları üzerindeki saltanatının sonlarında Fransız-İngiliz ikili kontrolünün, sonra da yabancıların ülkedeki nüfuzunun artmasının ve ardından gelen Urabî

---

1 Abdurrahman er-Râfiî, Mısr ve's-Sûdân fî Evâ'ili 'Ahdi'l-İḥtilâl: Târîḫu Mışri'l-Kavmî min Sene 1882 ilâ Sene 1892, (Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, Kahire 1948), s.20.

2 Theodore Rothstein, Târîhu Mısr Kable'l-İhtilâli'l-Biritânî ve Ba'dehû, çev. Muhammed Bedrân, (Lecnetü't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, Kahire, 1945), s.380.

devriminin ve nihayet, Hidiv'i himaye etme, düzeni koruma ve alacaklıların taksitlerini ödeme bahanesiyle yaklaşan İngiliz işgalinin ana nedenlerinden biriydi. Lord Cromer bu amaca ulaşması için Mısırlı köylülere vergi koymaya çalıştı. Bu, borç sahiplerinden senet sahiplerinin doyumsuzluğunu gidermek için Hidiv İsmail'in uyguladığı yöntemin aynısıydı. Hatta Lord Cromer, fakir köylülerden alınan bu vergilerin, onların koşullarını etkilemeyen küçük bir para olduğunu ileri sürüyordu. İngilizler: *"Mısırlı köylülere uygulanan verginin ağır olmadığına, aksine gerçekte İngiliz çiftçisinin ödediği vergiden daha düşük olduğuna"* inanıyordu.[3]

Bununla birlikte, Cromer'in Mısır'daki eğitim üzerinde İngiliz kontrolünü güçlendirmek için attığı en tehlikeli adım, Mısır'daki büyük İngiliz misyonerlerinden birini atamasıydı. Bu kişi çeyrek asırdan fazlaca bir süre Eğitim Bakanlığı'nı elinde tutan Douglas Dunlop'tur. O, oraya İngiliz öğretmenleri getirdi ve onlara Mısırlı öğretmenlere kıyasla çok yüksek maaşlar verdi. Eğitimin zorunlu ve hazırlık yıllarında İngilizce dilinde eğitimi dayatmak anlamına gelen "Glenza" politikasını benimsemeye hevesliydi. Eğitim müfredatını İngiliz işgali, Batılılaşma, Mısır'da din değiştirme ve İslam medeniyetini ve İslam tarihini sorgulama hedefleri doğrultusunda değiştirmeye de hevesliydi. Öte yandan Lord Cromer kendisini ülkenin eğitim bütçesini daraltma politikasına adadı. Cromer'in hüküm sürdüğü çeyrek yüzyılda (1883-1907) Mısır'ın bütçesi 4 milyon sterlin artmışsa da, bu dönem boyunca eğitim bütçesinde herhangi bir karşılığı olmamıştır. Oranın, devletin genel bütçesinin % 0,09'u olduğu tahmin edilmektedir ki bu da sabit bir orandır. Bu, eğitim gibi ulusların ayağa kalkış ve Rönesans hedeflerinin ana ekseni için çok küçük bir yüzdedir.[4]

Amaçlanan bu politika, eğitimin üzerindeki daralma nedeniyle eğitim düzeylerinde bir bozulmaya yol açtı. Okuma yazma bilmeyenlerin oranı İngiliz işgali altında % 0,5 arttı. Cromer daha da ileri giderek Derbü'l-Cemamiz Okulu, Tercüme Okulu, Mühendislik Okulu ve Öğretmen Okulu gibi birçok liseyi, özel okulu, yüksekokulu ve ilkokulu kapattı. 1889'da Tanta, Mansura, Zagazig, Assiut ve Beni Suef'teki ortaokulları kapattı.[5]

Askeri, siyasi, ekonomik, kültürel, eğitsel ve yazılı basın gibi açılardan Mısır üzerindeki bu İngiliz kontrolünün ortasında; Mustafa Kamil, ülkenin Batılılaşma yolunda ve ondokuzuncu yüzyılın son çeyreğinden itibaren Mısır'ın her zaman kendi eyaletleri olmasını isteyen İngilizlere mutlak itaat etme yolunda olduğunu fark etti. Mustafa Kamil'in görüşü ise Osmanlı Devleti'ne yakınlaşmanın ve İngiliz işgalcileri hedeflerine ulaşmadan Mısır'dan onları sürmenin gerekliliğiydi.

---

3 Rothstein, a.g.e, 380.

4 Gerges Salameh, Eserü'l-İhtilâli'l-Biritânî fî't-Ta'lîmi'l-Kavmî fî Mısr (1882-1922), (Mektebetü'l-Anglo el-Mısriyye, Kahire, 1966), s. 3.

5 Gerges Salameh, a.g.e. 3.

"Mısırlı olmasaydım, Mısırlı olmayı arzu ederdim"[6] cümlesini Mısırlılar büyük liderleri Mustafa Kamil'den ezberlemişlerdir. İngiliz işgaline tüm gücüyle direnmek için gözlerini açan genç adam, yorgun ve hasta olana kadar mücadele etti. Hayatını kaybettiğinde o hâlâ gençliğinin ve hayatının en güzel çağındaydı. Bununla birlikte, birçok Mısırlı ve Türk, İngiliz işgali sırasında şekillenen ve ulusal kavramla çelişmeyen bu biyografinin sırlarını, Arap dünyasında, kukla ve sarı basına karşı devrimci ve ulusal basının öncüsü olan seçkin gazetecilik rolünü, ilişkilerini, Osmanlı'yı ve sultanını savunmasını, İslam Birliği meselesini, eğitimin desteklenmesi ve özen gösterilmesindeki rolü ne yazık ki çok bilinmiyor.

Peki bu ilham verici lider nasıl ortaya çıktı?

İngiliz işgaliyle savaşmayı ve mücadeleyi nasıl sevdi?

Hayatının en önemli aşamaları ve sırları nelerdir?

İngilizler onu nasıl düşünüyordu ve nasıl defalarca ahlaki olarak suikast yapmaya ve prestijini zayıflatmaya çalıştılar?

Ve neden onun ölümüyle insan kitleleri sokaklara çıktı, tüm Mısır sarsıldı ve İngilizleri şoke etti?!

Mustafa Kamil'in İlk Yılları ve Eğitim Hayatı

Mustafa Kamil, 14 Ağustos 1874'te Kahire'nin es-Salibe semtinde doğdu ve babası, Mısır valisi Muhammed Ali Paşa, Mühendisler Birliği'nde subay olarak çalışan sıkı bir askerdi. Askeri titizlik ve sivil karakteri birleştirmişti. Muhammed Ali'nin son döneminde hükümette mühendis olarak çalıştı. Dürüstlük, mertlik, nezaket ve güzel ahlakıyla tanınıyordu. Şüphesiz bu özelliklerin oğlu Mustafa Kamil'in kişiliğinin oluşmasında da ciddi etkileri olmuştu.[7]

Mustafa beş yaşına geldiğinde, babası Kahire'deki Seyyide Zeyneb bölgesindeki ilkokula girene kadar okuma, yazma ve Kur'ân'ı ezberleme ilkelerini öğrenmesi için onu fakihlerden birini huzuruna çağırdı. Ancak babası vefat etti ve Mustafa 1886 yılında genç yaşlarındaydı ve buna rağmen babasının ölümünden sonraki yıl liseye girdi. Bu okulda, onun üstünlük, zeka ve fesahat gibi yetenekleri öğretmenlerin dikkatini çekmeye başladı, böylece dönemin Mısır Maarif (Eğitim ve Öğretim) Bakanı Ali Paşa, Mustafa Kamil ile tanıştı ve konuşma ve cesaretini takdir etti. Bir keresinde ona "Sen İmrüu'l-Kays'sin" dedi ve ona büyük bir adam olacağını söyledi. Hatta bakanı sınav

---

6 Abdülazîm Ramazan, Havâtıru Müverrih, (el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, 2001), 1/176.

7 Abdurrahman er-Râfiî, Mustafâ Kâmil: Bâʿisü'l-Hareketi'l-Vataniyye, (Dâru'l-Meʿârif, Kahire), 1984, s. 31.

sisteminin dezavantajları konusunda ikna etti ve onun sayesinde o zaman eğitim sistemini değiştirdi.[8]

Mustafa Kamil, Ekim 1891'de talebeler ve seçkinlerin hayâli olan Hidiv Hukuk Fakültesi'ne başladı. Burada entelektüel hukukçular eğitim almaktaudı. Birinci sene sınavlarında başarılı oldu ve ertesi yıl Fransa'da bulunan Hukuk Fakültesi'ne başladı. Kasım 1894'te ise, Toulouse Koleji'nden hukuk diplomasını elde etti.[9]

O yıllarda, 1883 yıldan itibaren İngiliz işgali Mısır'da varlığını göstermeye başlamış, çekilmesini talep eden herhangi bir girişim ortadan kaldırılmış ve Mısırlılar arasında isimleri ve biyografileri yine de mevcut olan Orabi Paşa Ayaklanması liderlerini sürgün etmişti. Çiftçi subay Ahmed Urabi, Hidiv İsmail ve Tevfik'in mutlak gücünün otoritesini kaldırmaya çalıştı ve borç sahiplerine hizmet etmek için bütçesini kontrol etme bahanesiyle İngiliz ve Fransızların bariz müdahalesini reddederek Mısır'daki parlamenter ve demokratik yaşamın kurulmasını destekledi. Milliyetçi (ulusalcı) şahsiyetlerin bakanlık ve hükümet pozisyonlarına gelmesini güçlü bir şekilde destekliyordu.Bütün bunlar, "İsyancı" (العاصي) Urabi'nin karşısında Hidiv'yi destekleme bahanesiyle arkasından gelenler Hidiv ve İngilizleri memnun etmedi. Bu girişimler yirmi yılı aşkın Hint Okyanusu'nda yer alan Sri Lanka adasında sürgüne gitmesiyle son buldu.[10]

On dokuzuncu yüzyılın son on yılından beri bu farkındalık ve içindeki gizli öfkeyle Mustafa Kamil siyaset sahnesine dönmüştü. Çünkü İngiliz işgalinin ülkenin zenginliğini ve ordusunu ele geçiren, eğitim, kültür ve sömürgeciliğin hayatta kalmasını destekleyen sömürgeci bir basın marifetiyle çocukların zihinlerini kontrol etmeye kadar uzanan kötü niyetli hedefleri somut bir şekilde gözlemleyebiliyordu. Bu nedenle, lise eğitimini tamamladıktan sonra hukuk okuluna/fakültesine girmeyi planlıyordu. Bunu Sudan'da subay olan kardeşine gönderdiği mektubunda görebiliriz. Nitekim mektupta şöyle diyor: "Umarım gücüm Hidiv Hukuk Fakültesi'ne girmek için bana yetecektir; çünkü ben bu okulun öğrencilerinin saflarına katılmayı planlıyorum, çünkü bu okul bir yazma, hitabet okulu ve bireylerin ve toplumların haklarının tanıma okuludur. Benim buna çok eğilimli olduğumu biliyorsun ve ayrıca "İhya'l-Vatan" isimli bir cemiyet de kurmaya karar verdim.[11]

Mustafa Kamil'in, Hukuk Fakültesi'ndeki sınıf arkadaşları arasında Fuad Selim de vardır. Fuad Selim'in babası Latif Paşa Selim, Urabî devrimine

---

8 er-Râfiî, a.g.e, 35.

9 er-Râfiî, a.g.e, 36.

10 Muhammed Şaban Eyyub, es-Sultân Abdülhamid es-Sânî: er-Rihle ve'l-Mekâyid, Dârü'l-Beşîr li's-Sekâfe ve'l-Ulûm, Kahire, 2025, s. 231-232.

11 Muhammed İmâre, el-Câmiatü'l-İslâmiyye ve'l-Fikretü'l-Kavmiyye: Nemûzecu Mustafa Kâmil, (Dârü'ş-Şurûk, Kahire, 1994), s. 21.

katılanlardan biriydi. O, 1893'te işgale muhalefetin saflarını içeren bir topluluk oluşturmaya çalışmış ve Mustafa Kamil de bu muhalefet topluluğuna katılmıştı. O sıralarda ondokuz yaşındaydı. Aynı yıl Hukuk Fakültesi'nde vatanseverlik dersleri ve Arapların görkemini ve kahramanlıklarını, özgürlüklerini, kurtuluş ve fedarkarlığa olan özlemlerini anlatan bir roman olan "Fethü'l-Endelüs" adlı bir roman kaleme almıştır. O tarihi mirastan ulusal fikirleri yaymak, farkındalığı yaygınlaştırmak ve Mısırlı yeni kuşakları gelenek, tarih ve medeniyetleriyle tanıştırmak için bir yol olarak kullanmayı başarmıştı.[12]

Mustafa Kamil'in Düşüncesinde Osmanlı Devleti ve İttihâd-ı İslâm

Mustafa Kamil, lisans eğitimini tamamladıktan sonra Mısır'a döndüğü ilk andan itibaren avukatlık yapmaya başladı. Erken yaşlardan itibaren devlette görev almamaya karar vermişti. Tek bir meseleden dolayı avukatlık mesleğine başlamıştı, o da Mısır'ın özgürlüğüne ve bağımsızlığına olan inacıydı. Bu yüzden tek bir ferdi savunan bir davası alsa olmadı.[13] 4 Şubat 1895'te, gelecekle ilgili umutlarını arkadaşlarından birine şu şekilde yazmıştı: "Gündüz ve gece gönlümü meşgül eden umutlarım vardı. Eğer gerçekleşirlerse ülkeyi tehlikeden kurtaracağına ve eskisi gibi daha iyi duruma ve daha güzel günlere geri döneceğine inanıyorum. Yakında bu umutlarımın mahiyetini tüm yönleriyle öğreneceksin."[14]

Pek çok insan Mustafa Kamil'in İslam'dan ve onun hukuk sisteminden yoğrularak geldiğini ve bu sistemin zulme ve adaletsizliğe direnmeye teşvik ettiğini, lafı gevelemeyip açıkça İslam ve siyaseti birleştirmeye çağırdığını bilmezdi. Onun düşüncesinde siyaset İslam'dan ayrı değildi. Yine ona göre; işgalcilere karşı direnme fikrinin şekillendiği siyasete sahip çıkarken ilk yapılması gereken İslami prensiplere sımsıkı sarılmaktı. Nitekim o şöyle diyordu: *"Peki neden fazilet, onur ve hidayet dini olan İslam'a yürekten ve hakkıyla bağlı kalamıyoruz ve eğer Batılılar dinin, siyasetin temeli olduğuna inanıyorsa, nasıl oluyor da aramızdan bazıları çıkıp dinin ve siyasetin birbirinden tamamen bağımsız çok başka şeyler olduğunu iddia edebiliyor?"* [15]

Başka bir yerde şöyle diyordu: *"Hangi kitaba uyuyoruz ve hangi anayasa ile yönetiliyoruz? Oysaki eşsiz yüce bir kitap var elimizde ve neden O'na uymuyoruz. Bu kitabı bize gökleri ve yeri yaratan Allah indirmiştir. Hiçbir şey yok ki, bu kitapta olmasın. En şerefli ev en mükemmel bir kitaptır Kur'ân-ı Kerim"*[16]

---

12 er-Râfiî, Mustafâ Kâmil, 50.

13 Ali Fehmî Kâmil, Mustafâ Kâmil Paşa fî Erbaʿa ve Selâsîn Rebîʿan: Sîretühû ve Aʿmâlühû min Hutab ve Ehâdîs ve Resâ'il Siyâsiyye ve ʿUmrâniyye, Matbaatü'l-Livâ, Kahire, 1908, 3/30.

14 er-Râfiî, Mustafâ Kâmil, 55.

15 Ali Fehmî Kâmil, a,g,e, 1/225.

16 Ali Fehmî Kâmil, a,g,e, 1/252.

Mısırlı entelektüeller grubu tarafından benimsenen bağımsızlık stratejisi, 1898'de gerçekleşen Faşoda Olayı sonrasında ciddi bir darbeye maruz kaldı. Nitekim Fransa güney Sudan'daki Faşoda bölgesinden yenik olarak çıktı. Aralarında Mustafa Kamil'in da olduğu Mısırlı aydınlar, bu olayın Mısır'ın tahliyesinin gerçekleştirileceği yeni müzakerelere kapı açacağını umuyordu, ancak bu olmadı, koalisyon bölünmeye ve parçalanmaya başladı. Böylece daha sonra Ummet Partisi grubunu oluşturan ve İngiliz işgali ile işbirliği yapmayı tercih eden Ahmed Lufî es-Seyyid grubu ortaya çıktı. Tam bu sırada eş-Şeyh Ali Yusuf grubu ve II. Hidiv Abbas Hilmî taraftarları işgal güçleriyle ateşkes yapmaya çalışıyordu. İngiltere ile Osmanlı İmparatorluğu arasında müzakere yoluyla tahliye edilmeyi hayal ediyorlardı.[17]

Mustafa Kamil ve destekçilerine gelecek olursak; eğitimi genişletme, İslam'ı ve vatanı destekleyen ve İslam Birliği (İttihad-ı İslam) düşüncesine inanan ulusal dergilerin yayınlanıyor olması sayesinde gerçekte Mısırlı olma benliği, kendi medenîyeti ve İslami kökleriyle yüzleşme hususunda toplumsal bir farkındalık oluşturmaya gayret etti Onun eğitimi yayma alanındaki faaliyeti geniş çaplı ve son derece özenliydi. Üst düzey yetkililer ve Mustafa Kamil'i destekleyenler emeklerinin hayata geçmesi için gayret etmeye başladılar.[18]

Hüseyin Bey, el-Kurşullu 1899'da Helmiye'de kendi parasıyla bir okul kurdu. Aynı yıl Babü'ş-Şiria mahallesinden iki genç, Mustafa Kamil'in davetine olumlu yanıt vererek "Mustafa Kamil" özel okulunu kurdu. Daha sonra, her ikisi de okul yönetiminden çekilerek yönetimi Mısır'daki İngiliz işgalci politikasına muhalif eğilimleri olan bizzat Mustafa Kamil'e devrettiklerini duyurdu. Eğitim ise; ünlü Dunlop Politikası'na uygun olup resmi dil olarak İngilizceyi benimsemişti.[19]

Mustafa Kamil, *"El-Livaa Gazetesi"*nde eğitim politikasını ve hangi ilkelere dayanması grektiğini şu veciz ifadelerle kaleme alıyordu: *"Bugün bu okuldaki öğretimin, eğitim ile birarada olduğunu duyurmaktan onur duyuyorum, çünkü eğitimsiz öğretimin faydasız olduğuna ve çok zarar verici olabildiğine inanıyorum. Eğitimden amacım ise öz be öz İslamiliktir. Çünkü eğitiminin temeli dindir. Halkını dini kurallar dışında bir temelde eğiten her ulus bozulmaya ve yıkılmaya mahkum olacaktır."*[20]

Mustafa Kamil, İslâm'a bağlılığı, ulusalal çapta projeleri ve kişisel vizyonuyla ortaya çıkmıştı. Osmanlı Devleti ile ilişkilerin hiçbir şekilde kopmaması gereken güçlü bir ilişki olduğu kanaatindeydi. Bu nedenle 1899 yılı Haziran ayında Sultan II. Abdülhamid Han seçkin bir rütbeyle kendisini

---

17 Muhammed Şaban Eyyub, a.g.e, 233.

18 Ali Fehmî Kâmil, a,g,e, 9/269.

19 er-Râfiî, Mustafâ Kâmil, 149, 150.

20 Mustafa Kamil, Evraku Mustafa Kamil: el-Makālât, thk. Yûâkîm Rizk Markos, (el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire 1986), 1/332.

taltif etti ve lakabı "Mustafa Bek Kamil" oldu. Osmanlı Devleti'nin başkentinden gelen bu manevî itifat, Mısır'daki ulusal hareketin önderliğindeki konumunu güçlendirme noktasında önemli bir heyecan ve motivasyon olmuştur.[21]

Mustafa Kamil, Türkler'den bir gün dahi düşmanlık görmemişti. Düşmanların ve arkadaşların yol haritalarının ve ajandalarının çok iyi farkındaydı. Türkler, Mısır ulusuna işgalci İngilizlerden daha yakındı. Bunu hutbeleri, konuşmaları ve yazılarında en açık şekilde ifade ediyordu. 1896 sonbaharında "New York Herald" gazetesinin muhabiriyle yaptığı mülakatta muhabir ona Mısır'ın Türkiye ile olan ilişkisini ve Mısır'ın Türklere bakış açısını sorduğunda Mustafa Kamil şöyle cevap vermişti:

"Mısır'ın Osmanlı Devleti'ne yönelik politikası, dürüst yurtseverlerinin yürüttüğü politikalar çerçevesinde yaklaşma ve onunla iyi ilişkiler geliştirme politikasıdır ve tarih bize bu politikanın dışında başka bir politika izlememeyi öğretmiştir."[22]

Mustafa Kamil'e göre, İngilizlerin Mısır'ı işgal etmesinin temel nedeni, bir tarafta Hidiv Tevfik ve Sultan II. Abdülhamid arasında meydana gelen uyumsuzluk ve İngilizlerin bu anlaşmazlığı suistimal etmesi ve her iki tarafın da arasının açılmasından kaynaklandığı düşüncesindeydi. Konuyla ilgili şöyle diyordu: "İngilizler iki yüzlü bir politika izleyerek her iki tarafı duygusal bir yıkıma uğratmayı ve nihayet bölmeyi başardı."[23]

Kamil ve takipçileri ulusalarası ilişkileri geniş açıdan, Hristiyan Avrupa ve İslam şeklinde iki blok olarak görmüşlerdir. Müslüman blok, Batı emperyalizmine karşı Osmanlı Devleti etrafında toplanırken, Batılı devletler de bir nevi Pan-Hristiyan birliği kurmuştur. Bu durumda, halife olan Sultan'dan kendisine sadık Müslümanları kurtarması talep edilmektedir. Mustafa Kamil, kendisini Osmanlı Sultanı II. Abdülhamid Han'a bağlı ve tabi kabul ediyor ve onu "Müminlerin Emiri", "Alemlerin Rabbi olan Allah'ın Halifesi", "Osmanlı Ailesinin Övüncü, Büyük Sultanların Eşsiz Bağı olan Mevlana es-Sultan el-Gazi Abdülhamid Han" ve "Sevgili Halifemiz Şanı Yüce Olan Sultan II. Abdülhamid Han" şeklinde tavsif ediyordu. O İstanbul'u: "İslam'ın ve Halifeliğin Başkenti" olarak isimlendirmişti.[24]

Mustafa Kamil ve İngiliz İşgaline Karşı Direniş

Mustafa Kamil, Hukuk Fakültesi'nden mezun olduktan sonra Mısır'ın inancını, kültürünü ve Osmanlı Devleti ile olan ilişkilerini savunmak için tüm bedeni, emeği, enerjisi ve samimiyeti ile çalıştı. İnsanların çoşkusunu uyanık tutmak için hiçbir toplantıyı ihmal etmedi. İşgalci İngilizler ve "Mısırlılar

21 er-Râfiî, Mustafâ Kâmil, 151.
22 er-Râfiî, a.g.e, 362.
23 er-Râfiî, a.g.e, 362.
24 Ali Fehmî Kâmil, a,g,e, 1/269; 2/11, 126.

kendilerini yönetemezler" diyen destekçilerinin tüm iddia ve yalanlarını çürüten yazılarını yayınlamadığı hiçbir neşriyat kalmamıştı.

İngilizlerin hızlı tahliye vaatleri zaman içerisinde unutuldu ve Mısır'a yerleştiler. Mısır'ı tahliye söylemi, Mısırlılara nefret ve ırkçı bir anlayışıyla yaklaşan ve 1883 yılında Yüksek Komiser olarak görev yapan Lord Cromer'in raporlarından sonra değişmiştir. Ayrıca yardımcıları Mısır'dan tahliyenin: *"Gerçekleşen reform sütunlarını pekiştirmek ve kalıcı bir statü vermek için iki kuşak zamana ihtiyacı olabileceğini" açıklamışlardı*. Çünkü onlara göre Mısır şuan yalnız bırakılırsa, hızlı bir şekilde durumlar tersine döner, eski şikayetler ortaya çıkar, kötü geçmişe sahip yönetsel tecrübeler geri döner, yeni dersler unutulur ve gelinen nokta baştakinden daha da kötü hale gelebilir.[25]

İngilizlerin propagandalarından ötürü, Mısırlılar tarafından İngiliz kuvvetlerine yönelik direnişlerin ve saldırıların sıklığı artmıştı ve bu gelişme de Lord Cromer'ı, şüpheli gördüğü tüm Mısırlılar için sorgusuz ve yargısız suçlamalara maruz kaldıkları sözde özel mahkemeler kurmaya itmişti. Bu mahkemeler bir İngiliz müsteşarı, bir işgalcı ordu subayı, bir İngiliz yargıç ve Mısır veya İskenderiye Mahkemesi başkanından oluşmaktaydı. Mustafa Kamil bu uygulamaya sert şekilde karşı çıkmış ve 4 Mart 1895 tarihinde el-Ahram'da "İşgalin Şimşekleri" başlıklı bir makale kaleme almıştı. Makalede şöyle diyordu: *"Bu, onların bizimle olan hesaplaşması olup her kutsalı ayaklar altına alan ve her sevgili ve kıymetliyi etkileyen güçlünün zayıfla kadim mücadelesiydi. Ülkeyi şüphesiz reform bahanesiyle işgal ettiler ve işgal tarihinde, her olaydan sonra başka bir olay gelir, baskı ve zulüm izleri taşır. İngilizlerin amacı ülkeyi ele geçirmek ve onu Hindistan yapmak, halkını Akdeniz'den Nil Nehri'nin kıyılarına, Times Nehri'nin çocukları anısına yüzmelerini sağlamak, yaşlıların ve çocukların onların ihtişamı karşısında secde etmelerini beklemekti."*[26]

Fransızların Güney Sudan'da yenilmesinden sonra İngiliz ordusunun kendisine tamamen sadık hale getirdiği Mısır ordusunun yardımıyla Sudan'ı kontrol altına almıştır. 1899 yılındaki anlaşma ile Sudan'ın bağımsızlığı ve Mısır'dan ayrılması sonucunda her iki taraf açısından da sınırların belirlenmesi ve bu anlaşmayı tanzim eden yasaları karara bağlayan bir anlaşma sonunda o dönem Mısır tarafında yer alan Petrus Gali tarafından imzalanmıştır.[27]

Bu gelişme Mustafa Kamil'i çok öfkelendirmişti. Bu anlaşmaya Mısır tarafının boyun eğdiğini ifşa etmek, yasal eksikliklerini ortaya koymak için yoğun bir çaba sarf etmiş ve 6 Şubat 1899'da Fransız *"Gouloua Gazetesi"*ne

---

25 Evelyn Baring (Lord Cromer), Mısır-ı Hadîse (Modern Egypt), çev. Sabrî Muhammed Hasan, el-Merkezü'l-Kavmî li't-Terceme, (Kahire 2015), 2/678.

26 Evraku Mustafa Kamil, 1/151,152.

27 Muhammed Şaban Eyyub, a.g.e, 239.

bir makale göndermişti. Makalede şu ifadeler yer almaktaydı: *"Mısır ve İngiltere arasındaki Sudan anlaşması, İngiltere'nin diplomasiye ve antlaşmalara riayet etmediğine dair yeni kanıtlar ileri sürmekteydi. Bunu, tüm Mısırlılar Avrupa sistemi ve uluslarası hukuka aykırı olması sebebiyle geçersiz olması gerektiğine inanmaktaydı. Birincisi, Mısır hükümetinin bu anlaşma dahil herhangi bir anlaşma yapma hakkı yoktu; çünkü bu anlaşma Mısır Hidiv'ine verilen Osmanlı padişahı fermanlarının metinlerine aykırıydı… Biz ve tüm hukukçular bu kabuk değiştirmeyi ve olağanüstü süreci gayri meşru bir "ayrılık" olarak görmekteyiz. Çünkü fermanlar, Mısır'ın toprak bütünlüğünün hiçbirisinden kendi özgür iradesiyle feregat etme veya herhangi bir parçasını dışlama hakkına sahip olmadığını iddia ediyordu. Bu bakımdan sözü edilen anlaşma yok hükmündeydi ve ölü doğmaya mahkumdu. Ortaklık akitleri hukuki olarak hükümsüz olup, Mısır'a yönelik işgalcı İngiltere'nin açık bir saldırısı ve saygısızlığıydı."*[28]

Mustafa Kamil için Mısır'ın bağımsızlığa ulaşmasını sağlayacak en önemli çarelerden biri de vatanperverliktir. Yazılarında ve konuşmalarında vatanperver milletleri örnek göstererek, Mısırlıların da aynı şekilde hareket etmeleri gerektiğini ifade etmiştir. Bu açıdan Mısır'ı diğer Arap coğrafyalarından ayırarak özel bir statüye yerleştirmiş, Arap ırkını yücelten ve altın çağ olarak Halifelik Dönemi'ni kabul eden Abdullah Nedim'in aksine Kamil, Mısır medeniyetinin temelini Firavun Çağı'na kadar götürmüştür.

Vatanperverlik ideolojisinin ancak eğitim ile aşılanabileceğini savunan Kamil, genç neslin tahsil göreceği okulların da vatanperverler tarafından yönetilmesi gerektiğini dile getirmiştir. Eğer bir milletin evlatlarının eğitimi denetlemezse, evlatlar atalarının toprağından nefret edeceklerdir. İngiliz işgali altındaki Mısır devlet okulları, vatanperver bir nesil yetiştirmeyi beceremiyorsa bu kutsal görevi bireysel vatanperverler üstlenecektir. Tabii ki; vatanperverlerin yetişeceği okullardaki eğitim dili de dine, vatana ve Sultan'a sadakatin sembolü olan Arapça olacaktır.[29]

Mustafa Kamil, haklı mücadelesinin görünür olması ve milli istikbal projesinde insanların tamamen kabul ettiği basının büyük önemini fark etti. Basın, gerçeğin aynası ve toplumun her kesimindeki insanlar arasında çok önemli ve temel bir farkındalık kaynağı arz etmekteydi. İngilizler kendilerine sadık olan, varlıklarını savunan "el-Mukattam" gazetesini tesis ederek kendi yararlarına, başında Mustafa Kamil ve diğerlerinin olduğu İngiliz karşıtı şahsiyetleri alt etmek için bir araç olarak sonuna kadar kullanmaktaydılar. Bu nedenle Mustafa Kamil "*El-Livaa*" gazetesini kurmaya karar verdi ve bu işi 1899 yılında hayata geçirdi. İlk sayı İngiliz projesi ve destekçileri karşısında

[28] er-Râfiî, Mustafâ Kâmil, 145, 146.

[29] Zülâl Zengin, Japon ve Mısır Modernleşmesinin Etkileşim Süreci: Mustafa Kamil Paşa (1874-1908) Örneği (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul, 2016), 61.

"Mısır Ulusal Hareketi"nin sesi olsun diye 20. Yüzyılın başında yani tam olarak 2 Ocak 1900 Salı günü yayınlandı.[30]

*El-Livaa Gazetesi'*nde Mustafa Kamil'in vefatından sonra Mısır Ulusal Hareketi'nin liderliğini üstelenen Muhammed Ferid, şairlerin önderi Ahmed Şevkî, ansiklopedik yazar Muhammed Ferid Vecdî, Muhammed Lebib el-Bitnanunî ve yazar Muhammed Lutfi Cuma ve diğer çok sayıda önemli şahsiyet yazılar kaleme aldı. *El-Livaa,* Mısırlılara haklarını ve görevlerini öğreten bir "okul" oldu. Dergi Vatanseverlik ve ahlak ruhunu yaymaya çalışıyor, ülkenin halihazırda yaşadığı gerçekleri, işgalin ve onun neden olduğu eylemlerin kötülüklerine dair halkı aydınlatıyor ve onları bağımsızlık için cihada çağırıyordu. Bu gazetenin sayfalarında Mustafa Kamil, Mısırlıların yeteneği ve görkemli tarihi hakkında yazılar yazarak kendi iradeleriyle Muhammed Ali Paşa'yı vali olarak tayin ettiğini ve 1807'de İngilizleri Fraser saldırısında yendiklerini, ayrıca İngilizlerin 1882 yılında İskenderiye'yi işgal etiklerinde savaş suçu işlediklerini ve Osmanlılarla güçlü kalması gereken yakın ilişkileri anlatıyor ve Osmanlılar ile ortak bir kadere sahip olmaktan bahsediyordu.[31]

El-Livaa Gazetesi'nde Mustafa Kamil ve Mısır Ulusal Hareketi'nin liderlerinin yayınlanan makaleleri İngilizleri ciddi şekilde rahatsız etmişti. Bunun üzerine İngilizler Arapça yayımlanan *El-Mukattam Gazetesi*'nin yazarları olan sömürge aydınlarına Mustafa Kamil'e küfür, alay ve aşağılanma derecesine varan açık saldırıda bulunmalarını salık veriyorlardı. Yayınlarının birinde devrimi kışkırtan Mustafa Kamil hakkında: *"Böyle çılgın çocuğu kim anlar ki, bunun savunduğunu düşündüğü hezeyanları dile getirenin yeri ancak akıl hastanesidir."*[32]

Mustafa Kamil'in mücadelesi dalga dalga büyümeye devam etti ve halktan destek gördü, kitleler ve entelektüellerin büyük çoğunluğu etrafını sardı. O sıralarda Mustafa Kamil hayatının otuzlu yaşlarının başında bir gençti. 1904 yılında Fransa ve İngiltere arasında, Fransa'nın himayesinde olan Mısır'ın İngilizler tarafından işgal edildiğini kabul eden bir dostluk anlaşması imzalandı. Bunun Mustafa Kamil'e çok kötü bir etkisi oldu. Fransa'nın bu dosyayı desteklemesini ummuştu; ancak umutsuzluğa kapılmayarak İngilizlere karşı yazmaya, savunmaya ve direnmeye devam etti. Tüm gücüyle bütün Mısırlılar arasında Arap dilinde eğitimin yaygınlaşmasına gayret etti ve İslam'ın ilkelerine ve ideallerine uygun olarak başarılar elde etti.[33]

---

30 Bkz, Muhammed Lutfî Cum'a, Müzekkirât Muhammed Lutfî Cum'a, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Âmme li'l-Kitâb, Kahire 2000, s,86,87.

31 'Avâtıf 'Abdurrahman - Necva Kâmil, Tarihu's-Sahafeti'l-Mısriyye: Dirase Tarihiyye ve Mu'âsıra, el-'Arabi li'n-Neşr ve't-Tevzi', (Kahire 2020), 127-128.

32 Teysîr Ebû 'Arce, Ceridetü'l-İhtilali'l-Biritani fî Mısr, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Âmme li'l-Kitâb, (Kahire 1997), 59.

33 er-Râfiî, Mustafâ Kâmil, 180, 181.

Mustafa Kamil'in yürüttüğü bu yoğun faaliyetler, İngiliz işgal yönetimi ile millî hareket arasındaki gerilimi giderek artırdı. Nitekim işgal idaresinin baskıcı uygulamaları ve halkın artan tepkisi, kısa bir süre sonra Mısır kamuoyunu derinden sarsacak ve ulusal mücadelenin seyrini değiştirecek olan Denişvay Olayı'nın ortaya çıkmasına zemin hazırladı.

Denişvay olayı Haziran 1906'da vuku bulmuş bir olaydır. Bu olay Mısır tarihi ve ulusal hareketin İngilizlerle olan ilişkisinde bir dönüm noktasıydı. Bu olay sırasında İngiliz subaylar Menufe'ye bağlı Denişvay köyündeki Mısırlı çiftçilere saldırmıştır. Bunun üzerine çifçiler kendilerini ve evlerini savunarak İngiliz askerleriyle çatışmışlardır. Çatışmalar esnasında subaylardan birisi olay yerinden kaçmayı başarmış; ama güneş çarpması nedeniyle yaşamını yitirmiştir. İngilizler bunun intikamını almak için aralarında Adalet Bakanı, "Hakkaniye" Betrus Paşa Gali, Mısır Yerel Mahkeme Başkanı Ahmed Fetî Zaglul Paşa, kardeşi Sad Zaglul'un da olduğu göstermelik bir mahkeme kurmaya karar vermişlerdir. İvedilikle kurulan sözde mahkemede alınan karar sonucunda beş masum çiftçi (köylü) idam edilmiş ve geriye kalanlar da hapis ve kırbaç cezasına çarptırılmıştır.[34]

Bu hadise ve yapılan vahşice infaz büyük halk kitlelerini dehşete düşürmüştü. Mustafa Kamil ise o sıralar tedavi amacıyla Fransa'da bulunmaktaydı. Bu olayı öğrenen Mustafa Kamil'in hastalığı şiddetini artırmıştı. Kahire'de insanlar biraz korku biraz da üzüntü içindeydiler. Ancak bu katliamın haberleri Mustafa Kamil'e ulaştığında, ünlü Fransız gazetesi "La Figaro"da masum insanlara karşı yapılan İngiliz cürümleriyle ilgili bir yazı kaleme almış ve yazıda şu cümleleri kurmuştu: *"28 Haziran 1906 tarihi uğursuz ve unutulmaz bir gün olarak tarihte anılmaya devam edecek. Bugün barbarlık ve vahşet içinde devam eden hayasız bir sömürge sisteminin ibretlik ahvalini gözlemliyoruz."*[35]

Mustafa Kamil, Fransa'dan işgalcilerin başkenti Londra'ya geçti, orada yüksek sesle İngilizlerin Mısır'daki suçlarını, Lord Cromer'ın zulmünü, sınırsızca kullandığı mutlak gücü ve ülkenin özgürlük veya anayasa eksikliğinden dolayı ne kadar muzdarip olduğunu açık bir şekilde dile getirdi. İngiltere'de bir dizi geziler düzenleyerek üst düzey siyasetçiler, Müslüman topluluklar ve temsilcileriyle yaptığı görüşmelerde, Mısır'ın işgale karşı direniş bilincinin yükseldiği ve uluslararası gazetelerin Mısır meselesine ona ilgisine dikkat çekmişti. Nihayetinde İngilizler, kitlesel bir baskıya maruz kalmadan ve gerçek niyetlerinin deşifre olmasından korkarak Mısırlıları bazı büyük bakanlıklara atadılar ve Sad Zaglul'u eğitim bakanlığına getirdiler. Mustafa Kamil bu atamaya şiddetle karşı çıkmış ve bu atamanın Sad Zaglul'a hakaret olduğunu savunmuştu.[36]

---

34 er-Râfiî, a.g.e, 205-210.
35 er-Râfiî, a.g.e, 212,213.
36 Muhammed Şaban Eyyub, a.g.e, 242; er-Râfiî, a.g.e, 243-245.

Mustafa Kamil'in yazıları, girişimleri ve görüşmeleri -artan hastalığına rağmen- hiç kesintiye uğramadı. İngilizler, Nisan 1907'de Lord Cromer'i görevinden almaya karar verdiğinde Mustafa Kamil ve arkadaşları için mücadelelerinin en büyük meyvesi alınmış oluyor ve onlar için yaklaşan bir zaferin muştusu oluyordu. Lord Cromer, Mısır'ı 24 yıl kesintisiz bir şekilde ve demir yumrukla yöneten emperyalist bir zalimdi. Nitekim Mustafa Kamil onun hakkında şunları söylemişti: *"Lord Cromer'in politikası ve Mısır'daki planından ne hatırlıyoruz? Onu Hidiv'in tahtına demir el ile vuran biri olarak hatırlıyoruz. Onun Sudan'ı bizim insanlarımız ve mallarımızla ele geçirdiğini ve daha sonra bizi tüm haklarımızdan ve yetkilerimizden mahrum bırakmasıyla hatırlıyoruz. Yine onu Mısır hükümetine ve yerel bakanlığına, tüm varlığına, nüfusuna ve yaşamına el koymakla hatırlıyoruz. Onu fakirleri devlet okullarında eğitimden yoksun bırakmak ve Arap diline karşı savaş açmasıyla hatırlıyoruz. Onu Mısırlıları cehalet ve ihmale ve halka bir İngiliz'in bir Mısırlıdan üstün olduğunu söylemesiyle hatırlıyoruz. Son olarak onu islam dinine bitmeyen nefreti ve soysuz saldırılarıyla hatırlıyoruz."*[37]

Lord Cromer'ın görevden alındıktan sonra Mısır'dan utanç içinde ayrılmasından bir yıl sonra, 34 yaşındaki Mustafa Kamil, yorucu büyük bağımsızlık mücadelesi nedeniyle hastalığın pençesinden kurtulamamıştı. Hastalığı son kez nüksettiğinde Mustafa Kamil'i fiziksel olarak da iyice güçten düşürmüştü. 10 Şubat 1908 tarihinde ise rahmeti rahmana kavuşmuştu. Genç adam hayatını dinine ve ülkesine hizmet ederek geçirdi ve ölene kadar milletinin onurunu savundu. Her daim Mısırlıların yüreklerinde ve zihinlerinde yaşamaya devam etti. Mustafa Kamil, hayat felsefesi, ilkeleri, kararlılığı, kalemi, dili ve onurlu duruşu ile en acımasız ve kibirli sömürgecileri bile alt eden bir lider olarak tarihe geçti.[38]

SONUÇ

Mustafa Kamil, lise öğrencisi iken başladığı, Mısır ve Fransa'da sürdürdüğü hukuk eğitimi esnasında da devam eden mücadelesinden sonra 34 yaşında Hakk'ın rahmetine kavuşmuştu. Mustafa Kamil, 19. yüzyılın sonlarından itibaren Mısır'ın Batı'nın güdümüne girmesinden sonraki süreçte devam eden bağımsızlık yürüyüşünün en önemli simalarından birisi olmuştur. Bu yürüyüş, Urabî Devrimi'ne inanan bir neslin sancağını taşıdığı ve o dönem Mısır'daki yönetici aileye karşı yürütülen milli bir projedir. Bu aile, 19. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı Devleti'ne isyan eden Muhammed Ali Paşa ailesidir. Sözü edilen aile; oğulları ve torunları ile birlikte İsmail Paşa (1863-1879) ve oğlu Tevfik Paşa (1879-1893) döneminde ülkenin hazinesi iflası görünceye kadar Batı yanlısı bir politika izleyip, Avrupai tarzda bir modernleşme misyonu takip ettiler. Böylece Mısır Ordusu, bu yöneticilerin

[37] er-Râfiî, a.g.e, 244, 245
[38] er-Râfiî, a.g.e, 274,275.

kötü yönetimine karşı ayaklanıp İngilizlerin ve Fransızların tuzağına düşerek Muhammed Ali Paşa ailesine isyan etmişlerdir.

İngilizlerin ve onun yerli işbirlikçilerinin, Mısır Ordusu ve Mısır devrimcilerine karşı 1882'den beri sergiledikleri öldürme, hapse atma ve sürgünle sonuçlanan zaferlerine rağmen, o dönemde Sultan II. Abdülhamid (1876-1909) tarafından temsil edilen Osmanlı Devleti ile ümmet birliğine inanan bir grup vatansever; Mısır'ın Osmanlı ekseninde varolmasının, Osmanlı gölgesinde entelektüel ve ekonomik özgürlüğün yanı sıra inanç, kültür, gelenek, milliyet ve millî kimlik konularında kendileri için daha hayırlı olduğu görüşündeydiler.

Bu grubun komutanı, 1881'de patlak veren Urabî Devrimi sonrası geride kalanların oluşturduğu tugaya liderlik ediyordu. Mustafa Kamil, Kahire'de çocukluğundan ölümüne kadar tüm bu olaylara tanık olmuş; içgüdüsü, zekâsı ve aldığı yüksek eğitimle Mısır'da iki farklı grubun varlığını anlamıştı. Bir grup ülkeyi özgürleştirmek istiyor, diğeri ise onu Batı'nın kucağına atmak istiyordu. Bu ikinci grubun anlayışına göre; Mısırlılar yalnızca söz dinlemeye ve itaat etmeye mecbur olan kölelermiş gibi, tüm varlığıyla Batı'nın üstünlüğüne iman etmesi ve egemenliğine boyun eğmesi gerektiğine inanıyorlardı.

Mustafa Kamil, Mısır'daki İngiliz emellerine direnmenin ve Mısır ordusunun, hükümetinin ve toplumunun her kesiminden onlara sadık seküler bir hareket yaratmanın; Mısırlıların eğitimde, kültürde ve basında karşılaştıkları yalan ve cehalet karşısında Mısırlılar arasında milli bir bilinç oluşturmaya dayanan entegre bir ulusal proje ile karşılaşması gerektiğini fark etmiştir. Mustafa Kamil, Mısırlı vatanseverlerin yardımıyla bu proje vesilesiyle Mısır'ın tüm bölgelerinde okullar ve STK'lar inşa etmeyle başlamıştı. Mısır Üniversitesi'nin (Kahire Üniversitesi) kurulması için çağrıda bulunmuş, hayırseverlerin ve eğitim gönüllülerinin bağışlarıyla bu üniversiteyi 1908'de açmayı başararak Mısır'ın ayağa kalkmasında hayati bir rolünü daha deruhte etmiştir. Mısır halkının farkındalığının artmasında önemli ve kritik bir rol üstlenen günlük gazeteciliğin ehemmiyetini de fark etmiştir. Mustafa Kamil, İngilizlerin ve onların destekçilerinin devletin çeşitli kademelerinde yol açtıkları adaletsizliğe ve çürümüşlüğe karşı Mısırlıları ve onların haklarını savunan ulusal gazeteler çıkarmaya başlamıştır.

Siyasi alanda ise Mustafa Kamil, çeşitli kitlesel faaliyetleri kullanarak ve Mısır'ın tüm şehirlerindeki valilikler ve insanlarla toplantılar gerçekleştirerek mücadelesini toplumun daha geniş kesimlerine ulaştırmak istemiştir. Onlara, İngiliz işgalinin ve onun Mısır'daki temsilcisi Lord Cromer'in gerçek yüzünü göstermeyi arzu ettiği coşkulu konuşmalar gerçekleştirmiştir. Mustafa Kamil'in bu politik yaklaşımı, ölümünden sadece bir yıl önce, 1907'de Mısır Ulusal Partisi'nin kuruluş ve varoluş felsefesi olmuştur. Mısır Ulusal Partisi'nin modern Mısır tarihinde İngilizlerden

kurtulmayı ve Osmanlılara yakınlaşmayı hedefleyen ve İngilizlerin para ve yüksek makamlar bahşederek desteklediği Batılılaşma ve laik akımın karşısında Mısır'ın İslami kimliğini korumak için çalışan ilk partidir.

Mustafa Kamil'in yaşadığı kısa hayata rağmen, Mısır Devrimi'nin ilk kıvılcımı, 1906'daki Denişvay olayının ardından Mısır'ın kaynaklarını ve askerlerini, Birinci Dünya Savaşı sırasında -1915 ve 1916 yıllarında- Osmanlı Devleti'ne karşı Süveyş Kanalı bölgesinde emrinde kullanan İngiliz işgaline karşı olmuştur. Öyle ki, İngiliz General Allenby önderliğindeki Filistin işgali; yalnızca İngilizlerin gücüyle değil, işgal ettikleri ve kendilerine ve amaçlarına hizmet etmek için kullandıkları Mısır'dan devşirdikleri güçle gerçekleşmiştir. Bu durum, Mısırlıların kendileri için tam bağımsız bir devlet, milli bir anayasa, ulusal bir hükümet ve cezaevlerinden tahliye vaatleri gibi talepleri karşılamakta zorlanan İngilizlere karşı Mısırlıların 1919'da başlattıkları devrimin ateşlenmesine yol açmıştır.

Mustafa Kamil'in Şubat 1908'de ölümünün ardından yaşanan tüm bu olaylara ilişkin öngörülerinden hareketle bıraktığı milli miras şöyle özetlenebilir: Mevcut menfur işgalin tehlikeleri konusunda ve işgalin diğer birçok faktörle birlikte Osmanlı Devleti'ni zayıflatmak ve nihayetinde Filistin'den çıkarmak için güçlü bir araç haline getirilmeye çalışılan Mısır'ın, deyim yerindeyse bir koçbaşı veya proje ülke olarak düşünüldüğünü, yanısıra İslami ve coğrafi çevresinden izole edilerek; sosyal, ekonomik ve siyasal krizlerle boğuşması ve kendi kendini tüketmesi istendiğini ve Mısırlıların tüm bu konularda her daim feraset ve basiret sahibi olması gerektiğini vurgulamıştır.

KAYNAKÇA

Abdurrahman, ʿAvâtıf - Kâmil, Necvâ. *Târîhu's-Sahâfeti'l-Mısriyye: Dirâse Târîhiyye ve Muʿâsıra*. Kahire: el-ʿArabî li'n-Neşr ve't-Tevzîʿ, 2020.

Baring, Evelyn (Lord Cromer). *Mısır-ı Hadîse (Modern Egypt)*. çev. Sabrî Muhammed Hasan. Kahire: el-Merkezü'l-Kavmî li't-Terceme, 2015.

Cumʿa, Muhammed Lutfî. *Müzekkirât Muhammed Lutfî Cumʿa*. Kahire: el-Heyʾetü'l-Mısriyyetü'l-ʿÂmme li'l-Kitâb, 2000.

Ebû ʿArce, Teysîr. *Cerîdetü'l-İhtilâli'l-Biritânî fî Mısr*. Kahire: el-Heyʾetü'l-Mısriyyetü'l-ʿÂmme li'l-Kitâb, 1997.

er-Râfiî, Abdurrahman. *Mısr ve's-Sûdân fî Evâ'ili ʿAhdi'l-İḥtilâl: Târîḫu Mıṣri'l-Kavmî min Sene 1882 ilâ Sene 1892*. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1948.

er-Râfiî, Abdurrahman. *Mustafâ Kâmil: Bâʿisü'l-Hareketi'l-Vataniyye*. Kahire: Dârü'l-Meʿârif, 1984.

Eyyûb, Muhammed Şaban. *es-Sultân Abdülhamid es-Sânî: er-Rihle ve'l-Mekâyid*. Kahire: Dârü'l-Beşîr li's-Sekâfe ve'l-ʿUlûm, 2025.

İmâre, Muhammed. *el-Câmiatü'l-İslâmiyye ve'l-Fikretü'l-Kavmiyye: Nemûzecu Mustafâ Kâmil*. Kahire: Dârü'ş-Şurûk, 1994.

Kamil, Ali Fehmî. *Mustafa Kamil Paşa fî Erbaʿa ve Selâsîn Rebîʿan: Sîretühû ve Aʿmâlühû min Hutab ve Ehâdîs ve Resâ'il Siyâsiyye ve ʿUmrâniyye*. Kahire: Matbaatü'l-Livâ, 1908.

Kamil, Mustafa. *Evrâku Mustafa Kamil: el-Makālât*. thk. Yûâkîm Rizk Markos. Kahire: el-Heyʾetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1986.

Ramazan, Abdülazîm. *Havâtıru Müverrih*. Kahire: el-Heyʾetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 2001.

Rothstein, Theodore. *Târîhu Mısr Kable'l-İhtilâli'l-Biritânî ve Baʿdehû*. çev. Muhammed Bedrân. Kahire: Lecnetü't-Teʾlîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1945.

Salameh, Gerges. *Eserü'l-İhtilâli'l-Biritânî fî't-Taʿlîmi'l-Kavmî fî Mısr (1882-1922)*. Kahire: Mektebetü'l-Anglo el-Mısriyye, 1966.

Zengin, Zülâl. *Japon ve Mısır Modernleşmesinin Etkileşim Süreci: Mustafa Kamil Paşa (1874-1908) Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul, 2016.

ANADOLU SELÇUKLU DEVLETİNDE TIP İLMİNDE BIRAKILAN BİR MİRAS: GEVHER NESİBE SULTAN DÂRÜŞŞİFÂSI

Huriye ERTEN *
*Yılmaz ÇELİK***

Özet

Kadınlar insanlık tarihinin her döneminde ilmî ve fikrî faaliyetleriyle varlıklarını göstermişlerdir. İslam Tarihinde ve Türk kültüründe kadın; eğitim, hadis, fıkıh, sağlık ve sosyal hayatın yapılandırılmasında pasif değil, oldukça aktif ve belirleyici roller üstlenmiştir. Anadolu'da yaklaşık iki asır varlığını devam ettiren Türkiye Selçuklu Devleti, halkın ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla, yerleştikleri topraklarda: imaret, mektep, medrese, sebil, cami ve dârüşşifâ gibi çeşitli sosyal hizmet kurumları inşa etmişlerdir. İnşa edilen bu kurumlar çoğu zaman bir kadın eliyle ya da ismiyle de kimlik bulmuştur. Selçukluların Anadolu'da inşa ettikleri dârüşşifâlar Türk-İslam vakıf kültürü içerisinde değerlendirilmiş olup, halkın sağlık ihtiyaçlarını karşılamış, tıbbi bakım ve tedavilerini ücretsiz olarak yerine getirmiştir. Dârüşşifâlar, Türk tıp tarihi açısından da önem taşıyarak sosyal devlet anlayışının yaşatıldığını göstermiştir. Anadolu Selçuklu Hükümdarı I. Gıyâseddin Keyhusrev'in kız kardeşi Gevher Nesibe Sultan böyle bir müessesenin kuruluşuna vesile olmuş önemli bir şahsiyettir. Bu yönüyle kadınların Türk-İslam medeniyetinde toplum yararına ilmî faaliyetlerde bulundukları konusunda önemli bir örnektir. Birbirine bitişik olan; Gıyâsiye adında bir medrese ve Şifâiye adında bir dârüşşifâdan oluşan iki bina halinde imar edilen Gevher Nesibe Dârüşşifâsı'nda, teorik ve pratik olmak üzere iki kademeli eğitim verilmekteydi. Sayısı net olmamakla birlikte oldukça fazla sayıda talebenin yetiştiği müessesede farklı branşlarda birçok hekim görev yapmıştır. Bunlar arasında Abdüllatîf el-Bağdâdî, Mevlânâ'nın yakın dostu ve özel hekimi Ekmeleddin en-Nahcuvânî, Ebûbekir Sadreddin Konevî, Kutbüddîn-i Şîrâzî, İbrâhim Gazanfer, Ali Sivâsî, Rıdvân b. Ali, Kayseri müftüsü İnâyetullah, Seyyid Samed Efendi, yeniçeri ağası Fahri Paşa, Abdülkerim Ağa,

* Yüksek Lisans öğrencisi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, huriserten51@gmail.com, ORCID: 0009-0000-2701-5286;

** Doç. Dr. Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Ana Bilim Dalı, yilmazcelik70@gmail.com https://orcid.org/0000-0002-5038-575X

Deli Müderris, Âlim Efendi, Müderris Pamukhâfızoğlu, Emin Müjdeci, Rauf Efendi, Hilmi Efendi, Emir Efendi ve Ali Nesâi Efendi gibi önemli şahsiyetler bulunmaktadır. Bu çalışma Anadolu Selçuklu döneminde 1205-1206 yıllarında, hastane karşılığı olarak inşa edilen ve tıp okulu hüviyetiyle tarihte bir ilk olarak yerini alan, İslam sanat tarihi açısından; eğitim, sağlık ve mimari estetiği bütüncül bir şekilde günümüze miras bırakan Gevher Nesibe Tıp Medresesi ve Dârüşşifâsı hakkında bilgileri gözden geçirmek, değerlendirmek ve toplumsal faydalarını göstermek amacıyla kaleme alınmıştır. Bu çalışma kapsamında ayrıca Selçuklu Hükümdarı II. Kılıçarslan'ın kızı Gevher Nesibe Sultan'ın ve adına yaptırılan Gevher Nesibe Tıp Medresesi ve Şifahanesinin, ait olduğu dönemde Tıp biliminin gelişmesine, sağlık hizmetlerinin kurumsallaşmasına ve tıp ilminin akademik bir disiplin olarak şekillenmesine sunduğu katkıları da ele alınmıştır. Çalışmamız, alana katkı sağlaması hedefiyle nitel araştırma yönteminin doküman analizi tekniğine başvurularak literatür taraması yöntemiyle kaleme alınmıştır. Sonuç olarak bu çalışma ile Anadolu Selçuklu Devleti döneminde yaşamış olan Gevher Nesibe Sultan'ın, tıp ilmi açısından; tıp ilminin kurumsallaşmasına verdiği katkı açısından ve bu ilimle insanlara verdiği hizmetin sürdürülebilirliği açısından önemli bir konuma sahip kadınlardan olduğu kanısına varılmış ve bu yönüyle İslam düşünce geleneğine bıraktığı mirasın ehemmiyeti vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Tarihi, Anadolu Selçuklu, GevherNesibe, Sosyal hizmet, Dârüşşifâ, Tıp okulu.

A LEGACY IN THE FIELD OF MEDICINE FROM THE ANATOLIAN SELJUK STATE: THE GEVHER NESİBE SULTAN HOSPITAL

Huriye ERTEN *

*Yılmaz ÇELİK***

Abstract

Throughout human history, women have made their presence felt through their scientific and intellectual activities. In Islamic history and Turkish culture, women have played not passive but highly active and decisive roles in education, hadith, fiqh, healthcare, and the structuring of social life. The Seljuk Empire of Turkey, which maintained its existence in Anatolia for approximately two centuries, constructed various social service institutions—such as imarets, schools, madrasas, sebils, mosques, and

* Master's student, Niğde Ömer Halisdemir University, Institute of Social Sciences, Department of Islamic History and Arts, huriserten51@gmail.com, ORCID: 0009-0000-2701-5286;

** Assoc. Prof. Dr., Department of Islamic History, Faculty of Theology, Niğde Ömer Halisdemir University, yilmazcelik70@gmail.com https://orcid.org/0000-0002-5038-575X

darüşşifas—in the lands they settled to meet the needs of the people. These institutions often derived their identity from a woman's hand or name. The darüşşifas built by the Seljuks in Anatolia are evaluated within the context of Turkish-Islamic endowment culture; they met the public's health needs and provided medical care and treatment free of charge. Darüşşifas also hold significance in the history of Turkish medicine, demonstrating the continuation of the concept of a social state. Gevher Nesibe Sultan, the sister of the Anatolian Seljuk ruler Gıyâseddin Keyhusrev I, was a prominent figure who played a pivotal role in the establishment of such an institution. In this regard, she serves as a significant example of women engaging in scholarly activities for the benefit of society within the Turkish-Islamic civilization. The institution, comprising two adjacent buildings—a madrasa named Gıyâsiye and a hospital named Şifâiye—provided a two-tiered education consisting of both theoretical and practical training. Although the exact number is unknown, a considerable number of students were educated at the institution, and many physicians worked there across various specialties. Among them were Abdüllatîf el-Bağdâdî, Ekmeleddin en-Nahcuvânî—a close friend and personal physician of Mevlânâ—Ebûbekir Sadreddin Konevî, Kutbüddîn-i Şîrâzî, İbrâhim Gazanfer, Ali Sivâsî, Rıdvân b. Ali, and the mufti of Kayseri, İnâyetullah, Seyyid Samed Efendi, the Janissary Agha Fahri Pasha, Abdulkerim Aga, Deli Muderris, Alim Efendi, Muderris Pamukhafizoglu, Emin Mujdeci, Rauf Efendi, Hilmi Efendi, Emir Efendi, and Ali Nesai Efendi. This study examines the Gevher Nesibe Medical School and Hospital, which was constructed in 1205–1206 during the Anatolian Seljuk period as a hospital and stands as a historical first in its capacity as a medical school; to comprehensively review, evaluate, and demonstrate the social benefits of the Gevher Nesibe Medical School and Hospital, which has bequeathed a legacy of education, healthcare, and architectural aesthetics to the present day. Within the scope of this study, the contributions of Gevher Nesibe Sultan—daughter of Seljuk Sultan II. Kılıçarslan—and the Gevher Nesibe Medical School and Hospital built in her name to the development of medical science, the institutionalization of healthcare services, and the shaping of medicine as an academic discipline during that period are also addressed. Our study was conducted using a literature review method, employing the document analysis technique of qualitative research, with the aim of contributing to the field. In conclusion, this study has concluded that Gevher Nesibe Sultan, who lived during the Anatolian Seljuk period, holds a significant position among women in terms of medical science; specifically, regarding her contributions to the institutionalization of medical science and the sustainability of the services she provided to people through this field. Consequently, the importance of the legacy she left to the Islamic intellectual tradition in this regard has been emphasized.

Keywords : History of Turkish Islam, Anatolian Seljuk, Gevher Nesibe, Social Services, Darüşşifa, Medical School.

Giriş

Anadolu Selçuklu Devleti (1071-1308), yaşadığı coğrafyada derin izler bırakan kurumlar inşa etmiştir. Türleşme –İslamlaşma süreciyle beraber, medrese, mektep, zaviye, kütüphane, cami, çeşme, darüşşifa vb. vakıflarla desteklenen yapılar inşa ederek imar faaliyetlerini hızlandırmış ve şehirlere yeni bir kimlik kazandırmıştır. Kayseri şehri de bu dönemde siyasi, sosyal, kültürel ve coğrafi açıdan önemli kentlerden biri olmuş ve farklı işlevleri olan çok sayıda yapının imar ve inşasına ev sahipliği yapmıştır.

Anadolu Selçuklu Devleti Vakıf müesseselerinin ilk örneğini sağlık ve eğitim alanında vermiştir. Anadolu Selçuklu geleneğinde kadınların toplumsal varlık göstermelerinin etkili yollarından biri de vakıfların hamilik rollerini üstlenmeleri olmuştur. Bu bağlamda II. Kılıçaslan'ın kızı Gevher Nesibe Sultanın vasiyeti ile ağabeyi I. Gıyasddin Keyhüsrev tarafından yaptırılan Kayseri Gevher Nesibe Sultan Darüşşifası da dönemin en önemli vakıf eserlerinden biri olmuştur. Anadolu'da Mardin'den sonra inşa edilen ilk darüşşifa olmakla beraber hem hastane hem de tıp okulu özelliğiyle Selçuklularda çok amaçlı ilk külliye yerleşkesi olması ve günümüzün Tıp Fakültelerinin ön örnekliği olması bakımından özeldir.

Çalışmamız ile sağlık alanında bir vakıf müessesesi olan Darüşşifa kültürüne, Şifahanenin hamiliğini yapan Gevher Nesibe Sultana, sağlık hizmetlerinin verildiği Kayseri Gevher Nesibe Sultan Dârüşşifâsına, mimari özelliklerine, burada yetişen ünlü bilim adamlarına ve hastalıkların tedavi yöntemlerine değinilerek Anadolu Selçuklu Devletinin tıp tarihinde bıraktığı bir miras yeniden hatırlatılmak istenmiştir.

1. İslam Medeniyetinde Sosyal Hizmet Anlayışı İçinde Sağlık Kurumları

Dârüşşifâları, en basit anlamda halka sağlık hizmetlerinin sunulduğu yer olarak tarif etmek mümkündür.[3] Toplumun sağlık gereksiniminin karşılanması için yapılan sağlık kurumları; Şifâhâne, bîmâristan, mâristan, me'menülistirahe, dârüttıb, dârülmerza, şifâiye, bîmârhane, tımarhâne gibi isimlerle isimlendirilmiş olup varlıklarını vakıf ile korumuş ve sürdürmüşlerdir.[4] Selçukluların ise dârülâfiye ve dârüşşifâ isimlerini kullandıkları görülmüştür. İlk İslâm bîmâristanı Hz. Peygamber tarafından tedavileri için seyyar hastane görevi yapan Eslem kabilesinden Rufeyde el-Ensâriyyenin müslümanlardan yaralı ve hasta olanların hizmetini yaptığı bir çadır olmuştur. İslam'da ilk kurumsal hastaneyi 707 yılında Emevi halifesi Velid b. Abdülmelik kurmuştur. Emeviler döneminde kurulmaya başlayan

[3] Gönül Cantay, *Anadolu Selçuku ve Osmanlı Şifahaneleri* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1992), 7.

[4] Ahmet Acıduman, *"Darüşşifalar Bağlamında Kitabeler, Vakıf Kayıtları ve Tıp Tarihi Açısından Önemleri: Anadolu Selçuklu Darüşşifaları Özelinde"*, Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası 63/1 (2010), 9.

bîmâristanlar Abbasi halifeleri zamanında parlak devrini yaşamıştır. Yine Abbasî halifesi Mansur'un, Cündişâpûr hastane ve tıp okulundan, Bağdat'a ünlü hekim çağırması, Bağdat'ta ilk bîmâristanı tesis eden Hârunürreşîdin ise kendisi için Cündişapur'dan getirdiği hekimler de islâm tababeti ve bîmâristanlarının gelişmesine katkı sunmuştur. İlk Selçuklu hastanesi ve tıp medresesi Alparslan'ın veziri Nizâmülmülk tarafından kurulmuş olup günümüze ulaşamamıstır. Selçuklular; Bağdat, Şiraz, Berdesîr, Kâşan, Ebher, Şencan, Gence, Harran ve Mardin'de bîmaristanlar kurmuş fakat onlar da günümüze ulaşamamıstır.[5] Günümüze kadar gelen Selçuklu dârüşşifâları ise hastaların zengin-fakir, din, dil ve ırk ayrımı yapılmaksızın tedavilerinin, ilaç yiyecek ve içecek ihtiyaçlarının ücretsiz karşılandığı, sağlık hizmetlerinde sosyalizasyonun ilk örneklerinden biri olması yönüyle çok önemlidir.[6] Genel anlamda hastane olan dârüşşifâlar sosyal yardım kuruluşları olmaları ile birlikte hoca talebe ilişkisi içerisinde tıp eğitimi veren müesseseler olarak da karşımıza çıkmışlardır.[7]

2. Anadolu'da İlk Tıp Külliyesinin Biyografik ve Tarihsel Arka Planı: Gevher Nesibe Sultan

Tam adı Melike İsmetüddin Gevher Nesibe Sultan'dır. Anadolu Selçuklu hükümdarı olan II. Kılıçarslan'ın 12 çocuğundan tek kızı olup I.Gıyaseddin Keyhusrevin kardeşidir.[8] Başka bir deyişle; Gevher Nesibe, Anadolu Selçuklu Devletini ihtişamın zirvesine çıkaran ve Osmanlı Devletinden önce Anadolu'da ilk büyük İslâm Devleti'ni kuran Sultan II. Kılıçarslan'ın kızı, Alanya (Alaiye) fatihi I.Alaaddin Keykubat'ın halasıdır. Babası Kılıçarslan'ın idaresi boyunca Anadolu'da görülmemiş bir huzur, asayiş ve refah dönemi olmuş, dinin izzetini muhafaza için didinen Kılıç Arslan'a bu yüzden "İzzeddin Ebul-Feth" denilmiştir.[9] Bir Selçuklu hatunu olan Melike Gevher Nesibe Sultan'ın doğum tarihi ile ilgili kaynaklarda çok fazla bilgiye rastlanmamakla birlikte 1165'te doğmuş olduğu tahmin edilmektedir.[10] Doğum tarihinin tam bilinmemesinin nedeni ise mezar taşının olmamasıdır. Bu tarihlerin yaklaşık olarak 12. yüzyılın sonu ile 13. yüzyılın başlangıcına

---

5 Arslan Terzioğlu, "*Bîmâristan",* Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 163-164-167.

6 Acıduman, *"Darüşşifalar Bağlamında Kitabeler,"* 10.

7 Recep Çelik, *"Selçuklu'da Bir Sosyal Hizmet Kurumu Örneği: Kayseri Gevher Nesibe Şifahanesi",* Yalova Sosyal Bilimler Dergisi, 8/15 (2017), 159.

8 Muhammet Kemaloğlu*, "XIII. Yüzyıl Türkiye Selçuklu Devletinde Dârüşşifalar",* Hikmet Yurdu 7/13 (Haziran 2014), 296.

9 Osman Oral, "*Dünyanın İlk Tıp Fakültesinin Yapılmasına Vesile Olan Gevher Nesibe Sultan",* International Journal of Russian Studies (Uluslararası Rusya Araştırmaları Dergisi) 6/2 (Temmuz 2013), 20.

10 Müjgân Cunbur, *"Selçuklu Dönemi Kadın Hayratı",* Erdem, 9/27 (1997), 604.

rastladığı tahmin edilmektedir. Selçuklu soyundan gelen Nesibe Sultan karakaşlı, kara gözlü, ak yüzlü bir Türk kızı olarak resmedilmiştir.[11]

Onun doğum yıllarında Kayseri, Sivas ve Konya Anadolu Selçuklu Devleti'nin başkentleri konumundadır. Konya'da doğan Melike'nin, Süleyman Şah sultan olunca Kayseri'de ikamet ettiğine ve Hz. Peygambere Uhud Savaşında maddi manevi destek veren hanım sahabilerden Nesibe Hatun'un adının verildiğine dair kaynaklarda bilgilere rastlıyoruz. 12 yaşlarında yetim kalan Gevher Nesibe'yi ağabeyi I. Gıyasettin Keyhüsrev yetiştirdi. İyi bir eğitim alan Melike; ata binmeyi seven, fakirlere kimsesizlere yardım eden ve gazilerin yaralarını saran biriydi. Rivayete göre Melike 20 yaşlarına geldiğinde ahlakı, adaleti ve cesareti ile ün salan, sarayın komutanı Sipahi Tuğrul'a gönül verdi. Tuğrul komutan, savaşlarda yaralananlara, fakire ve kimsesizlere yardım etmesi gibi özellikleri ile Melike'yi takdirle karşılardı. Çevresindeki bey ve komutanların desteğini "sevenleri Allah'ın emriyle evlendirmek sevaptır" sözleriyle alan komutan, Gevher Nesibe Sultan'ı ağabeyinden istedi. Bu duruma rızası olmayan Gıyaseddin Keyhüsrev, töre gereği komutanın savaşlarda yararlılık göstermesini isteyerek O'nu savaşa gönderdi.[12]

Savaşa gönderilen genç komutan yedi ay gibi kısa bir süre sonra yaralanarak Kayseri'ye geldi. O günün şartlarında tedavi olamayan komutanın şehit haberini alan Gevher Nesibe Sultan, çok üzüldü yemeden içmeden kesildi ve bedeni zayıf düşerek tüberküloza (Verem) yakalandı. Hastalığı oldukça ilerleyen kardeşinin yanına gelen Gıyaseddin Keyhüsrev, ondan özür diledi ve devlette hakkının olduğunu söyleyerek son isteğini sordu.[13]

Gevher Nesibe Hatun son arzusunu şöyle dile getirdi:

> *"-Ben devası olmayan bir derde düştüm, kurtulmama imkân yok. Hiçbir hekim derdime çare bulamadı, ben artık ahiret yolcusuyum. Eğer dilersen benim servetimle benim adıma bir darüşşifa yaptır. Bu darüşşifada bir taraftan dertlilere şifa verilirken, diğer yandan da devası olmayan dertlere şifa aransın. Burada ünlü hekimler ve cerrahlar yetişsin. Kimse bir kuruş ödemesin, bu benim adıma bir vakıf olsun."*

Genç yaşta vereme yakalanan Melike Kayseri'de hastane olmadığı için tedavi olamaz ve 39 yaşına gelmeden hayata gözlerini kapatır. Selçuklu Döneminde banilerin kendi yaptırdıkları medrese ya da dârüşşifâ içindeki türbelere gömülmeleri gelenek olduğu için Gevher Nesibe Sultan da kendi yaptırdığı medresenin içindeki türbesine gömülür.[14] Kayseri Gevher Nesibe

---

[11] Funda Gülay Kadıoğlu ve Selim Kadıoğlu, *"Adı Darüşşifalara Ad Olan Kadınlar",* Lokman Hekim Journal 1/1 (2011), 4.

[12] Oral, *"Gevher Nesibe Sultan"*, 22.

[13] İlhan Akbulut, *"Gevher Nesibe Hatun Darüşşifası",* Vakıflar Dergisi 30 (2007), 68.

[14] Refet Yinanç, *"Kayseri ve Sivas Darüşşifaları'nın Vakıfları",* Vakıflar Dergisi 10 (1973), 300.

Sultan Darüşşifası bu gönül hikâyesinin, amansız hastalığın ve vasiyetin eseridir. Bu bağlamda Anadolu'da o döneme ait en eski hastanenin yapımına vesile olan bir hanım olması yönüyle önemi bir şahsiyettir.

3. Gevher Nesibe Sultan Dârüşşifâsı: Mimerî Yapısı, İşlevsel Özellikleri, Bölümleri

3.1. Mimarî Yapı ve İşlevsel Özellikleri

Kayseri'de Yenice, Hacı İkiz mahallesinde çifte medrese olarak inşa edilen[15] darüşşifa Anadolu Selçuklu hükümdarı olanı I. Gıyaseddin Keyhüsrev tarafından kız kardeşi Gevher Nesibe Sultan adına yaptırılmıştır[16]. Selçuklu tahtına iki kez geçen I. Gıyaseddin Keyhüsrev'in ikinci kez tahta geçmesinin ilk yılında bir külliye olarak inşa edilmiştir.[17] Anadolu'da Mardin'den sonra inşa edilen ilk dârüşşifâ olmakla beraber hem hastane hem de tıp okulu özelliğiyle Selçuklularda çok amaçlı ilk külliye yerleşkesi olmuştur. Hükümdar Gıyaseddin Keyhüsrev Şifâhânenin yanına bir de kendi adına tıp medresesi inşa ettirmiştir.[18] Dârüşşifânın halk arasında Çifte Medrese veya İkiz Medreseler diye anılması birbirine bitişik konumlarından dolayıdır.[19] Nesibe Hatun Dârüşşifâsı, Çifte veya İkiz Medreseler adıyla; ayrıca Kayseri Dârüşşifâsı, Kayseri Şifâiyesi, Şifa Hatun Medresesi, Kayseri Tıbbiyesi, Gıyâsiye, ve Şifâiye, Gevher Nesibe Hastanesi, Dârüşşifa Medresesi gibi farklı isimlerle de anılmaktadır.[20] Gevher Nesibe Sultan'ın sağlığında, 1204 yılında başlanan Dârüşşüfânın inşasında Ürgüp'ten getirilen sert, dayanıklı, gri renkli taşlar kullanılmış ve dârüşşifâ 1206 yılında tamamlanarak hizmete açılmıştır. Dârüşşifâ'nın taç kapısında yer alan kitabe de bu bilgiyi doğrular.[21] Kapının üst kısmı harap olmakla beraber kapı kemeri üstünde yatık dikdörtgen şekilli mermer kitabe taşı bulunmaktadır ve iki satır halinde Selçuklu neshiyle kazılmış kitabe metni şöyledir:[22]

"Eyyāmü's-sultāni'l-mu'azzam Gıyāsü'd-dünyā ve'ddīn Keyhüsrev b. Kılınç Arslan dāme vakfü hāze'l- māristān Vasıyyāt 'ani'l-Melike 'azīmetü'd-dünyā ve'd-dīn Gevher Nesībe (bintü) Kılınç Arslan li-rizāillāh Senetü isneyn ve sittemi'e"

---

15 Cantay, *Anadolu Selçuku ve Osmanlı Şifahaneleri,* 42.

16 Halil Tekiner, *"Gevher Nesibe Darüşşifası ve Selçuklularda Tıp"*, I. Uluslararası Selçuklu Sempozyumu: Selçuklu Tarihi, Bilim ve Düşünce (Bildiriler), 27-30 Eylül 2010 Kayseri, yay. haz. M. Metin Hülagü vd. (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2010), 179.

17 Nermin Şaman Doğan, *"Anadolu Selçuklu Medreseleri ve Darüşşifalarında Türbeler"*, Vakıflar Dergisi 39 (Haziran 2013), 18.

18 Cunbur, *"Selçuklu Dönemi Kadın Hayratı",*604.

19 Ahmet Hulusi Köker, *"Gevher Nesibe Dârüşşifâsı ve tıp Medresesi",* Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, c.14 (İstanbul: TDV Yayınları,1996), 39.

20 Tekiner, *"Gevher Nesibe Darüşşifası ve Selçuklularda Tıp",* 180.

21 Köker, *"Gevher Nesibe Dârüşşifâsı ve tıp Medresesi",* 39.

22 Cantay, *Anadolu Selçuku ve Osmanlı Şifahaneleri,* 42.

Türkçesi:

"Kılınç Arslan oğlu Sultān Gıyāsü'd-dīn Keyhüsrev'in saltantı günlerinde bu māristan'ın vakfı daimî olsun. Dinin ve dünyanın büyüğü Kılınç Arslan kızı Melike Gevher Nesibe'nin Allah rızası için vasiyetidir (vakfıdır).Sene 602/1205-6."

Birbirine bitişik açık avlulu yapıdan oluşan binanın Batı kısmı Şifâiyye (klinik bilimler, Şifâhâne), Doğu kısmı ise Gıyâsiyye (temel bilimler, Tıp Medresesi) olup her iki binada tipik Selçuklu medrese planı görülmektedir. Külliye'de, hastanenin daha öncelikli olduğunu şifâhanenin avlusunun gıyâsiyeden biraz daha büyük olmasından anlıyoruz.[23] Anadolu Selçuklu Devletinin ilk sağlık kuruluşu olup, medrese tarzında inşa edilen dârüşşifâ; diğer hastanelerden farklı olarak ilk tıp fakültesi olan bir hastane olması, hastane ve medresenin birbirine bir koridorla bağlanan müstakil bir yapıya sahip olması, dünya tıp tarihinde bir ilk olmakla beraber döneminde teorik ve pratik eğitimin bir arada verilmiş olduğunu da kanıtlamaktadır.[24] Darüşşifayı mimari anlamda dört bölümde incelemek mümkün olup bunlar: medrese kısmı (Gıyâsiyye), hastane kısmı (Şifâiyye), taç kapı ve Kümbet (türbe)den oluşmaktadır.[25]

3.2. Bölümleri

3.2.1. Medrese (Gıyâsiyye)

Kitabe olmadığı için Gıyaseddin'e mâl edilmiş ve Gıyâsiyye olarak adlandırılmıştır. Dikdörtgen şeklinde olan medresenin ortasında dikdörtgen havuz ve havuzun ortasına akan çeşme bulunmaktadır.[26] Orijinal kapısı yıkılan Gıyâsiyyeye Osmanlı döneminde yapılan yuvarlak kemerli ve daha sade kapıdan girilmektedir. Medresede eğitimin yapıldığı kışlık ve yazlık dershaneler bulunmaktadır.[27]

3.2.1.1.Medresede Eğitim

Öğrenciler, revaklara açılan küçük odalarda kalır ve yazın dersler büyük eyvanlarda yapılırdı. Gıyâsiyye'de bulunan ünlü hocalar tarafından öğrencilere temelde iki kısımda ders verilirdi. Birinci kısım dersler ulûm-ul ava'il: (matematik, astronomi, fizik, dil bilgisi, felsefe ve tıp) olup, ikinci kısım derslerde İslami İlimler (usul, fıkıh, hadis, tefsir, vb.) okutulmaktaydı.[28] Usta çırak eğitim metodunun uygulandığı medresede öğrencilere icazet (diploma) verilirken diplomada hocaların isimleri hocaların da kimlerden ders aldığı

---

[23] Mustafa Hayırlıdağ, *"Gevher Nesibe Sultan Darüşşifası"*, Kültür Araştırmaları Dergisi 10 (Eylül 2021), 225.

[24] Tekiner, *"Gevher Nesibe Darüşşifası ve Selçuklularda Tıp"*,179.

[25] Hayırlıdağ, *"Gevher Nesibe Sultan Darüşşifası"*, 224.

[26] Hayırlıdağ, *"Gevher Nesibe Sultan Darüşşifası"*, 225-226.

[27] Köker, *"Gevher Nesibe Dârüşşifâsı ve tıp Medresesi"*, 41.

[28] Köker, *"Gevher Nesibe Dârüşşifâsı ve tıp Medresesi"*, 40.

silsile halinde yazılırdı. Ders alıp ileri sınıfa geçen talebelere Danişmend denilirdi. İnayetullah, Seyit Samed Efendi, Yeniçeri serdarı Fahri Paşa, Abdülkerim Ağa ve Ali Bey'in medresede müderris olduğu düşünülmekte olup,[29] Tiflisli Hubeyş bin İbrahim'in de medresenin ilk müderrisi olduğu ileri sürülmektedir.[30]

3.2.2. Şifâiyye (Şifâhâne)

Medrese ile aynı duvarı paylaşan şifâhâne kısmına kitabeli orijinal taç kapıdan girilmektedir.[31] Şifâiyyenin, ameliyathane, bîmarhâne (akıl hastanesi), hamam, başhekim odası, 18 tane hasta odası ve eczacılar tarafından ışığa hassas ilaçların hazırlandığı karanlık odası vardır. Gıyâsiyye'ye bitişik bu bölümün kare avlusu ve ortasında havuz bulunmaktadır.[32]

3.2.2.1. Şifâiyye (Şifâhâne)'de Görevli Doktorlar

İlk tıp merkezi şeklinde nitelenen Gevher Nesibe Tıp Medresesinde aralarında Ebubekir, Gazanferi, Ali Şinasî, Ebu Salim İbni Kübra, Yakubi, Şücauddin Ali Bin Ebu Tahir, Seyit Samet'in de bulunduğu birçok hekim yetişmiştir. Hastanenin ilk kadrosunda biri başhekim olan 2 hekim, 1 cerrah, 1 göz doktoru, 1eczacı ve 1 idarecinin olduğu, hastanenin yapıldığı yıllarda Konyalı Hekim Ebubekir'in Kayseri'de görev aldığı ve başhekimlik yaptığı bilinmektedir.[33]

3.2.2.2. Şifâiyye (Şifâhâne)'de Tedavi

Dârüşşifaâda İslam-Arap kültürüne bağlı olarak gelişen tedavi yöntemleri geliştirilmekle beraber el-Biruni İbn-i Sina gibi önemli bilim insanlarının tedavi yöntemleri uygulama alanı bulmuştur.[34] Hastaların Şifâyiye'nin küçük odalarına yatırılarak tedavi edildiği, ameliyathanede İbn-i Sina metodu ile anestezi (şarap, afyon, sarısabır, âdemotu ve Hindistan cevizinden yapılan bir şurup kullanılarak) yöntemiyle büyük-küçük cerrahi operasyonların yapıldığı, loş ışıklı odaların göz ameliyatları için uygun olduğu düşünülerek bakır tel metodu ile katarakt ameliyatların gerçekleştirildiği bilinmektedir.[35]

---

[29] Tekiner, *"Gevher Nesibe Darüşşifası ve Selçuklularda Tıp"*, 182.
[30] Hayırlıdağ, *"Gevher Nesibe Sultan Darüşşifası",* 228.
[31] Cantay, *Anadolu Selçuku ve Osmanlı Şifahaneleri,*44.
[32] Köker, *"Gevher Nesibe Dârüşşifâsı ve tıp Medresesi"*, 41.
[33] Çelik, *"Selçuklu'da Bir Sosyal Hizmet Kurumu Örneği",* 161.
[34] Munis Dündar, Rabia Emekli ve Elif Şener, *"Anadolu'daki Tıbbın Doğuşu, Dünyada İlk Tıp Okulu Olarak Gevher Nesibe Tıp Medresesi ve Darüşşifası"*, bilimname, 39/3 (2019), 96.
[35] Tekiner, *"Gevher Nesibe Darüşşifası ve Selçuklularda Tıp"*, 186-187.

3.2.2.3. Ameliyathâne

Dârüşşifâ'da küçük cerrahi işlemlerin ve katarakt ameliyatlarının yapıldığı, üç adet ameliyat odasının bulunduğu, biri kehhal olmak üzere iki tane cerrah hekimin görev yaptığı bilinmektedir.[36]

3.2.2.4. Bîmarhâne (Akıl Hastanesi)

Şifâhâneden bir koridorla girilen bîmarhânenin, kavislerinde karşılıklı ikişer delik mevcut olup, sağlı sollu sıralanmış on sekiz adet hasta odası bulunmaktadır. Yapının mimari özelliği müzik ve telkin tedavisinin yapıldığını doğrular niteliktedir. Hastaların, özel hastane elbisesi ile yatmasından ilaç ve yemeklerinin önlerine sunulmasından, bugünkü modern hastane formunda hasta tedavisi ve hasta bakım hizmeti verildiğini anlıyoruz.[37]

3.2.2.5. Hamam

Temizlik ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla kullanılan hamamdan ayrıca binanın ısıtılması için su tesisatı döşenmiştir.[38] Hamamlardan getirilen buharla alttan merkezi bir ısıtma sistemi ile Şifâhânenin ısınması sağlanmıştır.[39]

3.2.3. Taç Kapı

Medrese ve şifâhânenin her ikisinde de taç kapı bulunup Şifâiyye kısmındaki taç kapı daha görkemlidir. Şifâyiye kısmının taç kapısında geometrik süslemelerin arasına gizlenmiş kadın silüeti görülmekte olup bunun Gevher Nesibe Sultan'a ait olduğu düşünülmektedir.[40] Taç kapının üst kısmında taştan işlenmiş bir kemer ve etrafında çeşitli Selçuklu motifleri vardır motiflerden birisinde birbirine sarılmış iki yılan ve iki yılanın ortasında bir Selçuk madalyonu bulunmaktadır.[41]

3.2.4. Kümbet (Türbe)

Dârüşşifânın banisi olan Gevher Nesibe Sultan'a ait olan bu yapı sekizgen planlı olup Gıyâsiyye Medresesinin içerisinde bulunur ve iki katlıdır. Sandukanın bulunmadığı ve Mescit olarak kullanılan türbe yapısının damının üstünde kalan kısmında yatay şeritte Selçuklu sülüs yazı ile Âyet-ül Kürsî yazmaktadır. 1980 yılında onarılan mezar Selçuklu genç kız mezarı tipinde yenilenmiştir.[42]

---

36 Hayırlıdağ, *"Gevher Nesibe Sultan Darüşşifası"*, 226.
37 Çelik, "*Selçuklu'da Bir Sosyal Hizmet Kurumu Örneği",* 162.
38 Dündar, Emekli ve Şener, "Anadolu'daki Tıbbın Doğuşu", 95.
39 Köker, *"Gevher Nesibe Dârüşşifâsı ve tıp Medresesi",*40.
40 Hayırlıdağ, *"Gevher Nesibe Sultan Darüşşifası",* 225.
41 Tekiner, *"Gevher Nesibe Darüşşifası ve Selçuklularda Tıp",* 180.
42 Köker, *"Gevher Nesibe Dârüşşifâsı ve tıp Medresesi,"* 41.

Sonuç

İslâmın insan sağlığına verdiği değer sayesinde Türk-İslam devletleri tıp ilminde oldukça ilerlemişlerdir. Selçuklu sultanları ile onların eşleri, kızları, kız kardeşleri ve anneleri de kendi sağlıklarına verdikleri önem kadar; halkın ve misafirlerinin sağlıklarına da önem vermişler ve Anadolu'nun çoğu şehirlerine dârüşşifâlar inşa ederek toplumun sağlık hizmetlerinden yararlanmalarına sağlığının korunmasına katkı sunmuşlardır. Selçuklu hatunlarından biri olan Gevher Nesibe Sultanın bir kadın olarak yaptırmış olduğu bu dârüşşifâ, yüzyıllarca, insanların sağlık sorunlarına çözüm aramış, ayrım yapmadan verdiği sağlık hizmetleriyle, kimseyi mahrum bırakmayarak Anadolu Selçuklu Devletinde sağlık hizmetlerinde sosyalizasyonun ilk örnekliğini oluşturmuştur. Gevher Nesibe Dârüşşifâsı bir taraftan hastaların tedavi edilmesine imkân sunarken bir taraftan da burada görev yapan tabiplerin ilimlerini artırmaları için bir uygulama alanı olmuş, çok iyi hekimler yetiştirmiş ve Türk-tıp tarihinin gelişmesine katkı sağlamıştır. Selçukluların, Türk-tıp tarihi kadar Avrupa tıbbını, hastanelerini ve üniversite kuruluşlarını etkilediği de zamanla görülmüştür. Avrupa'da hastaların manastırda rahipler tarafından tedavi edilmeye çalışıldığı bir dönemde, Anadolu Selçuklu Devletinde II. Kılıçarslan'ın kızı, Gevher Nesibe Sultan'ın vasiyeti üzerine, kardeşi I. Gıyaseddin Keyhüsrev tarafından 1205-1206 yıllarında yapılan Darüşşifada el-Birunî, İbni Sina gibi bilim insanlarının tedavi yöntemlerine başvurulmuştur. Anadolu Selçuklu zamanında yapılıp, farklı isimlerle de isimlendirilen ve dönemin seçkin yapılarından biri olan Gevher Nesibe Darüşşifasının hem teorik hem uygulamalı eğitim anlayışı bakımından, hem de o dönemde verdiği hizmet bakımından tarihteki yeri son derece önemli olmuştur. Kayseri Gevher Nesibe Sultan Dârüşşifâsı yüzyıllar boyunca işlevlerini sürdürmüş ayrıca mimarisiyle dikkat çeken külliye, Anadolu mimarlık tarihininin günümüze kalan en önemli yapılarından da biri olmuştur. Günümüzde Selçuklu Uygarlığı Müzesi olarak hizmet vermekte olan bu yapı 2012 yılında Kayseri Büyükşehir Belediyesine bağlanmış restorasyon çalışmalarının ardından Şubat 2014 tarihinde müze ziyaretçilere açılmıştır.

KAYNAKÇA

Acıduman, Ahmet. "Darüşşifalar Bağlamında Kitabeler, Vakıf Kayıtları ve TıpTarihi Açısından Önemleri - Anadolu Selçuklu Darüşşifaları Özelinde". Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası 63/1 (2010), 9-15.

Akbulut, İlhan. "Gevher Nesibe Hatun Darüşşifası", Vakıflar Dergisi 30 (2007), 63-73.

Cantay, Gönül. *Anadolu Selçuku ve Osmanlı Şifahaneleri* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1992), 7-50.

Cunbur, Müjgân. "Selçuklu Dönemi Kadın Hayratı". Erdem. 9/25 (1996), 585-619.

Çelik, Recep. "Selçuklu'da Bir Sosyal Hizmet Kurumu Örneği: Kayseri Gevher Nesibe Şifahanesi". Yalova Sosyal Bilimler Dergisi 8/15 (Aralık 2017): 158-175.

Dündar, Munis, Rabia Emekli ve Elif Şener. "Anadolu'daki Tıbbın Doğuşu, Dünyadaki İlk Tıp Okulu Olarak Gevher Nesibe Tıp Medresesi ve Darüşşifası". bilimname 39/3 (Aralık 2019): 79-103.

Doğan, Nermin Şaman. "Kayseri'deki Selçuklu Dönemi Kadın Türbeleri". Vakıflar Dergisi 39 (Haziran 2013), 15-20.

Hayırlıdağ, Mustafa. "Gevher Nesibe Sultan Darüşşifası". Kültür Araştırmaları Dergisi 10 (2021), 219-232.

Köker, Ahmet Hulusi. "Gevher Nesibe Dârüşşifâsı ve Tıp Medresesi". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. C.14. 39-42. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Kemaloğlu, Muhammet. "XI.-XIII. Yüzyıl Türkiye Selçuklu Devletinde Dârüşşifalar". Hikmet Yurdu, 7/ 13 (Haziran 2014), 289-301.

Kadıoğlu, Funda Gülay - Kadıoğlu, Selim. "Adı Darüşşifalara Ad Olan Kadınlar". Lokman Hekim Tıp Tarihi ve Folklorik Tıp Dergisi 1/1 (2011), 1-7.

Oral, Osman. "Dünyanın İlk Tıp Fakültesinin Yapılmasına Vesile Olan Gevher Nesibe Sultan". International Journal of Russian Studies (Uluslararası Rusya Araştırmaları Dergisi) 6/2 (Temmuz 2013), 19-30.

Terzioğlu, Arslan. "Bîmâristan". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 6: 163-178. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Tekiner, Halil. *"Gevher Nesibe Darüşşifası ve Selçuklularda Tıp"*, I. Uluslararası Selçuklu Sempozyumu: Selçuklu Tarihi, Bilim ve Düşünce (Bildiriler), 27-30 Eylül 2010 Kayseri, yay. haz. M. Metin Hülagü vd. (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2010), 179-191.

Yinanç, Refet. "Kayseri ve Sivas Darüşşifaları'nın Vakıfları". Vakıflar Dergisi 10 (1973): 299-300.

ASIM KÖKSAL'IN ORYANTALİST CAETANİ'YE KARŞI SÜNNET MÜDAFASI

Orhan YILMAZ[*]

Özet

Oryantalizm (Şarkiyatçılık), kökenleri Orta Çağ'daki Haçlı Seferleri ve Endülüs üzerinden kurulan kültürel temaslara kadar uzanan, Doğu'yu Batı'nın merceğinden tanımlama çabasıdır. Akademik bir disiplin olarak kurumsallaşması, 1312'de Viyana Konsili'nde Avrupa üniversitelerinde Doğu dilleri kürsülerinin kurulmasıyla başlamış; 18. ve 19. yüzyıllardaki sömürgecilik faaliyetleriyle zirveye ulaşmıştır. Bu dönemde Napolyon'un Mısır seferi gibi askerî girişimler, Doğu'nun sadece coğrafi değil, kültürel ve dinî kodlarının da kontrol edilebilir haline getirilmesini amaçlayan kapsamlı bir literatür oluşmasını sağlamıştır. 1978 yılında Edward Said'in kaleme aldığı Oryantalizm adlı eser, bu disiplinin tarafsız bir bilim dalı olmaktan ziyade Doğu'yu "egzotik, durağan ve irrasyonel" olarak kodlayan emperyalist bir ideolojik araç olduğunu savunarak modern dönemde bu sahada büyük bir paradigma değişimine yol açmıştır. Tüm İslami ilimlerde olduğu gibi Hadis ilmi de bu yaklaşımdan nasibini almış, oryantalist düşüncenin etkisine maruz kalmıştır. Geleneksel Hadis tarihi ve sünnetin sıhhat ve sübutu oryantalist bakış açısıyla yeniden yorumlanmıştır.

Oryantalistlerin genel kanaatine göre muteber kaynaklardaki hadislerin ekserisi İslam tarihinde vuku bulan siyasî ve kelâmî tartışmalara paralel olarak sonradan üretilmiş/uydurulmuş ve Hz. Peygamber'e isnad edilmiş haberlerdir. Yani hadisler iktidarı ele geçirme tartışmalarında kendini haklı, karşı tarafı suçlu gösterme, itikadi konularda ise kendi görüşünü kuvvetlendirme yahut kendini fırka-i nâciye gösterebilme gayretlerinin bir ürünüdür. Sonraki asırlarda uydurulan bu hadisler üçüncü asır gibi geç bir dönemde bazı sahabîler üzerinden Hz. Peygamber'e isnad edilerek kayıt altına alınmıştır.

Yukarıdaki iddiaları savunan oryantalistlerden biri de İtalyan Leone Caetani'dir (ö. 1935). Caetani kilisenin de desteğiyle 1920'lerde oryantalist

[*] Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, orhanyilmaz04@hotmail.com, ORCID ID: orcid.org/0000-0001-5251-241X

bir bakış açısıyla İslam tarihini ele alan on ciltlik bir eser yazmıştır. Eser 1924-1927 yılları arasında Hüseyin Cahit Yalçın tarafından Osmanlıcaya çevrilmiştir.

M. Asım Köksal (ö. 1998), İtalyan Leone Caetani'nin (İslam Tarihi /Annali dell'Islām) adlı eserindeki tutarsızlıkları, taraflı yaklaşımları, İslam'ın özüyle bağdaşmayan fikirleri tenkid etmek ve Müslümanları doğru bilgilendirmek amacıyla "Müsteşrik Caetani'nin Yazdığı İslam Tarihindeki İsnad ve İftiralara Reddiye" isimli eserini yazmıştır. Köksal bu eserde Caetani'nin oryantalist bir yaklaşımla ele aldığı hadis ve sünnete yönelik iddiaları temel kaynaklara istinaden reddetmiştir. Asım Köksal bu eserinde sünnetin kaynağı, isnadın ortaya çıkış zamanı ve muhaddislerin hadis tespiti ve naklinde gösterdikleri gayretleri akademik bir üslupla tarihî kaynaklar ışığında yeniden anlatmıştır. Çok hadis rivayet eden bazı sahabîlere yönelik itham ve iftiralara da cevap vermiştir.

Bu çalışmada Asım Köksal'ın oryantalist Caetani'nin başta sünnetin değeri, önemi, tarihî ve sıhhati gibi konular olmak üzere İslam tarihi ve kültürüne muhalif düşüncelerine verdiği cevaplar üzerinden onun sünneti nasıl savunduğu tespit edilmiştir. Ayrıca Mustafa Asım Köksal'ın senet bilgisi, metinleri anlama biçimi, hadis kaynaklarının teşekkül süreci, tedvin ve tasnif faaliyetleri ile ilgili görüşleri de ele alınmıştır.

1. Oryantalistlerin İslam'ın Temel Kaynaklarına Yaklaşımı

On dokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren Batı dünyası doğu toplumlarının coğrafyasına ilgi duyduğu gibi kültür ve bilgi birikimine de ilgi duymaya başlamıştır. Batılı bilim adamlarının doğu kültür ve medeniyeti hakkında yaptıkları bu çalışmalara oryantalizm/şarkiyatçılık, çalışmayı yapanlara da oryantalist/şarkiyatçı denmiştir. Silvestr de Sacy (1838), Karl Pfander (1865), E.W.Lane (1876), Ernest Renan (1892), William Muir (1905) oryantalizmin temellerini atan batılılardır.

Yirminci yüzyılda ise oryantalist çalışmalar hızla artmıştır. Özellikle İslam dininin temel kaynakları yakın markaja alınmış ve yoğun bir inceleme süreci başlatılmıştır. 1800-1950 yılları arasında Avrupa ve Amerika'da İslam dini hakkında 60 binin üzerinde yayın yapıldığı tahmin edilmektedir. Oryantalistler/Şarkiyatçılar Hadis ilimlerine Kur'ân ilimlerinden daha fazla ilgi göstermişlerdir. Oryantalistler Hadislerin orijinalliği, isnad sistemi ve İslam hukukunun oluşumu üzerine geliştirdikleri teorilerle hem Batı akademisini hem de modern İslam düşüncesini derinden etkilemişlerdir. [1]

[1] Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 202.

Hadis ve sünnet üzerinde en kapsamlı çalışmayı yapan oryantalist Ignaz Goldziher (1850–1921) olmuştur.[2] Oryantalizmin "babası" ve modern hadis eleştiriciliğinin kurucusu kabul edilen Goldziher her ne kadar bazı sahabîler tarafından ilk asırda yazılan sınırlı sayıdaki hadis mecmualarının varlığını kabul etse de hadislerin ekserisinin ilk iki asırdaki dinî ve siyasî tartışmalar neticesinde üretildiğini ve üçüncü asırda kayda alındığı görüşünü benimsemiştir.[3] İslami ilimleri tenkit kültürünü devralan Joseph Schacht (1902–1969) Goldziher'in teorilerini hukuk (fıkıh) alanına taşımıştır. Schacht *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* adlı eseriyle tanınır. İsmini "İslam Hukukunun Kaynakları" şeklinde çevirebileceğimiz bu eserde Schacht "Geriye Doğru İsnad" teorisini ortaya atmıştır. Ona göre hukuk normları önce ortaya çıkmış, daha sonra bu normlara meşruiyet kazandırmak için sahte senetler uydurulmuştur. Aynı düşüncenin varislerinden G.H.A. Juynboll (1935–2010) Hadislerin teknik analizinde "Müşterek Ravi" (Common Link) teorisini sistematize etmiştir. Yani bir hadisin tüm isnad zincirlerinin birleştiği bir müşterek ravi vardır. Ona göre hadis, Hz. Peygamber'den değil, isnadın birleştiği müşterek ravi pozisyonundaki tâbiîn veya tebeüttâbiîn döneminde üretilmiş ve Hz. Peygamber'e refedilmiştir. Hadislerin siyasî, dinî ve sosyolojik olaylara uygun şekilde üretildiğini iddia eden oryantalistler hadislerin çıkış tarihini belirlemede metindeki manayı, isnadın yapısını ve hadislerin bulunduğu kaynakları esas alan çalışmalar yürütmüşlerdir.[4]

Oryantalistlerin çoğunluğu hadislerin Hz. Peygamber'in vefatından yaklaşık iki asır sonra yazıya geçirilmiş olmasını en büyük problem olarak görürler. Onlara göre bu uzun zaman dilimi, metinlerin bozulmasına, unutulmasına veya kasten değiştirilmesine neden olmuştur.

Sünnete yönelik bu ağır eleştirilerin sahiplerinden oryantalist İtalyan Leone Caetani (ö. 1935) yazdığı "İslam Tarihi" isimli eserinde Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber, sahabe ve Hadisler konusunda ileri sürdüğü, İslam ilim kültürüne uygun olmayan düşünceler Mustafa Asım Köksal'ın dikkatinden kaçmamıştır. Köksal Caetani'nin eserindeki geleneğe aykırı bulduğu görüşleri tek tek tespit etmiş ve bu görüşleri tenkid eden bir reddiye yazmıştır. Ona göre Caetani'nin İslam Tarihi; dinimize, Peygamberimize ve ashabına, İslam âlimlerine hakaret ve tecavüzde emsalini geride bırakmıştır."[5]

---

[2] Bilge Kılıç, "Ignaz Goldziher'in Hadis Edebiyatı ve Kavramlarına Yaklaşımları", *DEÜİF* LVI (2022), 88.

[3] Ignaz Goldziher, *İslam Kültür Araştırmaları 2* (Ankara: Otto, 1919).14-27.

[4] Yücel, *Hadis Tarihi*, 211; Ahmet Yücel Yücel, "Oryantalistlerin Hadis ve Sünnet'e Yaklaşımları", *İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet* (İstanbul: Kuramer, 2020).561-566.

[5] Mustafa Asım Köksal, *İsnad ve İftiralara Reddiye* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1986), 5.

2. Oryantalist Leone Caetani'nin Sünnet Konusundaki Görüşleri

Leone Caetani (ö. 1935) hadis tenkidi konusunda şüpheci ekolün en radikal temsilcilerinden biri olarak bilinmektedir. Caetani, İslam'ın ilk dönemine ait sözlü geleneğin güvenilirliğini temelden reddederek, diğer oryantalistler gibi hadislerin büyük bir kısmının Hz. Peygamber'in vefatından çok sonra, Emevî ve Abbasî dönemlerinde ortaya çıktığını iddia eder. Caetani'nin tenkit yöntemindeki en dikkat çekici yön, isnad sistemine duyduğu derin güvensizliktir. İsnadın hadisin doğruluğunu kanıtlamak yerine, uydurulan metne otorite kazandırmak için sonradan eklenen yapay bir unsur olduğunu ileri sürer. Bu düşünceler Müslümanların çok kıymet verdiği İslam'ın ikinci kaynağı sünnete yönelik ağır ithamlar, haksız tenkidler olarak algılanmaktadır. Zira Hadislerin kitabeti, tedvini, tasnifi, şerhi, anlaşılması, sıhhati ve sübutu gibi konular Müslüman âlimler tarafından özenle araştırılmış her bir mesele detaylı bir şekilde yazılıp çizilmiştir. Böylece Ğaribu'l-hadis, İhtilafu'l-hadis, Tarihu'l-hadis, Nasih Mensuh, Cerh ve Ta'dîl, Esbâbu vürudi'l-hadis gibi pek çok alt dalı olan Hadis İlmi teşekkül etmiştir. Hadis İlminin kurucuları ve münekkid muhaddisler, hadisleri araştırırken makbul ve merdud rivayetleri, sahih ve sakim haberleri ayırma konusunda azami gayret sarf etmiş, mevzu ve münker hadislere karşı Müslümanları uyarmışlardır. İslam tarihinin hiçbir döneminde hiçbir âlim oryantalistler gibi sünneti sıradan bir haber gibi algılayıp, tamamının ortaya çıkışını siyasî olaylar ve mezhep çatışmalarının bir ürünü olarak görmemiştir.

Hz. Osman'ın ölümünden sonra başlayan ve asırlar boyu devam eden siyasî kavgalar ve fırkalaşmalar neticesinde hadis uydurma faaliyetlerinin başladığı bilinen bir husustur. Muhaddisler hadis uydurma girişimlerini engellemek için isnad metodunu geliştirmiş, cerh ve ta'dil ilmini kurmuş, tedvin faaliyetlerini başlatmış ravilerin hayatını en ince ayrıntısına kadar araştırıp tabakat kitaplarının yazılmasını sağlamışlardır. Ayrıca uydurulmuş mevzu hadisleri tespit edip müstakil kitaplarda toplamışlardır. Sahih hadislere karışmış sahih olmayan hadisleri tespit çalışmaları hala devam etmektedir. Hadislerin önemini kavramış olan İslam âlimleri hadislerin sıhhati ve sübutu konusunda güvensizlik telkin eden, sünneti hüccet kabul etmeyen art niyetli çevrelere karşı bir de sünneti savunma literatürü geliştirmişlerdir. Tarih boyunca pek çok âlim sünneti savunmaya yönelik eserler kaleme almıştır.

İbn Kuteybe (ö. 276) ile başlayan sünneti savunma edebiyatı modern dönemlerde de devam etmiştir. Muhammed Ebû Şehbe, Mustafa Azami, Muhammed Taki Osmani, Mustafa Sibai gibi pek çok âlim sünneti savunmaya yönelik önemli eserler yazmışlardır. Sünneti savunma (difaussüne) kervanına katılanlardan biri de Mustafa Asım Köksal'dır. O doğrudan oryantalist Caetani'yi hedef alan bir reddiye yazarak günümüz toplumuna sünnetin önemi ve sıhhat durumunu hakkında önemli bir hizmet sunmuştur.

3. M. Asım Köksal'ın Caetani'ye Karşı Sünneti Savunması

Mustafa Asım Köksal Caetani'nin 1920'lerde yazdığı, Hüseyin Cahit Yalçın'ın 1924-1927 tarihleri arasında İtalyancadan Osmanlıcaya çevirdiği, dönemin devlet erkanı tarafından dağıtımı yapılan *İslam Tarihi* isimli meşhur eserini beş yıl boyunca dikkatli bir şekilde incelemiş, Hz. Peygamber, sahabe, hadisin sıhhati ve isnad metodu gibi önemli konularda Caetani'nin yanlışlarını, tutarsızlıklarını fark edince dinî bir sorumluluk addederek bir reddiye yazmaya karar vermiştir. M. Asım Köksal mütevazı şartlarda bu zorlu görevi tek başına üstlenmiştir.[6] Asım Köksal'ı harekete geçiren asıl mesele ise Caetani'nin mezkûr eserinde sünnete karşı takındığı negatif tavırdır. Zira oryantalist bakışla İslam tarihini yazan ve bu eserde İslam'ın ikinci kaynağı sünneti problemli gösteren bir yaklaşım Köksal'a göre doğrudan İslam'a dil uzatmaktır. İslam dininin ve medeniyetinin ana kaynağını Kur'ân-ı Kerîm ile teşkil eden sünnetin varoluş sürecini, kayıt altına alınışını kusurlu görmek, hadislerin sıhhati konusunda yersiz ithamlarda bulunmak aslında tüm ulemayı ve Müslümanları hafife almaktır. Zira sünnetin önemi, tarihi süreci ve dindeki konumu Müslüman âlimlerin ortak çalışma alanıdır ve bu hususlarda pek çok eser yazılmıştır. Öyle ise bir Müslüman âlimin çıkıp Caetani'ye cevap vermesi, sünnet konusunda doğruları anlatması gerekirdi. Bu hamiyeti gösteren Mustafa Asım Köksal olmuştur. Köksal 1955 tarihinde başladığı çalışmasını 1960 yılında tamamlamış, 1961 yılında bu çalışmasını *Müsteşrik Caetani'nin Yazdığı İslam Tarihindeki İsnad ve İftiralara Reddiye* ismiyle yayınlayarak hadis ve sünnetle ilgili meselelerde toplumu doğru bilgilerle aydınlatmıştır. Ancak Asım Köksal bununla yetinmemiş, İslam tarihini bir Müslümanın yazması gerektiği kanaatine varmış ve on sekiz ciltlik bir *İslam Tarihi* yazmıştır.

M. Asım Köksal 1964 yılında Hz. Peygamber'in hayatını yazmak için Diyanet İşleri Başkanlığı'ndaki görevinden ayrılır. Niyeti bir Mekke dönemi diğeri Medine dönemi olmak üzere iki ciltlik bir eser yazmaktır. Mekke dönemini tek cilt yazdıktan sonra Medine dönemini detaylı yazmaya karar verir. Hz. Peygamber'in Medine döneminin her bir yılı için bir cilt olacak şekilde Medine dönemini 11 cilt olarak yazar. Bu 12 ciltlik eser 1980 yılında Pakistan'da Sîret Ödülü kazanır. Mekke dönemini anlattığı tek cildin yetersiz olduğunu görünce yeniden yazmaya başlar. Mekke dönemini yedi cilt olarak

---

[6] Anlatıldığına göre Asım Köksal memleketi Develi'de dönemin iktidarda bulunan partisi CHP'ye mensup Milletvekili Osman Şahin ile karşılaşır. Osman Şahin Asım Köksal'a Caetani'nin İslam Tarihi'ni över ve İslam dünyasında bu kitaba reddiye yazabilecek bir ilim ehlinin olmadığını savunur. Bu durumdan çok etkilenen Köksal reddiye yazmaya karar verir.
Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki'nin (ö. 1951) Caetani'yer bir reddiye yazılmasını istediği ancak bunu yapacak kimse bulamadığı da anlatılmıştır. Bir tarihçinin verdiği bilgiye göre Akseki, Mehmet Akif Ersoy'un da damadı olan Ömer Rıza Toğrul'a bu teklifi götürdüğünde Doğrul; "Bana bir kütüphane, bir de ilmî heyet kurun, iaşemizi de karşılarsanız bu reddiyeyi yazarız" dediği anlatılmıştır. https://www.youtube.com/results?search_query=as%C4%B1m+k%C3%B6ksal+peygamberler+tarihi

tamamlar. Toplamı 18 cilt olan eseri vefatına kadar yeniden gözden geçirip sekiz cilt olarak düzenler. Müellif vefatından üç ay önce tamamlanan bu sekiz cildin basıldığını göremeden hakkın rahmetine kavuşur.

M. Asım Köksal mezkûr eserini akademik bir metotla yazmıştır. Neredeyse tüm İslam tarihi kaynaklarını kullanmıştır. Ancak o tevil ve yoruma gerek duymadan klasik tarih kaynaklarındaki bilgileri nakletmekle yetinmiştir. Bir konudaki tüm rivayetleri bir arada sunduğu için bilgiler arasındaki bazı tutarsızlıkları ve yanlışları da tespit edebilmiştir. Örneğin, M. Asım Köksal'ın tespit ettiği yanlışlıklardan biri de Hz. Ömer'in İslam'a girdiği tarihler ile ilgilidir. Köksal'a göre Hz. Ömer 40. Müslüman değil Erkam'ın evine gelen sahabîlerin kırkıncısıdır. Ona göre Hz. Ömer nübüvvetin 6. yılında İslam'a girmiştir. O İslam'a girenlerin 129'uncusudur.

Asım Köksal'ın geleneğe bağlı oluşu ve rivayetleri nakletmekle yetinmesi sebebiyle onu Ehl-i hadis ekolünden saymak mümkündür.

4. Asım Köksal'a Göre Sünnetin Önemi

M. Asım Köksal tasavvufî bir geleneğe mensup olduğu için sünneti anlama ve amel etmede mutlak anlamda kabulcü bir yaklaşım sergilemiş, hadislerin sıhhatini sorgulama yoluna gitmemiştir. Ona göre Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'e verdiği değer ve ona tabi olma tavsiyeleri zorunlu olarak sünneti de değerli kılmaktadır. Sofi geleneğe göre Yüce Allah tüm kâinatı Muhammed'in (s.a.v.) yüzü suyu hürmetine yaratmıştır. Yani Yüce Allah yeri göğü, tüm âlemi Resullullah için yaratmıştır. Öyle ise ondan geri kalan her şey, ona nispet edilen her bilgi çok kıymetlidir. Onun bıraktığı en güzel miras ise Kur'ân ve sünnettir. Asım Köksal bu yaklaşımını her fırsatta dile getirmiş deliller ışığında sünnetin Kur'ân'dan ayrılamayacağını ifade etmiştir. Bu düşüncesini pek çok ayet ve hadisle dile getirmiştir. Örneğin Nisa Suresi 59. ayeti ile Ahzab süresi 21. Ayetini sıklıkla zikretmiştir; يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اَطِيعُوا اللهَ وَاَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاُولِى الْاَمْرِ مِنْكُمْ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ اِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَاَحْسَنُ تَاْوِيلاً/*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü'l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah'a ve peygambere götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzelidir."* لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللهَ وَالْيَوْمَ الْاٰخِرَ وَذَكَرَ اللهَ كَثِيراً/*İçinizden Allah'ın lutfuna ve âhiret gününe umut bağlayanlar, Allah'ı çokça ananlar için hiç şüphe yok ki, Resûlullah'ta güzel bir örneklik vardır.* Kur'an'la birlikte sünnete sarılmayı ifade eden hadisler ve selefin görüşlerine de yer vermiştir. [7]

Hz. Peygamber'in konumunu kendi dizeleri ile dile getirdiği örnekler de vardır.

[7] Köksal, *İsnad ve İftiralara Reddiye*, 18.

Müellif bir şiirinde Hz. Peygamber'in konumunu şu dizelerle ifade etmiştir.

Hoşnut olsun hepimizden ulu elçin Muhammed'in

Ki Onunçün kâinatı hiç yok yerden var eyledin.[8]

5. Asım Köksal'ın Caetani'ye Yönelik Temel Tenkit Noktaları

Asım Köksal'a göre Caetani İslam tarihini yazarken bir ilim adamı sıfatıyla ve objektif bir bakış açısıyla eserini yazmamıştır. O İslam'la ilgili görüşlerini belirtirken koyu bir Hıristiyan olarak her fırsatta kendi dininin propagandasını da yapmıştır. M. Asım Köksal'a göre Caetani'nin İslami anlayışla uyuşmayan temel görüşleri şunlardır.

5.1. Hz. Peygamber'in Konumu

Caetani'ye göre Hz. Peygamber başlangıçta Allah'ın elçisi olarak ortaya çıkmamış uzun uğraşlar neticesinde fikirlerini olgunlaştırıp zamanla vahiy diyerek peyderpey bu fikirleri yaymaya başlamıştır. Siyasî iktidarı ele geçirmek için de bu dini argümanları kullanmıştır. Yani Hz. Peygamber dünyayı ele geçirme hırsıyla dolu bir maceraperesttir. Müslümanlık bu iş için siyasî bir alet, Kur'ân-ı Kerîm de Muhammed'in Allah'a isnad ettiği kendi sözleridir.[9] Asım Köksal'ın yazdığı İslam Tarihi yukarıdaki görüşlerin hiçbir şekilde kabul edilemez olduğunu göstermektedir. Zira bu eserde Asım Köksal Hz. Peygamber'in hayatını Mekke dönemini 7 ciltte, Medine dönemini 11 ciltte anlatmıştır. Müellif bu eserini yazarken İslam tarihine dair ilk kaynakları kullanmıştır.

5.2. İslam Dini

Caetani'nin İslam hakkında "İlk defa ortaya çıkıyor, bütün Hıristiyanlık ibadetlerini reddediyor ıslahat iddiasında bulunuyordu."[10] "Yeni din ateş ve kılıçla yayılmış ve birçok kurbanlara mal olmuştur", "İbtidai ve gayri mükemmel bir din olarak kaldı. İbtidai bir kavmin ihtiyacı için kâfi idi"[11] şeklindeki sözleri tenkide muhtaçtır.

Müellif Caetani'nin İslam Tarihi isimli eserini değerlendirirken; "Caetani'nin İslam Tarihi dinimize, Peygamberimize, onun ashabına ve İslam âlimlerine hakaret ve tecavüzde emsalini geride bırakmıştır." ifadelerini kullanmıştır.[12]

5.3. Bazı Sahabî Raviler

---

8 M. Asım Köksal, *Peygamberimiz* (Ankara: Akçağ Yay., t.y.), 6.
9 Leone Caetani, *İslam Tarihi* (İstanbul: Tanin Matbası, 1924), 61-76.
10 Leone Caetani, *İslam Tarihi*, 1:12.
11 Caetani, *İslam Tarihi*, 156.
12 Köksal, *İsnad ve İftiralara Reddiye*, 5.

Caetani Hz. Peygamber ile başlayan fetihleri anlatırken Müslüman toplumlar ve ordular hakkında "Bu barbarlar birkaç sene sonra hadsiz, hesapsız sürülerle İstanbul surları karşısına geliyorlardı."[13]ifadelerini kullanmıştır.

Caetani Müslümanları saygı ile yad ettiği Kur'ân ilimlerinde ve hadis rivayetinde üstad kabul ettiği İbn Abbas'ı (ö. 68) son derece gururlu, kibirli, şöhret, para ve makama karşı haris biri olarak tanıtmıştır.[14] İbn Abbas'a yönelik bu yaklaşım ondan gelen rivayetlerin sıhhatine zarar vermiştir.

M. Asım Köksal 1660 hadis nakliyle müksirûn arasında yer alan İbn Abbas'ın ilmî kimliği konusunda geniş malumat verdikten sonra "zamanında pek ziyade nüfuz ve itibarı haiz olduğu muasırlarının hadis hususunda kendisini en büyük merci tanıyarak çevresinde toplandıkları kendisine bugüne kadar bütün İslam âleminde müstesna bir saygı gösterildiği halde, onun hiçbir delile dayanmadan kötülüğüne hükmetmek, tezat ve tenakuza düşmekten akıl ve mantığa karşı gelmekten başka bir şey ifade etmez" diyerek Caetani'ye cevap vermiştir.[15] Asım Köksal Caetani'nin İbn Abbas'tan mervîdir diyerek naklettiği bazı hadislerin İbn Abbas'tan gelmediğini de ortaya koymuştur.

Örneğin; Caetani Buhârî'de yer alıyor diyerek İbn Abbas'tan Hz. Peygamber'in ileride ümmetin altmış fırkaya ayrılacağını haber verdiğini kaydetmiş ve böyle bir haberin Buhârî'nin Sahih'inde yer alsa bile mevzu olduğunu ifade etmiştir.[16] Asım Köksal bu malumatı şiddetle tenkid etmiş, bu bilginin kaynaklarda verilen malumata aykırı olduğunu söylemiştir. Caetani'nin kaynak, senet ve metin yönüyle büyük bir hata ettiğini bildirmiş, ümmetin fırkalara ayrılacağını bildiren hadisin Buhârî'de değil Tirmizî[17], İbn Mâce[18] ve Ebû Dâvûd'da[19] geçtiğini, İbn Abbas'tan değil Ebû Hüreyre, Safvan ve Muaviye'den nakledildiğini, bu rivayetlere göre ümmetin 60 fırkaya değil, 73 fırkaya ayrılacağının haber verildiğini bildirmiştir.[20]

Caetani'nin şiddetle eleştirdiği diğer bir sahabi Ebû Hüreyre'dir (ö. 59) Ona göre Ebû Hüreyre kezzâb bir ravidir ve ondan gelen tüm hadisler şüphelidir. İslam ümmetinin kabulle karşıladığı, Hz. Peygamber'in kendisinden övgü ile söz ettiği, 5374 hadis naklederek müksirûn arasında ilk sırada yer alan, Ebû Hüreyre'yi küçük göstermek Asım Köksal'ı fazlasıyla incitmiştir. Köksal, Reddiye'sinde, Ebû Hüreyre'nin fazileti ve ilmî üstünlüğü,

---

13 Caetani, *İslam Tarihi*, 8.
14 Leone Caetani, *İslam Tarihi*, 1:110-112.
15 Köksal, *İsnad ve İftiralara Reddiye*, 201.
16 Caetani, *İslam Tarihi*, 90.
17 Tirmîzî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî *Sünen*, ts. "İman" 18, No.2852
18 İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvînî, *Sünen*, ts. "Fiten" 17, No: 4176
19 Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, ts. Sünne, 1, No:4598.
20 Köksal, *İsnad ve İftiralara Reddiye*, 155.

neden çok hadis rivayet ettiği, nasıl Müslüman olduğu, Hz. Peygamber'e yakınlığı, sahabe ile olan ilişkisi vb. konularda geniş bir malumat kaydetmiştir.[21]

5.4. Hadis/Sünnet

Caetani oryantalizmin kurucularından Goldziher'in hadis ile siret-i nebi arasındaki bağa işaret etmediğini, kendisinin bu işi yürüteceğini bildirerek söze başlamış ve akabinde hadislerin nasıl üretildiğini ve rivayet edildiğini, isnadın ne olduğunu ve ne zaman ortaya çıktığını kendi düşünceleri çerçevesinde izaha girişmiştir. Ona göre İsnad sistemi yeni medeniyetin ihtiyaçlarını gidermek üzere sonradan üretilip uygun metinlere eklenmiştir. Zira isnadın özellikleri vahşi, cahil, herhangi bir usul ve kaide altına girmekten uzak, her türlü medeni adetlere nefretle bakan terakki etmek istemeyen ibtidai Arap toplumunun tabiatına aykırı bir durumdur.[22]

Asım Köksal bu ifadeleri yerinde bulmamış isnad sisteminin ve hadis rivayetinin nasıl teşekkül ettiğini uzun uzadıya anlatarak cevap vermiştir. Ona göre ilmen ve tarihen sabittir ki sünnet sonradan vücut bulmuş değildir. Sünnet Resulullah'ın ilahî vahye mazhar olduğu günden itibaren vücut bulmaya başlamıştır. Müslümanlar nasıl ki Kur'ân'ı öğrenmek ve onunla amel etmekle mükellef iseler aynı şekilde sünneti öğrenmek ve onunla amel etmekle de mükelleftirler. Bu mükellefiyet Kur'ân'ın emir ve tavsiyelerinden ileri gelmektedir. Nisa 59; Ahzab Suresinin 21. Ayetinde ve pek çok sahih hadiste sünnete ittiba emredilmektedir. Bu açık emirler neticesinde sahabe nesli ve sonraki nesiller sünneti koruma ve sonraki nesillere aktarma konusunda azami gayret sarf etmişlerdir. [23]

M. Asım Köksal temel usul kaynaklarına istinaden geniş bir şekilde rivayet zinciri üzerinde durmuştur. Klasik hadis usulü kitaplarından naklettiği bazı bilgilerle hadis ilminin ve isnadın önemini vurgulamıştır: İbn Sirin hadisler için, "Bu ilim dindir. Dininizi kimden aldığınıza dikkat ediniz.", Zührî'nin "bu hadisi isnadsız rivayet et" diyen Süfyan b. Uyeyne'ye; "Sen dama merdivensiz çıkabilir misin?" dediği, Abdullah b. Mübarek; "İsnad dindendir. İsnad olmasaydı dileyen dilediğini söylerdi" demiştir. [24] Hadise mahsus olan isnad edebiyatı, fıkıh, tasavvuf ve tarih gibi neredeyse tüm ilimlere tatbik edilmiştir. Bu ilim sayesinde tüm âlimlerin şeceresine ulaşma imkânı elde edilmiştir. Bu ilim sadece Müslümanların tarihinde görülen bir ilimdir.[25]

---

21 Köksal, *İsnad ve İftiralara Reddiye*, 281-346.
22 Leone Caetani, *İslam Tarihi*, 1: 68-73.
23 Köksal, *İsnad ve İftiralara Reddiye*, 18-21.
24 Köksal, *İsnad ve İftiralara Reddiye*, 31.
25 Köksal, *İsnad ve İftiralara Reddiye*, 34.

Köksal'ı en fazla rahatsız eden iddialardan biri Caetani'nin hadis ilminin yarısını teşkil eden isnad sisteminin sonradan uydurulduğunu ve bilginin sıhhatini belirlemede bir önem arz etmediğini iddia etmesidir.

Asım Köksal bu iddianın gerçeğe muhalif olduğunu pek çok delille çürütmeye çalışmıştır. İsnadın önemi ve tarihçesi üzerinde durduktan sonra, Hz. Peygamber'in ümmeti isnada teşvik ettiğine dair örnekler vermiştir. Yani isnad ile hadisin aynı zaman diliminde vuku bulduğunu, sahabe döneminde isnad metodunun uygulandığını Tâbiîn ve sonrasında daha da geliştiğini söylemiştir. Ona göre sahabe hadis rivayetine azami itina göstermiş, Hz. Peygamber'den gelen bir bilgi ile karşılaştıklarında şayet daha önce duymadıkları bir bilgi ise kaynağını araştırma yoluna gitmişlerdir. Bu bilgiyi rivayet eden şahsa ya yemin ettirmiş yahut şahit isteyerek bu bilgiyi kimden duyduğunu tespite çalışmışlardır.[26] Bu durum isnad araştırmalarının ne zaman başladığını göstermektedir.

Caetani halife Abdülmelik'e yazdığı bazı mektuplara dayanarak ilk kez hadisleri toplayan şahsın Urve b. Zübeyr (ö. 94) olduğunu söylemiştir. Urve'nin her tarafa yayılmış olan sahih ve kâzip hadisleri toplayarak bunlara bir intizam vermeye çalıştığını, dolayısıyla ilk müdevvinin Urve olduğu sonucuna ulaşmıştır. Ayrıca Urve'nin bu yazılarında isnada yer vermediğini de eklemiştir.[27]

Köksal, bu iddiaya şu şekilde cevap vermiştir: "Hadis tarihi Urve'nin ne hadisleri ilk defa olarak bir usul dairesinde topladığına ne de ehâdîsi toplayarak bunlara bir intizam vermeye çalışanlardan bulunduğuna dair hiçbir kayıt ve işareti ihtiva etmez. Binaenaleyh Caetani'nin Urve'yi hadiste ilk müdevvin göstermesi büyük bir gaflet ve hatadır."[28]

Köksal yukarıdaki bilgileri verdikten sonra klasik hadis tarihinde Ömer b. Abdülaziz'in (ö. 101) emriyle tedvini ilk başlatan kişinin Urve değil İbn Şihab ez-Zührî (ö. 124) olduğunu tarihi bilgi ve belgelere dayanarak anlatmıştır. Ayrıca Urve'nin halife Abdülmelik'e yazdığı mektuplarda senet kullanmamış olsa da isnadın Hz. Peygamber'le başladığı görüşünü deliller ışığında dile getirmiştir.[29]

Sonuç

İtalyan bir diplomat ve şarkiyatçı Leone Caetani (1869–1935) İslam tarihine dair en kapsamlı ve tartışmalı eserlerden biri olan (İslam Tarihi/Annali dell'Islām) adlı 10 ciltlik devasa bir çalışma kaleme almıştır. Bu eserinde Caetani vahyin ilahî bir kaynaktan gelmediğini Kur'ân'ın Hz. Muhammed'in çevresi ve o dönemdeki Yahudi/Hıristiyan kültüründen

[26] Köksal, *İsnad ve İftiralara Reddiye*, 29.
[27] Leone Caetani, *İslam Tarihi*, 1:73.
[28] Köksal, *İsnad ve İftiralara Reddiye*, 37.
[29] Köksal, *İsnad ve İftiralara Reddiye*, 38.39, 43.

etkilenerek ortaya koyduğu bir eser olduğunu ifade etmiştir. Caetani İslam'ın başarısını manevi ve dinî bir uyanıştan ziyade, o dönemdeki ekonomik krizlere, kuraklığa ve bedevi kabilelerin yağma arzularına bağlayan materyalist bir yaklaşımla izah etmiştir. O, hadislerin tarihsel değer taşımadığını, bunların sonraki yüzyıllarda uydurulduğunu ve yapay senetlerle Peygambere isnad edildiğini savunmuştur. Ona göre Hz. Muhammed (s.a.v.) ilahî bir elçi değil, siyasî bir deha ve kurnaz bir liderdir.

Mustafa Asım Köksal, Caetani'nin yukarıda sayılan bazı iddialarına sessiz kalmamış Klasik hadis usulü bilgileri, tarih ve rical kaynakları doğrultusunda, akademik bir çalışma metoduyla tenkid etmiştir. Köksal "*Müsteşrik Caetani'nin Yazdığı İslam Tarihindeki İsnad ve İftiralara Reddiye*" isimli eserinde Caetani'nin yanlı ve yanlış iddialarının doğrularını uzun uzadıya anlatmıştır. Köksal, Caetani'nin Kur'ân, sünnet, hadis, sahabe vb. konularda serdettiği indi görüşlerini, itham ve iftiralarını bilimsel ve akademik bir tarafsızlık anlayışı içinde muteber kaynaklara dayanarak cevaplandırmıştır. Özellikle "Sözlü geleneğin güvenilmezliği" iddiasına karşı, Müslümanların hadisleri koruma konusundaki titizliğini ve ravi zincirlerini denetleyen Rical ilminin dünyada eşi benzeri olmayan bir eleştiri sistemi olduğunu vurgulamıştır. Müellif söz konusu eserinde bizzat erken dönem metinlerinden ve sahabe uygulamalarından deliller getirerek, hadislerin Hz. Peygamber döneminden itibaren kayıt altına alınmaya başlandığını belgelerle ortaya koymuştur.

Asım Köksal mezkûr reddiyesinde oryantalist düşünceye karşı Müslüman bakış açısıyla İslam'ı ve hâssaten sünneti savunmuştur. Eserin büyük bir gayret ve hamiyyetle yazıldığı açıktır. Ancak mezkûr eserde tenkide açık hususlar da vardır.

Örneğin söz konusu eserde aynı bilgilerin sıklıkla tekrarlandığı, nesnel bir mesafe koymak yerine duygusal dışavurumların metne hâkim olduğu dikkat çekmektedir. Eserin temel problemini teşkil eden metodolojik kısıtlılık ise, savunulan argümanların ve verilen yanıtların yalnızca İslami referanslar düzleminde tutulmasıdır; nitekim İslam dairesi dışındaki bir muhatap kitlesine karşı rasyonel veya evrensel temellendirmeler yerine klasik usul ve delillerin merkeze alınması, metnin ikna kabiliyetini ve farklı düşünce iklimlerindeki karşılığını zayıflatmaktadır. Bu durum, eserin hitap ettiği kitlenin evrenselliğini sınırlamakla kalmayıp, farklı inanç veya düşünce sistemlerine sahip bireyler nezdinde entelektüel bir geçerlilik kurmasını engellemekte ve çalışmayı yalnızca belirli bir inanç grubuna hitap eden içsel bir metin seviyesine indirgemektedir. Hadislerin sıhhati ve sübutu konusunda İslam âlimlerinin de hemfikir olmadıkları unutulmamalıdır. Nitekim bir muhaddisin sahih dediği bir hadise diğer bir muhaddis zayıf diyebilmektedir. Kimi âlime göre sika sayılan bir ravi bir başka âlime göre mecrûh olabilmektedir. Hadis ve sünnetin sıhhati ve sübutu konusunda Müslüman ilim adamları bile ihtilaf içinde iken bu konuda müsteşriklerden

geleneksel hadis tarihi ve usulüne uygun fikirler beyan etmeleri beklenemezdi.

KAYNAKLAR

Caetani, Leone. *İslam Tarihi*. İstanbul: Tanin Matbası, 1924.

Ebu Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*, ts.

Goldziher, Ignaz. *İslam Kültür Araştırmaları 2*. Ankara: Otto, 1919.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvînî. *Sünen*, ts.

Kılıç, Bilge. "Ignaz Goldziher'in Hadis Edebiyatı ve Kavramlarına Yaklaşımları". *DEÜİF* LVI (2022), 85-112.

Köksal, M.Asım. *Peygamberimiz*. Ankara: Akçağ Yay., 2. Baskı., t.y.

Köksal, Mustafa Asım. *İsnad ve İftiralara Reddiye*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1.Baskı., 1986.

Tirmîzî, Ebu İsa. *Sünen*, ts.

Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 12. baskı., 2014.

Yücel, Ahmet Yücel. "Oryantalistlerin Hadis ve Sünnet'e Yaklaşımları". *İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*. İstanbul: Kuramer, 2020.

MUSTAFA ASIM KÖKSAL'IN SİYER METODOLOJİSİNDE "DELÂİLÜ'N-NÜBÜVVE" KAYNAKLARININ KULLANIMI VE MUCİZE HABERLERİNE YAKLAŞIMI

*Kamuran KARAHAMZA**

Özet

Bu çalışma, modern dönem İslâm tarihçiliğinin önemli simalarından Mustafa Âsım Köksal'ın siyer metodolojisini, özellikle *Delâilü'n-Nübüvve* literatürünü kullanımı ve mucize haberlerine yaklaşımı çerçevesinde incelemeyi amaçlamaktadır. 19. ve 20. yüzyıllarda Leone Caetani gibi müsteşriklerin rasyonalist ve seküler tarih okumalarına karşı bir reddiye refleksiyle şekillenen Köksal'ın tarihçiliği, klasik İslâm ulemasının "bilgi koleksiyonculuğu" geleneğinin çağdaş bir ihyası niteliğindedir.

Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden literatür taraması ve içerik analizi teknikleri kullanılmıştır. Köksal'ın 18 ciltlik ve ardından 8 ciltlik *İslâm Tarihi* külliyatı ile *İsnad ve İftiralara Reddiye* merkezinde yapılan incelemede, müellifin mucize haberlerini; irhâsât, hissî mucizeler ve gaybî haberler şeklinde eserine dahil ettiği görülmüştür. Araştırmanın temel bulgusu, Köksal'ın rivayet seçiminde modern senet tenkidinden ziyade sistematik bir "kelâmî/itikadî süzgeç" kullandığıdır. Müellifin, Hz. Eyyûb'un hastalığı ve Garânîk hadisesi gibi meselelerde, peygamberlerin ismet ve tebliğ sıfatlarıyla çelişen anlatıları reddetmesi, onun seçici bir nakilcilik yürüttüğünü kanıtlamaktadır. Sonuç olarak Köksal'ın metodolojik tercihlerinin, mucizeyi efsaneleştiren oryantalist yaklaşımlara karşı bilinçli bir nübüvvet savunması olduğu ve klasik mirası aslına sadık kalarak taşıma amacı güttüğü tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mustafa Âsım Köksal, Siyer Metodolojisi, Delâilü'n-Nübüvve, Mucize, Oryantalizm.

---

* Öğr. Gör., Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, kkarahamza@karabuk.edu.tr, ORCID: 0009-0008-2418-1762

MUSTAFA ASIM KÖKSAL'S USE OF "DALĀ'İL AL-NUBUWWAH" SOURCES AND HİS APPROACH TO MİRACLE REPORTS İN SĪRAH METHODOLOGY

*Kamuran KARAHAMZA**

Abstract: This study aims to examine the Seerah methodology of Mustafa Âsım Köksal, one of the prominent figures of modern Islamic historiography, within the framework of his utilization of *Dala'il al-Nubuwwah* literature and his approach to miracle reports. Shaped by a refutative reflex against the rationalist and secular historical readings of 19th and 20th-century orientalists such as Leone Caetani, Köksal's historiography represents a contemporary revival of the "information collecting" tradition of classical Islamic scholars.

The study employs literature review and content analysis techniques as qualitative research methods. In the examination centered on Köksal's 18 vl. and subsequent 8 vl. *History of Islam* corpora, along with his work *Refutation of Allegations and Slanders*, it is observed that the author incorporated miracle reports by classifying them as *irhasat*, physical miracles, and reports of the unseen. The primary finding of the research is that Köksal utilized a systematic "theological/creedal filter" rather than modern *isnad* criticism in his selection of narrations. His rejection of narratives that contradict the prophetic attributes of *ismah* and *tabligh* as seen in the cases of Prophet Job's illness and the *Garanik* incident demonstrates that he practiced a selective traditionalism. Consequently, it is determined that Köksal's methodological preferences constitute a conscious defense of prophethood against orientalist approaches that mythologize miracles, aiming to preserve and transmit the classical heritage by remaining faithful to its original essence.

Keywords: Mustafa Asim Koksal, Seerah Methodology, Dala'il al-Nubuwwah, Miracle, Orientalism.

* Lecturer, Faculty of Theology, Karabük University, kkarahamza@karabuk.edu.tr, ORCID: 0009-0008-2418-1762

Giriş

Modern dönem İslâm tarihçiliği, 19. ve 20. yüzyıllarda batılı müsteşriklerin (oryantalistlerin) yoğun eleştiri ve saptırmalarına karşı bir savunma refleksi geliştirmek zorunda kalmıştır. Batı aydınlanmasının rasyonalist ve seküler bakış açısıyla İslâm tarihini yeniden yazma çabasına giren oryantalistler, Hz. Peygamber'i ilâhî vahiy alan bir elçi olarak değil, salt dünyevî hırsları olan siyasî bir deha ve bir din kurucusu olarak göstermeye çalışmışlardır. Nitekim Batı'daki bu oryantalist anlayışın, İslâm'ı bir adam tarafından kurulmuş ve Tanrı katında hiçbir değer ifade etmeyen bir din olarak empoze ettiği bizzat batılı bilim adamları tarafından da itiraf edilmiştir.[1] Bu akımın en belirgin temsilcilerinden biri olan İtalyan müsteşrik Caetani (1869-1935), kaleme aldığı *İslâm Tarihi* adlı eserinde Kur'an-ı Kerim'i, hadis külliyatını ve ashâbı hedef almış, mucizeleri bütünüyle reddederek İslâm'ı sadece dünyevî/tarihsel bir hareket boyutuna indirgemeyi amaçlamıştır. Oryantalistlerin bu yaklaşımı, aslında mucizeleri birer efsane gibi sunarak vahyin kudsiyetini sarsma ve peygambersiz bir din algısı yaratma hedefine matuftur.[2]

Cumhuriyet dönemi İslâm âlimlerinden Mustafa Âsım Köksal (1913-1998), Caetani'nin bu temelsiz iddialarının Türk aydınları üzerinde yarattığı tahribatı engellemek amacıyla büyük bir ilahî sorumluluk hissederek *İsnad ve İftiralara Reddiye* adlı eserini kaleme almıştır.[3] Köksal'ın bu zorlu reddiye süreci, onun siyer ve tarihçilik anlayışını derinden etkilemiş ve hayatının en önemli projesini yazmasına vesile olmuştur. Yazar, 23 senede tamamladığı 18 ciltlik devasa *İslâm Tarihi* külliyatını kendi ifadesiyle bir "kalfalık eseri" olarak nitelendirmiştir. Mimar Sinan'ın Selimiye Camii'ne benzeterek "ustalık eserim" şeklinde nitelediği çalışması ise, bu devasa külliyatı 7 yıllık bir çabayla özetleyip yeniden kaleme aldığı ve maalesef basıldığını göremeden vefat ettiği 8 ciltlik *İslâm Tarihi - Peygamberler Peygamberi Hz. Muhammed Aleyhisselam ve İslâmiyet* adlı eseridir.[4] Köksal'ın siyer metodolojisi, modern batılı tarih yazımının yoruma dayalı ve salt akılcı tarzından ziyade, klasik İslâm ulemasının (Taberî, İbn Sa'd gibi) benimsediği ve ana kaynakları okuyucuyla doğrudan buluşturmayı hedefleyen "bilgi koleksiyonculuğu" geleneğinin günümüzdeki son ve en güçlü temsilcisi mahiyetindedir. Bu

---

1 Maurice Bucaille, *Tevrat, İnciller, Kur'ân-ı Kerîm ve Bilim*, çev. Suat Yıldırım (İstanbul: Işık Yayınları, 2005), 186-187.

2 Mustafa Âsım Köksal, *Caetani'ye Reddiye* (Cağaloğlu, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 1/11-14; A. Cüneyt Köksal, *Mustafa Âsim Köksal*, ed. Firdevs Başarı (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2007), 83-86; Züleyha İmamoğlu Gündoğdu, *Mustafa Âsim Köksal'in Caetani'ye Yazdiği Reddiye'nin Değerlendirilmesi* (Rize Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 76.

3 Asım Cüneyd Köksal, "Köksal, Mustafa Âsım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002); Köksal, *Caetani'ye Reddiye*, 2015, 1/20; Köksal, *Mustafa Âsim Köksal*, 113.

4 Köksal, *Mustafa Âsim Köksal*, 102,135; Köksal, *Caetani'ye Reddiye*, 2015, 1/14.

metodolojik tercihini *"Ana kaynaklarımızı konuşturdum. Kendi şahsî görüşlerimi, yorumlarımı katmadım"* diyerek açıkça beyan etmiştir.[5]

Klasik İslâm tarihçiliği geleneğinde râvilerin aktardığı haberler, modern tarihçiliğin beklediği katı senet tenkidi süzgecinden geçirilmekten ziyade, kaybolmalarını önlemek ve bütünselliği muhafaza etmek amacıyla esere oldukları gibi yansıtılmıştır. Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in olağanüstü hallerini, fiziksel mucizelerini ve peygamberliğinin delillerini anlatan *Delâilü'n-Nübüvve* türü haberler, modern tarihçiler tarafından zayıf veya sonradan üretilmiş efsanevî metinler olarak görülüp dışlanırken; Köksal, bu mucize haberlerine eserlerinde çok geniş bir yer ayırmıştır. Rasyonel aklın mucizeleri idrakte yetersiz kalacağını savunmuş ve bu tür nakilleri, Caetani gibi müsteşriklerin peygamberliği sıradanlaştıran iftiralarına karşı nübüvvet kurumunu koruyan ilâhî bir savunma kalkanı olarak görmüştür.[6]

Bu tebliğin amacı, M. Âsım Köksal'ın siyer metodolojisinde klasik *Delâilü'n-Nübüvve* literatürünün nasıl konumlandırıldığını analiz etmektir. Çalışmada, Köksal'ın eserlerinde yer alan mucize haberlerinin genel bir dökümü yapılarak, müellifin bu rivayetleri seçerken senet tenkidi yerine kelâmî/itikadî prensipleri nasıl ve neden merkeze aldığı tahlil edilecektir. Beklenen sonuç; Köksal'ın delâil haberlerine yaklaşımının bir metodolojik zafiyet veya körü körüne bir nakilcilik değil, modernizmin sekülerleştirici saldırılarına karşı klasik geleneğe sadık kalınarak üretilmiş bilinçli bir "nübüvvet savunması" olduğunu ortaya koymaktır.

M. Âsım Köksal'ın Siyer Metodolojisi ve Klasik Geleneğe Bağlılığı

Mustafa Âsım Köksal, Osmanlı'dan günümüze miras kalan ve naklî ilimleri merkeze alan İslâmî ilim geleneğinin çağımızdaki son ve en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilmektedir.[7] Onun ilmî şahsiyeti ve eserleri incelendiğinde; siyer çalışmalarının içerik ve biçim olarak batılı-modern bir tarih yazım metodolojisinden ziyade, klasik siyer geleneğinin günümüz ihtiyaçları gözetilerek bugünün diliyle yeniden ihyası mahiyetinde olduğu görülmektedir. Nitekim Köksal, siyer ilminin tarihsel gelişimini aktarırken Urve b. Zübeyr'den başlayarak İbn İshak, İbn Hişâm, Taberî ve İbn Sa'd gibi klasik dönem müelliflerinin çizgisini takip ettiğini açıkça vurgulamış, modern tarzda yazılmış siyer kitaplarına eserinin girişindeki silsilede kasten yer vermemiştir.[8]

Mustafa Asım Köksal'ın tarih yazıcılığındaki temel yaklaşımı, Şemsettin Günaltay'ın da önemle vurguladığı klasik İslâm tarihçiliği geleneğine sıkı

---

5 Köksal, *Mustafa Âsim Köksal*, 139,142,146,297.

6 Köksal, *Caetani'ye Reddiye*, 2015, 1/169,241; Köksal, *Mustafa Âsim Köksal*, 142-143,304.

7 Köksal, *Mustafa Âsim Köksal*, 14,139.

8 M. Asım Köksal'ın İslam Tarihi eserinde faydalandığı klasik eserlerin listesi için Bkz. Mustafa Âsım Köksal, *İslam Tarihi* (Istanbul: Şamil Yayınevi, 1987), 1/9-22; Köksal, *Mustafa Âsim Köksal*, 139-140.

sıkıya bağlıdır. Bu gelenek, modern okuyucu için ilk bakışta basit bir bilgi koleksiyonculuğu gibi görünse de aslında bilimsel dürüstlüğün en somut halini temsil eder. Günaltay'ın ifadesiyle; pek çok tarihçi, topladıkları bilgileri kendi kişisel görüşlerine uydurmak için ayıklayıp yeniden kurgularken, klasik İslâm tarihçileri bu sübjektif yola başvurmamışlar, ulaştıkları rivayetleri hiçbir şahsi analiz veya yorum katmadan, olduğu gibi kaydetmeyi asıl görevleri saymışlardır. Köksal'ın bu metodolojiyi rehber edinerek tarihsel veriyi en saf haliyle muhafaza edip olduğu gibi aktarma gayreti, eserlerini kurgusal tarihlerinden ayırarak, modern bilimsel araştırmalar için manipüle edilmemiş, dürüst ve güvenilir birer temel kaynak haline getirmiştir. Dolayısıyla Köksal'ın bilgi biriktirme tarzı, olayları kişisel beğenilere göre seçmekten ziyade; tarihsel hakikati gelecek nesillere ve genç araştırmacılara en şeffaf haliyle ulaştırma çabasının bir ürünüdür.[9]

Köksal, genel bir tarih kitabının mükemmel olabilmesi için *"kaynaklarının sağlam; nakillerinin vesikalarına mutabık, tahlil ve muhakemelerinin ilmi usul ve kaidelere uygun ve isabetli olması; indi hüküm ve mütalaalardan, her türlü tarafgirlikten azade bulunması icap eder"* diyerek kendi çerçevesini çizmiştir.[10] Bu çerçevede olayları aktarırken kendi yorumlarını metne dâhil etmekten titizlikle kaçınmış; *"Eserimizde, yalnız kaynakları, haberleri konuşturmak istedik... Şahsî görüş ve düşünüşlerimizle araya girmekten, vakaların arı, duru havasını bulandırmaktan son derece kaçındık"* diyerek objektif nakilciliği esas aldığını ilan etmiştir.[11]

Kaynak kullanımındaki bu hassasiyeti, İtalyan müsteşrik Leone Caetani'nin iddialarına karşı hazırladığı Reddiye sürecinde çok daha keskin bir ilmî disipline dönüşmüştür. Bu reddiyeyi hazırlarken İslâmî ilimlerin ana kaynaklarını öylesine derinlemesine incelemiştir ki, sahibi ne kadar güvenilir olursa olsun, bir yerde gördüğü bir alıntıyı ilk kaynağıyla bizzat karşılaştırmadan kabul etmez hale gelmiştir.[12] Bu bağlamda, klasik dönemde kaleme alınan olağanüstü hadiseler ve Delâilü'n-Nübüvve/mucize haberleri de dâhil olmak üzere hiçbir rivayeti, modernizmin salt akılcı eleştirilerine feda etmemiştir. Tıpkı sahabe neslinin yaptığı gibi, bu haberleri İslâm toplumunun kendine mahsus kimliğini inşa eden temel vesikalar olarak değerlendirmiş ve onları çağdaş sorgulamalara karşı büyük bir titizlikle muhafaza etmiştir.[13]

---

9 M. Şemseddin Günaltay, *İslamda Tarih ve Müverrihler* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339), 8-9.

10 Mustafa Âsım Köksal, *İslam Tarihi* (Istanbul: Şamil Yayınevi, 1987), 7/10; Köksal, *Caetani'ye Reddiye*, 2015, 1/23.

11 Mustafa Asım Köksal, *Hz. Muhammed Aleyhisselam ve İslâmiyet* (İzmir: Işık Yayınları, 2008), 1-2/20.

12 Köksal, *Mustafa Âsim Köksal*, 102; Köksal, *Caetani'ye Reddiye*, 2015, 1/14; Mustafa Asım Köksal, *İmandan İhsana* (İstanbul: Semerkand, 2018), 85.

13 Köksal, *İslam Tarihi*, 1987, 1/8.

İslâm Tarihi Eserinde Delâilü'n-Nübüvve Literatürünün Kullanımı

Mustafa Âsım Köksal'ın siyer metodolojisinin en belirgin özelliklerinden biri, eserlerini doğrudan ana kaynaklar üzerine bina etmesi ve olayların bizzat kendilerinin konuşmasını sağlamasıdır.[14] Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in hayatındaki olağanüstü hadiseleri, irhâsâtı (peygamberlik öncesi olağanüstü haller) ve mucizeleri konu edinen *Delâilü'n-Nübüvve* literatürü, onun *İslâm Tarihi* külliyatında vazgeçilmez bir temel kaynak işlevi görmektedir. Modern dönemdeki bazı siyer yazarlarının pozitivist endişelerle dışladığı bu rivayetleri Köksal, klasik bilgi koleksiyonculuğu geleneğine sadık kalarak eserine büyük bir titizlikle dahil etmiştir.[15] Özellikle Ebû Nuaym el-İsfahânî ve Beyhakî'nin *Delâilü'n-Nübüvve* adlı eserleri, Köksal'ın birçok dipnotunda doğrudan müracaat ettiği en temel başvuru kaynakları arasındadır.

Köksal'ın delâil/mucize türü rivayetlerin yer aldığı eserlere ulaşma konusundaki hassasiyeti, bizzat anlattığı şu hadisede açıkça görülmektedir; Köksal, Hz. Peygamber'in annesi Âmine'nin vefatı esnasında söylediği bir manzumenin Ebû Nuaym'ın *Delâil*'inde bulunduğunun Suyûtî ve Kastalânî gibi âlimler tarafından nakledildiğini görmüş, ancak elindeki matbu nüshalarda bu kısmı bulamamıştır. Binlerce hadis ezberlemiş olan bu alimleri yanlış nakil yapmakla itham etmek yerine, metnin yazma nüshalarda unutulmuş olabileceği ihtimaliyle yola çıkmıştır. Önce Bursa Kütüphanesi'ne giderek binlerce kitap arasında Ebû Nuaym'ın eserini aramış, bulamayınca araştırmalarına devam etmiş ve nihayetinde Sahaflar Çarşısı'nda bulduğu bir yazma nüshada söz konusu manzumeyi bizzat tespit ederek eserine dâhil etmiştir.[16] Bu çarpıcı hatıra, onun delâil haberlerini eserine alırken sadece kolaycı bir derlemecilik yapmadığını, aynı zamanda iğne ile kuyu kazar gibi birinci el kaynak tahkîki yaptığını kanıtlamaktadır.

Nitekim Köksal, eserlerinde mucizelere ve delâil haberlerine batılı müsteşriklerin şüpheci ve rasyonalist yaklaşımıyla değil, klasik geleneğin benimsemiş olduğu teslimiyetle yaklaşmıştır. Onun eserlerinin dipnotları incelendiğinde; Hz. Peygamber'in fiziksel mucizeleri, gaybdan verdiği haberler ve Bahîrâ hadisesi gibi nübüvvet delillerinin tamamında Beyhakî ve Ebû Nuaym'ın *Delâil*'lerine yoğun atıflar yapıldığı görülür. Köksal, Batılı müsteşrik Leone Caetani'nin mucizeleri reddeden ve İslâm'ı sadece dünyevi bir hareket olarak gösteren iftiralarına karşı, klasik *Delâilü'n-Nübüvve*

[14] Köksal, *İslam Tarihi*, 1987, 1/21; Köksal, *Hz. Muhammed Aleyhisselam ve İslâmiyet*, 2008, 1-2/20; Köksal, *Mustafa Âsim Köksal*, 111,146.

[15] Köksal, *Mustafa Âsim Köksal*, 103,104,139,142,301.

[16] Mustafa Âsım Köksal, *İslam Tarihi* (Istanbul: Şamil Yayınevi, 1987), 2/52; Köksal, *Mustafa Âsim Köksal*, 104,300.

eserlerindeki bu rivayetleri güçlü bir nübüvvet savunması olarak ön plana çıkarmıştır.[17]

Delâil/Mucize Rivayetlerinin Tasnifi

Mustafa Âsım Köksalın *İslâm Tarihi* külliyatında ana kaynaklardan naklettiği delâil/mucize haberleri incelendiğinde, olayların tarihsel akışına ve klasik kelâm disiplininin nübüvvet anlayışına uygun olarak üç temel kategoride tasnife tabi tuttuğu görülmektedir. Bu tasnifin temelini, Hz. Peygamber'in nübüvveti öncesinde meydana gelen olağanüstü hadiseleri kapsayan "irhâsât" rivayetleri oluşturmaktadır. Köksal, kendi yaşadığı dönemde bu tür haberleri efsane sayan ve nübüvvetin ilahî/aşkın boyutunu dışlayarak meseleyi yalnızca maddi bir gerçekliğe hapseden indirgemeci yaklaşımların aksine; Ebû Nuaym ve Beyhakî gibi müelliflerin nakillerini eserinde büyük bir titizlikle muhafaza etmiştir.[18]

a) İrhâsât (Nübüvvet Öncesi Olağanüstü Haller): Klasik siyer geleneğinde nübüvvetle görevlendirilmeden önce Hz. Peygamberden sadır olan olağanüstü hadiseler "irhâsât" (nübüvvetin öncü işaretleri) olarak kabul edilir. Yazarın Beyhakî ve Ebû Nuaym gibi müelliflerin eserlerindeki bu tür nakilleri büyük bir teslimiyetle eserlerine taşıdığı görülmektedir. Örneğin; Hz. Âmine'nin doğumu sırasında doğu ile batı arasını aydınlatan bir nurun kendisinden çıkması ve Hz. Muhammed'in (s.a.s) doğarken ellerini yere dayayıp başını semaya kaldırmış bir vaziyette dünyaya gelmesi en bilinenlerindendir. Aynı gece geleneğe göre bebeğin üzerine kapatılan çanağın kendiliğinden yarılarak bebeğin gözlerini semaya dikmesi, şeytanın hayatında koparacağı en büyük çığlıklardan birini atması, İran Başkadısı Mubezân'ın rüyasında serkeş develerin Dicle ırmağını geçip İran topraklarına yayıldığını görmesi, Kisrâ'nın sarayından on dört şerefenin yıkılması, Sâve gölünün kuruyup bin yıldır sönmeyen Mecusi ateşinin sönmesi gibi hadiseler doğrudan klasik kaynaklara dayandırılarak aktarılmıştır.[19] Ayrıca çocukluk yıllarında sütannesi Halime'nin yanındayken ak elbiseli iki meleğin göğsünü yarması (Şakk-ı Sadr)[20], güneşin kavurucu sıcağından korumak üzere meleklerin onu bulutla gölgelemesi[21] ve peygamberliğin hemen öncesinde Mekke vadilerindeki ağaç ve taşların kendisine "Selam olsun sana, ey Allah'ın Resulü!" diyerek selam vermesi gibi rivayetler de bu tasnifte önemli bir yer

---

[17] Köksal, *Caetani'ye Reddiye*, 2015, 1/24,102-103 Ayrıca Müşavere Kurulu Kararına bkz. Mustafa Âsım Köksal, *Caetani'ye Reddiye* (Cağaloğlu, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 2/154; Köksal, *İslam Tarihi*, 1987, 1/21; Adnan Kara, "Türkiye'de Siyer Yaziciliği: Mustafa Asim Köksal Örneği", *Mustafa Asim Köksal ve İlmî Kişiliği* (Bursa: Emin Yayınları, 2021), 119.

[18] Köksal, *Mustafa Âsim Köksal*, 292; Köksal, *Caetani'ye Reddiye*, 2015, 1/169.

[19] Köksal, *Hz. Muhammed Aleyhisselam ve İslâmiyet*, 2008, 1-2/32-35; Köksal, *İslam Tarihi*, 1987, 2/7-12.

[20] Köksal, *Hz. Muhammed Aleyhisselam ve İslâmiyet*, 2008, 1-2/45.

[21] Köksal, *Hz. Muhammed Aleyhisselam ve İslâmiyet*, 2008, 1-2/108; Köksal, *İslam Tarihi*, 1987, 2/150.

tutar.[22] Bununla birlikte, gençlik yıllarında amcası Ebû Tâlib ile çıktığı Şam ticareti yolculuğunda Rahip Bahîrâ'nın Hz. Muhammed'i (s.a.s) gölgeleyen bulutu ve üzerine doğru eğilen ağaç dallarını görerek onu teşhis etmesi, ardından iki omuzu arasındaki peygamberlik mührünü bizzat görerek doğrulaması irhâsâtın en önemli halkalarından birini oluşturur.[23]

b) Hissî ve Fiziksel Mucizeler: Köksal, mucizeleri temellendirirken dönemin sosyolojik yapısına dikkat çekerek çok orijinal bir kelâmî savunma yapar. O, Hz. Musa zamanında sihrin, Hz. İsa zamanında tıbbın yaygın olması hasebiyle onlara bu alanları aşan fiziksel mucizeler verildiğini; Hz. Peygamber zamanında ise fesâhat ve belâgatin zirvede olması sebebiyle O'na en büyük ve devamlı mucize olarak Kur'an-ı Kerim'in verildiğini vurgular.[24] Fiziksel mucizelere gelince; Ay'ın yarılması (Şakk-ı Kamer) mucizesi detaylarıyla aktarılırken, bir gecede Burak adlı binekle Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksa'ya ve oradan göklere yükselişi anlatan İsrâ' ve Mi'râc hadisesi, Hz. Ebubekir'in *"O söylediyse doğrudur"* diyerek sergilediği sarsılmaz teslimiyet merkeze alınarak işlenmektedir.[25]

Bununla birlikte Köksal, mucizelerin salt birer illüzyon olmadığını ispatlarcasına sahte peygamber Müseylime'nin başarısız denemelerini eserine katar. Müseylime'nin kopan bir kuş kanadını yapıştırma teşebbüsü veya bir geyiği sağma iddiası gibi başarısız girişimlerini eserinde nakleder. Köksal'ın aktardığı bu başarısız denemeler, sahte mucizelerin feyiz ve bereketten yoksun olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Bu bağlamda söz konusu örnekler, gerçek nübüvvet mucizeleri ile sahteleri arasındaki mahiyet farkını mukayeseli bir biçimde ortaya koymaktadır.[26]

c) Gaybdan (Geçmişten ve Gelecekten) Haberler: Köksal'ın tasnifinde mucizelerin zamansal ve mekânsal sınırları aşan yönünü temsil eden gaybî haberler; geçmiş, gelecek ve evrensel bildirimler şeklinde geniş bir çerçevede ele alınır. Yazara göre geçmişe yönelik gaybî haberlerin en tipik örneği, Hz. Peygamber'in herhangi bir yazılı kaynağa müracaat etmeksizin Nûh Tufanı ile Hz. Meryem, İsa, Yahya, Yusuf ve Musa gibi peygamberlerin hayatlarına dair ayrıntılı bilgileri vahiy yoluyla aktarmasıdır.[27] Geleceğe dair haberler kapsamında ise Hendek (Ahzâb) Savaşı esnasında yaşanan "kaya kırma" hadisesi merkezî bir yer tutar. Hz. Peygamber'in bu olay sırasında Şam, Fars (Medâin) ve Yemen'in fethedileceğine dair beyanlarını ve bu öngörülerin

---

[22] Köksal, *Hz. Muhammed Aleyhisselam ve İslâmiyet*, 2008, 1-2/146.

[23] Köksal, *Hz. Muhammed Aleyhisselam ve İslâmiyet*, 2008, 1-2/81-83; Köksal, *İslam Tarihi*, 1987, 2/88-92.

[24] Köksal, *Hz. Muhammed Aleyhisselam ve İslâmiyet*, 2008, 1-2/190-192.

[25] Köksal, *Hz. Muhammed Aleyhisselam ve İslâmiyet*, 2008, 1-2/448,451,452,539-565; Mustafa Asım Köksal, *Hz. Muhammed Aleyhisselam ve İslâmiyet* (İzmir: Işık Yayınları, 2008), 7-8/842.

[26] Köksal, *Hz. Muhammed Aleyhisselam ve İslâmiyet*, 2008, 7-8/707-711.

[27] Köksal, *Hz. Muhammed Aleyhisselam ve İslâmiyet*, 2008, 1-2/303-307; Köksal, *Caetani'ye Reddiye*, 2015, 1/244-246.

tarihsel süreçteki gerçekleşmelerini, nübüvvetin gaybî delilleri arasında zikreder.[28]

Köksal'ın bu tasnifteki en dikkat çekici yaklaşımlarından biri, Kur'an'daki evrensel gayb haberlerini bilimsel verilerle ilişkilendirdiği bölümdür. Yazara göre Hz. Peygamber, kendisinden asırlar sonra keşfedilecek olan ilmî ve fennî gerçekleri vahiy yoluyla önceden bildirmiştir. Bu bağlamda; göğün başlangıçtaki gaz (duhan) hali, canlılığın su ile olan temel bağı, dünyanın hareketleri ve rüzgârların aşılayıcı özelliği gibi modern bilimin zamanla tasdik ettiği bulguların Kur'an'da yer almasını, nübüvvetin zaman ötesi en güçlü gaybî delilleri olarak sunduğu görülmektedir.[29]

Mucize ve Zayıf Haberlere Yönelik "Kelâmî/İtikadî" Süzgeci

M. Âsım Köksal'ın tarih yazıcılığında olağanüstü hadisleri ve zayıf rivayetleri eserine dâhil etmesi modern araştırmacılar tarafından zaman zaman eleştiri konusu yapılmıştır. Örneğin Züleyha İmamoğlu Gündoğdu, Köksal'ın orijinal metinleri kullanmasına rağmen kaynaklarına çok güvendiği için aktardığı bilgilerin tenkit ve tahkikini yapmadığını belirtirken;[30] M. Asım Köksal Sempozyumu'na sunduğu tebliğ özetinde Mustafa Özkan, Köksal'ın rivayetçi metodu benimsemesinin kaçınılmaz bir neticesi olarak hem rivayet hem de metin açısından sorunlu görülebilecek bazı aktarımları eserine dahil ettiğini belirtmektedir. Özkan'a göre müellif, klasik rivayet geleneğine olan bağlılığı sebebiyle bu tür problemli rivayetleri ayıklama yoluna gitmemiştir.[31] Hatta klasik tarihçiliğe yöneltilen tenkit fikrinin eksik bulunduğu ve bu tarihçilerin sadece bilgi koleksiyoncuları oldukları şeklindeki genel eleştiriler, bu geleneğin günümüzdeki temsilcisi olan Köksal için de dile getirilmiştir.[32]

Köksal'a yöneltilen eleştiriler, onun eserlerindeki bütüncül metodoloji dikkate alındığında farklı bir boyuta taşınmaktadır. Köksal, modern tarih yazımının öncelik verdiği klasik senet tenkidini her zaman katı bir biçimde uygulamamakla birlikte, metin tenkidi sürecinde sistematik bir kelâmî/itikadî süzgeç kullanmıştır. Bu yaklaşımın temel paradigmasını; nakledilen haberin tevhid inancı ve peygamberlerin zorunlu vasıfları (sıfât-ı selbiye ve sübûtiye) ile olan uyumu teşkil eder. Dolayısıyla yazar, tarihî verileri veya mucize rivayetlerini değerlendirirken bilginin nübüvvet kurumunun onuru ve İslam akaidinin temel ilkeleriyle tenakuz teşkil edip

---

[28] Mustafa Asım Köksal, *Hz. Muhammed Aleyhisselam ve İslâmiyet* (İzmir: Işık Yayınları, 2008), 5-6/44-47.

[29] Köksal, *Hz. Muhammed Aleyhisselam ve İslâmiyet*, 2008, 1-2/305-307.

[30] İmamoğlu Gündoğdu, *Mustafa Âsim Köksal'in Caetani'ye Yazdiği Reddiye'nin Değerlendirilmesi*, 40.

[31] Mustafa Özkan, "Mustafa Asım Köksal'ın İslam Tarihçiliği Bağlamında Siyer Anlayışı", *Mustafa Asim Köksal Ve İlmî Kişiliği*, ed. Cafer Acar (Bursa: Emin Yayınları, 2021).

[32] Köksal, *Mustafa Âsim Köksal*, 142.

etmediğini birincil filtreleme kriteri olarak benimsemiştir.[33] Bu kelâmî/itikadî metin tenkidini onun şu iki meşhur yaklaşımında açıkça görmek mümkündür:

a) Hz. Eyyub'un Hastalığı: Klasik tefsir, kısas-ı enbiyâ ve tarih kaynaklarının birçoğunda Hz. Eyyûb'un hastalığı sırasında yaralarına kurt düştüğüne dair İsrâiliyat kaynaklı rivayetler bulunmaktadır.[34] Ancak Köksal, bir tarihçi olarak bu tür nakilleri *Peygamberler Tarihi* adlı eserine almayı reddetmiştir. Bu reddin sebebi, rivayetlerin senedindeki zayıflıktan ziyade doğrudan Nübüvvetin "tebliğ" (ilahi mesajı insanlara ulaştırma) vasfının zedelenmesidir. Köksal'a göre; bir peygamberin vücuduna kurt düşmesi onu iğrenç gösterir ve insanlar fıtraten bu durumdaki bir elçiden uzaklaşır. İnsanların iğrenerek uzaklaştığı bir peygamber ise kitlelere hitap edemez ve tebliğ vazifesini yerine getiremez. Dolayısıyla peygamberlik vasfını ve tebliğ misyonunu engelleyecek böylesi bir rivayet, kaynağı ne kadar şöhretli olursa olsun aklen ve kelâmî açıdan reddedilmelidir.[35]

b) Garânîk Hadisesi: Köksal'ın, rivayetleri değerlendirirken "Tevhit" inancını ve peygamberlerin "ismet" (günahtan ve hatadan korunmuşluk) sıfatını bir kelâmî süzgeç olarak en katı şekilde işlettiği vakaların başında "Garânîk" hadisesi gelmektedir. Klasik siyer ve tefsir kaynaklarına sızan bu rivayete göre; Hz. Peygamber, Necm sûresini okuduğu esnada şeytanın telkiniyle Lât, Uzzâ ve Menât'ı yücelten (onları ulu kuğulara benzeten) putperest ifadeleri âyetlerin arasına karıştırmış ve sonrasında bu sözler Allah tarafından iptal edilmiştir.[36] Modern dönemde Reinhardt Dozy, William Muir, Aloys Sprenger ve W. Montgomery Watt gibi müsteşrikler, bu rivayeti İslâm'ın vahyine saldırmak ve Hz. Peygamber'in tebliğ vazifesinde Kureyşlilerle

---

[33] Asım Yapıcı, "Türk-İslam Medeniyeti Perspektifinden Mustafa Asim Köksal: Hayati, Eserleri, Şahsiyeti ve Dünya Görüşü", *II. Uluslararası Develi - Âşık Seyrânî ve Türk Kültürü Kongresi / Develi Bildirileri*, ed. Recep Özkan (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2021), 1/23; Rabia Kartal, *Mustafa Asim Köksal'in Din Algisi ve Dini Yaşayişi* (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, 2024), 78.

[34] Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr ed-Dimeşkî (ö.774/1373) İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Kahire: Dâru Hicr, 1997), 1/222; Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr ed-Dimeşkî (ö.774/1373) İbn Kesîr, *Kısasu'l-Enbiyâ*, ed. Mustafa Abdulvâhid (Kahire: Dâru't-Te'lîf, 1968), 363; Mevlüt Erten - Yasemin Kuyucu, "Kur'an-ı Kerim ve Kutsal Kitaplarda Hz. Eyyûb", *Kalemname* 7/14 (31 Aralık 2022), 564-586.

[35] Yapıcı, "Türk-İslam Medeniyeti Perspektifinden Mustafa Asim Köksal: Hayati, Eserleri, Şahsiyeti ve Dünya Görüşü", 1/24; Abdurrahman Altuntaş, "Kur'an'da Tanıtılan Model Şahsiyet, Hz. Eyyûb", *Journal of Turkish Studies* 11/Volume 11 Issue 5 (01 Ocak 2016), 38; Erten - Kuyucu, "Kur'an-ı Kerim ve Kutsal Kitaplarda Hz. Eyyûb", 583; Kartal, *Mustafa Asim Köksal'in Din Algisi ve Dini Yaşayişi*, 78.

[36] İsmail Cerrahoğlu, "Garânîk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996); Yunus Emre Gördük, "Tefsirde Rivayet-Yorum İlişkisi Üzerine Kronolojik Bir Analiz: Garânîk Olayı Örneği", *Artuklu Akademi* 5/1 (25 Haziran 2018), 3.

uzlaşmak adına siyasî gayelerle tevhit inancından taviz verdiğini iddia etmek için büyük bir istismar aracı olarak kullanmışlardır.[37]

Akademik araştırmalar, Garânîk rivayetlerinin hadis usulü ve tefsir geleneği açısından ciddi problemler taşıdığını ortaya koymaktadır. Nitekim Buhârî ve Müslim gibi sahih hadis musannefatında, Hz. Peygamber'in Necm sûresini okuduğu ve sonundaki secde ayetiyle birlikte orada bulunan müslüman ve müşriklerin hep beraber secdeye kapandığı sabit olmakla birlikte, bu makbul kaynakların hiçbirinde "garânîk" (putları öven) ifadelerine kesinlikle yer verilmemiştir. Konuyu inceleyen muhaddisler, garânîk lafızlarını barındıran haberlerin senet ve metin yönünden zayıf, muzdarip ve kuvvetli rivayetlere ters düştüğü için münker/şâz olduğunu tespit etmişlerdir.[38]

Tefsir geleneğinde ise bu olaya yaklaşımlar tarihsel süreçte farklılık göstermiştir. İlk dönemlerde Mukâtil b. Süleyman, Taberî ve İbn Ebî Hâtim gibi müfessirler rivayetleri sadece aktarmakla yetinirken; İbn Teymiyye ve Zemahşerî gibi isimler bunu şeytanın bir vesvesesi ve peygamberin hatası (zelle) olarak değerlendirmiş; Beğavî, İbn Kesîr ve İbn Hacer gibi alimler ise söz konusu ifadeleri Hz. Peygamber'in değil, onun sesini taklit eden şeytanın telaffuz ettiğini savunmuşlardır.[39] Ancak Mâtürîdî ile başlayıp bilhassa Kâdî İyâz, Kurtubî ve Fahreddin er-Râzî ile sistemleşen kelâmî-rasyonalist çizgi, peygamberlerin "ismet" sıfatını ve Kur'an'ın ilâhî koruma altında olduğunu merkeze alarak bu rivayetleri kesin bir dille reddetmiştir. Nitekim Râzî, bu tür haberleri kabul etmenin aklî ve naklî delillerle çeliştiğini vurgulayarak bu rivayetleri "zındıkların uydurması" olarak nitelendirmiştir.[40] 19. ve 20. yüzyıllarda Muhammed Abduh, İsmail Fennî Ertuğrul ve Ahmed Hamdi Akseki gibi şahsiyetler de müsteşriklerin artan saldırılarına karşı bu inanç merkezli savunma modelini benimsemişlerdir.[41]

M. Âsım Köksal, bazı İslâm tarihçilerinin kopyalayıp aktardığı bu rivayetlere ve müsteşriklerin yıkıcı istismarlarına karşı Tevhit ilkesini

---

[37] İsmail Cerrahoğlu, "Garânik Meselesinin İstismarcıları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1-2 (01 Haziran 1981), 74-76; Hakan Uğur, "Oryantalist Dozy'nin Kur'an Hakkındaki İddialarına İsmail Fennî Ertuğrul'un Verdiği Cevaplar", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/47 (25 Kasım 2019), 405.

[38] Cerrahoğlu, "Garânîk"; İsmail Hanoğlu, "Garanik Meselesinde Fahruddin er-Razi'nin Rasyonalist Tutumu ve Literalizm Eleştirisi", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 11/2 (11 Temmuz 2013), 62; Ufuk Dağlıoğlu, "Hadis Kaynakları Bağlamında Garânîk Rivayetleri", *Diyanet İlmi Dergi* 61/3 (25 Eylül 2025), 919.

[39] Cerrahoğlu, "Garânîk"; Gördük, "Tefsirde Rivayet-Yorum İlişkisi Üzerine Kronolojik Bir Analiz", 8,9,19.

[40] Cerrahoğlu, "Garânîk"; Hanoğlu, "Garanik Meselesinde Fahruddin er-Razi'nin Rasyonalist Tutumu ve Literalizm Eleştirisi", 59,64.

[41] Ali Rıza Gül, "Garânîk Kıssasının Reddi Üzerinden Kur'an Savunusu: Ahmed Hamdi Akseki Örneği", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 14/2 (27 Kasım 2015), 18; Uğur, "Oryantalist Dozy'nin Kur'an Hakkındaki İddialarına İsmail Fennî Ertuğrul'un Verdiği Cevaplar", 406-407,410.

merkeze alarak sarsılmaz bir Nübüvvet savunması ortaya koyar. Kâfirun Suresi'nde "Sizin dininiz size, benim dinim bana" diyerek müşriklerin inancını en başından beri şiddetle reddeden bir peygamberin, onlara yaranmak için putları övmeye yönelik samimi bir temayül gösterebileceği iddiasını kesin bir dille red etmekte, Hz. Peygamber'in tebliğ sürecinde böyle bir zafiyet gösterdiğini veya şeytanın vahye müdahale ettiğini kabul etmenin Kur'an-ı Kerim'e ne önünden ne de ardından hiçbir bâtılın yanaşamayacağı hakkındaki sarih ve kesin nasslarla taban tabana zıt düşeceğini ortaya koymaktadır.[42] Sadece kelâmî argümanlarla yetinmeyen Köksal, bu uydurma rivayetlerin asılsızlığını ortaya koymak için Kadı Iyaz, Fahreddin er-Râzî, Kurtubî ve Bedrüddin Aynî gibi büyük İslâm âlimlerinin de bu hadiseyi detaylı bir ilim süzgecinden geçirdiklerini ve hiçbirinin delil olmaya elverişli olmadığını ispatladıklarını eserinde bilhassa vurgulamakta ayrıca İbn Huzeyme'nin ifadesiyle bu tür haberlerin bütünüyle zındıkların uydurması olduğunu naklederek, peygamberlerin "ismet" (günahtan ve hatadan korunmuşluk) sıfatını zedeleyen ve İslâm akaidine sızdırılmaya çalışılan bu tür haberleri eserlerine almadığı görülmektedir.[43]

Mustafa Âsım Köksal'ın siyer yazıcılığında *Delâilü'n-Nübüvve* kaynaklarını kullanma biçimi ve mucize haberlerine yaklaşımı, ilk bakışta klasik bir "bilgi koleksiyonculuğu" olarak değerlendirilse de bu tutumun arka planında modern dönemin sekülerleşme ve tarihselleştirme saldırılarına karşı geliştirilmiş bilinçli bir nübüvvet savunması yattığı görülmektedir.

Bu çalışma neticesinde ulaşılan temel sonuçlar şu şekilde özetlenebilir:

Müellifin, oryantalistlerin Hz. Peygamber'i sadece bir siyasi lider veya dahi bir beşer olarak sunma çabalarına karşı, peygamberliğin ilâhî ve olağanüstü boyutunu temsil eden delâil/mucize haberlerini siyerine alması, metodolojik bir zafiyet değil, aksine nübüvvet kurumunun bütünlüğünü korumaya matuf bir tercih olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca müellif, rivayetleri kabul ederken modern tarihçiliğin sadece senet odaklı tenkidinden ziyade, "kelâmî ve itikadî bir süzgeç" işletmiştir. Hz. Eyyub'un hastalığı ve Garânîk hadisesinde görüldüğü üzere; peygamberlerin zorunlu sıfatlarıyla çelişen her türlü anlatıyı, kaynağı ne kadar şöhretli olursa olsun reddetmiştir. Ancak diğer taraftan bu sıfatlarla çelişmeyen tüm rivayetleri de eserine almış; Beyhakî ve Ebû Nuaym gibi kadim literatürü doğrudan konuşturarak, modern okuyucu ile klasik miras arasında arı-duru bir köprü kurmaya çalışmıştır. Kişisel yorumlarını (Garanik hadisesi hariç) metinden çekmesi, tarihî hakikatin manipüle edilmeden aktarılmasını sağlamış; bu da eserini kurgusal tarihlerden ayırarak dürüst bir referans kaynağı haline getirmiştir.

---

[42] Mustafa Âsım Köksal, *İslam Tarihi* (Istanbul: Şamil Yayınevi, 1987), 4/175; Köksal, *Mustafa Âsim Köksal*, 174.

[43] Köksal, *Hz. Muhammed Aleyhisselam ve İslâmiyet*, 2008, 1-2/370.

Netice itibarıyla M. Âsım Köksal, İslâm tarihçiliğini salt bir nakilcilik olarak görmeyip hem içteki hurafelere hem de dıştaki müsteşrik saldırılarına karşı kelâmî bir süzgeçle ilmî bir kalkan inşa etmiş; böylelikle Müslüman aydının modernizm karşısındaki akademik duruşuna dair özgün bir örnek sunarak literatürdeki yerini almıştır.

KAYNAKÇA

Altuntaş, Abdurrahman. "Kur'an'da Tanıtılan Model Şahsiyet, Hz. Eyyûb". *Journal of Turkish Studies* 11 Issue 5 (01 Ocak 2016), 17-17. https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.9321

Bucaille, Maurice. *Tevrat, İnciller, Kur'ân-ı Kerîm ve Bilim*. çev. Suat Yıldırım. İstanbul: Işık Yayınları, 2005.

Cerrahoğlu, İsmail. "Garânîk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/361-366. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Cerrahoğlu, İsmail. "Garânik Meselesinin İstismarcıları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1-2 (01 Haziran 1981), 69-92.

Dağlıoğlu, Ufuk. "Hadis Kaynakları Bağlamında Garânîk Rivayetleri". *Diyanet İlmi Dergi* 61/3 (25 Eylül 2025), 907-948. https://doi.org/10.61304/did.1696025

Erten, Mevlüt - Kuyucu, Yasemin. "Kur'an-ı Kerim ve Kutsal Kitaplarda Hz. Eyyûb". *Kalemname* 7/14 (31 Aralık 2022), 564-586.

Gördük, Yunus Emre. "Tefsirde Rivayet-Yorum İlişkisi Üzerine Kronolojik Bir Analiz: Garânîk Olayı Örneği". *Artuklu Akademi* 5/1 (25 Haziran 2018), 1-38.

Gül, Ali Rıza. "Garânîk Kıssasının Reddi Üzerinden Kur'an Savunusu: Ahmed Hamdi Akseki Örneği". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 14/2 (27 Kasım 2015), 1-37.

Günaltay, M. Şemseddin. *İslamda Tarih ve Müverrihler*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339.

Hanoğlu, İsmail. "Garanik Meselesinde Fahruddin er-Razi'nin Rasyonalist Tutumu ve Literalizm Eleştirisi". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 11/2 (11 Temmuz 2013), 55-68. https://doi.org/10.18317/kader.42219

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr ed-Dimeşkî (ö.774/1373). *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. 21 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1997.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr ed-Dimeşkî (ö.774/1373). *Kısasu'l-Enbiyâ*. ed. Mustafa Abdulvâhid. Kahire: Dâru't-Te'lîf, 1968.

İmamoğlu Gündoğdu, Züleyha. *Mustafa Âsim Köksal'in Caetani'ye Yazdiği Reddiye'nin Değerlendirilmesi*. Rize Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Kara, Adnan. "Türkiye'de Siyer Yaziciliği: Mustafa Asim Köksal Örneği". *Mustafa Asim Köksal ve İlmî Kişiliği*. Bursa: Emin Yayınları, 2021.

Kartal, Rabia. *Mustafa Asim Köksal'in Dİn Algisi ve Dİnİ Yaşayişi*. Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, 2024.

Köksal, A. Cüneyt. *Mustafa Âsim Köksal*. ed. Firdevs Başarı. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2007.

Köksal, Asım Cüneyd. "Köksal, Mustafa Âsım". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/235-236. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Köksal, Mustafa Âsım. *Caetani'ye Reddiye*. 2 Cilt. Cağaloğlu, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

Köksal, Mustafa Asım. *Hz. Muhammed Aleyhİsselam ve İslâmİyet*. 8 Cilt. İzmir: Işık Yayınları, 2008.

Köksal, Mustafa Asım. *İmandan İhsana*. İstanbul: Semerkand, 2018.

Köksal, Mustafa Âsım. *İslam Tarihi*. 18 Cilt. Istanbul: Şamil Yayınevi, 1987.

Özkan, Mustafa. "Mustafa Asım Köksal'ın İslam Tarihçiliği Bağlamında Siyer Anlayışı". *Mustafa Asim Köksal Ve İlmî Kİşİlİğİ*. ed. Cafer Acar. Bursa: Emin Yayınları, 2021.

Uğur, Hakan. "Oryantalist Dozy'nin Kur'an Hakkındaki İddialarına İsmail Fennî Ertuğrul'un Verdiği Cevaplar". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/47 (25 Kasım 2019), 399-428.

Yapıcı, Asım. "Türk-İslam Medenİyetİ Perspektİfİnden Mustafa Asim Köksal: Hayati, Eserlerİ, Şahsİyetİ ve Dünya Görüşü". *II. Uluslararası Develi - Âşık Seyrânî ve Türk Kültürü Kongresi / Develi Bildirileri*. ed. Recep Özkan. C. 1. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2021.

MUSTAFA ASIM KÖKSAL'IN SİYER YAZICILIĞINDA HZ. PEYGAMBER'İN TAİF YOLCULUĞU MESELESİNE METODOLOJİK BİR YAKLAŞIM

Mine Nur ÖZGEN[*]
Yılmaz ÇELİK[**]

Özet

Bu bildiri, Mustafa Asım Köksal'ın Taif Seferi'ni anlatırken nasıl bir yol izlediğini, kaynakları nasıl kullandığını ve bilgileri nasıl bir araya getirdiğini incelemek için hazırlanmıştır. M. Asım Köksal, son yüzyılda ülkemizde yetişen önemli İslam tarihçilerindendir. *İslam Tarihi* isimli kapsamlı eseriyle bu alanda büyük bir boşluğu doldurmuştur. M. Asım Köksal, aslında mezkûr eserini, İtalyan oryantalist Leone Caetan'nin yazdığı "*Annali dell'Islam*" (İslam Tarihi) adlı kitabına cevap olarak kaleme almıştır. Caetan'nin bu kitabının Hz. Peygamber'e yönelik yalan ve iftiralarla dolu olduğunu düşünen M. Asım Köksal, bu oryantalistin iddialarına eserinde tek tek ele alarak cevap vermiştir. Yaklaşık otuz yıl süren çalışmasında müellif Hz. Peygamber'in hayatını klasik kaynaklardan yola çıkarak ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Bazı konuları anlatırken detaya inmiştir. Hz. Peygamber'in Taif yolculuğu bu konulardan biridir. Taif yolculuğu siyer konuları içerisinde önemli bir yere sahiptir. Bu yolculuğun meydana geliş nedeni, yolculuğun amacının himaye arayışı mı yoksa tebliğ mi olduğu, yolculuğun merhaleleri, Hz. Peygamber'in Taif'te kalış süresi, kimlerle muhatap olduğu, kime misafir olduğu ve yolculuğun ne kadar sürdüğü gibi pek çok konu aydınlatılmayı beklemektedir. M. Asım Köksal'ın Taif seferini anlatış yöntemi bu açılardan dikkat çekicidir. Bu çerçevede, Hz. Peygamber'in Huneyn Savaşı akabinde Taif'e yaptığı askeri sefere de kısaca değinilecektir. Yazarın bu zorlu süreci hangi belgelerle anlattığı ve temel İslam kaynaklarını nasıl bir süzgeçten geçirdiği çalışmamızın ana problemini oluşturmaktadır. Araştırmamızın temel amacı, Köksal'ın Taif yolculuğu özelinde ortaya koyduğu bilimsel tavrı ve kaynak kullanma disiplinini sade bir dille açıklamaktır. Çalışmamızda,

[*] Yüksek Lisans öğrencisi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, ozgenminenur@gmail.com https://orcid.org/0009-0003-9234-5072.

[**] Doç. Dr., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Ana Bilim Dalı, yilmazcelik70@gmail.com https://orcid.org/0000-0002-5038-575X

yazarın olayları tarih sırasına göre anlatırken hangi bilgileri neden seçtiği ve birbiriyle çelişen haberleri nasıl çözüme kavuşturduğu üzerinde durulacaktır. Araştırmamız, M. Asım Köksal'ın İslam Tarihi eserinde izlediği yöntem, modern siyer yazımında eski kaynakların sadece birer bilgi deposu olmadığını, bu bilgilerin akılcı bir yöntemle nasıl anlamlı bir tarih metnine dönüştürüldüğünü göstermesi açısından da önemlidir. İnceleme yapılırken metin analizi yöntemi kullanılmış ve çalışma sadece yazarın Taif yolculuğuna ayırdığı kısımlarla sınırlandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Hz. Peygamber, M. Asım Köksal, Tebliğ, Himaye, Taif.

A METHODOLOGİCAL APPROACH TO THE ISSUE OF THE PROPHET'S JOURNEY TO TAİF İN THE SİRAH WRİTİNGS OF MUSTAFA ASİM KÖKSAL

Mine Nur ÖZGEN[*]

Yılmaz ÇELİK[**]

Abstract

Asım Köksal is one of the most prominent Islamic historians to emerge in our country over the past century. With his monumental work titled *History of Islam*, he has filled a significant gap in this field. In fact, M. Asım Köksal authored this work as a response to the book *Annali dell'Islam* (History of Islam) written by the Italian Orientalist Leone Caetan. Caetan's book is filled with lies and slanders directed at the Prophet Muhammad. M. Asım Köksal addressed this Orientalist's claims one by one in his work and provided his responses. In his research, which spanned approximately thirty years, the author examined the life of the Prophet Muhammad in detail, drawing on our classical sources. He delved into specifics while discussing certain topics. The Prophet's journey to Taif is one of these topics. The journey to Taif actually holds an important place among the topics of the Prophet's biography. Many issues—such as the reason for this journey, whether its purpose was to seek protection or to convey the message, the stages of the journey, the duration of the Prophet's stay in Taif, whom he interacted with, how long it lasted, and with whom he stayed—await clarification. M. Asım Köksal's method of narrating the Taif expedition is noteworthy from these perspectives. This paper has been prepared to

[*] Master's student, Niğde Ömer Halisdemir University, Institute of Social Sciences, Department of Islamic History and Arts, ozgenminenur@gmail.com https://orcid.org/0009-0003-9234-5072.

[**] Assoc. Prof. Dr., Niğde Ömer Halisdemir University, Faculty of Theology, Department of Islamic History, yilmazcelik70@gmail.com https://orcid.org/0000-0002-5038-575X.

examine the approach Köksal took in narrating the Taif Expedition, how he utilized his sources, and how he synthesized the information. In this context, the military campaign to Taif undertaken by the Prophet following the Battle of Hunayn will also be briefly discussed. The primary focus of our study is to examine which documents the author used to describe this challenging period and how he interpreted the fundamental Islamic sources. The primary objective of this research is to explain, in simple terms, the scientific approach and the discipline of source usage demonstrated by Köksal specifically regarding the journey to Taif. The study will focus on why the author selected certain information while narrating events in chronological order and how he resolved conflicting reports. The method M. Asım Köksal employs in his work on Islamic History is significant in that it demonstrates how, in modern sirah writing, ancient sources are not merely repositories of information, but how this information is transformed into a meaningful historical text through a rational method. Textual analysis was used in this study, and the scope of the work is limited to the sections the author dedicates to the journey to Taif.

Keywords: History of Islam, The Prophet Muhammad, M. Asım Köksal, Propagation, Protection, Taif

Giriş

Her zaman okuyan, öğrenen; öğrendiklerini okuyucusuna aktarma gayretinde olan, azmi ile çok sayıda eserini okuyucusuna ulaştıran Mustafa Asım Köksal, 5 Eylül 1329/18 Eylül 1913 yılında Kayseri Develi ilçesinin Abdülbaki mahallesinde doğdu.[1]Babası çeşitli memuriyet kadrolarında çalışmış olan Yakup Oğlu Hafız Mehmet Edip Efendi, annesi; Develi ilçesinden Ali Efendi'nin evladı Döne Hanımdır. Eğitim hayatına Develi'de başlayan Mustafa Asım, Develi Erkek ilkokulunda, ilk tahsilini "Pekiyi"derecesi ile bitirmiş aynı yıl Erzurum Askeri lisesi sınavını kazandığı halde çeşitli sebeplerle devam edememiştir. Asım Köksal, imkansızlıklar sebebiyle örgün eğitime çok kısa devam etmesine rağmen okumaya aşırı düşkünlüğüyle yaşantısının büyük kısmını ilmî çalışmalara ayırmış, onun kaleme aldığı eserleri temelde Türk insanının dinî ve manevî ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik olmuştur.[2] İlköğrenimini Develi Numune Mektebinde tamamlayan Mustafa Asım Köksal, yurt içinde ve yurt dışında (örn. Kayseri Lisesi, Erzurum Askeri Lisesi, Kahire/ Ezher'de) sağlam bir eğitim almak istese de maddî sıkıntılar, imkânsızlıklar ve ailevî nedenlerden dolayı bu arzusunu gerçekleştirememiştir. Dinî anlamda ilk eğitimini Kayseri Ulemasından

[1] Şahin,Kamil. "Mustafa Asım Köksal(18 Eylül 1913-28 Kasım 1998) Hayatı ve Eserleri ".Diyanet Dergi 35/2(1999),117-127.

[2] Rabia Kartal,*Mustafa Asım Köksal'ın Din Algısı ve Dini Yaşayışı*(Yüksek Lisans Tezi,Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi,2024),15.

Develi Müftüsü İzzet Efendi'den almıştır. Bu süreçte O, medrese usulüne göre "Mukaddimât-ı Ulûm" derslerini talim etmiştir. Bizzat kendi ifadesiyle bilgiye ve okumaya aç ve susuz olan Mustafa Asım Köksal'ın okudukça açlığı ve susuzluğu daha da artmıştır. Bu arayış onu Ankara'ya doğru götürmüştür. 1933 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın açtığı kitabet sınavına girmiş ve 35 kişi arasından sınavı birincilikle kazanarak göreve başlamıştır. Ankara'ya yerleştiği zaman Kerkük ulemasından Muhammet Efendi'nin öğrencisi olup, İskilipli İbrahim Ethem'den de hem tasavvufî terbiye hem de icazet almıştır[3].1933 yılında Ankara'ya gelip, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın çeşitli kademelerinde tam 31 yıl çalışmıştır.1964 yılında buradan emekli olan Köksal, 85 yıllık hayatı boyunca birçok alanda eserler vermiş özellikle siyer-islam tarihinde çok önemli eserler kaleme almış ve bizzat kendi ifadesiyle "hayatının en mutlu ve en mesut kısmını"[4] teşkil eden İslam Tarihi-Hz. Muhammed ve İslamiyet adlı 18. ciltlik çalışmasıyla tanınmıştır. Eser, 20. asrın ortalarında, İslam Tarihi üzerine yazılmış geniş ve hacimli bir eser olması sebebiyle, Alemi İslamda geniş bir yankı uyandırmıştır. Müellifin kaleme aldığı İslam Tarihi eseri esasen Caetani'ye yazmış olduğu Reddiye mahiyetindedir. Eserin nasıl meydana geldiğini bizzat kendisi şöyle anlatmaktadır: *"Reddiyeyi yazmama, İtalyan müsteşriklerinden Caetani'nin İslam Tarihi; İslam Tarihi'ni yazmama da Reddiye sebep oldu. Leone Caetani'nin bu eserini; 1924 yılında İslam Tarihi adıyla Hüseyin Cahit (Yalçın) dilimize çevirmiştir… Caetani'nin dinimiz, Peygamberimiz, Kitabımız hakkındaki telakkilerinde de maalesef tarafsızlıkla bağdaşacak bir cihet bulunmamaktadır. Caetani'ye göre Peygamberimiz; hâşâ dünyayı ele geçirmek hırsıyla ortaya atılmış bir maceraperest. İslamiyet; bu iş için siyasî bir alet. Kur'an-ı Kerim de; Onun (Peygamberimizin) Allah'a isnat etmek istediği kendi sözlerinden ibarettir. Olanca gücümü zorlayarak ve kaynak bulmadaki güçlükleri de yenmeye çalışarak Reddiye'yi yazmaya altı ay kadar devam ettim. Ne iştahım kaldı, ne uykum. Bunun üzerine; çalışmayı bırakmak zorunda kaldığımı Hocam İskilipli İbrahim Ethem Gerçekoğlu'na bildirdim. O da: 'Sen bu işe manen memursun evladım. Sakın bırakayım deme.' diyerek beni çalışmaya teşvik etti. Çaresiz kaldıkça manen desteklendiğim ve şükür secdesine kapandığım oldu. Beş yıl gibi bir süre içinde, geceyi gündüze katarak bu görevi yerine getirdim. Caetani'nin yazmış olduğu İslam Tarihi'ni yıllarca inceleyip yalan ve yanlışlarını ortaya koydum. "*[5] İfadelerini kullanan Köksal bu eseri oluştururken bizzat ana kaynaklara başvurmaktadır. Bu çalışmada eserde oldukça fazla alan kaplayan Taif yolculuğu ve kuşatması merhale merhale ele alınıp anlatılmaktadır. Köksal'ın titiz çalışmasıyla gün yüzüne çıkan bu

[3] Asım Yapıcı, "Türk-İslam Medeniyeti Perspektifinden Mustafa Asım Köksal: Hayatı, Eserleri, Şahsiyeti ve Dünya Görüşü", II. Uluslararası Develi - Âşık Seyrânî ve Türk Kültürü Kongresi / 1. Cilt "Develi Bildirileri", ed. Recep Özkan (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2021), 21.

[4] Mustafa Âsım Köksal, İslam Tarihi (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1987), 1/8.

[5] Yapıcı, "Türk-İslam Medeniyeti Perspektifinden Mustafa Asım Köksal ",25.

veriler ışığında, Taif seferinin etkisi ve boyutları kronolojik bir bütünlük içerisinde ele alınmaktadır.

1. M. Asım Köksal'ın Anlatımıyla Taif Yolculuğu

1.1. Hz. Peygamber'in Taif Yolculuğunun Nedeni

Peygamberimiz Aleyhisselam; amcası Ebu Talib'in vefatından sonra, nübüvvetin onuncu yılında, Şaban ayının bitmesine üç gece kala, yanına azadlı kölesi ve oğulluğu Zeyd b. Hârise'yi alıp, yürüyerek Taif'e gitti. Taif şehrine Mekke'den yaya yürüyüşle bir günde çıkılır, Taif'ten Mekke'ye de yarım günde inilir. Peygamberimiz Aleyhisselamın Taif'e gitmekten maksadı, Taif eşrafıyla görüşüp konuşarak, onlara: Bir ve tek olan Allah'a imana, İslamiyet'e davet etmek, Allah katından getirip tebliğ etmiş olduğu şeyleri kabul etmelerini istemek, Kavmi olan Kureyş müşriklerine karşı kendisini barındırmalarını, korumalarını, kendisine yardımcı olmalarını istemek idi. "[6]

1.2. Hz. Peygamber Taif'te

Peygamberimiz Aleyhisselam Taif'e varınca, orada Sakif kabilesinin ulu kişilerinden ve eşrafından bazı kimselerle buluştu ki, onlar: 1. Abdi Yalil b. Amr b. Umeyr, 2. Mes'ud b. Amr b. Umeyr, 3. Habib b. Amr b. Umeyr adlarındaki üç kardeş idiler. Bunlardan birisi, Cumah oğulları ailesinden bir kadınla evli bulunuyordu. Peygamberimiz Aleyhisselam onlarla oturup konuştu. Kendisinin Allah tarafından gönderilen bir peygamber olduğunu bildirdi. Kureyş müşriklerinin uğrattıkları bela ve musibetlerden şikâyetlendi. Kendilerini Allah'a imana davet etti. İslâmiyeti yaymasına yardımcı olmalarını ve kavmi olan Kureyş'ten muhalefet edenlere karşı kendisiyle birlikte hareket etmelerini istemek üzere yanlarına gelmiş olduğunu söyledi.Onlardan birisi:"Eğer Allah seni peygamber gönderdi ise, Kâbe'nin örtüsünü üzerinden çıkartıp atmış olayım!"Eğer Allah seni peygamber gönderdi ise, Kâbe'nin örtüsünü çalmış, yırtıp atmış olayım!" dedi.Onlardan ikincisi de:"Allah, senden başka peygamber gönderecek kimse bulamadı mı?! Allah senden başkasını peygamber göndermekten âciz midir?" dedi.Üçüncüsü ise:"Vallahi, ben seninle hiçbir zaman konuşmayacağım. Çünkü, sen dediğin gibi Allah tarafından gönderilmişsen, elbette ki benim sana cevap vermemden müstağnisin, çok yüksek bir mevkide bulunuyorsun demektir. Eğer sen Allah'a karşı yalan söylüyorsan, zaten seninle konuşmam bana yaraşmaz!" dedi.Taifliler:"Yurdunun halkı, kavmin seni istememiş, kabul etmemişler! Sen de kalkmış, bize gelmişsin!

[6] Mustafa Asım Köksal, *Peygamberler Peygamberi Hz. Muhammed Aleyhisselam ve İslâmiyet-1*, ed. Ömer Çetinkaya vd. (İstanbul: Işık Yayınları, 2008), 477-478.

2. M. Asım Köksal'ın Taif Seferi Anlatısında Kullandığı Kaynak ve Metodu

Köksal, eserini oluştururken salt bir tarih anlatıcısı olmanın ötesinde, bulguları ana kaynaklara bırakmayı öncelemiştir. Onun Taif Seferi anlatımında da bu metodun yansımalarını; kendi yorumunu ve şahsi fikrini geri planda tutarak rivayetleri kronolojik bir şekilde aktardığı görülmektedir. Bizzat kendisinin ifadesinde şöyle geçmektedir: *Peygamberimiz'in (AS) hayatına ve dinimize ait bilgileri Kur'an-ı Kerim ve Hadis gibi doğrudan doğruya ana kaynaklardan derleyip yazmaya çalıştım... Sadece kaynakları konuşturmak istedim. Şahsî görüş ve düşüncelerimle araya girmekten, olayların arı-duru havasını bulandırmaktan son derece kaçındım."*[7] Yukarıda belirtildiği gibi Köksal 'ın metodolojik titizliği ve kaynaklara olan sadakati, Taif seferinin yolculuk sürecinde net bir şekilde görülmektedir. Köksal, bu bölümde olayları sadece kronolojik aktarmamakta, Taif seferi yolculuğunun önemini ve coğrafi ayrıntıları ana kaynaklarda anlatıldığı gibi okuyucusuna sunmaktadır. Bu durumun bir örneği olarak Peygamber Efendimizin Taif'e gidiş süreci eserde şu cümleler ile aktarılmaktadır: "*Peygamberimiz Aleyhisselam; amcası Ebu Talib'in vefatından sonra, nübüvvetin onuncu yılında, Şaban ayının bitmesine üç gece kala yanına azadlı kölesi ve oğulluğu Zeyd b. Hârise'yi alıp, yürüyerek Taif'e gitti.*[8] *Taif şehrine Mekke'den yaya yürüyüşle bir günde çıkılır, Taif'ten Mekke'ye de yarım günde inilir.*[9] *Peygamberimiz Aleyhisselamın Taif'e gitmekten maksadı, Taif eşrafıyla görüşüp konuşarak, onlara:*

1. Bir ve tek olan Allah'a imana, İslamiyet'e davet etmek,[10]

2. Allah katından getirip tebliğ etmiş olduğu şeyleri kabul etmelerini istemek,[11]

3. Kavmi olan Kureyş müşriklerine karşı kendisini barındırmalarını, korumalarını, kendisine yardımcı olmalarını istemek idi. "[12]

Bu alıntıdan da anlaşıldığı üzere Köksal, tarihi verileri aktarırken herhangi bir edebi süsleme veya kendi şahsi görüşüne ve duygu aktarımına başvurmamıştır. Taif yolculuğunun yaya olarak yapılması ve Mekke Taif arasındaki ulaşım süresi gibi bizzat teknik detayları ifade etmesi, onun İslam Tarihi anlatımında kaynaklardaki somut verileri ve coğrafi gerçekliği ön planda tuttuğunu göstermektedir. Köksal çoğu zaman, bir kaynakta konuya dair farklı rivâyetler aktarılmışsa hepsini kitabına almıştır. Böylelikle

---

7 Yapıcı, "Türk-İslam Medeniyeti Perspektifinden Mustafa Asım Köksal ",25.

8 M.Asım Köksal, *Peygamberler Peygamberi Hz. Muhammed Aleyhisselam ve İslamiyet*,(Işık Yayınları, İstanbul 2008), 1: 478.

9 Köksal, *Hz Muhammed Aleyhisselam ve İslamiyet,* 1:478.

10 Köksal, *Hz Muhammed Aleyhisselam ve İslamiyet,* 1:478.

11 Köksal, *Hz Muhammed Aleyhisselam ve İslamiyet,* 1:478.

12 Köksal, *Hz Muhammed Aleyhisselam ve İslamiyet,* 1:478.

okuyucu karşılaştırmayı kendi başına da yapabilir ve bir hükme varabilir olduğu görülmektedir. Mustafa Âsım, genel okuyucu kitlesine hitap ederek bir şeyler öğretmeyi hedeflediği için eserlerini yazarken her yaştan insanın anlayabileceği bir üslup ve anlaşılır bir dil kullanmaya özen göstermiştir. Kur'an-ı Kerim'i ana kaynak olarak kullanmış; hadislerden, ilk dönem tarihçilerin ve muhaddislerin eserlerinden istifade etmiştir. Mustafa Âsım, seleflerinden aldığı zengin tarihi malzemeyi kronolojik olarak olayların geçiş sırasına göre Türkçe'ye tercüme ederek eserlerine aktarmıştır. Neden-nasılcı tarih üslubunu benimsemediği için de olaylardan hareket ederek genel değerlendirmeler yapmamıştır. Sadece önemli ve gerekli gördüğü hususlarda kısa açıklamalarda bulunmuştur[13]. Eserin dipnot düzeyi tetkik edildiğinde, Köksal'ın temel islam kaynaklarından yararlandığı görülmektedir. Dipnotunda olan söz konusu listenin belli başlı müellif ve eserlerini sıralar isek: Urve b. Zübeyr b. Avvam, Eban b. Osman b. Affan, Şabî, Vehb b. Münebbih, Âsım b. Ömer b. Katâde, Şurahbil b. Sa'd, İbn Şihâb ez-Zührî, Musa b. Ukbe, Vâkıdî {Megâzî}, İbn İshak, İbn Hişam {Sîretü'n-Nebî}, İbn Sa'd {Tabâkatü'l-Kübrâ}, İbn Kuteybe, Tirmizî, Belâzürî {Ensâbü'l-Eşrâf}, Taberî {Tarihü'l-Ümem ve'l-Mülûk}, Mes'ûdî {Murûcü'z-Zeheb}, İbn Hazm {Cevâ miu's-Sîre}, Kadı İyâz {Şifâ}, Süheylî {Ravdü'l-Unuf}, İbnü'l-Cevzî {el-Vefâ}, İbnü'l-Esîr {el-Kâmil fi't-Tarih}, Halebî {İnsanü'l-Uyûn}, İbn Seyyidi'n-Nâs {Uyûnü'l-Eser}, Zehebî {Tarihu'l-İslâm ve el-İber}, İbn Kayyim el-Cevziyye {Zâdü'l-Meâd}, İbn Kesîr {el-Bidaye ve'n-Nihâye}, İbn Haldun {Kitabü'l-İber}, Makrizî {el-İltâ'}, Semhûdî {Vefâu'l-vefâ}, Kastalânî {Mevâhibü'l-Ledünniye}, Diyar-ı Bekrî {Tarihu'l-Hamîs}, Ahmed Zeynî Dahlan {Siretü'n-Nebî}, Şiblî Numanî {Siretü'n-Nebî}[14].Bu listeyle M. Âsım Köksal'ın kendisini yetiştirdiği ilmî gelenek açıkça ortaya çıkmaktadır. Yüzeysel bakıldığı zaman Mustafa Asım Köksal'ın kaynaklardaki her rivayeti değerlendirmeden aldığı düşünülebilir. Ancak bu düşünce isabetli değildir. Çünkü O, kendi geliştirdiği İslamî bilgi, bilinç ve dinî hassasiyet üstüne kurmuş olduğu özgün yaklaşımını sergiler[15]. Köksal, tereddüt ettiği durumlarda, konu ile ilgili farklı kaynaklarda yer alan bilgileri karşılaştırma yoluna gitmektedir. Meselâ 1878 tarihli Kitâb-ı Mukaddes'e bakıp, emin olamayınca 1949 tercümesine de başvurduğu da görülmektedir.[16] M. Asım Köksal, orijinal kaynakları, asıl metinleri kullanmıştır. Fakat kaynaklarına çok güvendiği için olsa gerek, aktardığı bilgilerin tenkid ve tahkîkini yapmamıştır. Güncel kaynakları ve Türkçe kaynakları ise âdetâ kullanmamıştır.[17] Bu titizlik, şahsi fikir ve

[13] Selma Polat, *Mustafa Âsım Köksal'ın Hayatı Eserleri ve Tarihçiliği* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2001), 92.

[14] Asım Cüneyd Köksal, "Bir İslam Alimi Olarak Mustafa Asım Köksal",(Düşünen Şehir-Portre Dergisi), s.129-130.

[15] Yapıcı, "Türk-İslam Medeniyeti Perspektifinden Mustafa Asım Köksal,23.

[16] Züleyha İmamoğlu Gündoğdu, Mustafa Âsım Köksal'ın Caetani'ye Yazdığı Reddiye'nin Değerlendirilmesi (Yüksek Lisans Tezi, Rize Üniversitesi, 2011), .

[17] Polat, *Mustafa Âsım Köksal'ın Hayatı Eserleri ve Tarihçiliği*, 52.

kurgusal bir anlatımdan ziyade duru bir tarihi anlatım sunmaktadır. Köksal zengin kaynak kullanımını şu sözleriyle ifade etmektedir:

"Vak'alarda, tek kaynak yerine birçok kaynakları sıralamakla ve kaynaklardan herhangi birinin –varsa- taşıdığı fazla bir bilgiye işaret etmeden geçmemekle de, vak'aların kaynaklara geçiş sırasını belirtmek ve böylece kitabıma kaynaklık vasfı kazandırmak istedim[18]." Kendisinin de vurguladığı gibi Köksal'ın kaynaklık vasfı kazandırma gayesi, onun eserini diğer eserler gibi siyer kaynağı olmaktan çıkarıp, adeta bir usul eserine dönüştürmektedir. Eserinde Kuran ve Hadisle eş zamanlı gitmesi ve hadislerdeki titizliğide onun bu alanda ilmi geleneğini zenginleştirmede katkıda bulunmuştur. Asım Köksal'ın, zikrettiği haberlerin senedini eserine almayarak anlatım metodunu akıcı bir hale getirdiği anlaşılmaktadır. Nitekim sahabe gibi Hz. Peygamber'den doğrudan rivâyette bulunduğu, tabiîn gibi sahabeden doğrudan naklettiği, hadis mecmuaları ve tarih kaynaklarından doğrudan alıntılar yaptığı görülmektedir.[19] Bu yöntemi kullanmasındaki amacının tüm okuyucu kitlesine hitap etmek olması muhtemeldir. Bu sebeple her yaş ve her kitleden insanın anlayacağı bir dil ve anlatım oluşturmuştur. Yine kısa bazı açıklamalarını, tercihlerini ve yorumlarını hariç tutacak olursak neredeyse hiç yorum yapmadan akıcı bir dil kullanarak tüm rivâyet-leri bir araya getirmiş olması da onun başka bir tercihidir. Okuyucu ile eserini baş başa bırakıp değerlendirmeyi okuyucuya bıraktığı eserinde net bir şekilde karşımıza çıkmaktadır.

3. Müsteşrik İddialarına Bir Reddiye Olarak Taif Seferi

Mustafa Âsım Köksal'ın tarihçilik vizyonu, klasik bir bilgi aktarımı olmayıp, aynı zamanda İslam tarihine ve siyer yazıcılığına yönelik "dışarıdan" gelen saldırılara karşı bir savunma karakteri taşımaktadır. Onun bu alandaki en büyük muhatabı, İslam Tarihi (*Annali dell'Islâm*) adlı eseriyle İtalyan müsteşrik **Leone Caetani**'dir[20] Bir ihtiyaca daha doğrusu bir meydan okumaya ce vap vermek amacıyla telif edilen Köksal'ın bu eserinin, Leone Caetani'nin şahsında bütün oryantalistlere bir cevap olarak yazıldığını söylemek yanlış olmasa gerektir. Şimdi Caetani'nin Taif yolculuğu hakkındaki iddiaları ve Mustafa Asım Köksal'ın cevaplarını ele alalım.

Caetani Taif Seferini aktarırken şu ifadeleri kullanmaktadır:"*Şehri terk ile vatandaşlarının tecavüzatına karşı Sakiflerden himaye talep etmek üzere Taif'e gitti.*[21]"Bu şekilde ifade ederek sanki bu yolculuğu siyasi bir korunma çabası olarak göstermeye çalışmaktadır. Müellifimiz A.Köksal kendi eserinde Taif'e gitmesinin sebeblerini sıralamış en başta "*Bir ve tek olan Allah'a imana,*

---

[18] Cüneyd Köksal, "Bir İslam Alimi Olarak Mustafa Asım Köksal",132.

[19] Cafer Acar-Aygün Yılmaz (ed.), *Mustafa Asım Köksal ve İlmi Kişiliği,*(Ankara :Emin Yayınevi, 2021)

[20] Adnan Kara, "*Türkiye'de Siyer Yazıcılığı* ",(Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2017).,117.

[21] Leone Caetani, *İslam Tarihi,* çev.Hüseyin Cahit Yalçın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları,2020),1/503

İslamiyet'e davet etmek "[22] cümlesini aktararak yolculuğun amacının sadece siyasi bir korunma olmayıp dini tebliğ olduğunu okuyucularına sunmuştur.

Ceatani devam eden alatımında "*Üç birader ihtimal ki Kureyşliler'in korkusuyla Muhammed'i pek fena kabul ettiler. Hiçbir himaye göstermediler. "*[23]diyerek Reislerin reddedişini sadece kabile siyasetine ve korkuya bağlamakta iken Köksal bu durumu "*Onlardan birisi: "Eğer Allah seni peygamber gönderdi ise, Kâbe'nin örtüsünü üzerinden çıkartıp atmış olayım! Onlardan ikincisi de: "Allah, senden başka peygamber gönderecek kimse bulamadı mı?! Allah senden başkasını peygamber göndermekten âciz midir?" dedi. Üçüncüsü ise: "Vallahi, ben seninle hiçbir zaman konuşmayacağım. Çünkü, sen dediğin gibi Allah tarafından gönderilmişsen, elbette ki benim sana cevap vermemden müstağnisin, çok yüksek bir mevkide bulunuyorsun demektir. Eğer sen Allah'a karşı yalan söylüyorsan, zaten seninle konuşmam bana yaraşmaz!" dedi* [24] "şeklinde kabile reislerinin şahsi kibri ve putperestlikteki bağnazlıklarıyla açıklar. Köksal'a göre mesele İslamın getirdiği inançların onların kurulu düzenine ters düşmesidir.

Ceatani devam eden söyleminde:

"*Muhammed, Taif'teki Saklifleri İslamiyet'e celb etmek ümidini kaybetti. Kemal-i ye's ve ızdırab ile Mekke yolunu tuttu. Namaz kıldığı sırada Mezopotamya'da Nusaybin'den gelmiş olan yedi cin kendisini ziyaret etti. Muhammed'in söylediği sözler cinleri o kadar müteessir etti ki İslamiyet'i kabul eylediler. Sonra bu cinler arkadaşlarının nezdine avdetle yeni dini neşretmeye başladılar "*[25] şeklinde ifade ederek umutsuzluk ve kasvetli bir hava hissiyatını bizlere uyandırtmaktadır.

Köksal ise bu olumsuz havayı ve umutsuzluk algısını şu cümleleri ile çürütür: "*Peygamberimiz Aleyhisselam, biraz dinlenip sükûnet bulduktan ve iki rekât namaz kıldıktan sonra, ellerini semaya kaldırdı, Yüce Allah'a halini şöyle arz etti: "Ey Allah! Gücümün zayıfladığını, tedbirimin azlığını, halk nazarında hakîr görüldüğümü, sana arz ve şikâyet ediyorum! Ey merhametlilerin en merhametlisi! Sensin zayıf düşenlerin Rabbi! Sensin benim Rabbim! Sen, beni kime; senden uzak olan ve beni gördükçe suratını asan kimselere mi bırakıyorsun? İşimi eline verdiğim düşmana mı bırakıyorsun? Eğer Sende bana karşı bir azab yoksa, hiç gam çekmem! Senin af ve mağfiretin, benim için, gazabından daha geniştir. Senin üzerime gazab indirmenden yahut gazabının üzerimde yerleşmesinden Senin karanlıkları aydınlatan, dünya ve âhiret işlerini düzenine koyan Yüzünün (Zatının) Nuruna sığınıyorum! Herşey senin rızan içindir ve bütün güç, kuvvet de Sende, Senin Elindedir!"*[26] bu dua bir çaresizlik

[22] Köksal, *Hz Muhammed Aleyhisselam ve İslamiyet,* 1:478.
[23] Ceatani, *İslam Tarihi,1/504*
[24] Köksal, *Hz Muhammed Aleyhisselam ve İslamiyet,* 1:479.
[25] Ceatani, *İslam Tarihi,1/504*
[26] Köksal, *Hz Muhammed Aleyhisselam ve İslamiyet,* 1:483.

değil bilakis, Allah'a tam teslimiyet ve rıza göstergesi olduğunu göstermektedir. Gösterilen bu teslimiyet Ceatani'nin tam bir umutsuzluk ve kaçış cümlelerini çürütmektedir. Ceatani olayı peygamberlikten kopuk bir şekilde psikolojik bir çöküş olarak ifade ederken, Köksal, dua üzerinden bu hüzünlü anın aslında Allaha olan teslimiyetin zirvesi olduğunu ortaya koyar. Caetani'nin "soğuk ve mesafeli" oryantalist dili karşısında Köksal, detaylı ve tüm kaynaklara başvurarak bütüncül bir şekilde olaylardaki ruhu ve hakikati merkeze alan bir yaklaşım sergilemektedir.

4. Taif'ten Mekke'ye: Köksal'ın Kaleminden Manevi Bir İnşa Süreci

Mustafa Âsım Köksal, Taif dönüşü sürecini sadece fiziksel yolculuk olarak görmemiş, oryantalistlerin siyasi başarısızlık iddialarına karşı, beşerî zorlukların ilahi yardım ile dengelendiği ve Hz. Peygamber'in nübüvvet misyonunun sabırla yeniden tahkim edildiği kapsamlı bir manevi inşa süreci olarak görülmektedir. Zorluklardan sonra Addas'ın müslüman oluşu Caetani'nin aktardığı gibi karamsar bir bakış açısının olmadığını Hz. Peygamberin her daim tebliğ görevini iç huzur ile devam ettirdiğine dair bir örneklik teşkil etmektedir. Köksal, bu olayı eserinde şöyle aktartmaktadır: *"Utbe ve Şeybe b. Rebia; Peygamberimiz Aleyhisselam'ı o halde gördükleri zaman, aradaki akrabalık, kendilerini Peygamberimiz Aleyhisselama karşı gayrete getirdi:Addas adındaki Hristiyan kölelerini yanlarına çağırdılar. Ona:"Şuradan birkaç salkım üzüm al! Şu tabağın içine koy! Sonra da onu şu adama götür! Kendisine, ondan yemesini söyle!" dediler.Addas da öyle yaptı. Üzümü tabakla götürüp önüne koyduktan sonra, Peygamberimiz Aleyhisselama: "Buyur ye!" dedi.Peygamberimiz Aleyhisselam:"Sen hangi beldeler halkındansın? Dinin nedir?" diye sordu. Addas: "Hristiyanım ve Ninova halkından bir kimseyim!" dedi.*

Peygamberimiz Aleyhisselam:"Demek, sen salih kişi Yunus b. Metta'nın köyündensin ha?" buyurdu. Addas: "Yunus b. Metta'nın kim olduğunu sana kim bildirdi? Vallahi, o Ninova'dan çıkıp gitmiştir. Ninova'da, Metta'nın ne olduğunu bilen on kişi bile bulunmaz! Sen Metta'nın ne olduğunu nereden biliyorsun?! Sen ümmîsin ve ümmî ümmet içerisinde bulunuyorsun!" dedi.Peygamberimiz Aleyhisselam:"Ben Allah'ın Resulüyüm! Allah bana Yunus'un haberini haber verdi. O benim kardeşimdir. Kendisi bir peygamberdi. Ben de bir peygamberim!" buyurdu. Addas: "Yâ Rasûlallah! Bana Yunus b. Metta'nın haberini ver!" dedi.Peygamberimiz Aleyhisselam ona Yunus b. Metta'nın hal ve şanı hakkında Yüce Allah tarafından kendisine vahyolunanları haber verince, Addas: "Ben şehadet ederim ki: Sen, Allah'ın kulu ve resûlüsün!" dedi, Müslüman oldu. Yüce Allah ondan razı olsun!Addas; Peygamberimiz Aleyhisselamın üzerine kapanıp, başını, ellerini, ayaklarını öptü!Rebia'nın oğullarından biri öbürüne:"O, sana karşı köleni de bozdu, yoldan çıkardı!" dedi.Yanlarına gelince, Addas'a:"Yazıklar olsun sana ey Addas! Sen ne için o

adamın başını, ellerini ve ayaklarını öptün?!" dediler. Addas:"Ey efendim! Bütün yeryüzünde, Ondan daha hayırlısı yoktur!" dedi. "[27]

M. Âsım Köksal'ın ilmî anlayışı bu anlatımında tekrar görülmektedir. O, genel olarak rivâyetleri uzlaştırma ve birleştirme ile uğraşmamış, eserlerini büyüleyici bir biçime sokma yapmacıklığında bulunmamıştır. Addas'ın müslüman oluşu anlatımında onun olayları ve olguları tıpkı bir fotoğraf makinesi gibi, aslî durumlarıyla tespit edip okuyucularına aktardığı görülmektedir. Köksal'ın olay ve durumları örneklerle açıklamaya çalıştığını görülmektedir.

5. Yöneltilen Eleştiriler

Mustafa Asım Köksal'ın Reddiye'sine bazı eleştiriler yöneltilmiştir. Bu konuda yazılmış birkaç muhtasar çalışmada kullandığı üslûbun çok fazla eleştirilmiş olduğu görülmektedir. "Köksal'ın Eleştirilerinin Değerlendirilmesi ve Üslûb Problemi" başlığı altında Mehmet Azimli tarafından Âsım Köksal'ın zaman zaman ilmî olmayan, hatta hakarete varan ifadeler kullandığı, Caetani'ye bilimsel cevaplar vermekten daha ziyâde, polemik türü bir üslûb benimseyerek konuyu şahsiyet problemine dönüştürdüğü[28], yazarın fikirleri yerine şahsiyetini konu edindiği, bir bilim adamının tepkisellikten ve ilmî olmayan bir ifade tarzından uzak durması gerektiği, bu tür ifadelerin Köksal'ın değerli çalışmalarına gölge düşürdüğü belirtilmiştir. Köksal'a, eserine ve üslûbuna yöneltilen bu eleştiriler kısmen haklı bulunabilir. Nitekim Köksal, iddialara cevap verirken ilmî verileri kullanmaya gayret etmekte, fakat bazı yerlerde üslupla ilgili sıkıntılar ortaya çıkmaktadır. Ancak Caetani'nin üslûbunun müellifi bu noktaya getirdiği de söylenebilir. Örneğin Caetani, Hudeybiye'deki bir kuyunun suyunun çoğaltılması mucizesini anlatırken "Peygamberin tenasül uzuvlarını bir kova içerisinde yıkayıp o suyu kuyuya dökerek kuyunun suyunu çoğalttığı iftirasını cilt ve sayfa vererek Sahîh-i Buhârî'ye dayandırması –ki ne Buhârî'de ne de başka bir eserde böyle bir kayıt yoktur- Köksal'ı benzer bir üslupla cevap vermeye itmiş olabilir. Zîrâ "söz, muktezay-ı hale göre söylenir." Yine aynı makalede Caetani'nin Halid b. Velid (ö. 22/643) için kullandığı "kan dökücü" eleştirisi, cevaplamanın "savunmacı bir refleksle yanlış bilgiler aktararak" yapıldığı şeklinde tenkit edilmiştir. Yanlış bilgiler aktarmasına örnek olarak, Halid'in Benî Cezîmelilere karşı savaştaki sert tutumu gösterilmiştir. Halid b. Velid bir savaşçıdır ve elbette savaşta insan öldürmüştür, fakat meşrû bir savaşta düşmanı öldürmek kan dökücülük olarak değerlendirilemez. Bu sebeple Köksal'ın çabası "savunmacı bir refleks" ve "yanlış bilgi aktarmak" şeklinde ele alınamaz[29]. Kendisine yöneltilen tüm eleştirilere rağmen M. Asım Köksal İslâm dünyasında bir "zoru" başarmıştır. Kendisinin hiçbir

---

[27] Köksal, *Hz Muhammed Aleyhisselam ve İslamiyet,* 1:483.

[28] Mehmet Azimli, "*Müslüman Tarihçilerin Oryantalistlere Karşı Tavırları -Asım Köksal Örneği*", marife 2/3 (Kış 2002), 239.

[29] Gündoğdu, *Mustafa Âsım Köksal'ın Caetani'ye Yazdığı Reddiye'nin Değerlendirilmesi*,72.

akademik kariyeri ve ünvânı olmamasına rağmen tek başına, orijinal kaynakları başarılı bir şekilde kullanarak, Kilisenin desteği ve emrindeki birçok araştırmacının yardımıyla Caetani gibi dünyaca ünlü birinin yazdığı İslâm Tarihi'nin karşısına çıkmış, en etkin cevapları vermeye çalışmıştır.

Sonuç

Mustafa Âsım Köksal, son devrin yetiştirdiği etkin alim ve ariflerden biridir. "Bir insanın kaleme aldığı eser, onun aynasıdır" gerçeğinden hareketle; ömrünü dinine ve milletine adamış, İslamiyet'i ve Hz. Peygamber'i en doğru şekilde anlatmayı gaye edinerek sayısı 35'i bulan kıymetli eserler vermiştir. Bu çalışmada da müellifin baş eseri olan Hz. Muhammed ve İslamiyet dikkate alınarak; onun anlatım metodu ve araştırma yöntemi üzerine bazı tespitler paylaşılmıştır. Yapılan incelemeler sonucunda Köksal'ın kendine has kaynak kullanma titizliği ve nesnel tarihçilik anlayışı ortaya konmuş; böylece müellifin İslam tarihçiliği bağlamındaki özgün Siyer anlayışı ile modern Türkiye'deki Siyer yazım çalışmaları içerisindeki seçkin yeri net bir şekilde ifade edilmiştir. M. Asım Köksal'ın eserleri, günümüz Türkiye'sinin Müslümanları için çeşitli yönleriyle örnek alınabilecek özellikler taşımaya devam etmektedir.

KAYNAKÇA

Acar, Cafer - Yılmaz, Aygün (ed.). Mustafa Asım Köksal ve İlmi Kişiliği. Ankara: Emin Yayınları, 2021.

Azimli, Mehmet. "Müslüman Tarihçilerin Oryantalistlere Karşı Tavırları - Asım Köksal Örneği-". marife 2/3 (Kış 2002), 237-243.

Caetani, Leone. İslam Tarihi. çev. Hüseyin Cahit Yalçın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.

Gündoğdu, Züleyha İmamoğlu. Mustafa Âsım Köksal'ın Caetani'ye Yazdığı Reddiye'nin Değerlendirilmesi. Yüksek Lisans Tezi, Rize Üniversitesi, 2011.

Kara, Adnan "Türkiye'de Siyer Yazıcılığı" (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2017).

Kartal, Rabia. Mustafa Asım Köksal'ın Din Algısı ve Dini Yaşayışı. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, 2024.

Köksal, Asım Cüneyd. "Bir İslam Alimi Olarak Mustafa Asım Köksal". Düşünen Şehir-Portre Dergisi, 129-130.

Köksal, M. Asım. Hz. Muhammed Aleyhisselam ve İslamiyet. 12 Cilt. İstanbul: Işık Yayınları, 2008.

Köksal, Mustafa Âsım. İslam Tarihi. 18 Cilt. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1987.

Polat, Selma. Mustafa Âsım Köksal'ın Hayatı Eserleri ve Tarihçiliği. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2001.

Şahin, Kamil. "Mustafa Asım Köksal (18 Eylül 1913-28 Kasım 1998) Hayatı ve Eserleri". Diyanet Dergi 35/2 (1999), 117-127.

Yapıcı, Asım. "Türk-İslam Medeniyeti Perspektifinden Mustafa Asım Köksal: Hayatı, Eserleri, Şahsiyeti ve Dünya Görüşü". II. Uluslararası Develi - Âşık Seyrânî ve Türk Kültürü Kongresi / 1. Cilt "Develi Bildirileri". ed. Recep Özkan. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2021.

AHMET HADİ MAKSÛDÎ VE MÎZANU'L-EFKÂR ADLI ESERİ*

*Ahmet Kamil CİHAN***
*Kamilia- NAZMETDİNOVA****

XX. asır başının en meşhur ve tanınmış Tatar alimleri arasında yer alan Ahmethadi Maksûdî; hayatı boyunca Sovyet rejimi tarafından uygulanan baskı ve zulme maruz kalmış, defalarca sorgulanmış olsa da, zekası ve Tatar halkını aydınlatma yolundaki faaliyetleri ile Tatar dünyasında derin bir yankı uyandırmıştır.

Nizamuddin Molla'nın ailesinde, Kazan vilayetinin Taşsu köyünde dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini babasından ve dedesi Maksud oğlu Gaynetdin Molla'dan aldıktan sonra, eğitimine devam etmek üzere Kazan'daki Göl Boyu Mektebi'ne girmiştir. Buradaki tahsilini tamamlayarak 1890-1893 yılları arasında ceditçi usulü benimseyen 'Allam Hazret Medresesi'nde müderrislik yapmıştır. Bu üç yıllık süreçte sadece eğitim vermekle yetinmeyip, ceditçi bir yaklaşımla kaleme aldığı "Muallim-i Evvel" kitabını neşretmiştir. Bu eser, okuma-yazma öğretiminin temeli olarak yalnızca Tatarlar arasında değil; Kırgız, Özbek, Kazak ve Kırım Tatarları arasında da geniş bir kabul görmüştür.[1]

1894 yılında Türkiye'ye yaptığı üç aylık ziyareti esnasında yazar Ahmet Mithat Efendi ve İkdam gazetesinin sahibi Ahmet Cevdet ile tanışarak fikir alışverişinde bulunmuştur. Kırım'daki Zincirli Medrese'de muallimlik yapmış, ardından tekrar Kazan'a dönerek eğitimine devam etmiş ve girdiği imtihanlar neticesinde "müderris" unvanını almıştır. 1906-1918 yılları arasında Tatarca yayımlanan "Yıldız" gazetesinin kurucusu ve genel yayın yönetmeni de yine kendisidir. Bu gazetenin yayın hayatına atılabilmesi için resmi makamlarla dört yıl boyunca yazışmış ve kararlı ısrarı sonucunda amacına ulaşmıştır.

* Bu çalışma TÜBİTAK 2209 A tarafından desteklenen 1919B012426637 nolu projeden üretilmiştir.
** Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi.
*** Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencisi.
1 National Library of the Republic of Tatarstan. (n.d.). *Ahmethadi Maksudi*. Erişim 7 Mayıs 2026 kitaphane.tatarstan.ru/eng/history/maksudi.htm

Filozof, gazeteci ve dil eğitimi üzerine birçok eser veren bir müellif olan Maksûdî; çocuklar için Rusçadan Tatarcaya ilk açıklamalı sözlüğü hazırlamış, altı dile hakimiyetiyle Kazan Türkçesini esas alan bir imla kılavuzu yazmış ve alfabeye altı yeni harf eklemiştir. Yaklaşık 44 yılını öğretmenliğe adayan bu büyük alim, zamanla Sovyet yönetimi için bir engel olarak görülmeye başlanmıştır. Sadece kademeli değişimleri desteklemesine, barışçıl bir dünya görüşüne sahip olmasına ve devrimleri halk için tahrip edici bulmasına rağmen, Sovyetler Birliği'ne karşı silahlı isyan düzenlemekle itham edilmiştir. İlk olarak 1933 yılında tutuklanarak Vyatka (şimdiki Kirov) şehrine üç yıllık sürgüne gönderilmiştir. 1938'de dosyası yeniden açılan 70 yaşındaki Ahmethadi Maksûdî, kendisine ve meslektaşlarına yönelik hazırlanan düzmece davaları kabul etmek zorunda bırakılmıştır. Ağır sorgu ve işkencelerin ardından yaklaşık bir yılını psikiyatri hastanesinde geçirmiş ve 1941 yılında vefat etmiştir.[2]

Kendisini dil bilimine adamış ve bu alanda dünya çapında tanınmış bir otorite olan bu büyük alimin, aynı zamanda çağının önemli bir filozofu olduğu gerçeği çoğu zaman göz ardı edilmektedir. 1903 yılında mantık ve felsefenin esasları üzerine kaleme aldığı "Mîzânü'l-Efkâr", medreselerin son sınıf (aliyye) öğrencileri için ders kitabı olarak telif edilmiştir. Sürgün yıllarında bu eserini Rusçaya özetleyerek çeviren Maksûdî, dönemin şartları gereği bu dili tercih etmiş; esere yeni bahisler ekleyerek muhtevasını güncellemiştir. Onun gerek gençlere gerekse İdil-Ural halkına aşılamak istediği temel düşünce şudur: İnsanlık, dünyevi ilimlere ve felsefeye muhtaçtır; zira felsefe, ferdi hem dünyada hem de ahirette saadete ulaştıran ve Allah'ın rızasına vesile olan bir disiplindir. O dönemde felsefe ilminin aydınlar arasında rağbet görmesi, "Mîzânü'l-Efkâr" kitabına ayrı bir değer kazandırmıştır. Nitekim akıl yürütme yoluyla dini hükümlerin, ayet ve hadislerin mantıksal bir çerçevede açıklanması, o dönem cami ve medrese çevrelerinde yaygın bir faaliyettir.

Ahmethadi Maksûdî, döneminin ileri gelen mütefekkirlerinden biri ve kendisinden sonraki nesilleri yetiştiren bir kişidir. Sovyetler Birliği coğrafyasında yaşayan Türk halkları, onun paha biçilmez emeğini tanımayı ve yaşatmayı bir borç bilmelidir.[3]

Mîzânü'l-Efkâr

"Mîzânü'l-Efkâr" adlı eser, Ahmethadi Maksûdî tarafından Arap dilinde yazılmış olup medrese son sınıf öğrencilerine yöneliktir. Bu kitap, önemli mantık kurallarını özet bir şekilde açıklamayı amaçlamıştır. Dolayısıyla

[2] "Maksudi (Maksudov) Ahmethadi Hadi Nizamutdinovich," *Tatarica: Тамарская энциклопедия*, erişim 7 Mayıs 2026, tatarica.org/ru/razdely/obrazovanie/personalii/maksudi-maksudov-ahmethadi-hadi-nizamutdinovich

[3] Гаффарова Фарида Юлдашевна Ахматхади Максуди // Гасырлар авазы - Эхо веков. 2000. №3-4. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/ahmathadi-maksudi (дата обращения: 07.05.2026).

Maksûdî, bu eserinde mantığı, mantık kurallarını ve mantıkla ilişkili gördüğü konuları muhtasar bir şekilde izah etmeyi hedeflemiş; derinlemesine konu anlatımlarına girmemiştir. Bunun yanı sıra bazı felsefî meselelere yer vermiş ve mantık ile felsefe gibi ilimlerin insan hayatındaki önemini gözler önüne sermeye çalışmıştır.

Maksûdî kitabına, mantık ilminin tarifini yapmak, insan nezdindeki yerini belirlemek ve faydasını ortaya koymakla başlamıştır. Mantık; bedahet, duyu ve deliller aracılığıyla ilimlerin meydana geliş sebeplerini, ayrıca fikir ve istidlal vasıtasıyla ilim tahsil etme yollarını araştıran bir ilimdir. Mantığın insan için oldukça fazla faydası olmakla birlikte, bu ilmin insan katında birincil yararı; tefekkür sürecinde ve tefekkür sonuçlarında hatadan kurtulmaktır. Maksûdî'ye göre insanların bunca ihtilafa düşmesinin ve fikir ayrılıkları yaşamasının sebepleri, mantık kurallarına riayet etmemelerinden kaynaklanmaktadır. Hakikat, aslı itibarıyla kişiden kişiye değişmez ve tektir. Bu hakikate ulaşma sürecinde insanın, doğru düşünceleri yanlış düşüncelerden ayırt edebilmesi gerekir. Düşüncelerin doğruluğunu ve yanlışlığını, ayrıca istidlal yollarının isabetliliğini ölçebilen tek terazi de mantıktır.

Maksûdî'ye göre mantık ilmi fıtrîdir; zira akl-ı selim sahibi insan, herhangi bir mesele hakkında ancak mantıklı düşünebilmektedir. İnsanlar arasında gözlemlenen bâtıl görüşlerin sahih kabul edilmesi, faydasız fiillerin faydalı sayılması gibi yanlışlıklar; mezhebî bağnazlık, inatlaşma, anne ve babanın taklit edilmesi ve karşılaşılan fikirlerin delilsiz ve kanıtsız bir şekilde kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. Bunlar böyle olmasaydı insanlar tek bir sahih fikir üzerinde birleşir ve birbiriyle uyum içerisinde yaşarlardı. Bunun yanı sıra Maksûdî, mantık, mutluluk, kemâl ve İslam dini arasında sıkı bir bağ kurmaktadır. İnsanları tefekkür ve istidlalde bulunmaya sevk eden İslam dini, kendi özünde mantıkî bir dindir. Müslüman olmayı kabul edenler mantık kurallarına riayet ettikleri takdirde hem bu dünyada hem de ahirette mutluluğa kavuşacaklardır. Bununla birlikte insanı kemâl seviyesine çıkaran ilim de mantık ilmidir. Zira yukarıda da değinildiği gibi mantık, insanın doğruyu yanlıştan ayırt etmesini sağlamaktadır. Bunun sayesinde hakikate ulaşan insan ise kendi kemâlini gerçekleştirmiş olacaktır.[4]

Mantık ilmini sadece bir araç olarak görmeyen Maksûdî, ilimler tasnifinde mantığı psikoloji ile birlikte insanî ilimler kategorisi kapsamında zikretmiştir. Psikoloji insan ruhunun hâllerini ve bu hâllerin oluşum ile gelişimini incelerken, mantık; istidlal ve tefekkür gibi ilim ve marifet tahsil etme yollarını incelemektedir. Maksûdî'ye göre bu iki disiplin birbiriyle uyum içerisindedir.[5] Bunlar hem birbirine muhtaç hem de iç içedir; zira her ikisi de diğerinde bulunan meseleleri kısmen açıklamaktadır. Mantık ilmi ve

[4] Ahmethadi Maksudi. Mizan el-Efkar. Kitab fi muhimmat al-kavanin el-mantıkıyye. Kazan: B. L. Dombrovskiy adını taşıyan Tipografi. 1903, 2-5.

[5] Maksudi, Mizan el-Efkar, 218.

faydaları hakkında açıklamalarda bulunduktan sonra Maksûdî, Antik Çağ, Orta Çağ ve modern dönemde felsefe ve mantık konularıyla ilgilenen meşhur âlimleri ve eserlerini zikretmektedir. Bunun akabinde mukaddimeye yer vermiş ve mantık kurallarının anlatımına geçmeden önce ileride kullanılacak kavramların tanımını yapmıştır.[6]

İslam filozoflarından ziyade mütekellimlerin varlık anlayışını benimseyen Maksûdî, var olan ve olmayanların hepsini kapsayacak şekilde "şey" terimini tercih etmiş ve onu mevcut ve ma'dûm, vacip, mümteni ve mümkün varlıklar ile cevher ve araz gibi kısımlar halinde ele alıp, sırasıyla açıklamıştır. Dikkat çekilmesi gereken husus, Maksûdî'nin kategoriler konusunda izlediği tasniftir. Maksûdî, kategoriler bölümünü "Mekûlât" yerine "Mekûlâtü'l-A'râz", yani arazların kategorileri olarak adlandırmıştır. Bu yaklaşımın doğal bir sonucu olarak klasik tasniflerin aksine Maksûdî, kategoriler arasında tözün kendisine yer vermemiştir. Vücudu bir araz olarak nitelendirmesinden ötürü onun sisteminde ilk kategoriyi kevn, yani belirli bir mekân ve zamanda yer tutma vasfı teşkil etmektedir. Sonraki kategoriler ise şu şekildedir: cevherin formuna işaret eden şekil; niceliğe tekabül eden miktar; nitelikle eşdeğer olan keyfiyyet; bir cevherin diğer varlıkları etkileme gücünü ifade eden kuvvet; etkileme ve etkilenme kategorilerini bünyesinde toplayan ve duruma işaret eden hâl; göreliğe tekabül eden nispet. Kategoriler bölümünü tamamladıktan sonra Maksûdî, cisimlerin en küçük parçaları olan zerre ve zerre çeşitleri konusundan canlı ve cansız cisimlere geçiş yapmıştır. Görüldüğü üzere Maksûdî, konu anlatımlarında genelden hususa geçiş yöntemini izlemiştir.[7]

Bu bölümleri müteakiben Maksûdî, mantık ilmini doğrudan ilgilendiren konulara yönelmiştir. Tanımında geçtiği üzere mantık, bilgi elde etme yollarını araştıran bir ilimdir. İnsanda asıl bilen unsur insanın nefsidir. Bilginin hissiyattan nefse ulaşması farklı aşamalardan geçmektedir. Kısaca nefiste bilgi oluşumu şu şekilde gerçekleşmektedir: Bir şeye dokunduğumuzda, bir şeyi duyduğumuzda veya gördüğümüzde sinirlerimiz sayesinde beynimizde bir etki meydana gelir ve bu etki aklımızda zihnî surete dönüşür. Beyinde oluşan bu değişikliğin farkına varan ruh, zihnî surete yönelir ve bu suret aracılığıyla karşısındaki cismi niteler. Isıtılmış taşı sıcaklık vasfıyla nitelemek buna örnektir. Buna göre bilgi, bir şeyi gerçeklikte kendisinde bulunan vasıflardan biriyle nitelemekten ibarettir.[8]

Bu şekilde insan zihninde birçok farklı suret oluşmaktadır. Bir şeyi, taşıdığı suretlerin tümü aracılığıyla tanıdığımızda zihnimizde o şeyin hususî sureti oluşur. Hususî suretler öncelikle zaman ve mekândan tecrit edilir; sonrasında zihinde muhafaza edilen hususî suretler arasındaki benzerlikler

6 Maksudi, Mizan el-Efkar, 5-6.
7 Maksudi, Mizan el-Efkar, 7-11.
8 Maksudi, Mizan el-Efkar, 13.

bir araya getirilerek umumî ve nev'î suretler oluşturulur.[9] Bütün bu işlemleri nefis, kendisinde bulunan on kuvve sayesinde yerine getirmektedir. Bu aşamaya kadar yapılan işlemlerde nefis; hissetme, teveccüh/yönelme ve bilme kuvvetlerini kullanmıştır. Bunların dışında zihinde suretlerin tekrar tekrar canlandırılması nefis tarafından tasavvur gücü sayesinde gerçekleştirilmektedir. Bu tasavvur gücünü mümkün kılan ise hafıza gücüdür. Nefis bunları yapabilecek kabiliyette değilse onda zuhul ve unutma güçleri baskın hâle gelir. Edindiği bilgilerden yeni bilgiler üretmek isteyen nefis ise bu aşamada tefekkür ve istidlal kuvvelerini harekete geçirmektedir. Tezekkür gücüyle bir şeyin suretinin tasavvurundan başka bir şeyin suretinin tasavvuruna geçebilir; fehim sayesinde suretler arasında bağlantı kurar ve son olarak birbirine benzeyen farz etme ve tahayyül güçleri sayesinde edindiği suretleri istediği şekilde değiştirebilir. Şu ana kadar Maksûdî, nefsin kuvvetleri ve zihnî hareketlerden söz etmiştir. Az önce de zikredildiği gibi Maksûdî, mantık ilmini sadece hakikate ulaşma yolunda yardımcı olan ve makul düşünmenin kriterlerini belirleyen kurallar bütünü olarak görmemekte; ona insanî ilimler içerisinde ayrıcalıklı bir yer atfetmektedir. Bu anlayışından dolayı zihnî hareketleri açıklamayı kitabında önemli görmüştür.[10]

Sonraki aşamada Maksûdî; dil bilgisi, lafzın hakikî ve mecazî oluşu, söyleyenin kastı, mana ve muhatabın anladığı şey, yalan ve doğruluk gibi konuları ayrıntılarıyla ele aldıktan sonra küllî ve cüz'î suretler, âm ve hâs arasındaki bağlantılar ile kavramlar arası ilişkilerden söz etmektedir.[11] Bu mevzuları bütün incelikleriyle ve zengin örneklerle anlatan Maksûdî, okuyucuyu tanım, tanım yapmanın kriterleri, tanım çeşitleri ve hükümleri, bölme ve sınıflandırma türleri, önerme, haber, yüklem ve mahmul, önerme çeşitleri, önermelerde dağıtıcılık, önermeler arası ilişkiler, önermelerin meseleleri, meseleleri bilmedeki kesinlik seviyeleri, his ve hissin hataları gibi konulara hazırlamaktadır. Bu konular, tafsilatlarıyla birlikte kitabın yaklaşık yarısını teşkil etmektedir.[12]

Delil, istidlal ve istidlal çeşitleri hususunda da Maksûdî klasik istidlal metotlarına bağlı kalmamış; felsefe, fıkıh, kelam ve tasavvuf ilimlerinde kullanılan yöntemleri de bunlara eklemiştir. Bu yöntemler şu şekildedir: ta'lîl, tecrübe, imtihan, mukayese, istishab, istikra, istinbat, istintac, istihbar, taklit, mükâşefe ve mücazefe yahut delilin yokluğu. Maksûdî, sayılan istidlal yollarını; kuralları, şartları, şekilleri ve ulaşılan sonuçların sıhhat şartlarıyla birlikte ayrıntılı fakat sade bir şekilde ve pek çok örnek vererek açıklamıştır.[13]

---

9 Maksudi, Mizan el-Efkar, 15-20.
10 Maksudi, Mizan el-Efkar, 20-28.
11 Maksudi, Mizan el-Efkar, 28-51.
12 Maksudi, Mizan el-Efkar, 51-131.
13 Maksudi, Mizan el-Efkar,131-185

İstidlalin farklı yöntemlerinin kullanılması neticesinde insan yeni bilgiler elde etmektedir. "Öncüller ve Neticeler" bölümünde Maksûdî, bilginin değeri ile öncül ve netice çeşitleri arasındaki ilişkiye yer vermektedir. İslam mantıkçıları tarafından kabul edilen yedi öncül çeşidi ve beş sanat yerine Maksûdî farklı bir tasnife başvurmuştur. Buna göre felsefe yakīnî; nass dinî; hitabî hüccet taklidî; cedelî hüccet meşhur; şiir şiirî; herhangi bir delilin bulunmadığı durumda mücazif; safsata ise bâtıl ve yalan öncüller kullanmaktadır. Bunların yanında istihbar ve taklit yöntemleri haberi öncülleri kullanmaktadır. İstihbar ile taklit arasındaki fark ise kabaca, haber veren kişinin kendi tecrübesine veya daha önce bilinen haberlere dayanarak aktarımda bulunması, yani rivayetten ibaret olmasıdır. Haberi öncülleri kabul ettiği için Maksûdî, haber çeşitleri, isnad ve rivayet gibi bölümlere de kitabında yer vermiştir. Kalan iki öncül ve sanat çeşidi ise kalbî keşiflere dayanan mükâşefe ile delilin ortada bulunmamasından hareketle olayın gerçeklikte de meydana gelmediğine dair istidlalde bulunmak anlamına gelen nefyü'l-mücazefedir. Bunun yanı sıra Maksûdî, delil çeşitleri ve hataya düşme durumlarına da yer vermektedir. Kitabının sonlarına doğru ise münazara, münazaranın adabı ve kuralları gibi bölümleri kaleme almıştır.[14]

Maksûdî, mantık ilmi ve konularını tanıtmakla yetinmemiş; mantık ilmini öğrenen insanın üzerine düşen sorumlulukları da dile getirmiştir. Bu ilme vakıf olan insan, daha önce edindiği bilgi, görüş ve inançların tamamını mantık terazisine koyarak doğruluk ve yanlışlık açısından değerlendirmelidir. Bunun sayesinde insan bâtıl olanı terk eder ve hakikate bir adım daha yaklaşır. Yeni görüşleri kabul veya reddetmeden önce insanın yeniden mantık terazisine başvurması, düşünmesi ve kabul ya da ret hususunda sıhhat açısından gerekli incelemeyi yapıncaya kadar kararını ertelemesi gerekmektedir.

Maksûdî'ye göre insan, aklî zorunluluk sebebiyle hakikate ulaşmayı arzu etmektedir. Hikmete, yani eşyayı iyi ve kötü yönleriyle tanımaya insanı fıtratı sevk etmektedir. Bundan dolayı da insan, hikmeti elde etme yolculuğunda gücü yettiği kadar emek sarf etmelidir. Böylelikle insan hem aklı hem de İslam dini sayesinde dünya ve ahiret mutluluğuna erişebilecektir. Son aşamada Maksûdî, dört ana daldan oluşan bir ilimler tasnifi yaparak ilimleri araştırdıkları mevzular üzerinden tanıtmakta ve kitabını bu şekilde bitirmektedir.[15]

Maksûdî, eserinin ilk bölümlerinde de belirttiği gibi kitabını, mantık ilmine yeni giriş yapan medrese öğrencileri için muhtasar bir tarzda kaleme almıştır. Buna rağmen her konu, incelik ve ayrıntıları göz önünde bulundurularak açıklanmış; oldukça sade bir üslupla ve pek çok örnekle desteklenmiştir. Ayrıca mantık ilmine varlık konusundan giriş yapması, bu

[14] Maksudi, Mizan el-Efkar, 175-203.
[15] Maksudi, Mizan el-Efkar, 203-308.

ilmin insana kattığı faydaları tek tek açıklaması ve mantığın insan hayatındaki önemini vurgulaması, hatta insanın mutluluğunu bu ilmi kullanıp kullanmamasına bağlaması, Maksûdî'nin mantık ilmine yönelik farklı yaklaşımını yansıtmaktadır.

Maksûdî kitabında okuyucuyu yalnızca mantık ilmini öğrenmeye değil, aynı zamanda onu uygulamaya da teşvik etmektedir. Zira ona göre ancak bu şekilde yeni nesiller yetiştirilebilir; mezhepçilik, taassup, taklit ve bunların doğurduğu gereksiz ihtilaflar ortadan kalkar. İnsanlar tek ve hakiki görüş üzerinde birleştiğinde ise toplum ıslah edilmiş olur.

Değerlendirme

Maksûdî'nin bazı görüşlerinin felsefeden ziyade kelamî anlayışa daha yakın olması ve mantık kitabında mükâşefe, dinî delil, isnad ve rivayet gibi konulara yer vermesi, muhtemelen dönemin şartları ve dayatmalarıyla ilişkilidir. Sovyetler Birliği'nin dini tamamen ortadan kaldırmayı amaçlaması ve ateistik bir düzen üzerine devlet inşa etmeye çalışması, Müslümanların İslam'a sahip çıkma arzularını artırmıştır. Bundan dolayı Maksûdî, tecrübeye dayanan bilginin kesinliğinin yanında dinin, sezginin ve soyut düşünmenin sağladığı kesinliği de savunmaya çalışmıştır.

Zaman içerisinde Maksûdî, bu kitabını kısaltarak yaklaşık iki yüz otuz konu başlığından yalnızca elli dört başlığa yer vermiş ve "Şark-Müslüman Mantığı" adlı eserini Rusça olarak telif etmiştir. Kitabı Tatarca yerine Rusça yazmasının sebebi ise dönemin insanlarının artık Tatar dilinde okuma ve anlama kabiliyetlerinin zayıflamış olmasıdır.[16] Şüphesiz Ahmethadi Maksûdî, yaşadığı çağın problemlerini dikkate alan ve bunlara çözüm üretmeyi amaçlayan önemli bir Tatar âlimidir.

[16] Гарипов Рамиль Маратович. "Труды Хади Максуди по логике" Филология и культура, no. 1, 2013, pp. 182-184.

KAYNAKÇA

Гарипов, Рамиль Маратович. "Труды Хади Максуди по логике." *Филология и культура*, no. 1 (2013): 182–184.

Гаффарова, Фарида Юлдашевна. "Ахматхади Максуди." *Гасырлар авазы – Эхо веков*, no. 3–4 (2000). https://cyberleninka.ru/article/n/ahmat hadi-Maksûdî.

Maksûdî, Ahmethadi. *Mîzânü'l-Efkâr: Kitab fi Muhimmat al-Kavanin el-Mantıkıyye*. Kazan: Tipografi B. L. Dombrovskiy, 1903.

"Maksûdî (Maksudov) Ahmethadi Hadi Nizamutdinovich." *Tatarica: Татарская энциклопедия*. https://tatarica.org/ru/razdely/obrazova nie/personalii/Maksûdî-maksudov-ahmethadi-hadi-nizamutdinovich.

National Library of the Republic of Tatarstan. "Ahmethadi Maksûdî." https://kitaphane.tatarstan.ru/eng/history/Maksûdî.htm.

LEONE CAETANİ'NİN İSLAM TARİHİ ADLI KİTABINA MUSTAFA ASIM KÖKSAL'IN YAZDIĞI REDDİYE KİTABININ DİNLER TARİHİ BAKIMINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

*Mustafa ÜNAL**

Özet

Mustafa Asım Köksal, Diyanet İşleri Başkanlığı'ndaki memurluk döneminde *Peygamberimiz, Armağan, Ezanlar, Gençlere Din Kılavuzu (İslam İlmihali) gibi* şiir ve monografik araştırma kitapları yayımlamıştır. Emekli olduktan sonra da başlıca İslam Tarihi ve Peygamberler Tarihi adlı kitaplarının yanında Diyanette görevli iken hazırladığı Leone Katani'nin dokuz ciltlik İslam Tarihi adlı çalışmasına yaptığı reddiye çalışmasını "**Müsteşrık Caetani'nin Yazdığı 'İslam Tarihi'ne Reddiye**" adı ile yayınlamıştır.

İtalyan şarkiyatçı Leone Caetani (1869-1935)'nin **İslam Tarihi** adlı çalışmasını Hüseyin Cahid İtalyancadan Türkçeye çevirip 1924 yılında dokuz cilt olarak yayımlamıştır. Mustafa Asım Köksal, Caetani'nin bu kitabının İslam'ın temel değerlerine zarar verdiği düşüncesi ile bu çalışmaya karşı, adı geçen reddiye kitabını hazırlamıştır.

Bu bildiride Dinler Tarihi alanında savunma/apolojik ve reddiye/polemik kavramları doğrultusunda karşı dinler hakkında yapılan kısa bilgi verildikten sonra Mustafa Asım Köksal'ın reddiye çalışması Dinler Tarihi bakış açısından ele alınıp metodolojik bir değerlendirmesi yapılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Leone Caetani, İslam Tarihi, Dinler Tarihi, savunma/apolojik, reddiye/polemik.

* Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, munal@erciyes.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4800-9122.

AN EVALUATION OF MUSTAFA ASIM KÖKSAL'S POLEMICAL WORK AGAINST LEONE CAETANI'S HISTORY OF ISLAM WITH REGARD TO ASPECT OF HISTORY OF RELIGION

*Mustafa ÜNAL**

Abstract

During his time as a civil servant at the Directorate of Religious Affairs, Mustafa Asım Köksal published books of poetry and monographic research such as "Our Prophet," "Gift," "Adhans," and "A Religious Guide for Young People (Islamic Catechism). After his retirement, in addition to his main books on *History of Islam* and the *History of the Prophets*, he published his refutation of Leone Caetani's nine-volume work on Islamic History, which he had prepared while working at the Directorate of Religious Affairs, under the title "Refutation of the 'History of Islam' Written by Orientalist Caetani".

The work entitled "History of Islam" written by the Italian orientalist Leone Caetani (1869-1935) was translated from Italian into Turkish by Hüseyin Cahid and published in nine volumes in 1924. Mustafa Asım Köksal, believing that Caetani's book harmed the fundamental values of Islam, prepared the aforementioned refutation book against this work.

This paper will provide a brief overview of counter-religions within the field of History of Religions, based on the concepts of apology and polemics. Following this, Mustafa Asım Köksal's work on the polemic will be examined from the point of History of Religions wiev, and a methodological evaluation will be conducted.

Key Words: Leone Caetani, History of Islam, History of Religion, Apology, Polemic.

Giriş

Mustafa Asım Köksal, 5 Eylül 1913 tarihinde Develi'de doğmuş; 28 Kasım 1998 tarihinde Ankara'da vefat etmiştir. Bu tarih aralığı ülkemizin yaşadığı çok ilginç dönemdir:

1. Onun çocukluğunun ilk evresi, cihan devleti olmuş olan Osmanlının hızlı bir biçimde yok olduğu yıllar.
2. Çocukluktan gençliğe evrildiği dönem ise, Türklerin dünyaya yeni bir devlet biçimiyle selam verdiği dönemdir.

* Prof. Dr., Erciyes University, Faculty of Theology, munal@erciyes.edu.tr; ORCID: 0000-0002-4800-9122.

3. Gençlikten emekliliğine kadar 31 yıl çalıştığı diyanet işleri başkanlığındaki görev dönemi.

Onun çocukluktan gençliğe geçtiği dönemde yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti ile ilgili olarak özellikle son yıllarda bir takım sosyal medya hesaplarında kötü niyetli kimseler veya cahil kimseler tarafından cesurca ve hatta küstahça birçok iftira ve hakaretler yapılmış ve yapılmaktadır.

Bu kimselerin amacı, ne yazık ki, her zaman olduğu gibi, devletimize ve kurumlarımıza saldırıp yıpratmaktır. Bu tür sosyal medya hesaplarında Mustafa Asım Köksal adına uydurulan hikayeler ile bir dönem ve bazı kurumlar lekelenmeye çalışılmaktadır.

Bunlardan birincisi şöyledir: "1950 yılına kadar "Allah" demenin, yazmanın yasak olduğu iftirasıdır. Çünkü Mustafa Asım Köksal'ın eğitim ve çalışma hayatı örneğinde bile bunun iftira olduğu ortaya çıkar. Şöyle ki, Asım Köksal, 1920'li yıllarda henüz onlu yaşlarındayken din eğitimi almaya başlıyor ve 1933 yılına kadar bunu sürdürüyor ve 1931 yılında DİB'nda çalışmaya başlıyor. Bu arada İskilipli İbrahim Ethem Gerçekoğlu'ndan ileri düzeyde tasavvuf dersleri alıyor.[3]

Burada şuna dikkatinizi çekmek isterim: yasak hikayelerini anlatan kişilerin dipköklerine bakın, inceleyin mutlaka Osmanlı döneminde saf, inanmış halkı istismar ederek onların nüfuslarını nüfuz olarak kullanan kötü niyetli kimseler olduğunu göreceksiniz. M. Asım Köksal'ın da gerçekten samimi bir din ve bilim adamı olduğu, başka kimseleri kullanmadığı, tam tersine herkese İslam'ı öğretme gayretinde bir din ve bilim adamı olduğu, dolayısıyla yeni kurulan cumhuriyet yönetiminin din adamlarına baskı yaptığı, dini yasakladı gibi tarih ve bilgi dışı iftiraları, Asım Köksal'ın dini eğitim ve çalışma hayatı, güzel bir biçimde çürütmektedir. Tam tersine, devletin böyle saf, temiz, samimi olan ve istismarcı olmayan şahsiyetleri koruduğu, İslam'ı öğrenme ve öğretmede teşvik ettiği görülmektedir.

İkincisi ise, yine onun üzerinden DİB'nı yıpratmak amaçlı hikayeler uydurulması. Örneğin, müsteşrık Katani'nin İslam Tarihine yazdığı reddiye kitabını güya Diyanet ondan çalmış, kendi adına yayımlatmak istemiş gibi uydurulan hikaye. Halbuki, DİB Müşavere ve Dini Eserler İnceleme Kurulu'nun Ömer Nasuhi Bilmen başkanlığında 5 üyenin 10. 08.1960 tarih ve 357 sayılı kararıyla başkanlık yayınları arasında yayımlanmasına uygun görüldüğü kitabın başında gösterilmektedir.

[3] Ömer Yılmaz, "Mustafa Asım Köksal'ın Sufi Kişiliği ve Tasavvuf Anlayışı", ed. Cafer Acar, Aygün Yılmaz, *Mustafa Asım Köksal ve İlmî Kişiliği*, Bursa 2021, s. 251-277.

Hüseyin Cahid (Yalçın) (1875-1957) İtalyan şarkiyatçı Leone Katani (1869-1935)'nin *İslam Tarihi* adlı çalışmasını İtalyancadan dokuz cilt olarak Türkçeye çevirip 1924 yılında yayımlamıştır.

Mustafa Asım Köksal, Katani'nin bu kitabının İslam'ın temel değerlerine zarar verdiği düşüncesi ile bu çalışmaya karşı "Müsteşrık Caetani'nin Yazdığı 'İslam Tarihi'ne Reddiye" adı ile bir çalışma yapmıştır.

1961 Ankara basımı kitap, DİB Müşavere ve Dini Eserler İnceleme Kurulunun **5 üye ve başkan Ömer Nasuhi Bilmen'in incelemesi sonucunda 10. 08.1960 tarih ve 357 sayılı kararıyla** başkanlık yayınları arasında yayımlanması uygun görülmüştür.

Dinler Tarihinde bir dinin kabul edilemez olduğu yönünde yapılan eleştirel çalışmalar reddiye tarzı olup **polemik** adıyla, birisinin görüşlerine karşı kendi inancının üstünlüğünü, doğruluğunu, mutlak gerçekliğini iddia ederek o dine inananların maneviyatını yükseltmeyi amaçlayan savunma tarzındakilere de **apolojetik kitaplar** denir. Bu tür kitaplar genelde karşı tarafı ikna etmekten daha çok, kendi inananlarını mevcut dinine daha sıkı bağlamaya hizmet eder. Reddiye ve Savunma türü çalışmaların en ortak yanı, eleştirdikleri din hangisi olursa olsun, karşı tarafın inanç ve uygulamalarını kendi inanç ölçüleri temelinde *tutarsız*, *mantıksız*, *gerçek dışı*, *akıl dışı* gibi ithamlarla düşük göstermeye çalışır. Halbuki hiçbir din başka bir dinin inanç ve ibadet mantığı ile yanlışlanamaz veya doğrulanamaz. Çünkü her dinin, özellikle yüksek kültürlü dinlerin, bütün kurumları ile güçlü bir mantık örgüsü bulunur. Hiçbir dinin mantık örgüsü de birbirine uymaz. Dolayısıyla herhangi bir dinin doğruları ile başka bir inanç sistemi yanlışlanamaz. Her din, insanı kurtuluşa erdirecek yegane sistemin kendisi olduğunu ileri sürer. İslam tarihinde de İslam dışı veya İslam içinde ortaya çıkan "sapık" görüşleri "çürütmek" anlamında Nakz türü kitap yazma geleneği de bulunmakla birlikte biz bu tür kitap türlerine **Savunma** Kitapları diyoruz.

Buna göre **Mustafa Asım Köksal**'ın "Reddiye" kitabı, Katani'nin çalışmasına yönelik yaptığı itirazlar dikkate alındığında aslında bir savunma-apolojik özelliği taşıyan bir kitaptır, Namık Kemal'in **Renan Savunması** gibi. Ancak bu kitap Katani'nin bilgilerine karşı savunma yaparken, Katani'den çok Hüseyin Cahit'e reddiye yaptığını görürüz.

Asım Köksal, Reddiyesinin giriş bölümünde Katani'nin İslam Tarihi'ni genel olarak tanıttıktan sonra kendine göre yanlış olduğuna inandığı anlatımları İslam bakışı açısından doğrulamaya ve savunmaya, düzeltmeye çalışmıştır.

Kitabın önsözünde Köksal, bu reddiyenin İslam dergisinin değişik sayılarında yayınlanan bölümlerine Hüseyin Cahit'in itiraz etmemiş olmasından dolayı onun "bozulmuş akidelerini" düzeltmiş olduğunu ummuştur.

Bu "umuttan" sonra Köksal, Hüseyin Cahit'e yüklenmeyi sürdürür. Hüseyin Cahit'in kitapta bir takım eleştirilmesi gereken veya tarafımızdan kabul edilmeyecek ifadelerin olduğunu itiraf etmesini de Köksal eleştirmektedir: "Mütercim Hüseyin Cahid tercümesini üzerine aldığı Tarih'de red ve cerh edilecek yerler bulunduğunu ve fakat kendisinde bu kudreti bulamadığını açıkça itiraf etmiş" dedikten sonra onun "Avrupa'da yazılmış en mükemmel, mümkün olduğu kadar bi tarafane", "büyük kıymeti ilmiyeyi haiz", "mühim eseri ilmi" olduğuna dair kanaatini de eleştirmektedir. Halbuki Hüseyin Cahit, kitapta İslam'ın bir takım değerleri ile ilgili ifadelerin kabul edilemez olduğunu kendisi de belirtmektedir ama bunlara cevap verecek kişinin kendisi olamayacağını şöyle anlatmaktadır: "*Eserin aslında bizim hürmet ettiğimiz isimlerden sonra isti'mali mu'tad olan elfaz-ı ihtiramiye bi't-tabi yoktur. Ben de kendiliğimden ilave etmedim. Çünkü bu, bir tercümedir. İçine kendiliğimden ilave yapmağa kalkacak olursam eserin sima-yi hususiyesi kaybolur, mahiyeti tahrif edilir. Karilerimden benim burada bir nevi elçi vaziyetinde olduğumu göz önünde tutmalarını ve "elçiye zeval yoktur" sözüyle, eskiden beri yaşatılan müsadekarlık hissinden ayrılmamalarını rica ederim.*"

Hüseyin Cahit burada çevirisindeki tekniği çok açık ve olması gerektiği gibi açıklamıştır. Düzeltme ve eleştiri yapmış olsa, çalışması çeviriden daha çok monografik bir çalışmaya dönmüş olur.

Asım Köksal, Hüseyin Cahit'in Katani'nin bizim gelenek ve inançlarımıza uymayan bir takım açıklamalarını eleştirmeyi arzu etmesine rağmen çeviri tekniği çerçevesinde kendinde bu gücü bulamadığını ifade etmesini de eleştirmektedir. Halbuki Hüseyin Cahit, yukarıdaki anlayışı doğrultusunda yazarın bir takım saygısız ifadelerine bile dokunmadan olduğu gibi tercüme etmek suretiyle, eleştiri görevini "ilim erbabına" bırakarak büyük bir görevi yerine getirdiğini söylemektedir.

Asım Köksal'ın genel anlamda Hüseyin Cahit'i eleştirdiği noktaları aslında H. Cahit'in de her ciltin başında "*Mütercimin Sözleri"* bölümünde samimi bir biçimde ima ettiği görülür. Daha o başında *"İslam Tarihini böyle Avrupa lisanlarından tercümeye mecbur olmak pek acı bir şey! İhtimal ki, bu elim ihtisaslar bizi çalışmağa sevk edecek birer amil hizmetini göreceklerdir."*[4] şeklinde yazarak ülkemizde olumlu, olumsuz yönleriyle yazılmış bir İslam Tarihi olmaması nedeniyle Katani'nin kitabını çevirdiğini, gelenek ve dini bakış açımıza ters noktalarının da olduğunu ama bunun Avrupa'da bilimsel bir yer edindiğine işaret etmektedir.

Katani'nin Bazı Bilgi ve Anlatım Tarzına Asım Köksal'ın Yaptığı Savunması

Katani, kitabının 406 sayfalık birinci cildini Giriş olarak hazırlamış olup kitabın ilk sayfalarında genel İslam, Müslümanlar ve İslam devletleri,

[4] Leone Katani, *İslam Tarihi*, ter. Hüseyin Cahid, c. I. s. 5.

özellikle de Osmanlı Türkleri hakkında çoklukla önyargılı ifadelerle görüşlerini açıklamıştır. Cildin ilerleyen sayfalarında ayrıntılı bir kaynak değerlendirmesi yapmıştır.

Bu ciltte Katani'nin Osmanlının son döneminde Balkanlardaki Hıristiyanların hala ayrılıp devlet kuramamış olmasını hayıflanarak anlatmasını Asım Köksal, değerlendirmesini şöyle yapar: "*Hıristiyan aleminin Müslüman memleketlerini istilada ağır davranmaları bilhassa Yunanlıların mağlubiyeti, Katani'yi çok üzmüşe ve telaşlandırmışa benziyor... Avrupa diplomasisine ve Şarkta yaşayan Hıristiyanlara: "ne duruyorsunuz elinizi çabuk tutun, şu Türkiye'nin işini bitiriverin" der gibi oluşundan bu üzüntüsü ve telaşı sezilmektedir.*"(s.14).

Osmanlının son yıllarında o kadar yenilmesine rağmen henüz yıkılmamış olmasını Katani, "*hasta adam denilen hükümetin henüz ne kadar çok bir kuvvet -i hayatiyeye malik olduğu*" sözlerini Asım Köksal, "*Hıristiyan tassup ve heyecanı, tarafgirliği peşkeş çekilen zavallı bi-taraflık ve hayırhahlık kelimelerinin ifade ettikleri hangi mana ile telif edilebilir?*" sözleri ile eleştirir.

Katani'nin İslam kaynakları hakkında bilgi verirken uzun uzun açıklamaya çalıştığı "isnad" kavramını, Peygamberin çağdaşlarından başlayarak zaman sırasına göre kişilerin anılıp Peygamberin sözlerinin hikaye edilmiş olduğu, İsnadın hadis ile eşzamanlı olmadığı, dolayısıyla da hadislere ilavelerin yapıldığı yönündeki görüşlerine Asım Köksal, İslam'ın en önemli ikinci kaynağı hakkında Katani'nin bu sözleri söylemesini Müslümanlığı sarsmak amacına yönelik olduğunu vurguladıktan sonra, Sünnetin değerini Kur'an'dan ayet delili ile (Nisa, 59), Kur'an ve Sünnet ile İslam'ın ayakta durabileceğini, hadis rivayet geleneğinin çok güçlü bir meslek olarak sünnetin oluşmasına katkı sağladığını, ravilerin hafızasının sayesinde hadislerin tedvin edilmesini uzun uzun anlatarak İslam'ın kaynaklarının doğruluğunu savunmaya çalışır. Asım Köksal aynı zamanda Katani'nin yeri geldiğinde hadislerden retorik oluşturmasını örneklendirerek Onun çelişkiye düştüğünü, dolayısıyla da hadis ve sünnetlerin doğruluğunu savunur. (s. 17-.43).

Katani'nin Hz. Ayşe hakkında "geveze", "makam, mevki düşkünü, hırslı bir kişi" diye nitelemesini Asım Köksal Hz. Ayşe'nin Müslümanlar tarafından anne olarak saygı gösterilen bir kimse olduğu, onun ilim sahibi birisi olduğu, büyük bir eğitimci olduğu, Hz. Peygamber ile evlenmesiyle dramatik bir fakirlik derecesinde mütevazı bir hayat yaşadığı, gelen ganimetleri bile son kuruşuna kadar dağıtacak ölçüde cömert davrandığı, onun şahsında kocası Hz. Peygamber'i ve babası Hz. Ebubekir'i, dolayısıyla da İslam'ı yıpratmak isteyenlerin iftira ve dedikodularına karşı çok dayanıklı olduğu, dini ve ahlaki bakımdan sağlam olduğu, peygamberin hanımı ve Müslümanların annnesi sıfatıyla Müslümanlar arasında oluşan kanlı kavga ve düşmanlıkları ortadan

kaldıracak kadar dirayetli bir hanım olduğu yönüyle Hz. Ayşe'yi savunur (s. 43-54).

Katani, ikinci halife Hz. Ömer hakkında verdiği eleştirel bilgiler de M. Asım Köksal tarafından kabul edilmez ve İslam inancı doğrultusunda Hz. Ömer'i savunur. Katani Ömer ile ilgili olarak Onun İslam Peygamberini bir takım konularda karar almasını, bu kararların da Kur'an ayetine dayanmasını telkin ettiğini, bunun ardından da ayetlerin inmiş olmasını İslam'ın vahye dayanan bir din olmadığını iddia eder. Örnek olarak da Ömer'in bir gün Kabe'deki Makam-ı İbrahim'in namazgah olarak edinilmesini diledikten sonra "… Siz de İbrahim'in makamından kendinize namaz kılacak bir yer edinin…" anlamındaki Bakara 125. Ayetin inmesini, yine hz. Ömer'in Hz. Peygambere bir gün "emretsen de kadınlar örtünse" dedikten sonra Ahzab suresi 59. Ayetinin indiğini, bir başka sefer de şarap içmeyi yasaklamasını isteyince aşamalı olarak içkinin yasaklanmasına dair ayetlerin inmesini aktarmıştır.

Katani Hz. Ömer'in Peygambere telkin ettiği görüş ve düşüncelerden sonra ilgili konular hakkında ayetlerin inmiş olmasını, Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'i yönlendirmesiyle İslam'ın şekillendiğini iddia etmesine karşılık Asım Köksal, Hz. Ömer'in İslam tarihinde en kahraman, en adil ve en samimi kişilerden biri olduğu, dolayısıyla onun faziletli olmasına bağlı olarak Allah'ın vahiyler gönderdiğini belirterek Onu ve İslam'ın vahye dayandığını savunur (s. 174-178).

Katani'nin Hz. Hasan'a dair Muaviye'nin Hz. Hasan'ı halifelikten indirdikten sonra İbni Abbas'ın onu Muaviye'ye sattığını ileri sürdüğü olayla ilgili olarak onun "müterediddi" (soysuz, manevi değerlerini yitirmiş, düşkün, perişan) sıfatlarını kullanmasını da Asım Köksal ağır bir biçimde eleştirir. İslam kaynaklarında Hz. Hasan'ın ehl-i Beytten oluşuna dair övgü dolu sözleri ve olayları anlatarak Hz. Hasan'ın, Katani'nin anlattığı sıfatların tersine bir şahsiyet olduğunu ortaya koymaya çalışır (s. 193-196).

Asım Köksal, Katani'nin eserinde ağırlıklı bir biçimde eleştirdiği konu ve kişileri, özellikle de hadis rivayet eden kişileri İslam inanç merkezli bakış açısıyla savunur. Çünkü bu raviler, inanca göre, herhangi bir hadis rivayet etmiş olsa bile Müslümanlar tarafından saygı duyulması gereken kişiler olmuşlardır. Onların rivayetlerindeki terslikler veya yanlışlıklar bilimsel bakışa göre değerlendirilmesine gerek duyulmaz. Örneğin Hz. Peygamberin amcasının oğlu Abdullah ibn Abbas hakkında çok iyi ve güzel konuştuğu, peygambere yakın olduğu, aktardığı hadislerin Müslümanlar tarafından kesinlikle doğru olarak kabul edildiği, Kur'an tefsirinin mucidi ve kelamcısı olduğu ama müthiş gurur ve kibir abidesi olduğu, şöhret, para, nüfuz ve kudret hırsı ve zafiyeti olduğu, nefsine düşkün, olduğu; zaten kendisinin böyle bir ortamda büyüdüğü, babası Abbas'ın yalancı birisi olduğu biçiminde kaynaklardan bilgi aktaran Katani'ye Asım Köksal, İbni Abbas'ın doğduğunda

Hz. Peygamber onu kucağına aldığını, ağzındaki hurmayı çıkarıp ağzına sürdüğünü, gençliğinde çok meraklı sorular soran zeki bir kişi olduğunu, hafızasının güçlü olduğunu, Hz. Ömer, yaşı küçük olmasına rağmen İbn Abbas'a saygı gösterdiğini, fıkıh bilgisinin derin olduğunu ifade ederek karşı çıkmaya çalışır (185-192).

Özetleyecek olursak, Katani İslam kaynaklarına dayanarak yazdığı İslam Tarihi'nde zaman zaman bilim insanına yakışmayan reddiye tarzında nitelemeler yapmış olsa da bilgi bakımından kişi veya olaylarla ilgili olumlu veya olumsuz anlatımları kullanarak bir retorik oluşturmuştur. Bunlara karşılık da Asım Köksal, yine İslam kaynaklarında bulunan olumlu bilgiler çerçevesinde biçimlenmiş İslam inanç ve uygulamaları merkezinde bir savunmaya yapmaya çalıştığı görülmektedir.

KAYNAKÇA

Caetani, Leone. *İslam Tarihi*, İtalyancadan çev. Hüseyin Cahid, 1924.

Köksal, M. Asım. *Müsteşrık Caetani'nin Yazdığı 'İslam Tarihi'ne Reddiye*, Ankara 1961.

Yılmaz, Ömer. "Mustafa Asım Köksal'ın Sufi Kişiliği ve Tasavvuf Anlayışı", ed. Cafer Acar, Aygün Yılmaz, *Mustafa Asım Köksal ve İlmî Kişiliği*, Bursa 2021, s. 251-277.

ONTOLOJİK VE YAPISALCI YAKLAŞIM PERSPEKTİFİNDEN TÜRK YARATILIŞ DESTANLARININ KURUCU İMGESİ "SU"YA FARKLI BİR BAKIŞ

Hakan ALBAYRAK *

Özet

Yaratılıştan günümüze kadar insanoğlunun gerek merak, gerek anlamlandırma, gerekse anlaşılma güdüleri dinamiktir. Bu bakımdan insanoğlunun tarih boyunca ilgilendiği temel meselelerin başında yaratılış vardır. İnsanın nerede ve nasıl yaratıldığı, yapısındaki temel maddeleri, yaratma eyleminin gerekçesi gibi meseleleri her daim tartışma konusu olmuştur. Sorgulama neticesinde mit ve mitoloji ile kaos ve kozmos birlikte kavramsal olarak incelenmeye ve açıklanmaya başlanmıştır. Bu kavramlarla ilgili yapılan tanımlamalarda araştırmacılar genel olarak ortak görüşler bildirilmektedir. Mit kavramı söz ve anlatı, mitoloji ise bu kavramaları ve içeriğini sistematik olarak inceleyen bir bilim dalı olarak tanımlanmaktadır. Araştırmalara göre mitler; felsefesinin, psikolojisinin ve yaşam tarzının oluşumunun temel kaynağıdır. Mit; kutsiyet barındırır. Aynı zamanda dünyayı anlamlandırma, biçimlendirme ve simgeleştirmektedir. Düşüncelerde var olan imgelerin söz ile icra edilmesi, imgelerin simgelere dönüşmesi ve sözün metinle birleşmesi olarak da değerlendirilir. Mitler genellikle yaratılışı ve kutsal anlatıları konu edinir. Araştırmacıların birçoğu yaratılışın kaos ile başlayıp kaos-kozmos ilişkisi ile devam ettiği görüşünü kabul eder. Kaos, düzensizliği; kozmos ise düzeni işaret eder. Kaos ve kozmos zıtlık veyahut denge ilişkisi içindedir. Mitler de zıtlık ve denge üzerine kurulu kaos ve kozmos kavramlarıyla tarif edilir. Türklerin yaratılış destanlarında başlangıçta "su" imgesi dikkat çeker. Araştırmacılar tarafından "su" imgesi kaos olarak nitelendirilir. Türk yaratılış mitleriyle sınırlandırılmış olan bu çalışma; varlığın özünü ve niteliğini bütüncül bakış açısıyla inceleyen ontolojik yaklaşım ve yapıyı temel alan ve bu yapıyı oluşturan unsurların birbiriyle ilişkisini her yönüyle bütüncül olarak inceleyen yapısalcı yaklaşım perspektifinde "su"yun kaos değil kozmosun ana unsuru olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. "Su" imgesi tüm yaratılışın kaynağı kabul edilir. Bu nedenle çalışmada "su" imgesi belirsizlik veyahut karmaşa şeklinde tarif

* Dr., Memur, Kayseri İl Emniyet Müdürlüğü. hakan.16.05@hotmail.com. ORCİD ID: 0000-0002-6344-4413

edilmez, bunun yerine düzen kurucu olarak tanımlanır. "Su" imgesi; saf, temiz, arı, canlılık, dirilik ve dinginlik gibi kozmosu oluşturan olguları tanımlar. Ancak insan, zıtlıklar üzerinden anlam kazanan; akıl ile arzu, düzen ile düzensizlik arasında salınan bir varlık olarak, kaos ile kozmos arasındaki gerilimi bünyesinde taşır. Çalışma yaratılış kronolojisinin parçadan bütüne değil bütünden parçaya doğru giden sürecin söz konusu olduğunu ve bütünlüğü temsil eden kurucu "su" imgesinin kozmosun kaynaklarından biri olduğunu ileri sürer. Çalışma Türk yaratılış destanlarıyla sınırlı kalarak metin merkezli inceleme yöntemiyle kültürel kodlar üzerinde ontolojik ve yapısalcı yaklaşımla disiplinler arası bir analiz ve değerlendirme yapılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Halk Edebiyatı, Yaratılış, Su, Kaos, Kozmos, Ontolojik Yaklaşım, Yapısalcı Yaklaşım

A DIFFERENT PERSPECTIVE ON "WATER" THE FOUNDING IMAGE OF TURKİSH CREATİON EPICS, FROM AN ONTOLOGICAL AND STRUCTURALIST APPROACH

Hakan ALBAYRAK *

Abstract

From creation to the present day, humankind's drives for curiosity, understanding, and comprehension have been dynamic. In this respect, creation has been one of the fundamental issues that humanity has been interested in throughout history. Questions such as where and how humans were created, the basic elements of their structure, and the justification for the act of creation have always been subjects of debate. As a result of this questioning, myth and mythology, along with chaos and cosmos, have begun to be conceptually examined and explained together. Researchers generally share common views in their definitions of these concepts. The concept of myth is defined as speech and narrative, while mythology is defined as a branch of science that systematically examines these concepts and their content. According to research, myths are the fundamental source of the formation of philosophy, psychology, and lifestyle. Myth contains sacredness. It also gives meaning to, shapes, and symbolizes the world. It is also considered as the performance of images existing in thoughts through speech, the transformation of images into symbols, and the merging of speech with text. Therefore, myths generally deal with creation and sacred narratives. In this context, many researchers accept the view that creation begins with chaos and continues with the chaos-cosmos relationship. Chaos signifies disorder, while cosmos signifies order. Chaos and cosmos are in a relationship of opposition or balance. Myths are also described with concepts

* Dr., Officer, Kayseri Police Department. hakan.16.05@hotmail.com.. ORCID ID: 0000-0002-6344-4413

of chaos and cosmos based on opposition and balance. In Turkish creation epics, the image of "water" initially stands out. Researchers characterize the image of "water" as chaos. This study, limited to Turkish creation myths, aims to demonstrate that "water" is not chaos but the main element of cosmos, from an ontological approach that examines the essence and quality of existence from a holistic perspective, and from a structuralist approach that examines the relationship between the elements that constitute this structure holistically in all aspects. The image of "water" is considered the source of all creation. Therefore, in this study, the image of "water" is not described as uncertainty or confusion, but rather as an order-creating element. The image of "water"; Water describes the phenomena that constitute the cosmos, such as purity, cleanliness, vitality, liveliness, and tranquility. However, humanity, as a being that gains meaning through contradictions, oscillating between reason and desire, order and disorder, carries within itself the tension between chaos and cosmos. This study argues that the chronology of creation involves a process that moves from the whole to the part, not from the part to the whole, and that the founding image of "water," representing wholeness, is one of the sources of the cosmos. The study, limited to Turkish creation epics, employs a text-centered analysis method, conducting an interdisciplinary analysis and evaluation of cultural codes using ontological and structuralist approaches.

Keywords: Folk Literature, Creation, Water, Chaos, Cosmos, Ontological Approach, Structuralist Approach

Giriş

Yaratılıştan günümüze kadar insanoğlunun merak, anlamlandırma ve anlaşılma güdüleri dinamik olmuştur. İnsanoğlu kendi yaratılışını, zamanı, hayatı ve doğanın varlığını her dönem sorgulamıştır (Özkan, 2002, s. 13-14). Sorgulama neticesinde mit ve mitoloji ile kaos ve kozmos birlikte kavramsal olarak incelenmeye ve açıklanmaya başlanmıştır. Bu kavramlarla ilgili yapılan tanımlamalarda genel olarak ortak görüşler bildirilmiştir. Mit kavramı söz ve anlatı, mitoloji ise bu kavramaları ve içeriğini sistematik olarak inceleyen bir bilim dalı olarak tanımlanmaktadır. Araştırmalara göre mitler; felsefesinin, psikolojisinin ve yaşam tarzının oluşumunun temel kaynağıdır. Mit ayrıca âdet, gelenek, görenek, inanç ve kutsiyet barındırır. Dünyayı anlamlandırma, biçimlendirme ve simgeleştirmektedir. Düşüncelerde var olan imgelerin söz ile icra edilmesi ve sözün metinle birleşmesi olarak da değerlendirilir (Eliade, 2017, s. 16-35).

Mit genellikle yaratılışı ve kutsal anlatıları konu edinir (Eliade, 2017, s. 11). Yaratılış anlatılarının da kaos ile başlayıp kaos-kozmos ilişkisi ile devam ettiğinden söz edilir. Kaos, düzensizliği kozmos ise düzeni işaret eder. Kaosun terim anlamı: *Evrenin düzene girmeden önceki biçimden yoksun, uyumsuz ve*

karışık durumu. Karışık, karmaşa (Türkçe Sözlük, s. 1992), kozmosun terim anlamı: *Evren* (Türkçe Sözlük, s. 1374) olarak tanımlanır. Kaos, *ilk düzensizlik*; kozmos ise *düzensizliğe karşı ilk düzen* olarak da tanımlanır. Kaosu daha açık şekilde değerlendirirsek; sıradan olmayan eylem, dinamizm, sistem dışı, kutsal olmayan, düzensizlik vb. olağan dışı olgu ve olayları duyumsama ve kurgulamadır. Kozmos ise kaosun aksine sıradan olan eylem, dinamizm, sistem dâhilinde, kutsal, düzenlilik vb. olağan olan olgu ve olayları duyumsama ve kurgulamadır (Köse, 2019, s. 71-72). Dolayısıyla mitlerdeki "yokluk" kaos ve "varlık" ise kozmos olarak açıklanır. Eliade kaosu; keşfedilmemiş, yerleşim yerleri dışında bulunan, korkutucu bir boşluk, kötü ruhların ya da cinlerin bulunduğu öte dünya olarak tarif eder. Kozmosu ise insanların yaşadığı, sınırları belli olan, düzenli ve yaşanabilir dünya olarak tanımlar (Eliade, 2017, s. 29).

Kaos ve kozmos zıtlık veyahut denge ilişkisidir. Mitler zıtlık ve denge üzerine kurulu kaos ve kozmos olarak tarif edilir. Özellikle yaratılış mitlerinde önce kaos, sonrasında kozmosun gerçekleşmesi söz konusudur. Düzensizlik ve kargaşa ilahi güç ile düzene girer. Bir nevi kaos karanlık, kozmos ise aydınlık olarak anlatılır. Yaratılış anlatılarında da durum bu şekilde tasvir edilmektedir (Bratton, 1995, s. 28).

Türklerinin yaratılış destanlarında diğer medeniyetlerin mitlerinde olduğu gibi başlangıçta "su" imgesi dikkat çeker (Sakaoğlu ve Duymaz, 2010, s. 167-178). Söz konusu "su" imgesi kaos olarak düşünülmektedir (Sayar, 2022, s. 189). Yaratılıştaki "su" imgesi bu çalışmada kurucu imge olarak tanımlanmaktadır. Türk yaratılış destanlarıyla sınırlı kalarak metin merkezli inceleme yöntemiyle kültürel kodlar üzerinden incelenen bu çalışma; varlığın özünü ve niteliğini bütüncül bakış açısıyla inceleyen ontolojik yaklaşım ve yapıyı temel alan ve bu yapıyı oluşturan unsurların birbiriyle ilişkisini her yönüyle bütüncül olarak inceleyen yapısalcı yaklaşım perspektifinde "su" imgesinin kaos değil kozmosu oluşturan kurucu imge olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Kurucu "su" imgesi yaratılışın kaynağı kabul edilir. Bu nedenle çalışmada "su" imgesi belirsizlik veyahut karmaşa şeklinde tarif edilmemektedir. Bunun aksine düzen kurucu ana unsur olarak tanımlanır.

Türk yaratılış anlatılarında yer alan "su" kaos mu yoksa kozmosu oluşturan temel unsur mu? İşte bu sorunun cevabı aranırken özellikle ilk doğa filozofu Thales'in her şeyin su olduğunu ya da sudan oluşarak değişim geçirdiği düşüncesinden yola çıkılmaktadır (Aktok, 2021, s, 374). Kurucu "su" imgesi; saf, temiz, arı, canlılık, dirilik ve dinginlik gibi süreç içinde kozmosu oluşturan olguları içerir. Çalışma yaratılış kronolojisinin parçadan bütüne değil bütünden parçaya doğru giden sürecin söz konusu olduğunu, bütünlüğü temsil eden kurucu "su" imgesinin kozmosun oluşumunda temel yapı olduğunu ileri sürer.

1. Türk Yaratılış Destanlarında Kurucu "Su" İmgesi

Destanlar, tarihi bir vesikadan ziyade ait olduğu millete ait değerleri tasvir eden ve yaşatan önemli anlatılardır. İçeriğinde kültür kodlarını barındırır. Bu bakımdan Türk yaratılış destanları da Türk milletinin inancına ve yaşamına dair önemli ipuçlarını içinde yaşatır. Özellikle W. Radloff ve V. İ. Verbitski tarafından derlenen ve incelenen destanlardan (Sakaoğlu ve Duymaz, 2010, s. 167-176) yola çıkılarak Türkler için doğanın kutsal ve canlı olduğunu söylemek mümkündür. Bunun en önemli sebebi ise Türklerin bozkır yaşamıyla ilişkili olmasıdır. Bu anlatılarda öne çıkan Türk kozmosunun oluşumundaki kültür kodları arasında su, toprak, ağaç ve insan yer alır. Bunlar arasından da su kurucu imge rolündedir. Çünkü su; yaşamı ve yaratılanı canlı kılan/tutan bir değer olarak karşımıza çıkar. Bütünden parçaya doğru bir seyir söz konusudur. Anlatılarda su; tek ve homojen bir varlıktır. Sonra ayrışma meydana gelir: Yer-gök, ışık-karanlık, erkek-kadın … gibi. Kurucu "su" imgesi ilk bütünlüğü işaret eder. Yaratıcı irade tarafından bu bütünlük ayrıştırılır.

Kaos mutlak yokluk ya da karmaşa olarak açıklamaktadır. Su biçimsiz kabul edilir, ancak imkânlar bütünü olarak tanımlanmaktadır (Köse, 2021, s. 71). Bu nedenle günümüzdeki kaos kavramının tanım anlayışına uygun değildir. Çünkü kozmosu oluşturan ana imgelerden ilki "su"dur. Bütün var olanlar sudan türemez ve bunu ileri sürmek de doğru bir yaklaşım değildir. Ancak "su", diğer yaratılanların ortaya çıkmasında etkin ilk zemindir. Bu nedenle kaos olarak tarif edilen "su" aslında bütün varoluşun ayrışmadan önceki ilk birliğini temsil eder. Bu doğrultuda "su", kozmosu kuran kurucu imge olarak tarif edilebilir. Yani su imgesini kaos olarak tarif etmek yerine kurucu kozmos olarak tanımlamak daha uygun olacağı düşünülmektedir.

Türk yaratılış destanlarında kültür kodlarından biri olan su imgesinin İslamiyet'ten önce Türk inançlarında koruyucu iyesi olduğunu inanılırdı. Bu yüzden su kirletilmez ve boş yere kullanılmazdı. Aynı zamanda ruhsal temizliğin de simgesiydi. Halk arasında kullanılan "Su gibi aziz ol" atasözü de buraya dayandırılabilir. Akan suyun kenarında adak adamak da ayrı bir ritüeldir (Çoruhlu, 2017, s. 37-42). İslamiyet'le birlikte su arınmayı ve temizliği simgelemiştir. Ku'an-ı Kerim'de "İnkâr edenler, gökler ve yer bitişik iken onları ayırdığımızı ve her canlıyı sudan yaratığımızı görmezler mi? Hâlâ inanmayacaklar mı?" (Enbiyâ, 30) şeklinde ayet vardır. İslamiyet'in benimsenmesiyle birlikte Türkler arasında eski inançlarla birlikte suya yüklenen anlamsal değerler yaşatılmaya devam etmiştir. Günümüzde Türkler arasında su; hayatın kaynağı, arınma, temizlik, kutsallık, süreklilik ve bereket anlamlarında kullanılmaktadır.

Türk yaratılış destanlarında kurucu "su" imgesiyle ilgili anlatılar şu şekildedir:

Saha Türklerinin yaratılış anlatısında; "Büyük Ak yaratıcı Ürüng-ayıg-toyon, ta başlangıçlarda, büyük denizin üzerinde, yükseklerde durup dururken, su üstünde …" (Sakaoğlu ve Duymaz, 2010, s. 167).

W. Radloff tarafından derlenen Altay yaratılış anlatısı; "Evvelce ancak su vardı; yer, gök, ay ve güneş yoktu. Tanrı (Kuday) ile bir "kişi" vardı. Bunlar kara kaz şekline girip su üzerinde uçuyorlardı" (Sakaoğlu ve Duymaz, 2010, s. 168).

W. Radloff tarafından derlenen diğer Altay yaratılış anlatısı; "Yer ve gök yaratılmadan önce her şey sudan ibaretti, yer yoktu, güneş ile ay da henüz yoktular." (Sakaoğlu ve Duymaz, 2010, s. 173)

V.İ. Verbitski tarafından derlenen Altay yaratılış anlatısı; " Gök ve yer yoktu. Uçsuz bucaksız deniz vardı, Tanrı Ülgen (yahut Akay, Kurbustan) bu deniz üzerinde uçuyor,…" (Sakaoğlu ve Duymaz, 2010, s. 174).

W. Radloff tarafından derlenen Lebed Tatarlarının yaratılış anlatısı; "Önce her taraf su idi ve hiçbir tarafta toprak yoktu." (Sakaoğlu ve Duymaz, 2010, s. 175)

Mısırlı Tarihçi Devadari'nin Türklerin ilk atalarının yaratılışıyla ilgili anlatısı; "İlk çağda yağmurdan hasıl olan seller Karadağcı…" (Sakaoğlu ve Duymaz, 2010, s. 176)

Manisa'da derlenmiş dünyanın yaratılışıyla ilgili anlatı; "Dünya yaratılmadan her taraf sonsuz bir denizdi…" (Sakaoğlu ve Duymaz, 2010, s. 177).

Türk yaratılış destanlarında kültür kodlarından "toprak" imgesi Türklerin hayatında önemli bir yere sahiptir. Toprak; kutsaldır, dişil enerjiye sahiptir, bereketi simgeler ve aidiyet duygusu yükler. Türk mitolojisinde doğayı korumakla yükümlü olduğuna inanılan mitolojik ana yer-su iyesi olarak tanımlanır (Bayat, 2016, s. 20-21). Bu bakımdan eski Türkler inançları geri toprağa kutsiyet yükler. Aynı zamanda anne kavramıyla ilişkilidir. Canlıları besler, üretim sağlar ve yeniden doğuşu simgeler. Bu nedenle dişil enerjiyi ve bereketi temsil eder. Yer ve yurt kavramıyla da bütünleşir. İnsanların yaşam alanlarını belirler. Böylece insanlar üzerinde aidiyet duygusu aşılar. Türk yaratılış destanlarında da durum anlatıldığı gibidir. Ancak toprak kavramına bu anlamları tek başına yüklemek doğru değildir. Toprağa bu canlılığı, doğurganlığı ve bereketi veren kaynak sudur. Türk yaratılış destanlarında geçen toprak ile ilgili bölümler ana hatlarıyla şu şekildedir:

Saha Türklerinin yaratılış destanı; "Tanrı döndü şeytana: "Gerçek mi bilmem sözün! Var mı su altında yer? Öyleyse getir bana yerden bir parça toprak!"

W. Radloff tarafından derlenen Altay yaratılış destanı; "Kayra Kan, Kişi'ye derinlikten kalkması için emir verdi, sonra kişinin, üzerinde oturarak suya karşı korunabilmesi için Kayra Kan yeri yaratmak istedi, bunun için kişiye, suya dalarak derinliklerden toprak çıkarmasını söyledi ve bu toprağı suyun üzerine serpti." (Sakaoğlu ve Duymaz, 2010, s. 168).

W. Radloff tarafından derlenen başka bir Altay yaratılış destanı; "Kayra Kan, Kişi'ye derinlikten kalkması için emir verdi, sonra kişinin, üzerinde oturarak suya karşı korunabilmesi için Kayra Kan yeri yaratmak istedi, bunun için kişiye, suya dalarak derinliklerden toprak çıkarmasını söyledi ve bu toprağı suyun üzerine serpti" (Sakaoğlu ve Duymaz, 2010, s. 173).

Lebed Tatarlarının yaratılış destanında; "Önce her taraf su idi ve hiçbir tarafta toprak yoktu. O zaman Tanrı suya ak bir kuğu kuşu göndererek bir gaga dolusu su getirmesini emretti. Fakat suya daldığında kuğunun gagasına bir parça toprak yapışmış olduğundan…" (Sakaoğlu ve Duymaz, 2010, s. 175-176)

Birçok medeniyetin yaratılış anlatısında olduğu gibi Türk yaratılış destanlarında da insanın yaratılışında toprak ve su ana unsurdur. Bununla birlikte Radloff'un derlediği Altay yaratılış destanların birinde insanın ağaçtan yaratıldığı da anlatılır. Türk mitolojisinde toprak imgesi gibi ağaç imgesi de yaratılışı, doğurganlığı, bereketi ve yaşam döngüsünü temsil eder. Türkler ayrıca çadırın direkleri, ok, yay, atların semer ve eyerlerinin yapımında ve yemek kapları da ağaçtan yapmıştır. Bunula birlikte birçok Türk anlatında ağaçtan türeme yer alır. Bazı hastalıkları iyileştirici ve şifa verici özelliklerinin de olduğu anlatılır. Türk yaratılış destanlarında bu ağaç "Hayat Ağacı" ya da "Yaşam Ağacı" olarak adlandırılır. Bu ağacın üç kozmik âlemde bağ kurduğuna inanılır. Tanrı'nın öğretilerini bilen Şamanların ağaç aracılığıyla Gökyüzüne çıkıp Tanrı ile iletişime geçtiği ve ayrıca yer altında yaşayan ruhlarla da iletişim kurduğu anlatılır (Ağaç ve Sakarya, 2015, s. 11). Ağacı besleyen ve gelişimini sağlayan ana unsur da sudur. Türk yaratılış destanlarında ağaç imgesi ana hatlarıyla şu şekilde yer alır:

"Dalsız budaksız bir ağaç bitmişti. Bu ağacı Tanrı gördü ve 'Dalları olmayan ağaca bakmak hoş bir şey değil; buna dokuz tane dal bitsin!' dedi. Ağaçta dokuz dal bitti. Tanrı yine şöyle dedi: 'Dokuz dalın kökünden dokuz kişi türesin ve bunlardan dokuz ulus olsun!'" (Sakaoğlu ve Duymaz, 2010, s. 168-169).

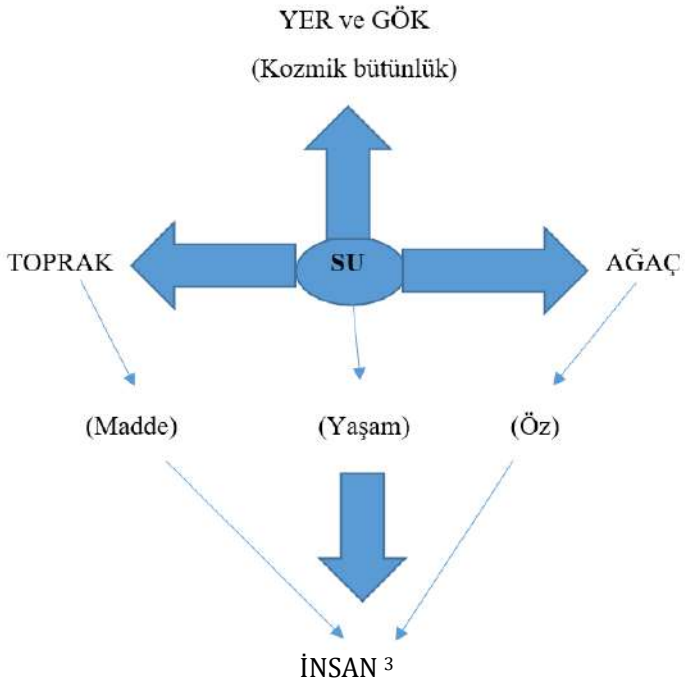
Mısırlı tarihçi Devadari'nin Türklerin ilk atalarının yaratılışıyla ilgili kaydettiği anlatı şu şekildedir: "Efsaneye göre ilk çağda yağmurdan hasıl olan seller Karadağcı denilen bir dağdaki mağaraya çamur sürükleyip getirdi ve bu çamurları insan kalıbına benzeyen yarıklara döktü. Su ile toprak bir müddet bu yarıklarda kaldı. Güneş; su ve toprak döküntülerini kızdırdı, pişirdi. Mezkûr mağara kadının karnı (batnı) vazifesini gördü. Su, toprak ve güneşin harareti (ateş) unsurlarından ibaret olan bu yığın üzerinden dokuz

ay mutedil rüzgâr esti. Böylece dört unsur birleşmiş oldu. Dokuz ay sonra bu yaratıktan insan şeklinde bir mahlûk çıktı." (Sakaoğlu ve Duymaz, 2010, s. 176-177).

Bahaddin Ögel ağaçtan türemeyle bağlantısı olan Er Sogotoh efsanesinden şöyle bahseder: "Doğuda ise Ağaç Hakan bulunuyordu. Ağaç Hakanın, kökleri yeri kaplıyor, dalları ise gökleri deliyordu. Kökünden hayat suyu kaynıyor ve herkese can veriyordu. Bu ilk insana, ''Yalnız İnsan'' adı verilmiş idi. Babası, Gök Tanrısı ve annesi ise Kübey Hatun idi… (Ögel, 2014, s. 613).

Hudaykov'un derlemelerinde ise şu şekilde bahseder: ''Dünya sekiz köşeli imiş ve ortasında da sarı bir göbek varmış. Büyük bir ağaç göğün üç katını delip göklere çıkarırmış. Ağaç, Tanrıdan süslüymüş, kabukları gümüşlüymüş, budakları dokuz kollu bir şamdanmış, yapraklarının her birisi ise bir at derisi kadarmış. Ağaçtan sarı bir su çıkarmış. Ondan içen kutlu olur ve mutluluk bulurmuş. İnsanın ilk atası da bu sudan içmiş ve hemen hayat bulmuş...' (Ögel, 2014 s. 613-614).

Türk yaratılış destanlarına bakıldığında ilk töz sudur. Toprak suyun içinden çıkarılmış ve suyun üzerine konmuştur. Diğer yaratılan unsurlarda da suyun önemli bir rolü vardır.



[3] Şekil 1: Türk yaratılış destanlarında yer alan temel kültürel kodların etkileşim şeması merkezinse kurucu "su" imgesi (Mikrokozmos / bütünün yansıması).

1.1. Ontolojik Yaklaşım Perspektifinden Türk Yaratılış Destanlarının Kurucu İmgesi "Su"

İlkçağ doğa filozoflarının doğa anlayışlarının kaynağını oluşturan iki temel soru etrafında düşüncelerini geliştirdikleri ileri sürülür. Bu sorulardan ilki kozmogonik, ikincisi ise ontolojik niteliktedir. Günümüzde çağdaş bilimin de dayandığı "Her şeyin bir nedeni vardır" ilkesi, evrenin kökenine uygulandığında "Evrenin ortaya çıkışının nedeni nedir?" biçiminde kozmogonik bir soruya dönüşür. Doğa filozoflarının farklı *arkhe* öğretilerinin bu soruyla birlikte en az onun kadar önemli olan ontolojik bir soruya da dayandığı düşünülür. Nedensellik ilkesi bu kez evrenin kökenine değil, varlığını sürdürmesine yönelik olarak ele alındığında, "Evren deneyimlediğimiz biçimiyle nasıl varlığını devam ettirmektedir?" sorusu ortaya çıkmaktadır. Kozmogonik ve ontolojik sorular her ne kadar birbiriyle ilişkili, tamamlayıcı ve birlikte ele alındıklarında anlam kazanan sorular olsa da kavramsal düzeyde birbirinden ayrıştırılmaları gerektiği düşünülür. Ontolojik sorunun kaynağı evrenin kökenine dair bir açıklama yapmanın tek başına yetersiz olmasından kaynaklı olduğu da ileri sürülür. Çünkü evrenin varlığının ortaya çıkışı nedensiz olamayacağı gibi, varlığını nasıl sürdürdüğü de açıklanması gereken bir problem olarak görülür. Evrenin varlığının ortaya çıkışı, onun sürekliliğinin zorunlu olmadığı anlamına da gelebilir. O halde denilebilir ki evren ortaya çıktığı gibi evrenin yok olması da mümkündür. Ancak evren yok olmamışsa ve devam ediyorsa evrenin sürekliliğini sağlayan ilkenin ne olduğu sorusu, ontolojik bir açıklama arar. Bu bilgiler doğrultusunda "arkhe" kavramının çift anlamlı yapısı öne çıkarılır.[4] Arkhe, bir yandan kozmogonik anlamda evrenin başlangıç nedeni (ilk neden) olarak işlev görürken, diğer yandan ontolojik anlamda evrenin düzenini, yasallığını ve sürekliliğini sağlayan yönetici ilke olarak anlam kazanır. Böylece arkhe, hem evrenin ortaya çıkışını açıklayan hem de varlığını sürdüren bir ilke olarak çift yönlü bir işleve sahip olduğu düşünülebilir (Aktok, 2021, s. 369-370).

Gözlemlenen evrenin yapısında özdeşlik ve değişim söz konusudur. Ortaya çıkan özdeşlik ve değişim ile ilgili farklı görüşler söz konusudur. Doğa filozofu Thales, her şeyin su ya da suyun etkisiyle oluştuğunu öne sürer. Evrendeki tikellerin değiştiğini ve farklı biçimlere büründüğünü, ancak evrenin kendi kendisiyle özdeş kaldığını savunur. Bunun sebebi ise suyun evrendeki diğer üç elementin (hava, toprak ve ateş) şeklini alabilmesi olarak açıklar (Aktok, 2021, s. 374). Bu açıdan bakıldığında evren hem değişim yaşamakta hem de özdeş kalan bir yapı sergilemektedir. Aslında değişimin arkasında değişmeyen bir ilke söz konudur. Bu veriler doğrultusunda su kaotik bir başlangıç olarak yorumlamak yerine düzenin kurucu imgelerinden

[4] Grekçede 'arkhe' arkhein fiilinden gelen bir isimdir ve arkhein bir yandan başlamak anlamına, diğer yandan yönetmek anlamına gelir (Aktok, 2021, s, 370).

biri olarak nitelendirmek daha uygun olur. Su, süreç içerisinde verili bir düzenin oluşumunu sağlayan temel arkhedir.

Türk yaratılış destanları incelendiğinde yaratılış ve zaman içerisinde "su" süreklilik sağlar, dönüşebilir ve döngüsellik oluştur. Bu ne demektir? Su, destanların başlangıcında ve yaratılan unsurların özünde var olandır. Evrenin ve yaşamın devamlılığını sağlayan ana unsurdur. Başlangıç ve bitiş şeklinde değildir. Başlangıçta var olan ancak bitmeyen kurucu arkhedir. Yani su süreklidir.

Destanlarda "su" içinden toprak çıkması, suyun insanın yaratılışında, insanın ve ağacın varlığının devam etmesinde ana etkendir. Bu durumun devamlılığı da ayrıca suyun dönüşebilme işleviyle ilişkilidir. Yani suyun sıvı, gaz ve katı halindeki dönüşümü evrenin ve içindekilerin de devam etmesine etkendir. Bu bakımdan su sistemin devamlılığını sağlar.

Kurucu "su" imgesinde döngüsel bir hareket vardır. Süreç bir çember şeklinde devam eder. Su; buharlaşır, yoğunlaşır, yağar, akar ve tekrar buharlaşma olur. Evren ve yaşam sürekli yenilenir. Destanlardaki veriler ontolojik bağlamda kurucu "su" imgesiyle değerlendirildiğinde varlık sudan doğar, şekil değiştirir ve sürekli yeniden var olur şeklinde yorumlanabilir.

Yukarıdaki bilgiler doğrultusunda su, varlıklar arasında ilişki kuran, sürdüren ve dönüştüren akışkan bir yapıya sahiptir. Suyun durağan bir yapısı yoktur. Dinamik bir yapıya sahiptir. Kaos ve kozmos kendi özelliklerine göre dinamik özellikleri içinde barındırır. Kaosun dinamik yapısı belirsizlik, biçimsizlik ve yıkıcılık üzerine kuruludur. Kozmosun dinamik yapısı ise belli düzen, işleyiş, biçimsellik ve yaşam halidir. Destanlarda yer alan kurucu su imgesi düzenin belirlenmesinde, evrenin biçim almasında ve yaşamın ana kaynağı olma sürecinde aktif rol oynar. Bu bakımda su kozmos oluşumunu sağlayan süreçte ana unsurlardan biridir.

Felsefenin en tartışmalı bilim dallarından biri olan ontoloji; varlığın ne olduğu, nasıl kavrandığı ve hangi kategorilere ayrılması gerektiğini epistemolojiye dayandıran gelenekte varlık; öz niteliklere sahip değişmez ve bağımsız sınıflar içinde incelenirken, "yeni ontolojiciler" olarak adlandırılan düşünce akımı varlığın ilişkili ve dinamik bir süreç içinde şekillendiğini savunur. Bu yaklaşım varlığı sabit ve kapalı sistem içinde değerlendirilmesi gerektiğini kabul etmez. Onun yerine diğer varlıklarla kurduğu ilişkiler ağı içinde anlam kazandığını ileri sürer (Feslioğlu, 2026, 1). Bu yaklaşımı benimseyenler gerçekliğin sadece insanla ilişkili olmadığı fikrinde birleşir. İnsanı merkeze almaz. İnsan-doğa, zihin-beden gibi ayrımlar yerine hepsini bütün içinde ele alır. Maddeyi dinamik, etken ve üretken kabul eder. İnsan dışındaki varlıkları süreç odaklı olarak düşünür (Feslioğlu, 2026, 15). Yaratılış destanlarındaki "su" imgesi her ne kadar biçimsiz olarak tarif edilse de "yeni ontolojiciler"in (Feslioğlu, 2026) bu yaklaşımı doğrultusunda düşünüldüğünde, "su" madde bağlamında pasif değil aktif olarak kabul

görür. Aynı zamanda akışkan bir yapıya sahip olan su, süreç içinde doğurgan ve dönüştürücü bir güçtür. Yani su varlıktır ve düzenin kurulmasında ana etkendir. Bu bakımdan suyu ilk düzen arkhesi olarak kabul görmek ya da kozmosun kaynağı olarak tarif etmek daha uygundur. Çünkü su; süreç içinde dinamik, dönüşüm ve farklılaşma sergilemektedir. Yaratılan birçok varlığın sudan ya da suyla ilişkili olduğu düşünülürse aynı zamanda su içkin bir yapıya sahiptir denilebilir. Bu nedenle de süreç içerisinde kozmosun kaynağı olduğu düşünülen "su"yun içkin açılımından biri de kaos kabul edilebilir.

1.2. Yapısalcı Yaklaşım Perspektifinden Türk Yaratılış Destanlarının Kurucu İmgesi "Su"

Yapısalcı yaklaşımın temeli Ferdinand de Saussure'in dilbilim çalışmalarına dayanır (Nar, 2014, s. 30). Bu yaklaşımın kurucularından Claude Levi Strauss, yapısalcılığı antropolojiye uyarlayarak kültürel değerlerin görünmeyen yapılarını ve sistemli işleyişini anlamlandırmayı amaçlar.

Yapısalcı yaklaşım, yapıyı temel alır ve bu yapıyı oluşturan tüm unsurların birbiriyle ilişkilerini inceler. Yapıyı anlamlı kılan ise kendi içinde bulunan parça, değer ve unsurlara bağlıdır. Örneğin bir toplum yapısalcı yaklaşıma göre incelenirken o toplumu oluşturan birey, kurum, sosyal, siyasi, ekonomik, kültür ve tarihi gibi birçok unsur, değer ya da parçaları araştırır. Söz konusu bu unsur, değer ya da parçaların bir araya gelerek oluşturduğu bütünü, kendi aralarındaki ilişkileri, ikili karşıtlıkları ve özde-düzenleme ilkeleriyle çözümleme yapar (Nar, 2014).

Yapısalcı kuram çerçevesinde Claude Levi Strauss'a göre mitler, yüzeydeki anlatı içeriğinden ziyade derin yapıda yer alan ikili karşıtlıklar aracılığıyla anlam üretir. Bu metinlerde yaratılış miti; kaos ve kozmos arasındaki temel karşıtlık üzerine kurulmuş bir anlam sistemi olarak yapılandırılmaktadır. Kaos düzensizliği ve belirsizliği temsil ederken kozmos düzeni ve biçimlenmiş varoluşu ifade eder. Bu iki karşıtlık arasında konumlanan "su" imgesi, yapısalcı açıdan bir aracı unsur olarak tanımlanabilir. Bu düşünceye göre su, kaostan türeyen bir karmaşa olarak değil, kozmosu mümkün kılan kurucu ve düzenleyici ilke olarak konumlandırmak daha doğru olacaktır. Böylece su, karşıtlıkları ortadan kaldırmak yerine onları sistem içinde ilişkilendirerek anlamın oluşmasını sağlar. İnsan ise akıl ile arzu, düzen ile düzensizlik arasında salınan yapısal bir konuma yerleştirilir ve mitin gerilim kaos-kozmos alanını oluşturur. Bu bağlamda yaratılış anlatısı kronolojik bir hikâye olmaktan ziyade, bütünden parçaya doğru işleyen bir yapısal sistem olarak değerlendirilmektedir. Anlam, tekil unsurlardan doğmamaktadır. Anlam, unsurlar arasındaki ilişkili ağdan doğmaktadır (Nar, 2014, s. 38).

Yapısalcı yaklaşıma göre "bütün", parçaların bir araya gelmesiyle oluşur. Kozmos da bu "bütün"ün kendisidir (Nar, 2014, s. 29-32). "Su" imgesi ise bu

bütünü anlamlı kılan alt sistemlerden biridir. Su imgesi ayrıca ileride oluşacak olan gök, yer, insan ve ağacın tüm genetik kodlarını kendi içinde barındıran bir bütün olarak da düşünülebilir.

Türk yaratılış destanını yapısalcı yaklaşım bağlamında bir yapı olarak tanımlandığında; destanlarda yer alan su, toprak, gök, insan, ağaç, iyilik ve kötülük gibi alt sistemler rastgele oluşan bir yığın değildir. Belli bir sistem ve yasalar dâhilinde birleşerek oluşan bütündür. Su, bu yapı içinde kozmosun kurucu bir parçası olarak düşünülebilir.

Yapısalcılığın temel yöntemlerinden biri de dönüşüm ve özde düzenlemedir (Nar, 2014, s. 31-32). Destanlarda geçen su imgesi sürekli dönüşüm içindedir. Bazen her şeyi içine alan bir kaos, bazen Ak Ana formunda bir yaratıcı ilham, bazen hayat veren bir nehir, bazen canlılığı sağlayan unsur, bazen de yaşamın kendisi olur. Su, evrenin geri kalanıyla anlamlı birlikteliği olan bir dizimdir. Bu durum dönüşüm geçirme ve sürekliliği muhafaza etme ilkesiyle bağdaşır.

SONUÇ

Destanlarda evrenin yaratılışında "su"yun farklılaşması, katmanlaşması, varlıklara doğrudan ve dolaylı olarak diri tutması açısından bakıldığında ana arkhedir. Bu özelliklerinden dolayı da ilk birliğin sahibi ve çokluğun kaynağı olarak açıklanabilir.

İslam felsefesinin önemli düşüncelerinden biri vahdet-i vücud anlayışıdır. Bu anlayışı göre bütün varlık birdir. Çokluk ise bu birliğin farklı görünümüdür. Burada işaret edilen yaratıcı kudret Allah'tır. Bu düşünceyi Türk yaratılış destanları perspektifinden değerlendirdiğimizde evrenin oluşumunda henüz ayrışmamış bir yapıda bulunan su; birliği ve süreç içerisinde birlikten doğan çokluğu temsil eder. Elbette yaratıcının ilahi kudretiyle bu işlemler yapılmaktadır. Evrendeki tikellerin değiştiğini ve farklı biçimlere büründüğünü ama evrenin kendi kendisiyle özdeş kaldığını savunan Thales, her şeyin su ya da suyun etkisiyle oluştuğunu ileri sürmektedir. Bu düşünceye istinaden Türk destanlarında anlatılan başlangıçta her yerin "su" ve yaratılışta etken varlık olması "su" imgesinin kaos değil kozmos oluşumunu sağlayan temel kaynak olarak değerlendirilebilir. Suyun birliği ve bu birlikten çokluğu temsil ettiği de ileri sürülebilir. Bu durum tümden gelim teorisini de karşılar.

Yeni ontolojiciler yani modern ontoloji düşüncesinin ileri sürdüğü düşüncülere istinaden "su" varlıklar arasında ilişki kuran, bu ilişkiyi sürdüren ve dönüştüren dinamik bir özelliğe sahiptir. Su varlıkları/unsurları birbirine bağlayan bir ağ görevindedir. Bu yaklaşımın aktör-ağ teorisinde vurgulandığı gibi varlıklar, bağımsız özler yerine ilişkiler içinde konumlanan aktörlerdir. Bu doğrultuda su, unsurların ilişkileri arasında ağların kurulmasında etkindir. Düzenin dış unsuru değildir. Düzenin doğrudan

kurucu birleşenidir. Kozmosun ilişki ve süreç ağını oluşturur. Su, kozmosun işleyiş mantığı olarak düşünülebilir.

Türk yaratılış destanlarında suyun merkezî bir kurucu unsur olarak ele alınması, yapısalcı açıdan değerlendirildiğinde, mitolojik anlatıların kaos-kozmos ikili karşıtlığı etrafında örgütlendiğini gösterir. Su, yalnızca bir başlangıç maddesi değil, varlığın anlam kazandığı tözel yapıdır. Bu nedenle mitlerde yer alan diğer unsurlar, sudan "türeyen" nesneler olmaktan ziyade, suyun temsil ettiği bütüncül yapının iç ilişkileri içinde anlam kazanan parçalar olarak yorumlanabilir. Su, yaratılışın kök hücresi olarak kabul edilirse, kozmosun ilk arkhesi olarak da değerlendirilebilir.

KAYNAKLAR

Ağaç, Saliha - Sakarya, Menekşe. ''Hayat Ağacı Sembolizmi'', *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1/1, (Aralık 2015), 1-11.

Aktok, Özgür. "İlkçağ Doğa Felsefesinde Özdeşlik ve Değişim Problemi: Thales, Anaximandros, Anaximenes ve Herakleitos," *Kaygı*, 20/1 (2021), 368-383.

Arslan, Seher. ''Türklerde Ağaç Kültü ve Hayat Ağacı'', *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi*, 1/1 (Haziran 2014), 59-71. https://doi.org/10.20860/ijoses.27650

Bayat, Fuzuli. *Türk Mitolojik Sistemi 2*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016.

Bratton, Fred Gladstone. *Yakın Doğu Mitolojisi*. çev. Nejat Muallimoğlu. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995.

Çoruhlu, Yaşar. *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalcı, 2017.

Eliade, Mircea. *Kutsal ve Kutsal-Dışı Dinin Doğası.* çev. Ali Berktay. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.

Eliade, Mircea. *Mitlerin Özellikleri.* çev. Sema Rifat. İstanbul: Alfa Basım 2017.

Esin, Osman. "İnanç Temelinde Suyun Yaradılış Düşüncesi Ve Geleneksel Yapı Üzerindeki Etkisi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11/58, (2018), 61-69.

Feslioğlu, Ezgi Deniz. *Yeni Ontolojik Yaklaşımlar: Bruno Latour'un Aktör-Ağ Teorisi İle Manuel Delanda'nın Öbekleşme Teorisi Üzerine Felsefi Bir İnceleme*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2026.

Işık, Ramazan. "Türklerde Ağaçla İlgili İnanışlar ve Bunlara Bağlı Kültler". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 9/2 (Aralık 2004), 89-96, https://izlik.org/JA79FP53HA.

Köse, Serkan. "Dede Korkut Kitabı'nı Kaos ve Kozmos Bağlamında Okuma", *Millî Folklor,* 16/125, (Kış 2020), 71-81.

Nar, Mehmet Şükrü. "Yapısalcılık Kavramına Antropolojik Bir Yaklaşım: Levi-Strauss ve Yapısalcılık", *Anthropology*, 27, (2014), 29-46. https://doi.org/10.1501/antro_0000000225

Ögel, Bahaddin. *Türk Mitolojisi*. II. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınevi, 2014.

Özkan, Ali Rafet. "Din-Mitoloji İlişkisi", *EKEV Akademi Dergisi*, 6 /11, (Bahar 2002), 9- 20.

Sakaoğlu, Saim – Duymaz, Ali. İslamiyet Öncesi Türk Destanları. İstanbul: Ötüken. (2010).

Sayar, Serkan. "Bazı Dinlerde ve Altay ve Yakut Mitlerinde Yaratılış ve Kötülük İlişkisi", *Erzurum Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14, (2022), 178-202. https://doi.org/10.29157/etusbed.1083895

Türkçe Sözlük, 2. cilt, Ankara: Türk Dil Kurumu, 1998.

ALEVİLİK İNANÇ İLKELERİ VE KÜLTÜRÜNÜN CEM EVİ MİMARİSİNE ETKİLERİ: KAYSERİ ÖRNEĞİ

Neslihan BABACAN[*]

Özet

Alevilik inanç ilkeleri ve kültürünün Kayseri'deki cemevi mimarisine yansımalarını ortaya koymak bu bildirinin konusunu oluşturmaktadır. Araştırmada Kayseri'deki cem evlerinin mimari, mekânsal ve işlevsel özelliklerini bu inanç ve kültür bağlamında incelenmesi ve bu unsurlardaki simgesel anlamların tespit edilmesi amaçlanmaktadır. Araştırmanın kapsamını Kayseri il sınırları içinde faaliyet göstermiş cem evleri oluşturmaktadır. Bu araştırmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır; veri toplama teknikleri olarak doküman incelemesi, görüşme ve gözlem/alan araştırılmasından yararlanılmıştır. Arşiv belgeleri, seyahatnameler, makaleler, kitaplar, bildiriler ve tezlerin incelenmesi ile dokümanlar incelenmiş; Hacı Bektaş-i Veli Cemevi ziyaret edilmiş ve Kayseri Cemevi Alevi Akademisi derslerine katılım sağlanmıştır. Ayrıca Kayseri Hacı Bektaş-i Veli Derneği ve Vakfı Başkanı Abbas TAN ile kişisel görüşmeler yapılmış ve onun aracığıyla bazı yapıların planlarına ulaşılmıştır. Toplanan veriler betimsel analiz ve tematik analiz teknikleriyle çözümlenmiştir. Araştırmaya Alevilik inanç ilkeleri ve kültürünün temel unsurlarının açıklanarak başlanmış; sonra cem evlerinin tarihsel gelişimi anlatılmıştır. Kayseri'deki cem evlerinin mimari kurguları açıklanmış, daha sonra Alevilik inanç ilkeleri ve kültürünün bu kurguları şekillendirmesi ile ilgili örnekler verilmiştir. Günümüzde yapılan cemevleri hem strüktürel hem de malzeme kullanımıyla çağdaş mimari özellikler taşımaktadır. Cemevlerinin mimari kurgularında ortak bir dil olmayıp sembolik unsurlar genellikle iç dekorasyonla sınırlı kalmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sanat Tarihi, Türk-İslam Sanatı, Cemevi Mimarisi, Kayseri, Alevilik.

[*] Öğr. Gör. Dr., Kayseri Üniversitesi, Tomarza Mustafa Akıncıoğlu MYO, Mimarlık ve Şehir Planlama Bölümü, Mimari Restorasyon Programı, nbabacan@kayseri.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8151-0739.

THE INFLUENCE OF ALEVİ BELIEF PRINCIPLES AND CULTURE ON CEMEVİ ARCHITECTURE: THE CASE OF KAYSERİ

Neslihan BABACAN[*]

Abstract

The subject of this paper is to reveal the reflections of Alevi belief principles and culture on the architecture of cemevis in Kayseri. The study aims to examine the architectural, spatial, and functional characteristics of cemevis in Kayseri within the context of this belief system and culture, and to identify the symbolic meanings embedded in these elements. The scope of the research consists of cemevis that have operated within the provincial borders of Kayseri.

A qualitative research method was employed in this study; document analysis, interviews, and observation/field research were used as data collection techniques. Documents were examined through the review of archival records, travel books, articles, books, conference papers, and theses. The Hacı Bektaş-ı Veli Cemevi was visited, and participation was made in the courses of the Kayseri Cemevi Alevi Academy. In addition, personal interviews were conducted with Abbas TAN, President of the Kayseri Hacı Bektaş-ı Veli Association and Foundation, and through him, access was obtained to the plans of certain buildings. The collected data were analyzed using descriptive and thematic analysis techniques.

The study begins with an explanation of the fundamental principles and cultural elements of the Alevi faith, followed by a discussion of the historical development of cemevis. The architectural configurations of cemevis in Kayseri are then described, and examples are provided regarding how Alevi belief principles and culture have shaped these configurations. Contemporary cemevis exhibit modern architectural characteristics in terms of both structural systems and material usage. There is no common architectural language in the design of cemevis, and symbolic elements are generally limited to interior decoration.

Keywords: Art History, Turkish-Islamic Art, Cem House Architecture, Kayseri, Alevism.

[*] Lecturer, PhD, Kayseri Üniversitesi, Tomarza Mustafa Akıncıoğlu Vocational School, Department of Architecture and Urban Planning, Architectural Restoration Program, nbabacan@kayseri.edu.tr., ORCID: 0000-0001-8151-0739.

1. Giriş

Alevilik; inanç, ahlak, kültür ve toplumsal yaşamı bütüncül biçimde ele alan özgün bir düşünce sistemidir. Cem ibadeti, semah, musahiplik, sözlü kültür ve insan merkezli yaklaşım gibi temel unsurlar, Alevi toplumunun sosyal yapısını şekillendirdiği gibi cem evi mimarisinin oluşumunu da doğrudan etkilemektedir. Bu nedenle Alevilikteki inanç ilkeleri ve kültürel değerler, yalnızca dini pratikler açısından değil; mekânsal organizasyon ve mimari biçimleniş açısından da önemli bir inceleme alanı oluşturmaktadır. Alevilik inanç ilkeleri ve kültürünün Kayseri'deki cemevi mimarisine yansımalarını ortaya koymak bu bildirinin konusunu oluşturmaktadır.

Araştırma Aleviliğin somut olmayan kültürel mirasının mimari mekân aracılığıyla nasıl yaşatıldığını göstermesi bakımından önem taşımaktadır.

Cemevlerinin akademik olarak yeterince incelenmemesi nedeniyle mimari kimlik belirsizliği yaşanması, modern şehirleşmeyle birlikte geleneksel Alevi ibadet ve sosyal yaşam mekânlarının kaybolması ile Kayseri'deki cem evlerinin yerel kültür ve inanç ilkeleriyle ilişkisini ortaya koyan yeterli araştırmanın olmaması sebebiyle bu araştırmanın yapılmıştır.

1.1. Çalışmanın Amacı

Araştırmada konum, işlev, yönlenme, mekan kurgusu, taşıyıcı sistem, malzeme kullanımı, cephe tasarımı, iç mekan tasarımı vb. tasarım unsurlarının incelenmesi ve bu unsurlardaki simgesel anlamların tespit edilmesi amaçlanmaktadır.

1.2. Çalışmanın Önemi

Kayseri, farklı inanç ve kültürlerin tarih boyunca bir arada yaşadığı önemli Anadolu kentlerinden biridir. Kentte bulunan cem evleri, Alevi toplumunun inanç sistemi ile yerel mimari geleneklerin kesişimini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Bu nedenle Kayseri örneği üzerinden yapılacak bir inceleme, hem yerel mimari kimliğin hem de Alevi inanç kültürünün mekâna yansıma biçimlerinin anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Alevilik inanç sisteminin mekânsal gereksinimlerini ortaya koyarak cem evi mimarisinin şekillenme süreçlerini açıklaması; cem, semah, musahiplik, meydan düzeni gibi ritüellerin mimari planlama üzerindeki etkilerini değerlendirmesi, Kayseri'deki cem evlerinin kültürel kimlik ve toplumsal aidiyet açısından taşıdığı değeri ortaya koyması, somut olmayan kültürel mirasın mimari mekân aracılığıyla nasıl yaşatıldığını göstermesi ve Türkiye'de sınırlı sayıda bulunan cem evi mimarisi çalışmalarına bölgesel bir örnek üzerinden akademik katkı sunması açısından önem taşımaktadır.

1.3. Çalışmanın Sınırlılıkları

Araştırma Kayseri il sınırları içinde faaliyet göstermiş, gösteren ve göstermesi planlanan cem evleri ile sınırlandırılmıştır. Araştırmada kentin

farklı sosyo-kültürel dokularına sahip merkez ve çevre ilçelerden örneklem alınarak çeşitlilik sağlanmıştır. Çalışmanın katılımcıları amaçlı örnekleme yöntemi ile belirlenmiştir. Amaçlı örnekleme, bilgi açısından zengin durumları seçmeyi sağlayarak araştırmanın derinliğini artırır. Araştırmada dini aktörler ve cem evi dernek yöneticileri olmak üzere iki farklı katılımcı grubu yer almaktadır. Araştırmada iki temel nitel veri toplama tekniği kullanılmıştır. Araştırmada Hacı Bektaş-i Veli Cemevi ziyaret edilerek doğal ortamda yapılandırılmamış gözlemler yapılmış; cem salonu, hizmet bölümleri, sosyal alanlar ve ritüel alanları ayrıntılı biçimde incelenmiştir. Gözlemler sırasında plan şeması, mekanların işlevleri ve sembolik mimari ögeler vb. unsurlar kayıt altına alınmıştır. Hacı Bektaş-i Veli Cemevi'nde düzenlenen Kayseri Cemevi Alevi Akademisi dersleri dinlenilmiştir. Bunun yanı sıra cem törenine katılınarak ibadet ile mekan ilişkisi incelenmiştir. Doküman incelenmesi sırasında konu ile ilgili T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri belgeleri ve günümüz yayınlarından Alevilik ve cemevleri ile ilgili yazılmış makaleler, kitaplar, bildiriler ve tezler incelenmiştir. Ayrıca Kayseri Hacı Bektaş-i Veli Derneği ve Vakfı Başkanı Abbas TAN ile kişisel görüşmeler yapılmış ve Sayın Abbas TAN aracılığıyla Kayseri'deki bazı cem evlerinin çizimlerine ulaşılmıştır. Toplanan veriler betimsel analiz ve tematik analiz teknikleriyle çözümlenmiştir.

2. BULGULAR

Araştırmaya Alevilik inanç ilkeleri ve kültürünün temel unsurlarının açıklanarak başlanmış; sonra cem evlerinin tarihsel gelişimi anlatılmıştır. Kayseri'deki cem evlerinin mimari kurguları açıklanmış, daha sonra Alevilik inanç ilkeleri ve kültürünün bu kurguları şekillendirmesi ile ilgili örnekler verilmiştir. Bu doğrultuda cem ibadeti, semah, meydan düzeni, dede-talip ilişkisi, musahiplik ve toplumsal paylaşım gibi unsurların cem evi mekânlarının oluşumundaki etkileri ele alınmıştır. İncelenen cem evlerinin ortak bir mimariye sahip olup olmadığı tespit edildikten sonra çalışma sonlandırılmıştır.

2.1. Alevilik İnanç İlkeleri ve Kültürünün Temel Unsurları

Alevilik; Arapça bir kelime olup, "Ali'ye mensup", "Ali'ye ait anlamına gelmektedir. İslam ile ilgileri Hz. Ali sevgisi ile başlayan Anadolu insanının, İslam içi farklı bir inanç sistemidir (İpek, 2022, s.156-157).

Alevilik, Anadolu coğrafyasında tarihsel süreç içerisinde şekillenmiş, inançsal ve kültürel yönleriyle kendine özgü bir yapıya sahip olan önemli bir inanç sistemidir. İnsan sevgisi, hoşgörü, eşitlik, paylaşım ve toplumsal dayanışma gibi değerleri merkeze alan Alevilik; yalnızca dini bir anlayış değil, aynı zamanda sosyal ve kültürel bir yaşam biçimi olarak değerlendirilmektedir. Alevi inanç sistemi; ritüelleri, ibadet anlayışı, sözlü kültürü ve ahlaki öğretisiyle Anadolu kültürünün önemli bileşenlerinden biridir (Ekinci, 2004).

Aleviliğin temel inanç yapısını "Hak-Muhammed-Ali" anlayışı oluşturmaktadır. Bu üçleme birbirinden bağımsız değil; aynı hakikatin farklı tezahürleri olarak değerlendirilmektedir. Özellikle Ali ibn Abi Talib, Alevilikte adaletin, ilmin ve manevi rehberliğin sembolü olarak önemli bir konuma sahiptir. Alevi öğretisinde Ehlibeyt sevgisi de temel inanç unsurlarından biridir (Ekinci, 2004).

Alevilikte temel ibadet biçimi "cem"dir. Cem "toplanma, bir araya gelme" anlamında kullanılan Arapça kökenli bir kelimedir. Alevilikte cem, topluca yapılan ibadet/erdem muhasebesi ve toplumsal bir araya geliş törenidir (Üçer, 2005).

Cem töreni Alevi ibadet biçimi olarak cemde zakirlerin bağlama ile deyişler okuduğu, semahların dönüldüğü, on iki imam vb. hatırlamalarının yapıldığı tören bütünüdür. Cem töreninde farklı görevleri üstlenen "on iki hizmet" uygulaması vardır. Bu uygulamada her hizmetin adı ve işlevi gelenekte belirgindir. Cem sonrası ortak yemek, lokma paylaşımı gibi ritüeller cem uygulamalarının ayrılmaz parçasıdır.

Semah, Alevilikte önemli bir ibadet ve ritüel unsurudur. Kadın ve erkeklerin birlikte icra ettiği semah, evrendeki dönüşü, insanın manevi yolculuğunu ve Hak ile bütünleşmesini simgelemektedir. Semah, dairesel hareketlerden oluşan, müzik eşliğinde icra edilen, kadın ve erkek birlikteliğine dayanan bir ritüeldir. Bu ritüel, Alevi inanç sisteminin eşitlikçi ve kolektif yapısını yansıtmaktadır (Üçer, 2005).

Dede-talip ilişkisi, Alevi toplumsal düzeninin temel unsurlarından biri olarak kabul edilmektedir. Alevi toplum yapısında "dede", dini ve toplumsal rehber konumundadır. Dedeler cem ibadetini yönetir, toplumsal anlaşmazlıklarda hakemlik yapar ve inanç rehberliği sağlar. Talip ise yolun takipçisi olan bireyi ifade etmektedir

Musahiplik, Alevilikte iki aile arasında kurulan manevi kardeşlik bağıdır. Bu kurum dayanışmayı güçlendirmekte, toplumsal birlik sağlamakta ve ahlaki sorumluluk bilinci oluşturmaktadır. Musahiplik sistemi, Alevi toplumunda sosyal düzenin korunmasına katkı sağlayan önemli geleneksel yapılardan biridir (Gül, 2018).

Alevilikte kadın ve erkek birlikte ibadet etmektedir. Kadınların cem ibadetine aktif katılım göstermesi, semah dönmesi ve toplumsal yaşamda etkin rol üstlenmesi Aleviliğin toplumsal eşitlik anlayışını, insan merkezli yaklaşımı ve ortak yaşam kültürünü ifade etmektedir (Üçer, 2005).

Alevi öğretisinin temel ahlaki sistemi "Dört Kapı Kırk Makam" anlayışıdır. Bu öğreti Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikat olmak üzere dört temel aşamadan oluşmaktadır. İnsanın manevi olgunluğa ulaşmasını hedefleyen bu sistem, ahlaki gelişimi ve toplumsal sorumluluğu esas almaktadır.

Alevi kültüründe sözlü gelenek önemli bir yere sahiptir. Deyişler, nefesler ve halk ozanlarının eserleri inanç aktarımında temel araçlardan biri olmuştur. Bağlama ise kutsal kabul edilen önemli bir müzik aracıdır. Özellikle Pir Sultan Abdal ve Hacı Bektaş Veli gibi isimler Alevi kültürünün önemli temsilcileri arasında yer almaktadır (Gül, 2018).

Alevilikte insan-ı kâmil anlayışı doğrultusunda bireyin kendini geliştirmesi, topluma faydalı olması ve ahlaki olgunluğa ulaşması amaçlanmaktadır. Bu yaklaşım hoşgörü, adalet ve toplumsal barış anlayışını güçlendirmektedir. "İncinsen de incitme" anlayışı temel ahlaki ilke olarak benimsenmektedir.

Alevi inanç sisteminde paylaşma ve dayanışma önemli yer tutmaktadır. Lokma geleneği, birlik sofraları ve toplumsal yardımlaşma uygulamaları bu anlayışın temel örnekleridir. Bu kültür toplumsal aidiyeti güçlendirmekte ve ortak yaşam bilincini artırmaktadır (Ekinci, 2004).

2.2. Cem Evlerinin Tarihsel Gelişimi

Alevilerin ibadet ettikleri ve toplumsal bir araya geliş töreni yaptıkları mekâna cem evi denir. Cemevleri yalnızca ibadet mekânı değil; aş evi, eğitim ve kültür alanı, toplantı yeri gibi sosyo-kültürel fonksiyonlar da taşır. Cemevleri ve cem ritüelleri Alevilikte eşitlik, paylaşım, toplumsal barış ve hoşgörü gibi değerleri öne çıkarır. Cemevi aynı zamanda toplumsal denetim, hak ve sorumlulukların sorgulandığı bir mekandır.

Cem ayinlerinin tarihsel olarak mekânsal sabit "evler" ya da özel ibadet yapılarından önce, toplumsal ya da sosyal toplantı bağlamında açık alanlarda ya da toplulukların ortak alanlarında icra edildiği düşünülmektedir.

Alevi topluluklarının marjinal konumları, kamusal alanda ibadet mekanları inşa etmeyi zorlaştırmıştır. Bunun için cem ayinlerinin "mekansız" ritüeller olarak ortaya çıkıp zamanla mekan temelli yapılar etrafında biçimlendiği kabul edilmektedir (İbrahimoğlu, 2025).

Klasik bir cemevi mimarisinden söz etmek mümkün olmasa da Bektaşi tekke ve zaviyelerinin varlığı bilinmektedir (Güngör, 2010). Hacı Bektaş-ı Veli tarafından kurulan ve Balım Sultan tarafından kurumsallaştırılan Bektaşi tarikatı ile Anadolu'da Türk kültürü ve İslam dini yayılmıştır. Bektaşiler tekkelerde eğitim alıp ibadet etmişlerdir. Tekkeler cem yapılacak yer, türbe, çilehane, sohbet odaları, derviş odaları, misafirhaneler, kiler ve mutfaktan oluşmaktaydı. Tekkeler 7-8 ya da 12 köşeli olarak yapılırlardı (Bahadır, 2018).

17. yüzyılda yaşamış ünlü seyyah Evliya Çelebi seyahatnamesinde Kayseri'de bulunan tekkeleri anlatmıştır. Bu tekkeler arasında Seyyid (…) ve Seyyid Battal Cafer Gazi Tekkesi, Koyun Baba Tekkesi ve Kalenderler Tekkesi olmak üzere Kayseri'de üç tane Bektaşi tekkesinin varlığından söz etmiştir.

Evliya Çelebi, Seyyid (…) ve Seyyid Battal Cafer Gazi Tekkesi'ni anlatırken Kırk Nisalar'ın (kırk kızlar) gömülü olduğu yer olduğu için büyük bir ziyaret yeri olduğundan bahsetmiştir (Çelebi, Evliya Çelebi Seyahatnamesi 3. Kitap 1. Cilt, 2012). Günümüzde Kırk Kızlar Türbesi Seyyid Battal Gazi Camii'nin haziresinde yer almaktadır. Buna göre Seyyid Battal Gazi Camii ise Seyyid Battal Cafer Gazi Tekkesi olmalıdır. Seyyid Battal Gazi Cami'nin kimin tarafından, ne zaman yapıldığı net olarak bilinmemekle beraber, Arap yazarlar 12. yy'da Kayseri'de Battal Gazi adına bir cami olduğundan bahsetmişlerdir (Yurdakul & Çayırdağ, 2007). Bu bilgiler ışığında Seyyid Battal Gazi Camii'nin (o dönemde Seyyid Battal Cafer Gazi Tekkesi) Bektaşiler için yapılmadığı, Evliya Çelebi'nin Kayseri'ye geldiği 1649 yılında yapının Bektaşi tekkesi olarak kullanıldığı sonucuna ulaşılabilir.

Evliya Çelebi'nin bahsettiği ikinci tekke Koyun Baba Tekkesi'dir. Yılanlı Dağı'nda her yeri gören bir konumda bulunan (Çelebi, Evliya Çelebi Seyahatnamesi 3. Kitap 1. Cilt, 2012) Koyun Baba Tekkesi, günümüze ulaşamamış, sonradan tekkenin yerine türbe inşa edilmiştir. Koyun Baba adıyla bilinen bir yatır için inşa edilen türbe, günümüzde tekke mimarisinin özelliklerini taşımamaktadır (İpek, Kayseri'de Koyunbaba, 2016).

Evliya Çelebi'nin bahsettiği üçüncü tekke ise Kalenderhane Tekkesi'dir. Evliya Çelebi bu tekkeden bahsederken Bektaşilerin ara sıra şehre gelip bir şeyler topladığını anlatmaktadır (Çelebi, Evliya Çelebi Seyahatnamesi 3. Kitap 1. Cilt, 2012). Osmanlı 16.yüzyıl tahrirlerinde Kalenderhane Mahallesi (günümüzde Sahabiye Mahallesi civarı) ismi geçmektedir. "Vakf-ı Zaviye-i Kalenderhane" başlığı altında Kayseri'nin merkezinde bir tekke olduğundan bahsedilmektedir. 1972 tarihinde özel mülkiyete geçmiş olan tekke, daha sonra konut olarak kullanılmıştır. Kalenderhane Tekkesi 1974 yılında, etrafındaki yapılarla birlikte, Belediye tarafından yıktırılmıştır (Çayırdağ, 2013).



Şekil 1: 1972 yılında Kalenderhane Tekkesi'nin Görünüşü (Çayırdağ, 2013)

Rıza Yıldırım, Alevi tarihini üç döneme ayırmıştır. Bunlar:

"1. Oluşum Dönemi (11. yüzyıl -15. yüzyıl)

2. Safevi (Kızılbaş) Dönemi (16. yüzyıl -19. yüzyıl)

3. Modern Alevilik Dönemi (20. yüzyıl ortalarından itibaren devam eden süreç)" (Yıldırım, 2012)

İlk iki dönem Aleviliğin şekillendiği dönemdir. Aleviliğin (Kızılbaşlık) inanç esasları, ritüelleri (ibadet) ve dini-sosyal yapılanması şekillenmesi bu dönemlerde olmuştur. Safevi şeyhleri/şahları liderliğinde biçimlenen bu yapı, köklü bir değişime uğramadan 20. yüzyılın sonlarına kadar gelmiştir (Yıldırım, 2012).

Aleviliğin ilk iki döneminde cem törenleri kırsal bölgede gerçekleştirilmiştir Mahir Polat Kayseri'nin Sarız ilçesinin üç köyünde, üç adet yapı tespit etmiştir. Bunlar Sarız Küçüksöbeçimen Köyü Küçüksöbeçimen Ocak Evi, Kayseri Sarız Küçük Örtülü Köyü Baba Mansur Ocak Evi ve Sarız Oğlakkaya Köyü Mehmet Ali Dede Damı'dır.

Baba Mansur Ocağı'nın bir alt kolu olan Araboğlu Ocağı, 19. yüzyılın ikinci yarısında Sarız Küçüksöbeçimen Köyü'ne göç etmiştir. Bu dönemde Sarız Küçüksöbeçimen Köyü Küçüksöbeçimen Ocak Evi'nin inşa edildiği düşünülmektedir. Araboğlu'nun 1880'lerde bir dönem kaldığı ev, ocak evi olarak kabul edilmektedir. Ahşap direkli ve kirişli olan yapı, mimari kurgusu anlaşılamayacak derecede bozulmuştur. Ahşap direkler üzerinde bulunan H. 1319 (M.1901) ve H. 1321 (M. 1903) yıllarında yapı onarılmıştır (Polat, 2023).



Şekil 2: Sarız Küçüksöbeçimen Araboğlu Ocak Evi (Polat, 2023)



Şekil 3: Sarız Küçüksöbeçimen Araboğlu Ocak Evi Tarihinin Yazıldığı Yer

Sarız İlçesi'nin Küçük Örtülü köyünde Baba Mansur Ocağı dedelerinin yaptığı tarihi bir cemevi bulunmaktadır. Yapı ahşap sütunlarla üç nefe bölünmüştür. Kapının karşısında bulunan ocak ve orta nef, iki sütunun taşıdığı ahşap sütunlar üstünde yükselen yedi kademeli bir kırlangıç örtü ile örtülmüştür.



Şekil 4: Kayseri Sarız Küçük Örtülü Köyü Cemevi'nin Kırlangıç Örtüsü (Polat, 2023)



Şekil 5: Kayseri Sarız Küçükörtülü Baba Mansur Ocak Evi'nin Ocağı (Polat, 2023)

Sarız ilçesinin Oğlakkaya Köyü'nde Mehmet Ali Dede Damı ise günümüze ulaşamamıştır. Bu cemevinin de Küçük Örtülü'de bulunan Baba Mansur Ocağı gibi kırlangıç kubbeli ve ahşap direkli bir yapı olduğu öğrenilmiştir (Polat, 2023).

1925 yılında tekke ve zaviyelerin kapatılmasından sonra Aleviler dikkat çekici, bağımsız bir cemevi yapmak yerine, geniş evlerin bir odasında toplanılarak cem törenleri yapmışlardır (Doğanbaş, 2007). Kayseri bölgesinde de bu durum geçerlidir. Sayın Abbas Tan kişisel deneyimlerine dayanarak Kayseri'nin Sarız İlçesi İncemağara Köyü'nde kendi evlerinin "el damı" olarak adlandırılan mutfak bölümünde, odanın bütün pencereleri yastık konularak kapatıldıktan sonra, köylülerin toplanıp ibadet ettiğini, bu sırada kapının önünde ve evin arkasında bekçilerin beklediğini ifade etmiştir (Tan, Kişisel Görüşme, 2025).

1960'lardan sonra başlayan köyden kente göç olgusu Alevi topluluğunu da etkilemiş, kent yaşamının getirdiği yeni yaşam şartları Aleviliği dönüşmeye mecbur bırakmıştır (Yıldırım, 2012) Bu dönemde dergah/tekke yapı tipinin dışında, Alevi topluluğun dini ve kültürel ihtiyaçlarına cevap verecek, kent merkezlerinde yer alan cemevlerine ihtiyaç duyulmuştur (Ülger, 2013).

1970 yıllardan sonra Alevi topluluğu Avrupa'daki gibi vakıf ve dernekler kurmaya yönelmiştir. Cem erkânlarını vakıf, dernek ve kültür evlerinde yapmaya çalışmışlar ve bu mekanlara cemevi demişlerdir (Rençber, 2012) .

1996 yılında, Cem Vakfı (Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi Vakfı) tarafından bu ihtiyaca cevap verebilecek, ulusal ölçekte bir Cem Kültür Evi Mimari Proje Yarışması açılmasına karar verilmiştir. 84 projenin katıldığı yarışmada 7 projeye birincilik ödülü verilmiş, 5 proje ise satın almaya değer görülmüştür (Ülger, 2013).

2.3. Alevilik İnanç İlkeleri ve Kültürünün Kayseri'deki Cemevi Mimarisini Şekillendirmesi

Kayseri'de ilk cemevi 2011 yılında yapılan Kayseri Hacı Bektaş-i Veli Cemevi'dir. Kayseri Hacı Bektaş-i Veli Cemevi, Alevi topluluğun en yoğun olduğu yaşadığı yer olduğu için, Melikgazi İlçesi'ne bağlı Battalgazi Mahallesi'nde konumlandırılmıştır. Bu cem evi aynı zamanda Kayseri'deki en büyük cemevidir. Kayseri Hacı Bektaş-i Veli Cemevi'nde cem salonu, dede odası, dede köşesi, misafirhane, akşam kursları ve üniversiteye hazırlık kursları, vb. için derslikler, konferans salonu, oturma yerleri, kadın ve gençlik kolları için odalar, ozan odaları, personel odası, saymanlık odası, ikinci el giysi odası, kütüphane, mutfak, yemekhane, depo, morg ve taziye kabul salonu bulunmaktadır. Çeşitli fonksiyonlar taşıyan mekanlara sahip olan cemevi ibadet mekanının dışında sosyo-kültürel ihtiyaçları da karşılamakta, dayanışmayı güçlendirmektedir.



Şekil 6:Kayseri Hacı Bektaş-i Veli Cemevi (Babacan, 2025)

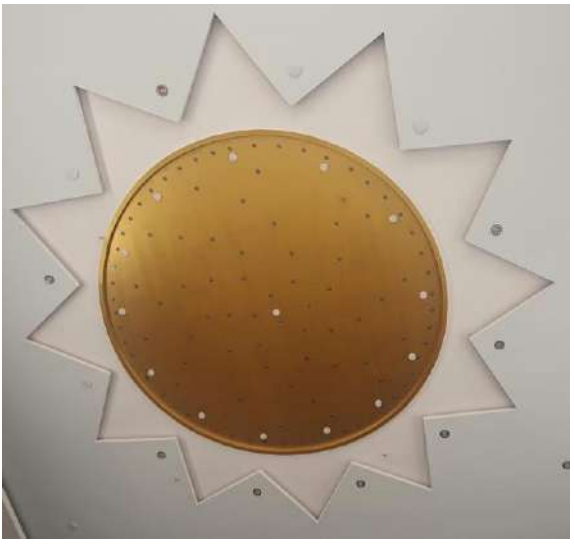
Kayseri Hacı Bektaş-i Veli Cemevi'nin dışından cem salonuna kadar 4 kapıdan geçilerek ulaşılmaktadır. Bu 4 kapı Alevilikteki 4 kapı-40 makam anlayışını sembolize etmektedir. 4 kapı şeriat, tarikat, marifet ve hakikat ya da hava, ateş, su, toprağı simgelemektedir (İpek, Atalay, Serdar, & Işık, 2010).

Cem salonunda Hak, Muhammed, Ali ya da başka bir görüşe göre Halk, doğa, canlıyı simgeleyen 3 direk bulunmaktadır. Cem salonunun üst

örtüsünün ortasında 12 kenarlı kesik bir külahı andıran bir şekil bulunmaktadır. Bu şeklin yanları ve içi süslenerek 12 köşeli yıldızlar oluşturulmuştur.



Şekil 7: Kayseri Hacı Bektaş-i Veli Cemevi'nde Bulunan Cem Salonu (Babacan, 2025)



Şekil 8: Kayseri Hacı Bektaş-i Veli Cemevi'nin Giriş Holü'nün Tavanında Bulunan Süsleme (Babacan,2025)

Bu tasarıma benzer bir tasarım giriş holünün tavanında da mevcuttur. Giriş holünde ortada yuvarlak bir şeklin etrafı 12 köşeli yıldızla çevrelenmiştir. 12 sayısı Alevilikte sembolik anlamı olan bir sayıdır, bu sayı 12 imam ya da 12 nuru simgelemektedir.

Kayseri'de Aleviler en çok Sarız İlçesi'nde yaşamaktadırlar. Bunun yanı sıra Bünyan, Develi, Felahiye, Kocasinan, Melikgazi, Pınarbaşı, Sarıoğlan, Kırkısrak, Tomarza, Yahyalı ve Yeşilhisar ilçelerinde olmak üzere toplamda 48 yerleşim yerinde Aleviler yaşamaktadır (İbrahimoğlu, 2025). Kayseri'deki Alevîler homojen bir yapı göstermemekte; ilçe düzeyinde toplulukların kendi iç dinamikleri, tarihsel yerleşimleri, etnik/yerel kimlikleri ve inanç yorumları farklılık arz etmektedir. Örneğin Kayseri'nin Sarız İlçesi'nde yaşayan bir grup Alevî topluluk "Hakikatçi Alevîler" olarak adlandırılmış, dedelik gibi klasik Alevî kurumlarına mesafeli durmuş; inancı bir kültür ya da yaşam biçimi olarak görmüş ve ritüelleri daha çok kültürel olarak sürdürmüşlerdir (Kan, 2021).

Kayseri'de yaşayan Alevi topluluğu için Kayseri'nin merkezinde yer alan cemevinden sonra 20 adet cemevi daha yapılmıştır. Bu cemevlerinden 12 tanesi Sarız'da, dört tanesi Develi'de, iki tanesi Pınarbaşı'nda, bir tanesi Sarıoğlan'da ve bir tanesi Felahiye'de bulunmaktadır (Tan, Kişisel Görüşme, 2025).

Cemevlerinin yapımı Kayseri'nin ilçelerinde devam etmektedir. Bunlardan Sarız İlçesi Darıdere ve Gümüşali mahallerindeki cemevlerinin planlarına ulaşılmıştır[1].



Şekil 9: Sarız İlçesi Darıdere Mahallesi Cemevi Zemin Kat Planı

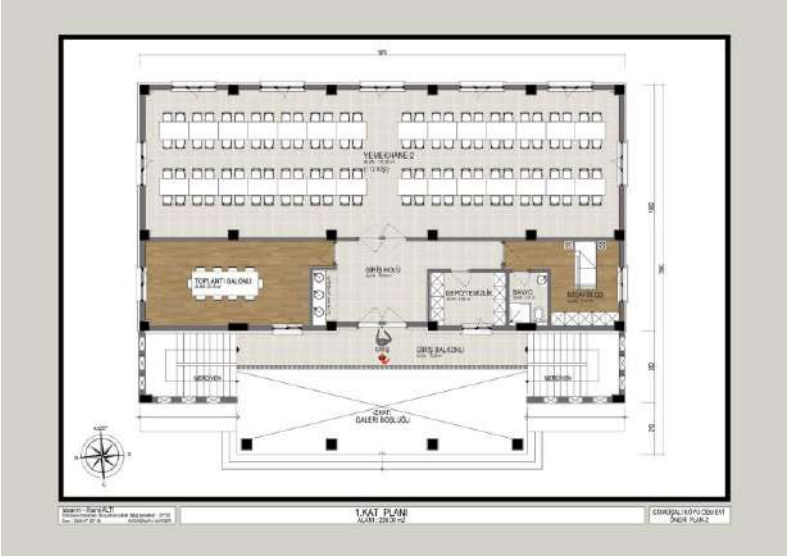
[1] Cemevi planlarının temin edilmesini sağlayan Sayın Abbas Tan'a çok teşekkür ederim.



Şekil 10: Sarız İlçesi Darıdere Mahallesi Cemevi Birinci Kat Planı



Şekil 11: Sarız İlçesi Gümüşali Mahallesi Cemevi Zemin Kat Planı



Şekil 12: Sarız İlçesi Gümüşali Mahallesi Cemevi Birinci Kat Planı

3. SONUÇ

Alevilerin ibadet ettikleri ve toplumsal bir araya geliş töreni yaptıkları mekâna cem evi denir. Cemevleri yalnızca ibadet mekânı değil; aş evi, eğitim ve kültür alanı, toplantı yeri gibi sosyo-kültürel fonksiyonlar da taşır. Cemevleri kurulmadan önce cem törenlerinin açık alanlarda ya da toplulukların ortak alanında yapıldığı düşünülmektedir. 17. yüzyılda Kayseri'de üç Bektaşi tekkesi bulunmaktadır. Bunun dışında Aleviler kırsal alanda geniş evlerin bir odasında toplanılarak cem törenleri yapmışlardır.

Kayseri'de19. yüzyılda yapılan ocak evlerinin ortak noktası yapıların ahşap direkli ve kırlangıç örtülü olmasıdır. Ahşap strüktür kullanımı dönemin diğer sivil mimari örnekleriyle uyumlu olmanın bir sonucu olabilir. Kırlangıç örtü ise bölgedeki başka cemevlerinde de kullanılmıştır.

Ocak evlerinde bulunan kırlangıç örtünün yedi kademeli olmasının ise sembolik bir anlamı vardır. Alevilikte 7 sayısı ise 7 Ulu Ozan, 7 gök, 7 yer, 7 hat, 7 derya, 7 ayet, 7 tamu, 7'ler, 7. imam, 7 aza, 7 başlı ejderhayı simgelemektedir (Keleş, 2017).

Sonuç olarak, günümüzde yapılan cemevleri hem strüktürel hem de malzeme kullanımıyla çağdaş mimari özellikler taşımaktadır. Cemevlerinin mimari kurgularında ortak bir dil olmayıp sembolik unsurlar genellikle iç dekorasyonla sınırlı kalmıştır. Çağdaş cemevlerinde, Alevi kültüründeki kadın-erkek eşitliği, birlik, paylaşım ve dairesel cem düzeni gibi, Alevilikteki ritüel düzeni ve sembolik anlamlarının mimari kurgu ile tam olarak

yansımadığı ancak minder dizilimi gibi iç dekorasyon ögeleriyle yansıtılmaya çalışıldığı tespit edilmiştir. Kayseri'deki cemevlerinin tipolojik olarak sınıflandırılabilmesi ve yerel etkilerin belirlenebilmesi için Kayseri'de daha çok tarihi cemevinin tespit edilmesi ve yeni inşa edilen cemevlerinde form, mimari kurgu, cephe tasarımı, yönlenme gibi ortak bir fikir etrafında tasarım geliştirmeleri gerektiği düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

Aslan, Ş. (2024). *Aleviler/ Aleviler Saha Araştırmaları Konferansları-I Alevi Topluluklar.* İstanbul: GADEV Alevi Akademisi Yayınları.

Bahadır, İ. (2018). Dini Mekanda Kutsalın Tasviyesi: Tekkeden Cemevine Geçiş. *Uluslararası Geçmişten Geleceğe Alevilik Sempozyumu* (s. 43-57). Ankara: Alevi İnanç Birliği Vakfı .

Çayırdağ, M. (2013). Kayseri Ansiklopedisi Cilt 3. *Kalenderhane*. İstanbul: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

Çelebi, E. (2012). *Evliya Çelebi Seyahatnamesi 3. Kitap 1. Cilt.* Ankara: Yapı Kredi Yayınları.

Çelebi, E. (2017). *Evliya Çelebi Seyahatnamesi: İstanbul.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Doğanbaş, M. (2007). Cemevi Mimarisine Giriiş (Amasya Örnekleri). *2. Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı*, (s. 1517-1529). Ankara.

Ekinci, M. (2004). Alevîliğin Temel Kaynaklarından Biri Olan

Buyruk'un İman ve İslam Esasları Açısından Bir Değerlendirilmesi. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13(13), 7-41.

Eröz, M. (2014). *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik.* İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Gül, İ. (2018). *Aleviliğin Temel Esasları ve Alevi Erkanı*. Özkan Gül, Editör, Samsun: Ceylan Ofset, 1-111.

Güngör, Ö. (2010, Haziran). Cemevi Konusuna Sosyolojik Bakış Denemesi. *Toplum Bilimleri Dergisi, 4*(7), 123-136.

İbrahimoğlu, Y. (2025). Türkiye'de Alevilik Temalı Tezlere Konu Olan Cemevlerinin Dünü, Bugünü ve Yarınına Dair Bir İnceleme: İslam Mezhepleri Tarihi Örneği. *Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 67-84.

İpek, Y. (2016). Kayseri'de Koyunbaba. *Uluslararası Nehrin Piri: Koyunbaba Sempozyumu* (s. 373). Çorum: Salmat Basım Yayım Ambalaj San. ve Tic. Ltd. Şti.

İpek, Y., Atalay, E., Serdar, M., & Işık, H. (2010). *Şia'dan Kızılbaşlığa Türklerde Alevilik.* İstanbul: Bizim Kitaplar.

Kan, A. (2021). Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi. *Hakikatçi Alevilik (Sarız Örneği)*. Nevşehir.

Keleş, R. (2017). Yedi Ulu Ozan'ın Yedi Sembolizmi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşı Veli Araştırma Dergisi* , 49-79.

Koç, A., & Koçak, A. (2021). Kültürel Bellek Mekanı ve Cemevleri: Garip Dede Cemevi Örneği. *Sosyal Bilimler Işığında Doğa, İnsan, Toplum ve Kültür*, 97-117.

Mustafa AÇA, M. A. (2021). Kültürel Bellek Mekânı ve Cemevleri: Garip Dede Cemevi Örneği. A. K. Almira KOÇ içinde, *Sosyal Bilimler Işığında Doğa, İnsan, Toplum ve Kültür* (s. 97-117). Çanakkale: Paradigma Akademi Basın Yayın Dağıtım.

Polat, M. (2023). Anadolu'da İslami Heterodoks Toplulukların İbadet Mekânlarının Mimari Özellikleri. İstanbul.

Rençber, F. (2012). Alevi Geleneğinde "Cem Evi"nin Tarihse Kökeni. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 73 -86.

Tan, A. (2018). *Türkiye Genelinde Alevi Köyleri.* Ankara: Ürün Yayınları.

Tan, A. (2025, Ekim). Kişisel Görüşme. (N. Babacan, Röportajı Yapan)

Üçer, C. (2005). Geleneksel Alevîlikte İbadet Hayatı Ve Alevîlerin

Temel İslâmî İbadetlere Yaklaşımları. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5(3), 161-189.

Ülger, G. (2013). İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi. *Tapınma Ritüeli İle İbadet Mekanı Arasındaki İlişkinin Göstergebilimsel Bağlamda Okunması: Cemevi Yapıları*. İstanbul.

Üzüm, İ. (2018). *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Yıldırım, R. (2012). Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe: Tarihsel Bir Dönüşümün Ana Eksenleri. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 135 - 162.

Yolcu, M. A. (2018). Kent Ortamında Aleviliğin Yeniden İnşasında Cemevlerinin Rolü: Altınoluk Cemevi Örneği. *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı (18-20 Ekim 2018 Ankara)*, (s. 773-780). Ankara.

Yurdakul, E., & Çayırdağ, M. (2007). Kayseri Battal Gazi Camii ve Kırk Kızlar Türbesi. *Vakıflar Dergisi*(30), s. 271-294.

İNKÂRCI KAVİMLERİN İNKÂRI SEÇMELERİNİN ALTINDA YATAN TEMEL DİNAMİK SEBEPLER

Kadir AKTAY[*]

Özet

Bu çalışmada Kur'an-ı Kerim'deki çeşitli ayetlerde bahsedilen ve tarih boyunca birçok kavmin kendilerine gönderilen peygamberlerin davetlerini reddedip, inkâr yolunu seçmelerinin altında yatan sebepleri ele almaya çalışacağız. Bu sebepler sadece teolojik değil bunun yanında sosyolojik ve psikolojik, ahlaki dinamiklerle de ilgili olduğu gerçeği araştırılması gereken önemli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu problemin bilimsel olarak analiz edilmesi bu inkârın altında yatan sebeplerin anlaşılması günümüzde artan inkâr probleminin çözümünde bize önemli bir veri sunmaktadır. Bu çalışmada inkârcı kavimlerin inkâr tutumlarını şekillendiren temel faktörler incelenmiştir. Bu inceleme yapılırken Kur'an-ı Kerim deki konuyla ilgili ayetler, Hadis-i Şerifler, ilgili makale ve sempozyum bildirilerinden yararlanılmıştır. Yararlanılan kaynaklar bağlamında inkârcıların savunduğu ortak noktalar belirlenmiştir. Bu kavimlerin inkârında kibir, Atalar kültüne bağlılık, dünyevi menfaat kaygısı, güç ve statü kaygısı, alışkanlıkların değiştirilmemesine karşı direnç, benlik duygusu, cehalet ve hevaya uyma gibi unsurların temel etkenler olduğu gözlemlenmiştir. Bu etkenlerden özellikle kibir, inkârcıların peygamberleri kabul etmemesin de onlarında kendileri gibi bir insan olmasını kabullenememek şeklinde tezahür etmiştir. Geleneksel bağnazlıkla, Atalar dinine bağlılık hakikatin önünü kapamıştır. Günümüz toplumlarında da benzer bir şekilde kişiler veya topluluklar sosyal statü, çıkar ilişkileri, dünyevileşme, nefsani arzular gibi nedenlerle hakikatle yüzleşmekten kaçınmaktadır. Bu durum günümüz inkâr biçimleri olarak ortaya çıkmakta olup tarihteki inkâr dinamikleri ile modern manada benzerlik göstermektedir. Dolayısıyla tarihteki inkâr dinamikleri çağdaş insanın zihni ve ahlaki bunalımlarıyla benzer bir temele sahiptir. Bu araştırmamızda inkârcı kavimlerin inkârlarının sebebi, dini inanç sistemi ve delillerin yetersizliği olmadığı tespit edilmiştir. İnkârın altında yatan sebeplerin ekonomik durumu, sosyal konumu yüksek olan kişilerin dünyevi hırsları,

[*] Kadir Aktay Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi akty.kadir41@gmail.com ORCID iD: 0009-0007-2780-3902

menfaat kaygıları, bencillik, büyüklenme, ahlaki yozlaşma, inat ve taassup gibi etkenlerin başlıca sebepler olduğu sonucuna varılmıştır. Bu bahsedilen dinamikler hakikate karşı bilinçli bir yüz çevirmenin ilahi uyarılara karşı kalpte oluşan bir katılaşmanın tezahürü olarak görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an-ı Kerim, Ayet, Sosyoloji, Kavim, İnkâr.

THE FUNDAMENTAL DYNAMIC REASONS BEHIND THE DENIAL OF THE BELIEFS OF THE DENIALIST PEOPLES

Kadir AKTAY[*]

ABSTRACT

In this study, we aim to examine the underlying reasons why, throughout history, many nations have rejected the call of the prophets sent to them, as mentioned in various verses of the Qur'an. These reasons are not only theological but also involve sociological, psychological, and moral dynamics, making this an important problem that deserves in-depth investigation. Scientifically analyzing this issue and understanding the underlying causes of denial provides valuable insight for addressing the increasing problem of disbelief in modern times.This study explores the main factors that shaped the attitudes of the disbelieving nations. While conducting this analysis, verses from the Qur'an, Hadiths, relevant articles, and symposium papers were utilized. Within the context of these sources, the common arguments defended by disbelievers were identified. It was observed that arrogance, adherence to ancestral traditions, concern for worldly interests, the pursuit of power and status, resistance to change, egoism, ignorance, and submission to desires were the main elements influencing denial.Among these factors, arrogance, in particular, manifested itself as the inability of disbelievers to accept prophets as ordinary human beings like themselves. Traditional fanaticism and devotion to ancestral religion obscured the truth. Similarly, in today's societies, individuals or groups tend to avoid confronting the truth for reasons such as social status, vested interests, worldliness, and sensual desires. This modern form of denial parallels the historical dynamics of disbelief. Therefore, the mechanisms of denial in history share a similar foundation with the intellectual and moral crises of contemporary humanity.Our research concludes that the disbelief of these nations did not stem from the insufficiency of religious evidence or belief systems. Rather, it originated from emotional, intellectual, and moral factors such as greed,

[*] Kadir Aktay Niğde Ömer Halisdemir University Faculty of Theology akty.kadir41@gmail.com ORCID iD: 0009-0007-2780-3902

selfishness, arrogance, moral corruption, stubbornness, and bigotry—particularly among those with higher social or economic status. These dynamics represent a conscious turning away from the truth and a manifestation of spiritual hardening in response to divine warnings.

Keywords: Qur'an, Verse, Sociology, Nation, Denial.

Giriş

İnkâr olgusu, insanlık tarihi boyunca vahiy ile karşılaşan toplumların önemli bir kısmında gözlemlenen temel bir tutumdur. Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Nûh'tan Hz. Muhammed'e kadar pek çok peygamberin tebliğ sürecinde kavimleri tarafından yalanlandığını ve reddedildiğini haber vermektedir.[1] Bu reddediş çoğu zaman pasif bir ilgisizlik değil; bilinçli, sistematik ve kimi zaman düşmanca bir karşı koyuş şeklinde tezahür etmiştir.

Bu durum, inkârın yalnızca zihinsel bir problem olmadığını, aksine insanın psikolojik yapısı, toplumsal konumu ve ahlâkî tercihleriyle doğrudan ilişkili olduğunu göstermektedir[2]. Bu makale, inkâr olgusunu çok boyutlu bir çerçevede ele alarak, inkârcı kavimlerin bu tutumu neden benimsediklerini açıklamayı hedeflemektedir.

1. Kavramsal Çerçeve: İnkâr Kavramı

İnkâr kavramı, Arapça "k-f-r" kökünden türemiş olup sözlükte "örtmek, gizlemek" anlamına gelmektedir[3]. Terim olarak ise, hakikatin bilindiği veya sezildiği hâlde bilinçli olarak reddedilmesini ifade eder. Bu yönüyle inkâr, cehaletten ayrılmaktadır. Zira cehalet bilmeme hâliyken, inkâr bilerek reddetmeyi içerir.[4]

Kur'ân'da inkâr, çoğu zaman kibir, zulüm, hevâya uyma ve atalara körü körüne bağlılık gibi kavramlarla birlikte zikredilmektedir. Bu durum, inkârın ahlâkî ve iradî bir tercih olduğunu göstermektedir.[5]

2. Psikolojik Dinamikler

2.1. Kibir ve Benlik Merkezcilik

İnkârın en temel psikolojik sebeplerinden biri kibirdir. Kur'ân'da İblîs'in Âdem'e secde etmeyi reddetmesi, onun kendisini üstün görmesiyle açıklanmıştır[5]. Benzer şekilde birçok kavim, peygamberlerin kendileri gibi

---

1 el-A'râf 7/59–93.

2 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1996),8/170-345.

3 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Mârife, 2009), 432-435.

4 Mustafa Sinanoğlu, "Küfür", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/533-536.

5 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm* (Riyad: Dâru Tayyibe, 1999), 3/210-215.

birer insan olmasını gerekçe göstererek onları küçümsemiş ve bu nedenle mesajlarını reddetmiştir.[6]

Kibir, bireyin hakikati kabul etmesini engelleyen en güçlü içsel bariyerlerden biridir. Kibir kalbi mühürler hakikati tehdit olarak algılatır, peygambere uymayı küçülme gibi hissettirir. Bu yüzden fakirlerin iman etmesi inanmayanlar tarafından küçümsenir, eğer bu hak olsaydı biz inanırdık derler. Kişi, gerçeği kabul ettiğinde kendi yanlışlarını ve sınırlılığını da kabul etmek zorunda kalacağından, inkâr psikolojik bir savunma mekanizmasına dönüşmektedir.[7]

2.2. Bilişsel Direnç ve Uyumsuzluk

Bilişsel direnç, kişinin inançlarını, kimliğini, sosyal konumunu tehdit eden bir bilgi ile karşılaştığında bilgiyi değerlendirmeyi reddetmesi veya çarpıtmasıdır. Bu anlamamak değil anlamak istememektir. Modern psikolojide bilişsel uyumsuzluk olarak adlandırılan bu durum, bireyin mevcut inançlarıyla çelişen yeni bir bilgiyle karşılaştığında yaşadığı rahatsızlığı ifade eder[8]. Peygamberlerin getirdiği mesajlar, toplumların yerleşik dünya görüşlerini tehdit ettiği için bu rahatsızlık inkâr yoluyla giderilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda inkâr, çoğu zaman hakikatin yanlışlığından değil, bireyin zihinsel konforunu koruma arzusundan kaynaklanmaktadır.[9] Günümüze uyarlarsak bilişsel direnç şu cümlelerle karşımıza çıkar; kalbim temiz, bu çağda mı, ben kimseye zarar vermiyorum. Sonuçta günümüzde de inkar psikolojisi sadece dili değişerek karşımıza çıkmaktadır.

3. Sosyolojik Dinamikler

3.1. Toplumsal Statü ve Elit Direnci

Kur'ân'da inkâr edenlerin çoğunlukla "mele'" olarak ifade edilen toplumun ileri gelenleri olduğu belirtilmektedir[10]. Bu elit kesim, ilahî mesajın eşitlikçi ve adalet merkezli yapısının kendi ayrıcalıklı konumlarını tehdit ettiğini fark etmiş ve bu nedenle inkâra yönelmiştir. Yeni inançların genellikle köleleri, yoksulları, dışlanmışları muhatap almasından dolayı elitlerin üstünlük algıları da zedelenmiştir. Sosyolojik açıdan bu durum, statü kaybı korkusu ve iktidarın devamlılığı arzusu ile açıklanmaktadır.[11]

---

6 İmam Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Din* (Beyrut: Dârü'l-Mârife, 1995), 3/350-355.

7 Mustafa Çağrıcı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk* (İstanbul: MÜ İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2006), 112-118 Ayrıca bkz. Arslan Karaoğlan, "Nûr Sûresi 29-40. Âyetleri Bağlamında İnkârcı Tutum ve Davranışların Allah Katındaki Değeri", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2019), 11-12.

8 Çağrıcı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, 119.

9 Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Yayıncılık, 2015), 2/213-215.

10 Hûd, 11/27

11 Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, ts.), 1/365.

3.2. Kitle Psikolojisi ve Toplumsal Baskı

İnkâr çoğu zaman bireysel bir karar olmaktan ziyade kolektif bir tutumdur toplumsal baskı inkârın sürdürülmesinde en etkili araçlardan biri olmuş peygamberlere iman edenler alay dışlama ve tehdit yoluyla yalnızlaştırılmaya çalışılmıştır toplumdan dışlanma korkusu bireyleri çoğunluğun tutumuna uymaya sevk etmektedir. İnkârcı şımarık elit meleler halk üzerindeki nüfuslarını korumak için sosyal dışlanma korkusunu bir disiplin aracı olarak kullanmış böylece inkâr zorunlu bir uyum davranışına dönüşmüştür. Kur'an'da sıkça tekrarlanan atalarımızı bu yol üzere bulduk ifadesi bu sürü psikolojisini açıkça yansıtmaktadır.

4. Geleneksel Muhafazakârlık ve Atalara Bağlılık

İnkârcı kavimlerin en sık başvurduğu gerekçelerden biri gelenektir. Gelenek, toplumsal kimliğin önemli bir parçası olmakla birlikte mutlaklaştırıldığında hakikatin önüne geçebilmektedir. Kur'ân, ataların yolunu sorgulamadan takip etmeyi eleştirmekte ve aklî muhakemeyi teşvik etmektedir.[12] Yine Kur'an, Ataların bilgisiz ve hidayet'ten uzak olabileceği ihtimalini gündeme getirerek onların yolunu sorgusuz sualsiz körü körüne takip etmeyi ve cehaleti reddeder. Klasik tefsir literatüründe de bu tutumun, düşünsel donukluğa ve hakikate kapalılığa yol açtığı vurgulanmaktadır.[13]

5. Ekonomik ve Politik Çıkarlar

Peygamberlerin tebliği yalnızca inanç alanını değil, servet dağılımını, iktidar ilişkilerini ve toplumsal hiyerarşiyi de doğrudan etkileyen dönüştürücü bir çağrıdır. Birçok peygamberin mesajı, adalet, ölçüde dürüstlük ve kul hakkı gibi ilkeleri merkeze aldığı için mevcut ekonomik düzeni tehdit etmiştir. Hz. Şuayb kıssası, bu duruma en açık örneklerden biridir. Özellikle Mekke örneğinde görüldüğü üzere putlar sadece dini semboller değil aynı zamanda ekonomik sermaye idi. O dönemde Putlar Hac ve ziyaret gelirlerini artırmaktaydı. Putlar etrafında ticaret canlanıyordu ve putların yıkılması pazarın çökmesi anlamına geliyordu. Bu durum özellikle ticaretle zenginleşmiş Elit sınıfları rahatsız ediyordu. Bu nedenle inkâr, çoğu zaman bilinçli bir çıkar koruma stratejisi hâline gelmiştir.[14]

6. Ahlâkî Sorumluluktan Kaçış

İnanç, bireye sorumluluk yükler. Ahiret inancı ise hesap verme bilincini beraberinde getirir. Kur'ân, ahireti inkâr eden toplumların çoğu zaman ahlâkî yozlaşma yaşadığını ifade etmektedir. Bu bağlamda inkâr, özgürlük değil; sorumluluktan kaçışın bir tezahürü olarak ortaya

---

12 En'âm, 6/116

13 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/535.

14 Ali Şeriati, *Dine Karşı Din* (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2014), 73-80; Ayrıca Bkz. Arslan Karaoğlan, "Kur'an'da Anlatılan Münafık Tipolojilerinin En Belirgin Karakteristik Özellikleri -Nisâ 142-143. Ayetleri Örneği",51.

çıkmaktadır.[15]Dolayısıyla peygamberlerin tebliğ'i yalnızca inanç değil ahlaki yükümlülük getirir. Bu yükümlülüklerin başında hesap verme, nefsanî arzuların sınırlandırılması, adalet emanet ve ölçü bilincinin kuşanılması gelmektedir. Bu yük inkarcılar tarafından çeşitli söylemlerle bertaraf edilmeye çalışılmıştır.[16]

7. İlahi Sünnet Bağlamında İnkâr

Kur'ân'a göre inkâr, tarih boyunca tekrar eden bir sünnetullah örüntüsüdür. Hak ile bâtıl arasındaki mücadele süreklidir ve inkâr eden toplumlar çoğu zaman kısa vadeli çıkarlar uğruna uzun vadeli yıkıma sürüklenmiştir. Bu kıssalar, yalnızca tarihsel bilgi değil, evrensel uyarılar niteliği taşımaktadır.[17] Kur'an kıssalarına göre ilahi sünnetin tezahürü altı aşamada gerçekleşir:

1. Tebliğ gelir.
2. Uyarı tekrarlanır.
3. İnkâr bilinçli hale gelir.
4. Ahlaki bozulma yayılır.
5. Toplumsal sessizlik oluşur.
6. İlahi sünnet tecelli eder.

8. Mucize Algısı ve Yanlış Beklentiler

İnkârcı kavimlerin peygamberleri reddetmelerinde etkili olan temel unsurlardan biri, mucize kavramını yanlış anlamaları ve imanı keyfî şartlara bağlamalarıdır. Bu topluluklar mucizeyi, ilahî kudretin bir işareti olarak değil; peygamberi sınamak ve inkârlarını sürdürmek için bir bahane aracı olarak görmüşlerdir. Kur'ân'da, iman etmek niyetinde olmayan kimselerin, kendilerine her türlü mucize gösterilse dahi inkârda ısrar edecekleri ifade edilerek, sorunun delil eksikliğinden ziyade niyet ve kalp tutumuyla ilgili olduğu vurgulanmaktadır.[18]

9. Tembellik ve Hakikati Araştırma İradesinin Zayıflığı

İnkârcı kavimlerin inkâr etmelerinde etkili olan önemli dinamiklerden biri, hakikati araştırma ve üzerinde derinlemesine düşünme konusunda isteksiz davranmalarıdır. Peygamberlerin sunduğu ilahî mesaj, birey ve

---

15 Kıyame, 75/5
16 Kıyame, 75/5
17 Hayreddin Karaman vd. *Kur'an Yolu* (Ankara: TDV Yayınları, ts.), 1/80-81.
18 Yûnus 10/96-97; En'âm 6/109.

toplumdan alışkanlıklarını sorgulamasını, doğru–yanlış ayrımını yeniden değerlendirmesini ve mevcut yaşam biçimini gözden geçirmesini talep etmiştir. Ancak birçok toplum, bu süreci zahmetli ve rahatsız edici bulmuş; kolay olanı tercih ederek sorgulamadan uzak bir inkâr tavrı geliştirmiştir. Bu yaklaşım, hakikatin bilinmemesinden çok, bilinmek istenmemesiyle ilişkilidir.[19]

Kur'ân-ı Kerîm'de, insanların önemli bir kısmının kendilerine sunulan delilleri yüzeysel biçimde değerlendirdiği, derinlemesine düşünmekten kaçındığı ve hazır kabullere sığındığı ifade edilir. Bu tutum, zamanla düşünme alışkanlığının körelmesine ve doğruyu yanlıştan ayırma yetisinin zayıflamasına yol açmıştır. Böylece inkâr, bilinçli bir karşı çıkıştan ziyade, rahatı koruma ve sorumluluktan kaçma eğiliminin sonucu hâline gelmiştir. İlahi mesajın sürekli olarak "düşünmez misiniz?" şeklinde sorularla insanı muhasebeye çağırması, inkârın temelinde çoğu zaman iradî bir ilgisizliğin bulunduğunu açıkça ortaya koymaktadır.[20]

Sonuç

İnkârcı kavimlerin inkâr tutumu, basit bir bilgi eksikliğiyle açıklanamayacak kadar derin ve çok boyutlu bir olgudur. Kibir, çıkar ilişkileri, geleneksel muhafazakârlık, statü kaygısı ve ahlâkî sorumluluktan kaçış gibi etkenler, bu tutumun temel dinamiklerini oluşturmaktadır. Kur'ân, bu dinamikleri tarihsel kıssalar üzerinden sunarak her çağın insanına yönelik evrensel mesajlar vermektedir. İnkârcı kavimlerin kıssaları yalnızca tarihsel anlatılar değil her çağdaki insan için ibret vesikalarıdır. Bu kıssalar hakikati reddetmenin bireysel ve toplumsal yıkımla sonuçlandığını açıkça göstermektedir. Yine Kur'an-ı Kerim'deki helak edilen kavimlerin kıssalarına baktığımızda inkar kalbin kararması ile başlayan zulmün yayılmasıyla derinleşen ve ilahi sünnetin tecellisi ile son bulan ahlaki bir çözülme süreci olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç olarak inkâr olgusu, tek boyutlu bir inanç problemi değil; insanın iradesi, sorumluluk bilinci ve yaşam tercihleriyle yakından ilişkili çok katmanlı bir süreçtir. Bu gerçeklik, hakikati kabul etmenin yalnızca bilgiye ulaşmakla değil; aynı zamanda samimi bir yöneliş, içsel bir dönüşüm ve ahlaki bir kararlılık gerektirdiğini açıkça ortaya koymaktadır.

---

[19] Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 3/1425–1427.

[20] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 2/1170–1173.

KAYNAKÇA

Çağrıcı, Mustafa. *İslam Düşüncesinde Ahlâk*. İstanbul: MÜ İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2006.

Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, ts.

İİbn Kesîr. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-ʿAzîm*. Riyad: Dâru Tayyibe, 1999.

İmam Gazzâlî. *İhyâ-u Ulûmi'd-Din*. Beyrut: Dârü'l-Mârife, 3. Basım. 1995.

Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu*. Ankara: TDV Yayınları, ts.

Karaoğlan, Arslan. "Nûr Sûresi 39-40. Âyetleri Bağlamında İnkârcı Tutum ve Davranışların Allah Katındaki Değeri", Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6/10 (2019), 7-37.

Karaoğlan, Arslan. "Kur'an'da Anlatılan Münafık Tipolojilerinin En Belirgin Karakteristik Özellikleri -Nisâ 142-143. Ayetleri Örneği-". Eskiyeni. 38 (01 Mart 2019): 45-76.

Râgıb el-İsfahânî. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Mârife, 2009.

Sinanoğlu, Mustafa. "Küfür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/533-536. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Şeriati, Ali. *Dine Karşı Din*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2014.

Taberî. *Câmiʿu'l-Beyân ʿan Teʾvîli Âyi'l-Kur'ân*. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1996.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Azim Yayıncılık, 2015.

DİNİ KONULARIN SOSYAL MEDYA ARAÇLARINDAN ÖĞRENİLMESİ: FIRSATLAR, RİSKLER VE DİJİTAL DİNİ OKURYAZARLIK

Emrah DUMAN[*]
Cem AKPOLAT[**]

Özet

Dijitalleşme süreci, bireylerin bilgiye erişim, üretim ve öğrenme pratiklerini köklü biçimde dönüştürmüş; bu dönüşüm dini bilgi edinme süreçlerine de doğrudan yansımıştır. Geleneksel olarak aile, cami, okul ve din görevlileri aracılığıyla öğrenilen dini bilgiler, günümüzde sosyal medya platformları üzerinden de edinilmektedir. YouTube, Instagram, TikTok ve benzeri dijital mecralar, dini içeriklerin üretildiği, paylaşıldığı ve kullanıcılar arasında etkileşim yoluyla yeniden yorumlandığı yeni öğrenme alanları olarak öne çıkmaktadır. Bu çalışma, dini konuların sosyal medya araçları üzerinden öğrenilmesini fırsatlar, riskler ve dijital dini okuryazarlık bağlamında incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırma, nitel araştırma yaklaşımı kapsamında literatür taraması yöntemiyle gerçekleştirilmiş; Ulusal ve Uluslararası sosyal medya ve din ilişkisini ele alan akademik çalışmalar analiz edilmiştir. Elde edilen bulgular, sosyal medyanın dini bilgiye hızlı ve kolay erişim sağladığını, farklı dini yorumlara ulaşma imkânı sunduğunu ve etkileşimli öğrenmeyi desteklediğini göstermektedir. Bununla birlikte sosyal medya ortamında dini bilgilerin çoğu zaman denetimsiz biçimde dolaşıma girmesi, bilgi kirliliği, dini otoritenin belirsizleşmesi, dini söylemlerin popülerleşmesi, içeriklerin yüzeyselleşmesi ve bağlamından koparılması gibi önemli riskler de tespit edilmiştir. Ayrıca algoritmik içerik akışları, kullanıcıların benzer görüşlerle sınırlı kalmasına neden olarak eleştirel değerlendirme süreçlerini zayıflatabilmektedir. Özellikle genç kullanıcılar açısından bu durum, doğru ve güvenilir dini bilgiye ulaşma sürecini daha karmaşık hale getirmektedir. Bu bağlamda çalışmada, bireylerin sosyal

[*] Öğr.Gör.Dr., Kayseri Üniversitesi Mustafa Çıkrıkçıoğlu Meslek Yüksekokulu, emrahduman@kayseri.edu.tr, ORCID:0009-0008-7918-8742
[**] Dr.Öğr.Üyesi, Kayseri Üniversitesi Mustafa Çıkrıkçıoğlu Meslek Yüksekokulu,, cemakpolat@kayseri.edu.tr, ORCID:0000-0003-3529-9033

medyada karşılaştıkları dini içerikleri sorgulama, değerlendirme ve doğrulama becerilerini ifade eden dijital dini okuryazarlık kavramı ön plana çıkarılmıştır. Sonuç olarak sosyal medyanın dini bilgi ediniminde etkili bir araç olduğu; ancak bu etkinliğin sağlıklı biçimde sürdürülebilmesi için eleştirel okuryazarlık becerilerinin geliştirilmesi, güvenilir kaynak kullanımının teşvik edilmesi, içerik üretiminde etik sorumlulukların gözetilmesi ve din eğitimi süreçlerinin dijital dönüşüme uyumlu hale getirilmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Yeni medya, Sosyal medya, dini bilgi, dijital din, din eğitimi, dijital okuryazarlık

LEARNING ABOUT RELIGIOUS MATTERS THROUGH SOCIAL MEDIA: OPPORTUNITIES, RISKS, AND DIGITAL RELIGIOUS LITERACY

Emrah DUMAN[*]

Cem AKPOLAT[**]

Abstract

The process of digitalization has fundamentally transformed individuals' practices of accessing, producing, and learning information; this transformation has also directly influenced the ways in which religious knowledge is acquired. Traditionally learned through family, mosques, schools, and religious officials, religious knowledge is now also obtained via social media platforms. Digital environments such as YouTube, Instagram, and TikTok have emerged as new learning spaces where religious content is produced, shared, and reinterpreted through user interaction. This study aims to examine the learning of religious topics through social media tools within the context of opportunities, risks, and digital religious literacy. The research was conducted using a qualitative approach through a literature review method, analyzing academic studies in Türkiye that address the relationship between social media and religion. The findings indicate that social media provides fast and easy access to religious information, offers the opportunity to encounter diverse religious interpretations, and supports interactive learning. However, significant risks have also been identified, such as the uncontrolled circulation of religious information, misinformation, the ambiguity of religious authority, the popularization of religious discourse, the superficialization of content, and the detachment of information from its

[*] Öğr.Gör.Dr., Kayseri Üniversitesi Mustafa Çıkrıkçıoğlu Meslek Yüksekokulu, emrahduman@kayseri.edu.tr, ORCID:0009-0008-7918-8742

[**] Dr.Öğr.Üyesi, Kayseri Üniversitesi Mustafa Çıkrıkçıoğlu Meslek Yüksekokulu,, cemakpolat@kayseri.edu.tr, ORCID:0000-0003-3529-9033

original context. Moreover, algorithm-driven content flows may limit users to similar viewpoints, thereby weakening critical evaluation processes. This situation is particularly problematic for younger users, making the process of accessing accurate and reliable religious knowledge more complex. In this context, the study highlights the concept of digital religious literacy, which refers to individuals' abilities to question, evaluate, and verify religious content encountered on social media.In conclusion, social media is an effective tool for acquiring religious knowledge; however, in order for this effectiveness to be sustained in a healthy manner, it is necessary to develop critical literacy skills, promote the use of reliable sources, ensure ethical responsibility in content production, and adapt religious education processes to the realities of digital transformation.

Keywords: New media, Social media, religious information, digital religion, religious

Giriş

Dijital iletişim teknolojilerinde yaşanan paradigma değişimi, modern toplumlarda bilginin epistemolojik statüsünü, üretim süreçlerini ve kamusal alandaki dolaşım ağlarını köklü bir dönüşüme uğratmıştır. İnternet teknolojilerinin kitleselleşmesi ve sosyal medya mecralarının gündelik hayatın ayrılmaz bir parçası haline gelmesiyle birlikte bireyler, pasif bilgi tüketicisi konumundan çıkarak içerik üreten ve dağıtan "etken kullanıcılar" (prosumer) hüviyetine bürünmüştür.[1] Toplumsal yapının her katmanında hissedilen bu dijitalleşme süreci, din olgusunun tebliğ, öğrenim ve deneyimlenme biçimlerini de kaçınılmaz olarak yeniden şekillendirmiştir. Geleneksel dönemde kurumsal yapılar ve icazetli otoriteler eliyle aktarılan dinî bilgi, günümüzde sosyal medya ağlarının sağladığı yatay iletişim imkânlarıyla anonimleşmiş ve parçalı bir yapıya evrilmiştir.

TÜİK'in 2025 Hanehalkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması'na göre 16–74 yaş grubundaki bireyler arasında internet kullanım oranı %90,9'a ulaşmıştır. Türkiye'de toplamda 77,3 milyon internet kullanıcısı bulunmakta, ayrıca sosyal medya kullanıcılarının sayısı yaklaşık 58,5 milyona (nüfusun %66,7'si) ulaşmış durumdadır. Aynı zamanda ülkede mobil bağlantı sayısı 80,7 milyonu bularak nüfusun %92,1'ine karşılık gelmektedir.[2] Günümüzde YouTube, Instagram, TikTok ve X (Twitter) gibi platformlar; dinî söylemlerin üretildiği, tartışıldığı ve popüler kültüre eklemlendiği yeni dijital kamusallıklar olarak öne çıkmaktadır. Bu mecralar,

---

1 Manuel Castells, *The Rise of the Network Society* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2010), 32–38.

2 Türkiye İstatistik Kurumu, *Hanehalkı Bilişim Teknolojileri (BT) Kullanım Araştırması 2025* (27 Ağustos 2025), erişim 21 Mayıs 2026, https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Hanehalki-Bilisim-Teknolojileri-%28BT%29-Kullanim-Arastirmasi-2025-53925.

dinî bilginin coğrafi ve fiziksel sınırları aşarak geniş kitlelere anlık erişimini mümkün kılmakta; böylelikle farklı dinî yorum ve perspektiflerin görünürlüğünü artırarak bir tür "dijital dinî pazar" meydana getirmektedir.[3] Ancak bu erişim kolaylığı ve demokratikleşme görüntüsü, beraberinde ciddi bir "epistemik kriz" de getirmektedir. Uzmanlık denetiminden geçmeyen, metodolojik derinlikten yoksun ve çoğunlukla bağlamından koparılan dinî içerikler, dijital mecralarda kontrolsüzce dolaşıma girmekte; bu durum ciddi bir bilgi kirliliği ve güvenilirlik sorununa yol açmaktadır.[4]

Özellikle bireysel aktörlerin dijital alandaki etkisinin artması, geleneksel dinî otorite anlayışının sarsılmasına ve otoritenin "teknik beceri" veya "algı yönetimi" üzerinden yeniden inşa edilmesine neden olmaktadır. Dinî bilgi, artık derinlikli bir tedrisatın sonucu olmaktan ziyade, sosyal medyanın hız ve görsellik ilkelerine uygun bir "malumat" yığınına dönüşme riskiyle karşı karşıyadır. Bu süreçte, özellikle dijital yerliler olarak tanımlanan genç kuşakların dinî sorularına bu mecralarda cevap araması, din eğitimi açısından hem stratejik imkânlar hem de ontolojik riskler barındırmaktadır.[5] Türkiye özelinde yapılan saha araştırmaları, gençlerin dinî tutum ve algılarının dijital içerikler tarafından manipülasyona açık bir biçimde şekillendiğini ve "tıklanma" odaklı dinî söylemlerin sahih bilginin önüne geçebildiğini kanıtlamaktadır.

Bu noktada, bireylerin maruz kaldığı içerikleri analiz etme, sorgulama ve dinî bilginin doğruluğunu teyit etme becerisini ifade eden "dijital dinî okuryazarlık" kavramı, modern dindarlık pratiklerinin sıhhati açısından kilit bir role sahip olmuştur. Dijital dinî okuryazarlık, yalnızca teknolojik bir yetkinlik değil, aynı zamanda dijital mecralardaki dinî dezenformasyona karşı bir direnç mekanizmasıdır.[6]

Bu bildiri, sosyal medyanın dinî bilgi edinimindeki rolünü "fırsatlar" ve "riskler" diyalektiği üzerinden ele almaktadır. Çalışmanın temel amacı, dijitalleşmenin sunduğu iletişimsel imkânların yanı sıra ortaya çıkan dezenformasyon, otorite aşınması ve siber-dinî kimlik inşası gibi problemleri eleştirel bir perspektifle incelemektir. Bu doğrultuda, dijital çağda din ve medya etkileşiminin sınırları belirlenerek, sağlıklı bir dinî bilgi edinimi için dijital dinî okuryazarlığın imkânları tartışmaya açılacaktır.

---

3 Heidi A. Campbell, *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds* (New York: Routledge, 2013), 4–9.

4 Mehmet Akgül, "Dijitalleşme ve Din," *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2017): 197–199.

5 Osman Varsak, "Sosyal Medyanın Dinî Yaşantıya Etkileri: Bursa İl Merkezindeki Lise Öğrencileri Örneği," *Din ve Bilim Dergisi* 5/1 (2022): 88–92.

6 Mehmet Haberli, "Dijital Din Araştırmalarında Konu ve Yaklaşımlar," *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2020): 881–887.

2. KURAMSAL ÇERÇEVE: DİJİTAL DİN, MEDYATİKLEŞME VE DİNİ OTORİTE

2.1. Dijital Din Kavramı

Dijitalleşme süreçlerinin dinî alan üzerindeki dönüştürücü etkisini anlamlandırmak amacıyla literatürde geliştirilen temel kuramsal çerçevelerin başında "dijital din" (digital religion) kavramı gelmektedir. Dijital din; dinin dijital medya ortamlarında salt bir temsili değil, aynı zamanda bu mecralarda yeniden üretilmesi, müzakere edilmesi ve deneyimlenmesi süreçlerini kapsayan çok katmanlı bir yapıyı ifade etmektedir. İnternet teknolojilerinin yaygınlık kazanmasıyla birlikte, dindarlık pratikleri ve dinî bilgiye erişim kanalları kurumsal yapıların tekelinden çıkarak bireysel ve etkileşimli bir zemine taşınmıştır.[7] Bu bağlamda dijital medya, dinî içeriğin taşındığı teknik bir araç olmanın ötesine geçerek; dinî kimliklerin, ritüellerin ve söylemlerin bizzat inşa edildiği "yeni bir kamusal alan" hüviyetine bürünmüştür.

Heidi Campbell'a göre dijital din, çevrimiçi (online) ve çevrimdışı (offline) dinî tecrübelerin birbirini dışladığı değil, aksine iç içe geçerek birbirini tahkim ettiği "hibrit" bir gerçekliği temsil etmektedir.[8] Bu perspektif, dijital mecralardaki dinî hayatın, fiziksel dünyadaki dindarlıktan kopuk bir simülasyon olmadığını, aksine modern dinî yaşamın ayrılmaz bir parçası haline geldiğini ortaya koymaktadır. Günümüzde bireylerin YouTube, Instagram, TikTok ve X gibi platformlar üzerinden dinî sohbetlere iştirak etmesi, çevrimiçi vaazlar yoluyla bilgi edinmesi ve dijital cemaatleşme ağları kurması, dinî deneyimin mekânsal sınırlılıklardan kurtularak dijital düzlemde yeniden inşa edildiğinin somut göstergeleridir.

Dijital medya araçlarının sağladığı bu "hiper-erişilebilirlik", dinî bilgi edinim süreçlerinde radikal bir kırılmaya yol açmıştır. Geleneksel öğrenme modellerinde bilgi akışı cami, medrese, aile ve din görevlisi gibi hiyerarşik ve icazetli kanallar üzerinden gerçekleşirken; siber-İslami ortamlar olarak kavramsallaştırılan yeni dijital alanlar, dinî otoriteyi yatay bir düzleme çekmiş ve bilgiyi demokratikleştirmiştir.[9] Ancak bu durum, dinî içeriğin geniş kitlelere hızla ulaşmasını sağlarken aynı zamanda farklı, hatta zaman zaman ana akım yorumlarla çelişen dinî perspektiflerin görünürlüğünü artırmıştır.

Türkiye merkezli akademik çalışmalarda da dijitalleşmenin dinî alan üzerindeki bu çift yönlü etkisi sıklıkla vurgulanmaktadır. Akgül, dijitalleşmenin dinî söylem ve bilgi üretiminde geleneksel kalıpları esneten

---

7 Stewart M. Hoover, *Religion in the Media Age* (London: Routledge, 2006), 41–46.

8 Heidi A. Campbell, *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds* (New York: Routledge, 2013), 4–10.

9 Gary R. Bunt, *Hashtag Islam: How Cyber-Islamic Environments Are Transforming Religious Authority* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2018), 25–31.

yeni ifade biçimleri meydana getirdiğini belirtirken;[10] Haberli, araştırmaların özellikle sosyal medya üzerinden şekillenen dijital dinî kimlikler ve yeni toplumsallıklar üzerine yoğunlaştığına dikkat çekmektedir.[11] Bu literatür, dijitalleşmenin dinin toplumsal görünürlüğünü artırsa da dinî bilginin sıhhati, güvenilirliği ve otoritenin meşruiyeti noktasında yeni bir tartışma alanı açtığını göstermektedir.

Sonuç olarak dijital din kavramı, dinin dijital çağdaki morfolojisini anlamak için bütüncül bir bakış açısı sunmaktadır. Dijital medya, bireylere sınırsız bir iletişim imkânı sunarak dinî bilgiye erişimi kolaylaştırsa da bu ortamların denetimsiz yapısı; bilgi kirliliği, manipülasyon riskleri ve geleneksel dinî otoritenin aşınması gibi yapısal sorunları da beraberinde getirmektedir.

2.2. Medyatikleşme ve Din

Medyatikleşme kuramı, medyanın toplumsal kurumlar üzerindeki dönüştürücü etkisini açıklamak amacıyla geliştirilen önemli yaklaşımlardan biridir. Bu kurama göre medya, yalnızca bilgi aktaran teknik bir araç değil; aynı zamanda toplumsal ilişkileri, kültürel yapıları ve bireylerin düşünme biçimlerini şekillendiren etkili bir aktördür.[12] Din de bu dönüşümden etkilenen temel toplumsal alanlardan biri olarak değerlendirilmektedir. Hjarvard, modern toplumlarda dinin medya aracılığıyla yeniden biçimlendiğini ve medyanın dini deneyim ile dini iletişimin önemli taşıyıcılarından biri hâline geldiğini ifade etmektedir.[13]

Dijital iletişim teknolojilerinin gelişmesiyle birlikte dini içerikler geleneksel iletişim ortamlarının dışına taşınmış; sosyal medya platformları dini söylemin görünürlük kazandığı yeni alanlar hâline gelmiştir. Bu süreçte din, medya mantığına uygun biçimde yeniden sunulmakta; kısa, dikkat çekici ve hızlı tüketilebilir içerik formatlarına dönüştürülmektedir.[14] Özellikle sosyal medya platformlarının algoritmik yapısı, kullanıcı etkileşimini artıran içerikleri ön plana çıkardığından, dini paylaşımların sunum biçimini de doğrudan etkilemektedir. Böylece dini bilgi çoğu zaman görsel ağırlıklı, sadeleştirilmiş ve hızlı tüketilebilir içeriklere dönüşmektedir.

---

[10] Mehmet Akgül, "Dijitalleşme ve Din," *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2017): 192–197.

[11] Mehmet Haberli, "Dijital Din Araştırmalarında Konu ve Yaklaşımlar," *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2020): 881–887.

[12] Friedrich Krotz, "Mediatization: A Concept with Which to Grasp Media and Societal Change," Communication Theory 19/1 (2009): 24–27.

[13] Stig Hjarvard, "The Mediatisation of Religion: Theorising Religion, Media and Social Change," *Culture and Religion* 12/2 (2011): 119–135

[14] Nick Couldry – Andreas Hepp, *The Mediated Construction of Reality* (Cambridge: Polity Press, 2017), 89–94.

Medyatikleşme süreci, dini bilginin doğasında da önemli değişimlere yol açmaktadır. Geleneksel dini eğitim süreçlerinde sistematik, derinlikli ve bağlamsal bilgi aktarımı ön plandayken; sosyal medya ortamında dini içerikler çoğu zaman parçalı, kısa ve yüzeysel biçimde sunulmaktadır.[15] Bu durum, dini konuların daha geniş kitlelere ulaşmasını kolaylaştırsa da dini bilginin anlam bütünlüğünün zayıflamasına neden olabilmektedir. Öztürk ve Tosun'un araştırması, sosyal medyada paylaşılan dini içeriklerin önemli bir kısmının bağlamından kopuk biçimde dolaşıma girdiğini ve öğrencilerin dini algıları üzerinde etkili olduğunu ortaya koymaktadır.[16]

Öte yandan medyatikleşme, dini otorite anlayışını da dönüştürmektedir. Geleneksel dini otorite çoğunlukla ilmi yeterlilik, kurumsal aidiyet ve dini eğitim üzerinden şekillenirken; sosyal medya ortamında görünürlük, takipçi sayısı ve etkileşim oranları belirleyici hâle gelmektedir.[17] Bu durum, dini bilginin üretim ve dolaşım süreçlerinde bireysel aktörlerin daha etkili olmasına yol açmaktadır. Özellikle sosyal medya fenomenleri ve dijital içerik üreticileri, dini konular üzerine geniş kitlelere ulaşabilmekte ve kullanıcıların dini algılarının şekillenmesinde etkili olabilmektedir.

Sonuç olarak medyatikleşme süreci, dinin dijital medya ortamlarında yeniden yapılandırılmasına neden olmaktadır. Sosyal medya, dini içeriklerin yaygınlaşmasına ve daha geniş kitlelere ulaşmasına katkı sağlarken; aynı zamanda dini bilginin yüzeyselleşmesi, popülerleşmesi ve bağlamından kopması gibi çeşitli sorun alanlarını da beraberinde getirmektedir. Bu nedenle dijital çağda din-medya ilişkisini anlamlandırabilmek için medyatikleşme kuramı önemli bir teorik çerçeve sunmaktadır.

2.3. Dinî Otoritenin Dönüşümü

Dijitalleşme sürecinin dinî alanda tetiklediği en köklü değişimlerden biri, dinî otoritenin mahiyetinde ve temsil biçimlerinde yaşanan yapısal dönüşümdür. Geleneksel toplum yapısında dinî otorite; derinlikli bir ilmî müktesebat, kurumsal aidiyet (medrese, ilahiyat fakülteleri, Diyanet İşleri Başkanlığı vb.) ve tarihsel süreçte olgunlaşmış toplumsal kabul mekanizmaları üzerinden meşruiyet kazanmaktaydı. Bu dönemde dinî bilgi, belirli otorite merkezleri ve hiyerarşik kanallar aracılığıyla aktarılmakta, bu da bilginin denetlenebilir ve homojen bir yapıda kalmasını sağlamaktaydı.[18] Ancak dijital iletişim teknolojilerinin hiper-etkileşimli doğası, bu merkezî

[15] Stewart M. Hoover, *Religion in the Media Age* (London: Routledge, 2006), 56–61.

[16] Fatma Dolunay Öztürk – Aybiçe Tosun, "Sosyal Medyada Yer Alan Dini İçerikler ve Din Eğitimi Üzerindeki Etkileri: Bir Alan Araştırması", *Tokat İlmiyat Dergisi* 9/2 (2021), 608-611, https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1009036

[17] Gary R. Bunt, *Hashtag Islam: How Cyber-Islamic Environments Are Transforming Religious Authority* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2018), 77–81.

[18] Stewart M. Hoover, *Religion in the Media Age* (London: Routledge, 2006), 64–68.

yapıları sarsarak dinî bilgi üretiminde ve dağıtımında yeni aktörlerin sahneye çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Dijital mecralar, bireylere kurumsal bir onaya ihtiyaç duymaksızın içerik üretme ve kitlesel bir alıcı grubuna ulaşma imkânı sunması hasebiyle dinî söylemi "anonimleştirmiş" ve "parçalı" bir yapıya sürüklemiştir. Gary Bunt'ın ifadesiyle dijital ortamlar, dinî otoriteyi merkezî yapılardan uzaklaştırarak daha dağınık, çok aktörlü ve ağ temelli (networked) bir yapıya dönüştürmüştür.[19] Günümüzde bireysel içerik üreticileri, sosyal medya fenomenleri ve dijital topluluklar, herhangi bir akademik veya kurumsal denetime tabi olmaksızın dinî yorumlar geliştirebilmekte ve takipçileri üzerinde geleneksel otoritelerden daha etkin bir nüfuz alanı oluşturabilmektedir.

Dinî otoritenin bu dönüşümü, özellikle dinî referans dünyaları dijital mecralarla şekillenen genç kuşaklar nezdinde daha bariz bir karşılık bulmaktadır. Türkiye özelinde yapılan saha araştırmaları, gençlerin dinî bilgi edinme süreçlerinde dijital platformları ve bu platformlardaki popüler figürleri temel referans noktası olarak konumlandırdığını doğrulamaktadır.[20] Bu eğilim, geleneksel otorite figürlerinin dijital dile uyum sağlama zorluğuyla birleştiğinde, dinî alanın yeni ve kontrolsüz aktörler tarafından domine edilmesine yol açmaktadır.[21]

Ancak otoritenin bu "demokratikleşme" görüntüsü, uzmanlık ile popülerlik arasındaki sınırların belirsizleşmesi riskini de beraberinde getirmektedir. Dijital alanda bir içeriğin doğruluğu veya ilmî derinliğinden ziyade; takipçi sayısı, etkileşim oranları ve görsel sunum kalitesi "otorite" göstergesi olarak algılanabilmektedir.[22] Bu durum, sahih dinî bilginin yerini bağlamından koparılmış, sansasyonel ve yüzeysel malumatın almasına neden olarak ciddi bir "otorite karmaşası" ve bilgi kirliliği meydana getirmektedir.

3. YÖNTEM

Bu çalışma, nitel araştırma deseni çerçevesinde yapılandırılmış bir literatür taraması çalışmasıdır. Araştırmada, sosyal medya ve din etkileşimini konu edinen ulusal ve uluslararası literatür eleştirel bir süzgeçten geçirilmiş; özellikle "dijital din", "dinî otorite", "medyatikleşme" ve "din eğitimi" temalarına odaklanan akademik çalışmalar analiz edilmiştir. Çalışmanın

[19] Gary R. Bunt, *Hashtag Islam: How Cyber-Islamic Environments Are Transforming Religious Authority* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2018), 77–85.

[20] Osman Varsak, "Sosyal Medyanın Dinî Yaşantıya Etkileri: Bursa İl Merkezindeki Lise Öğrencileri Örneği," Din ve Bilim Dergisi 5/1 (2022): 88–92.

[21] Sibel Kandemir – Hicret K. Toprak, "Gençlerin Dini Referans Dünyası ve Dijital Medya", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (2023), 560-564, https://doi.org/10.33227/auifd.1320301.

[22] Mahmut Kutlu, "Analysis of False Religious Posts on Social Media", Ahi Evran Akademi 3/2 (2022), 14-30, https://izlik.org/JA62TS38KM.

temel amacı, sosyal medya üzerinden gerçekleşen dinî bilgi edinimi süreçlerini sistematik bir perspektifle inceleyerek, bu dijital dönüşümün beraberinde getirdiği imkânları ve yapısal riskleri tespit etmektir.

Veri toplama sürecinde; TR Dizin, DergiPark ve İSAM gibi ulusal veri tabanlarının yanı sıra, uluslararası hakemli dergilerde yayımlanmış makaleler, bildiri metinleri ve temel kuramsal eserler taranmıştır. İnceleme kapsamında, çalışmaların güncelliği, metodolojik niteliği ve konuya sağladığı kuramsal katkı temel seçim kriterleri olarak belirlenmiştir. Elde edilen veriler, tematik analiz yöntemiyle çözümlenerek; (i) dijitalleşmenin sunduğu iletişimsel fırsatlar, (ii) siber ortamın barındırdığı epistemolojik riskler ve (iii) dezenformasyona karşı bir direnç mekanizması olarak "dijital dinî okuryazarlık" başlıkları altında tasnif edilmiştir.[23] Bu metodolojik yaklaşım, konunun mevcut akademik birikim ışığında bütüncül ve tutarlı bir biçimde değerlendirilmesine olanak tanımıştır.

4. SOSYAL MEDYANIN DİNÎ BİLGİ EDİNİMİNDE SAĞLADIĞI FIRSATLAR

4.1. Erişim Kolaylığı ve Bilginin Yaygınlaşması

Sosyal medya, dinî bilgiye erişim kanallarını demokratikleştirerek bilgiyi zaman ve mekân sınırlamalarından bağımsız hale getiren en temel dijital enstrümanlardan biri olmuştur. İnternet altyapısının yaygınlaşmasıyla birlikte bireyler, geleneksel öğrenme ortamlarının fiziksel kısıtlarını aşarak farklı dijital mecralar aracılığıyla dinî içeriklerle temas kurabilmektedir.[24] Özellikle YouTube, Instagram ve podcast platformları gibi multimedya odaklı mecralar, dinî söylemin geniş kitlelere eş zamanlı ve hızlı bir şekilde intikal etmesine imkân tanımaktadır.

Bu dijital dönüşüm, dinî eğitime erişim imkânı kısıtlı olan veya kurumsal din eğitimi mekanizmalarının uzağında kalan bireyler için stratejik avantajlar barındırmaktadır. Sosyal medya; vaazlar, tefsir dersleri, fıkhi soru-cevap içerikleri ve akademik sohbetler için alternatif bir "dijital derslik" işlevi görmektedir.[25] Türkiye'de genç kuşakların dijital medya kullanım pratikleri üzerine yapılan saha araştırmaları da gençlerin dinî referans dünyalarını inşa ederken sosyal medya araçlarını primer birer bilgi kaynağı olarak konumlandırdığını doğrulamaktadır.[26] Bu durum, siber uzamın dinî öğrenme

[23] Ali Yıldırım – Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018), 189–197.

[24] Manuel Castells, *The Rise of the Network Society* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2010), 90–96.

[25] Heidi A. Campbell, *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds* (New York: Routledge, 2013), 67–71.

[26] Sibel Kandemir – Hicret K. Toprak, "Gençlerin Dini Referans Dünyası ve Dijital Medya", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (2023), 560-564, https://doi.org/10.33227/AUIFD.1320301

süreçlerinde ne denli belirleyici bir aktör haline geldiğini açıkça ortaya koymaktadır.

4.2. Dinî Çeşitlilik ve Çoğulcu Bilgi Ortamı

Sosyal medya platformları, kullanıcılara tek boyutlu bir dinî söylem yerine çok katmanlı ve farklı perspektifleri barındıran bir içerik yelpazesi sunmaktadır. Geleneksel mecralarda bireyler çoğunlukla mensubu oldukları dinî çevrelerin veya resmî kurumların sunduğu sınırlı anlatılara maruz kalırken; dijital ortamlar bu sınırları şeffaflaştırarak geniş bir ekol ve yorum çeşitliliğiyle karşılaşma imkânı sağlamaktadır.[27]

Farklı mezhep, meşrep ve düşünce yapılarına ait içeriklerin aynı platformlarda yan yana gelmesi, dinî kamusal alanın genişlemesine ve yerleşik paradigmaların sorgulanarak daha çoğulcu bir dinî tasavvurun gelişmesine zemin hazırlamaktadır.[28] Ancak bu çoğulculuk, beraberinde bir "seçmeci dindarlık" modelini de getirmekte; bireylerin farklı görüşler arasında mukayese yapabilme yetisini yani eleştirel analiz becerisini zorunlu kılmaktadır.

4.3. Etkileşimli ve Katılımcı Öğrenme Modelleri

Sosyal medyanın dinî bilgi aktarımında sağladığı en devrimsel özelliklerden biri, iletişim sürecini "tek taraflı bir iletim"den "çift taraflı bir etkileşim"e dönüştürmesidir. Kullanıcılar artık sadece dinî içeriği tüketen pasif alıcılar değil; yorum yapan, soru soran, içerik üreten ve tartışmalara aktif katılım sağlayan "etken" öznelerdir.[29]

Bu interaktif yapı, dinî öğrenme süreçlerini daha dinamik ve talep odaklı hale getirmektedir. Canlı yayınlar ve anlık geri bildirim mekanizmaları sayesinde kullanıcılar, merak ettikleri meseleleri doğrudan muhatabına iletebilmekte ve bu da öğrenme motivasyonunu tetiklemektedir. Özellikle genç kullanıcılar için bu katılımcı ortam, dinî konularla kurulan bağı daha organik ve şeffaf bir zemine taşımaktadır.

4.4. Multimedya Destekli Pedagojik İmkânlar

Sosyal medya platformlarının görsel ve işitsel zenginliği, karmaşık dinî meselelerin daha anlaşılır ve estetik bir formda sunulmasına katkı sağlamaktadır. İnfografikler, kısa videolar (reels/shorts), podcastlar ve

---

27 Stewart M. Hoover, *Religion in the Media Age* (London: Routledge, 2006), 72–76.

28 Dale F. Eickelman – Jon W. Anderson, *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere* (Bloomington: Indiana University Press, 2003), 15–18.

29 Pauline Hope Cheong vd., *Digital Religion, Social Media and Culture* (New York: Peter Lang, 2012), 45–49.

animasyon destekli anlatımlar; dinî bilginin pedagojik açıdan daha kavranabilir bir yapıya bürünmesini mümkün kılmaktadır.[30]

Özellikle video temelli platformlar, dinî sohbetlerin ve eğitim içeriklerinin görsel hafızayı destekleyen birer materyale dönüşmesini sağlayarak bilginin kalıcılığını artırmaktadır. Ancak bu görselleştirme süreci, bilginin derinliğini kaybetmemesi adına titiz bir içerik tasarımı gerektirmektedir. Zira hızlı tüketim odaklı kısa içerikler, dinî hakikatlerin aşırı sadeleştirilerek bağlamından koparılması riskini de barındırmaktadır.[31] Bu nedenle, sosyal medyanın sunduğu görsel imkânların, ilmî derinliği koruyan bir metodolojiyle harmanlanması stratejik bir önem arz etmektedir.

5. SOSYAL MEDYADA DİNÎ BİLGİ EDİNMENİN RİSKLERİ

5.1. Epistemik Kriz: Bilgi Kirliliği ve Doğruluk Sorunu

Sosyal medyanın dinî bilgi edinimi süreçlerinde tetiklediği en kronik problem, bilginin denetimsiz ve kontrolsüz bir zeminde kitleselleşmesidir. Dijital mecralarda bireylerin "prosumer" (üreten-tüketen) kimliğiyle her türlü içeriği uzmanlık süzgecinden geçirmeksizin dolaşıma sokabilmesi, dinî bilginin epistemolojik sıhhatini zedelemektedir.[32] Özellikle doktriner hassasiyeti yüksek olan dinî alanda, ilmî formasyona sahip olmayan aktörlerin ürettiği içerikler, toplumsal algıda ciddi dejenerasyonlara yol açabilmektedir.

Akademik bir denetimden mahrum bırakılan dinî içerikler; ayet, hadis ve fıkhi yorumların bağlamından koparılarak (decontextualization) sunulması neticesinde dezenformasyona zemin hazırlamaktadır. Literatürdeki çalışmalar, dijital mecralarda dolaşıma giren dinî malumatın önemli bir kısmının metodolojik hatalar barındırdığını ve bağlam dışı kullanım nedeniyle anlam kaymalarına uğradığını teyit etmektedir.[33] Bu durumun temel itki gücü, platformların etkileşim odaklı algoritmik yapısıdır. Duygusal yoğunluğu yüksek ve sansasyonel içeriklerin doğruluğundan bağımsız olarak daha hızlı yayılması, dinî hakikatlerin popülist söylemler karşısında zayıflamasına neden olmaktadır.[34]

---

30 Gary R. Bunt, *Hashtag Islam: How Cyber-Islamic Environments Are Transforming Religious Authority* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2018), 91–97.

31 Mahmut Kutlu, "Analysis of False Religious Posts on Social Media", Ahi Evran Akademi 3/2 (2022), 14-30, https://izlik.org/JA62TS38KM.

32 Heidi A. Campbell, *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds* (New York: Routledge, 2013), 82–85.

33 Mahmut Kutlu, "Analysis of False Religious Posts on Social Media", Ahi Evran Akademi 3/2 (2022), 14-30, https://izlik.org/JA62TS38KM.

34 Hunt Allcott – Matthew Gentzkow, "Social Media and Fake News in the 2016 Election," *Journal of Economic Perspectives* 31/2 (2017): 211–236.

5.2. Dinî Otoritenin Fragmanlaşması ve Meşruiyet Kaybı

Dijital ağların yaygınlaşması, geleneksel dinî otorite tasavvurunda radikal bir aşınmayı beraberinde getirmiştir. Klasik dönemde ilmî yeterlilik ve kurumsal temsil üzerinden inşa edilen otorite; siber alanda yerini görünürlük, takipçi sayısı ve "viral" olma kabiliyetine bırakmıştır.[35] Gary Bunt'ın vurguladığı üzere dijital medya, otoriteyi merkezî yapılardan uzaklaştırarak çok aktörlü ve "ağ temelli" bir yapıya sürüklemiştir.[36]

Herhangi bir ilmî liyakati bulunmayan figürlerin etkileşim güçleri sayesinde birer "dijital müçtehit" gibi algılanması, uzmanlık ile popülerlik arasındaki sınırları muğlaklaştırmaktadır. Türkiye'deki saha araştırmaları, özellikle genç kuşakların dinî referans dünyasında sosyal medya fenomenlerinin kurumsal otoritelerin önüne geçebildiğini göstermektedir.[37] Bu meşruiyet kayması, dinî bilginin kalitesinden ziyade sunum tekniğinin öncelenmesine ve dolayısıyla sahih dinî temsilin zayıflamasına yol açmaktadır.[38]

5.3. Enformasyonun Yüzeyselleşmesi ve Anlam Kaybı

Sosyal medya platformlarının "hızlı tüketim" mottosu, dinî bilginin sistematik ve bütüncül yapısını parçalayarak onu birer "fragmana" dönüştürmektedir. Özellikle kısa video formatları ve sloganlaştırılmış dinî iletiler, derinlikli bir tefekkür gerektiren meselelerin yüzeyselleşmesine neden olmaktadır.[39] Geleneksel tedrisatın gerektirdiği sabır ve yöntemli öğrenme süreci; yerini anlık, dikkat çekici ve duygusal tatmin odaklı içeriklere bırakmıştır.

Bu süreçte dinî hakikatlerin "hap bilgi" formatına indirgenmesi, bilginin semantik derinliğini kaybetmesine sebebiyet vermektedir. Ayet ve hadislerin bağlamından koparılarak sadece bir "ileti" nesnesi haline getirilmesi, dinî düşüncenin eleştirel ve bütüncül yönünü zayıflatmaktadır.[40] Dinî bilgi artık uzun süreli bir zihinsel inşadan ziyade, dijital ekranlarda hızla kaydırılan ve anlık tüketilen bir "meta" hüviyetine bürünmektedir.

---

35 Stewart M. Hoover, *Religion in the Media Age* (London: Routledge, 2006), 84–88.

36 Gary R. Bunt, *Hashtag Islam: How Cyber-Islamic Environments Are Transforming Religious Authority* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2018), 77–85.

37 Osman Varsak, "Sosyal Medyanın Dinî Yaşantıya Etkileri: Bursa İl Merkezindeki Lise Öğrencileri Örneği," Din ve Bilim Dergisi 5/1 (2022): 89–92.

38 Mehmet Akgül, "Dijitalleşme ve Din," *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2017): 197–199.

39 Nick Couldry – Andreas Hepp, *The Mediated Construction of Reality* (Cambridge: Polity Press, 2017), 102–110

40 Fatma Dolunay Öztürk – Aybiçe Tosun, "Sosyal Medyada Yer Alan Dini İçerikler ve Din Eğitimi Üzerindeki Etkileri: Bir Alan Araştırması", Tokat İlmiyat Dergisi 9/2 (2021), 607-630, https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1009036.

5.4. Algoritmik Manipülasyon ve İdeolojik Yönlendirme

Sosyal medya, dinî duyguların araçsallaştırılarak manipüle edilmesine müsait bir iletişim ortamı sunmaktadır. Dinî içerikler; zaman zaman siyasi, ideolojik veya ekonomik ajandalar doğrultusunda "tıklanma" ve "yönlendirme" amacıyla kullanılabilmektedir.[41] Toplumsal hassasiyetlerin merkezinde yer alan dinî kavramlar, manipülatif içerik üreticileri için verimli bir alan teşkil etmektedir.

Algoritmaların sadece kullanıcı eğilimlerini besleyen "yankı odaları" oluşturması, bireylerin kendi dinî tasavvurlarını doğrulayan ancak farklı perspektiflere kapalı olan yanlı bilgilere maruz kalmasını tetiklemektedir.[42] Bu durum, toplumsal kutuplaşmayı derinleştirdiği gibi, sahih dinî bilginin ideolojik filtreler arasından süzülerek ulaşmasını zorlaştırmaktadır. Bu noktada, dijital mecralardan gelen dinî enformasyonun eleştirel bir süzgeçten geçirilmesi zorunlu bir güvenlik önlemi haline gelmiştir.

6. DİJİTAL DİNÎ OKURYAZARLIK

Dijitalleşmenin toplumsal dokuyu ve bireysel algı dünyasını bütünüyle kuşattığı günümüzde, dijital mecralardaki enformasyonu seçme, analiz etme ve anlamlandırma becerisi hayati bir önem kazanmıştır. Özellikle dinî içeriklerin sosyal medya ağlarında kontrolsüzce dolaşıma girmesi, bireylerin bu içeriklere karşı eleştirel bir "epistemik savunma hattı" geliştirmesini zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda literatüre dahil olan "dijital dinî okuryazarlık" kavramı; bireylerin dijital platformlarda karşılaştıkları dinî bilgileri anlama, doğruluğunu teyit etme, bağlamına oturtma ve eleştirel bir süzgeçten geçirme yetkinliğini ifade etmektedir.[43]

Dijital dinî okuryazarlık, genel "dijital okuryazarlık" ile "dinî okuryazarlık" alanlarının kesişim kümesinde yer alan hibrit bir disiplindir. Dijital okuryazarlık, bireyin medya içeriklerini teknik ve zihinsel olarak kod açımına tabi tutabilmesiyle ilgilidir.[44] Dinî içerikler söz konusu olduğunda ise bu beceri, sadece teknik bir medya kullanımı değil, aynı zamanda dinî bilginin meşruiyet ve sıhhatini sorgulama yetisini de kapsar. Zira siber uzamda sunulan dinî malumatın güvenilirliği ve metodolojik arka planı çoğu zaman

---

41 Stig Hjarvard, "The Mediatisation of Religion: Theorising Religion, Media and Social Change," *Culture and Religion* 12/2 (2011): 126–130.

42 Craig Silverman, *Lies, Damn Lies and Viral Content* (New York: Tow Center for Digital Journalism, 2015), 5–8.

43 Heidi A. Campbell, *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds* (New York: Routledge, 2013), 90-95.

44 Sonia Livingstone, "Developing Social Media Literacy: How Children Learn to Interpret Risky Opportunities on Social Network Sites," *Communications* 39/3 (2014): 283–285.

muğlaktır.[45] Bu nedenle dijital dinî okuryazarlık, dezenformasyona karşı geliştirilen entelektüel bir direnç mekanizması olarak tanımlanabilir.

6.1. Dijital Dinî Okuryazarlığın Temel Boyutları

Dijital mecralarda sağlıklı bir dinî bilgi edinimi için okuryazarlık becerisinin şu temel analitik boyutlar üzerinden şekillenmesi gerekmektedir:

• **Kaynak Denetimi ve Kurumsal Meşruiyet:** Karşılaşılan dinî içeriğin menşeini sorgulamak, okuryazarlığın ilk adımıdır. İçeriğin akademik bir süzgeçten geçip geçmediği veya resmî kurumlarca (Diyanet İşleri Başkanlığı vb.) denetlenip denetlenmediği, bilginin sıhhati açısından temel bir ölçüttür.[46]

• **İlmî Uzmanlık Analizi:** Sosyal medyanın popülist doğası gereği, takipçi sayısı ve görsel estetik çoğu zaman ilmî yeterliliğin maskesi haline gelebilmektedir. Okuryazar birey, dijital görünürlüğü bir "otorite" göstergesi olarak değil, sorgulanması gereken bir veri olarak kabul etmelidir.[47]

• **Metinsel ve Tarihsel Bağlam (Siyak-Sibak):** Dinî metinlerin (ayet ve hadisler) bağlamından koparılarak (decontextualization) sloganlaştırılması, siber ortamın en büyük risklerinden biridir. İçeriği kronolojik ve tefsirsel arka planıyla birlikte değerlendirebilme becerisi, yanlış anlamlandırmaların önüne geçmektedir.[48]

• **Mukayeseli Doğrulama ve Çapraz Sorgulama:** Dijital bilginin hızı karşısında tek bir kaynağa bağlı kalmamak, bilginin farklı akademik ve kurumsal kaynaklarla teyit edilmesi esastır. Bu süreç, yanlış bilginin yayılma hızını bireysel düzeyde kesintiye uğratmaktadır.

• **Eleştirel Düşünme ve Manipülasyon Analizi:** Dijital dinî içeriklerin bazen ideolojik veya ekonomik manipülasyon araçları olabileceği gerçeği göz ardı edilmemelidir. İçeriğin hangi duyguları hedef aldığı ve kullanıcıyı ne tür bir tutum değişikliğine zorladığı eleştirel bir nazarla irdelenmelidir.[49]

Saha araştırmaları, özellikle genç kuşakların dijital mecralardaki dinî içeriklerin doğruluğunu sorgulama noktasında bir farkındalık geliştirmeye başladığını, ancak bu farkındalığın sistematik bir eğitime muhtaç olduğunu

---

[45] Gary R. Bunt, *Hashtag Islam: How Cyber-Islamic Environments Are Transforming Religious Authority* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2018), 88–91.

[46] Mahmut Kutlu, "Analysis of False Religious Posts on Social Media", Ahi Evran Akademi 3/2 (2022), 14-30, https://izlik.org/JA62TS38KM.

[47] Mehmet Akgül, "Dijitalleşme ve Din," *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2017): 192–193.

[48] Stewart M. Hoover, *Religion in the Media Age* (London: Routledge, 2006), 90–95.

[49] Stig Hjarvard, "The Mediatisation of Religion: Theorising Religion, Media and Social Change," *Culture and Religion* 12/2 (2011): 126–130.

göstermektedir.[50] Sonuç olarak dijital dinî okuryazarlık, sosyal medya çağında sahih dinî bilginin korunması ve dindarlık pratiklerinin sağlıklı bir zeminde sürdürülebilmesi için din eğitiminin ayrılmaz bir parçası haline getirilmelidir.

Sonuç

Bu çalışma, sosyal medya araçlarının dinî bilgi edinim süreçleri üzerindeki etkisini fırsatlar, riskler ve dijital dinî okuryazarlık ekseninde inceleyerek dijitalleşmenin dinî alan üzerindeki dönüştürücü etkilerini ortaya koymuştur. Elde edilen bulgular, sosyal medyanın dinî bilgiye erişimi kolaylaştırarak mekânsal ve zamansal sınırları büyük ölçüde ortadan kaldırdığını; bireylerin yalnızca bilgi tüketen pasif alıcılar olmaktan çıkarak aynı zamanda içerik üreten, yorumlayan ve paylaşan aktif aktörler hâline geldiğini göstermektedir. Böylece dinî söylem, geleneksel kurumsal yapılarla sınırlı kalmayan, çok katmanlı ve etkileşim temelli yeni bir dijital kamusal alanda yeniden üretilmektedir. Bu durum, dinî bilginin üretim, dolaşım ve tüketim biçimlerinde yeni bir epistemolojik dönüşüm yaşandığını ortaya koymaktadır.

Araştırma kapsamında incelenen literatür, sosyal medyanın din eğitimi ve dinî öğrenme süreçleri açısından önemli imkânlar sunduğunu göstermektedir. Özellikle genç kuşakların dijital medya kullanım alışkanlıkları dikkate alındığında, sosyal medya platformlarının dinî içeriklere erişimde güçlü ve etkili öğrenme alanları hâline geldiği anlaşılmaktadır. YouTube, Instagram, TikTok ve podcast tabanlı platformlar; vaazlar, sohbetler, tefsir dersleri ve dinî tartışmalar için alternatif öğrenme ortamları oluşturarak dinî bilginin daha geniş kitlelere ulaşmasına katkı sağlamaktadır. Ayrıca sosyal medyanın etkileşimli yapısı, kullanıcıların soru sorma, yorum yapma ve farklı görüşlerle karşılaşma imkânını artırarak dinî öğrenme süreçlerini daha katılımcı bir niteliğe dönüştürmektedir.

Bununla birlikte dijitalleşmenin sunduğu bu iletişimsel avantajlar, çeşitli epistemolojik ve sosyolojik riskleri de beraberinde getirmektedir. Sosyal medya ortamında dinî içeriklerin çoğu zaman denetimsiz biçimde dolaşıma girmesi; bilgi kirliliği, bağlam kayması, yüzeyselleşme ve dezenformasyon gibi ciddi sorun alanları meydana getirmektedir. Özellikle algoritmik sistemlerin sansasyonel ve yüksek etkileşim üreten içerikleri öne çıkarması, dinî söylemin popüler kültür mantığı içerisinde yeniden şekillenmesine neden olmaktadır. Bu süreçte ilmî yeterlilik ve metodolojik derinlik yerine görünürlük, takipçi sayısı ve etkileşim oranları ön plana çıkmakta; böylece geleneksel dinî otorite yapıları önemli ölçüde dönüşüme uğramaktadır. Dinî otoritenin dijitalleşmesiyle birlikte uzmanlık ile popülerlik arasındaki

[50] Fatma Dolunay Öztürk – Aybiçe Tosun, "Sosyal Medyada Yer Alan Dini İçerikler ve Din Eğitimi Üzerindeki Etkileri: Bir Alan Araştırması", Tokat İlmiyat Dergisi 9/2 (2021), 610-611, https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1009036

sınırların belirsizleşmesi, özellikle genç kullanıcıların dinî referans dünyasında otorite karmaşasına yol açmaktadır.

Çalışmanın ulaştığı önemli sonuçlardan biri de dijital dinî okuryazarlığın günümüz din eğitimi süreçlerinde temel bir gereklilik hâline gelmiş olmasıdır. Dijital dinî okuryazarlık; bireylerin sosyal medya ortamında karşılaştıkları dinî içerikleri eleştirel biçimde değerlendirebilme, kaynakların güvenilirliğini sorgulayabilme, içerikleri tarihsel ve bağlamsal çerçevesi içerisinde yorumlayabilme ve yanlış bilgiyi ayırt edebilme becerilerini kapsamaktadır. Bu bağlamda dijital dinî okuryazarlık, yalnızca teknik bir medya kullanım yetkinliği değil; aynı zamanda dinî dezenformasyona karşı geliştirilen epistemolojik bir savunma mekanizması olarak değerlendirilmelidir.

Türkiye özelinde değerlendirildiğinde, sosyal medyanın artık din eğitiminin gayriresmî fakat son derece etkili bir bileşeni hâline geldiği görülmektedir. Bu gerçeklik, geleneksel din eğitimi yöntemlerinin dijital pedagojiyi içerecek şekilde yeniden yapılandırılmasını zorunlu kılmaktadır. Sosyal medyanın bütünüyle dışlanması veya yalnızca tehdit ekseninde değerlendirilmesi, dijital dinî alanın kontrolsüz ve denetimsiz aktörlere bırakılması riskini artırmaktadır. Bu nedenle din eğitimi politikalarının, dijital medya gerçekliğini dikkate alan bütüncül bir yaklaşımla yeniden ele alınması gerekmektedir.

Bu doğrultuda Milli Eğitim Bakanlığı tarafından medya okuryazarlığı programlarına dijital dinî okuryazarlık içeriklerinin entegre edilmesi; öğrencilere kaynak doğrulama, eleştirel düşünme, bağlam analizi ve ilmî liyakat değerlendirmesi gibi becerilerin kazandırılması önem arz etmektedir. Üniversitelerin ilahiyat, iletişim ve eğitim fakülteleri arasında disiplinlerarası iş birlikleri geliştirilerek dijital dinî içeriklerin pedagojik, sosyolojik ve psikolojik etkilerini inceleyen araştırma merkezlerinin kurulması gerekmektedir. Ayrıca Diyanet İşleri Başkanlığı başta olmak üzere dinî kurumların, genç kuşakların dijital medya kullanım alışkanlıklarını dikkate alan pedagojik açıdan güçlü ve etik ilkelere dayalı yeni medya içerikleri üretmeleri önem taşımaktadır.

Sonuç olarak sosyal medya, dinî bilgi edinimi açısından ne bütünüyle tehdit olarak değerlendirilmesi gereken bir alan ne de sorgusuz biçimde olumlanan kusursuz bir iletişim ortamıdır. Aksine sosyal medya, doğru stratejiler, eleştirel farkındalık ve güçlü bir dijital dinî okuryazarlık anlayışıyla yönetildiğinde din eğitimi açısından önemli fırsatlar sunabilen bir dijital kamusal alan niteliği taşımaktadır. Bu nedenle dijital çağda sahih dinî bilginin korunabilmesi ve sağlıklı bir dinî bilinç inşasının sürdürülebilmesi için pedagojik, kurumsal ve toplumsal düzeyde kapsamlı stratejilerin geliştirilmesi kaçınılmaz bir gereklilik olarak ortaya çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

Akgül, Mehmet. "Dijitalleşme ve Din." *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2017), 191-207.

Allcott, Hunt – Matthew Gentzkow. "Social Media and Fake News in the 2016 Election." *Journal of Economic Perspectives* 31/2 (2017), 211-236.

Bunt, Gary R. *Hashtag Islam: How Cyber-Islamic Environments Are Transforming Religious Authority*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2018.

Campbell, Heidi A. *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. New York: Routledge, 2013.

Castells, Manuel. *The Rise of the Network Society*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

Cheong, Pauline Hope, vd. *Digital Religion, Social Media and Culture*. New York: Peter Lang, 2012.

Couldry, Nick – Andreas Hepp. *The Mediated Construction of Reality*. Cambridge: Polity Press, 2017.

Eickelman, Dale F. – Jon W. Anderson. *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

Gilster, Paul. *Digital Literacy*. New York: Wiley, 1997.

Haberli, Mehmet. "Dijital Din Araştırmalarında Konu ve Yaklaşımlar". İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi 9/2 (01 Haziran 2020): 879-902. https://doi.org/10.15869/itobiad.729581.

Hjarvard, Stig. "The Mediatisation of Religion: Theorising Religion, Media and Social Change." Culture and Religion 12/2 (2011), 119-135.

Hoover, Stewart M. *Religion in the Media Age*. London: Routledge, 2006.

Kandemir, Sibel - Toprak, Hicret K. "Gençlerin Dini Referans Dünyası ve Dijital Medya". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 64/2 (01 Kasım 2023): 557-590. https://doi.org/10.33227/auifd.1320301.

Krotz, Friedrich. "Mediatization: A Concept with Which to Grasp Media and Societal Change." Communication Theory 19/1 (2009), 21-50.

Kutlu, Mahmut. "Analysis of False Religious Posts on Social Media". Ahi Evran Akademi 3/2 (01 Aralık 2022): 14-30. https://izlik.org/JA62TS38KM

Livingstone, Sonia. "Developing Social Media Literacy: How Children Learn to Interpret Risky Opportunities on Social Network Sites." Communications 39/3 (2014), 283-303.

Öztürk, Fatma Dolunay – Aybiçe Tosun. "Sosyal Medyada Yer Alan Dini İçerikler ve Din Eğitimi Üzerindeki Etkileri: Bir Alan Araştırması." Tokat İlmiyat Dergisi 9/2 (2021), 607-630. https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1009036

Silverman, Craig. *Lies, Damn Lies and Viral Content*. New York: Tow Center for Digital Journalism, 2015.

Türkiye İstatistik Kurumu. *Hanehalkı Bilişim Teknolojileri (BT) Kullanım Araştırması 2025*. Erişim 21 Mayıs 2026. https://veriportali.tuik.gov.tr/tr/press/53925

Varsak, Osman. "Sosyal Medyanın Dinî Yaşantıya Etkileri: Bursa İl Merkezindeki Lise Öğrencileri Örneği." Din ve Bilim Dergisi 5/1 (2022), 87-108.

Yıldırım, Ali – Hasan Şimşek. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018.

DİYALEKTİK YÖNTEM BAĞLAMINDA TAHRÎM SURESİ 10-12.AYETLERİNE PEDAGOJİK BİR YAKLAŞIM

*Fatma Betül TEKELİOĞLU**

Özet

Kur'an-ı Kerim inanalar için her yönüyle bir hidayet kaynağıdır. Bu sebeple içerdiği mesajlar ile beraber mesajların anlatım şekli de biz Müslümanlar için son derece önemli ve öğreticidir. Bu çalışma, Tahrîm Suresi'nin 10, 11 ve 12. ayetlerinde iman ve küfür kavramlarını somut şahsiyetler üzerinden örnek verirken eğitici bir yöntemin kullanılıp kullanılmadığını tespit etmeyi amaçlamaktadır. Daha önce yapılan tefsir ve araştırmalarda, bu ayetlerin genellikle kısa çerçevesinde değerlendirilmesi ve bu kıssaların sadece özendirici/caydırıcı örnekliği üzerinde durulması, ancak örnekliğin anlatım tarzı merkeze alınarak pedagojik açıdan yeterince incelenmemiş olması araştırmamızı önemli kılmaktadır. Bu çalışma Tahrîm Suresi 10,11 ve 12. ayetlerde örnek verilirken pedagojik yöntem kullanıldığı hipotezinden yola çıkmıştır. Kur'an-ı Kerim'de insanları ebedi kurtuluşa götüren birtakım emir ve yasakların bulunmasının yanı sıra, geçmişte yaşamış toplum veya şahsiyetler üzerinden olumlu/olumsuz örneklere de yer verilmiş ve tüm bu mesajlar farklı anlatım şekilleri ile iletilmiştir. Bu anlatım şekillerinde pedagojik, psikolojik ve akli yöntemlerin kullanıldığı görülmektedir. Örneğin cennet ve cehennemi anlatan bazı ayetlerde canlı ve somut tasvirlere yer verilirken, Allah'ın varlığı ve birliği, yeniden diriliş gibi itikadi konular ise akli delillerle açıklanmıştır. Makalenin kapsamı Kur'an-ı Kerim'in anlatım biçimlerinin hepsini tek tek tespit edip değerlendirmeye imkân vermemektedir. Bu nedenle araştırmada, Tahrîm Suresi 10, 11 ve 12. ayetleriyle sınırlı kalınmış ve bu ayetlerin anlatımında pedagojik açıdan hangi yöntemin kullanıldığı sorusuna cevap aranmıştır. Nitel araştırma yöntemlerinden doküman analiz yönteminin kullnıldığı bu çalışmada; ilgili ayetlerin tefsirinde klasik kaynaklardan Taberi'nin *Câmiu'l-beyân,* İbn Kesir'in *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Azîm* ve Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* isimli eserleri; çağdaş kaynaklardan ise Elmalılı'nın *Hak Dini Kur'an Dili,* Seyyid Kutub'un *Fî Zılâli'l- Kur'ân* ve Diyanet İşleri Başkanlığı komisyonu tarafından hazırlanan *Kur'an Yolu* adlı eserler veri kaynağı olarak seçilmiştir. Yapılan incelemeler sonucu, söz konusu ayetlerde önce inkâr eden kadınlara Hz. Nuh (a.s.) ve Hz. Lut (a.s.)'ın eşleri; daha sonra ise iman eden kadınlara Firavun'un

eşi Hz. Âsiye ve Hz. Meryem'in örnek olarak gösterildiği tespit edilmiştir. Böylece iman/küfür gibi soyut konuların somut örnekler üzerinden verildiği ve caydırıcı/özendirici örneklerin ilgili ayetlerde "soyut fikirleri tikel örneklerden hareket edip bu fikirlere götüren akıl yürütme ve araştırma yöntemi" olan diyalektik yöntem kullanılarak anlatıldığı neticesine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Tahrîm Suresi, Pedagoji, Diyalektik Yöntem.

A PEDAGOGICAL APPROACH TO VERSES 10-12 OF SURAH AT-TAHRİM IN THE CONTEXT OF THE DIALECTICAL METHOD

*Fatma Betül TEKELİOĞLU**

Abstract

The Holy Qur'an is a source of guidance in every aspect for believers. For this reason, along with the messages it contains, the way these messages are conveyed is also extremely important and instructive for us Muslims. This study aims to determine whether an educational method is used in verses 10, 11, and 12 of Surah At-Tahrim while exemplifying the concepts of faith (iman) and disbelief (kufr) through concrete personalities. In previous exegeses (tafsir) and studies, these verses have generally been evaluated within the framework of stories (qisas), focusing merely on their encouraging or discouraging exemplarity. However, they have not been sufficiently examined from a pedagogical perspective by centering on the narrative style of exemplification, which makes our research significant.

This study is based on the hypothesis that a pedagogical method was used when giving examples in Surah At-Tahrim, verses 10, 11, and 12. In addition to certain commands and prohibitions that lead people to eternal salvation, the Holy Qur'an also includes positive/negative examples through societies or individuals who lived in the past, and all these messages have been transmitted through different narrative styles. It is observed that pedagogical, psychological, and rational methods are utilized in these narrative forms. For instance, while vivid and concrete descriptions are included in some verses describing heaven and hell, theological matters such as the existence and oneness of Allah and the resurrection are explained with rational evidence.

* Master's Student, Ömer Halisdemir University, Faculty of Theology, fbtekeli1@gmail.com, ORCID: 0009-0005-1109-9135

The scope of this article does not allow for identifying and evaluating all the narrative styles of the Holy Qur'an individually. Therefore, the research is limited to verses 10, 11, and 12 of Surah At-Tahrim, and an answer was sought to the question of which method was used from a pedagogical perspective in the narrative of these verses. In this study, which employs document analysis—one of the qualitative research methods—the primary data sources selected for the exegesis of the relevant verses are Jami' al-Bayan by al-Tabari, Tafsir al-Qur'an al-Azim by Ibn Kathir, and Ta'wilat al-Qur'an by al-Maturidi among classical sources; and Hak Dini Kur'an Dili by Elmalılı Hamdi Yazır, Fi Zilal al-Qur'an by Sayyid Qutb, and Kur'an Yolu prepared by the commission of the Directorate of Religious Affairs among contemporary sources.

As a result of the investigations, it has been determined that the wives of Noah (a.s.) and Lot (a.s.) are presented as examples for the disbelieving women first, followed by Pharaoh's wife Asiya and Maryam (a.s.) as examples for the believing women. Thus, it is concluded that abstract concepts such as faith/disbelief are presented through concrete examples, and the discouraging/encouraging examples in the relevant verses are narrated using the dialectical method, which is "a method of reasoning and investigation that moves from particular examples to abstract ideas."

Keywords: Tafsir, Qur'an, Surah At-Tahrim, Pedagogy, Dialectical Method.

Giriş

Kur’an-ı Kerim, müminler için kendisinde hiçbir şüphe barındırmayan bir hidayet kaynağıdır.[2] İnananların Kur’an-ı Kerim’i sadece okumakla kalmayıp, vahyi pratiğe dökmekle mükellef oldukları açıktır. Müminlerin hayatı, Kur’an-ı Kerim’in rehberliğinde, verdiği mesaja göre şekillenmelidir.

Bu çalışma, dikkatle incelediğimizde Allah Teâlâ’nın yalnızca vahiy metninin içeriğinde değil, vahiy metninin anlatım şekliyle de bizlere mesaj verdiği ve yol gösterdiği hipotezinden yola çıkmıştır. Bu hipotezi delillendirmek üzere çalışmada, Tahrîm Suresi’nin 10, 11 ve 12. ayetleri incelenecektir. Araştırmanın amacı, ilgili ayetlerde örnek verilirken pedagojik bir yöntemin bulunup bulunmadığını eğer bulunuyorsa hangi yöntemin bulunduğunu belirlemeye çalışmaktır.

Araştırmamızın çerçevesini oluşturan Tahrîm Sûresi 10–12. ayet grubunun çalışılmasının nedeni; bu ayetlerdeki örneklerin, ahlaki ilkeleri anlatan bir kıssa olmasının ötesinde, soyut kavramların öğretiminde yol gösterici bir yönteme sahip olmasıdır. Ayrıca bu yöntemin günümüz eğitim

[2] *Kur’an Yolu* (Erişim 02 Mayıs 2026), el-Bakara 2/2.

anlayışına rehberlik edeceği düşüncesidir. Ayetlerde kullanılan yöntem çalışmanın ilerleyen bölümlerinde "soyut fikirleri tikel örneklerden hareket edip bu fikirlere götüren akıl yürütme yöntemi"[3] olan diyalektik kavramı çerçevesinde ele alınacaktır.

Bu makalede ele aldığımız konu ile ilgili literatür taraması sonucu, çeşitli çalışmalar yapıldığı tespit edilmiştir. Örneğin Sabiha Yılmaz'ın "Tahrîm Sûresi 11. ve 12. Âyetleri Işığında Kur'ân'da Örnek Gösterilen Kadınların Vasıfları" isimli yüksek lisans tezi ve Ali Yılmaz'ın "Kur'ân'da Olumlu-Olumsuz/Karşıt İki Kadın Profili (Tahrîm Suresi 10–12. Ayetler Bağlamında)" başlıklı bildirisi bu araştırmaya en yakın çalışmalardır. Sabiha Yılmaz'ın tezi, olumlu örnek olarak zikredilen kıssanın yalnızca hikmeti ve ahlaki örnekliği üzerinde durmuştur. Aynı ayet grubunu çalışmasında ele alan Ali Yılmaz'ın bildirisi de olumlu/olumsuz örnek gösterilen kadınların sadece iman/küfür örnekliğini öne çıkarmıştır. Ayrıca Esma Nur Maden'in "Bir İkna Üslubu Olarak İmanî Konular Bağlamında Kur'an-ı Kerîm'in Mukayese Yöntemi" adlı çalışmasında, ayetler Kur'an'ın imanî konularda kullandığı ikna edici mukayese üslubuna örnek olarak ele alınmış ve bu örneklerin itikadî mesajları üzerinde durulduğu gözlemlenmiştir. Bizim çalışmamız ise ilgili ayetlerde yer alan karşıt kadın örneklerini imanî/ahlaki örnekliği ile beraber örnekliğin veriliş şeklini pedagojik bir yöntem olarak ele alması bakımından önceki çalışmalardan ayrılmaktadır. Bu yönüyle literatüre katkı sağlamayı hedefleyen araştırma, Kur'an'ın soyut iman kavramlarını öğretirken başvurduğu pedagojik yöntemin ortaya konulması bakımından da önem arz etmektedir.

Araştırmamızın temel veri kaynağını ayetler ile bu ayetleri yorumlayan tefsir metinleri oluşturması sebebiyle nitel araştırma yöntemlerinden doküman analiz yöntemi[4] tercih edilmiştir.

Çalışmamızda söz konusu ayetlerin içeriği ve veriliş şekli analiz edilmeden önce Tahrîm Suresi hakkında genel bir bilgi verilecektir.

1. Tahrîm Suresi Hakkında Genel Bilgi

Bu çalışma, Tahrîm Suresi'nin 10-12. ayetleriyle sınırlı tutulduğu için surenin diğer ayetleriyle ilgili yorum ve derin analizlerine değinilmeyecektir. Bununla birlikte inceleme konusu olan ayetlerin nüzul bağlamında ve sure bütünlüğü içerisindeki konumunun daha sağlıklı anlaşılması amacıyla surenin genel özellikleri ile ilgili bazı temel bilgilere yer verilecektir.

---

[3] Ahmet Cevizci, "Diyalektik", *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 6. Basım, 2005), 509.

[4] Doküman analizi, araştırma verilerinin birincil kaynağı olarak çeşitli dokümanların toplanması, gözden geçirilmesi, sorgulanması ve analizi olarak tanımlanabilen bilimsel bir araştırma yöntemidir. Bu konu hakkında bk. *Bir araştırma yöntemi olarak doküman analizi*.

Tahrîm Suresi, Medine'de Hz. Peygamber'in kendisine helâl olan bir şeyi haram kılması üzerine nâzil olmuştur. Peygamberimizin haram kıldığı şeyin mahiyeti ile ilgili farklı rivayetler vardır.[5] Yazır (ö. 1942), bu rivayetleri naklettikten sonra kendi kanaatine göre nuzûl sebebinin, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) îlâ[6] yaparak hanımlarından bir süre uzaklaşmasını aktaran rivayet olduğunu belirtmiştir.[7] Îlâ hadisesinden sonra bu sure nazil olmuş; haram ya da helal koyma yetkisinin yalnızca Allah'a ait olduğunu bildirerek Peygamberimizi uyarmıştır. Yazır, ayrıca peygamberimizin eşlerini, ''îlâ hadisesine sebep olan davranışlarından dolayı kınayarak onlara gerekli olan vasıfları öğretmek, ümmeti irşad etmek ve korumak amacıyla bu surenin nazil olduğu'' görüşündedir.[8]

Surenin ilk ayetlerinde Hz. Peygamber (s.a.v)' in aile hayatına dair bazı durumlara yer verilmiştir. Peygamberimiz ile eşleri arasında yaşanan olaylar, yalnızca Peygamberimizin şahsında ele alınmamış; bütün İslam ümmetinin tatbik edeceği prensipler olarak sunulmuştur.[9]

Sure, sonraki bölümünde iman edenlere yönelerek kendilerini ve ailelerini yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruma emrini vermiştir. Bu sorumluluğun ihmal edilmesi hâlinde karşılaşılacak sonuçlar, cehennemden canlı bir sahne sunularak eğitici ve uyarıcı bir üslupla aktarılır. Ardından nasuh bir tövbe (kulun işlediği günah için bir daha dönmemek üzere samimiyetle tövbe etmesi)[10] ile bu ateşten nasıl korunacakları açıklanmakta ve bu tövbenin sonucu elde edilecek mükâfatlar tasvir edilerek anlatılmaktadır.[11] Daha sonra Hz. Peygambere kafir ve münafıklara karşı sert bir tutumla mücadele etmesi emredilmiştir.[12]

Sure; müminlerin ailevi sorumluluklarına dikkat çekip, uyarılara kulak vermeyen kâfirlerin ve nasuh bir tövbe ile Allah'a yönelen müminlerin ahiretteki durumlarını ayrı ayrı açıkladıktan sonra, iman ve inkârı somutlaştırarak tarihte yaşamış, zıt toplumsal rollere ve zıt akıbetlere sahip dört kadın şahsiyet üzerinden iman ve inkârın sonuçları anlatır. Diğer bir ifade ile surenin bu son bölümü, ilk ayetlerde işlenen ailevi ve ahlaki

---

5 İbn Kesir, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim,* çev. Dr. Bekir Karlıağa - Dr. Bedrettin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları), 14/7956.

6 "Îlâ, kocanın eşine yaklaşmamak üzere Allah'a veya O'nun örfen yemin için kullanılabilen sıfatlarına yemin etmesiyle gerçekleşen bir yemindir." Hamdi Döndüren. "Îlâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 8 Mayıs 2026).

7 M. Hamdi yazır, *Hak Dini Kur'an Dili,* sad. Hamdi Döndüren (İstanbul: Çelik Yaynevi,2018) 8/192.

8 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili,* 8/ 194.

9 Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân,* çev. Bekir Karlıağa, Mehmet Emin Saraç, M. Hakkı Şengüler (İstanbul: Hikmet Yayınevi, t.y.), 15/60.

10 Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Taberi Tefsiri,* çev. Hasan Karakaya - Kerim Aytekin (İstanbul: Hisar Yayınevi, ts.), 8/359.

11 Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân,* 15/63.

12 *Bekir Topaloğlu,* "Tahrim Suresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 1 Mayıs 2026).

meseleleri somut modeller üzerinden pekiştirerek muhatabın zihninde canlı bir iz bırakır.

2. Tahrîm Suresi 10–12. Ayetler

Tahrîm Suresi'nin 10, 11 ve 12. ayetlerinde; Hz. Nuh (a.s.) ve Hz. Lut (a.s.)'ın eşleri inkâr eden kadınlara örnek verilirken, Firavun'un eşi ve Hz. Meryem iman eden kadınlara örnek olarak gösterilir. Bu örnekler üzerinden peygamber hanımı olmanın tek başına kurtuluş vesilesi olmadığı gibi,[13] zulüm ve baskının hâkim olduğu bir ortamda yaşamanın da iman edip kurtuluşa ermeye engel olmadığı mesajı verilmiştir.[14] Önceki ayetlerde "kendinizi ve ailenizi ateşten koruyun" emrinden sonra bu ayetler, ailevi sorumluluğun şahsi sorumluluğun önüne geçmediğini, her bir bireyin en nihayetinde kendi tercihleri ile baş başa kalacağını vurgular.

Tahrîm Suresinin 10. ayetinde inkâr edenlere örnek olarak gösterilen Hz. Nuh (a.s.) ve Hz. Lut (a.s.)'ın eşleri hakkında ayette geçen 'hainlik' ifadesini Mâtürîdî (ö. 944) dinde hainlik olarak açıklamıştır. Bu konuyla ilgili çeşitli rivayetlerin olduğunu ancak bu rivayetlerin tevatür derecesine ulaşmadığını belirtmiştir. Dolayısıyla yoruma ve detaya girmeden o ifadeyi ayette geçtiği şekliyle kabullenmek gerektiğini kaydetmiştir.[15]

İnkâr edenlere verilen örneğin hemen ardından, 11. ayette iman edenlere örnek olarak Firavunun karısı zikredilmiştir. Firavun' un karısı, herkesin arzuladığı dünyevi imkanların zirvesinde olmasına rağmen bilinçli bir tercihle bunlardan yüz çevirmiş "Rabbim bana katında bir ev inşa et"[16] diyerek inancıyla yücelmek istemiştir.[17]Bu yönüyle bu örnek, iman eden kimsenin çevresel baskılardan sıyrılarak değerlerini belirleyebileceğini ve sorumluluğunu üstlenebileceğini göstermektedir.

Bir diğer olumlu örnek 12. ayette İmran kızı Meryem olarak verilmektedir. Kuran Yolu isimli tefsirde, olumsuz örneklerin peygamber eşlerinden seçilmiş olmasının nedeninin inkâr karşısında peygamberin bile en yakınını kurtaramayacağını ortaya koymak için olduğu belirtilmiştir. "Buna mukabil övgüyle anılan örneklerden birinin evli diğerinin evlenmemiş olarak seçilmesi kadının kul olma değeri bakımından erkeklerden farklı

---

13 Kutup, *Fî Zılâli'l-Kur'ân,* 15/71.

14 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, çev. S. Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 15/280.

15 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* 15/279.

16 *Kur'an Yolu* (Erişim 01 Mayıs 2026), et-Tahrîm 66/11.

17 Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân,* 15/72.; Örnek mümine kadınlar hakkında bk: *Arslan Karaoğlan, "*Hakkında Vahyin Nâzil Olduğu Baba ve Kız: Hz. Ebu Bekir Ve Hz. Aişe", *Babalar Ve Kızları Çok Disiplinli Bir Yaklaşım.* ed. Şerife Çağın, Dilek Maktal Canko (İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 2022), 144-151.

olduğunu düşünülmemesi gerektiğine yönelik vurgu yapıldığını düşündürmektedir."[18]

3. Diyalektik Yöntem Bağlamında Ayetlerin Veriliş Biçimi

Bu bölümde, daha önce içerik yönüyle ele alınan Tahrîm Suresi 10-12. ayetlerinin anlatım şekli pedagojik bir perspektifle diyalektik yöntem özelinde analiz edilecektir.

Söz konusu ayetler ile diyalektik kavram arasında ki ilişkinin daha iyi anlaşılması için kavrama kısaca yer vermek gerekir. Diyalektik; felsefe, psikoloji, sosyoloji ve eğitim bilimleri gibi birden fazla disiplinde kendisine alan bulan, çok katmanlı bir kavramdır. Sadece felsefe alanında bile her filozof ona farklı bir anlam ve amaç yüklemiştir. Bu kavram ilk dönemlerde - Eflatun hariç- " genellikle mantığa bağlı olarak kullanılırken"[19], modern tanımlarda ve Eflatun'un felsefesinde "mantıktan ayrı ve hatta ona karşı bir anlam"[20] kazanmıştır. Kısacası diyalektik, felsefe tarihi boyunca bir akıl yürütme yöntemi mi, bir tartışma ve çözümleme tekniği mi, yoksa gerçekliğin temel işleyiş yasası mı olduğuna dair tartışmalara konu olmuştur.[21] Böyle geniş bir anlam yelpazesine sahip olan diyalektik kavramı bu çalışmada söz konusu tartışmalara girmeden "genel ve soyut fikirleri, tikel örnek ya da hipotezlerden hareket edip bu fikirlere götüren bir akıl yürütme süreciyle araştırma yöntemi"[22] anlamında kullanılacaktır.

Tahrîm suresinin 10-12. ayetleri bu anlamda değerlendirildiğinde küfür gibi soyut bir kavramın Hz. Nuh (a.s.) ve Hz. Lut (a.s.)' ın eşleri üzerinden, başka bir soyut kavram olan iman kavramının ise Firavun' un eşi ve Hz. Meryem gibi tarihte yaşamış tikel örnekler üzerinden somutlaştırıldığı görülmektedir. Ayetler okuyucuyu, peygamber eşi olmanın, bir zalimin eşi olmanın ya da dışlayıcı ve suçlayıcı bir toplumda tek başına olmanın ötesinde, iman etmenin bireysel bir sorumluluk[23]olduğu yönündeki genel bir ilkeye ulaştırmaktadır. Bu bağlamda ayetler, yukarıda tanımı yapılan; tikel örneklerden hareketle genel ve soyut bir düşünceye ulaştıran diyalektiğin, Kur'an'ın soyut kavramları öğretirken kullandığı metotlardan biri olduğunu göstermektedir.

İlgili ayetlerde kullanılan bu akıl yürütme yöntemi günümüz eğitim sisteminde de soyut kavramların öğretiminde bize rehberlik etmelidir. Şöyle ki John Dewey ve Bruner gibi çağdaş eğitimciler de soyut kavramların böyle

---

18 Hayreddin Karaman vd. *Kur'an Yolu* (Ankara: DİB Yayınları, 2017), 5/41.

19 S.Hayri Bolay, "Diyalektik", *Felsefi Doktirinler ve Terimler Sözlüğü*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1999) 103.

20 Bolay, *Felsefi Doktirinler,*106.

21 Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Cevizci, "Diyalektik", 509-514.

22 Cevizci, "Diyalektik", 509.

23 Kutup, *Fî Zılâli'l-Kur'ân,* 15/71; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* 15/280.

bir yöntemle öğretildiğinde daha etkili ve daha kalıcı bir öğrenmenin gerçekleştiğini savunmuşlardır.[24]

Görüldüğü üzere Tahrîm suresi 10-12. ayetlerde örnek gösterilirken kullanılan bu yöntem çağdaş eğitimcilerin somuttan soyuta ulaşılan yöntemiyle tam bir uyum içindedir.

Sonuç

Kuran'ı Kerim, inananların hayatlarının her alanında ve her anında başvurmaları gereken bir hidayet kaynağıdır. Bu anlamda ayetlerin verdiği mesaj kadar mesajların anlatım şeklide Müslümanlar için önemli ve öğretici bir yere sahiptir. Kur'an-ı Kerim, ayetlerinde mesajlarını iletirken, geçmiş toplumlardan örnekler verirken ya da itikadî/amelî konularda insanları eğitirken insanların konuları daha iyi kavraması ve özümsemesi için bazı teknik ve yöntemler kullanmıştır. Bu çalışmada Tahrîm suresi 10-12. ayetler özelinde incelenen diyalektik yöntem bunlardan biridir.

Allah Teâlâ ilgili ayetlerde inkâr edenlere Hz. Nuh (a.s.)'ın ve Hz. Lut (a.s.)'ın eşlerini, iman edenlere ise Firavun'un eşi ve Hz. Meryem'i örnek göstermiştir. Akrabalık bağlarının ya da zor şartların bağlayıcı olmadığı, inanç ve sorumlulukta şahsiliğin ön planda olduğu bu örneklerle açıklanmıştır.

Bu mesajları içeren ayetlerin anlatım tarzında, soyut kavramların tikel örnekler üzerinden somutlaştırıldığı görülür. Bu şekilde bilgi, hazır bir kalıpta olduğu gibi verilmemiş, muhatabın aktif düşünerek ona ulaşması sağlanmıştır. Kur'an-ı Kerim pek çok ayetinde insanları tefekküre ve akletmeye teşvik ederken Tahrîm Suresi 10-12. ayetlerinin anlatımına yerleştirdiği bu yöntemde de insandan yine akıl yürüterek bir sonuca varmasını istemektedir. Çünkü mantık yürüterek ulaşılan bilginin ezberletilerek aktarılandan daha verimli olduğu bilinmektedir. Bugün soyut kavramların öğretiminde konuların daha iyi anlaşılması için de bu metot bizlere rehberlik etmelidir.

Tüm bu değerlendirmelerden sonra, Tahrîm suresi 10-12. ayetlerin iman ve küfür gibi kavramları tikel şahsiyetler üzerinden örneklendirirken eğitici bir diyalektik yöntem barındırdığı sonucuna ulaşılmıştır.

Bu araştırmada ilgili ayetlerdeki soyut kavramların öğretilmesinde kullanılan diyalektik yöntem ele alınmıştır. Söz konusu ayetlerin incelenmesi sonucu farklı eğitim yöntemleri tespit edilebilir. Kur'an-ı Kerimdeki ayetlerin muhtevası ile beraber anlatım tarzlarının bizlere yol gösterdiği anlayışıyla yapılan araştırmalar yeni ufuk açıcı çalışmalara ilham olacaktır.

---

[24] John Dewey, Nasıl Düşünürüz?, çev. Seyithan Ulaş Selvi (Ankara: Heretik Yayınevi, 2022),228.-237, 280-282. Jerome S Bruner, *Eğitim Süreci*, çev. M. Emir Rüzgar (Ankara: Pegem Akademi, 1. Basım, 2021), 46-57. Prof. Dr. Ali Murat Sünbül *Öğretim İlke Ve Yöntemleri* (Konya: Eğitim Akademi Yayınları, 2011), 22.

KAYNAKÇA

Bolay, S. Hayri. "Diyalektik." *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü.* 103-106. Ankara: Akçağ Yayınları, 8.Basım, 1999.

Bruner, Jerome S. *Eğitim Süreci*, çev. M. Emir Rüzgar Ankara: Pegem Akademi, 1. Basım, 2021.

Cevizci, Ahmet. ''Diyalektik''. *Felsefe Sözlüğü.* 509-514 İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 6.Basım, 2005.

Dewey, John. *Nasıl Düşünürüz?*. Çev. Seyithan Ulaş Selvi. Ankara: Heretik yayınevi, 1.Basım, 2022.

İbn Kesir, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim*. çev. Dr. Bekir Karlıağa - Dr. Bedrettin Çetiner. 14. Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986

*Karaoğlan,Arslan. "*Hakkında Vahyin Nâzil Olduğu Baba ve Kız: Hz. Ebu Bekir Ve Hz. Aişe*". Babalar Ve Kızları Çok Disiplinli Bir Yaklaşım.* ed. Şerife Çağın, Dilek Maktal Canko. 144-151. İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 2022.

Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu.* 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 6.Basım, 2017.

Kur'ân Yolu. Erişim 01 Mayıs 2026. https://kuran.diyanet.gov.tr/

Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Kur'ân.* çev. Bekir Karlıağa, M. Emin Saraç, İ. Hakkı Şengüler. 15 cilt. İstanbul: Hikmet Yayınevi, t.y.

Maden, Esma Nur: *Bir İkna Uslubu Olarak İmani Konular Bağlamında*

Kur'ân-ı Kerim'in Mukayese Yöntemi. Konya, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. çev. S. Kemal. Sandıkçı.15.cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat A.Ş., 1. Basım, 2019.

Sağlam, Yılmaz. *Bir Öğretim Sanatı Sosyokültürel Diyalektik Yöntem*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 6.Basım, 2023.

Sünbül, Ali Murat. *Öğretim İlke ve* Yöntemleri. Konya: Eğitim Akademi Yayınları, 5. Basım, 2011.

Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir. *Taberi Tefsiri*. çev. Hasan Karakaya - Keri Aytekin. 8. Cilt. İstanbul: Hisar Yayınevi, ts.

Topaloğlu, Bekir "Tahrîm Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 1 Mayıs 2026 https://islamansiklopedisi.org.tr/tahrim-suresi

Yazır, M.Hamdi. *Hak Dini Kuan Dili,* sad. Hamdi Döndüren. İstanbul: Çelik yayınevi, 1.Basım, 2018.

Yılmaz, Ali. "Kur'ân'da Olumlu-Olumsuz/Karşıt İki Kadın Profili (Tahrîm Suresi 10–12. Ayetler Bağlamında)". *Iğdır Üniversitesi Yayınları* (Aralık 2018), 473-492

Yılmaz, Sabiha: *Tahrim Sûresi 11. Ve 12. Âyetleri Işığında Kur'ân'da Örnek Gösterilen Kadınların Vasıfları.* Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp

MÛCİZELERİN PEYGAMBERLİK İDDİASININ DOĞRULUĞUNA DELALETİ ÜZERİNE

Ahmet Nusret Özdil*

Özet

Mûcizenin peygamberlik iddiasının doğruluğuna delaleti, salt bir harikulâdelik atfından ziyade rasyonel bir metodolojiyle temellendirilmektedir. Bu sürecin temel basamağını, görünür âlemdeki sosyal onay mekanizmalarından hareketle inşa edilen "Sultan-Elçi" analojisi oluşturmaktadır. Bu temsilde mûcize, fiziksel bir doğa olayı olmaktan çıkarılarak, bir hükümdarın elçisinin sözlerini mutat dışı bir eylemle mühürlemesine benzer şekilde, Tanrı'nın peygamberin iddiasını onayladığı fiilî bir tasdik eylemi olarak konumlandırılmaktadır. Mûcizenin epistemik bir değer kazanabilmesi için ise belirli ön kabullere dayanan şartlı bir kıyas silsilesi takip edilmelidir. Bir eylemin onay niteliği taşıyabilmesi için failin bu iddiadan haberdar olması, eylemin failin her zamanki alışkanlığı dışında gerçekleşmesi ve iddianın içeriğiyle çelişmemesi mantıksal birer zorunluluktur. Bu bağlamda mûcizedeki olağanüstülük unsuru, olayın özünden ziyade, onun failin sıradan bir alışkanlığı olmadığını garantileyen teknik bir değişken ve delalet şartı olarak işlev görmektedir.

Mûcizenin failinin tespiti noktasında, sebr ve taksim metodu kullanılarak nedensellik üzerine kurulu ontolojik bir analiz gerçekleştirilmektedir. Evrendeki her türlü değişimin bir sebebe muhtaç olduğu gerçeğinden hareketle, sebepler silsilesinin ancak kendisi bir sebebe ihtiyaç duymayan "Zorunlu Sebep"e ulaşmasıyla vuku bulabileceği açıktır. Nesneler arasındaki nedenselliğin bir varsayımdan ibaret olduğu ve gerçek fâilliği kesin olan tek varlığın Tanrı olduğu tespitiyle, mûcizenin başka varlıklara nispet edilmesi ihtimali mantıksal olarak elenmektedir. Son olarak, Tanrı'nın mûcize yoluyla insanı yanıltabileceği yönündeki septik itiraza karşı saçmaya indirgeme yöntemiyle cevap verilmektedir. Eğer Tanrı'nın yanıltma ihtimali mûcize bağlamında kabul edilirse, bu durumun sadece vahiyle sınırlı kalmayıp tüm duyusal verileri ve dış gerçeklik algısını çökerteceği, dolayısıyla rasyonel bir zeminde Tanrı'ya güvenmenin O'nu yalancılıkla itham etmekten çok daha tutarlı olduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Nübüvvet, Mucize, Epistemoloji, Delalet

---

* Dr. Öğr. Üyesi, Kayseri Üniversitesi Develi İlahiyat Fakültesi, anusretozdil@kayseri.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0730-5715

ON THE EVIDENTIARY FUNCTION OF MIRACLES IN PROPHETIC CLAIMS

Ahmet Nusret Özdil*

Abstract

The evidentiary value of a miracle regarding the verity of a prophetic claim is grounded in a rational methodology rather than the mere attribution of an extraordinary nature. The foundational step of this process is constituted by the "Sultan-Envoy" analogy, constructed upon social validation mechanisms. Within this representation, the miracle is abstracted from being a physical natural phenomenon and is positioned as a de facto act of affirmation wherein God validates the prophet's claim, akin to a sovereign sealing their envoy's words with an uncustomary act. In this context, the element of extraordinariness within a miracle functions not as the essence of the event, but as a technical variable and an evidentiary condition guaranteeing that it is not a routine habit of the agent.

Regarding the identification of the miracle's agent, an ontological analysis centered on causality is conducted utilizing the method of elimination and division. Premised on the fact that every form of change in the universe necessitates a cause, it is evident that a causal chain can only actualize by culminating in a "Necessary Cause" that itself requires no prior cause. Through the ascertainment that causality among objects is merely a postulate and that God is the sole entity whose true agency is absolute, the possibility of attributing the miracle to other entities is logically precluded. Finally, the skeptical objection positing that God might deceive humanity through miracles is addressed via the method of reductio ad absurdum.

Keywords: Kalam, Prophecy, Miracle, Epistemology, İndication.

* Dr. Öğr. Üyesi, Kayseri Üniversitesi Develi İlahiyat Fakültesi, anusretozdil@kayseri.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0730-5715

Giriş

İnsan toplulukları içinde peygamberlik iddiasındaki şahıslar bulunagelmiştir. Benzer şekilde peygamberlik iddiasıyla muhatap olan toplulukların peygamberlik iddia eden kişilerden bir delil istemeleri sık görülen bir durumdur.[1] Yine insanların peygamberlik iddiasındaki bazı şahısların bu iddialarını kabul ederken bazılarını reddettikleri de bilinmektedir. Bu konudaki tercihimizin bir hakikat iddiası taşıyabilmesi için keyfi bir tercihten ibaret kalmaması zorunludur. Bu itibarla peygamberlik iddiasındaki kişilerin hakikaten peygamber mi yoksa bir yalancı mı olduğunun nasıl tespit edilebileceği hususunda bir ölçüye ihtiyaç duyulduğu açıktır.

Peygamberlik iddiasının doğruluğunu tespit için kullanılan ölçütlerin en önemlilerinden birisi mûcizedir.[2] Hatta kelam geleneğinde bu konudaki tek delilin mûcize olduğu da dile getirilmektedir.[3] Bununla birlikte mûcizenin bir delil olarak kullanılabilmesi için aşılması gereken bazı sorunlar vardır. Bu sorunları, mûcize'nin imkânı, vukûuyla ve delaletiyle ilgili sorunlar şeklinde taksim edebiliriz. Mûcize üzerine kurulan bir delil ancak bu sorunların tamamının çözülmesi durumunda bir kanıt değeri taşıyacaktır. Bu çalışmada da yukarıda zikredilen hususlardan mûcizenin peygamberlik iddiasının doğruluğuna delaleti hakkında tartışılacaktır. İlk olarak mûcizenin âciz bırakmak ve olağanüstülük bakımından değil, fiili bir tasdik olarak peygamberin doğruluğuna delalet ettiği savunulacaktır. Aynı zamanda, bu delaletin tahakkuk şartlarından biri olması hasebiyle, mûcizenin failini tespit problemi de çok yönlü olarak değerlendirilecektir. Son olarak bu bağlamda

---

1 Mucize talebinin psikolojik arkaplanına yönelik "sıradışı iddialar sıradışı talepler doğurur" şeklindeki izah kanaatimizce, mucizenin epistemik durumunu bir olağanüstülüğün olağanüstü bir iddiayla ilişkilendirilmesinden ibaret gören indirgemeci ve yüzeysel bir yaklaşımın neticesidir. Bu yaklaşım mucize kavramının günlük hayatta karşılaşılan yan anlamının gereklerinin hakiki ve terim anlamı üzerinde hâkim kılınmasıyla ilişkili olabilir. Bkz. Fatih Topaloğlu, *Felsefî ve Teolojik Açından Mucize* (Erciyes Üniversitesi, Doktora, 2010), 3 1. dipnot.

2 Topaloğlu, *Felsefî ve Teolojik Açından Mucize*, 25. Fakat Taftazânî'nin(ö.792/1390) de dediği gibi bu durum başka bir şekilde bir kişinin peygamberliğinin bilinmesinin imkânsız olduğu anlamına gelmez. Örneğin peygamberliği bilinen bir kişi bir başkasının peygamber olduğunu haber verdiğinde ilgili kişinin nübüvveti sabit olmuş olur. Mes'ûd Ibn-'Ömer et-Teftâzânî, *el-Makâsıd: Kelâm Ilminin Maksatları: (inceleme - Çeviri - Eleştirmeli Metin)*, thk. Ahmet Kaylı, çev. İfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 626, 627.

3 Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâidi'l-Edilleti fî Usûli'l-'İtikâd* (Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Dîniyye, 2009), 262; Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el- el-Cüveyni, *İnanç Esasları Kılavuzu: Kitabü'l-İrşad*, çev. A. Bülent Baloğlu vd. (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 270; İbrahim Bayram, *Son Dönem Osmanlı Kelamcılarının Mucize Anlayışı* (Ankara: Bizim Büro Yayınlar, 2018), 47.

Tanrı'nın yalan söylemesi varsayımının değerlendirme sürecine dâhil olmasının neticeleri tahlil edilecektir.

1. Olağanüstülük ve Mûcize

Mûcize kavramının iki meşhur kullanımını bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Peygamberliğin delili olarak kabul edilen nübüvvet iddiasındaki kişinin doğruluğunu gösteren olağanüstü olaydır. Bu anlamdaki mucize *"Mûcize, peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin elinde, inkârcılara karşı meydan okuması esnasında, münkirleri benzerini getirmekten aciz bırakacak şekilde, peygamberin te'yid edilmesi için Allah tarafından âdetin hilafına yaratılan işlerdir."* [4] şeklinde tanımlanmaktadır. İkincisi ise daha çok günlük kullanımda karşılaştığımız 'olağanüstü olay' anlamındaki mûcizedir. İkincisi genellikle olumlu görülen olağanüstü olaylar hakkında kullanılır. Söz gelimi, bir kazadan veya bir afetten yaralanmadan kurtulan birinin durumunu anlatırken "Bu bir mûcize!" denilir. Bu anlamıyla mûcizenin özel bir anlamı olduğu sübjektif olarak düşünülebilse de bir haberin doğruluğuna delalet ettiği düşünülmez.[5]

Mucize bir olağanüstülük olarak düşünüldüğünde peygamberlik iddiasının doğruluğuna delaletini temellendirmek oldukça zor gözükmektedir. Nitekim geçmişte İbn Rüşd gibi bazı filozoflar tarafından kelamcıların nübüvvet ispatının bu açıdan eleştirildiği görülmektedir.[6] Günümüzde tekrar canlandığını gördüğümüz bu yaklaşımın sahipleri, mûcizenin peygamberlik iddiasının doğruluğuna delaletinin kanıtlayıcı değil ikna edici bir nitelik taşıdığını iddia etmektedir.[7] Bu bağlamda mûcizenin ikna gücü olaydaki olağanüstülüğün insanda oluşturduğu hayret duygusuyla

---

4 Murat Serdar - Harun Işık, *Sistematik Kelam 2* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 34.

5 Olağanüstülüğün bizatihi özel bir değer taşımadığına yönelik kabul farklı ilim geleneklerinde karşımıza çıkmaktadır. Örneğin tasavvuf geleneğinde de kendisinden olağanüstü hal zuhur eden kişilerin bu hali içinde bulundukları durumu onaylayan ilahi bir tasvip olarak algılamaları tehlikeli görülmektedir. Buna olağanüstü hallerin mümin veya kâfir, sâlih veya fâsık herhangi birinde görülebileceği gerekçe gösterilmektedir. Nazım Büyükbaş, *Tasavvufun Fıkhi Temelleri: Şâtıbî Örneği* (Ankara: Gece Kitaplığı Yayınevi, 2016), 236.; Nazım Büyükbaş, "Usulcü Olarak Şâtıbî'nin Tasavvuf Bilgi Teorisi Eleştirisi", *Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı-III (M. XII. - XIX. Yüzyıl Arası), ed. Teceli Karasu, Mahsum Aytepe, 581-596, İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2021., 587-594.*

6 Ahmet Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi* (Ankara: Fecr Yayinlari, 2007), 258-262.

7 Îcî(ö.756/1355), Teftazânî ve Cürcânî(ö.816/1413) gibi âlimler mûcizenin delaletinin aklî değil adetsel olduğu görüşündedirler. Bkz. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/410-413; Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el Îcî, *El-Mevâkıf fî 'İlmi'l-Kelâm* (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, ts.), 341; Mesʿûd Ibn-ʿÖmer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefi*, thk. Abdusselâm bin Abdulhâdî Şennâr (Şam: Daru'd-Dekkâk, 1444/2022), 178. Teftazânî'nin bu bağlamdaki açıklaması aksinin aklen imkânsız olmaması sebebiyle böyle denildiğini göstermektedir. Bununla birlikte ona göre bu durum vâkıa hakkındaki bilgimize zarar vermez. Çünkü hisse dayanan bütün bilgilerimiz için aynı durum geçerlidir. Fakat biz bu sebeple örneğin ateşte sıcaklığın olduğundan şüphe etmeyiz Bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefi*, 178, 179..

ilişkilendirilmektedir. Bu sebeple mûcizelere yönelik "Mûcizenin gerçekleşmesi niçin onunla ilişkisiz bir iddianın doğruluğunu göstersin?" şeklinde itirazlarla karşılaşılmaktadır.[8] Bu itirazların bir neticesi olarak bazı Müslüman düşünürlerin bir kısmının mûcizelerin peygamberliğe delaletini eski kavimlerin akli yetersizlikleri ve harika düşkünlüğü ile ilişkilendirmeye çalıştığı görülmektedir.[9] Bu yaklaşımın bir uzantısı da Hazreti Muhammed'in(sav) Kur'an'daki akli mûcizeler dışında bir mûcizesinin olmadığı iddiasıdır. Bu bağlamda hissi mucizelerin akli anlayışları kıt kavimlere gönderildiği ama Hazret-i Peygamber(sav) devrinde insanlık artık kemal çağına ulaştığı için artık hissi mucizelerin yerine aklî ve kelâmî mucizelerin geçtiği de ifade edilmiştir.[10]

Mûcizelere yönelik bu yaklaşımların temelinde bu makalede itiraz ettiğimiz bir varsayım bulunmaktadır. Bu yaklaşımı benimseyenler mûcizenin peygamberlik iddiasındaki kişinin doğruluğuna delaletinin mûcize gösteren kişinin şahsi üstünlüğünü göstermesi yoluyla olduğunu varsaymaktadır.[11] Bu yaklaşım klasik kaynaklarda mûcizeyi gerçekleştirenin Allah olduğu vurgusunun sıkça yapılması, mûcizenin benzerinin getirilemeyeceğinin söylenmesi, yine mûcizelerin büyüklük ve âdete aykırılık yönünden keramet sihir ve istidraç gibi olağan üstü kabul edilen diğer olaylardan net bir şekilde ayırt edilebilecek kadar üstün olduğunun ifade edilmesi gibi çeşitli gerekçelere sahiptir. İlk bakışta oldukça kuvvetli gözüken bu gerekçelere rağmen bu yaklaşımın mûcizenin özellikle Ehl-i Sünnet literatüründeki yerini tespit açısından büyük bir hata olduğu kanaatindeyiz.

2. Fiili Bir Onay Olarak Mûcize

Hakkında söylenenler dikkatle incelendiğinde mûcizenin bir haberin doğrulanması olarak görüldüğü fark edilmektedir. Öyleyse biz mûcizeden bahsettiğimiz bağlamda bir haberin doğrulanması sorunundan bahsediyoruz

---

8 Müslüman yazarlar içinde Şiblî Nu'mânî(ö.1914) bu tür bir yaklaşıma sahip gözükmektedir. Bu yaklaşım mucizenin olağanüstülük olması dolayısıyla delil kabul edildiği şeklindeki yanlış bir varsayıma dayanmaktadır. Bkz. M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları: 19. Yüzyıl Sonu-20. Yüzyıl Başı* (İstanbul: İsam Yayınları, 2008), 118-121.

9 Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 122.

10 Bayram, *Son Dönem Osmanlı Kelamcılarının Mucize Anlayışı*, 122, 123.

11 Bu noktada İbn Rüşd'ün eleştirisindeki hareket noktasının farklı olduğunu belirtmek zorundayız. Onun eleştirisi büyük oranda birazdan açıklayacağımız fiili onay kurgusunun şahidle gaibe kıyas olduğu şeklindeki iddiasına dayanmaktadır. Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi*, 258. Fiili onayı reddetmesinin esas sebebi ise Faili muhtâr bir Tanrı tasavvurunu reddetmesi gibi gözükmektedir. Dolayısıyla itirazın kaynağı şimdiki bağlamımızdan daha önceki bir tartışmada yatmaktadır. İbn Rüşd'ün bu bağlamdaki bir diğer eleştirisi mucize dışındaki olağanüstülükleri de kabul eden kelamcıların mucizeyi diğer olağanüstülüklerden kendisini peygamberin gerçekleştirmesiyle ayırabileceğimizi düşünmeleri sebebiyle döngüsel bir açıklamaya girdikleri şeklindedir. Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi*, 259, 260. Makalemizin ikinci başlığının bu eleştiriye de bir cevap niteliği taşıdığını söyleyebiliriz. İbn Rüşd'ün eleştirilerinin tahlili ve kendi açıklamasının eleştirisine ise bu makalede girilmemiştir.

demektir. Mûcizenin peygamberlik iddiasının doğruluğuna delaleti, kendisi hakkında söylenen bir sözü işittiği bilinen bir kişinin, bu sözü fiiliyle doğrulaması şeklinde tasavvur edilmektedir. Bu durumu tasvir için klasik kaynaklarda sultanın bulunduğu bir mecliste onun duyabileceği bir şekilde sultanın kendisine verdiği bir yetkiden bahseden kişi örneği üzerinden analoji yapılmıştır. Örneğin bir kişi "Sultan beni şu işle görevlendirdi ve bunun delili âdeti olmadığı halde konuşmam bitince tahtından kalkmasıdır" dese ve bu sözü işittiği bilinen sultan da söz bitince bu eylemi gerçekleştirse iddia sahibinin doğruluğu ortaya çıkmış olur. Bu bağlamda iddianın doğruluğunun delili sultanın bu eylemidir.[12]

Mûcizenin peygamberliğe delaletiyle ilgili tasavvura zikrettiğimiz analoji hâkimdir. Mûcizenin şartlarından olağanüstülük vurgusuna kadar mûcize ile ilgili yapılan açıklamaların tamamı bu örnekteki padişahın hareketi ile mûcize arasındaki benzerliği ortaya koymaya yöneliktir. Yani mûcize Allah'ın peygamberlik iddiasındaki kişiyi doğrulama iradesini göstermek için ortaya koyduğu bir eylem olarak tasavvur edilmektedir.

Mûcizenin bir doğrulama anlamını haiz olması ancak belli ön kabuller ve şartlar dikkate alındığında gerçekleşebilir.[13] Bu ön kabul ve şartların peygamberliğin ispatıyla ilgili özel koşullardan kaynaklanmayıp bütün fiili

---

12 Detaylarda ufak farklılıklar bulunmakla birlikte sultan ve elçi örneği mucizenin delaleti konusunda literatürde en çok müracaat edilen örnektir. Krş. Teftâzânî, *El-Makâsıd*, 622, 623; Îcî, *El-Mevâkıf fî 'İlmi'l-Kelâm*, 341; Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/410-413.

13 Mucizenin kendisinin zemini olan ön kabul ve şartlar hakkında bir delil olarak görülemeyeceği açıktır. Bu sebeple tanımlanan şekliyle mucizeden söz gelimi tanrının varlığını kanıtlamasını beklemek makul değildir. Bununla birlikte bu tür bir beklentiye ve buna yönelik itirazlara sıkça rastlamaktayız. Bu tür bir beklenti genellikle mucizenin oluşturduğu hayret duygusuna dayanmaktadır. Gerçekten insanı hayrette bırakan bir durum için "bu ancak ilahi bir kudretin eseri olabilir" şeklinde bir tepki gözlenmektedir. İknâî gücü olmakla birlikte bu tür delillerin son derece zayıf olduğunu belirtmek isteriz. Bu anlayış daha çok Hristiyan teolojisine hâkimdir. Bu yüzden batı düşüncesindeki mucize eleştirileri içinde beklentiye yönelik eleştirilerle de karşılaşmaktayız. Hristiyan teolojisinde mucize kavramının hayret duygusuyla ilişkisi hakkında bkz. Topaloğlu, *Felsefî ve Teolojik Açından Mucize*, 35, 36; bkz. Aykut Özer, *Hristiyanlıkta Mucize Anlayışı* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2023), 18-21. Bu yaklaşıma yönelik eleştiriler için bkz. Dilek Fesli, *Aydınlanma Dönemi Mucize Eleştirileri* (Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2017), 39 vd. Bununla birlikte mucize kavramının üçüncü bir kullanımı olduğunu söyleyebileceğimiz daha kuvetli bir akıl yürütme de mevcuttur. Bu akıl yürütmeyi bir kişinin "Allah'ım eğer varsan şu olsun" şeklinde bir düşüncesi üzerine âdete aykırı bir durumun gerçekleşmesi şeklinde ifade edebiliriz. Bu akıl yürütme mucize kavramının ikinci kullanımından hayret duygusuna dayanmamasıyla; birinci kullanımından ise bir haberin tasdiki şeklinde kullanılmamakla ayrılmaktadır. Bu şekilde bir akıl yürütme çeşitli sorunlar taşımakla birlikte hayret duygusu üzerinden gerçekleştirilen akıl yürütmeden daha kuvvetlidir. Ancak çizilmiş sınırları içerisinde mucizede görülen kat'îlik mucize kavramının diğer iki kullanımında mevcut değildir.

doğrulamalar için geçerli olduğu söylenebilir. Bununla birlikte bu şartların mûcizenin şartları bağlamında zikredilmesi söz konusu şartların sadece dini bir bağlamla ilişkili olduğu şeklinde bir yanlış anlaşılmaya yol açabilmektedir. Şimdi bu ön kabul ve şartları ifade edip incelemeye çalışalım.[14]

2.1. Mûcizenin Delalet Şartları

Bir kişinin kendi iradesinden haber veren bir beyanı fiilen doğruladığını söyleyebilmemiz için ilk olarak o kişinin söz konusu beyandan haberdar olduğunu bilmemiz şarttır. Bu ise mûcizenin ancak dünyadan haberdar bir tanrının varlığı kabul edildiğinde söz konusu delalete sahip olabileceğini göstermektedir. Dolayısıyla tanrının varlığı ve ilim gibi temel bir sıfatı müsellem kabul edilmedikçe mûcizenin delil niteliği taşıdığını söylemek mümkün değildir.[15] İkincisi bir eylemin onay manası taşıyabilmesi için onu gerçekleştirenin âdeti olan bir eylem olmaması gerekmektedir. Sultan örneğini bu duruma uyarlarsak; sultan tarafından görevlendirildiğini söyleyen kişi "benim sultanımız tarafından görevlendirildiğimin delili sultanımızın erik yemeye devam etmesidir" dediğini ve sultanın da gerçekten hiç istifini bozmayıp erik yemeye devam ettiğini varsaydığımızda sultanın bu kişiyi onayladığını düşünmeyiz. Eylemin bir haberin doğruluğuna delaletiyle ilgili bir diğer şart yalanlama niteliği taşımamasıdır. Buna sultanın haber doğrulamak için ayağa kalkacağı iddiasına cevaben bulunduğu yerde uzanmasını veya birine "sen böyle demiştin değil mi?" diye sorulduğunda kafasını sağa-sola sallamasını örnek verebiliriz.

Mûcizenin peygamberlik iddiasının doğruluğuna delaleti bu şartlar ve ön kabuller çerçevesinde tahakkuk etmektedir. Bu bağlamda mûcizedeki olağanüstülük de bu şartlardan sadece bir tanesini yani söz konusu eylemin doğrulama makamının alışkanlığı sayılacak bir hareket olmamasını garantilemek için şart koşulduğu anlaşılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında mûcizenin peygamberlik iddiasının doğruluğuna delaletinde olağanüstülüğün öneminin olağandışılığından, yani onayı beklenen kişinin âdeti dışındaki bir eylem olmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.[16] Dolayısıyla mûcizenin peygamberlik iddiasının doğruluğuna delaletinin

---

[14] Kaynaklarda genellikle mucizenin taşıması gereken şartlar peş peşe zikredilmektedir. Bu çalışmada mucizenin tahakkukuyla değil delalet yönüyle ilgilendiğimiz için mucizenin bütün şartlarını zikredip incelemekten kaçınacağız. Çünkü biz neyin mucize sayılacağını değil mucize olduğu kabul edilen bir şeyin niçin peygamberlik iddiasındaki şahsın doğruluğuna delalet ettiğini inceliyoruz. Mûcizenin tahakkuku ve delaletinin tam olması için gerekli görülen şartların listesi için bkz. Îcî, *El-Mevâkıf fî 'İlmi'l-Kelâm*, 339, 340; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/398-403.

[15] Halil İbrahim Bulut, "Mûcizenin İmkân ve Delâleti Konusunda İleri Sürülen İtirazlar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001), 193.

[16] Zekeriyya aleyhisselam çocuğu olacağı müjdesi üzerine Allah'tan delil istediğinde ona insanlarla üç gün boyunca konuşamamasının delil olduğunun söylenmesi de bu yaklaşımımızı desteklemektedir. *Kur'ân-ı Kerîm Meali*, çev. Hayrettin Karaman vd. (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), Âli İmrân 3/40, 41.

onun olağanüstülüğünden kaynaklandığı varsayımı onun temellendirilme biçimine uymamaktadır.[17] Bu sebeple mûcizeye yönelik "olağanüstü bir olay niçin bir haberin doğruluğunu göstersin" şeklindeki bir itirazın geçerli olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü buradaki kanıt olağanüstülük değil fiili onaydır.

2.2. Mûcizenin Delaletine Yöneltilebilecek İtirazlar

2.2.1. Mûcizenin Failinin Allah Olduğunun Bilinemeyeceği İtirazı

Mûcizenin haberin doğruluğuna delaletinin tamamlanması için dikkate alınması gereken iki sorun mevcuttur. Bunlardan birincisi gözlemlenen olağanüstülüğün Allah'a nispetinin nasıl açıklık kazanacağıdır. Çünkü şahit olunan şey olağanüstülükten ibaret olup onu gerçekleştirenin Tanrı mı, kendisinde gözlemlendiği şahıs mı yoksa başka bir sebep mi olduğu açık değildir.[18] Bu durum aynı zamanda mûcize ile diğer olağanüstülüklerin ayırt edilebilmesi açısından da sorun oluşturmaktadır. Yani niçin yanmadan ateşte yürüyen bir Hindu'nun bu eylemi birinci anlamıyla mûcize olarak görülmezken İbrahim'in(a.s.) Nemrud'un ateşinde yanmaması niçin bir mûcize olarak görülmektedir. Bu sorunun, "bir olayın olağanüstülüğü niçin ellerinde gerçekleştiği şahsın doğruluğunu gerektirsin?" eleştirisinin farklı bir ifadesi olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte burada söz konusu olağanüstülüklerinin faillerinin nasıl birbirinden ayırt edildiği sorulmaktadır.

Mûcizenin failini tespitle ilgili bu soruna mûcizelerin Allah'ın güç yetirdiği şeyler olduğunu, insan kudretini aştığını veya diğer olağanüstü olaylarla kıyaslanamayacak kadar şaşırtıcı olduğunu söylemenin[19] yetersiz bir cevap olduğu açık olsa gerektir. Peki bu sorunun çözümü nedir?

Kanaatimizce bu soruna üç farklı yönden çözüm geliştirilebilir. İlk olarak, mûcizenin delaletinin ancak Tanrı'nın varlığı ve belli sıfatları kabul edildikten sonra tamamlanacağını söylemiştik. Yine mûcizenin delaletinin bağlama bağımlılığını açıklamıştık. Buna göre, mûcize olarak karşımıza çıkan olağanüstülüğü başka varlıkların yaptığı düşünülebilir. Ancak, Tanrı'nın mûcizenin gerçekleştiğini varsaydığımız bağlamda başka varlıkların kendi adına verilmiş bir onay anlamı taşıyacak bir eylem yapmalarına müsaade etmesi beklenmez.[20] Mamafih, bu müsaade de Tanrı'nın bir eylemi olacağından söz konusu olağanüstülük değil; fakat Tanrı'nın bu eyleme yönelik müsaadesi Tanrı'nın ilgili iddiayı onaylaması anlamına gelmektedir.

---

17 Bu hatalı varsayımı temel alan bir eleştiri için bkz, Aydın Işık, "Vahiy ve Mucizenin Gerekliliği Problemi: Ahlaki Açıdan Bir Araştırma", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2006), 61-81.

18 Bulut, "Mûcizenin İmkân ve Delâleti Konusunda İleri Sürülen İtirazlar", 180, 181; Işık, "Vahiy ve Mucizenin Gerekliliği Problemi", 61-65.

19 Bayram, *Son Dönem Osmanlı Kelamcılarının Mucize Anlayışı*, 47.

20 Bkz. Bulut, "Mûcizenin İmkân ve Delâleti Konusunda İleri Sürülen İtirazlar", 182; Salih Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet* (Okur Akademi, 2025), 197.

Dolayısıyla Tanrı hakkındaki belli ön kabuller sabit olduğu durumda söz konusu olağanüstülüğü kimin[21] gerçekleştirdiğine bakılmaksızın sürece Tanrı'nın gerçekleştirdiği bir eylem de dâhil olmaktadır. Peygamberlik iddiasındaki şahsı doğrulayan da söz konusu olağanüstülük değil Tanrı'nın bu olayla ilişkili irâdesidir.[22]

Bu soruna başka bir yönden baktığımızda ise aynı sorgulamayı olağan saydığımız olaylar hakkında yapmamız da mümkündür. Bu durumda ilk aşamada diplomalardan kimlik kartlarına kadar onay makamının hazır bulunmadığı bütün onay sembolleri; ikinci aşamada ise bütün olaylar ve gerçeklik algımız şüphe altında kalacaktır. Bu bağlamda niçin şüphenin olağanüstülüklerle sınırlandırıldığını sormak hakkımızdır. Çünkü olağanüstülüğün kaynağındaki belirsizliği tartışırken olağan saydığımız süreçlerin kaynağındaki belirsizliği de tartışmamamız için bir gerekçemiz bulunmamaktadır.

Tartışmanın bu noktasında, bu makalede müsellem sayılıp bu kabul üzerinde ortaya çıkan bir sorunun tartışıldığı unutulmamalıdır. Dolayısıyla mûcize de normal kabul ettiğimiz olay da mûcizevi olayları gerçekleştirebilen en az bir kudretin varsayıldığı bir 'evren'de gerçekleşmektedir. Böyle bir 'evren'de ise sebebin belirsizliği problemi açısından mûcize ile herhangi bir olay arasında bir farktan söz etmek mümkün değildir. Bu itibarla, niçin denizi yardığını varsaydığımız belirsiz kudreti bizim deniz hakkındaki 'normal' zamanlardaki yargılarımızda dikkate almadığımızın hesabını vermemiz gerekmektedir.

Mûcizeyi başkasının gerçekleştirmesi ihtimalinin çift yönlü tartışılması gerektiği kanaatindeyiz. Dolayısıyla 'normal eylemleri de kapsayacak şekilde Tanrı'dan başka bir failin bulunup bulunmadığı' sorusunu da burada ele almamız gerekmektedir. Bu bağlamda herhangi bir fiilin sebebinin kendisinde gözlemlendiği şahıs olduğu kabulünün temellendirilmesinde de epistemik açıdan ciddi problemler bulunmaktadır. Çünkü gözleme konu olmadığı için nedensellik ilişkisi eşzamanlılık benzeri durumlarla tespit edilebilecek bir şey değildir. Bu sebeple nedenselliğin temellendirilmesi esasında metafizik ilminin inceleme alanına girmektedir. Metafizikte nedenselliğin temellendirildiği bağlamı incelediğimizde ise nesnesiyle

---

[21] İfademizden anlaşılacağı üzere bu bağlamda olağanüstülüğü gerçekleştirenin peygamberlik iddiasındaki şahıs, uzaylılar, melekler veya şeytanlar olmasının fark etmediğini iddia ediyoruz. Bu görüşümüzün İslam geleneğinde de çeşitli itirazlara muhatap olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Sözgelimi Bakıllânî(ö.403/1013) mucize peygamberin kudretinde olduğunda mucizenin delil olamayacağı görüşündedir. Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî Bâkıllânî, *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar: Mucize, Kerâmet ve Sihir*, çev. Adil Bebek (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 69. Bununla birlikte Bakıllânî'nin bu görüşü zayıf bulunmuştur. İcî, *El-Mevâkıf fî 'İlmi'l-Kelâm*, 339; Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/400, 401.

[22] Taftazânî de bu duruma Allah Teâlâ'nın sadece izin vermesinin bile matlubu ifade etmek için yeterli olduğunu belirtmektedir. Teftâzânî, *El-Makâsıd*, 624, 625.

arasındaki nedensel ilişkiden şüphe edilemeyecek tek varlığın Tanrı olduğu görülmektedir.[23]

Bir eylemin failini araştırdığımızda yaptığımız araştırma nedensellikle ilişkili olmak zorundadır. Bu bağlamda bir fiilin failiyle ilişkisini sorguladığımızda nedensellik hakkında bir incelemeye girişmek kaçınılmazdır. Nedensellik dediğimizde ise akla iki farklı şey gelmektedir. Birincisi varlık veya yokluk durumlarındaki her türlü değişikliğin, bir nedene ihtiyacı olduğudur.[24] Bu konudaki bilgi bedihi olup şüpheye konu olmaz. İkincisi ise söz konusu değişikliğin nedeninin muayyen bir şey olmasıdır.[25] Bu ikincisi hakkındaki bilgi son derece şüphelidir. Çünkü iki varlık arasındaki nedensel ilişki kendinde apaçık olmadığı gibi gözleme konu olabilecek bir şey de değildir. Bununla birlikte bedahet duygumuz bizi bir neden aramaya zorlamaktadır. Bu sebeple biz eşzamanlılık gibi tespitlere dayanarak varlıklar arasında nedensel ilişkiler kurarız. Fakat bu nedensel ilişkilerin gerçekliğini tespit etme imkânına sahip değiliz.

Belirlediğimiz her eşzamanlılık birbiriyle alakasız iki farklı sebebin bir arada bulunması dolayısıyla olabileceği gibi ikisinin birden sebebi olan üçüncü bir unsurdan kaynaklanıyor da olabilir. Bu durumda bizim olayların sebeplerinden bahsederken şüpheli bir sebeplilik ilişkisinden bahsediyor olduğumuz açıktır. Bu noktada nesneler arasındaki sebeplilik nispetimizin ilk aşamada bir tür varsayımdan ibaret olduğunu söyleyebiliriz. Yani bir olayın varlığı sebepsiz olamayacağına dair bedahet duygumuz en az bir sebebin varlığını zorunlu olarak bilmemizi sağlasa da, en azından ilk bakışta, belli bir sebeplilik ilişkisi hakkında zorunlu bilgi edinmemize yardımcı olmamaktadır. Bu aynı zamanda şeyler hakkındaki sebep olmaklık nispetimizin belirsizlik kazanması demektir. Buna göre yanmanın sebebinin ateş olduğu şüpheye düştüğünde, ateşin yanmaya sebep olduğu da şüpheli bir bilgi haline gelmektedir. Bununla birlikte yanmanın bir sebebi olduğu bilgisi kesinliğini korumaktadır.

Şimdi İbn Sînâ'nın imkân delilindeki akıl yürütmenin[26] bir benzerini bu örnek üzerinde uygulayalım: Yanmanın sebebi ister ateş olsun ister başka bir

---

23 Diğer varlıklara 'nedenlik nispeti' ilk olarak Tanrı'nın ispatından önce ilişmektedir. Ama burada söz konusu nispet sadece bir varsayımdan ibarettir. bkz. Hüseyn b. Abdillâh İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifâ, İlâhiyât*, çev. Ömer Türker - Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 1/110, 111. Tanrının varlığı ortaya konulduktan sonra diğer varlıklara nedenlik nispetinin ilişmesi klasik felsefenin tekten tek çıkar ilkesi ve tanrının birliğinin Meşşâi yorumunun bir neticesi olarak gerçekleşmektedir. Makalemizin sınırları sebebiyle tartışmaya açamayacağımız bu ilke kelamcılarla Meşşâîler arasındaki önkabul farklılıklarından birini teşkil etmektedir. Bu ilke hakkında bilgi için bkz. İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 332-335.

24 "Y'nin bir sebebi vardır." cümlemiz gibi…

25 "Y'nin sebebi X'tir." cümlemiz gibi…

26 Krş. İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/108-113.

şey olsun söz konusu sebebin kendisi ya bir sebebe ihtiyaç duyar veya bir sebebe ihtiyaç duymaz. Eğer kendisi bir sebebe ihtiyaç duymazsa istediğimiz sonuç zaten budur. Eğer yanmanın sebebi kendisi var olmak veya sebep olmak için bir sebebe ihtiyaç duyan bir şeyse bu sefer bu sorgulama takip eden sebeplere yöneltilir. Bunun neticesi ise sebeplerin sayısı ister sonsuz ister sonlu olsun sebebe ihtiyaç duymayan bir sebebe ulaşılmadıkça söz konusu sebeplerin varlığı tahakkuk etmemiş dolayısıyla yanmanın varlığı gerekmemiş olmasıdır. Buradan kendisi sebebe ihtiyaç duymayan bir sebebin varlığı zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır.

Şimdi elimizdeki verileri inceleyelim. Yanma olayındaki sebeplilikle ilgili sahip olduğumuz zorunlu bilgiler şunlardır:

1. Yanmanın bir sebebi olması zorunludur.

2. Bu sebep ne olursa olsun yanma olayının tahakkuku kendisi bir sebebe ihtiyaç duymayan bir sebeple ilişkilidir.

Bu konuda hakkında şüphe ettiğimiz şeyler ise şunlardır:

1. Yanma olayının sebebinin bir sebebe ihtiyaç duyan bir şey olup olmadığı

2. Kendisi bir sebebe ihtiyaç duyan bir şeyin sebep olup olamayacağı

Zikrettiğimiz belirsizliklerden özellikle ikincisi bu noktada oldukça önem kazanıyor. Çünkü biz bir şeyin sebepli olduğunu zorlanmadan tespit edebiliyoruz. Fakat sebep olmaklığı tespit edemiyoruz. Teknik olarak nedensellik konusunda elimizde sadece iki kat'i bilgi mevcut. Bunlar ise bir sebebin varlığının bilgisi ile sebebe ihtiyaç duymayan bir sebebin varlığının bilgisinden ibaret. Peki, bu noktada, kendisi bir sebebe ihtiyaç duyan sebeplerin varlığını kabul etmek için geçerli bir gerekçeye sahip miyiz? Kanaatimizce hayır.[27] Şu halde şahit olduğumuz herhangi bir olayın sebepliğini aralarında eşzamanlılık veya mekandaşlık gözlemlediğimiz herhangi bir şeye nispet etmektense varlığını zorunlu olarak kabul ettiren sebepsiz sebebe nispet etmenin çok daha makul olduğu söylenebilir.

Mûcize'nin failini tespit problemine yönelik üçüncü çözüm yolunu bu izahlar ışığında anlamak daha kolay olacaktır. Yukarıda özetle temellendirdiğimiz bu yaklaşıma göre, varlığını kat'i olarak bildiğimiz sadece tek bir sebep mevcut olduğu için mûcizenin failini tespit probleminden söz

[27] Bu bağlamda Meşşâî geleneğin ilahi basitlik anlayışı ve tekten tek çıkar ilkesi gündeme getirilebilir. Gerçekten bu yaklaşım Tanrı'dan başka sebepler düşünmeye niçin ihtiyaç duyduğumuza yönelik bir açıklama sunuyor gibidir. Bununla birlikte bu ilkeler Meşşâî geleneğin hareket noktası olup başka ekoller için bağlayıcı değildir. Bu ilkelerin ve Meşşâîlere yöneltilen nedensellik eleştirilerinin tahlilini başka bir çalışmaya erteliyoruz. Zira bu konuya sadece mucizenin failini tespit problemine çözüm olabilecek üçüncü izahın daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla girmiştik.

edilemez. Bilakis ispata muhtaç olan herhangi bir olayın Tanrı'dan başka bir sebebi olduğu iddiasıdır. Çünkü, Tanrı, sebep oluşunu gerçekten bildiğimiz tek sebeptir.[28]

2.2.2. Tanrı'nın Bizi Kandırmadığından Emin Olunamayacağı İtirazı

Bu bağlamda zikredilebilecek son şüphe de kanaatimizce "Peki Tanrı'nın bizi kandırmadığından nasıl emin olabiliriz?" sorusudur.[29] Klasik literatürde bu bağlamda çeşitli cevaplar zikredilmeye çalışılmıştır.[30] Yine Tanrı'nın bizi yanıltmadığına güvenmek için pek çok gerekçemiz bulunmaktadır. Ancak teknik olarak bu konuda emin olmamızın imkânı yoktur. Bununla birlikte bu bağlamdaki şüphenin mûcize veya vahiyle sınırlı kalmasının da bir gerekçesi yoktur.[31] Dolayısıyla bu bağlamdaki şüphe doğrudan gerçekliğin kendisine yöneliktir. Fakat Tanrı'nın bizi kandırabilecek olması ile kandırmış olması farklı şeylerdir. Bu noktada Tanrı'nın bizi kandırmadığını düşünmek için pek çok gerekçeye sahipken onu yalancılıkla itham etmemiz hiçbir gerekçemiz olmadan ona güvenmekten daha hatalı bir tercih olacaktır kanaatindeyiz. Her şeye rağmen böyle bir şüpheye kapılan bir kişinin bu şüphesini belli konularla sınırlaması tamamen keyfi bir tercihten ibarettir.

---

28 Bu yaklaşım Eşârîlerin temel kabullerinden olup esasen mûcizenin faili sorununu tamamen ortadan kaldırmaktadır. Nitekim Îcî ve Cürcânî bu soruya Allah'tan başka fail, yaratıcı olmadığını söyleyerek cevap vermişlerdir. Krş. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/432, 433; 436, 437.

29 Bulut, "Mûcizenin İmkân ve Delâleti Konusunda İleri Sürülen İtirazlar", 191, 192. Cüveyni Tanrı'nın yalan söylemesi durumunda bile Peygamberlik iddiasının doğrulanmış olacağını çünkü mucizenin Tanrı'nın değil Peygamberin doğruluğuna delil olduğunu düşünmektedir. O mucizedeki fiili onayı bir kişinin başka birine vekâlet verdiği bir irade beyanına benzetmektedir. Bu bağlamda irade beyan eden kişinin kastı önemli değildir. Çünkü bu tür bir tayin esasında emir hükmünde olup doğruluk veya yanlışlıkla nitelenmez. Fakat Peygamberin nübüvveti sabit olduktan sonra tek tek emrettiği ve yasakladığı şeyler gibi tebliğin tafsilatının doğruluğu Allah'a yalan nispetinin imkânsızlığı üzerine mütevakkıftır. Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 263, 264; el-Cüveyni, *İnanç Esasları Kılavuzu*, 270, 271. Bu bağlamda düşünülebilecek bir şey de Allah'ın eyleminin tasdik amacı taşıyıp taşımadığı sorunudur. Bu sorunu dile getiren Taftazânî, Cüveynî'nin yukarıdaki yaklaşımına benzer bir biçimde Allah'ın amacının onay olup olmaması dikkate alınmaksızın bile söz konusu mucizenin Allah'ın zatıyla kaim bir onay anlamı taşıdığını ifade etmektedir. Îcî ve Cürcânî'nin de aynı yaklaşıma sahip olduğunu görmekteyiz. Teftâzânî, *El-Makâsıd*, 626, 627; Îcî, *El-Mevâkıf fî 'İlmi'l-Kelâm*, 346, 347; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/432, 433; 436, 437.

30 Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/162-167. Burada Tanrı'nın yalan söylemesinin imkânsızlığına dair deliller zikredilmekle birlikte onlarla ilgili zayıflıklara da temas edilmiştir. Bu bağlamda Tanrının yalan söylemeyeceğinin en kuvvetli delilinin peygamberin bütün haberlerinde doğruluğunun bilinmesiyle elde edilebileceği ifade edilmiştir. Bu yaklaşım Tanrının yalan söylemesinin imkânsızlığının değil onun yalan söylemediğinin bilinebileceği şeklinde yorumlanabilir. Bu yorum ise bu konudaki yaklaşımımızla son derece uyumlu gözükmektedir.

31 Çünkü bizim gerçekliğimiz Tanrı'nın şakası olabilir. Başka bir ifadeyle: "Tanrı'nın yalanı da bizim için gerçektir."

Sonuç

Mûcizenin peygamberin doğruluğuna delaletinin ne şekilde gerçekleştiği, nübüvvet olgusunun temellendirilebilmesi için ciddiyetle incelenmesi gereken bir husustur. Kelam ekolleri açısından bu hususun aydınlatılması hayati önem taşımaktadır. Zira kelam geleneğindeki hâkim görüşe göre peygamberlik iddiasının doğruluğunu kanıtlamanın tek yolu mûcizedir. Bu ise, mûcizeyle peygamberlik iddiasının doğruluğu arasındaki iltizami ilişki temellendirilmedikçe vahiy olgusunun kanıtlanamayacağı anlamına gelmektedir.

Mûcizenin peygamberlik iddiasının doğruluğuna delaletinin tamamlanabilmesi için bir yanlış anlaşılmanın ortadan kaldırılması gerekmektedir. Bu itibarla delil serdedilirken mûcizenin peygamberlik iddiasıyla delaletinin bağlamı peygamberin yüceliğini ortaya koymak veya muhatabı hayrete düşürmek gibi bir şey olmadığı netleştirilmiştir. Bu bağlamda mûcize olgusuna fiili bir tasdik olarak bakılması gerektiği ortaya konulmuştur. Yani mucize aciz bırakmak bakımından değil doğrulama gücüne sahip olmak bakımından peygamberliğe delalet eder.

Mûcizenin delâleti fiili onay olmasından kaynaklanmaktadır. Bu ise ilk bakışta eylemin Tanrı'nın fiili olduğunun ortaya konulmasına bağlıdır Bu bağlamda iki temel sorunla karşılaşılmaktadır. Birincisi mûcizenin Tanrıyla ilişkisinin temellendirilmesi, ikincisi ise Tanrının yalan söylemeyeceğinin ortaya konulmasıdır. Bunlardan birincisine tartışmanın zemininde müsellem kabul edilen Tanrı tasavvuru üzerinden cevap verilmiştir. Bu bağlamda iki temel açıklamanın ön plana çıktığı görülmektedir. Birincisi mûcize olarak görülen olay başkasının eylemi olsa bile söz konusu eyleme müsaade etmek Tanrı'nın tercihi olmakla olay değilse de söz konusu iradenin fiili onay anlamı taşıdığıdır. İkincisi ise bu makalede özetle temellendirmeye çalıştığımız bir iddia olup "Tanrı dışında hakiki bir sebepten bahsetmemizin mümkün olmadığıdır.

Tanrının yalan söylemesi meselesinde ise sorunun sadece söz veya mûcizeyle ilgili bir problem olarak kalmayıp bu varsayımın kabul edilmesi durumunda gerçeklik algımızın tamamının sarsıntıya uğrayacağı cevabı verilmektedir. Özellikle tartışma bağlamı Tanrı'nın varlığı ve olağanüstü olayların vukûu teslim edilmiş bir düşünce 'evreni' olduğunda Tanrı'nın yanıltması ihtimalini belli durumlarla sınırlamanın makul bir gerekçesinden söz edilemeyecektir.

Mûcizenin peygamberliğe delaleti bağlamında Tanrının sıfatları müsellem kabul edildiği için çalışmamızın inceleme alanının dışında kalmıştır. Bu sebeple delalet sürecindeki sorunları incelerken söz konusu sıfatlara mümkün olduğunca az referans verilmiş ve alternatif açıklamalar geliştirilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte söz konusu delaletin tamamlanması için bu konunun da enine boyuna incelenmesi ve belki de tartışmaya bu bağlamda devam edilmesi gerektiğini teslim ederiz.

KAYNAKÇA

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar: Mucize, Kerâmet ve Sihir*. çev. Adil Bebek. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.

Bayram, İbrahim. *Son Dönem Osmanlı Kelamcılarının Mucize Anlayışı*. Ankara: Bizim Büro Yayınlar, 1. Basım, 2018.

Bulut, Halil İbrahim. "Mûcizenin İmkân ve Delâleti Konusunda İleri Sürülen İtirazlar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001), 173-196.

Büyükbaş, Nazım. *Tasavvufun Fıkhi Temelleri: Şâtıbî Örneği*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınevi, 2016.

Büyükbaş, Nazım. "Usulcü Olarak Şâtıbî'nin Tasavvuf Bilgi Teorisi Eleştirisi", *Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı-III (M. XII. - XIX. Yüzyıl Arası), ed. Teceli Karasu, Mahsum Aytepe, 581-596, İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2021.*

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2015.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-. *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâidi'l-Edilleti fî Usûli'l-'İtikâd*. Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Dîniyye, 1. Basım, 2009.

Cüveyni, Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el- el-. *İnanç Esasları Kılavuzu: Kitabü'l-İrşad*. çev. A. Bülent Baloğlu vd. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2016.

Erkol, Ahmet. *İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi*. Ankara: Fecr Yayinlari, 2007.

Fesli, Dilek. *Aydınlanma Dönemi Mucize Eleştirileri*. Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2017.

Işık, Aydın. "Vahiy ve Mucizenin Gerekliliği Problemi: Ahlaki Açıdan Bir Araştırma". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2006), 61-81.

İbn Sînâ, Hüseyn b. Abdillâh. *Kitabu'ş-Şifâ, İlâhiyât*. çev. Ömer Türker - Ekrem Demirli. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2014.

Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el. *El-Mevâkıf fî 'İlmi'l-Kelâm*. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, ts.

Kur'ân-ı Kerîm Meali. çev. Hayrettin Karaman vd. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanliği Yayınları, 3. Basım, 2017.

Özer, Aykut. *Hristiyanlıkta Mucize Anlayışı*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2023.

Özervarlı, M. Sait. *Kelâmda Yenilik Arayışları: 19. Yüzyıl Sonu-20. Yüzyıl Başı*. İstanbul: İsam Yayınları, 2. Basım, 2008.

Serdar, Murat - Işık, Harun. *Sistematik Kelam 2*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 1. Basım, 2018.

Teftâzânî, Mesʿûd Ibn-ʿÖmer et-. *el-Makâsıd: Kelâm Ilminin Maksatları: (inceleme - Çeviri - Eleştirmeli Metin)*. çev. İfan Eyibil. thk. Ahmet Kaylı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. baskı., 2019.

Teftâzânî, Mesʿûd Ibn-ʿÖmer et-. *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefi*. thk. Abdusselâm bin Abdulhâdî Şennâr. Şam: Daru'd-Dekkâk, 2. Basım, 1444/2022.

Topaloğlu, Fatih. *Felsefî ve Teolojik Açından Mucize*. Erciyes Üniversitesi, Doktora, 2010.

Üçer, İbrahim Halil. *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Yavuz, Salih Sabri. *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*. Okur Akademi, 2. Basım, 2025.