

mütefekkir

AKSARAY ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ DERGİSİ

Akademik Dizin

Araştırmaz

Dergipark

DOAJ (Directory of Open Access Journals)

DRJI (Directory of Research Journals Indexing)

EBSCOhost Academic Search Complete

Index Copernicus

İSAM İlahiyat Makaleleri Veritabanı

Polish Scholarly Bibliography (PBN)

Türk Eğitim İndeksi

WorldCat (OCLC)

Mütefekkir • Cilt:3 • Sayı:6 • Aralık • 2016

<http://mutefekkir.aksaray.edu.tr>

Sahibi/Owner

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına Dekan
Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin VAROL

Yazı İşleri Müdürü/Director of the Editorial Office

Yrd. Doç. Dr. Mustafa ŞEN

Cilt:3 • Sayı:6 • Aralık • 2016

Uluslararası Hakemli Dergi

(Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayınlanır)

Yayın Türü/Publication Type

Yerel Süreli Yayın

Editör/Editor

Yrd. Doç. Dr. Osman Zahid ÇİFÇİ
Aksaray Üniversitesi

Editör Yardımcıları/Assistant Editors

Osman DURMAZ • Mehmet Emin GÜZEL • İbrahim SÖZCÜ
Aksaray Üniversitesi

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. M. Bahaüddin VAROL – Aksaray Ün. ▪ Yrd. Doç. Dr. Mustafa KARABACAK – Aksaray Ün.
Prof. Dr. Seyit AVCI – Aksaray Ün. ▪ Yrd. Doç. Dr. Ramazan ATA – Aksaray Ün.
Doç. Dr. Harun Reşit DEMİREL – Aksaray Ün. ▪ Yrd. Doç. Dr. Hasan UÇAR – Aksaray Ün.
Yrd. Doç. Dr. Süleyman KOYUNCU – Aksaray Ün. ▪ Yrd. Doç. Dr. Adil ABD et-TÂİ – Aksaray Ün.
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ŞEN – Aksaray Ün. ▪ Yrd. Doç. Dr. Ahmet İYİBİLDİREN – Aksaray Ün.
Yrd. Doç. Dr. İbrahim PAÇACI – Aksaray Ün. ▪ Yrd. Doç. Dr. Murat AKKUŞ – Aksaray Ün.

Yazışma Adresi /Communication Address

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Merkez Kampüs/Aksaray-Türkiye

Tel: 90.382.288 23 00 • Faks: 90.382.288 23 10

Web

<http://mutefekkir.aksaray.edu.tr>

e-mail

mutefekkirdergisi@aksaray.edu.tr • mutefekkirdergisi@gmail.com
Tasarım/İç Düzen/Tashih
Osman DURMAZ

Baskı&Cilt

Yenigün Gazetesi • www.yenigungazete.com
Zincirli Mah. 510. Sk. No:8/A AKSARAY Tel: (0. 382) 212 48 57

DANIŞMA VE HAKEM KURULU / ADVISORY BOARD AND ACADEMIC REFEREES

Prof. Dr. A. Turan YÜKSEL, N. Erbakan Üniv.	Doç. Dr. Süleyman DÖNMEZ, Çukurova Üniv.
Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR, N. Erbakan Üniv.	Doç. Dr. Süleyman GÖKBULUT, Dokuz Eylül Üniv.
Prof. Dr. Adil YAVUZ, N. Erbakan Üniv.	Doç. Dr. Tahir ULUÇ, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI, Sakarya Üniv.	Doç. Dr. Taner ASLAN, Aksaray Üniv.
Prof. Dr. Ahmet KAYACIK, Erciyes Üniv.	Doç. Dr. Yaşar TÜRK BEN, Bozok Üniv.
Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ahmet ARAS, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. Asım YAPICI, Çukurova Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ahmet HAZAL, Ulusal, Irak Üniv.
Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ahmet M. el-CUBURİ, Ulusal, Irak Üniv.
Prof. Dr. Celal TÜRER, Ankara Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ahmet M. MERAĞI, R. T. Erdoğan Üniv.
Prof. Dr. Ernest WOLF-GAZO, Kahire Amerikan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR, Kastamonu Üniv.
Prof. Dr. Galip VELİLİ, Tetova Devlet Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ali ÇOBAN, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. Hacı Ömer ÖZDEN, Atatürk Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ali DADAN, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. Hasan KAYIKLIK, Çukurova Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ali ÖĞE, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. Hidayet İŞİK, Çanakkale Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Aytekin ŞENZEYBEK, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ekmelel GEÇER, Sakarya Üniv.
Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM, K.T.O. Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Engin ERDEM, Ankara Üniv.
Prof. Dr. İ. Hakkı ATÇEKEN, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Erhan TECİM, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU, Dokuz Eylül Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Faruk SANCAR, R. T. Erdoğan Üniv.
Prof. Dr. İshak ÖZGEL, S. Demirel Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Hadiye ÜNSAL, Çukurova Üniv.
Prof. Dr. İsmail TAŞ, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Hakan UĞUR, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. Kadir ALBAYARAK, Çukurova Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN, Kırkkale Üniv.
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE, Cumhuriyet Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Hasan ÇOÇAK, İzmir Kâtip Çelebi Üniv.
Prof. Dr. M. Ali KAPAR, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Hasan UÇAR, Aksaray Üniv.
Prof. Dr. M. Bahaüddin VAROL, Aksaray Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Üleyvi HÜSEYİN, Ulusal, Irak Üniv.
Prof. Dr. M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU, Ankara Üniv.	Yrd. Doç. Dr. İbrahim ASLAN, Ankara Üniv.
Prof. Dr. M. Şevki AYDIN, Erciyes Üniv.	Yrd. Doç. Dr. İbrahim PAÇACI, Aksaray Üniv.
Prof. Dr. Mehmet DAĞ, Atatürk Üniv.	Yrd. Doç. Dr. İsmail BAYER, Erden Çoruh Üniv.
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ, Kırklareli Üniv.	Yrd. Doç. Dr. İsmail BİLİGLİ, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. Mehmet TÜRKERİ, Dokuz Eylül Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Lütfü CENGİZ, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. Mevlüt ALBAYARAK, S. Demirel Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Kasım MOMİNOV, Muş Alparslan Üniv.
Prof. Dr. Muammer C. MUŞTA, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Kevsir ÇELİK, S. Demirel Üniv.
Prof. Dr. Muharrem YILDIZ, S. Demirel Üniv.	Yrd. Doç. Dr. M. Kasım A. BAKKALOĞLU, Marmara Üniv.
Prof. Dr. Muhiddin OKUMUŞLAR, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. M. Mücahit ASUTAY, Yıldırım Beyazıt Üniv.
Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK, Çukurova Üniv.	Yrd. Doç. Dr. M. ÖZDEMİR, İzmir Kâtip Çelebi Üniv.
Prof. Dr. Naim ŞAHİN, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. M. Mücahit DÜNDAR, Sakarya Üniv.
Prof. Dr. Osman ELMALI, Amasya Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Mehmet EVREN, Aksaray Üniv.
Prof. Dr. Ömer KARA, Atatürk Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Mehmet KALAYCI, Ankara Üniv.
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU, Atatürk Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Mehmet KAYA, Aksaray Üniv.
Prof. Dr. Saffet KÖSE, İzmir Kâtip Çelebi Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Mehmet Sami YILDIZ, Aksaray Üniv.
Prof. Dr. Seyit AVCI, Aksaray Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Memduh en-NABİ, R. T. Erdoğan Üniv.
Prof. Dr. Seyit BAĞCIVAN, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Murat AK, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. Süleyman TOPRAK, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Murat AKKUŞ, Aksaray Üniv.
Prof. Dr. W. M. Nor Wan DAUD, Teknoloji Üniv. (Malezya)	Yrd. Doç. Dr. Mustafa Kayihan ERBAŞ, Aksaray Üniv.
Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ, R. T. Erdoğan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Mustafa KİSPET, Kastamonu Üniv.
Doç. Dr. Abdullah HARMANCI, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖZTOPRAK, Sinop Üniv.
Doç. Dr. Abdullah ÖZBOLAT, Çukurova Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Mustafa SARMIŞ, Aksaray Üniv.
Doç. Dr. Adem EFE, S. Demirel Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Mustafa ŞEN, Aksaray Üniv.
Doç. Dr. Ahmet GÜZEL, Karamanoğlu M. Bey Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Muzaffer TAN, Ankara Üniv.
Doç. Dr. Ahmet İshak DEMİR, R. T. Erdoğan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Mücahit KÜÇÜKSARI, N. Erbakan Üniv.
Doç. Dr. Asife ÜNAL, Bartın Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Necattin HANAY, Aksaray Üniv.
Doç. Dr. Aşşe Sıdika OKTAY, S. Demirel Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Necmeddin GÜNEY, N. Erbakan Üniv.
Doç. Dr. Bekir TATLI, Çukurova Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Orhan YILMAZ, Bozok Üniv.
Doç. Dr. Bekir Zakir ÇOBAN, Dokuz Eylül Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ömer Faruk ERDEM, N. Erbakan Üniv.
Doç. Dr. Erdinç AHATLI, Sakarya Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ömer ÖZPINAR, N. Erbakan Üniv.
Doç. Dr. İ. İbrahim KAÇAR, Marmara Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Rabiye ÇETİN, Ankara Üniv.
Doç. Dr. Harun Reşit DEMİREL, Aksaray Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ramazan ATA, Aksaray Üniv.
Doç. Dr. Hayati YILMAZ, Sakarya Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ramazan ŞAHAN, Kocaeli Üniv.
Doç. Dr. Hikmet ATİK, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Recep Orhan ÖZER, Amasya Üniv.
Doç. Dr. Hüseyin ÜNLÜ, Aksaray Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Recep ÖZDİREK, Kastamonu Üniv.
Doç. Dr. İbrahim KUNT, Selçuk Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Selahattin SATILMIŞ, Aksaray Üniv.
Doç. Dr. İbrahim KUTLUAY, İzmir Kâtip Çelebi Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Sümeyra BİLECİK, Aksaray Üniv.
Doç. Dr. İsmail ŞİK, Çukurova Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Süleyman KOYUNCU, Aksaray Üniv.
Doç. Dr. Macide ÖMER, Ürdün Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Tuğrul YÜRÜK, Çukurova Üniv.
Doç. Dr. Muammer İSKENDERÖĞLU, Sakarya Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ, Çukurova Üniv.
Doç. Dr. Muhammed SARI, Aksaray Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Osman Zahid ÇİÇİ, Aksaray Üniv.
Doç. Dr. Muhammed YILMAZ, Çukurova Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Yusuf AKGÜL, Bozok Üniv.
Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Zübeyir OVACIK, Aksaray Üniv.
Doç. Dr. Nimetullah AKIN, Çanakkale Üniv.	Dr. Necdet ŞUBAŞI, Diyanet İşleri Başkanlığı
Doç. Dr. Saffet KARTOPU, Gümüşhane Üniv.	Dr. Saddam Hüseyin KAZIM, Ulusal, Irak Üniv.
Doç. Dr. Sefa BARDAKÇI, Nevşehir Üniv.	

BU SAYININ HAKEMLERİ

- Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin VAROL • Aksaray Üniv. İslami İlimler Fakültesi
Prof. Dr. Muhiddin OKUMUŞLAR • Necmettin Erbakan Üniv. İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Abdullah ÖZBOLAT • Çukurova Üniv. Fakülte bilgisi
Doç. Dr. Ahmet ESKİCUMALI • Sakarya Üniv. İletişim Fakültesi
Doç. Dr. Ahmet GÜZEL • Karaman Oğlu Mehmetbey Üniv. İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Ali DADAN • Necmettin Erbakan Üniv. İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Cemil OSMANOĞLU • Erciyes Üniv. İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Davut ŞAHİN • Kırıkkale Üniv. İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Erhan TECİM • N. Erbakan Üniv. Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Hasan UÇAR • Aksaray Üniv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. İbrahim PAÇACI • Aksaray Üniv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. İsmail BAYER • Artvin Çoruh Üniv. İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. M. Mücahit ASUTAY • Yıldırım Beyazıt Üniv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Sami YILDIZ • Aksaray Üniv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Muhammet ÖZDEMİR • İKÇÜ Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Murat AKKUŞ • Aksaray Üniv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Mustafa SARMIŞ • Aksaray Üniv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ŞEN • Aksaray Üniv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Necattin HANAY • Aksaray Üniv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Necmettin GÜNEY • Necmettin Erbakan Üniv. İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Nesrin AKINCI ÇÖTOK • Sakarya Üniv. Sakarya Üniv. İletişim Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Ramazan ATA • Aksaray Üniv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Sümeyra BİLECİK • Aksaray Üniv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Tuğrul YÜRÜK • Çukurova Üniv. İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Zübeyir OVACIK • Aksaray Üniv. Fen Edebiyat Fakültesi

İÇİNDEKİLER

	Editörden	VII
ARAŞTIRMA NOTU	OSMANLI ANADOLU'SUNDA TEFSİR DERSLERİNDE ÖĞRENCİ SORULARI AMME CÜZÜ TEFSİRİ ÖRNEĞİ Question Posed by Students Pertaining Interpretation Lectures in Ottoman Anatolia Example of the Interpretation of Part of Amme <i>İsmail BAYER</i>	243
	İBNÜ'Z-ZÜBEYR ES-SEKAFÎ'NİN (V. 708/1308) HAYATI VE SURELERİN TERTİBİ MESELESİNE YAKLAŞIMI Ibn Al-Zubayr Al-Sakafi's Life and His Approach to the Arrangement of the Surahs <i>Burhan ÇONKOR</i>	251
ARAŞTIRMA	SİYASAL İLETİŞİM VE DİN: BİRLİKTELİĞİN İMKÂNI Political Communication and Religion: Chance of Association <i>Ekmel GEÇER</i>	273
	TÜRKİYE'DEKİ FARKLI KIRAAT ANLAYIŞLARIYLA İLGİLİ DEĞERLENDİRMELER Evaluations About Different Understandings of Recitations in Turkey <i>Murat AKKUŞ/Ramazan AYDIN</i>	289
	TEVFİK YÛSUF EL-AVVÂD'IN "ER-RAĞÎF" ADLI ROMANINDA TÜRK İMAJI Image of the Turks in Tawfiq Yusuf Awwad's Novel "al-Raghif" <i>Mücahit KÜÇÜKSARI</i>	307
	EĞİTİME SİYASİ VE İDEOLOJİK YAKLAŞIMLAR BAĞLAMINDA KÖY ENSTİTÜLERİ VE İMAM HATİP OKULLARI Village Institutes and Imam Hatip Schools in the Context of Political and Ideological Approaches to Education <i>Sümeyra BİLECİK</i>	329

ARAŞTIRMA	ARAP DİLİNDE LÂMU'L-ÂKİBE VE TÜRKÇE KUR'ÂN MEALLERİNE YANSIMASI	
	'Lâmu'l-Âkibe' in Arabic Language and its Reflection on Turkish Translation of Quran	349
	<i>Hasan UÇAR</i>	
	GÖSTERGEBİLİMİN SERÜVENİ	
	The Adventure of Semiotics	379
	<i>Mehmet Fatih ÜNAL</i>	
MERV'DE İSLÂMÎ İLİMLERİN DOĞUŞU (HİCRÎ İLK İKİ ASIR)		
Emergence of Islamic Sciences in Merv (First Two Centuries A.H.)	399	
<i>Mesut CAN</i>		
SÜLEYMAN B. ABDÜLMELİK DÖNEMİNE İLİŞKİN BAZI TESPİTLER		
Some Considerations About the Term of Süleyman b. Abdülmelik	427	
<i>Mücahit YÜKSEL</i>		
TÜRKİYE'DE YAPILAN BARIŞ KONULU DİNİ ARAŞTIRMALAR: BİR İÇERİK ANALİZİ ÇALIŞMASI		
The Religious Studies on Peace in Turkey: A Content Analysis Study	445	
<i>İrfan ERDOĞAN/Saadet İDER</i>		
Yayın ve Yazım İlkeleri	465	

EDİTÖRDEN...

Yeni bir sayıda buluşmanın mutluluğunu yaşayarak, sizleri saygıyla selamlıyoruz. Altıncı sayımızda bir tane araştırma notu on tane telif olmak üzere on bir çalışma yer almaktadır. **mütefekkir**, sadece basılı olarak değil, günün gereklerine uygun bir şekilde web ortamında da yayımlanmaktadır. ULAKBİM tarafından desteklenen ve akademik indekslerde taranmayı kolaylaştıran bir sistem olan Açık Dergi Sistemi altı yapısıyla oluşturulan web sayfası <http://mufekkir.akşaray.edu.tr> de ilk sayımızdan itibaren okuyucu ve yazarlarımızın hizmetindedir. Okuyucu, yazar ve hakem olarak kayıt alan site, bu sistem aracılığıyla yayın toplamakta ve hakemlemektedir. Şeffaf bir ortamda sürdürülen yayın değerlendirme süreci, yazarlar tarafından da adım adım takip edilebilmektedir.

Yaptığımız titiz çalışma akademik indeksler tarafından takdir görmektedir. Bu sayımızdan itibaren ulusal ve uluslararası birçok index tarafından dergimizde yayımlanan makaleler dizinlenmeye başlamıştır.

Titiz bir değerlendirme sürecinden geçerek bu sayımızda yayımlanacak olan çalışmaların; ilim geleneğimize katkı yapmasını umuyor, emeklerini bizlere emanet eden yazarlarımıza ve hiçbir maddi menfaat gözetmeden ilme katkı adına kıymetli vakitlerini ayırarak değerlendirme yapan hakemlerimize teşekkür ediyoruz.

Yeni sayılarda görüşmek dileğiyle.

Tevfik Allah (c.c.)'tandır.

O. Zahid ÇİFÇİ

Editör

OSMANLI ANADOLU'SUNDA TEFSİR DERSLERİNDE ÖĞRENCİ SORULARI AMME CÜZÜ TEFSİRİ ÖRNEĞİ

İsmail BAYER*

Öz

Bu araştırmada, "Tefsîr-u cüz-i 'amme min halakâti't-tefsîr fî Anadol el-kurûni'l-vustâ (Ortaçağ Anadolu'su Tefsir Derslerinde Amme Cüzü Tefsiri)" adıyla tahkik edilen yazma eserden hareketle ortaçağ Anadolu'su tefsir derslerinde öğrencilerin ilgi ve eğilimlerini yansıtan sorular, günümüz din eğitimi ve Kur'an'a bakış çalışmalarına veri oluşturmak amacıyla incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Anadolu, Öğrenci Soruları, Din Eğitimi, Ortaçağ.

Question Posed by Students Pertaining Interpretation Lectures in Ottoman Anatolia Example of the Interpretation of Part of Amme

Abstract

In this study, with respect to the text, namely "Tefsîr-u cüz-i 'amme min halakâti't-tefsîr fî Anadol el-kurûni'l-vustâ (The Interpretation of Part of Amme in the Lectures Given in Medieval Anatolia)", questions reflecting students' interests and tendencies in interpretation lectures given in Medieval Anatolia are analyzed to create data for contemporary religious education and Quran studies.

Keywords: Interpretation, Anatolia, Student Question, Religious Education, Medieval.

* Yrd. Doç. Dr., Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, ismailbayeri@gmail.com.

GİRİŞ

Makalenin kaynağı, “*Tefsîr-u cüz-i ‘amme min halakâti’t-tefsîr fî Anadol el-kurûni’l-vüstâ*” adıyla tahkikini yapıp yayınladığımız yazma eserdir.¹ Mezkûr eser, Kur’an’ın son cüzü olan ‘Amme cüzüyle ilgili tefsir derslerinin, müderrisin direktifi ve onayı ile en kıdemli öğrenci tarafından yazıya geçirilmiş halidir. Müfessir hoca/şeyh, hemen hemen her sayfada *men ü’mine bihî* (kendisine güvenilen/inanılan kişi) şeklinde nitelenmiştir. Eserin derkenarlarında ve temellük kaydında söz konusu müfessirin, Sadreddin Konevî (v. 672 h.) olduğu belirtilmiş olmakla birlikte, metin içindeki sınırlı veriler Niyâzî Mısırî’yi (v. 1105 h.) de işaret etmektedir.² Her halükârda eser, ortaçağ Anadolu’su tefsir derslerinin yetmiş yaşını aşkın³ iyi bir gözlemci tarafından aktarılmıştır ve bu yönüyle kıymetlidir.

Eserin genel havası okuyucuların dersin canlı tanığı oldukları hissine kapılacakları mahiyettedir. Derste yaşanan olay, tavır hatta öğrencilerin zihninden geçenlerin nakledildiği kitap, farklı ve çekici bir üslûp çizmektedir. Diğer tefsîr kitaplarında müellifin ağzından sorulan ve yine kendisi tarafından verilen cevaplar, bu tefsîrde yerini, yoğunluklu olarak “Biz şöyle sorduk, *men ü’mine bihî* şöyle cevap verdi” veya “şu hususu arz ettik, o da şöyle cevap verdi” şekline dönüşmüştür. Yine eserde, “ebb” kelimesinin değerlendirilmesinde⁴ görüldüğü gibi bazen soru soruyu açar ve konu genişler.

A. ÖĞRENCİ SORULARININ ODAKLANDIĞI KONULAR

Bu başlık altında mezkûr eserde yer alan öğrenci soruları bir tür istatistik verisi oluşturabilecek şekilde surelere göre tertip edilmiştir. Dünden bugüne tefsir öğreticisi ve öğrencisinin geçirdiği olumlu veya olumsuz değişimler ilgili sorular üzerinden değerlendirilebilir.

Nebe Sûresi Soruları:⁵

1. Sûrelerin âyet sayısı hakkındaki ihtilaf.
2. Dağ ve vadilerin coğrafi yapıları ile yerküredeki işlevleri.
3. İçinde “kellâ” geçen tüm sûrelerin “Mekkî” olup olmadığı hususu.
4. Dünya’nın yaratılış süresi.
5. Yedi kat göğün mahiyeti.
6. Güneşin büyüklüğü.

¹ *Tefsîru Cüz’i ‘Amme min Halakâti’t-Tefsîr fî Anadol -el-Kurûni’l-Vustâ-*, thk. İsmail BAYER, STS Yay., Rize 2015.

² Bkz. *Tefsîr-u cüz-i ‘amme*, s. 3-5.

³ *Tefsîr-u cüz-i ‘amme*, s. 5, 64.

⁴ *Tefsîr-u cüz-i ‘amme*, s. 38.

⁵ *Tefsîr-u Cüz’i ‘Amme*, s. 6.

7. Yağmurun oluşumu.
8. Haşrin mekânı.
9. Haşirde olacakları anlatan bir hadisin söz konusu âyetle ilgisi.⁶

Naziât Sûresi Soruları:⁷

1. Firavun'un bu dünyadaki son sözleri üzerine îmanı hakkında yapılan tartışmaların ve İbn-i Arabî'nin konuyla ilgili sözünün değerlendirilmesi.⁸
2. Haşirde korku içerisinde olaklardan kimin veya kimlerin müstesnâ tutulacağı.
3. Haşirde peygamberlerin kendi zellelerini veya küçük günahlarını hatırlayıp hatırlamayacakları.

Abese Sûresi Soruları:⁹

1. (١) اِنَّهَا تَذِكْرَةٌ (١) âyetindeki "ها" zamirinin mercii.¹⁰
2. Levh-i Mahfûz'un ve Kalem'in tek olmakla birlikte amel levhalarının varlığı ve kalemin birden fazla olma ihtimalinin değerlendirilmesi.
3. Kur'ân-ı Kerîm'de geçen "Ebben"¹¹ kelimesinin anlamı ile Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in bu kelimenin anlamını tam olarak bilememeleri yönündeki rivayetlerin değerlendirilmesi.
4. Kıyamet günü insanların sevdiklerinden kaçışının gerçek sebebi.¹²
5. Kıyamet günü birbirinden kaçacaklar arasında Allah için birbirini seven din kardeşlerinin var olup olmadığı.

⁶ "Ümmetimden Yüce Allah'ın Müslüman cemaatlerinden ayrı tutup, suretlerini değiştireceği on sınıf, ayrı gruplar halinde haşredilecektir. Bunların bir bölümü maymun suretinde, bir bölümü domuz suretinde, bir bölümü de ayakları yukarıda ve yüzleri üstünde sürüklenecek şekilde baş sağı dönmüş, bir bölümü nereye gidip geleceğini bilemeyen kör, bir bölümü akledemeyecek şekilde sağır ve dilsiz, bir bölümü dillerini çiğneyecek şekilde ve dilleri göğüslerine kadar sarkmış, ağızlarından akan salya irin olarak akacak, orada toplanmış olan herkes kendilerinden tiksinecek, bir bölümü el ve ayakları kesilmiş olacak, bir bölümü cehennemden kütükler üzerinde haça gerilmiş olacak, bir bölümü leşlerden daha kötü bir şekilde kokmuş olacak, bir bölümü ise derilerine yapışmış ve onlara bütün vücutlarını örtecek şekilde katrandan elbiseler giydirilmiş olacaktır." (Keşşâf tefsiri hadislerini tahrir eden Zeylaî yukarıdaki hadisi Sa'lebî ve İbn Merdûye (Murdeveyh)'nin tahrir ettiklerini kaydeder. Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâik-i Gavâmid-i't-Tenzil*, thk. Âdil Ahmed, Ali Muhammed, Mektebetu'l-Ubeykân, 1. Baskı, Riyâd, 1998, VI, 299, Tahrir No: 1702).

⁷ *Tefsîr-u cüz-i 'amme*, s. 13-25.

⁸ *Tefsîr-u cüz-i 'amme*, s. 28. İbn Arabî'nin konuya dair izahını krş. İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, Daru's-Sadr, Beyrut, ts., c. 1, s. 47.

⁹ *Tefsîr-u cüz-i 'amme*, s. 34-40.

¹⁰ İlgili zamir gramer açısından müennes ve tekil bir kelimeye raci olabileceği gibi, gayr-i âkil çoğullara da raci olabilir. Dolayısıyla siyaktan hareketle merci tespit edilebilir. Böylesi bir tespit anlam genişliği veya daralmasına yol açabilir.

¹¹ Abese 80/31.

¹² Abese 80/34.

Tekvîr Sûresi Soruları:¹³

1. Müfessirin “tekvîr” kelimesine verdiği “ters-yüz etmek” anlamının, İbn-i Abbâs’tan rivayet edilen “çevirmek” anlamıyla örtüşüp örtüşmediği.
2. Cennet ve cehennemin yaratılma zamanı.
3. Mahşerde Cennet ve cehennemin yerleri.
4. Kâfirler, Allah’a ve gönderdiği peygambere inanmazlarken Kur’an’da Allah’a ait yeminlerin varlık sebebi.

Mutaffifîn Sûresi Soruları:¹⁴

1. “Ona, mukarrebler tanıklık ederler”¹⁵ âyetindeki “mukarreb”lerin kimliği.
2. Ahiret ahvâliyle ilgili haber veren bazı rivayetlerin nasıl anlaşılması gerektiği. Örneğin “İşte bu(o) gün müminler kâfirlere gülerler/gülecekler.”¹⁶ âyetinde müfessir; o gün cennet kapısının kâfirler için açılacağı, ancak tam kapılara yaklaşmışken üzerlerine kapatılacağı ve müminlerin de buna güleceği kanaatini ifade etmektedir. Bu açıklamasını da bazı rivayetlere dayanmaktadır.¹⁷ Müfessirin nakilleri ve sözleri üzerine öğrenciler; “Kâfirler ahirette cehennemin derinliklerinde bulunacaklarına göre cennete yaklaşımları nasıl mümkün oluyor?” sorusunu sorarlar.

İnşikâk Sûresi Soruları:¹⁸

1. Hesap günü insanlara kitaplarını kimin vereceği.
2. Hesap günü insanlara kitaplarının ne şekilde verileceği.

Burûc Sûresi Soruları:¹⁹

1. Burçlar hakkında bilgi.
2. Dersin kâtibi tarafından öğrencilerin sormayı düşündükleri ancak sordukları bir sorunun kaydedildiği dikkatleri çekmektedir. Bu husus güneş ve ay dışındaki gök cisimlerine ait burçların niteliğidir.
3. Güneşin kişileştirilmesini andıran anlatımların değerlendirilmesi.
4. Ashâb-ı Uhdûd’un hangi tarihte yaşadıkları.
5. O dönemin zalim kralı hakkında bilgi.

¹³ Tefsîr-u cüz-i ‘amme, s. 40-48.

¹⁴ Tefsîr-u cüz-i ‘amme, s. 52-58.

¹⁵ Mutaffifîn 83/21.

¹⁶ Mutaffifîn 83/34.

¹⁷ Bkz. Beyhâkî, *el-Esmâ ve’s-sıfât*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâsîdî, Mektebetu’s-Suday, 1. Baskı, 1993, Hadis No: 1018; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, thk. Abdulmuhsin et-Türkî, Hicr, 1. Baskı, Kahire 2001, XXIV 228; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 340.

¹⁸ Tefsîru Cüz-i ‘Amme, s. 58-63.

¹⁹ Tefsîru Cüz-i ‘Amme, s. 63-71.

Tarık Sûresi Soruları:²⁰

1. İlk ayetlerde “Târık” yıldızının bilinemediği vurgusuna rağmen o dönemde yaşayan herkes tarafından bilindiği hususunun nasıl değerlendirilmesi gerektiği.

A'lâ Sûresi Soruları:²¹

1. Peygamberlere indirilen “sahife”lerin sayısı

Alak Sûresi Soruları:²²

1. Kur'ân inmeden önce peygamberin ibadet şekli.
2. Tefsirde âyetleri iyice açmak için kullanılan takdirlerin kaynağı.

Kadir Sûresi Soruları:²³

1. Kâfir ve fasıkların rahmetten payları.
2. Böylesine yaygın ilâhi rahmet varken yeryüzündeki kılıkların sebebi.
3. Kadir gecesinin hangi cihetten Hz. Peygamberin ümmetine mahsus oluşu.
4. Kadir gecesinde melekler ve ruhun iniş yerleri.

Âdiyât Sûresi Soruları:²⁴

1. Sûrenin iniş sebebiyle ilgili birbiriyle uyumsuz gibi algılanan Hz. Ali ve İbn-i Abbâs'a ait iki rivayetin nasıl değerlendirilebileceği.

Kevser Sûresi Soruları:²⁵

1. Peygamberin ahirette kendi özel havuzundan başkalarını engelleme hususuyla ilgili rivayetlerin değerlendirilmesi.²⁶
2. Köylerde bayram namazı kılmanın hükmü.

Kâfirûn Sûresi Soruları:²⁷

1. Sûrenin nüzul sebebi. Müfessir her sûrenin başında nüzul sebebini vermektedir. Büyük bir ihtimalle bu sûrenin başında böyle bir bilgi vermediği için bu soru sorulmuştur.

Nasr Sûresi Soruları:²⁸

1. Bu sure nazil olduktan sonra Hz. Peygamber'in yaşam süresi.

²⁰ Tefsîru Cüz-i 'Amme, s. 71-74.

²¹ Tefsîru Cüz-i 'Amme, s. 74-80.

²² Tefsîru Cüz-i 'Amme, s. 107-112.

²³ Tefsîru Cüz-i 'Amme, s. 112-115.

²⁴ Tefsîru Cüz-i 'Amme, s. 120-124.

²⁵ Tefsîru Cüz-i 'Amme, s. 138-140.

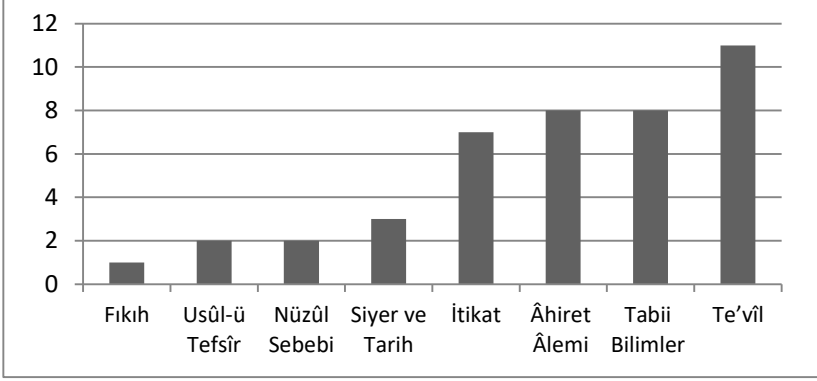
²⁶ Bkz. Müslim b. el-Haccâc, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki, Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût, Kitâbu't-Tahare, Bâb-u itâleti'l-gurre, Hadis No: 247.

²⁷ Tefsîru cüz'i 'amme, s. 140-141.

²⁸ Tefsîru cüz'i 'amme, s. 141-143.

B. DEĞERLENDİRME TABLOSU

Konularına Göre Soru Dağılımları ve Sayıları



C. DEĞERLENDİRME

Elbette bu hususların anlatımı eserde eğitim-öğretim sürecinin ne denli canlı yansıtıldığını göstermesi bakımından önemlidir.

1. Eserdeki sorulardan ve aktarımlardan öğrencilerin derse gelmeden önce işleyecekleri kısımları farklı kaynaklardan çalıştıkları anlaşılmaktadır.

2. Öğrencilerin donanımlı olmaları çok nadir de olsa müfessirin cevap veremediği/vermediği soruları beraberinde getirmektedir. Bu hal müfessirin o konuda yeterli bilgisinin olmamasından,²⁹ var olan bilginin gerçeği yansıtmadaki yetersizliğinden ya da konuyla ilgili yeterli bilgi olmamasından kaynaklanmaktadır.³⁰ Örneğin Nasr sûresinden sonra Hz. Peygamber'in ne kadar yaşadığı ile ilgili soruya müderris son inen âyeti belirtmekle iktifâ etmiş, bir tür yarı cevap verebilmiştir.³¹

3. Genel anlamda soruları oldukça olumlu karşılayan müfessir bazen kızar gibi olur, bazen de cevap vermeden önce bir müddet bekler. Kâtibinin belki de en ilginç notu öğrencilerin; "Her yağmur damlasıyla bir melek iner mi?" sorusu karşısında hocalarının kızar gibi olduğu ve "bırakın böyle inançları", diyerek öğrencilere çıkıştığı bilgisidir.³²

4. Müfessire gösterdikleri büyük saygı, öğrencilerin mutlaka cevabını almak istedikleri bir soruyu tekrar tekrar sormalarına engel teşkil etmez. Nitekim Abese sûresi başlığında naklettiğimiz sorunun cevabını alabilmek için öğrenciler aynı soruyu fasılalarla üç kez tekrarlamışlardır.³³

²⁹ *Tefsîru cüz'i 'amme*, s. 64.

³⁰ *Tefsîru cüz'i 'amme*, s. 79.

³¹ *Tefsîru cüz'i 'amme*, s. 142.

³² *Tefsîr-u cüz'i 'amme*, s. 18.

³³ Bkz. *Tefsîru cüz'i 'amme*, s. 6, 35.

5. Dersin kâtibi tarafından öğrencilerin sormayı düşündükleri ancak sordukları bir sorunun kaydedildiği dikkatleri çekmektedir. Bu husus güneş ve ay dışındaki gök cisimlerine ait burçların niteliğidir.³⁴ Ayrıca sormayı düşündükleri kaydı olmamasına rağmen müfessir tarafından Ay'ın burçları arasındaki uzaklığın anlatılmadığı da kaydedilmiştir.³⁵

6. Bazen de kâtib, anlayışının azlığını mazeret göstererek müfessir şeyhin direktiflerini yerine getirmekten aciz kaldığını itiraf eder.³⁶

SONUÇ

Bilim, felsefe ve eğitimde öğretici ve öğrenciden gelen soruların niteliği mevcut seviyeyi yansıttığı gibi geleceğe dair gelişme umutlarına ışık tutar. İncelediğimiz eserin verileri ışığında tefsir derslerinde öğrencilerin müderrislerine gösterdikleri büyük saygıya rağmen soru sormaktan asla vazgeçmedikleri gözlemlenmektedir. Soru sorma şekilleri genel itibarla iki sınıfta toplanabilir. Bunlar doğrudan soru ve diğer kaynaklardan edinilen bilgilerin müderrise sunulmasıdır. Müderrise değerlendirmesi için arz edilen bilgiler ise derste ele alınmamış konulardan veya müderrisin verdiği bilgilerle uyuşmayan verilerden oluşmaktadır.

Ortaçağ Anadolu'su tefsir derslerindeki öğrenci soruları diğer İslâmi ilimlerle ilgili olduğu kadar tabii bilimlerle de oldukça bağlantılıdır. Nitekim tabii bilimler, ahiret âlemiyle eşit sayıda sorunun konusu olmuştur. Bu husus okuyucusunu her tür bilime yönlendiren Kur'ân'ın doğru algılanmasının bir sonucu olmalıdır. Günümüz tefsir derslerinde, yaşadığımız bilgi çağıyla doğru orantılı olarak aynı ilginin gösterildiğini söylemek çok kolay gözükmemektedir.

Gramer sorularının tahmin edilen aksine oldukça sınırlı olması öğrencilerin dersten önce ciddi bir altyapı çalışmasından sonra derse iştirak ettiğini göstermektedir. Aynı durum kaynak eserlerdeki verilerin karşılaştırmalı değerlendirme istemlerinde de gözlenmektedir.

Yaşadıkları dönemde hâkim olan bilgi ve değer manzumelerinin yoğun etkisi altında olmakla birlikte öğrencilerin eleştirel bakış açılarını yansıttıkları sorular, onların doğruyu bulma yolundaki samimi gayretlerini sergileyen diğer bir göstergedir.

İlâhiyat Fakültelerinde yapılacak geçmişle karşılaştırmalı öğrenci soruları konulu istatistiksel çalışmalar, tefsir alanında daha iyi eğitim verilmesine katkıda bulunacaktır.

³⁴ Tefsîru cüz'i 'amme, s. 65.

³⁵ Tefsîru cüz'i 'amme, s. 63.

³⁶ Tefsîru cüz'i 'amme, s. 61, 150.

Kaynakça

- » Beyhâkî, Ahmed b. Hüseyin, *el-Esmâ ve's-Sifât*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî, Mektebetu's-Suday, 1. Baskı, 1993.
- » İbn Arabî, Muhyiddîn, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Daru's-Sadr, Beyrut, ts.
- » Müslim b. el-Haccâc, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbaki, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût.
- » Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân*, thk. Abdulmuhsin et-Türkî, Hicr, 1. Baskı, el-Kahire 2001.
- » *Tefsîru Cüz'i 'Amme Min Halakâti't-Tefsîr fi Anadol -el-Kurûni'l-Vustâ-*, (Müellif:?), thk. İsmail Bayer, STS Yay., Rize 2015.
- » Zemaşşerî, Mahmûd, *el-Keşşâf an Hakâik-i Gavâmidî't-Tenzîli ve Uyûni'l-Ekâvîli fi Vucûhi't-Te'vil*, I-VI, thk. Âdil Ahmed, Ali Muhammed, Mektebetu'l-Ubeykân, 1. Baskı, er-Riyâd 1998.

İBNÜ'Z-ZÜBEYR ES-SEKAFÎ'NİN (V. 708/1308) HAYATI VE SURELERİN TERTİBİ MESELESİNE YAKLAŞIMI

Burhan ÇONKOR*

Öz

İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî, İslam dünyasında önemli bir yere sahip olan Endülüs'te yetişmiş; kıraat, tefsir, hadis ve nahiv âlimidir. Aynı zamanda Mâlikî mezhebinin önde gelen fıkıh âlimleri arasında zikredilmektedir. Bu makalede, çok yönlü bir âlim olan İbnü'z-Zübeyr'in hayatı, ilmi kişiliği ve Kur'an surelerinin tertibine dair yaklaşımı ele alınmıştır. Kur'an'ın mushaflaşma süreci ve bu süreçte surelerin Kur'an'daki yerlerinin nasıl belirlendiği konusunda bugüne kadar yerleşmiş üç farklı yaklaşım söz konusudur. İbnü'z-Zübeyr'i bu konuda farklı kılan ise ilgili görüşlerin birleştirilebilir olduğunu savunmasıdır. O, bu konudaki görüşlerini ve görüşüne delil teşkil eden rivayetleri, ayet ve sureler arası münasebete dair yazdığı el-Burhân adlı eserinde zikretmiştir. Müellifin bu eseri, sureler arası münasebeti ortaya koymanın yanında, surelerin tertibinin de salt bir ictihadın ürünü olmadığını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî, Sûre, Tertîb, Tenâsüb, Endülüs.

Ibn Al-Zubayr Al-Sakafi's Life and His Approach to the Arrangement of the Surahs

Abstract

Ibn al-Zubayr al-Sakafi, who grew up in Andalusia, an important place in the Islamic world, is a recitation, exegesis, hadith and nahw (grammar) scholar. He is also regarded as one of the leading scholars of the Maliki school of law. This article deals with the life and scholarly personality of Ibn al-Zubayr and his approach to the arrangement and composition of the Quran surahs. There are three different approaches to the process of the Quran becoming a book and the arrangement of the surahs. What

* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Çankırı İl Müftülüğü, bconkor@hotmail.com.

makes Ibn al-Zubayr different in this regard is his view that these three approaches can be combined. He mentioned his views and the relations that constitute evidence on this issue in his "al-Burhan" that he wrote about the relations between verses and Surahs. The author's this work, in addition to revealing the relationship between surahs, also shows that the arrangement of the surahs are not just a product of ijtihad.

Keywords: Ibn al-Zubayr al-Sakafi, Surah, Tartib (arrangement), Tanasub (Appropriateness), Andalusia.

GİRİŞ

İbnü'z-Zübeyr es-Sekafi, Endülüs'te, yaşadığı döneme damga vurmuş, ders aldığı hocaları, meşhur öğrencileri ve farklı konularda yazdığı eserleriyle ilim âleminde temayüz etmiş bir âlimdir. Kıraat, hadis ve nahiv alanında çok sayıda hocadan ders almış ve çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Yaşadığı dönemin sıkıntılarıyla mücadele etmiş, hakkı savunma uğrunda büyük eziyetlere katlanmış ve bu süreçte birçok ilmi çalışmasını da kaybetmiştir. Elimize ulaşan eserleri içerisinde özellikle tefsir alanında yazdığı *el-Burhân* ve *Milâkü't-Te'vil* adlı eserleri, kendi alanlarında yazılmış ilk eserler arasında sayılmaktadır.

Bu makalede, İbnü'z-Zübeyr es-Sekafi'nin hayatı, ilmi kişiliği, hakkındaki değerlendirmeler ve eserleri ile *el-Burhân* adlı eserinde ortaya koymuş olduğu, ayet ve surelerin tertibi meselesine yaklaşımı incelenmiştir.

A. İBNÜ'Z-ZÜBEYR ES-SEKAFİ'NİN (V.708/1308) HAYATI³⁷

1. İsmi, Nesebi, Hayatı ve Kişiliği

Asıl adı Ahmed b. İbrahim b. Zübeyr b. Muhammed b. İbrahim b. Zübeyr b. Hasen b. Huseyn b. Zübeyr b. Âsım b. Müslim b. Ka'b b. Mâlik b. Alkame b. Habbâb b. Müslim b. Adiy b. Murre b. Avf b. Sakîf'tir. Künyesi Ebû Ca'fer'dir. İlk dedesine nispetle Zübeyr olarak bilinmektedir ve en çok bu ismi kullanılmaktadır. Gırnata'da yetişmesi ve burada meşhur olması sebebiyle çoğunlukla el-Gırnâtî lakabı ile anılmaktadır.

İbnü'z-Zübeyr es-Sekafi, hicri 627 veya 628 (m. 1230) yılının sonlarında Zilkade ayında Ceyyân şehrinde doğmuştur. Kurtuba'nın doğusunda ve Gırnata'nın kuzeyinde bulunan Ceyyân şehri, dönemin önemli İslam başkentlerindedir.

³⁷ Hayatı hakkındaki bilgi şu kaynaklardan özetlenmiştir: İbn Abdilmelik, Muhammed b. Muhammed, *ez-Zeyl ve't-Tekmile*, thk. Muhammed b. Şerif ve İhsân Abbas, Beyrut, ths. I, 231-237; İbnü'z-Zübeyr es-Sekafi, *el-Burhân fi Tenâsübi Süveri'l-Kur'an*, thk. Said Fellâh, Dâru İbni'l-Cevzi, 1428, (muhakkikin girişi) s. 19-43; İbnü'z-Zübeyr es-Sekafi, *el-Burhân fi Tertibi Süveri'l-Kur'an* thk. Muhammed Şa'bânî, Muhammedîye 1410/1990, (muhakkikin girişi) s. 132-146; İbnü'l-Hatib, Lisânüddin, *el-İhâta fi Ahbâri Gırnâta*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1424. I, 72-75; İbn Ferhûn, Burhaneddin İbrahim, *ed-Dîbâcu'l-Müzheb fi Ma'rîfeti A'yâni'l-Mezheb*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebunnûr, Kâhire, ty. I, 188-189; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürrerü'l-kâmine fi A'yâni'l-mi'eti's-Sâmine*, thk. Muhammed Abdulmu'd Han, Haydarâbâd, 1392. I, 96-98; Suyûtî, Celâleddin, *Buğyetü'l-Vuât fi Tabakâti'l-Luğaviyyin ve'n-Nuhât*, thk. Muhammed Ebulfadl İbrâhîm, *el-Mektebetü'l-Asriyye, Lübnan*, ty. I, 291-292; *Mahlûf, Muhammed b. Muhammed, Şeceretü'n-Nüriz-Zekîyye, fi Tabakâti'l-Mâlikîyye, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnân, 1424. I, 303-304; Ünalan, Abdülkerim, "İbnü'z-Zübeyr es-Sekafi", DİA, İstanbul, 2000, XXI, 249.*

Tahsil hayatına Ceyyân'da başlayan İbnü'z-Zübeyr, şehrin düşman işgaline uğraması üzerine 643'te (1245-46) tahsiline Mâleka'da (Malaga) devam etmiştir. Bir süre, dönemin ilim ve kültür merkezi olan Sebte'de (Ceuta) yaşamış ve vefatına kadar Gırnata'da (Granada) pek çok hocadan istifade etmiştir. O, hakkı savunma konusundaki fedakârlıkları ve cesaretiyle tanınmaktadır. Bid'at ve hurafelere karşı mücadeleye etmiş, hakkın savunucusu olmuştur. Bu sebeple meliklerle arasında pek çok problem yaşamış yine de sabırlı bir şekilde hakkı söylemeye devam etmiştir. Bu yüzden zor duruma düşmüş ve hapse atılmıştır. İbnü'z-Zübeyr, Mâleka'da peygamberlik iddiasında bulunan İbrâhim el-Fezâî ile mücadele etmiş, Mâleka emîrinin İbnü'z-Zübeyr'in bütün kitaplarını ve notlarını yağmalatması sebebiyle Gırnata'ya göç etmiştir. Burada kendisine değer verilmiş, kadılık ve Ulu Câmii hatipliği görevlerinde bulunmuştur. İbnü'z-Zübeyr 8 Rebiülevvel 708'de (26 Ağustos 1308) Gırnata'da vefat etmiştir.

2. İlimi Konumu, Hocaları ve Öğrencileri

Mâlîkî mezhebinden olan İbnü'z-Zübeyr, bazı kaynaklarda mezhebin önde gelenleri arasında zikredilmiştir. Onun, Arap dili, tecvîd, fıkıh, tefsir, hadis, Kur'an ve bu alanlarla ilgili hadis rivayetleri konusunda Endülüs'te zirve şahsiyet olduğu, riyâset makamına ulaştığı da ifade edilmektedir.³⁸

İbnü'z-Zübeyr, Endülüs içinden ve dışından birçok hocadan ilim tahsil etmiş, birçok ilim dalında otorite haline gelmiştir. Onu, asrında benzersiz kılan ilmi bir konuma yerleşmiş, önemli bir şöhrete ve övgüye mazhar olmuştur.³⁹ İlim talebelerinin kendisine yöneldiği bir odak noktası haline gelmiştir.⁴⁰ Sadece Endülüs'ün değil bütün Mağrib'in Muhaddisi olduğu, sadece ilim sahipleri tarafından değil aynı zamanda bütün halk tarafından da zamanın en büyük hocası olarak kabul edildiği ifade edilmektedir.⁴¹

Tefsir alanında yazdığı ve sureler arası münasebetleri açıkladığı *el-Burhân* ile müteşâbih ve tekrar eden ayetler üzerinde durduğu *Milâkü't-Te'vîl* adlı eserleri sonraki âlimlerin müracaat kaynağı olmuştur. İbnü'z-Zübeyr *el-Burhân* adlı eserinde, bunların dışında ayrıca bir tefsirinden bahsetmiş ve değişik yerlerde bu eserine atıflarda bulunmuştur.⁴² Ancak bu eseri hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadık.⁴³

Öğrencisi olan İbn Cüzey (v. 741/1340) onun hakkında şunları söylemektedir:

³⁸ İbn Abdilmelik, *ez-Zeyl ve't-Tekmile*, I, 235-236; İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, I, 73; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, I, 188-189.

³⁹ İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, I, 72-73.

⁴⁰ İbn Abdilmelik, *ez-Zeyl ve't-Tekmile*, I, 235.

⁴¹ İbn Hacer, ed-Dürerü'l-Kâmine, I, 96-97; Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât*, I, 291-292; *Ziriklî, Hayreddin, el-A'lâm, Dâru'l-İlim li'l-Melâyin*, Beyrût, 2002, I, 86.

⁴² İbnü'z-Zübeyr, *el-Burhân*, s. 154, 194, 204, 210, 180.

⁴³ Saîd el-Fellâh, İbnü'z-Zübeyr'in eserleri arasında *Tefsîru li Kitâbillâh* adıyla bir eser zikretmiştir. Detaylı bilgi için bkz. İbnü'z-Zübeyr, *el-Burhân*, s. 39.

“Kur’an ilimleri, Endülüs ve Mağrib’de şeyhimiz Üstâd Ebû Ca’fer İbnü’z-Zübeyr ile son bulmuş/zirveye ulaşmıştır. O, ömrünü Kur’an hizmetinde geçirmiş, Allahü Teâlâ ona ilimde genişlik ve güçlü bir anlayış vermiştir. Araştırmacı ve ince bir anlayışa sahiptir.”⁴⁴

Çok yönlü bir âlim ve müellif olan İbnü’z-Zübeyr’in, 400 kadar hocası olduğu zikredilmektedir.⁴⁵ Onlardan bazıları ile bizzat görüşmüş, bazılarıyla sadece mektuplaşmış ve hocaları onu görmeden kendisine icazet vermişlerdir. Zira o dönemde ilim talebi için Endülüs’ün içine ve dışına yapılan yolculuklar artmış, rivayete çok önem verilmiş, bu sebeple Endülüs’ün birçok şehrine yolculuklar yapılmıştır.⁴⁶

Başlıca hocaları arasında, İbrahim b. Muhammed Ebu İshak el-Ma’ruf bi İbni’l-Âs el-Hatîb (v.726/1326), Ebu’l-Vefîd İsmail b. Yahya el-Ezdî el-Attâr (v.?), Ebu’l-Hasan eş-Şârî (v.649/1251), Ebu’l-Kasım en-Nahvî (v.649/1251), Ebu’l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed es-Serrâc (v.?), Ebu’l-Hattâb Muhammed b. Ahmed b. Halil (v.717/1318), Sa’d b. Muhammed el-Haffâr (v.646/1249), Muhammed b. Ali b. Vehb b. Mutî İbn Dakîk el-İd (v.702/1302) ve Ebu’l-Abbâs İbn Fertûn (v.660/1261) zikredilebilir.⁴⁷

İbnü’z-Zübeyr’den pek çok kişi rivayette bulunmuştur. Bunların bir kısmı onun yaşadığı şehirden gelenler olmakla beraber, bazıları da Endülüs’ün değişik yerlerinden ve Endülüs dışından gelerek ona değer vermiş ve kendisinden ilim tahsil etmiş kimselerdir. Tefsir, kıraat, hadis, fıkıh ve Arap dili alanlarındaki hâkimiyeti nedeniyle ön plana çıkmış, telif çalışmaları yanında öğrenci yetiştirmekle de meşgul olmuştur. Ebû Hayyân el-Endelûsî (v. 745/1344), İzzeddin İbn Cemâa (v. 767/1366), İbn Cüzey (v. 741/1340) ve İbn Rummân el-Gırnâtî (v.729/1329) gibi âlimler, onun öğrencilerinden bazılarıdır.⁴⁸

3. Eserleri

İbnü’z-Zübeyr, ilgilendiği ilim dallarının birçoğunda eser telif etmiştir. Öğrencisi Ebû Hayyân el-Endelûsî, İbnü’z-Zübeyr’in, fıkıh usulü, kelam ve fıkıh konularında temel kaynak niteliğinde eserleri olduğunu zikreder. Yine kaynaklarda o, “çok eser sahibi” olarak zikredilmektedir.⁴⁹ Bütün bu bilgiler onun çok sayıda eserinin olduğunu göstermektedir. Ancak fihrist ve terâcim türü eserlere bakıldığında, eserlerinin sayısının on altından fazla zikredilmediği görülmektedir. Ortaya çıkan bu çelişkiyi, İbnü’z-Zübeyr’in yaşadığı sıkıntılardan ve bu kadar çok eseri kaybedişinden bahseden bir rivayet gidermektedir. İbnü’l-Hatîb el-Endelûsî (v. 776/1374) şöyle demektedir:

⁴⁴ İbn Cüzey, Ebû’l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî, *et-Teshîl li-Ulûmi’t-Tenzîl*, thk. Abdullah el-Hâlidî, Beyrut, 1416, I, 20-21.

⁴⁵ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, I, 189.

⁴⁶ İbn Abdîmelik, *ez-Zeyl ve’t-Tekmile*, I, 235 vd.

⁴⁷ Detaylı bilgi için bkz. İbnü’z-Zübeyr, *el-Burhân*, thk. Muhammed Şa’bânî, (muhakkikin girişi) s. 132-146.

⁴⁸ Öğrencileri hakkında detaylı bilgi için bkz. İbnü’z-Zübeyr, *el-Burhân*, thk. Said Fellâh, s. 32-35.

⁴⁹ Bkz. İbn Abdîmelik, *ez-Zeyl ve’t-Tekmile*, I, 235-237; İbnü’l-Kâdî, Ebu’l-Abbâs el-Miknâsî, *Dürretü’l-Hicâl fi Esmâ’i’r-Ricâl*, thk. Muhammed el-Ahmedî, Kâhire, ty, I, 11.

“...Üstad İbnü'z-Zübeyr, zor duruma düştü, ölümle burun buruna geldi ve canını kur-tarmak için kaçtı. Onu öldürmek için evi basıldı. Hocalarından alıp kaydettiği bilgi ve kitaplara el konuldu. İşler yoluna girdikten ve Mâleka'da Emir Ebu Abdullah Nasr yönetimi ele aldıktan sonra yağmalanan kitaplarıyla birlikte geri döndü.”⁵⁰

İbnü'z-Zübeyr'in, bilinen ve kaynaklarda zikredilen başlıca eserleri şunlardır:

1. el-Burhân fî Tenâsübi Süveri'l-Kur'ân: Bu kitapta her surenin bir önceki sure ile münasebeti yanında ayetler arası irtibatlar da zikredilmiştir. Ayetler ve sureler arası münasebetin ele alındığı birçok çalışmada, İbnü'z-Zübeyr'in bu eseri, münasebet konusunda tek eser olarak gösterilmektedir.⁵¹ İbnü'z-Zübeyr bu eserini *Milâkü't-Te'vîl* adlı eserinin birçok yerinde sadece *el-Burhân* olarak kısaltarak zikretmiştir.⁵²

Kitabın isminin, bazı kaynaklarda birtakım farklılıklarla zikredildiği görülmektedir. İçeriğinde “Bâbu't-ta'rîf bi tertîbi's-süver/Surelerin Tertibinin Açıklanması” ismini taşıyan ve surelerin tertibi konusunda değerlendirmelerin yer aldığı bölüm sebebiyle bazı eserlerde *el-Burhân fî Tertîb-i Süveri'l-Kur'an* diye isimlendirilmiştir.⁵³ Eser, Muhammed Şa'bânî ve Said b. Cum'a el-Fellâh tarafından tahkik olarak basılmıştır. Muhammed Şa'bânî de eseri *el-Burhân fî Tertîb-i Süveri'l-Kur'an* ismiyle tahkik etmiştir.⁵⁴

İbnü'z-Zübeyr bu eserde, Hz. Osman'ın imam mushafındaki sure tertibine göre, sureler arasındaki münasebeti konu almıştır. Konuya girmeden önce, surelerin tertibinin nasıl olduğuna dair bir giriş yazmıştır. O, mukaddimede şöyle der:

“Surelerin tertibi konusu üzerine yazılanların kısa olması nedeniyle zorunlu olarak ben de bu konuyu kısa tuttum. Çünkü farklı yerlerdeki ayetlerin birbiri ile irtibatına dair bazı kimselerin teşebbüsleri olmuştur ancak surelerin münasebetiyle ilgili olarak öncekilere ait yazılmış bir şey göremedim. İşte bu eser bu konuda yazılmış en açık, en geniş ve kapsamlı çalışmadır...”⁵⁵

Surelerin Tertibinin Açıklanması başlığı altında ise ayet ve sureler arası münasebetin önemine dair şu açıklamayı yapmaktadır:

“Miktarı ne kadar olursa olsun, bu konuda yapılacak iş, sureler arası tenasübe riayet etmenin, sureler arasındaki bağlantıları ve ortak noktaları dikkate almanın gerekli olduğudur.”⁵⁶

⁵⁰ İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, I, 74.

⁵¹ Örnek olarak bkz. Suyûtî, Celâlüddîn, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebulfadî İbrâhîm, el-Heyetü'l-Misriyye, 1394/1974, III, 369.

⁵² Örnek olarak bkz. İbnü'z-Zübeyr es-Sekafi, *Milâkü't-Te'vîli'l-Kat'i bi-Zevi'l-İlhâd ve't-Ta'tîl fî Tevcih'i'l-Müteşâbih'i'l-Jafz min Âyi't-Tenzîl*, thk. Said Fellah, Beyrut, 1403/1983, I, 154-155, 316, 530, II, 801.

⁵³ İbnü'z-Zübeyr, *el-Burhân*, s. 38.

⁵⁴ Bu eserlerin künyeleri daha önce zikredilmiştir.

⁵⁵ İbnü'z-Zübeyr, *el-Burhân*, s. 77.

⁵⁶ İbnü'z-Zübeyr, *el-Burhân*, s. 79.

İbnü'z-Zübeyr'in bu eserinin, Kur'an-ı Kerim'in sureleri arasındaki münasebete dair yazılmış ve konuyu en geniş şekilde ele alan en eski eserlerden olduğu ve bu alanda yazılan eserlerin çoğunda, onun bu eserine ve görüşlerine itimat edildiği söylenmiştir. Başta Zerkeşî (v. 794/1392), Burhaneddin el-Bikâî (v. 885/1480), Suyûtî (v. 911/1505) gibi âlimler olmak üzere birçoğu onun bu eserine müracaat etmiş ve eseri görüşlerine dayanak yapmışlardır.

Suyûtî, *el-İtkân* adlı eserinde Zerkeşî'nin, İbnü'z-Zübeyr'in bu eserinden faydalandığını ifade ederken: "*Zerkeşî'nin bu görüşünü daha önceden Ebû Ca'fer İbnü'z-Zübeyr söylemiştir*"⁵⁷ diyerek dikkat çekmiştir.

İbnü'z-Zübeyr'in münasebet konusunda ilk eser yazan kişilerden olduğuna başka bir delil de konuyla ilgili eseri olan el-Bikâî'nin, tefsirinde sureler arası münasebete dair verdiği bilgilerin İbnü'z-Zübeyr'in bu eserinde verdiği bilgilerle aynı olması gösterilmiştir.⁵⁸ İbnü'z-Zübeyr'in öğrencisi olan Ebû Hayyân (v. 745/1344) da *el-Bahru'l-Muhîr* adlı eserinde sureler arası münasebete dair verdiği bilgilerde İbnü'z-Zübeyr'in ismini zikretmiş ve ondan nakillerde bulunmuştur.⁵⁹

Müellif eserine telif nedenlerini açıkladığı bir mukaddime ile başlamıştır. Burada kitabını yazma gerekçesi olarak Hz. Peygamber'in şu sözünü nakletmektedir:

*"Hiç bir peygamber yoktur ki ona, insanların imanına sebep olan mucizeler verilmiş olmasın. Bana verilen mucize ise ancak bana vahyolunan bir vahiydir. Onun için kıyamet gününde ümmeti en fazla olan peygamber ben olacağımı ümit ediyorum."*⁶⁰

Ona göre Hz. Peygamber'in Kur'an dışında çok sayıda mu'cizesi olmasına rağmen Kur'an, peygamberi özel kılan bir konuma sahiptir. Bu da Kur'an'ın i'câzından ve içerdiği delillerden kaynaklanır. İbnü'z-Zübeyr bu amaçla Kur'an'ın kendine has delilleri üzerinde düşünmüş, ayetler ve sureler arasındaki bağlantıları ve bu bağlantılardan çıkan mesajları muhataplara ulaştırmaya çalışmıştır.

Yaptığı bu çalışmanın önemi, mahiyeti ve nadir oluşu ile ilgili olarak şöyle demektedir:

"...Kitabın ayetlerini görmezden gelen kimse, kapı tokmağından gelen sesi kulağı duymayan kimse gibidir. Bu nedenle Allah Teâlâ şu sözleriyle uyarılmaktadır: "Kur'an'ı durup düşünmüyorlar mı?"⁶¹, "Bunlar Kur'an'ı düşünmezler mi? Yoksa kalpleri kilitli midir?"⁶², "Sana indirdiğimiz bu Kitap

⁵⁷ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 217.

⁵⁸ Yılmaz, Mehmet Faik, *Âyetler ve Süreler Arasındaki Münâsebet*, DİB. yay. Ankara, 2009, s. 53.

⁵⁹ Örnek olarak ilgili eserde Fâtihâ ve Bakara suresi ile ilgili münasebete bakılabilir. Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhîr*, Matbaatü's-Saâde, Mısır, 1328, I, 8 vd.

⁶⁰ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl, *Sahîhu'l-Buhârî*, Mısır, 1345, Fedâilu'l-Kur'an, 1; Müslim, Ebû'l-Huseyn b. Haccâc, *Sahîhu Müslim, Kâhire*, 1307, İmân, 239.

⁶¹ Nisa, 4/82.

⁶² Muhammed, 47/24.

mübarektir; ayetlerini düşünsünler, akli olanlar da öğüt alsınlar.⁶³ Bu ayetlerden alınacak çok sayıda ibret vardır.

*Kur'an'ın i'câzını ve yüceliğini anlama konusunda bu ümmetin gerek selefine gerekse halefine ait meşhur yolları vardır. Ben de Allah'ın lütfuyla Kur'an'ın irtibat yönlerini, ayet ve surelerin birbiri ile bağlantılarını düşündüm. Kur'an'ın indirilişini gösteren bu türden hayret verici alakaları imkân ölçüsünde gösterdim... Surelerin tertibine yönelik açıklamaları kısalttım. Bu konuda önceki ulemadan herhangi bir çalışma göremedim. Sadece birkaç yerde ayetlerin irtibatına dikkat çektiklerini gördüm. Bu nedenle bu çalışma konuyla ilgili en açık çalışmadır. Ancak bu konunun sınırları çok geniştir.*⁶⁴

Daha sonra bir giriş yazmış ve bu girişte, surelerin tertibi konusunda değinmiş, tertibin tevkîfi mi icthadi mi olduğuna dair ulemanın ihtilafına yer vermiştir.

Müellif esasen surenin maksadı ya da maksatları ile temel konusunu ya da surenin içerdiği farklı konuları zikretmeyi amaçlamıştır. Daha sonra sure içerisindeki konular ile bir önceki surenin konuları arasındaki ilişki üzerinde durmuş ve sonuçta sureler arasındaki münasebeti ortaya çıkarmıştır. Örnek olarak Fâtihâ suresindeki “sırât-ı müstakîm”, “nimet verilenler”, “gazaba uğrayanlar” ve “dalalette olanlar” ifadeleri verilebilir.⁶⁵ Müellif, Fâtihâ suresi ile sonraki sureler arasında bu ifadeler üzerinden bir bağ kurmuş, her surede bu ifadelerin farklı açılımlarına yer verildiğini ifade etmiştir. Müellif bu yolla, sureler arasındaki ortak içerik ilişkisini ortaya koymaya çalışmış ve mushaftaki sure sıralamasının tesadüfi olmadığını ispatlama yoluna gitmiştir.⁶⁶

Bu eser, sureler arasındaki bağlantıları ortaya koymanın yanında Kur'an-ı Kerim surelerinin hedefleri ve amaçlarının anlaşılması açısından da önem arz etmektedir. Zira ayet ve sureler arası münasebetin izah edilmesi için surelerin hedeflerinin açıklanması ve hedefler arasındaki bağlantıların ortaya konulması gerekmektedir.

2. Milâkü't-Te'vîl: Eserin ismi kaynaklarda bu şekilde zikredilmiştir. Ancak İbnü'z-Zübeyr, eserin mukaddimesinde kitabın ismini şu şekilde vermektedir: “*Milâkü't-Te'vîl'l-Kâti' bi zevi'l-İlhâdi ve't-Ta'dîl fi Tevcihi'l-Müteşâbihi'l-Lafzi min âyi't-Tenzîl.*” Bundan dolayı bazı kaynaklarda eserin isminde farklılıklar görülebilmektedir.⁶⁷

⁶³ Sâd, 38/29.

⁶⁴ İbnü'z-Zübeyr, *el-Burhân*, s. 77.

⁶⁵ Fâtihâ, 1/6-7.

⁶⁶ Müellifin bu doğrultudaki değerlendirmelerine örnek olarak bkz. İbnü'z-Zübeyr, *el-Burhân*, s. 84-86, 88, 89, 92, 94, 99, 100, 105, 106, 107, 109, 111 vb.

⁶⁷ İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta fî Ahbâri Gırnâta*, I, 73; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcu'l-Müzheb fî Ma'rifeti A'yâni'l-Mezheb*, I, 189; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fî A'yâni'l-mi'eti's-Sâmine*, I, 96; *Mahlûf, Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye*, I, 304.

Kur'an'ın müteşâbih ayetlerinin yorumlarını içeren bu eserde, farklı surelerde yer alan aynı veya benzer lafızlarla tekrar edilen ayetler ve bunların hikmetleri üzerinde durulmuştur. İlgili ayetler hakkında uyandırılmak istenen şüpheler giderilmeye çalışılmıştır. Kitap, Said el-Fellâh (Beyrut 1403/ 1983) ve Mahmud Kamil Ahmed (Beyrut 1985) tarafından iki cilt olarak yayımlanmıştır.⁶⁸ Âlimler, müellifin bu eserde bazı ilavelerle Ebû Ca'fer el-İskâfî'nin (v. 420/1029) "*Dürratü't-Tenzil ve Ğurratü't-Te'vil*"⁶⁹ adlı kitabını özetlediğini söylemişlerdir.⁷⁰

İbnü'z-Zübeyr, bu eserinde Ehl-i Sünnet akidesine dair önemli tespitlerde bulunmuş, aklın dindeki yerini izah etmiş ve Hâricîlerin, Kaderiyye'nin ve Mu'tezile'nin bazı görüşleri hakkında değerlendirmeler yapmıştır. Bu değerlendirmelerinde nasların çarpıtıldığını ve konuyla ilgisi olmayan ayetlerin delil olarak sunulduğunu ifade ederek eleştirilerde bulunmuştur. *el-Burhân* adlı eserinde de benzer tespitler yer almaktadır.⁷¹

3. Urcüze⁷² fî Beyâni Mezhebi's-Şevziyye: Ebû Abdullah eş-Şevziyye'ye nisbet edilen tarikat hakkında yazdığı manzum bir eserdir.⁷³

4. Kitâbü'l-İ'lâm bimen Hutime bihi'l-Kutrü'l-Endelüsiyyü mine'l-a'lâm: Terâcim kitaplarında bu eserin ismi çokça zikredilmesine rağmen, içeriğine dair bilgi verilmemiştir. Kitabın isminden, İbnü'z-Zübeyr'in bu eserde, son dönem Endülüs âlimlerinin hayatını anlattığı anlaşılmaktadır.⁷⁴

5. İzâhu's-Sebil fî Hadîs-i Cibrîl: İbnü'z-Zübeyr, bu eserin ismini *el-Burhân* adlı eserinde, Mâun ve Kureş sureleri arasındaki bağlantıyı açıklarken zikretmiştir.⁷⁵ Cibrîl hadisinin şerhi olduğu anlaşılan eser hakkında kaynaklarda bilgi yer almamaktadır.

6. Bernâmec⁷⁶: Bu eserle ilgili olarak Said Fellâh şunları zikretmektedir:

⁶⁸ Ünalın, "İbnü'z-Zübeyr es-Sekâfî", *DİA*, XXI, 249.

⁶⁹ Matbu' nüshaları için bkz. İskâfî, Ebû Abdillâh Muhammed el-Hatib, *Dürratü't-Tenzil ve Ğurratü't-Te'vil*, Kahire, 1327/1909, Beyrut 1393/1973.

⁷⁰ Kâtip Çelebi, Hâcî Halife, *Keşfu'z-Zünûn*, İstanbul, 1941, II, 1813.

⁷¹ Detaylı bilgi için bkz. İbnü'z-Zübeyr, *Milakü't-Te'vil*, I, 398-399, 480; İbnü'z-Zübeyr, *el-Burhân*, s. 208, 211-212.

⁷² "Recez, aruz sisteminde bir bahir adı olup eski Araplar'ın "kasid, remel, recez" diye adlandırdıkları belirli konulara tahsis edilmiş şiir nevilerinden biridir. I. (VII.) yüzyıldan sonra artık recez de dâhilî bir plana sahip bulunan kaside gibi uzun şiirler halinde nazmedilmeye başlanmış, bu yeni tip recez kasidelerine "urcüze", böyle şiirler nazmedenlere de "râciz" (reccâz) denilmiştir." Bkz. Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Recez", *DİA*, İstanbul, 2007, XXXIV, 509-510.

⁷³ İbn Abdilmelik, *ez-Zeyl ve't-Tekmile*, I, 236; Ünalın, "İbnü'z-Zübeyr es-Sekâfî", *DİA*, İstanbul, 2000, XXI, 249.

⁷⁴ İbn Abdilmelik, *ez-Zeyl ve't-Tekmile*, I, 236; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, I, 97; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn*, I, 286; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Bedru't-Tâli' bi Mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ty, s. 34.

⁷⁵ İbnü'z-Zübeyr, *el-Burhân*, s. 219.

⁷⁶ Eserin ismi bazı kaynaklarda *Bernâmecü Rivâyâtihi* şeklinde zikredilmektedir. Bkz. İbnü'z-Zübeyr, *el-Burhân*, s. 37; İbn Abdilmelik, *ez-Zeyl ve't-Tekmile*, I, 236.

“Eserde, müellifin icazet aldığı hocalarının isimleri zikredilmiştir. Bu eserin sonunda İbnü'z-Zübeyr'in şöyle dediği nakledilmektedir: “Bu yazıda ismini zikrettiğim herkes, kendisinden ilim aldığım kimselerdir. Bunlar içerisinde Ebu'l-Hasan el-Haffâr ve Üstad Ebu Ca'fer b. Halef dışındakilerin rivayet ve telif ettikleri konusunda icazetim var. Ebu'l-Hasan el-Haffâr ben Gırnata'da olmadığım bir zamanda vefat ettiği için kendisine çok okuduğum halde icazetini almam mümkün olmadı. Ebu Ca'fer b. Halef'ten hiç ayrılmadım fakat ondan da icazet alamadım.”⁷⁷

7. Ta'fika alâ Kitâbi Sîbeveyh: Bu kitabın, Sîbeveyh'in kitabı⁷⁸ üzerine yazılan bir talika olduğu söylenmiştir.⁷⁹

8. Redu'l-câhil an it'isâfî'l-mecâhil: Eser, Şevziyye⁸⁰ mezhebine reddiye ve onların gizli zararlarını ortaya çıkarmak amacıyla yazılmıştır. İbnü'z-Zübeyr'in hayatını konu edinen eserlerin çoğunda bu kitap zikredilmektedir.⁸¹

İbnü'z-Zübeyr, *Milâkû't-Te'vil* adlı eserinde de Şevziyye mezhebini zikretmiş ve onlara cevaplar vermiştir. Tefsirinde Neml suresinin ilk ayetlerinde, peygamberlerin, bütün ehl-i kiblenin ittifakıyla mutlak olarak küfürden korunduğunu ancak Şevziyye ve onların sözlerini savunan önemsiz sapık kimselerin bunun aksini iddia ettiklerini söylemektedir.⁸²

9. ez-Zamân ve'l-Mekân: Kitabın ismi pek çok eserde zikredilmektedir. Ancak bazı eserlerde bu kitapla ilgili eleştirilere yer verilmiştir.⁸³

10. Sebîlu'r-Reşad fî Fadli'l-Cihâd: Birçok kaynakta ismi geçen bu eser, cihadın önemi ve fazileti hakkındadır. Eserin, o dönemde artan Hristiyan saldırılarından Endülüs'teki İslam yurdunu korumak için Müslümanların dikkatini çekme ve cihada hazırlama konusunda müellifin birlik çağrısı olduğu söylenmiştir.⁸⁴

11. Şerhu'l-İşâre li'l-Bâcî: Müellifin bu eseri, Bâcî'nin⁸⁵ *el-İşâre* adlı eserinin şerhidir. Fıkıh usûlü hakkındadır.

⁷⁷ İbnü'z-Zübeyr, *el-Burhân*, s. 35-42.

⁷⁸ Sîbeveyh (v. 180/796), Arap dili gramerine dair zamanımıza ulaşan ilk hacimli eserin yazarı ve Basra nahiv mektebinin en önemli temsilcisidir. Arap dilinin nahvi, sarfı ve fonetiği alanında önemli bir yere sahip olan eseri *el-Kitâb*'tir. Detaylı bilgi için bkz. Özbalkıç, M. Reşit, “Sîbeveyhi”, *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVII, 130-134.

⁷⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn*, II, 1427.

⁸⁰ Şevziyye Mezhebi, Mağrib'de bilinen ve Abdullah eş-Şevzî el-İşbîlî'ye nispet edilen Süfî gruplardan biridir. (İbnü'z-Zübeyr, *el-Burhân*, s. 36.)

⁸¹ İbn Abdilmelik, *ez-Zeyl ve't-Tekmile*, I, 236; İbnü'l-Hatib, *el-İhâta*, I, 73.

⁸² İbnü'z-Zübeyr, *Milâkû't-Te'vil*, s. 898.

⁸³ Bkz. İbnü'l-Hatib, *el-İhâta*, I, 73.

⁸⁴ İbnü'z-Zübeyr, *el-Burhân*, s. 40.

⁸⁵ Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tüçibî el-Bâcî (v. 474/1081). Mâlikî mezhebinin Endülüs'teki önde gelen âlimlerindendir. Kurtuba'ya yerleşmiş ve burada eğitim görmüş olan Bâcî, edib ve muhadistir. Hadis, fıkıh, fıkıh usûlü ve cedel gibi alanlarda eserler kaleme almıştır. Endülüs'ün bazı şehirlerinde kadılık görevinde bulunmuştur. Bâcî, Meriyye'de (Almeria) 1081 yılında vefat etmiştir. (İbn Ferhûn, *ed-Dibâcu'l-Müzheb fî Ma'rifeti A'yânî'l-Mezheb*, I, 377-385).

12. Sılatü's-Sılati'l-Beşkûvâliyye: Eser, bazıları tarafından *Târîhu Ulemâi Endülüs/Endülüs Âlimleri Tarihi* şeklinde isimlendirilmiştir.⁸⁶ Bu eser Ebu'l-Kâsım b. Beşkûvâl'in (v. 578/1183) rivayetlerini topladığı eserdir ve *Sılatü's-Sıla* adıyla bilinmektedir.⁸⁷ Bir cildi basılmış, tahkik ve tahririni müsteşrik Lévi Provençal yapmıştır.⁸⁸

13. Mu'cemu Şuyûhihî: Eserin ismi birçok kaynakta zikredilmektedir.⁸⁹ Bu eserde hocalarının ve şeyhlerinin hayatına dair bilgiler olduğu ifade edilmiştir.⁹⁰

14. el-Maksadu'l-Vâcib: Hakkında fazla bilgi sahibi olmadığımız bu eserin, bazı kaynaklarda zikredildiği ve eserden nakillerde bulunduğu ifade edilmiştir.⁹¹

15. Nüzhetü'l-Besâiri ve'l-Ebsâr: Bazı kaynaklarda isim olarak zikredilmektedir.⁹²

B. SURELERİN TERTİBİ İLE İLGİLİ GÖRÜŞLER VE İBNÜ'Z-ZÜBEYR'İN SURELERİN TERTİBİ MESELESİNE BAKIŞI

1. Surelerin Tertibi ile İlgili Görüşler

Ayet ve sureler, Hz. Peygamber'e geliş sırasına göre mushafa yerleştirilmemiştir. Kaynaklarımızda ayetlerin tertibinin tevkiî olduğu konusunda ihtilafa rastlanmazken⁹³ surelerin tertibinin tevkiîliği tartışmalıdır.⁹⁴

Bu konuda icmâ olduğu çok sayıda âlim tarafından nakledilmiştir. Yine bu icmâya delil teşkil eden rivayetler kaynaklarda zikredilmiştir.⁹⁵ Âlimlerin, ayetlerin tertibi konusuna delil olarak seçtiği bu örnekler, değişik konularla alakalı olmasına rağmen her rivayetin ortak özelliği; ayetlerin yerlerinin o dönemde tespit edilmiş olduğuna ve bunun sahabe tarafından bilindiğine vurgu yapmasıdır.

Surelerin tertibi ile ilgili olarak âlimler arasında üç farklı yaklaşımdan bahsedilebilir.

⁸⁶ İbn Hacer, *ed-Dürrü'l-Kâmine*, I, 97.

⁸⁷ İbnü'z-Zübeyr, *el-Burhân*, s. 40; Kehhâle, Muhammed Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifin*, Dimeşk, 1957. I, 138.

⁸⁸ Eserin künyesi: İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî, *Sılatü's-Sıla*, thk. Lévi Provençal, Ribâd, 1938.

⁸⁹ İbn Hacer, *ed-Dürrü'l-Kâmine*, I, 97; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn*, II, 1735; *Zirikî, el-A'lâm*, I, 86.

⁹⁰ İbn Abdilmelik, *ez-Zeyl ve't-Tekmile*, I, 236.

⁹¹ Saïd Fellah, *Tinbüktî'nin* (v. 1036/1627), *Neylü'l-İbtihâc bi-Tabrîzî'd-Dîbâc*, adlı eserinde bu kitabın zikredildiğini söylese de biz bu bilgiye ulaşamadık. Bkz. İbnü'z-Zübeyr, *el-Burhân*, s. 41.

⁹² İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, I, 261, 262. Eserleri hakkında detaylı bilgi için bkz. İbnü'z-Zübeyr, *el-Burhân*, s. 35-42.

⁹³ Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 4; Tâhâ Âbidin Tâhâ Hamd, *Tertibu Suveri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, *Mecelletü'l-Buhus ve'd-Dirâsâtü'l-Kur'âniyye*, sy. 9, s. 32 vd.

⁹⁴ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Zerkeşî, *Bedreddin, el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Ebu'l-Fadl İbrâhîm, yy. 1957, I, 38, 237, 256-257; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 202 vd.; Zerkânî, *Muhammed Abdulazîm, Menâhilü'l-İrfân, Kâhire*, 1954, I, 353 vd.

⁹⁵ Ayetlerin yerlerinin, Hz. Peygamber tarafından tespit edildiğine ve dönemin Müslümanları tarafından bilindiğine dair rivayetler için bkz. Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 4, Tefsîr, 2/43; Müslim, *Ferâiz*, 9; Tirmizî, *Ebü İsa Muhammed b. Huseyn, Sünen*, Tab'atu'l-Kalî, ty, Tefsîru'l-Kur'ân, 10; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Kâhire, 1313, IV, 218.

a. Âlimlerin çoğu surelerin tertibinin ictihâdî olduğu görüşünü benimsemiş, Hz. Peygamber'in, surelerin tertib edilmesi görevini ashabına bıraktığını, onların da bu konuda ictihâd ederek mushaftaki sıralamayı yaptıklarını söylemişlerdir.

Surelerin tertibinin ictihâdî olduğu görüşünde olan âlimlerin en önemli delilleri, imam mushafı oluşturulmadan önce Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ud ve Übey b. Ka'b gibi sahabilerin ellerindeki farklı Kur'an tertipleridir. Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Kur'an'ı Kerim'i nüzül sırasına göre yazdığına dair bir rivayetten bahsedilmekte fakat kaynaklarımızda bu sıralamanın tam olarak nasıl olduğuna dair bir bilgi bulunmamaktadır.⁹⁶ Abdullah b. Mes'ud⁹⁷, Übey b. Ka'b⁹⁸ ve diğerlerinin mushafalarında da farklılıklar mevcuttur.⁹⁹

Sahabeye ait mushafar arasındaki farklılıklar, sure tertibinin ictihadi olduğuna delil teşkil etse de bunun resmî tertib özelliği taşımadığı ve en son yapılan tevkîfî tertipten önceki zamana ait olduğu ifade edilerek bu görüşe karşı çıkmıştır. Buna göre, yirmi üç yıllık zaman zarfında parça parça indirilen mushafın nihâi şeklinin, vahiy tamamlanmadan oluşması beklenemez.¹⁰⁰ Bu görüşe yapılan diğer bir eleştiri de, Hz. Osman mushafının tertibinden sonra bu sahabilerin, şahsî mushafarını bırakmalarıdır. Bu durum, ilgili mushafarın bağlayıcılığını da ortadan kaldırmış olmaktadır.¹⁰¹

⁹⁶ İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1398, s. 41; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 204; Öztürk, Mustafa, "Hz. Ali ve Hz. Fatıma'ya nispet edilen Mushafarın Mahiyeti", *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy, 2, 2006, s. 17.

⁹⁷ Abdullah b. Mes'ud'a nispet edilen mushaftaki sure tertibi: Bakara, Nisâ, Âl-i İmrân, A'raf, En'âm, Mâide, Yûnus, Tevbe, Nahl, Hüd, Yûsuf, İsrâ, Enbiyâ, Mü'minün, Şuarâ, Sâffât, Ahzâb, Kasas, Nûr, Enfâl, Meryem, Ankebût, Rûm, Yasin, Furkân, Hac, Ra'd, Sebe', Fâtur, İbrâhîm, Sâd, Muhammed, Kamer, Zümer, Mü'min, Zuhruf, Secde, Ahkâf, Câsiye, Duhân, Fetih, Hadid, Haşr, Fussilet, Kâf, Talâk, Hucurât, Mülk, Teğâbun, Münâfikûn, Cum'a, Saff, Cin, Nüh, Mücâdele, Mümtehine, Tahrîm, Rahmân, Necm, Zâriyât, Tûr, Kamer, Hâkka, Vâkıa, Kalem, Nâziât, Meâric, Müddessir, Müzzemmil, Mutaffîfîn, Abese, İnsân, Kıyame, Mürselât, Nebe, Tekvîr, İnfitâr, Gâşiye, A'lâ, Leyl, Fecr, Burûc, İnşikâk, Alak, Beled, Duhâ, İnşirâh, Târik, Âdiyat, Mâün, Kâria, Beyyine, Şems, Tîn, Hümeze, Fil, Kureys, Tekâsür, Kadr, Asr, Nasr, Kevser, Kâfirûn, Tebbet, İhlâs. (İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 39; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 223-224.)

⁹⁸ Übey b. Ka'b'a nispet edilen mushaftaki sure tertibi: Fâtiha, Bakara, Nisâ, Âl-i İmrân, En'âm, A'raf, Mâide, Yûnus, Enfâl, Tevbe, Hüd, Meryem, Şuarâ, Hac, Yûsuf, Kehf, Nahl, Ahzâb, Benü İsrâil, Zümer, Câsiye, Tâhâ, Enbiyâ, Nûr, Mü'minün, Mü'min, Ra'd, Kasas, Tâ Sîn Süleymân (Neml), Sâffât, Dâvûd, Sâd, Yâsîn, Hicr, Şûrâ, Rûm, Zuhruf, Hâ Mim Secde (Fussilet), İbrâhîm, Melâike (Fâtur), Fetih, Muhammed, Hadid, Zihâr (Mücâdele), Mülk, Furkân, Elif Lâm Mim Tenzilün (Secde), Nüh, Ahkâf, Kâf, Rahmân, Vâkıa, Cin, Necm, Kalem, Hâkka, Haşr, Mümtehine, Mürselât, Nebe, İnsân, Beled, Tekvîr, Nâziât, Abese, Mutaffîfîn, İnşikâk, Tîn, Alak, Hucurât, Münâfikûn, Cum'a, en-Nebiyu (Talak), Fecr, el-Mülk, Leyl, İnfitâr, Şems, Burûc, Târik, A'lâ, Gâşiye, Abese, Saff, Duhâ, İnşirâh, Kâria, Tekâsür, el-Hal', el-Hafid, Allâhümme İyyâke na'büdü, Hümeze, Zilzâl, Âdiyat, Fil, Tîn, Kevser, Kadir, Kâfirûn, Nasr, Leheb, Kureys, İhlâs, Felâk, Nâs. (İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 40; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 222-223.)

⁹⁹ İlgili tertipler hakkında detaylı bilgi ve bu görüşü savunan âlimlerle ilgili olarak bkz. Bâkîllânî, Ebûbekir b. Tayyib, *Nuketü'l-İntisâr li Nakli'l-Kurân*, thk. Muhammed İsmâ el-Gudât, Beyrut, 1422, I, 278 vd.; İbn Atıyye, Abdulhak, *Mukaddimetân fi Ulûmi'l-Kurân*, Thk. Arthur Jeffry, Mısır, 1954, s. 8-16, 275 vd.; İbnü'z-Zübeyr, *el-Burhân*, s. 79; Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 193 vd. 257 vd.; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 37 vd. 222 vd.

¹⁰⁰ İbnü'z-Zübeyr, *el-Burhân*, (muhakkikin girişi), s. 48.

¹⁰¹ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kurân*, Beyrut, 1969, s. 71.

Enfâl ve Tevbe sureleri arasına besmele konulmaması ve bu konuda Hz. Osman ile İbn Abbas arasında geçen konuşma da bu görüşe delil olarak zikredilmektedir.¹⁰² Ancak bu delil de sadece Enfâl ve Tevbe surelerinin birleştirilmesi konusuna has olması ve ilgili rivayetin zayıflığı nedeniyle eleştirilmiştir.¹⁰³

Tertibin ictihâd olduğunu savunanların delillerinden biri de, Kur'an'ı okuma konusunda Müslümanlar arasında ihtilaflar çıktığı haberi Hz. Osman'a ulaştığında onun seçtiği bazı sahabilere mushafı çoğaltmalarını emretmiş olmasıdır.¹⁰⁴ Hz. Osman'ın bu faaliyetinin, mushafın çoğaltılması yanında surelerin tertibini de kapsadığı düşünülmüştür.¹⁰⁵ Buna göre sahabe, mushafı çoğaltma işleminden önce sureleri de yeniden tertib etmiştir. Ancak Kur'an'ın çoğaltılması, yazımında veya nazımında değil, kıraatı konusunda ortaya çıkan ihtilaflar nedeniyledir. Dolayısıyla mushafın çoğaltılması esnasında surelerin tertibinde bir düzenlemeye gidilmediği ifade edilerek bu görüş de eleştirilmiştir. İctihâd görüşünün zayıf olduğu sonucuna ulaşan bazı muhakkikler, bu görüşlere itimat edip önem vermekten sakındırma yoluna gitmişlerdir. Çünkü onlara göre bu anlayış, Kur'an'ın i'caz yönlerinden biri olan telifi hakkında şüphe oluşturmakta ve İslam düşmanlarına eleştiri kapısını açmaktadır.¹⁰⁶

b. Bazı âlimler ise surelerinin tertibinin, Hz. Peygamber tarafından tevkîfi olarak yapıldığı görüşündedirler. Buna göre sureler, Hz. Peygamber'in emri, göstermesi, yerini işaret etmesi veya çeşitli sebeplerle onun tilavetinden anladıkları şekliyle bulunduğu özel yerlerine konulmuştur.¹⁰⁷

Tertibin tevkîfliliğini savunanlar, Hz. Peygamber zamanında Kur'an surelerinin bu günkü sırasına işaret eden veya îmâda bulunan bazı rivayetleri bu görüşlerine delil olarak getirmişlerdir.¹⁰⁸ Rivayetlerin dışında, bu konuda ashabın icmâsı (Hz. Osman mushafında birleşmiş) olması da delil kabul edilmiştir. Buna göre tevkîfi olması

¹⁰² Ahmed b. Hanbel ve Tirmizî'nin Yezîd b. Fârisî rivayetiyle İbn Abbas'tan naklettiğine göre İbn Abbas şöyle demiştir: "Osman'a dedim ki: *Enfâl* suresini es-sebu't-tivâl içine koymanıza sizi ne sevketti? *Hâlbukî o sure Mesânî* sureler içerisindedir. Peki, *Berâe* suresini es-sebu't-tivâl içine koymanıza sizi ne sevketti? Zira o sure *Miûn* içerisindedir. İkisini birleştirdiniz, aralarına besmele yazmadınız ve onları es-sebu't-tivâl içine koydunuz? Osman dedi ki: Hz. Peygamber'e çok sayıda ayeti olan sureler iniyordu. Ona herhangi bir vahiy geldiğinde bazı yazıcıları çağırıp şöyle diyordu: "Şu ayeti falanca surenin içine koyunuz." *Enfâl* suresi Medine de ilk inenlerdendir. *Berâe* suresi ise nüzûl zamanı olarak Kur'an'ın en son inenlerindedir. *Enfâl* suresinde bahsedilen kıssalar, *Berâe* suresinde bahsedilen kıssalara benzemektedir. Bu nedenle bu iki surenin, birbirinin parçası olduğunu sandım. Allah Rasûlü vefat etti ve bize bu surelerin aynı olup olmadığını açıklamadı. Bu nedenle ikisini birleştirdim ve aralarına besmele yazmadım ve bunları es-sebu't-tivâl içine koydum." (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 57; Tirmizî, *Tefsir*, 9/1.)

¹⁰³ Bu hadis değerlendirmesiyle ilgili geniş bilgi için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Thk, Ahmed Muhammed Şakir, *Dâru'l-Hadis, Kâhire*, 1416, I, 332 vd; Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, s. 72-73.

¹⁰⁴ Buhârî, *Fedâilu'l-Kur'an*, 2, 3.

¹⁰⁵ İbn Atıyye, *Mukaddimetân fi Ulûmi'l-Kurân*, s. 275.

¹⁰⁶ Bu konudaki değerlendirmeler için bkz. *Nahhâs, Ebu Ca'fer, en-Nâsihu ve'l-Mensûh, thk. Muhammed Abdüsselam Muhammed, Kuveyt, 1408*, s. 482; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 202 vd.

¹⁰⁷ Detaylı bilgi için bkz. *Nahhâs, en-Nâsihu ve'l-Mensûh*, s. 482; Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 258-259; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 217; *Nahhâs, en-Nâsihu ve'l-Mensûh*, s. 482.

¹⁰⁸ Buhârî, *Tib*, 39, *Fedâilu'l-Kur'an*, 6; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 107. Hz. Peygamber tarafından

için mutlaka açık bir nâs bulunması şart değildir. Bilakis bu konuda bir fiil, imâ, işaretle veya onaylama yeterlidir. Ancak bu delil de sahâbeyi bu konuda icmâ etmeye sevk eden şeyin, ümmetin tek bir söz etrafında birleşmesi ve fitneye sebep olacak şeyleri ortadan kaldırma düşüncesi olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir.¹⁰⁹

Tertibin tevkîfî oluşuna diğer bir delil ise benzer bütün surelerin bir arada tertip edilmemesidir. Kur'an-ı Kerim'de (başlangıçları, uzunluk ve kısalıkları) benzer sureler, sürekli olarak bir arada ve peş peşe sıralanmamıştır. Hâ-Mimler peş peşe tertip edilmiş olsa da Müsebbihât sureleri için bu durum söz konusu değildir. Müsebbihât sureleri arasına Mücâdele, Mümteherine ve Münâfikûn sureleri girmiştir. Ta-Sîn-Mîm diye başlayan Şuarâ ve Kasas surelerinin arasına Tâ-Sîn diye başlayan ve diğerlerinden daha kısa olan Neml suresi girmiştir.¹¹⁰ Eğer tertib icthâdî olsaydı benzer surelerin, belli bir mantık çerçevesinde sürekli olarak beraber sıralanması gerekirdi. Girişleri, uzunlukları ve kısalıkları benzer olan sureler farklı yerlerde olmazdı.¹¹¹

Tertibin tevkîfîliği konusunda başka bir delil de sureler arasındaki uyum ve bağlantılardır. Bu uyumun beşer icthâdına bağlanmasının mümkün olmayacağından hareketle, Fahreddin Râzî, İbnü'z-Zübeyr, Zerkeşi ve Bikâî gibi âlimler, ayetler ve sureler arası münasebet ve bütünlüğü ortaya çıkarmak için çaba sarf etmiş ve eserlerinde bu bağlantıları konu edinmişlerdir.¹¹²

Zerkeşi'ye göre; surelerin mushaftaki tertibinin tevkîfî olduğunu gösteren bazı deliller vardır. Bunlara; mukattaa harfleri, sure başlarının mana açısından bir önceki surenin sonuna uygun olması, surelerin lafızlarındaki vezin/ölçü ve bir surenin ayetinin/cümlesinin başka suredeki ayete/cümleye benzemesi örnek olarak gösterilebilir.¹¹³

Muasir âlimlerden Subhî Sâlih de şu sözlerle bu görüşü savunmaktadır:

"Surelerin tertibi de aynen (ayetler gibi) tevkîfidir. Bu tertip Hz. Peygamber hayatta iken biliniyordu ve bu, Kur'an'ın bütün sureleri için geçerlidir. Bunun aksini iddia edecek bir delile sahip değiliz. 'Surelerin tertibi sahâbenin icthâdî ile yapılmıştır veya bir kısmı icthâdî bir kısmı tevkîfidir.' diyen kimsenin görüşüne yer yoktur/itibar edilmez."¹¹⁴

Kur'an'ın hatim okumak üzere bölümlere ayrılmasından ve bu esnada surelerin tertibinden bahseden rivayet için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 9; Ebü Dâvud, Süleymân es-Sicistânî, *Sünen*, Kâhire, 1347, Ramazan, 9; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 83-84.

¹⁰⁹ Detaylı bilgi için bkz. İbnü'z-Zübeyr, *el-Burhân*, (muhakkikin girişi) s. 54.

¹¹⁰ "Hâ-mîm"le başlayan Mü'min, Fussilet, Şurâ, Zuhruf, Duhân, Câsiye ve Ahkâf sureleridir. Havâmîm (hâ-mîm) veya Âlû hâ-mîm (hâ-mîmli, hâ-mîmle başlayan) ismi de verilmektedir. Allah'ı tesbihle başlayan Hadîd, Haşr, Saf, Cum'a, Tegâbün surelerine "Müsebbihât" ismi verilmektedir. Tâ-sîn veya "Tâ-sîn-mîm"le başlayan Şuarâ, Neml, Kasas sureleri "Tavâsîn" diye de anılmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Birşik, Abdülhamit, "Sûre", *DiA*, İstanbul, 2009, XXXVII, 538-539.

¹¹¹ Bu konuyla ilgili bkz. İbnü'z-Zübeyr, *el-Burhân*, (muhakkikin girişi) s. 56; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 219;

¹¹² Bu konuda çalışma yapan âlimlerle ilgili olarak bkz. Yılmaz, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet*, s. 53.

¹¹³ İlgili örnekler için bkz. Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 186, 260.

¹¹⁴ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmî'l-Kur'an*, s. 71.

c. Âlimlerden bazıları ise bu iki görüşü birleştirmiş ve surelerin çoğunun tertibinin tevkîfî olduğunu kabul etmekle birlikte, bazı surelerin sahabenin ictihâdî ile tertib edildiğini ileri sürmüşlerdir.

Bu konudaki delilleri ise tertibin tevkîfî ve ictihâdî olması konusunda vârid olan rivayetlerin her iki görüşü de destekler nitelikte olması ve iki görüşten birini net olarak ifade etmemesidir.¹¹⁵

Bu görüşü savunan âlimler, tertibi tevkîfî veya ictihâdî olan surelerin sayıları konusunda ihtilaf etmişlerdir. İbn Atıyye'ye göre tertibi tevkîfî olan sureler; es-sebu't-tivâl, Hâ-Mîmler ve Mufassallar olarak sınırlandırılmıştır.¹¹⁶ İbnü'z-Zübeyr, tertibi tevkîfî olan surelerin sayısını çoğaltmış, Beyhakî, İbnü'l-Arabî ve Suyûtî ise Enfâl ve Berâe sureleri hariç diğerlerinin tertibinin tevkîfî olduğunu ifade etmişlerdir.¹¹⁷

2. İbnü'z-Zübeyr'in Görüşleri

İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî'nin, ayetlerin tertibine dair görüşü şöyledir:

*"Ayetlerin sure içindeki yerleri, Hz. Peygamber'in göstermesi ile belirlenmiştir ve bu konuda bir ihtilaf yoktur. O da bu işin yapılmasını Müslümanlara emretmiştir."*¹¹⁸

İbnü'z-Zübeyr, âlimlerin çoğunun, surelerin tertibinin sahabenin ictihâdî ile olduğunu savunduklarını ifade etmesine rağmen, kendisi bu ictihâdın sıradan olmadığı kanaatindedir. Ona göre sahâbe, bu tertibi Hz. Peygamber'den öğrendikleri şekilde, bilgi ve tecrübelerine dayanarak yaptılar. Onların bu çabası peygamberden duydukları ve öğrendiklerine göre şekillenmiştir ki bu da ümmet açısından bağlayıcı olmaktadır.¹¹⁹ O, bu görüşünü desteklemek üzere, *Milâkû't-Te'vîl*¹²⁰ adlı eserinde şunları söyler:

*"En sahih kaynaklara göre surelerin tertibi tevkîfidir. Ayetlerin tertibinin tevkîfî olduğu konusunda ise zaten tartışma yoktur. Çünkü Kur'an'daki bu tertib yapılırken, nüzül tertibinin dışında (özel) bir tertip dikkate alınmıştır."*¹²¹

¹¹⁵ İlgili deliller ve bu görüşü savunan âlimler hakkında bkz. *Zerkânî, Menâhilu'l-İrfân*, I, 356.

¹¹⁶ İbn Atıyye, *Mukaddimetân fî Ulûmi'l-Kurân*, s. 276.

¹¹⁷ İbnü'z-Zübeyr, *el-Burhân*, s. 81; Zerkâşî, *el-Burhân*, I, 186, 256; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 218.

¹¹⁸ İbnü'z-Zübeyr, *el-Burhân*, s. 79.

¹¹⁹ İbnü'z-Zübeyr, *el-Burhân*, s. 79. İbnü'z-Zübeyr, bu görüşüne delil olarak, İmam Mâlik'in de surelerin tertibinin sahabenin ictihâdî ile olduğunu savunmasına rağmen şöyle söylediğini nakletmiştir: "Sahâbe, Kur'an'ı Hz. Peygamber'den duydukları şekil üzere cem ve tertip ettiler." (Bkz. İbnü'z-Zübeyr, *el-Burhân*, s. 83.)

¹²⁰ İki cilt halinde tahkikî olarak basılmıştır. Eserin künyesi: İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî, *Milâkû't-Te'vîli'l-Kat'i bi-Zevi'l-İlhâd ve't-Ta'til fî Tevcihi'l-Müteşabihî'l-lafz min Âyi't-Tenzil*, thk. Said Fellah, Beyrut, 1403/1983.

¹²¹ İbnü'z-Zübeyr, *Milâkû't-Te'vîl*, I, 316.

İbnü'z-Zübeyr bu ifadesiyle, şu an elimizdeki mushafta belirlenen tertibin, akıl gerekçelerle izah edilemeyeceğini dolayısıyla bu tertibi sahabe bile yapmış olsa, ancak önceki bilgi ve tecrübelerine göre yapmış olduklarını ifade etmektedir. Bunun göstergesi de ayet ve sureler arası münasebetlerdir.

İbnü'z-Zübeyr, es-sebu't-tivâl, Hâ-Mîmler ve Mufassallar dışındaki surelerin tertibinin icthâdî olduğunu söyleyen İbn Atiyye'ye reddiye olarak şöyle demektedir:

“İbn Atiyye, Kur'an'ın tertibinin bir kısmının tevkîfî bir kısmının da icthâdî olduğunu düşündü. Ona göre; es-sebu't-tivâl, Hâ-Mîmler ve Mufassallar gibi surelerin çoğunun tertibi Hz. Peygamber zamanında biliniyordu. Bunların dışındakilerin tertibinin, peygamberden sonra ümmete bırakılmış olması mümkündür. İbn Atiyye bu kısmı çok geniş tuttu ve hiçbir sınırlama getirmede. Rivayetlerin zahiri, onun belirlediği sayıdan daha çok surenin tertibinin tevkîfî olduğunu göstermektedir. Surelerin çok azı hakkında ihtilaf olmuştur veya olabilir.”¹²²

İbnü'z-Zübeyr, sureler arası tenâsübü ele aldığı *el-Burhân* adlı eserinde, surelerin tertibinin ilahî kaynaklı olduğunu, bu tertibin, Kur'an'ın i'câz yönlerinden biri olduğunu ispat etmeye ve sureler arası münasebeti ortaya koymaya çalışmıştır.¹²³ Onun, bu görüşüne delil olarak, bazı surelerin mushaftaki sırasına işaret eden şu rivayetleri zikrettiğini görmekteyiz.

Bunların başında Müslim'in naklettiği **“Bakara ve Âli İmrân surelerini okuyun...”**¹²⁴ rivayeti ile **“Kiyamet gününde, Kur'an-ı Kerîm ile onun buyruklarını tutup yasaklarından kaçan mü'minler ortaya getirilecekler. Kur'an'ın önünde en uzun iki sûresi, Bakara ile Âli İmrân bulunacak...”**¹²⁵ rivayeti gelmektedir.

Hz. Peygamber'in namazda es-sebu't-Tivâl ve Mufassal sureleri okuduğuna dair rivayet¹²⁶ ile İbn Mes'ûd'dan gelen bir rivayete göre o, İsrâ, Kehf, Meryem, Tâhâ ve Enbiyâ sureleri hakkında şöyle demiştir: **“Bu sureler İslam'ın ilk dönemlerinde nâzil olan (Tilâdî) sureleridir.”**¹²⁷ Surelerin mushaftaki sırasına göre zikredildiği bu rivayette, ilgili surelerin “Tilâdî” olarak ifade edilmesi, ilk ezberlenen ve kendilerinden istifade edilen sureler olması şeklinde izah edilmiş, kelimenin ‘kendisinden faydalanan şeyler’ manasında kullanıldığı ifade edilmiştir.¹²⁸ Rivayetlerde dikkat çekilen husus, surelerin mushaftaki sırasına uygun olarak zikredilmiş olmasıdır.

Buhârî'de nakledilen bir rivayete göre;

¹²² İbnü'z-Zübeyr, *el-Burhân*, s. 81.

¹²³ Benzer görüşler için bkz. *Nahhâs, en-Nâsihu ve'l-Mensûh*, s. 482; Suyûtî, *el-İtkân*, III, 369.

¹²⁴ Müslim, *Müsâfirûn*, 252.

¹²⁵ Müslim, *Müsâfirûn*, 253.

¹²⁶ İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef, thk. Kemal Yusuf el-Hût*, Riyâd, 1409, I, 323.

¹²⁷ Buhârî, *Fedâilu'l-Kur'an*, 6.

¹²⁸ Bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. Halef b. Abdilmelik İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd ts, II, 215; *Kirmânî*, Şemseddin, *Sahîhu'l-Buhârî bi Şerhi'l-Kirmânî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût, 981, XIX, 14.

*"Hz. Peygamber (s.a.s) her gece yatmak üzere yatağına girdiğinde iki elini birleştirerek İhlâs, Felâk ve Nâs surelerini okur, ellerine üflerdi..."*¹²⁹

Diğer bir örnek de Hz. Ömer'in tek rekâtta Fîl ve Kureyş surelerini okuduğuna dair rivayettir.¹³⁰ Bu rivayetlerde de sureler, bu günkü sıralarına uygun olarak zikredilmiştir.

İbnü'z-Zübeyr'e göre bu konuda Kur'an'ın mushaf haline getirilmesinden önce Hz. Peygamber ve sahâbeden farklı sebeplerle vârid olan ve sure tertibine işaret eden birçok örnek vardır. Buna rağmen ilgili rivayetler, surelerin tamamının tertibinin tevkîfî olduğunu söylemeyi gerektirmez. Bu nedenle âlimlerin birçoğu surelerin tertibinin sahâbenin ichtihadıyla olduğunu düşünmüşlerdir.¹³¹

İbnü'z-Zübeyr yine konuyla ilgili olarak şöyle demektedir;

*"Rivayetler ve bu rivayetlerin sure tertibine dair net bilgi içerenleri, surelerin çoğunluğu hakkında vârid olmuştur. Yine bu rivayetler, Kur'an'ın tamamındaki her iki surenin birbirine önceliğine ve sonralığına dair bilgi vermez. Şüphesiz ki sadece iki sure bile olsa, bazı sureler sahâbenin ichtihadına bırakıldı. Bu konudaki meşhur görüş ve bu görüşün doğruluğu daha önce ifade edildi. Sonuç olarak bu rivayetler, sahâbenin ichtihadına ve onların bu konudaki ittifakına delil teşkil eder. Bu ittifakın kaynağı da onların, Kur'an'ı Hz. Peygamber'den duydukları şekliyle tertip etmiş olmalarıdır."*¹³²

3. Görüşlerin Birleştirilebilirliği

İbnü'z-Zübeyr es-Sekafi, surelerin çoğunun tertibinin tevkîfî olduğunu savunmasının yanında, bu üç görüşü birleştirmeye çalışmıştır. Ona göre bu üç görüş, aslında tevkîfî olduğu görüşünde birleşmektedir. Aralarında sadece lafzî bir fark söz konusudur. Bu lafzî fark ise; sahâbenin yaptığı tertibin arka planında, Hz. Peygamber'den sarîh, sözlü bir tevkîf mi yoksa onun fiillerinden çıkarılan fiilî bir tevkîf mi olduğudur.¹³³

İbnü'z-Zübeyr'e göre; eğer surelerin tertibi Hz. Peygamber'den tevkîfî olarak yapılmış olsaydı bu ilahî belirleme ve düzenlemeden sonra tartışma olmaması gerekirdi. Eğer bu tertib peygamberden sonra ümmete bırakılan bir iş olsaydı sahâbenin tamamı bu konuda bütün gayretini ortaya koyardı. Zira onlar bu konuda uzun süre bilgi sahibi olmuşlardı. Bu işin bilincinde olma ve anlama konusunda onlar güvenilirdirler. Ayetlerin nüzul sebeplerini ve kelimelerin konuldukları manaları çok iyi biliyorlardı. Onlar Kur'an'ı ancak Hz. Peygamber'den duydukları şekil üzere topladılar. Bu konuda ne söylenirse söylene, surelerin tertibi Hz. Peygamber'den alınmıştır.

¹²⁹ Buhârî, Tıb, 39.

¹³⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I, 314.

¹³¹ İbnü'z-Zübeyr, *el-Burhân*, s. 81.

¹³² İbnü'z-Zübeyr, *el-Burhân*, s. 83.

¹³³ İbnü'z-Zübeyr, *el-Burhân*, s. 80.

Ashâb-ı Kirâm da ondan duyduklarına göre bu değerli bakış açılarını oluşturmuşlardır. O halde ihtilaf şudur: Bu tertib, peygamberin bizzat sözlü tevkîfî ile mi yoksa bu konuda onlara görüş belirtebilecekleri bir alan bırakacak şekilde onun fiiline isnad edilerek mi yapılmıştır? İşte ihtilafın konusu burasıdır.¹³⁴

Yukarıda da ifade edildiği gibi İbnü'z-Zübeyr'in, ictihad konusuna yaklaşımı farklıdır. Ona göre; eğer sahâbe bu tertibi, Hz. Peygamber'den duyduklarına ve öğrendiklerine göre yaptılarsa o zaman onların tercihleri söz konusu olmadığı gibi yaptıkları bu fiillerine de ictihâd denilmemesi gerekir. Bu konuda söylenmesi gereken şudur: Müslim'in Huzeyfe'den rivayetine göre o, şöyle demektedir:

“Bir gece Peygamber (s.a.s) ile birlikte namaz kıldım. Bakara suresine başladı. Ben (içimden) yüz ayeti tamamlayınca rükû' eder dedim. Sonra devam etti. Ben (içimden) bütün sureyi bir rek'atta okuyacak dedim. O yine devam etti. Ben bu sure ile rükû'a varır dedim. Sonra Nisâ suresine başladı, onu da okudu. Sonra Âl-i İmrân suresine başladı onu da okudu...”¹³⁵

Bu rivayette Peygamber Efendimiz'in namazda sureleri Kur'an'daki sıralamaya muhalif olarak okuması belki de ümmete genişlik olması ve bu büyük nimeti açıklamak içindir. Çünkü kendisinden sonra görüş belirtmek, onun çoğunlukla yaptığı fiiller dikkate alınarak yapılır. Sahâbe de bu konuda ictihad etmiş ve onun çoğunlukla okuduğu tertibe itibar etmişlerdir. Onların ictihâd alanı bu şekilde açıklanabilir.¹³⁶

İbnü'z-Zübeyr, Peygamber Efendimiz'in Kur'an'daki tertibe uygun olarak, Cuma namazının birinci rekâtında çoğunlukla Cum'a suresini, ikinci rekâtında Münâfikûn suresini okuduğunu¹³⁷ örnek vermiştir. Onun bu tercihinin de hikmetleri vardır. Zira Cuma suresi mü'minlere Cuma gününü müjdelemekte ve Cuma namazına teşvik etmekte iken, Münâfikûn suresi ise münafıkları ümitsizliğe sevk etmekte ve ayıplamaktadır. Dolayısıyla Kur'an'daki bu tertib gelişigüzel yapılmış bir iş değildir. Örneğin Kadr suresininin Alak suresinden sonra sıralanmasında kinaye yoluyla **“Doğrusu, Biz, Kuran'ı kadir gecesinde indirdik.”**¹³⁸ ayetinde, Alak suresinin başındaki **“Oku!”**¹³⁹ emrine işaret edilmiştir.¹⁴⁰

İbnü'z-Zübeyr, surelerin tertibinin sahâbenin ictihadı ile yapıldığını ve bu tertib yapılırken tenâsübe ve sureler arasındaki özel bağlantılara riayet edilmediğini düşünenleri eleştirmektedir. O, böyle düşünenlere şu soruyu sormaktadır: “Eğer öyleyse, bu tertib yapılırken, nüzul tertibine göre yapılmadığı kesin olduğuna göre neye göre

¹³⁴ İbnü'z-Zübeyr, *el-Burhân*, ss. 79-80.

¹³⁵ Müslim, *Müsâfirûn*, 203.

¹³⁶ İbnü'z-Zübeyr, *el-Burhân*, ss. 80-81.

¹³⁷ Müslim, *Cum'a*, 61.

¹³⁸ Kadr, 97/1.

¹³⁹ Alak, 96/1.

¹⁴⁰ İbnü'z-Zübeyr, *el-Burhân*, s. 81.

yapılmıştır?” Ayetlerin tertibinin, Hz. Peygamber tarafından tevkîfi olarak yapıldığından hareketle surelerin tertibinin de tesadüfi olarak yapılamayacağını düşünmektedir.¹⁴¹

Bu görüşünü bazı rivayetler ve sureler arası tenâsüb örnekleriyle delillendirmektedir. Örneğin Bakara suresi Medenî olmasına rağmen hadis-i şerifte Hz. Peygamber'in işaret etmesi ile¹⁴² surelerin önüne alınmıştır. Medenî olduğu halde Mekkî surelerin önüne alınan birçok ayet ve sure vardır. O halde tertib, nüzul sırasına göre yapılmadığına göre tenâsübe ve sureler arasındaki özel bağlantılara göre yapılmıştır. Bunu anlamak için Enfâl-Berâe, Talâk-Tahrîm, Tekvîr-İnfîtâr, Duhâ-İnşirâh, Fîl-Kureys ve Felak-Nâs sureleri arasındaki bağlantılara bakılmasının yeterli olacağını söylemiştir.¹⁴³

4. Tertibin Bağlayıcılığı

Âlimlerin çoğuna göre, surelerin tertibi ister tevkîfi, ister ictihâdî isterse bir kısmı tevkîfi bir kısmı ictihâdî olsun saygı duyulması gereken bağlayıcı bir iştir. Eğer tevkîfi ise, bu tertibe saygı duyulup riayet edilmesinde ve özellikle mushaflarda yazılırken bu tertibe uyulmasında Hz. Peygamber'in sünnetine sarılma vardır. Tertibin, sahâbenin sırf kendi tercihleri neticesinde ortaya koydukları ictihâdları ile yapıldığı kabul edilirse bu durumda da sahâbenin icmâsı söz konusudur ve icmânın dinde delil olması sebebiyle bu tertib yine bağlayıcı olmaktadır. Her iki durumda da Allah'ın kitabının korunması, fitne ve fesad sebeplerinin ortadan kaldırılması söz konusudur. Eğer mushafların tertibinde İhmal/dikkatsizlik söz konusu olsaydı bu durum Kur'an'ın nazmı ve telifi konusunda uzun yıllar sürecek ihtilaflara yol açardı. Oysa Kur'an'ın cem ve tertibi de onun i'câzının göstergelerindendir.¹⁴⁴

Ayetlerin tertibine tilavet esnasında uyulması zorunludur. Zira bu tertibin tevkîfi olduğu konusunda tereddüt olmadığı daha önce söylenmişti. Tilavet esnasında surelerin tertibine uyulması ise mendup olarak görülmüş ve bu görüşe daha önce zikrettiğimiz Müslim rivayeti delil olarak getirilmiştir.¹⁴⁵ Bu rivayette Hz. Peygamber (s.a.s), bir namaz esnasında mushaftaki sırasına muhalif olarak önce Bakara suresini, sonra Nisâ suresini sonra da Âl-i İmrân suresini okumuştur.¹⁴⁶

İbnü'z-Zübeyr'e göre Peygamber Efendimiz'in namazda sureleri Kur'an'daki sıralamaya muhalif olarak okuması, kıraatte tertibe uyma konusunda ümmete kolay-

¹⁴¹ İbnü'z-Zübeyr, *el-Burhân*, s. 81.

¹⁴² Müslim, *Müsâfirün*, 253.

¹⁴³ İlgili yerler için bkz. İbnü'z-Zübeyr, *el-Burhân*, ss. 103-108, 189-190, 203, 209-211, 218, 224.

¹⁴⁴ *Nahhâs, en-Nâsihu ve'l-Mensûh*, s. 482. Ayrıca bkz. İbnü'z-Zübeyr, *el-Burhân*, (muhakkikin girişi), s. 61-64.

¹⁴⁵ Bkz. Nevevî, Yahyâ b. Şeref, et- *Tibyân fî Âdâbı Hameleti'l-Kur'ân*, Dâru'l-Minhâc, Beyrût, 1432, ss. 116-118; İbnü'z-Zübeyr, *el-Burhân*, s. 80.

¹⁴⁶ Müslim, *Müsâfirün*, 203; İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, I, 324.

lık olması ve bu büyük nimeti açıklamak içindir. Çünkü kendisinden sonra görüş belirtmek, onun çoğunlukla yaptığı fiiller dikkate alınarak yapılır. Sahâbe de bu konuda ictihad etmiş ve onun çoğunlukla okuduğu tertibe itibar etmişlerdir.¹⁴⁷

Bir başka tartışma konusu da Kur'an tefsiri yapılırken ilgili sure tertibi (mushaf tertibi) dışına çıkılıp çıkılmayacağı, sure tertibinin tefsir konusunda bağlayıcı olup olmadığıdır. Surelerin bilinen sırasının dışında, özellikle nüzul sırası dikkate alınarak tefsir edilmesi öncelikle Batılı araştırmacılar tarafından XIX. yy. başlarında ortaya konulmuştur. İslam dünyasında önceleri bu tür çalışmalara temkinli yaklaşılmış hatta karşı çıkmıştır. Ancak mushaf tertibine göre yapılan tefsir çalışmalarında, çoğunlukla ayet ve surelerin indiği zamanın ve nüzul sırasının dikkate alınmamasının, Kur'an'ın ifade ettiği mananın tam olarak anlaşılması konusunda yetersiz kaldığının düşünülmesi, özellikle son dönemlerde nüzul sırasına göre tefsirlerin yazılmasına sebep teşkil etmiştir. Bunun sonucu olarak günümüzde, surelerin konuları dikkate alınarak yazılan konulu tefsirler ile nüzul sırasına göre yazılan tefsirler İslam dünyasında da görülmeye başlamıştır.¹⁴⁸

SONUÇ

Kur'an'ın mushaf haline getirilmesi esnasında surelerin tertib edilmesini, sahâbe tarafından acil ve gelişigüzel yapılmış bir ictihadın ürünü olarak değerlendirmek doğru olmadığı gibi bu bakış açısı, sahabenin yıllar boyu edindikleri tecrübelelerini ve Hz. Peygamber'in uygulamalarını görmezden gelmek anlamına gelir. İbnü'z-Zübeyr'in de ifade ettiği gibi, tertibin ictihadi oluşu, sahâbe eliyle yapılmış olmasındandır. Gerçekte bu faaliyet, onların Hz. Peygamber'den duydukları, gördükleri, edindikleri tecrübe neticesinde gerçekleşmiştir.

İbnü'z-Zübeyr'in ortaya koyduğu üzere, tertibin ictihâdî oluşu, her şeyden bağımsız bir ictihad olarak değil, Hz. Peygamber'den sözlü, fiili veya ima yoluyla edinilen bilgiler neticesinde ortaya çıkmış bir ictihad olarak düşünüldüğünde, ilgili görüşleri birleştirmek mümkün olabilir. Onun gibi birçok âlimin dile getirdiği üzere; sureler arası münasebet ve bağlantılar da ictihad meselesine bu şekilde bakmayı zorunlu kılmaktadır. Başka bir deyişle bu âlimlere göre, sureler arasında var olan ve Kur'an'ın i'câzına delalet eden bu türden bağlantılar, tertibin tevkîfî oluşunun sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır.

¹⁴⁷ İbnü'z-Zübeyr, *el-Burhân*, s. 80. Benzer değerlendirmeler için bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, I, 228-229.

¹⁴⁸ Bu konuda detaylı bilgi, görüş ve değerlendirmeler için şu çalışmalara bakılabilir. Okumuş, Mesut, "Kur'an-ı Kerim'in Kronolojik Okunuşunun Muhasebesi", I. Kur'an Sempozyumu, *İslami İlimler Dergisi* yay, Çorum, 2007, s. 91 vd.; Polat, Fethi Ahmet, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*, İz yay, İstanbul, 2008, s. 157 vd.; Gözeler, Esra, "Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesine Batılı Yaklaşımlar", *AÜİF Dergisi*, 2010, cilt: LI, s. 299 vd.; Kurt, Yaşar, "Kur'an'ın Nüzül Süreci Ve Nüzül Sırasını Esas Alan Tefsir Üzerine", *OMÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, sy, 33, s. 28 vd.

Ayetlerin tertibinin tevkîfi oluşu konusunda görüş birliği olması sebebiyle, tilavet esnasında bu tertibin bağlayıcılığı açıktır. Surelerin tertibinde ise Hz. Peygamber'in zaman zaman farklı uygulamaları olsa da sahabe, onun çoğunlukla uyduğu tertibe itibar etmişlerdir. Bu nedenle, tilavet esnasında surelerin, mushaftaki tertibine göre okunması, Hz. Peygamber'in sünnetine sarılma ve fitneye sebep olmama açılarından tercih edilmelidir.

Kaynakça

- » Bâkîllânî, Ebubekir b. Tayyib, *Nüketü'l-İntisâr li Nakli'l-Kurân*, thk. Muhammed İsâm el-Gudât, Beyrut, 1422.
- » Birişik, Abdülhamit, "Sûre", *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVII, 538-539.
- » Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu'l-Buhârî*, Mısır, 1345.
- » Ebû Dâvud, Süleymân es-Sicistânî, *Sünen*, Kâhire, 1347.
- » Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî, *el-Bahrü'l-Muhît*, Matbaatü's-Saâde, Mısır, 1328.
- » İbn Atiyye, Abdulhak, *Mukaddimetân fi Ulûmi'l-Kurân*, thk. Arthur Jeffrey, Mısır, 1954.
- » İbn Abdîmelik, Muhammed b. Muhammed, *ez-Zeyl ve't-Tekmile*, thk. Muhammed b. Şerife ve İhsân Abbas, Beyrut, ty.
- » İbn Battâl, Ebu'l-Hasan Ali b. Halef b. Abdîmelik, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, ty.
- » İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed el-Kelbî el-Girnâtî, *et-Teshîl li-Ulûmi't-Tenzîl*, thk. Abdullah el-Hâlidî, Beyrut, 1416.
- » İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Riyâd, 1409.
- » İbn Ferhûn, Burhaneddin İbrahim, *ed-Dîbâcu'l-Müzheb fi Ma'rifeti A'yânî'l-Mezheb*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebunnûr, Kâhire, ty.
- » İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürrerü'l-kâmine fi A'yânî'l-mi'eti's-Sâmine*, thk. Muhammed Abdulmuîd Han, Haydarâbâd, 1392.
- » İbn Hanbel, Ebû Abdîllah Ahmed b. Muhammed, *Müsned*, Kâhire, 1313.
- » _____, *Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 1416.
- » İbnü'l-Hatîb, Lisânüddin, *el-İhâta fi Ahbâri Girnâta*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1424.
- » İbnü'l-Kâdî, Ahmed b. Muammed, *Dürrerü'l-Hicâl fi Esmâi'r-Ricâl*, thk. Muhammed el-Ahmedî, Kâhire, ty, I, 11.
- » İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1398.
- » İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî, *el-Burhân fi Tenâsübi Süveri'l-Kur'an*, thk. Said Fellâh, Dâru İbni'l-Cevzî, 1428.
- » _____, *el-Burhân fi Tertibi Süveri'l-Kurân* thk. Muhammed Şa'bânî, Muhammediye, 1410/1990.
- » _____, *Milâkü't-Te'vîl*, Thk. Said Fellâh, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût, 1983.
- » Kâtip Çelebi, Hâci Halîfe, *Keşfu'z-Zünûn*, İstanbul, 1941.
- » Kehhâle, Muhammed Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifin*, Dimeşk, 1957.
- » Kirmânî, Şemseddin, *Sahîhu'l-Buhârî bi Şerhi'l-Kirmânî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût, 981, XIX/14.
- » Mahlûf, Muhammed b. Muhammed, *Şeceretü'n-Nûru'z-Zekiyye fi Tabakâti'l-Mâlikiyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnân, 1424.
- » Müslim, Ebû'l-Huseyn b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, Kâhire, 1307.
- » Nahhâs, Ebu Ca'fer, *en-Nâsihu ve'l-Mensûh*, thk. Muhammed Abdüsselam Muhammed, Kuveyt, 1408.
- » Nevevî, Yahyâ b. Şeref, *et-Tibyân fi Âdâbi Hameleti'l-Kur'an*, Dâru'l-Minhâc, Beyrût, 1432.
- » Subhi Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut, 1969.
- » Suyûtî, Celâleddin, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebulfadl İbrâhîm, el-Heyetü'l-Misriyye, 1394/1974.
- » _____, *Buğyetü'l-Vuât fi Tabakâti'l-İlmiyyin ve'n-Nuhât*, thk. Muhammed Ebulfadl İbrâhîm, el-Mektebetü'l-Asriyye, Lübnan, ty.

- » Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Bedru't-Tâli' bi Mehâsini men ba'de'l- karni's-sâbi'*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ty.
- » Tâhâ Âbidin Tâhâ Hamd, *Tertîbu Suveri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mecelletü'l-Buhus ve'd-Dirâsâtü'l-Kur'âniyye, sy, 9, s. 21-94.
- » Tinbüktî, Ahmed Bâbâ, *Neylü'l-İbtihâc bi-Tatrîzi'd-Dîbâc*, Mısır, 1371.
- » Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. Huseyn, *Sünen*, Tab'atu'l-Kalî, ty.
- » Topuzoğlu, Tefvik Rüştü, "Recez", *DİA*, İstanbul, 2007, XXXIV, 509-510.
- » Özbalıkcı, M. Reşit, "Sibeveyhi", *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVII, 130-134.
- » Öztürk, Mustafa, "Hz. Ali ve Hz. Fatima'ya nispet edilen Mushafların Mahiyeti", *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy, 2, 2006, s. 15-37.
- » Ünalın, Abdülkerim, "İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî", *DİA*, İstanbul, 2000, XXI, 249.
- » Zerkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilu'l-İrfân*, Kâhire, 1954.
- » Zerküşî, Bedreddin, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Ebu'l-Fadl İbrâhîm, yy. 1957.
- » Zirikî, Hayreddin, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrût, 2002.

SİYASAL İLETİŞİM VE DİN: BİRLİKTELİĞİN İMKÂNI

Ekme! GEÇER*

Öz

Dini öğretilerin siyasal ya da sosyal hayat üzerindeki belirgin etkisine rağmen, bu öğretilerin özellikle Türkiye’de, bireyler arası, toplumsal ve siyasal iletişim ile olan ilişkisine dair çalışmalar “yok” denecek kadar az görünmektedir. Bu yoksunluğu birçok sebebe bağlamak mümkündür. Ancak, güncel hayatta sıklıkla karşılaştığımız “düşüncüyü belli alanlara hapsedme tavrı”yla akademik alanlarda da karşılaşabilmektedir. Bir yandan, “dinin söz konusu alana dair söyleyecek bir şeyin olmadığını” iddiaların net referanslara dayanmaması, diğer taraftan “dini” her konuda baskın gören yaklaşımın dikte edici tavrı, akademik etikle örtüşmemektedir.

Oysa iletişim ve din alanına yönelik yaptığımız taramalarda yabancı kaynaklara ulaşmak daha kolay görünmektedir. Dini davranış biçimini; şiddet ve dogmayla ilişkilendirenlerin yanında, onu; bireyler arasındaki ilişkinin daha saygın yürürmesini sağlayan temel unsurlardan olduğunu belirtenler de mevcuttur. Aslında dini; şiddetsel tavırla ilintilendirme eğiliminin, özellikle islamafobi başta olmak üzere, global ölçekte yayılan din karşıtlığı ile ilişkilendirmek mümkündür. Ne var ki, Batılı toplumlarda daha az görülse de, özellikle siyasal alanda “dini iletişim”in ya da “bir siyasal propaganda aracı olarak dini motiflerin” kullanılmasına Ortadoğu ülkelerinde daha sık karşılaşılmaktadır.

Bu çerçevede, elinizdeki makale; (a) dini iletişime dair bir literatür sunmak, (b) iletişimin dinsel örüntülerini vurgulamak, (c) dini söylemin siyasal arka planını aktarmak ve (d) dini öğretilerin özellikle Müslüman toplumdaki politik iletişim vazgeçilmez öğelerinden biri olarak kullanılmasının nedenlerini ve bunun sosyo-politik aynadaki yansımalarını betimlemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dini İletişim, Propaganda, Siyasal İletişim, Politika, İslam, Türkiye.

* Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İletişim Fakültesi, ekme!gecer@sakarya.edu.tr.

Political Communication and Religion: Chance of Association Abstract

In spite of the influence of the religious thought on the political or social life, the studies that analyze the relation of religion with interpersonal, social and political communication in Turkey seem to be little if any. It is possible to relate this rarity to many reasons. Yet, the stance, which imprisons thought into specific areas, is also visible at academic environment. Both the unfounded allegations that state religion has nothing to do with communication and the forceful approach which estimates religion to be the core of all, do not correspond to the academic ethics.

Nevertheless, the literature review regarding the religion and communication seems to be more accessible at "non-Turkish" sources. Along with those who relate religious behaviour with violence and dogma, some other studies claim that religious feeling makes a communication to last in a more dignified way. Here it is possible to associate the tendency relating religion to violence, with the latest global "anti-religion" movements which mostly rooted at islamophobic perspective. Yet, using religion in political communication or handling it as a way of propaganda is more visible in Middle Eastern countries although rarely seen in Western ones as well.

In this regard, this study aims to (a) present a literature review of religious communication, (b) highlight the religious patterns of communication, (c) tell about the political background of religious discourse (d) illustrate the reasons of increasing usage of religious doctrines in political communication and campaigning in Muslim societies and its reflection in the socio-political mirror.

Keywords: Religion, Communication, Politics, Islam, Political Communication, Turkey.

GİRİŞ: İLETİŞİM, DİN VE POLİTİKA

İletişim; bütün yönleriyle ve türleriyle (yazılı, sözlü, sözsüz vd.) her kültür ve toplumda bireylerin birbirleriyle, içinde yaşadıkları toplumla, kendi kültürleriyle ve global yaşam biçimleriyle ilişki kurmalarının, onları anlamının ve anlamlandırmanın en temel yollarındandır. Tarihsel olarak, "din" kavramının bu iletişim aktarımında olumlu ya da olumsuz anlamda çok büyük rolü olduğu şüphe götürmez bir gerçektir (Bradley, 1963: s. 13). Kimi zaman, bu olumsuzluk medyada temsil edilen "şiddet" içerikli haberlerde görünse de, özellikle dini misyonerlik bağlamında inançların pozitif etkisinden de bahsedilmektedir. Dindarların; insan ilişkilerinde daha hassas oldukları, iletişimin bütün çeşitlerini daha başarılı bir biçimde uygulama zorunluluklarının olduğu, her varlığa ve insana "yaratıcının tecellisi" (yansıma) şeklinde bakılması nedeniyle "zarar" a yol açan davranışlardan sakınılması gerektiği (Corbin, 1998: s. 148) ve Mevlana anlayışında "kalp kırmanın Kâbe'yi yıkmaktan daha beter" adedildiği gibi düşünce ve felsefi altyapıyla, bu olumlular desteklenmiştir (Topçu, 2013, s. 43).

Din ve iletişim ilişkisini konuşurken kültürel kodların etkisine de değinilmiştir. Çünkü kültürlerin; dini değerleri, yorumlamaları ve davranış biçimlerini kendi dinamikleriyle değiştirme gücü vardır (Fallon, Philip, & Timothy, 1987). Bu nedenle, mesela İslami inanç biçimleri Yunus Emre, Mevlana, Gazali ve İbni Arabi gibi sufilerde

“hümanist” bir çerçeveye bürünürken; İbni Teymiye ve Mevdudi gibi bilgilerde daha “az uzlaşan” bir kurallar bütünü gibi durmaktadır. Ya da Avrupa’da İslam daha “ılımlı” yaşanırken, Arap ülkelerinde daha kısıtlayıcı uygulamalar olarak sunulmaktadır. Söz konusu değişkenliği diğer dinlerde de (Yahudilik, Hristiyanlık, Hinduizm vd.) gözlemek mümkündür. Bu noktada değinilmesi gereken husus, farklı kimliklerle yaşayan dini anlayışın zamanla daha töleratif bir inanca dönüştüğü, fakat kapalı toplumlarda, kültürel çeşitlilikle iletişim halinde olmayan yaşam biçimlerinde dinin “ötekine saygı”da daha az başarılı olduğudur. Bu olgu da, kültürel kodların dinler üzerindeki başkalaştırma etkisinin bir diğer göstergesidir.

Ne var ki, “dini iletişim” Amerika’da ve birçok ülkede daha çok “dinin televizyon yolu ile aktarılması”na indirgenmiş ve dolayısıyla televizyon yayıncılığının tarihiyle ele alınmıştır. Bu da “TV yoluyla misyonerlik” (televangelism) kavramını ortaya çıkarmış (Price, 2007: s. 91) ve Türkiye’deki yansıması ilk etapta “sır dizileri” biçiminde olmuştur. Dini filmlerle öne çıkan mistik anlatım ya da terimsel olarak “tebliğ”¹, daha sonraları, Nihat Hatipoğlu, Ömer Döngeloğlu ve Mustafa Karataş gibi isimlerin özellikle dini gün ve gecelerde prime-time² saatlerinde ve daha sonrasında televizyon ekranlarında görünmesiyle devam etmiştir.

Dini misyonerliğin bu denli televizyon içeriği olarak aktarılması özellikle dinin, bir popüler kültür ögesi olarak tüketildiği eleştirilerini de beraber getirmiş; dini nasihatın maddi getiri ve itibar sağlamak için araçsallaştırılmasının dinin kendi özülüyle çeliştiği ifade edilmiştir. Öte taraftan, dini yayıncılığın toplumun beğenisine daha çok sunulduğu özel televizyon yıllarından sonra, dinin ve ritüellerinin (tesettür defileleri) popüleleştirilmesinin dindar birey ve toplumlar üstünde dönüştürücü bir etki oluşturduğu ve bunun gündelik hayatta dini daha çok görünür olmasına da neden olduğu aktarılmıştır. Ancak, bu durum da beraberinde daha önceleri dinen “makul” görünmeyen tavırların benimsenmesine neden olmuş; kimi dindarlar böylesi bir değişimi bir tür “bozulma” olarak da nitelemiştir (Barbarosoğlu, 2002: s. 201).

Dini hassasiyetleri ileri düzeyde olan aileler ve bireylerde bu başkalaşma ilk olarak televizyonlarla etkisini hissettirmiştir. Daha önceleri televizyona dahi karşı çıkan muhafazakâr kitle, zamanla televizyonun vazgeçilmezliğine alışmış; dini program ve “ilahi”ler için “aslında iyi” olduğunu düşünmeye başlamıştır. Eğlence programları, diziler ve reality showlar sert dini bakışın dönüşmesine de neden olmuş; şüphe ve dikkatle bakılan şarkı, klip ve diğer medya içerikleri dindarların da zaman harcama “keyfi” olmuştur (Geçer, 2015: s. 81). “Oysa daha önce, televizyon yapımlarına ‘kendilerinden-olmayan’ gözüyle bakıyorlar ve genel bir tasvipsizlik içinde bulunuyorlardı.

¹ Tebliğ, kelime olarak “bildirme, duyurma, haber verme” anlamlarında kullanılır. Dini olarak, Allah’ın ve Peygamberlerin tavsiyelerini insanlara aktararak onların inanmalarını veya kötülükten uzaklaşıp, iyilik yapmalarını sağlama çabasına verilen isimdir.

² Altın Saatler: Televizyonların en çok izlendiği 20.00 – 23.00 arası saat dilimini ifade etmek için kullanılan medya terimidir.

Böylelikle televizyon, amaçlandığı gibi başkalarını dönüştürmekten ziyade, kısa ama etkili bir süreçle kendilerini dönüştürmüştür” (Bilgin, 2003: s. 211). Bütün bu değişime rağmen, eğlence dünyasına, aşırı tüketime, moda ve belki de hepsini kapsayacak biçimde “popüler kültür”e karşı duruş bazı kesimler de devam etse de artık dindarlar kendi “çok renkli” görünüşleriyle her yerde var olmaya başlamışlardır (Geçer, 2013).

Politik iletişimde dinin kullanım biçimlerine baktığımızdaysa, öncelikle hem dinin hem de siyasetin modernleşme hareketleri sonucunda değişime uğradığını, siyaset ve din ilişkisinin genellikle küresel hareketlerden yola çıkarak yorumlandığını, bu nedenle politika ve dinin bağlantısının şiddet, ön yargı ve karmaşa ekseninde tartışıldığını gözlemlemek mümkündür (Lane, Redissi, & Şaydāwī, 2009). Diğer taraftan farklı toplumlarda ortaya çıkan çatışmaların (Nijerya, Suriye, Irak, İrlanda vd.) din ve siyaset ilişkisine karşı uluslararası ilgiyi de artırdığını söylemek mümkündür. Artık politik-dini söylem, sadece dindarlıklarıyla öne çıkan toplumlarda değil, küreselleşmenin de etkisiyle, çoğunlukla seküler yapıdaki toplulukların siyasi bakış açısını da etkilemeye başlamıştır. Politikacılar; seçim kampanyalarını dini algının gidişatına göre düzenlemekte, toplumun ön-kabullerine göre ya “din karşıtı” bir söylem geliştirerek ya da tam dindar bir siyasi stratejiyle, “dinin oy verme davranışı üzerindeki etkisini” kullanmaktadırlar. Bahsedilen taraf ya da karşıtlık örneklerini çoğaltmak mümkündür. Ancak buna; Türkiye’de seküler bir parti olan Cumhuriyet Halk Partisinin (CHP) “dindar bilinen” kişilere milletvekilliği şansı vermesi ve Hollanda’da Özgürlük Partisi (Partij van de Vrijheid) lideri Geert Wilders’ın İslam dininin özgürlüklere karşı olduğu fikrini sürekli gündemde tutması belirgin ve güncel örnekler olarak takdim edilebilir.

Elinizdeki çalışma bir yandan dinin değişen popüler ortamlardaki algısına ve yorumlanışına bakarken, diğer taraftan dindar yaşam biçimindeki “iletişim” olgusuna vurgu yapmaktadır. Ancak temel hedef, gündelik hayattan yola çıkarak, siyasal retorikteki “dini argümanların” kullanımı ve politik iletişim kampanyalarında dini öğelerin kullanım biçimlerine, istismarına, siyaset erki tarafından hangi amaçlarla başvurulduğuna dair yaklaşımları aktarmaktır. Şüphesiz bu aktarım esnasında daha çok İslami öğeler göze çarpacak olsa da, gerektiği yerlerde diğer dinlerin (Hristiyanlık, Yahudilik, Budizm vd.) bakış açılarından da yardım alınacaktır. Bu amaçla, iletişimin “bireyler arası”lığına, kolektif yapısına, değişken oryantasyonuna farklı kültürel açılardan bakılacak ve iletişimin politik seviyelerdeki kullanımları dini bir perspektifle yorumlanmaya çalışılacaktır.

DEMOKRATİKLEŞME VE POLİTİK İLETİŞİM: GİRİFT ZORUNLULUK

İletişimin siyaset ve toplum arasındaki ilişkiyi inşa etmesi açısından önemi oldukça büyüktür. Tolumlar mesajlarını, taleplerini çeşitli kanallar vasıtasıyla politik

erke iletebilmekte ve aldıkları geri dönüt oranında toplum ve siyaset arasındaki gü-ven güçlenebilmektedir. Siyasal iletişim bu çerçevede; siyasal kurum ve kişiler için spesifik hedeflerini gerçekleştirmek için başvurdukları iletişim formları olarak tanımlanmaktadır (McNair, 1995: s. 4). Siyasal iletişim halkın demokratik seçimlerini, sadece seçim dönemlerinde değil, devamlı olarak yönlendirmeye çalışır. Bu yönüyle durağan değil; aksine çözüm ve uzlaşma aradığı için dinamik ve aktiftir (Uslu, 1996: s. 790).

Burada çeşitli yöntemlere başvurarak (reklam, propaganda, medya, halkla ilişkiler, lobicilik vd.) diğerlerini yani halkı kazanmak temel esastır ve politik arenada karşılıklı anlamayı gerektirir (Scammel, 2007: s. 152). Dolayısıyla siyasal iletişim en yeni iletişim teknolojilerini geleneksel araçlarla birlikte kullanma ihtiyacı hisseder (Maarek, 1995: s. 87). Bu iletişimin en belirgin ve değişken göstergesi şüphesiz son yıllarda sıklıkla başvurulan yeni medya araçlarıdır. Bireyler sosyal medya mecraları sayesinde siyasi mercilerle daha yakın iletişim kurabilmekte, siyasal karar verme süreçlerine katılabilmekte, alınan kararları etkileyebilmekte ve icra makamlarını, hükümetleri baskı altında tutarak kontrol edebilmektedirler. Karşılıklı ilişkinin devam etmesi anlamında olan siyasal iletişim bu nedenle demokrasi için çok büyük önem arz eder: Aktivist bir rol alarak halkların hakkını savunur, siyaset için toplumdaki geri bildirim (feed back) alır ve politik katılımı teşvik eder (Lilleker: 2006, s. 3).

Yeni medya teknolojileri böylece toplumların demokratikleşmesini hızlandırmakta ve politik/demokratik katılımı kolaylaştırmaktadır. Fakat dijitalleşmenin siyasal iletişim açısından kullanım biçimleri de, o ülkedeki demokratik kültürle yakından ilişkilidir. Diğer bir deyişle, yeni medyanın bir ülkede aktif ve başarılı bir seçim kampanyasını tek başına yürütebileceği düşünülemez (Perloff, 2014: s. 83). Elbette demokratik sistemleri daha köklü olan ülkelerde sınırlamaların/sansürün hiç olmadığını belirtmek hatalı olacaktır. Ancak siyasal olarak gelişmekte olan ülkelerde sosyal medya daha çok duraksatılmakta, içerikler sansüre uğrayabilmektedir. Bunun yanı sıra, yeni medya daha çok politik arka planı güçlü olan partilerce ya da iktidarcı kullanılabilmekte, takipçiler sadece onların propagandasıyla karşı karşıya kalabilmektedir. Oysa etkin bir manipülasyonla da birleşince, dijital medya teknolojileri toplumda demokratik değerlerin gelişimine katkıda bulunamamakta ve kullanılan algı yönetimiyle sosyal medya mecraları “yaygın ideoloji”nin daha da baskın olmasına ve azınlık düşüncelerinin “suskunluk sarmalı”na kapılmasına yol açabilmektedir (Riaz: 2010, s. 165).

Siyaset, daha çok ideal anlamda olsa da, aslında tam da bu nedenle farklı düşüncelerin, kültürlerin, kimlik ve ideolojilerin bir araya gelerek “ortak iyiyi” bulma çabası olarak nitelenmiştir (Oktay, 2002: s. 8). Buradan yola çıkarak da siyaset ve iletişim için ortak bir tanımlamaya gitmek mümkündür. İletişimin “ortak semboller ve bu semboller aracılığıyla bir uzlaşma varılması” olarak tasvir edilmesi, politikanın

topluma çeşitli hizmetler servis ederek onlarla ortak bir alan aramasıyla aynı bağlamda değerlendirilebilir (Bennett, 2016: s. 102). Bu yaklaşımla bakıldığında, demokratik bir “ortak hedef” kurgulanıyorsa siyaset ve iletişimin birlikte anılması ontolojik bir olguya dayanır ve bu birliktelik daha başarılı işleyen bir demokratik katılımı zorunlu kılar.

Politikanın iletişimle olan ilişkisi bağlamında bazı siyaset bilimciler, “kamu iletişimi”ne vurgu yapmış ve yukarıdaki anlamına yakın olarak siyaseti toplumdaki muhtabakat ve birlikteliği sağlayan temel unsurlardan biri olarak tarif etmişlerdir. Bu tanımlamada siyaset; toplumun bütün bireylerine faydalı olacak bir “sosyal düzenleme” yapmakla sorumlu ve sadece ilgi olduğu toplumun değil “evrensel” boyutta insanlığın “iyiliği” için yöntemler kurgulayan kurum olarak görülmektedir (Norris, 2004: s. 132). Politika da bu yönüyle iletişim gibi “tek yönlü” olarak performe edilemeyecek bir aktivitedir. Her iki kavram da (siyaset ve iletişim) insanı muhatap alır ve özellikle politika, hedeflerini gerçekleştirmede iletişimi zorunlu olarak kullanır (McNair, 1995: s. 18).

Politik iletişimin bir ülkedeki gelişimini demokratik altyapıyla ilişkilendirmek mümkündür. Zira siyasal kampanyaların sağlıklı bir biçimde devam etmesi fikir ve ifade özgürlüğü, eşit rekabet ortamı ve propaganda olanakları gibi temel demokratik öğelere dayanır. Her ne kadar demokratik gelişmeler siyasal iletişimi pozitif bir biçimde işlemesine imkân tanısa da, toplumların kültürel belirtkeleri, etnik yapıları, siyasal yaklaşımları ve gelenekleri kimi zaman bu demokratik ortamın önüne geçebilir ve “eşit rekabet” ortamı zarar görebilir (Brants & Voltmer, 2011). Bunun belki de en belirgin işaretini Türkiye’deki siyasal partilerin medyayı kullanım oranlarında ya da medyaya yansıma biçimlerinde gözlemlenebilir. Özellikle iktidar partileri, güçlü ekonomileri ve teşkilat destekleriyle medya ile olan “çıkar ilişkisi”ne de dayanarak medyada daha fazla yer bulma şansı yakalarken; küçük grupları, azınlıkları ya da yaygın düşünce tarafından ötekileştirilmiş ideolojileri savunan siyasal partiler aynı şansı bulamamaktadırlar. Kamusal yayıncılık yapan ve “her görüşe eşit mesafede olma” ilkesi üzerine kurulan medya organizasyonları dahi bu olumsuzluklardan etkilenebilmekte ve kendilerini yaygın (mainstream) görüşe daha çok yer vermekten alıkoymamaktadırlar (Can, 2006: s. 389).

Siyasal iletişim kampanyalarının kullanılmaya başlaması bu nedenle demokratik hakların kazanılmaya başlamasıyla eş zamanlıdır. Oy verme, seçme ve seçilme hakları bireylere tanındıktan sonra ve kitle iletişim araçlarının etkin kullanılmasının akabinde politik iletişimin belirginleşmesi yukarıda bahsedildiği üzere onun yine demokrasi ve iletişimle yakın ilişkisine işaret eder. Tarihsel olarak ikinci dünya savaşının ardından daha çok Amerika’da kullanılmaya başlanan siyasal iletişim stratejilerine, 1960’lardan sonra özellikle Batı Avrupa’da yoğun bir biçimde başvurulmuştur.

Vatandaşlar, bu tarihlerden sonra çok önemli karar vericiler olarak görülmüş; geleceği değiştirebilecekleri kanısı öne çıkmış; bu nedenle düşünce ve söylemleri politikayı yönlendirmeye başlamıştır (Rawnsley, 2005: s. 64)

TÜRKİYE'DE POLİTİK İLETİŞİM: DEMOKRASİ VE GELENEK ARASINDA

Türkiye’de siyasal iletişimin aktif biçimde kullanılmasını 2000'lere dayanmasını da demokratik gelişimle olan söz konusu ilişkisine dayandırmak hatalı olmayacaktır. Tek partili dönemde siyasal iletişim kampanyaları var gibi görünse de rekabetin olmadığı bir ortamda ikna ve propaganda çalışmalarının mevcudiyetinden ya da gereksiniminden bahsetmek kolay olmayacaktır. 1945'te çok partili hayata geçen Türkiye siyasi hayatıyla, Adnan Menderes liderliğindeki Demokrat Parti'nin (1946) “yeter söz milletindir”³ sloganı siyasal iletişimin ilk somut örneğidir (İşler, 2007: s. 117). Seçim kampanyasıyla propagandanın güçlü birleşimiyle bütünleşen “Yeter Söz Milletindir” afişinde, demokrasinin asıl sahibine vurgu yapmak için "dur" anlamında bir el kullanılmıştır (Fotoğraf I). Bundan sonra politik iletişim stratejileri; 80'lerden itibaren özellikle Turgut Özal'ın seçim kampanyalarında daha belirginleşmeye başladıysa da, modern anlamda kullanımını Adalet ve Kalkınma Partisinin (AKP/AK Parti) iktidara geldiği 2002'ye kadar geciktirmek mümkündür (Üztuğ, 1999: s. 18).



Fotoğraf I: Demokrat Parti Seçim Afişi

³ Bkz. Fotoğraf I.

Siyasal kültür ve tarihsel gelenekten kaynaklanan kaygılar nedeniyle politik iletişim kimi yerlerde demokrasiyle olan zorunlu ilişkisinde başarılı olamaz. Siyasal iletişim kampanyalarının işlek ve meşru bir biçimde kullanılması, bireylerin kendilerini özgürce ifade edebildikleri kamusal alanların tesis edilmesine bağlıdır. Bu nedenle modern demokrasiler vatandaşlarına cevap verme konusunda daha titiz ve hızlı davranmalıdırlar (Dalton, McAllister, & Wattenberg, 2005). Çünkü bilgi sahibi bir seçmen demokratik siyasetin özgür bir alanda yapılabileceğini bilir ve buna göre davranır. Bilgi; bütün bireylerin erişimine açık olmalı ve gerçek örüntülerine bağlı bir siyasal katılım ve iletişimin pratiği için demokratik özgürlüklerin kullanılabilirliği bir atmosfer oluşturmaktadır. Siyasal sisteme halkın katılımını sağladığı ve kamusal kabule imkân tanınması nedeniyle, sağlıklı işleyen bir demokrasi siyasal iletişim tartışmalarının merkezinde konumlandırılmıştır (Blumler & Gurevitch, 1995).

Türkiye özelinde demokrasi ve siyasal iletişim arasındaki söz konusu ilişkinin her zaman sağlıklı gittiğini iddia etmek anlamlı olmayacaktır. Çünkü hem darbeler hem de fikir ve ifade özgürlüğü, medyanın sorunlu ilişkileri ve kutuplaşma, propagandanın sağlıklı bir ortamda yapılmasını engellemektedir. Bütün bu sorunsal “siyasal kültür” olarak nitelemek mümkündür. Çünkü siyasal kültür bir yanda politik davranışı, kuralları ve inançları ifade ederken diğer taraftan vatandaşın hükümet kurumlarına yönelik algısını ve siyasal ilgilerini anlatır. Bu nedenle siyasal kültür; kamusal ve bireysel tecrübeyle şekillenirken aynı zamanda toplumun politik değerlerini inşa eder (Weisband & Courtney I P Thomas, 2016).

Siyasal kültürün bir uzantısı olarak, politik aktivitenin ülkemizde entelektüel derinlikten yoksun olması da iletişim kazalarını artırmaktadır. Özellikle daha alt kademelerde siyasal partilerin teşkilat üyelerinin ekonomik seviyelerine göre edindikleri politik itibar, siyasetin daha çok “maddi olanaklara dayalı bir alan” olduğu kanaatini oluşturmaktadır. Bu durum biraz da eğitim ve demokratik seviyeyle ilgilidir. Demokratik ilerlemenin kaydedilmesi güçlü ve istikrarlı bir siyasal kültür gerektirmektedir. Türkiye’deki sorunlar bu ilerlemenin sağlıklı bir biçimde oluşmasını engelliyor görünmektedir. Çünkü demokrasiyi sadece partilere, anayasaya ya da bürokrasiye bağlamak hatalı olacaktır. Aksine demokrasi tüm yönleriyle (azınlık hakları, insan hakları, iletişim ve haberleşme özgürlüğü vd.) toplum ve kurumlar tarafından benimsenmeli ve demokratik değerler ilkesel olarak sisteme dâhil edilmelidir (Almond & Verba, 1963). Bu bağlamda Türkiye’de; toplumsal yaşam biçimi, gelenekler ve tarihsel arka plandan da kaynaklanan önyargılar nedeniyle, bireylerin politik sistemin geleceğinden çok umutlu olmadıkları gözlemlenebilmektedir. Olumsuz bakış açıları belirli periyotlarda kırılmış olsa da 15 Temmuz 2016 darbesinin oluşturduğu travmanın zaten darbe kaygısıyla incinmiş zihinleri daha uzun süre meşgul edeceğe benzemektedir.

Şüphesiz, siyasal iletişimin istenilen demokratik düzlemde çalışmamasının en temel sebeplerinden biri de politik sistemin “lider merkezli”liğinin aşılamayacak duvarlarıdır. Siyasal partilerin “ego-centric” olması yapısal olarak kaçınılmaz görünmektedir. Fakat “parti içi demokrasi” sistemlerinin yeterince çalıştırılmaması yine tradisyonel siyasal kültürün özelliklerindedir (Batum, 2000, s. 58). Benmerkezcilik sadece parti içi iletişimi engellemekte aynı zamanda; siyasal partilerin demokratik kazanımlarını ve “toplumsal iyilik” için yapılan çalışmalarını sivil toplum kuruluşları, vakıflar, baskı grupları ve sosyal organizasyonlarla paylaşmamasına neden olmaktadır. Bu da “devlet harici oluşumların” politik katılım ve “siyasal yönlendirilmede” etkinliğini olanaksız kılmakta ve dolayısıyla bütün yeni iletişim teknolojilerine rağmen politika ve halk arasındaki mesafenin daha da büyümesine yol açmaktadır.

Aşırı siyasallaşma ve kutuplaşma da politik iletişimin yeterli düzeyde karşılıklı ilişkiler biçiminde devam etmesini güçleştirmektedir. Toplumsal yaşamın her safhasında ortaya çıkan sorunların sadece “siyaset”le çözümlenebileceğinin bilinmesi, bireyleri siyasete bağlılığını artırmakta ve siyaset, kendisine verilen bu alanlara daimi olarak müdahale etmekten kaçınmamaktadır. Her ihtiyacın “siyaset/devlet” tarafından karşılanacağına düşünülmesi demokrasinin fonksiyonlarını işlevsiz kılmaktadır. Bunun da ötesinde, siyasetin sadece “elitler” tarafından yürütülebilecek bir olgu olduğu inancı “liyakat ve ehliyet” anlayışını geri plana itmekte ve bir kısır döngünün oluşmasına neden olmaktadır (Özkan, 2004: s. 64).

Bir ülkenin siyasal kültürünün oluşmasında temel faktörlerden biri de inançlarıdır. Dini hayat biçiminin ya da düsturlarının farklı yorumlanması zamanla dinin aşılabilir bir “dogma” olduğu kanaatini oluşturmuş; bu da siyasi arenada dini ideolojik bir kavga hareket ettiricisi konumuna getirmiştir. Hatta öyle ki “dindarlık” bir politik ölçü olarak kullanılmış fakat mesela “liyakat”ın bu kriterin ana bileşenlerinden olduğu göz ardı edilmiştir. Dinin oy verme davranışı üzerindeki etkisini gözlemleyen siyasi anlayış; seçim kampanyalarında dini söylemlere başvurmaya başlamış; “dindar” adaylarla seçmenlerin siyasal davranışlarını yönlendirmişlerdir. Peki, siyasal iletişim ve din olgusu ne kadar örtüşmektedir? Dini öğretilerin seçim ortamlarındaki kullanımını dindar bir tavır olarak yorumlamak mümkün müdür?

SOSYO-POLİTİK HAYATTA DİNİ İLETİŞİM

Politik iletişimin temel hedeflerinden biri siyasal vaat, hedef ve planları seçmen kitleye aktarabilmektir. Hedef kitleyle iletişimin hangi yollarla performe edildiği fazlasıyla önem taşımaktadır. İletişim araçları gerekli biçimde kullanılmadığında siyasal kişi ve organizasyonlar kaçınılmaz olarak politik ortamdan izole edilecektir. Sadece kitle iletişim araçlarını kullanmamak değil, iletişim metotlarını yanlış belirlemek de aynı sonucu doğuracaktır. Dini bir ifadeyle “meşrebe göre konuşma”yı, yani hedef kitlenin özelliklerini, değerlerini, ilgi duyacakları konuları ve motivasyon kaynaklarını

bilerek iletişim stratejilerini yapılandırmak siyasal iletişim kampanyasını başarılı bir biçimde ilerletecektir. Şüphesiz bunu yaparken, halkla ilişkilerden, reklamcılıktan, basın-medya ilişkilerinden, sosyal psikolojiden ve kamuoyu araştırmalarından faydalanmak gerekir. Bu noktada ortaya çıkan soru bir toplumun dini yaklaşımlarının da siyasal iletişim bağlamında kullanılıp kullanılmayacağıdır.

Kaynaklarda; İslam peygamberi Hz. Muhammed'in diplomatik ilişkilerde, (çeşitli farklılıkları olmakla beraber siyasal iletişim olarak da nitelenebilir) daha çok yazılı iletişime başvurduğu (elçilerin diğer devlet liderlerine mektup götürmeleri) ancak inançlarını, karşısındaki topluluğa aktarmak için sözlü iletişimi tüm yönleriyle aktif bir biçimde kullandığı aktarılmıştır. Şüphesiz o zamanın olanakları göz önüne alındığında Peygamberin yazılı iletişime başvurması, "kayıt altına alma" çabasıyla açıklanabilir. Çünkü Kur'an ayetleri de, kemiklere, taşlara ve hayvan derisine yazılarak korumaya alınmış daha sonraları ezberlenerek bir sonraki nesile aktarılmıştır (Azmayesh: 2015, s. 63).

Mesajlarını beden dilini bariz bir biçimde kullanarak ileten Hz. Muhammed, göz teması kurmayı önemsemiş, konuşulan kişiye asla sırtını dönmemeyi salık vermiş, tokalaşma esnasında karşısındaki kişi elini çekmeden o çekmemiştir. Bununla birlikte selamlaşmanın kişiler arası iletişimi ve sevgiyi güçlendireceğini belirtmiştir. Arkadaşları bunu o kadar sık kullanmışlar ki aralarına bir ağaç girdiğinde dahi birbirlerine selam vermişlerdir. Dini öğreti, bu nedenle, güncel hayatta da "iletişim" in ilk adımı olarak, tanışıklık şartı aranmadan karşılaşılan kişilerle selamlaşmayı tavsiye etmiş, bu alışkanlığı devam ettirenlerin "peygamberi yaşam biçimi" ni unutturmadıkları için sevap (ödül) kazanacaklarını ifade etmiştir (Shah, 2007: s. 33).

Bir din olarak İslam da, mensuplarına neyi yapmaları ya da yapmamaları gerektiğini anlatmıştır. Bu "emir ve yasak" lar aynı zamanda dini iletişimin de ana ölçülerini oluşturmaktadır. Bu bağlamda Müslümanların doğruları söyleme,⁴ kullandıkları kelimeler konusunda seçici olma, şiddetin sözlü haline dahi başvurmama, incitici ve ötekileştirici ifadeleri kullanmaması konusunda dikkatli davranmaları vaz edilmiştir. Hz. Peygamber'in kendisinden cennete götüreceği bir öğüt isteyen arkadaşına "Cennet'e götüreceği amel Allah tarafından bağışlanmaktadır. Bağışlanmanın sebepleri de bolca selam vermek ve güzel konuşmaktır"⁵ demesi güzel konuşmanın gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Bunun dışında; kötü sözün, sadece masumların hakkını korumak maksadıyla kullanılabileceği, başkaca zamanlarda galiz ifadelerden sakınılması gerekliliği Kur'an'daki "Allah, zulme uğrayan kimse dışında, kötü sözün açıkça

⁴ "Allah'a ve ahiret gününe iman eden, ya hayır konuşsun ya da sussun" (Buhari).

⁵ Zevaid K. Edeb B. Ma câe fis-Selami ve İfşahi 8/29.

söylenmesini sevmez”⁶ ayetiyle vurgulanmış ve yine başka bir ayette sair zamanlarda insanlar “sözün en güzelini”⁷ söylemeye teşvik edilmiştir.

İslam Peygamberinin iletişim biçiminin en görünür özelliklerinden biri de söz söyleme biçiminde “orta yolu” tercih etmesi, genelde “yumuşak” bir edayla mesajlarını aktarmasıdır. Aslında ibadete çağrı için birçok opsiyon arasından seçilen “ezan”ın melodik bir edayla “huzur”a çağırmasını da yine öğütlenen bu naif söylem biçiminin bir uzantısı olarak görmek mümkündür. Kur’an’da; Peygamber’in “uzlaştırıcı ve rahatsız etmeyen” bu ses tonunun önemi şu ayetle övülmüş ve iletişim yönteminin, böylece başarılı olduğu ifade edilmiştir:

O vakit Allah'tan bir rahmet ile onlara yumuşak davrandın! Şayet sen kaba, katı yürekli olsaydın, hiç şüphesiz, etrafından dağılıp giderlerdi. Şu halde onları affet; bağışlanmaları için dua et; iş hakkında onlara danış. Kararını verdiğin zaman da artık Allah'a dayanıp güven. Çünkü Allah, kendisine dayanıp güvenenleri sever (Ali İmran/159).

Dini iletişimin belirgin özelliklerinden biri de “ötekileştirme” ve “ayrımcılık” içeren ifadelerin kullanılmaması yönündeki yönlendirmelerdir. Öncelikle başkalarını çeşitli etiketlerle anmanın, onlara lakaplar vermenin ve alaycı konuşma biçiminin problemleri aktarılmış⁸ aksine güzel bir söyleme sahip olmak tavsiye olunmuştur. Bireysel ya da toplumsal “ötekileştirme” yasaklanmıştır. Hz. Muhammed; “Arabın Aceme, Acemin Araba üstünlüğü olmadığı gibi, kırmızının karaya, karanın kırmızıya üstünlüğü yoktur. Hiçbir milletin diğerine üstünlüğü yoktur”⁹ sözü ayrımcılığın “ahlaki olmadığı”na vurgu yapmıştır. Diğer taraftan ırkçılık, zenefobi (yabancı korkusu/düşmanlığı) ve çok kültürlülüğe karşı mesafeli duruş da “Ey insanlar, sizi, bir erkekle bir kadından yarattık. Birbirinizle tanışmanız için milletlere ve kabilelere ayırdık”¹⁰ ayetiyle yine açık bir biçimde yasaklanmış ve söz konusu davranışın “cahiliyet övünmeleri”¹¹ nitelemesiyle ilkeliliğine vurgu yapılmıştır. Bu dini ilkeler, hem bireysel hayatın hem de sosyo- politik normların “hoşgörü” esaslı olması gerekliliğine, bu nedenle gerek diplomatik gerekse siyasi tavır olarak “düşmanlık üretimi”nin, diğerlerini tehdit olarak algılamının sorun teşkil edeceğine işaret etmektedir.

Dini ibadet biçimiyle siyasal iletişimin ilişkilendirilebileceği başka bir alan da “Cuma namazı”dır. Cuma günü yapılan bu toplu ibadetten maksadın o dinin mensuplarının iletişim kurması, sosyalleşmesi ve toplumsal sorunlara yine kamusal bir alanda, camide müzakere ile çözüm üretmek olduğu belirtilmiştir. Bu nedenle Cuma hutbesine özel bir önem atfedilmiş, imamların çok yönlü anlatımları ve mesajları ak-

⁶ Nisa 148.

⁷ “(Ey Peygamber!) Kullarıma söyle; sözün en güzelini söylesinler” (İsra, 53).

⁸ “Mü’min kardeşini güzel lakaplarla ve isimlerle çağırarak, mü’minin mü’min üzerindeki hakkıdır.”

⁹ İbni Neccar.

¹⁰ Hucurat 13.

¹¹ Tirmizi.

saksız iletebilmeleri için gerekirse hazırlık yapımaları salık verilmiştir. Cuma konuşmalarında; genellikle karşılıklı güven, umut, kaygıdan uzaklık, pozitif bakış, cesaret; etnik, kültürel, cinsiyetçi, ideolojik ya da dini ilintilere bakılmaksızın hoşgörü ve saygının esas tutulması gibi dini prensiplerin üzerinde durulmuştur. İbadete iştirak edenlerin kendilerine aktarılan iletileri daha derinlikli düşünmeleri için onlara çeşitli okumalar da tavsiye edilmiş, bu sayede İslam inancının etrafında daha entelektüel bir mensubiyet hedeflenmiştir. Topluluğa konuşma kabiliyetinin sınındığı bu hutbe-lerde, cemaatin anlayacağı bir üslupla konuşmanın, meseleleri hikâyeleştirerek daha anlaşılır bir formasyon kazandırmanın gerekliliği vurgulanmıştır. Hz. Peygamberin hutbelerde mevzu edilen bu sözü iletişim özelliklerinin somut örneklerini, yaklaşık 130 bin dinleyiciye Kâbe'de irat ettiği veda hutbesinde (9 Mart 632) gözlemek mümkündür (Topbaş, 2006: s. 151).

DİNDARLIĞIN SİYASAL İLETİŞİM HALLERİ

Türkiye nüfusunun çoğunluğunun Müslüman olması kontekstinde, siyasal iletişim stratejilerinde İslami motiflerin görünmesi kabul edilesidir. Politik liderlerin özellikle seçim zamanlarında dini hayatlarını, sembolleri ve İslami jargonu öne çıkarmaları bu örüntünün bir işaretidir. Bunun yanında, dini öğretilerin seçim süreçlerinde öne çıkması sadece parti liderlerinin seçmenleri ikna etmek için başvurduğu bir yöntem olarak kalmamakta, toplumda kanaat önderi olarak bilinen din adamlarının da siyasal tercihlerini açıktan ifade ederek bazı parti programlarına destek vermesi seçim kampanyalarında dinin kullanımına ilişkindir. Yine de din ve politika arasındaki ilişki, laiklik tartışmaları da göz önüne alındığında, bugün de hassasiyetini korumakta ve bu ikili üzerinden başlayan tartışmalar farklı boyutlara taşınabilmektedir.

Siyasal iletişimin sadece seçim zamanlarıyla da ilişkili olmadığını fakat daha çok bu dönemlerde kullanıldığını belirtmek gerekir. Yine de bu makalede çoğunlukla seçim kampanyalarındaki dini tavır ve söylemlerden bahsedilmiştir. Ancak siyasetçiler seçim zamanları haricinde de gerektiği zaman dini referansları kullanmakta, bazen yanlış bağlamdan bakarak politikalarına meşruiyet kazandırabilmektedirler. Çünkü politikacılar da, Türkiye toplumunda, dini etkinin psiko-sosyal kökenlerini fark etmektedirler. Türkiye'nin çok partili yıllara geçtiği zamanlarda dini figürler bu denli sık kullanılmasa da, son yıllarda muhafazakârlaşmanın da etkisiyle hemen her politik liderin dini motifleri kullandığına şahit olunmaktadır. Seküler bir ideolojik yapıdan gelen partiler genelde parti sembollerini dini öğelerle ilintilendirmese ve dini seramonilerde çok görünmeseler de Ramazan, Kadir gecesi gibi vakitlerde iftarlarını kameralar önünde açmakta ve cami önünde görünme ihtiyacı hissetmektedirler. Daha muhafazakâr siyasal organizasyonlar ise özellikle "kutsal" olarak bilinen gün ve gecelerde yardımları artırmak, dini mesajlar vermek, "hayırlı cumalar" repliğiyle sosyal

medya paylaşımları yapmak ve “her güne bir ayet/hadis” programlarından alıntılar yaparak dini öğretilerden iletişim unsurları olarak faydalanmaktadırlar.

Fakat dini kaynakları bunca çok kullanan yeni iletişim stratejilerinin, Türkiye özelinde, politik tavra iyi bir biçimde yansıdığını iddia etmek yanlış olacaktır. Aksine, bir önceki bölümde aktarılan dini kaynaklar ve bu başlık altında değinilen öğretiler incelendiğinde, dinin bütüncül yapısının gözden kaçırıldığı, daha çok bir motivasyon unsuru olarak “etkili hitabet” biçimi olarak sahnedeki aktarıldığı, dini hikâyelerin din-dar seçmen üzerindeki duygusal etkisinin politik hedefler doğrultusunda kullanıldığını ifade etmek mümkün görünmektedir. Siyasiler; bazen dininin bu güçlü etkisinin oluşturduğu atmosferden kurtulamayarak dini referanslara yanlış yerde de başvurabilmekte ve dinleyicilerin anlamasını zorlaştırmaktadırlar. Oysa karşıdaki kişinin anlayacağı dilden konuşarak mesajların aktarılmasına Hz. Muhammed fazlasıyla önem vermiştir. Çünkü anlaşılmayan ifadelerin iletişim kazasına neden olacağını ve mesajı aktarının yalanla itham edileceğini belirtmiştir.¹²

Siyasilerin twitter çağında yaptıkları uzun konuşmaları da onların takip edilmesi ve anlaşılmasını güçlendirmektedir. İslam’da bir konuyu çok uzun tutmanın konuşmayı çirkinleştirebileceği anlatılmış, kısa ve öz konuşmak tavsiye edilmiştir.¹³ Diğer yandan seçim zamanları haricinde kullanılan sert ve kaba retorik “siyasal iletişimi” bir “kaza”ya dönüştürmektedir. Oysa dini iletişim, nefretten uzak bir dili ve birleştirici bir üslubu tercih etmek gerektiğini savunmaktadır. Bu konuda Hz. Peygamber:

“Nerede olursanız olunuz, kiminle konuşursanız konuşunuz) sevdireniz, nefret ettirmeyiniz. Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız.”¹⁴ “(Çünkü) Sözle mümin kardeşinin kalbine sevinç vermen bağışlanma sebeplerinden biridir.”¹⁵ “Sevdirici ve sevindirici tatlı bir çift söz sadakadır.”¹⁶

Güncel hayatımızın diğer alanlarına da sirayet etmiş görünse de, hassaten siyasi kademelerde sıklıkla rastlanan yanlış bilgilendirmeler ve bu hatalı anlatılar yüzünden parti içi ya da partiler arası oluşan anlaşmazlıklar olumsuz politik kararların alınmasında etkili olmaktadır. Bir ceza unsuru olarak topluma faydalı olabileceği halde bu söylentiler nedeniyle siyasi arenadan uzaklaştırılanlara rastlanmaktadır. Diğer taraftan parti liderleri ya da farklı kademelerdeki yetkilileri yine bir tür “asparagas” olan bildirimler nedeniyle kamuya açık alanlarda ve özelde şiddetsel söyleme baş vurabilmekte, buda kutuplaşmayı daha da derinleştirebilmektedir. Oysa hem gazetecilikte hem de iletişimde temel kurallardan biri gelen haberlerin doğruluğunu teyit

¹² “İnsanlarla anlayacakları şekilde konuşun. Siz Allah’ın ve Peygamber’inin yalanlanmasını ister misiniz?” (Buhâri, İlim)

¹³ “(O halde) Allah’ı anmaksızın sözü çok uzatarak çirkinleştirmeyin. Zira Allah’ı anmaksızın çokça konuşma kalp katılığına sebeptir. Allah’a en uzak olan insanlar ise katı kalpli insanlardır” (Tirmizi, Zühd 62).

¹⁴ Müslim Cihad 4, Ebû Davûd Edeb.

¹⁵ El-Camius-Sağır.

¹⁶ Deylemi Müsnet Hn. 1614.

etmek ve buna göre bir sonraki adımı belirlemektir. Bu husus yine Kur'an'da şöyle aktarılmıştır:

“Ey iman edenler! Size bir fasık bir haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın.”¹⁷

Belki de bir tür rekabet ortamı olan siyasal hayatta naif bir söylem ve tutum belirlemenin zor olduğu söylenebilir. Bu iddiayı bir ölçüde kabul etmek mümkünse de, politik/diplomatik iletişimi, çatışma, ötekileştirme, başarıyı görememe üzerine kurgulamak da yanlıştır. Bahusus, “dindar bir yapı”nın yukarıda bahsedilen ilkeleri tümüyle görmezden gelmesi ve politik söylem ve tutumunu aksi yönde belirlemesi kabul ettiği dini ölçülerle örtüşmemektedir. Çünkü İslami kaynaklarda sözleri, işleri ve davranışlarıyla ıstırap veren kişinin Tanrısal hoşnutluktan uzak kalacağı¹⁸ açıkça ifade edilmiştir.

Aksine din eksenli bir siyasal iletişimin, Hz. Muhammed örneğinde; yardımsever, kötü ifadelerden uzak, mütevazı ve fakat gerekli yerlerde vakur ve uzlaştırıcı olmalıdır. Peygamberi öğretti bu hassasiyeti “Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız. Müjdeleyip - sevdiniz. Nefret ettirmeyiniz. Sevdirci ve sevindirici tatlı bir çift söz muhataba yapılmış mânevî bir yardımdır”¹⁹ ifadesiyle açık bir biçimde dillendirmiştir. Ne var ki, politik kampanyalar; genelde polemikler ve kamusal faydası dahi olmayan “özel hayat” a dair kusurları ifşa etmek üzerine yapılandırılınca “dindar ufuk” eleştirilmekte ya da dini ilkelerin yetersizliği gündeme gelmektedir.

SONUÇ: DİNDARLIK VE REKABET ARASINDA

Dinler, insan hayatına belirli kurallar ve öğretiler sunmak için vardılar. Bu öğretileri arasında iletişim, bireyler arası diyalog, toplumsal ilişkiler ve politik hayata uzanan ilkeler de önemli bir yer tutmaktadır. İletişim; böylece sadece ilişkileri düzenlemekle kalmamakta, aynı zamanda bir bilgi kaynağı ve kanalı olarak sosyalleşme aktivitelerini ve tutumları da etkilemektedir. Okuduğunuz makale; bu bağlamda, din ve siyasal iletişim arasındaki ilişkiye odaklanmış, dini argümanların bu iletişim metodlarındaki kullanım biçimlerini ve bu formasyonların dini kaynaklardaki karşılığını incelemeye çalışmıştır.

Politika ve din arasındaki ilişkiyi ele alan bütün çalışmalar, bu ilişkinin en yoğun olduğu zamanların “seçim dönemleri” olduğunu aktarmaktadırlar. Aslında sadece bu veri dahi dinin siyasetçe kullanılmasının genelde bir propaganda aracı olarak kullanıldığını söylemektedir. Siyasi liderlerin seçim kampanyalarında (reklam, ilan, bil-

¹⁷ Hucurat 6.

¹⁸ Buhari ve Tirmizi.

¹⁹ Kesfül-Hafa Hadis No: 1890,865, Müsned 5/159.

diri, miting, medya kullanımı) dini motifleri görüntüsünün artması ya da dini kutlamalara özellikle bu dönemlerde katılmaları da bu bağlamda ele alınabilir. Ancak siyasi figürlerin dini kullanmalarının hedef kitlelerindeki karşılığı ne olduğu tartışmalıdır. Her ne kadar son dönemlerde dindar partilerin oy oranlarını artırdığını gözlemek mümkünse de bu sadece dinin öğelerin kullanılmasına bağlamak yanlış olacaktır.

Diğer taraftan, dindarlığın bir propaganda aracı olarak kullanılmasıyla, dini kaynaklardaki duruşu arasında belirgin farklar gözlemlenmektedir. Her ne kadar bu makale “Türkiye örneği”ni tartışsa da, çalışmanın çerçevesini diğer İslam ülkelerine ve Müslüman olmayan toplumlardaki seçim kampanyalarına kadar genişletmek mümkündür. Özellikle İslam ülkelerinde görülen ayrıştırıcı dil, seçim kampanyalarındaki sertlik, rekabet şartlarının zorlanması, özel hayatın gizliliğinin ihlal edilmesi, farklı dini ya da ideolojik grupların izole edilmesi gibi nedenler; Peygamberin aktardığı iletişim biçimleriyle siyasal tavrın çeliştiğini göstermektedir. Diğer bir deyişle, “sözün anlaşılabilirliği, kötü ifadelerden kaçınılması gerektiği, hakaret ve küçük düşürücü söylemlerden uzak durulması uyarısı” gibi dini tavsiyelere dikkat edilmemektedir.

Şüphesiz daha çok literatürel bir değerlendirmenin ve gözlemlerin aktarıldığı bu makaleden kesin yargılara varmak doğru olmayacaktır. Ancak siyasal iletişimsel bir bakış açısıyla dini öğretilerin halk üzerindeki etkisi ve dini liderler tarafından kullanılmasının biçimleri deneysel çalışmalarla somutlaştırılarak daha yapıcı ve sahici bir iletişim stratejisi kurgulanabilir. Böylelikle toplumun seçim kampanyaları süreçlerinde muhatap olduğu söylemlerle daha pozitif mesajlar aktarılabilir ve dindar duruşun yani iyi ve dürüst siyasetin dönüştürücü etkisi daha hızlı bir toplumsal düzeni ve demokratik algıyı tesis edebilir. Böyle bir iletişim stratejisi ideolojilerin ötesine geçecek ve her kesimden halka ulaşmakta daha başarılı olacaktır. Ne var ki günümüz iletişim kampanyalarındaki dindar örüntülerin tavır ve vaad arasındaki çelişki nedeniyle bahse konu güçlü bir iletişim sürecini inşa ettiğini söylemek kusurlu görünmektedir.

Kaynakça

- » Almond, G. A., & Verba, S. (1963). *The Civic Culture, Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Princeton: Princeton University Press.
- » Azmayesh, S. M. (2015). *New Researches on the Quran: Why and How Two Versions of Islam Entered the History of Mankind*. London: Mehraby.
- » Barbarosoğlu, F. K. (2002). *İmaj ve Takva*. İstanbul: Timaş.
- » Batum, S. (2000). *Siyasal Rejim Tartışmaları*. İstanbul: TESEV.
- » Bennett, W. L. (2016). *News: The Politics of Illusion*. Chicago: Chicago University Press.
- » Bilgin, V. (2003). Popüler Kültür ve Din: Dindarlığın Değişen Yüzü. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 193-214.
- » Blumler, J., & Gurevitch, M. (1995). *The Crisis of Political Communication*. London: Routledge.
- » Bradley, D. G. (1963). *A Guide to the world's religions*. New Jersey: Prentice-Hall.

- » Brants, K., & Voltmer, K. (2011). *Political Communication in Postmodern Democracy: Challenging the Primacy of Politics*. London: Pelgrave.
- » Can, B. (2006). *Persuading Voters and Political Advertising in Turkey*. L. L. Kaid, & H.-B. Christina içinde, *The SAGE Handbook of Political Advertising* (s. 387-398). London: Sage.
- » Corbin, H. (1998). *Alone with the Alone*. Princeton: Princeton University Press.
- » Dalton, R. J., McAllister, I., & Wattenberg, M. (2005). *Political Parties and Their Publics*. R. K. Luther, & F. Muller-Rommel içinde, *Political Parties in the New Europe* (s. 19-42). Oxford: Oxford University Press.
- » Fallon, S., Philip, B. R., & Timothy, P. (1987). *Religion and Culture: Essays in Honor of Bernard Lonergan*. S. J. New York: State University of New York.
- » Geçer, E. (2013, Mart 26). *Şov ve ticaret dünyası artık muhafazakarları dikkate alıyor*. Kasım 13, 2016 tarihinde Dünya Bülteni: <http://www.dunyabulteni.net/haber/253308/e-gecer-sov-vecicaret-dunyasi-artik-muhafazakarları-dikkate-alıyor> adresinden alındı
- » Geçer, E. (2015). *Medya ve Popüler Kültür: Diziler, Televizyon ve Toplum*. İstanbul: Okur Kitaplığı.
- » İşler, E. K. (2007). *Demokrat Parti'nin Halkla İlişkileri Üzerine Bir İnceleme*. İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi, 111-128.
- » Lane, J.-E., Redissi, H., & Şaydāwī, R. (2009). *Religion and Politics: Islam and Muslim Civilization*. Surrey: Ashgate.
- » Lilleker, D. G. (2006). *Key Concepts in Political Communication*. London: Sage.
- » Maarek, P. J. (1995). *Political Marketing and Communication*. London: John Libbey.
- » McNair, B. (1995). *An Introduction to Political Communication*. London: Routledge.
- » Norris, P. (2004). *Global Political Communication*. F. Esser, & B. Pfetsch içinde, *Comparing Political Communication* (s. 115-150). Cambridge: Cambridge University Press.
- » Oktay, M. (2002). *Politikada Halkla İlişkiler*. İstanbul: Derin.
- » Özkan, A. (2004). *Siyasal İletişim*. İstanbul: TASAM.
- » Perloff, R. M. (2014). *The Dynamics of Political Communication: Media and Politics in a Digital Age*. London: Routledge.
- » Price, M. (2007). *Religious Communication and Its Relation to the State: Comparative Perspectives*. A. Sajo içinde, *Censorial sensitivities: Free speech and religion in a fundamentalist world* (s. 85-106). Netherlands: Eleven International Publishing.
- » Rawnsley, G. D. (2005). *Political Communication and Democracy*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- » Riaz, S. (2010). *Effects of New Media Technologies on Political Communication*. *Journal of Political Studies*, 1(2), 161-173.
- » Scammell, M. (2007). *Political Marketing*. R. Negrine, & J. Stanyer içinde, *The Political Communication Reader* (s. 150-156). London: Routledge.
- » Shah, D. (2007). *Prophet Muhammad (PBUH) As A Teacher*. Pakistan: Darussalm Publishers.
- » Topbaş, O. (2006). *İslam: Spirit and Form*. İstanbul: Erkam.
- » Topçu, N. (2013). *İslam ve İnsan/Mevlana ve Tasavvuf*. İstanbul: Dergâh.
- » Uslu, Z. K. (1996). *Siyasal İletişim ve 24 Aralık 1995 Genel Seçimleri*. *Yeni Türkiye*, 1(11), 785-803.
- » Üztuğ, F. (1999). *Siyasal Marka Seçim Kampanyaları ve Aday İmajı*. İstanbul: MediaCat.
- » Weisband, E., & Courtney I P Thomas. (2016). *Political Culture and the Making of Modern Nation-States*. New York: Routledge.

TÜRKİYE'DEKİ FARKLI KIRAAT ANLAYIŞLARIYLA İLGİLİ DEĞERLENDİRMELER

Murat AKKUŞ/Ramazan AYDIN***

Öz

Çalışmamızda Türkiye'deki farklı kıraat anlayışlarına yer verilecektir. Bu da kıraatleri Kur'an'dan sayanlar ve saymayanlar şeklinde iki ana başlıkta ele alınacaktır. Kur'an-kıraat ilişkisi, kıraatlerin mütevatirliği, kıraat imamlarının senetlerinin durumu ve okuyuşlarının değeri, kıraatlerdeki tercih, kıraatlerin içtihadı ve tabu olup olmaması, yedi harf ve yedi harf-kıraat ilişkisi gibi konular söz konusu anlayışlar çerçevesinde işlenecektir. Son bölümde ise ilgili görüşler hakkında değerlendirmeler yapılacak ve günümüzde yaygın olan kıraatlerden bahsedilecektir.

Anahtar Kelimeler: Türkiye, Kur'an, Kıraat, Mütevatir, Yedi Harf.

Evaluations About Different Understandings of Recitations in Turkey Abstract

Our work includes understandings of different recitations in Turkey. This will be handled in two main headings: those who regard the recitations as the Qur'an and those who do not. The relationship between the Quran and recitation, narrativity of the recitations, the situation of the narration chains of recitation imams and the value of their recitations, preferences in the recitations, whether the recitations are opinion and taboo or not, the issue of seven letters and the relationship between seven letters and recitation will be handled within the framework of such understandings. In the last part, evaluations will be made on the relevant opinions and the current common recitations will be mentioned.

Keywords: Turkey, Quran, Recitation, Narrative, Ahrufu's- Seb'a (Seven Letters).

* Yrd. Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, muratakkus114@hotmail.com.

** Öğr. Gör., Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, ramazanaydin@aksaray.edu.tr.

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerim ilahi bir kitap olup tevatüren gelmiştir. Kur'ân'ın bir metni bir de okunuşu vardır. Elimizdeki metnin tevatürlüğü konusunda ittifak varken aynı metnin okunuşunda farklı görüşler söz konusudur. Bunun nedenlerinden biri Kur'an'la kıraatin aynı hakikatler veya farklı hakikatler olarak ele alınmasıdır. Kur'ân'la kıraati aynı gören anlayışta kıraatler Kur'ân'dandır.¹ Bunun karşısında yer alan görüşte ise kıraatler Kur'ân'dan görülmemektedir.² Dikkat edilmesi gereken nokta birinci anlayışta Kur'ân metninin ve kıraatinin tevatüren geldiği savunulurken; ikinci anlayışta metnin tevatüren, kıraatinin ise ahad haberle bile gelebileceği sonucuna kapı aralamasıdır. Türkiye'de iki anlayışın da müntesipleri mevcuttur.

Son dönemlerde Türkiye'de yedi veya on kıraat imamının bazı ayetlerin okunuşunda ihtilaf ettiği ve mütevatirliğin oluşmadığını söyleyenler olduğu gibi³; yedi ya da on kıraatin bir tekini bile inkar etmenin caiz olmadığını ifade edenler de mevcuttur.⁴ Çıkan sonuç ise bizi ya kıraatlerin mütevatirliğini benimsememeye ya da kabul etmeye götürmektedir. İlgili görüş sahipleri tefsir ve kıraat literatüründen kendi fikirlerini destekleyecek argümanlar da bulmaktadır. Kıraatler hakkında farklı anlayış sahiplerinin iddialarını gruplandıracağız ve sonuçta değerlendirmelere yer vereceğiz.

İ. KIRAATLERİ KUR'ÂN'DAN SAYMAYANLAR

Kıraatleri Kur'ân'dan saymayanların bazı fikirleri şöyledir:

1. Kur'ân'la kıraat iki ayrı hakikattir.

Kıraatlerle Kur'ân ayrı ayrı hakikatlerdir.⁵ İlgili anlayış sahiplerinin dayanağı ise Zerkeşî'dir (ö.794/1392). Ona göre:

“Kur'ân ve kıraatler birbirinden farklı iki hakikattir. Kur'ân, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) beyan ve i'caz için indirilmiş bir vahiydir, kıraatler ise inen bu mezkûr vahyin lafızlarında şeddeli ve şeddesiz okuma gibi eda yönlerini ele alan ihtilaflardır ki, bu ancak telakki ve müşafehe yoluyla olur. Çünkü kıraatler, ancak işitilip karşılıklı ağız ta'limiyle kabul edilebilir.”⁶

İlgili bilgilerden hareketle Zerkeşî'ye göre kıraatler Kur'ân'ın kendisi değildir. Kur'ân ile kıraatler birbirinden farklı iki hakikattir. O, telaffuzlarında farklılık bulunan

¹ Dağdeviren, Alican, Kıraatlerin Kur'âniyeti Meselesi, I. Kur'ân ve Kıraati Sempozyumu (Abdurrahman Gürses Anısına), 2000, ss. 180-181.

² Birışık, Abdülhamit, *Kıraat İlmî ve Tarihi*, Emin Yay., 2. Baskı, Bursa, 2014, s. 85.

³ Güllü, “Kıraatlerin Kaynağı Problemi (Müzakereler)”, *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV-Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi*, İSAV, İstanbul, 2002, s. 34.

⁴ Karaçam, İsmail, Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kıraatlerin Yorum Farklılıklarına Etkisi, İFAV, 2. Baskı, İstanbul, 2013, s. 87.

⁵ Birışık, Kıraat İlmî ve Tarihi, s. 85.

⁶ Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire: Mektebetü Dâri't-türâs, 1404/1984, I/318. Buna benzer bir bilgi Dimyâtîde de vardır. Onun için bkz. Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfu Fudelâi'l-Beşer fi'l-Kıraati'l-Erbeate Aşere*, thk. Enes Mihrah, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 2011, s. 7.

kelimelerdeki bu farklılıkları kıraat kapsamı içinde değerlendirmektedir. İttifak edilen kısımlar ise Kur'ân'ın bizzat kendisidir.⁷

2. Mütevatir kıraatlerden sayılan yedi veya on imamın senetleri ahad rivayetlerdir. Bu yönüyle okudukları kıraatleri mütevatir kabul etmek doğru değildir.

Kıraat kitaplarında kıraatlerin senedinin verildiği görülmektedir. Senet söz konusu olunca bunların tenkidini yapmak yahut bunlar arasında tercihte bulunmak tabii bir sonuçtur. Üstelik bu durum kıraatlerin ahad yolla geldiğini göstermektedir. Ahad haberler ise kesinlik değil zan ifade eder. Zanna dayalı kıraatlere girmenin de bir faydası yoktur. Çünkü kıraatler Kur'ân'ın zaptı konusunda kuşku uyandırabilir.⁸

3. Yedi veya on kıraatin ittifak ettiği okuyuşların hüccet ve tilavet değeri yüksekken ihtilaf ettikleri okuyuşlarda hata ve yanılğı oranı kuvvetli olduğu için hüccet ve tilavet değeri düşük mütevatir olmayan bir rivayet malzemesidir.⁹

Örnek olarak Kur'ân'daki "بِمَا حَفِظَ اللَّهُ" ifadesi¹⁰ verilebilir. On kıraat imamı (ravileriyle birlikte) Lafza-i Celile'nin harekesini ötreli okurken; Ebû Ca'fer Yezîd el- Ka'ka (ö. 130/747) üstün okumaktadır.¹¹ Her iki kıraatte sika râvîler tarafından nakledilmiş ve mushaf hattına da uygundur. Fakat her biri haber-i vâhid şeklinde nakledilen kıraatlerin ilkinde rivâyetler ve tilâvet ittifak etmişken, Ebû Ca'fer bu sikalar topluluğunun ittifakla naklettiklerine muhalefet etmiştir. Dolayısıyla Ebû Ca'fer'in okuyuşu mütevatir olmaz şaz olan bir rivayet malzemesidir.¹²

4. Kıraatlerde aranan şart sahihliktir.¹³

Kıraatte geçerli olan temel şartlardan biri sahih bir senedinin olmasıdır. Kıraatlerin sahih olması gerektiğini kıraat alanında yetkin olan Mekkî b. Ebî Talib (ö.437/1045), Ebû Şâme (ö.665/1266) ve İbnü'l-Cezerî (ö.833/1429) gibi kıraat âlimleri söylemişlerdir.¹⁴ O halde mütevatirlik kıraat şartlarından değildir. Ayrıca kıraatlerde mütevatirlikten bahsedilecekse ancak kıraat imamlarından sonra mütevatirlikten söz edilebilir.¹⁵

⁷ Ünal, Mehmet, *Tefsir (Kur'ân'ın Fonetik Naklinin Tarihi-Kıraat İlimi ve Kısa Tarihi)*, Ed. Mehmet Akif Koç, Ankara: Grafiker Yay, 2015, s. 62.

⁸ Ateş, Süleyman, *Kıraatlerde Tevatür Meselesi, Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV-Tartışmalı İlimi Toplantılar Dizisi*, İSAV, İstanbul, 2002, s. 331.

⁹ Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Kahire, 1422/2001, VIII/299.

¹⁰ Nisâ 4/34.

¹¹ Palûvî, Abdülfettah, *Zübdetü'l-İrfân*, İstanbul, ts, s. 47.

¹² Hanay, Necattin, "Taberî'ye Yöneltilen Tenkitler Bağlamında Yedi Harf ve Kıraatleri Savunma Refleksi", *Mütefekkir*, Aksaray, 2015, 2(4) Güz, s. 316.

¹³ Kıraatlerin sıhhat ve değeri konusunda açıklamalar için bkz. Birşık, *Kıraat İlimi ve Tarihi*, ss. 85-99.

¹⁴ İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l-Kirâati'l-Aşr*, thk. Muhammed ed-Dabbâ, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010, I/9; Suyûtî, Celâleddin, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire, ts, I/ 77; Muhaysin, Muhammed Salim, *Fi Rihâbi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1409/1989, s. 40.

¹⁵ Zerkeşî, el-Burhan, I/319; Ateş, "Kıraatlerde Tevatür Meselesi".

5. Yedi veya on kıraat imamının senedinin kuşkululu olanları vardır¹⁶; hatta okudukları kıraatlerin metin yönünden eleştirildikleri de görülmektedir.¹⁷

Bundan dolayı Taberî (ö.310/923) gibi bazı alimler pek çok kıraat imamını -Kufe kıraat imamı Asım (ö.127/745) dahil- eleştirmişlerdir. Senet ve metin yönünden eleştirilen Kıraati Seb'adan sayılan Şam kıraat imamı İbn Âmir (ö.118/739) yukarıdaki iddiaya örnek verilebilir. İbn Âmir'in senedinde yer alan Muğire b. Ebî Şihâb'ın (ö.91/710) Hz. Osman'dan (ö.35/656) tamamen kıraat aldığı kuşkuludur. Çünkü Hz. Osman (r.a.) Kur'ân'ı tamamen kimseye öğretmemiştir. Muğire'nin Hz. Osman'dan tamamen kıraati aldığı iddiasını ortaya atan Irak b. Halid'dir (ö.?). O da kurra arasında tanınmayan bir kimsedir.¹⁸

Ayrıca İbn Âmir'in kıraatinin senedindeki zayıflığa ilaveten bazı vecihler dil açısından da metin tenkidine tabi tutulabilir. Örneklerden birisi En'am Sûresi 137. Ayetinin okunma şeklidir. İlgili ayet *وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءُهُمْ* "Bunun gibi ortakları, müşriklerden çoğuna çocuklarını (kızlarını) öldürmeyi hoş gösterdi." şeklindeyken İbn Âmir *زين* fiilinin meçhûl sîgası, *قتل* nin ref'i, *اولادهم* nasbı ve *شركائهم* kelimesinin de cerri ile okunmuştur. Arapça gramer yönünden zayıf bir vecihtir.¹⁹ Çünkü mastar (katl) failine muzaf olmuş ve aynen fiili gibi amel etmiş, ancak muzaf ile muzafun ileyh arasına mef'ûlün bih (evlâdehüm) girmiştir ki dilciler bunu kabih görmektedir. Çünkü muzaf ile muzafun ileyh arasına -zarf hariç- herhangi bir şeyin girmesi Arapça'da fasih görülmemektedir.²⁰

6. Kıraatler Arap gramerinin gelişmesiyle ortaya çıkmıştır. İctihadi bir durum söz konusudur.

Mushaflarda nokta ve hareke yoktu. Arap grameri gelişti. Bazı dilciler ve kıraat imamları tarafından seslendirildi.²¹ Bundan dolayı Taberî, Zemaşerî (ö.538/1144), Ebû Zeyd (ö.215/830), Zeccâc (ö.311/923) ve Ferrâ (ö.207/822) gibi âlimler bazı kıraatleri reddetmişlerdir. Özellikle Zemaşerî kıraatlerin tevkîfi değil ihtiyârî ve iç-tihâdi olduğunu söyler.²²

¹⁶ Ateş, "Kıraatlerde Tevatür Meselesi", s. 327.

¹⁷ Örneklendirmeler için bkz. Ateş, "Kıraatlerde Tevatür Meselesi", s. 325.

¹⁸ Bu bilgileri Taberî'nin günümüze ulaşmayan el-Câmi isimli eserinde gördüğünü Sehâvî söylemektedir. Bkz. Sehâvî, Muhammed Alemuddîn, *Cemâlü'l-Kurrâ ve Kemâlü'l-Ikrâ*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Mektebetü't-Türâs, Mekke, 1987, I/432-433.

¹⁹ Taberî, *el-Câmi*, IX/576; XIII/728. Ayrıca Zemaşerî'nin bu ayetteki, İbn Âmir'in kıraatını eleştirmesi ve İbn Âşûr'un onun eleştirisine karşı çıkışı için bkz. Zemaşerî, Muhammed b. Ömer Cârullâh Ebû'l-Kâsım, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Eğâvîl fi Vücûhi't-Te'vil*, thk. Adil Ahmed-Ali Muavviz, nşr. Mektebetü'l-Abikân, Riyad, 1418/1998, II/401; İbn Âşûr, Muhammed et-Tahir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, nşr. Daru Sahnûn, Tunus, ts, c.1 cüz. 1, s. 61.

²⁰ Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl, *Meâni'l-Kur'ân ve İrâbuhû*, thk. Abdülcelîl abdûh Çelebî, Daru'l-Hadîs, Kahire, 2005, III/168.

²¹ Ateş, "Kıraatlerde Tevatür Meselesi", s. 326; Müsteşrik Goldziher kıraatlerin arap yazısının özelliğinden kaynaklandığını söyler. Bkz. Goldziher, Ignaz, *Mezâhibü't-Tefsîri'l-İslâmî*, Mektebetü'l-Hancî, Mısır, 1374/1955, ss. 7-8.

²² Konunun tartışmaları için bkz. Neşşâr, Sirâceddîn Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Kâsım b. Muhammed, *el-Büdü'rü'z-Zahire fi'l-Kirâati'l-Aşri'l-Mütevâtir*, nşr. Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdümevcüd, I-II, Beyrut, 1421/2000, I/14-20.

7. Kıraatlerin tedvin edilmediği dönemlerde kıraat alanında (Kur'ân okuma) konusunda geniş bir serbestlik varken son dönemlerde serbestlik kaldırılmış ve kıraatler tabu haline getirilmiştir.

Kıraat-i seba ve aşere imamlarının okuyuşları kutsallaştırılmış olup hiçbir şekilde sorgulanamaz hale gelmiştir. Sorgulanırsa savunmacı ve yerleşik bir tepkiyle karşı karşıya kalınır.²³

8. Kıraatler arası tercih olabilir ki bazı müfessirler kıraatler arasında tercihte bulunmuşlardır.²⁴

Müfessirler kıraatleri ele alırken farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Bir kısmı kıraatleri sadece aktarmakla yetinmiş ve onlar üzerinde tercihte bulunarak bir fikir yürütmemiştir. Diğer bir kısmı ise tercih yoluna giderek gerektiğinde bir kıraatin zayıf kalmış yönüne, kıraatler için konulmuş olan kriterleri baz alarak temas etmiş ve gerekli gördüğünde tenkit yoluna gidebilmiştir.²⁵

9. “Yedi harf” üzerinde çok söz söylenen önemli bir meseledir.²⁶ Öne çıkan görüşlerden biri “Yedi Harf”in lehçe ve ağız ile birlikte lehçe içi farklı okumalar olduğudur.²⁷

Bir rivayette Resûl-i Ekrem yaşlılardan, çocuklardan, cariyelerden ... bahsetmiş ve bu sebeple Kur'ân'ın yedi harf üzere okunması için ruhsat talebinde bulunmuştur. Ayrıca aralarında okuma farklılıkları ortaya çıkan Hz. Ömer ile Hişâm b. Hakim ve aralarında ihtilaf çıkan bazı başka kimseler aynı kabileye mensupturlar ve aynı lehçeyi konuşmaktadırlar.²⁸ Aynı kabileden olup aynı şehirde yaşayan iki kişinin dil farkı olmasa da bilgi ve kültür farkı olabilirdi. Ayrıca Hz. Peygamber'e (s.a.v) yakınlık ve ondan daha uzun süre ders alma da etkili olabilmekteydi. Aynı kabile içindeki kimselerin farklı okumalarına fırsat veren bu uygulama ile insanların, Kur'ân'ı okurken haramı helal, helali haram yapmadıkça, cenneti cehennemle karıştırmadıkça,

²³ Benzer ifadeler için bkz. Gülle, Sitki, “Taberî'nin Tefsirindeki Kıraat Değerlendirmeleri”, *İÜİFD*, İstanbul, 2004, sy: 9, ss. 69-70, 85.

²⁴ Kıraatler arasında tercihte bulunan müfessirler için bkz. Ünal, Mehmet, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, Fecr Yay., Ankara, 2005, ss. 145-161.

²⁵ Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, s. 145. Kıraatler arasında en rahat tercihte bulunan âlimlerden birini örnek vermek gerekirse Taberî örnek verilebilir. O, kıraatleri değerlendirirken sadece isnad durumuna, mushaflara ve Arapçaya uygunluğuna bakmakla kalmaz; aynı zamanda Kur'ân'ın diğer ayetlerini, sebab-i nüzûlü, mantıksal tutarlılığı ve kültürü de bu konuda ölçüt alır. Taberî'nin kıraat tercih örnekleri için bkz. Albayrak, Halis, “Kıraat Sorunu”, *Dini Araştırmalar*, Eylül-Aralık 2001, c. 4, sy. 14, s.31.

²⁶ İbn Teymiyye el-Harânî, Takuyyiddin Abû'l-Abbâs Ahmed b. Abdî'l-Halîm, *Mecmû'u'l-Fetevâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Medine: 1416/1995, XIII/389.

²⁷ Birşik, *Kıraat İlimi*, s. 78.

²⁸ Yedi harfle ilgili rivayetler için bkz. Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Ebû Süheyb el-Kerîmî, Riyad: 1419/1998, Fedâilü'l-Kur'ân 5, 7; İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz et-Temîmî, *Sahihu İbn Hibbân bi Tertîbi İbn Balabân*, nşr. Müessesetü'r-Risâle: ts, III/12; Dâni, Ebû Amr Osman b. Saîd, *el-Ahrufü's-Seb'a li'l-Kur'ân*, thk. Abdülmüheymin Tahhân, Cidde: Dâru'l-Minâre 1418/1997, s. 11.

korkmamaları ve sürekli olarak Kur'ân'la hemhal olmaları hedeflenmiştir. Buna göre "aynı lehçe içi kelime değişimleri de "yedi harf" tendir.²⁹

10. Hz. Osman (r.a.) istinsâh ettiği Mushaflarda "yedi harf" ten altısı terk edilmiştir. Bir harfin içine ise kurrânın ihtilafı okuyuşları girmektedir.

Haris el-Muhâsibî (ö. 243/857), İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), Ebû Ca'fer et-Tahâvî (ö. 321/933), İbn Hibbân (ö. 354/965), Mekkî b. Ebû Tâlib (ö. 437/1045), Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267) ve İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) gibi âlimlerin de içinde bulunduğu büyük bir çoğunluk tarafından savunulmaktadır.³⁰ Örnek olarak Taberî'nin görüşlerine yer verilebilir: Tefsirine yazdığı uzunca mukaddimede yedi harfin tek harfe düşürülme girişiminin Hz. Osman eliyle gerçekleştiği bilgisini verdikten sonra Taberî şunları kaydeder:

"Resûlullah, ashabinın bu harflerle okumalarına müsaade ederken, onların farz veya vacip olduklarını bildirmek için değil, mübah olduklarını bildirmek için müsaade etmiştir. Eğer Resûlullah onlara, farz veya vacip olduğunu bildirmiş olsaydı, onlar da bunu o şekilde anlasalardı, bu durumda herhangi bir kimsenin, doğruluğunu bildiği bu okuyuşları terk etmesi caiz olmazdı. Ümmetin bu gibi kıraatleri terk etmesi, kendilerinin bu kıraatleri okumakta serbest bırakılmalarının delilidir. O halde ümmetin yedi harften altısını terk etmesi, kendileri için vacip olan bir şeyi terk etmeleri demek değildir. Bilakis ümmet, bu harfleri terk ederek üzerlerine düşen vazifeyi yerine getirmişlerdir. Zira onlar (sahabe) bu harfleri terk etmek suretiyle, ümmetin içerisine düştüğü ihtilafı önlemişler, Müslümanların bir kısım harfleri inkâr ederek, küfre düşme tehlikesini gidermişlerdir."³¹

Ayrıca Taberî'nin şu görüşü de "yedi harf" in tek harfe indirilme meselesinin "Yedi Harf" ruhsatının mantığına uyum gösterdiğine delil sayılmaktadır:

"Bu harfler ne neshedilip kaldırıldı ne de muhafazası emredildiği halde ümmet bunu zayi etti. Zira ümmet Kur'ân'ı korumakla emrolunmuş; yedi harften dilediği biriyle okumak ve onu muhafaza hususunda serbest bırakılmıştır. Bu durum, tıpkı yeminini bozan kimsenin, kefaretlerden herhangi birini seçme konusunda serbest olması gibidir. Ya bir köleyi azad, ya on kişinin doyurulması ya da giydirilmesi. Nasıl ki kefaret sahibi bunlardan birini yaptığında -isabetle- Allah'ın farz kıldığı olduğu hakkı yerine getirmiş olur, işte bunun gibi ümmet de Kur'ân'ı muhafaza ve onu okumakla emrolunmuş; ancak dilediği yedi harften birini kıraat hususunda serbest bırakılmıştır. Diğer altı harfi okumaması, onun için bir sorumluluk doğurmaz."³²

²⁹ Birışık, *Kıraat İlmî*, s. 78.

³⁰ Birışık, *Kıraat İlmî ve Tarihi*, s. 82.

³¹ Taberî, *el-Câmî*, I/59-60.

³² Taberî, *el-Câmî*, I/53.

11. "Yedi Harf"den altısı terk edilebiliyorsa Yedi ya da On kıraate gerek yoktur.

Kıraat teke indirilse daha iyi olur. Dünyada en fazla Asım kıraatinin Hafs (ö.180/796) rivayeti okunuyorsa ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) okuyuşuna, Kureyş lehçesine en yakın bir okuyuşa diğerlerine ihtiyaç kalmamaktadır.³³

II. KIRAATLERİ KUR'ÂN'DAN SAYANLAR

Kıraatleri Kur'ân'dan sayanların bazı fikirleri ise şöyledir:

1. Kur'ân ile kıraat aynı hakikattir.³⁴

Kıraatlerle Kur'ân aynı şeydir. Aralarında hiçbir fark yoktur. Kıraatler, Kur'ân'ın seslendirilmesidir. "Kur'ân'dan bir bölüm oku" denildiğinde o bilinen kıraatlerden birisiyle okunur; daha doğrusu bu kıraatlerden birisiyle okumak zorunda kalınır. Sahihliği sabit olmuş bir kıraat sıradan bir rivâyet olarak değerlendirilmez. O mertebede görülmez. Ümmetin icması ile sabit olmuş "yedi kıraat" veya sahih olan başka bir görüşe göre "On kıraat"ın hepsi de doğrudur. Bunlar asılsız birer rivayet değildir. Tevatürle sabit olmuş kesin bilgidir. Kur'ân lafız ve metin olarak Allah'ın (c.c.) Hz. Peygamber'e (s.a.v.) indirdiği ve Cebrail'in (a.s.) kendisine talim ettiği şekliyle bize kadar ulaşmıştır. Yani Peygamberimiz zamanından itibaren bugüne kadar güvenilir topluluklar tarafından nesilden nesile hem yazı ile hem sözlü olarak nakledilmiştir.³⁵

2. Kıraatler mütevatirdir.³⁶

Yedi kıraat olmak üzere diğer üç kıraatin ilavesiyle On kıraat şifahi nakli esas olduğu için edalarıyla birlikte mütevatirdir. Kıraat kitaplarındaki ahad senetler bizi yanıltmamalıdır. Bunlar nesilden nesile birer ikişer kişi tarafından nakledilen haberler değildir. O senet sadece ilgili kıraat kitabını yazan zata yahut o kıraati okuyan kişiye ait senettir. Oysa aynı kıraat, aynı dönemde ve her dönemde, daha birçok kişi tarafından okunmuş ve okutulmuştur.³⁷ Diğer bir deyişle Kur'ân-ı Kerim, bütün Müslümanlar tarafından namazlarda, Kur'ân öğretilen okullarda, oturma meclislerinde günlük yaşamın akışı içinde her dönemde kıraat edilmiştir.³⁸

³³ Abdurrahman Çetin, günümüzde bunlara benzer iddialara ve bunlara cevaplar vermektedir. Bkz. Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân'ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*, Ensar Yay, 3. Baskı, İstanbul, 2013, ss. 424-425; ayrıca bkz. Çetin, Kur'ân Kıraatlerine Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar, *Marife*, yıl: 2, sy. 3, Kış 2002, ss. 100-101.

³⁴ Dağdeviren, Alican, "Kıraatlerin Kur'ânîyeti Mes'elesi", ss. 180-181; Kevserî de mütevatir kıraatleri Kur'ân'ın parçaları saymaktadır. Kevserî, Muhammed Zâhid, *Makâlâtü'l-Kevserî*, Kahire, ts., s. 6, 20, 24.

³⁵ Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler*, s. 377.

³⁶ Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler*, ss. 391-395. İslam âlimlerinin çoğunluğuna (cumhura) göre yedi kıraat mütevatirdir. Bkz. Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 318; Karaçam, *Kıraat İlmî*, s. 85. Sahih olan görüşe göre ise yediye ilave edilen üç kıraatte (Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Halef) mütevatirdir. Bkz. İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-Mukri'in ve Mürşidü't-Tâlibîn*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye: 1420/1999, s. 18.

³⁷ Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler*, s.377-378. Benzer bir yorum için bkz. Karaçam, *Kıraat İlmî*, ss. 85-86.

³⁸ Şimşek, Sait, Kıraatlerde Tevatür Meselesi: Müzakereler, *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-IV*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2002, s. 334.

Kur'ân ve kıraatler konusunda araştırma yapan İsmail Karaçam konuya şöyle bir izah getirmektedir:

“Sahih kıraatlerin tevatürüne yapılan itirazların menşeiini, bu kıraatlerin Resûl-i Ekrem (s.a.v.)’ e yalnız kıraat imamları tarikiyle ve ahad rivayetle ulaşması, dolayısıyla da kemmiyet itibariyle tevatür derecesine baliğ olmayışı oluşturmaktadır. Zahirde doğru gibi görünüp yanıltıcı bir durum arz eden bu hususun arkasında, konuyu açıklığa kavuşturan bir gerçek yatmaktadır. Zira her ne kadar bu isnadlar bir grup insana inhisar ediyormuş görüntüsü veriyorsa da bu isnadı teşkil eden kimselerin arkasında -en azından- bir belde halkı bulunmaktadır. Mesela, bir imam Nafi ve Ebû Ca’fer kıraati denildiği zaman Ehl-i Medine; bir imam Âsım, Hamze, Kisâi ve Halefû'l-Âşir denilince Kufe Halkı; İbn Kesîr kıraati denilince Mekke Ehli, İbn Âmir kıraati denilince Şam diyarı sakinleri, Ya’kûb ve Ebû Amr kıraati denilince de Basra halkı akla gelmektedir. Dolayısıyla bu isimler bir belde halkının kıraatini, Kur’ân’a olan hizmetleri ve iyaketleriyle temsil etmektedir. İşte eğitim ve öğretimde bir kolaylık, pratikte amaca sûratle ulaşmayı temin edeceği için kıraatler imamlara isnad olunmuştur. Kıraat vecihlerinin zaptı ancak bu yol ile mümkün olmaktadır. Her halde bir belde halkının tevatür adedine yeterli olduğunu kabul etmeyecek bir ilim adamı tasavvur etmemiz mümkün değildir. Kur’ân kıraatlerinin eğitim ve öğretiminin başlangıçtan itibaren, nesilden nesile kesintisiz intikal ettiği gerçeği göz önünde tutulursa, bunda şüpheye düşmenin yersizliği kendini gösterir.”³⁹

İsmail Karaçam’ın görüşleriyle Bedreddin Çetiner’in görüşleri paralellik arz etmektedir. Şöyle ki:

“Bir kıraatin bir imama nispeti ile bir sahabi kanalıyla Hz. Peygamber’e (s.a.v) ulaştırılması, ilmin bir hocaya nispeti kabilinden olup başkaları tarafından bilinmediği, nakledilmediği, okutulmadığı anlamına gelmez. Bir âlim fıkhi filandan, Arapçayı falandan, usûlü falan kişiden okudu diyoruz. Onları başka âlimler ve hocalar bilmiyor anlamına mı alacağız? Lafzî, kavli ve kitaplarda yaygınlaşması yanında bir de halk arasında yaygınlaşması ve yaygın olarak okunması var. Lafzî ile teabbüd özelliğinden dolayı Kur’ân’ı herkes okuyor, her münasebetle okunuyor. Bu da bir çeşit tevatür beraberinde getirmektedir... Kıraatlerin imamlara nispeti tespit kabilindedir. Meselâ Arap dili nahvi, nahiv imamlarından önce yoktur denilebilir mi?”⁴⁰

Yani kıraat imamlarından önce yaşayan Müslümanlar ayetleri hocalarından öğrendikleri şekilde her durumda okuyorlardı.⁴¹

³⁹ Karaçam, İsmail, “Kıraatlerin İntikali (Tebliğ),” *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları-IV*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2002, ss. 293-294.

⁴⁰ Çetiner, Bedreddin, Kıraatlerde Tevatür Meselesi (Müzakereler), *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları-IV*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2002, s. 336.

⁴¹ Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler*, s. 395.

3. Yedi veya on kıraatin ister icma okuyuşları ister infirad okuyuşları olsun hepsi mütevatirdir.

Kıraati Seb'a -Nafi (ö.169/785), İbn Kesir (ö.120/738), Ebû Amr (ö.154/771), İbn Âmir, Asım, Hamze (ö.156/773), Kisâî (ö.189/805)- ile üç kıraat -Ebû Ca'fer (ö.130/747), Ya'kûb (ö.205/821) ve Halef (ö.229/844)- daha eklenerek oluşan Kıraati Aşere zarureti diniyeden olarak mütevatir olduğu gibi, her bir imamın diğerine muhalefet ederek tek başlarına okudukları kıraatleri de zarureti diniyeden mütevatirdir.⁴²

4. Kıraatlerde sahih olan ve olmayan diye ayrımlar söz konusudur.

Senedi sahih olan, bir vecihle de olsa Arap dili gramerine uygun olan ve hattı (yazısı) da takdiren ve ihtimâlen bile olsa Hz. Osman'ın yazdığı Mushaf'lara uygun olan kıraate sahih kıraat denir.⁴³ İbnü'l-Cezerî'ye göre bu üç şartı taşıyan kıraat, ister yedi imamdan ister on imamdan, isterse makbûl olan diğer imamlardan sâbit olsun, Kur'ân'ın indirildiği Yedi Harf'ten olması sebebiyle red ve inkâr edilemez. Fakat bu şartlardan birisi eksik olursa, buna "zayıf", "şâzz" veya "bâtıl" kıraat denir.⁴⁴ Selef ve haleften muhakkik imamlara göre sahih olan görüş budur. Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî (ö.430/1098), Mekki b. Ebî Tâlib, Ebû Amr ed-Dânî (ö.444/1053) ve Ebû Şâme gibi bu ilmin meşhur âlimleri de aynı görüştedir.⁴⁵ İşte sahih kıraatlerden sayılan Kıraat-i Seb'a⁴⁶ ve İbn Mihrân (ö.381/992), Hemedânî (ö.569/1173) ve İbnü'l-Cezerî'ye göre bu yedi kıraati on kıraate tamamlayan Ebû Ca'fer, Yakûb ve Hâlef'ül-Âşır'ın kıraatleri de İslâm ümmetinin benimsediği mütevatir kıraatlerdir.⁴⁷

5. Yedi veya on kıraat imamının senetleri sahihtir ve okudukları kıraatler de daha önce bahsedilen üç şarttan üçünü de üzerinde barındırmaktadır.

Eleştirilere maruz kalan İbn Âmir'in kıraatinin senedi de sahihtir.⁴⁸ İbn Âmir Ashâb'dan Mu'âz b. Cebel, Ebû'd-Derdâ ve Fedâle b. Ubeyd'den kıraat okudu. Hz. Osman'ı Kur'ân okurken dinledi. Asıl kıraat hocası ise Hz. Osman'dan Kur'ân öğrenmiş Muğire b. Şihâb el-Mahzûmî'dir. Kıraat senedi Muğire b. Şihâb el-Mahzûmî-Hz. Osman b. Affân-Hz. Peygamber şeklindedir.⁴⁹ Sehâvî (ö.643/1245), İbn Âmir'in senedinde yer alan Hz. Osman'dan, Ebû Abdırrahman es-Sülemî (ö.73/692), Ebû'l-Es-

⁴² İbnü'l-Cezerî, *el-Müncid*, s. 18; *en-Neşr*, I/46; Karaçam, İsmail, "Kıraatlerin İntikali", ss. 293-296.

⁴³ İbnü'l-Cezerî, *el-Müncid*, s. 18; *en-Neşr*, I/15; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 77; Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-Irfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevâz Ahmed Zümerî, Beyrut: 1415/1995, I/340-341; Mennâ b. Halîl Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 3. Baskı, Mektebetü'l-Meârif: 1421/2000, ss. 7-77; Karaçam, *Kıraat İlimi*, s. 83. Ayrıca bu sahih kıraat şartları ve değerlendirmeler için bkz. Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, ss. 48-54.

⁴⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/9.

⁴⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/9; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 77; Muhaysin, *Fî rihâb*, s. 406.

⁴⁶ Zerkeşi, *Bürhân*, I, 318; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 77.

⁴⁷ İbnü'l-Cezerî, *Müncid*, s. 18; Karaçam, *Kıraat İlimi*, s. 87.

⁴⁸ Öztoprak, M. Siraceddin, *Kur'ân Kıraâtî-Kıraâtî Aşere*, Beyan Yay. İstanbul, 2005, s. 119.

⁴⁹ Birişik, *Kıraat İlimi ve Tarihi*, s. 125, 126.

ved ed-Düeli (ö.69/688) ve Zir b. Hubeş (ö.82/701) gibi şahsiyetlerin yanında Muğire b. Şihâb'ın da kıraat aldığını bildirmektedir.⁵⁰ Hatta İbn Âmir'in kıraatine "Osmaniye Kıraati denmiştir. Taberi tarafından meçhul sayılan Irak b. Halid İbn Âmir'in öğrencisi Yahya b. Haris ez-Zimarî'den kıraat almış biridir.⁵¹ Zehebî ve İbnü'l-Cezerî gibi alimler onun kıraatinin sıhhati konusunda şahadet etmişler⁵² hem de V. Asra kadar Şam ve Yukarı Mezapotamya bölgesinde büyük kabul gördüğünü ve üzerinde icma olduğunu söylemişlerdir.⁵³ Hatta Makdîsî (ö.390/1000 civarı), İbn Âmir'in kıraatinin ayrıcalıklı bir kıraat olduğunu dört başlık altında delillendirmiştir.⁵⁴

İbn Amir'in senedi tenkit edildiği gibi okuduğu kıraatlerden bazıları da tenkit edilmektedir. Yalnız tenkit edilen okuyuşlarının hepsinin bir açıklaması vardır.⁵⁵ Örnek olarak verilen En'âm Suresinin 137. Ayetini *وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِّكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ* "Bunun gibi ortakları, müşriklerden çoğuna çocuklarını (kızlarını) öldürmeyi hoş gösterdi." İbn Âmir *زَيْن* fiilinin meçhûl sığası, *قتل*'nin ref'i, *أولادهم*'ün nasbı ve *شركائهم* kelimesinin de cerri ile okumuştur. İbn Âmir'in kıraatinde mastarın (katl) failine muzaf olmasının ve aynen fiili gibi amel etmesinin yanında muzaf ile muzafun ileyh arasına mef'ûlün bih (evlâdehüm) girmesinin bazı dilciler tarafından kabul edilmemesi ve çirkin görülmesi yadırganacak bir durumdur. Çünkü bir kıraat, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) tevâtüren sabit olursa, çirkin değil, fasih olur. Diğer taraftan bu kabilden kullanımlar, Arap dilinde de geçmektedir.⁵⁶ Bunun yanında bazı Şam Mushaflarında "Onların ortakları" kelimesi "ye" ile yazılmıştır ki, bu da İbn Âmir'in kıraatına delildir.⁵⁷ Bir de fiilin meçhul sığa ile gelmesinin, malum sığa ile gelmesinin dışında bazı incelikleri olduğu gibi masdarın, mefûle muzaf olmasının, fâile muzâf olmasının dışında bazı özellikleri vardır.⁵⁸

Bu açıklamalara ilave olarak şunlar söylenebilir: İbn Âmir'in okuyuşlarının sonradan gelen alimlerin (Taberî gibi) eleştirmesi kabül edilemez. Çünkü İbn Âmir H. 1.

⁵⁰ Sehavî, *Cemalü'l-Kurrâil*, I/ 434-435.

⁵¹ Öztoprak, *Kıraati Aşere*, s.118.

⁵² Bkz. Zehebî, *Marifetü Kurrâi'l-Kibâr*, thk. Tayyar Altıkulaç, İsam Yay., İstanbul, 1995, I/194; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/193.

⁵³ Birşık, *Kıraat İlmî ve Tarihi*, s. 126.

⁵⁴ Bununla ilgili bir çalışma için bkz. Maşalı, Mehmet Emin, "Makdîsî'nin Ahsenü't-Tekâsim'indeki Bilgiler Işığında Kur'an Kıraatlarına İlişkin Tespitler", *UÜİFD*, 2006, cilt. XV, sy. 2, ss. 190-193.

⁵⁵ Ebû Alî el-Fârisî el-Hucce isimli bir kitap te'lif etmiş ve bu kitapta meşhur kıraatları, Arapça gramer yönünden iyi bir şekilde delillendirmiştir. Bkz. İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz. 1, s.61. Ayrıca *l'rabû'l-Kirâât* adında bir eseri bulunan Arap dili alimi İbn Hâleveyh kıraatlerde dilcilerin hatalı dediği bir çok hususun aslında Arap dilinin kendisinde var olduğunu ortaya koyar ve Kur'an'ın kendisine özgü bir dili ve üslûbu bulunduğunu ifade eder. Bkz. Birşık, *Kıraat İlmî ve Tarihi*, s. 159. Örnekler için bkz. Güler, İsmail, İbn Hâleveyh'in Gramer Açısından Tartışmalı Kur'an Kıraatlarına Yaklaşımı, *UÜİFD*, 2000, cilt: IX, sy. 9, ss. 402-407.

⁵⁶ Kullanımlar için bkz. Hatib Abdüllatif, *Mu'cemü'l-Kıraat*, Dârü Sa'düddîn, Beyrut, ts., II, 557.

⁵⁷ Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *el-Câmi li Ahkâmî'l-Kur'an*, thk. Hişam Semir el-Buhârî, Dâru Âlimi'l-Kütüb, Riyad, 1423/2003, VII/93.

⁵⁸ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz. 1, s.61.

Asırda yaşamış Arap kıraat âlimidir. O dönem Arapça'da lahn tartışmalarının olmadığı bir dönemdir. Kendisinden çok sonra gelen alimlerin onun okuyuşlarını eleştirmesine itibar edilmez.⁵⁹

6. Kıraatler Hz. Osman (r.a.) Mushaflarının noktasız ve harekesiz olmasından kaynaklanmamaktadır. Kıraat imamlarının içtihadları da değildir.⁶⁰

Hız. Osman'ın istinsah ettiği Mushaflar mütevatir kıraatleri içinde barındıran Mushaflardır. Mushaflar mütevatir kıraatleri ihtiva etmesi için noktasız ve harekesiz yazılmıştır. Yani Mushaflar istinsah edilmeden önce de kıraat farklılıkları vardı.⁶¹

Kıraatler onları okuyan imamların içtihadları değildir. Kıraat imamları nakle göre okumaktadırlar. Kufe kıraat imamı Hamze: "Nakilsiz hiçbir harf/kıraat okudum." derken⁶²; Basra dil ekolünün temsilcilerinden olan dil ve edebiyat alimi el-Asmaî (ö.216/831), Basra kıraat imamı Ebû Amr'ın nakle itibar ettiği için bazı yerleri kendi nahiv anlayışına aykırı olarak okuduğunu kendisine söylediğini bildirdiğine yer verir ve Ebû Amr'ın da bu söze karşılık: "Eğer sadece bana kıraat olunanları okumamış olsaydım, şu kelimeyi şöyle bu kelimeyi böyle ... okurdum." demiştir.⁶³

7. Kıraatler tabu değildir. Ancak Hz. Peygamber'den (s.a.v) beri kıraatler konusunda hassas olunmuştur.

"Yedi Harf"le ilgili rivayetler incelendiğinde ashabın farklı bir kıraat işitince, duruma aldırmamazlık etmediğini ve bu farklılığın kaynağının Resûlullah olup olmadığının araştırıldığını görmekteyiz. Kıraatlerle ilgili bazı rivayetler elbette değerlendirilmeli ve tahkik edilmelidir. Fakat değerlendirme ve tahkik yapılırken "bu kıraat doğru şu kıraat yanlış" şeklinde bir tartışma yapılmamalıdır. İlim yapmanın metodunu bilenlerin dahi sırf tabu yıkıcı olmanın cazibesine kapılarak, kesinliği bariz on kıraat hakkında ileri geri konuşma yapabildikleri görülmektedir. Hâlbuki kesinliği sabit olan on kıraat hakkında bu tür konuşmalar farazidir.⁶⁴

8. Kıraatlerde Tercih Meselesi

Kıraatlerde tercih olabilir. Hz. Peygamber (s.a.v.) Müslümanları öğrendikleri kıraatlerden birisiyle okumakta serbest bırakmıştır. "Ondan kolayınıza geleni okuyunuz." buyurmuştur. Ortada bir ruhsat vardır. Ancak ruhsat şarta bağlanmıştır. Bir kıraati takip eden kişi diğer kıraatleri reddetmeyecek, onları da hak kabul edecektir. Başkasının okuduğu "sahih kıraati" kınamayacaktır, "Bu yanlıştır." demeyecektir. Nitekim Sahabe (r.ahm) öyle yapmıştır. Duyduğu farklı bir kıraat hakkında "Bu yanlıştır."

⁵⁹ Hatib, *Mu'cemü'l-Kıraat*, s. 556.

⁶⁰ Bunun nedenlerini maddeler halinde izah eden bir çalışma için bkz. Ögmüş, Harun, "Resmü'l-Mushaf Bağlamında Kur'ân ve Kıraat Ayrımı", *NEÜİFD*, sy. 39, 2015, s. 19.

⁶¹ Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler*, s.384, 385.

⁶² Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler*, s.380

⁶³ İbn Mücahid, *Kitâbü's-Seb' fi'l-Kirâât*, thk. Şevki Dayf, Dârü'l-Meârif, 2. Baskı, Kahire, H. 1400, s. 48; Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler*, s.380.

⁶⁴ Benzer ifadeler için bkz. Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler*, ss. 405-406.

tır” dememiş; Sana bunu kim okuttu? Ben bu ayeti böyle biliyorum” diyerek Resûlullah’a (s.a.v) müracat etmişlerdir. Bu konuyu inceleyen bilginler de kıraatlerin tümünü öğrenmenin ümmet için mecburiyet olmadığını isteyen istediği sahih kıraat ile Kur’ân’ı okuyabileceğini ifade etmişlerdir.⁶⁵

9. Mütevatir kıraatler ya “Yedi Harf”in kendisidir ya da “Bir Harf”in değişik vecihleridir.

Son Arz’da ortaya konan kıraatler her rivayet halkasında tevatür derecesine ulaşmış kıraatler olup bunlar Yedi İmam hatta On imam vasıtasıyla bize kadar intikal ettirilmiştir. Dolayısıyla kıraatler Son Arz’dan günümüze kadarki süreçte korunmuştur. İşte bu kıraatler ya “Yedi Harf” in kendisidir ya da Bir Harf’in değişik vecihleridir.⁶⁶ Günümüze kadar ulaşan farklı kıraatler (okuyuşlar) ya bir harfin vecihleridir ki “teal ve akbil” kelimerindeki türden olan diğer altı harf, Hz. Peygamber devrinde neshedilmiştir. Yahut da Hz. Peygamber’in Cem’inde (Son Arz’da), Hz. Ebû Bekir’in (ö.13/634) Cem’inde ve Hz. Osman’ın Cem’in’de olduğu şekliyle korunmuş olan bizzat yedi harftir. Hz. Osman’ın Cem’i ise Müslümanların yaşadığı belli başlı şehirlere gönderilmek üzere, Hz. Ebû Bekir’in suhufundan istinsah ederek mushafların çoğaltılması, sayısının artırılmasından ibarettir.⁶⁷

10. Müslümanlar Yedi Harf ruhsatından mütevatir kıraatler dâhilinde Kur’ân’ı güçlerinin yettiği, dillerinin döndüğü kadar okuyabilirler.

Bu yönüyle kişi ister İmam-ı Âsım’ın Hafs rivayeti olsun ister başka bir kıraat olsun Aşere’den olması kaydıyla dilediği bir kıraatle okuyabilir.⁶⁸ Hz. Peygamber (s.a.v.) Kur’ân’ı pek çok vecihle okumuştur. Ashabtan kimileri bir vecihle kimileri iki vecihle kimileride ikiden fazla vecihle Resûlullah’tan kıraat almışlardır. Bu vecihler de yedi ya da on kıraat içinde yer almaktadır. Kişi dilediği kıraatle okuyabilir.⁶⁹

DEĞERLENDİRMELER

Makalemizde bahsi geçen iki farklı anlayışı değerlendirdiğimizde aşağıdaki çıkarımlara ulaşmamız mümkündür:

1. Kur’ân’la kıraati farklı hakikat görenler ittifak edilen kelimelerde Kur’âniyetin olduğunu, ihtilaf edilen kelimelerde ise kıraatlerin oluştuğunu söylemişlerdir. Hâlbuki sadece ihtilaf edilen kelimelerde değil, telaffuzunda ittifak edilen kelimelerde de kıraatler geçerlidir. Kur’ân ilahi mesajın beyanı olarak tanımlanırken aslında kıraatlerin kapsamına giren bir husustan söz edilmektedir. Buna göre Kur’ân’ın lafızları ilahi ise onların nasıl telaffuz edilecekleri de ilahi kaynaklı olmalıdır. Bu sebeple

⁶⁵ Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler*, s.405; ayrıca bkz. Çetin, Kur’ân “Kıraatlerine Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar”, ss. 96-97.

⁶⁶ Kevserî, *Makâlât*, ss. 24-25.

⁶⁷ Kevserî, *Makâlât*, ss. 24-25.

⁶⁸ Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler*, s. 191.

⁶⁹ Karaçam, “Kıraatlerin İntikali”, s. 299.

Kur'ân'ın lafızlarının Hz. Peygamber'e (s.a.v) indirildiği şekliyle okunması Kur'ân'ın bir parçası sayılmalıdır.⁷⁰ Fakat kıraatlerin içinde mütevatir, sahih, müdrec, zayıf, mevzu olanların olduğunu da akılda tutmak gerekir. Bunu da kısaca makbul ve merdud kıraatler olarak ifade etmek zaruridir. Kur'ânla kıraatlerin aynı hakikat olduğunu söyleyenler ise "kıraat" derken sahih ve mütevatir kıraatleri kastetmiş olmalıdırlar. Çünkü sahih olmayan kıraatlerle Kur'ân okumak uygun görülmemiştir.⁷¹

2. Kıraatlerin yedisinin veya onunun mütevatir olmadığını iddia edenler bir yerde kurranın ittifak ettiği vecih varsa onu da icma kavramıyla ilişkilendirerek mütevatir sınıfına sokmaktadırlar. Bir taraftan yedi veya on kıraat mütevatir değil derken diğer yandan kıraatte icma varsa o mütevatir demek çelişki oluşturmaktadır. Ayrıca kıraat birikimi içerisinde fonetikle alakalı olmayan, doğrudan metinle alakalı olan, kelimenin yapısını değiştirerek, anlama etki eden birçok okuma bulunmaktadır. Bu okumalar Kur'an'dan ayrılması mümkün olmayan okumalardır. Yani siz bir kelime okuduğunuzda aslında başka bir kelime okuyorsunuz ve bu okuduğunuzu vahiy kabul ederek okuyorsunuz bunun yanında diğer kıraatı tercih eden de farklı okumasına rağmen o da okuduğu kelimeyi vahiy olarak okuyor. İşte bunun için birçok âlim bu farklı okumalarının her ikisinin de ayet olduğunu söylemiştir.

3. Kıraati Seba ve Aşere imamlarının senetlerine bakıldığında o senetlerin ahad haberler olduğu söylenmektedir. Okuyuşlarının da ahad haber seviyesinde değerlendirilmesi gerektiğini Şia'dan bazı âlimler de ifade etmektedirler.⁷² Burada hadis ilminde kullanılan sayı mefhumuna göre tespitler yapıldığı anlaşılmaktadır. Ancak o senetler meselenin ciddiyetini göstermek, bunların gelişigüzel okuyuşlar olmadığını bildirmek ve Hz. Peygamber'e (s.a.v.) dayandığını ispatlamak için verilmektedir.⁷³ Yedi ya da on kıraat de takınılması gereken tavır ise hadis ilminde olduğu gibi sayı şartı koymak yerine kendisiyle mutlak manada amelin vacip olduğu haber şeklinde değerlendirip⁷⁴ yaşayan sünnet (ameli mütevatir) konumunda ele alınmasıdır.⁷⁵ Bir de okunan ayetlerde senet aramak güç bir iştir. Kur'ân'ın metnine mütevatir deyip onu edâdan ve ifadeden soyutlamak makul bir değerlendirme değildir.⁷⁶ Bir de şu ifade edilmelidir ki Dünya'da en fazla okunan kıraat İmâm-ı Asım'ın Hafs rivayetidir. Hafs'ın vecihlerinin kıraat değeri neyse bir Verş'in (ö.197/812) bir Bezzî'nin

⁷⁰ Abdurrahîm, Abdülcelîl, *Lügâtü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Amman, 1981, s. 119; Şimşek, Sait, *Kıraatlerin Kaynağı, Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-IV*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2002, s. 19.

⁷¹ Ünal, *Kıraat İlimi ve Kısa Tarihi*, ss. 63-64.

⁷² Bu anlayış için bkz. Şia'dan el-Hûî ve Hâdî Mağrife'nin eserlerinin önemli bölümlerinden seçilmiş ve Türkçe'ye çevrilmiş kısımlarından bir çalışma için bkz. Hüî, Ebû'l-Kâsım Müsâ, *el-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, çev. Halil İbrahim Kaçar, *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-IV*, İstanbul, 2002, ss. 459-465 ve Hâdî, *et-Temhid fî Ulûmi'l-Kur'ân*, çev. Halil İbrahim Kaçar, *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-IV*, ss. 466-475.

⁷³ Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler*, s. 395.

⁷⁴ Birşık, *Kıraat İlimi ve Tarihi*, s. 90, 92.

⁷⁵ Aşıkutlu, Emin, *Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-u Seb'a Hadisleri (Tahric, Tahlil ve Değerlendirme)*, İSAV, *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-IV*, İstanbul, 2002, s. 102.

⁷⁶ Birşık, *Kıraat İlimi ve Tarihi*, s. 91.

(ö.250/864) bir Dürî'nin (ö.248/862) vs. vecihlerinin kiraat değerleri de aynıdır. İster ittifak okuyuşları ister infirad okuyuşları aynı derecededir.

4. Kiraatlerde sıhhat şartlarını ilk defa kimin ortaya attığı belli değilse de⁷⁷ Zerkeşi bilinen üç şartın kimler tarafından hangi gerekçelerle ortaya konulduğunu ayrıntılı bir biçimde vermektedir.⁷⁸ Makalemizde geçen her iki anlayış sahiplerinin üzerinde durduğu ortak husus kiraatin kiraat olarak kabul edilmesi için Hz. Peygamber'e (s.a.v.) dayanması gerekmektedir.⁷⁹ Verilen bilgilerdeki farklılık ise yedi ya da on mütevatir kiraatin nereye konulacağı meselesidir. Mütevatir mi yoksa sahih mi denilecektir. İlk görüş sahipleri yedi ya da on kiraate sahih deyip mütevatir değil derken; ikinci görüş sahipleri mütevatiri sahih içinde değerlendirmektedir. İlgili sınıflandırmalar da zihni karıştırmaktadır. Bizim var olan görüşlerden hatırlatacağımız bir görüş ise mütevatirin ayrı bir başlık olarak ele alınabileceğidir. Yani mütevatirlikte herhangi bir şart gerekmemektedir. Kendisi zaten hüccettir. Yedi kiraatin ittifakla hüccet olduğu on kiraatin de sahih olan görüşe göre hüccet olduğudur.⁸⁰ Yedi ya da on kiraat imamının kiraatteki sıhhat şartlarını barındıran okumaları ile beraber ilgili kiraatlerin dışında kalan okuyuşlar da eğer sayılan üç şartı üzerinde barındırırsa delil olarak kullanılabilir.

5. Kiraat literatüründe on kiraat imamının senetlerinin sahih olmasında icma vardır. Dolayısıyla Yedi kiraat imamından biri olan İbn Âmir'in kiraat senedi de sahihtir. İbn Âmir'in kiraat senedinin sahih olmadığını iddia edenler de onun okuyuşlarına yer vermekten de geri durmamışlardır.

Kiraat imamlarının okuyuşlarının bazı müfessirler ve dilciler tarafından metin tenkidine tabi tutulduğu görülmektedir. Buradaki temel soru sonradan oluşturulan dil kuralları mı ölçüt olacak yoksa kiraatler mi?

Kanaatimizce de sahih kiraatin şartlarını üzerinde barındıran veya mütevatir olan bir kiraatin, bazı Arapça dil ekollerine uymadığı gerekçesiyle kabul edilmemesi, yadsınacak bir durumdur. Bizim yukarıdaki şartları taşıyan, üzerinde kiraat âlimlerinin ve fakihlerin icmâsı olan bir kiraati, sonradan kuralları koyulmuş, ekol haline gelmiş bazı Arap dilcilerin görüşlerine uymadığı gerekçesiyle reddetmemiz doğru değildir.⁸¹ Şu da göz önünde tutulmalıdır ki, bir dilcinin kabul etmediği bir kuralı, başka bir dilci kabul edebilmektedir.⁸² Zaten bir kiraatin kabul edilebilmesi için tüm kiraat âlimlerinin ittifâk ettiği husus, Arap gramerine bir vecihle de olsa uygun olmasıdır.

⁷⁷ Birşık, *Kiraat İlmî ve Tarihi*, s.86.

⁷⁸ Zerkeşi, *el-Burhan*, I/330-331.

⁷⁹ İbrahim b. Ömer el-Ca'berî kiraatlerde aranan tek şartın rivayetdeki sağlamlık olduğunu diğer şartların da bu şarta tabî olduğunu vurguluyor. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/13.

⁸⁰ Bkz. İbnü'l-Aşûr, *Tahrîr*, c.1 c.1 s. 60.

⁸¹ Akkuş, Murat, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kiraat Farklılıklarının Rolü: et-Tahrîr ve't-Tenvîr Örneği*, (Doktora Tezi), Recep Tayyip Eroğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize, 2014, s. 54.

⁸² Daha önce iddia edilen İbn Âmir'in En'âm Suresi 137. ayetindeki kiraatini Basralı dilciler kabul etmezken Küfeli dilciler kabul etmektedirler. Bkz. İnanç, Yunus-Abacı, Harun, *"Zeccâc'ın (ö. 311/923) Kiraatlere*

6. Çalışmamızdaki her iki anlayış sahipleri Mushafllara göre kıraatin önemi üzerinde durmaktadır. Ancak temel nokta Mushafllar sahih bir senede göre mi okunmalıdır, yoksa Mushaflların elverdiği ölçüde mi kıraat edilmelidir?

Şayet noktasız ve harekesiz olan Mushafllar dilbilgisi kurallarına göre içtihadî bir biçimde okunsaydı mevcut kıraat birikiminin çok üzerinde kıraat vecihleri ortaya çıkar ve mesele karmaşık hale gelirdi. Kıraat imamları Mushaflları sahih bir senede dayandırarak okumuşlardır. Dolayısıyla kıraat tarihinde Hammad İbn Zibrîkân⁸³ ve İbn Şenebûz (ö.328/939)⁸⁴ gibi kıraat âlimlerinin sahih bir senede dayanmadan sadece Mushafa bağlı okumaları kabul görmemiştir.⁸⁵

7. Kıraatlerin tabu haline getirildiği fikri müsteşriklerin ortaya attığı iddialardan biridir. Bir geçmişi vardır. Yerli araştırmacıların bunları dile getirmesini konunun yeniden ısıtılıp ortaya konması olarak düşünebiliriz.⁸⁶ Mütevatir olan Yedi ya da On kıraatin tespitinde kıraat ilminin geçmişinde çok dakik çalışmalar ve modern dönemi aratmayan titiz gayretler gösterilmiştir. Kıraat literatürü dâhil olmak üzere geleneğimiz içinde hiçbir bilim insanı delili olmadan diğerini eleştirmemiş tabulara göre değil bir temele dayanarak hareket etmiştir. Kıraatlerin tabu haline geldiği, kutsandığı, tartışılmasının bile yasaklandığı iddia edilmesi ve bunların bariz bir şekilde dile getirilmesi akademik anlamda hoşgörü ortamının ne kadar ileri düzeyde olduğunun kanıtıdır. Ayrıca kıraatleri savunanların birtakım eleştirileri yapmaları dogmatik bir bakış açısının ürünü olmayıp belli okuyuşları kutsamanın ve onları aşırı korumanın bir sonucu da değildir.

8. Yukarıdaki iki farklı anlayıştan çıkan, kıraatler arasında tercihin olabirliçlidir. Kıraatler arasında sahih ve mütevatir olan on kırâatin, belâgat, fesahat, mana zenginliği ve şöhet ihtiva etmesi sebebiyle bazen birbirinden farklılık arz ettikleri görülebilir. Ancak, kırâatlar bu yönden farklılık arz etmiş olsalar da, aralarındaki bu farklılık birbirine yakın bir temâyüzden ibârettir.⁸⁷ Kıraatler arasında tercihte bulunurken

Yaklaşımı" SÜİFD, Cilt: XVII, Sayı: 30 (2014/2), s. 5.

⁸³ Bu zatın ismi, Muhammed b. Ya'kûb b. Haccâc b. Muâviye İbnü'z-Zibrîkân b. Sahr Ebu'l-Abbâs et-Teymî el-Basrî olarak geçmiş olup, bu şekliyle Hammâd ismine rastlanılmamıştır. Kıraat âlimidir. H. 320 senesinden sonra vefat etmiştir. Bu kişi için bkz. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fî Tabâkati'l-Kurrâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut, 1971, II/246-247.

⁸⁴ Onun hakkında bilgi için bkz. Altıkulaç, Tayyar, "İbn Şenebûz", *DİA*, İstanbul, 1999, XX/376-377.

⁸⁵ Hammâd b. Zibrîkân için bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, c. 1 cüz. 1, s. 60; İbn Şenebûz için bkz. Öztürk, Mustafa, "Kur'ân Kıraatlerinin Tarihsel Serencamına Genel Bir Bakış", *ÇÜİFD*, cilt. 3, sy. 1, Ocak-Haziran, 2003, ss. 218-219.

⁸⁶ İlgili görüş ve müsteşriklerin kıraatlerle ilgili bazı iddialarına cevap için bkz. Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler*, ss. 377-441; "Kur'ân Kıraatlerine Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar", ss. 65-106.

⁸⁷ İbn Âşûr, *Tahrîr*, c.1 cüz. 1, ss.61-62. Burada birbirine yakın bir temâyüzden kastedilen kırâat vecihlerinden herhangi birisinin zaman zaman arz edeceği belâgat, fesahat v.s. meziyetler, sadece o vecihin özünde mevcut bir husûsiyet olmayıp aynı incelikler, bir başka cihetten diğer kırâat vecihlerinde de mevcuttur. Ne var ki birisi diğerlerine nazaran daha dikkat çekicidir. Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, el-Mukaddimetü's-Sâdis: Kıraatlar Hakkında Bir Değerlendirme", çev. Necdet Çağıl, *AÜİFD*, sy. 16 (2001), s. 291.

de sahih olanları inkar etmemek ve şâz bir kıraati sahih bir kıraatin önüne geçirmek gerekir.

9. “Yedi Harf” meselesi üzerinde çok söz söylenen çok önemli bir meseledir. Kanaatimizce “Yedi Harf”i kesin çizgilerle ve tam olarak tespit etmek gerçekten zordur. Ancak son dönemlerde belli gruplandırmalarla konuyu izah eden çalışmalar vardır.⁸⁸ Ortak olan husus “Yedi Harf”in Kur’ân’ı okumakla ilgili bir olgu olması ve “Yedi Harf”in bilinen “Yedi Kıraat”e karşılık gelmemesidir. “Yedi Harf” konusunun ruhsat içermesi ve değişik pek çok okuyuşa izin vermesi ve bunun yanında Kıraati Seba ve Kıraati Aşere ile kesin bir ilişkisinin olduğu da dikkatten kaçmamalıdır.

10. Günümüzde yedi ya da on kıraatten dünyadaki en çok okunanın Hafs rivayeti olduğu doğrudur. Hafs’ın okunduğu yerler Tüm Doğu, Irak ve Şam, Mısır’ın çoğu bölgeleri, Hindistan, Pakistan, Türkiye ve Afganistan’dır. Bunun yanında Nâfi’den rivâyetle Kâlûn’un kıraati; Tunus ve Mısır’ın bazı yörelerinde ve Libya’da okunmaktadır. Dahası Nâfi’den rivâyetle Verş’in kıraati; Tunus ve Mısır’ın bazı yöreleri, Ceza-yir’in tüm bölgeleri, Uzak-Batı Afrika’nın tüm beldelerinde ve Sudan’da okunmaktadır. Ayrıca Mısır’a sınır komşusu olan Sudan’da ise Ebû Amr el-Basrî’nin kıraati okunmaktadır.⁸⁹ Görüldüğü gibi Müslümanlar Hafs rivayeti ile kendini sınırlandırmamış, isteyen istediği kıraatle Kur’ân’ı okumuş ve bir zenginlik oluşmuştur. Burada temel husus okunan kıraatin Yedi ya da On kıraat vecihlerini içermesidir. Tek kıraat neyimize yetmez eleştirisi, ardından bazı kıraat imamlarının münferid kaldığı yerlerde mütevatirliğin oluşmadığı gibi düşünceleri bir araya getirince amacın Kur’ân’ın eleştirilebileceği algısının oluşturulmasıdır. Hangi niyetle yaklaşırsak yaklaşalım Kur’ân’ın eleştirisine götürebilecek düşüncelere gereken cevaplar verilmelidir.

Kaynakça

- » Abdurrahîm, Abdülcelîl, *Lüğâtü'l-Kur’ânî'l-Kerîm*, Amman, 1981.
- » Akkuş, Murat, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü: et-Tahrîr ve’t-Tenvîr Örneği*, (Doktora Tezi), Recep Tayyip Eroğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize, 2014.
- » Albayrak, Halis, “Kıraat Sorunu”, *Dini Araştırmalar*, Eylül-Aralık 2001, c. 4, sy. 14, ss. 19-34.
- » Altıkulaç, Tayyar, “İbn Şenebûz”, *DİA*, İstanbul, 1999, XX/376-377.
- » Aşikkutlu, Emin, Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-u Seb’a Hadisleri (Tahrîç, Tahlil ve Değerlendirme), İSAV, *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları-IV*, İstanbul, 2002, ss. 43-103.
- » Ateş, Süleyman, Kıraatlerde Tevatür Meselesi, *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları IV-Tartışmalı İlimi Toplantılar Dizisi*, İSAV, İstanbul, 2002.
- » Birışık, Abdülhamit, *Kıraat İlmî ve Tarihi*, Ermin Yay., 2. Baskı, Bursa, 2014.
- » Çetin, Abdurrahman, *Kur’ân’ı Kerîm’in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*, Ensar Yay, 3. Baskı, İstanbul, 2013.
- » _____, Kur’ân Kıraatlerine Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar, *Marife*, yıl: 2, sy. 3, Kış 2002, ss. 100-101.

⁸⁸ Çetin, Abdurrahman, *Kur’ân’ı Kerîm’in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*, Ensar Yay, 3. Baskı, İstanbul, 2013; Dağ, Mehmet, Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım, İSAM, İstanbul, 2011.

⁸⁹ İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, c. 1 cüz. 1, s. 63.

- » Çetiner, Bedreddin, Kıraatlerde Tevatür Meselesi (Müzakereler), *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-IV*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2002, s. 336.
- » Dağ, Mehmet, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İSAM, İstanbul, 2011.
- » Dağdeviren, Alican, Kıraatlerin Kur'âniyeti Meselesi, I. *Kur'ân ve Kıraati Sempozyumu (Abdurrahman Gürses Anısına)*, 2000, ss. 180-192.
- » Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfu Fudelâi'l-Beşer fi'l-Kıraati'l-Erbeate Aşere*, thk. Enes Mihrah, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 2011.
- » Goldziher, Ignaz, *Mezâhibü't-Tefsiri'l-İslâmî*, Mektebetü'l-Hancı, Mısır, 1374/1955.
- » Güler, İsmail, İbn Hâleveyh'in Gramer Açısından Tartışmalı Kur'ân Kıraatlarına Yaklaşımı, *UÜİFD*, 2000, cilt: IX, sy. 9, ss. 401-408.
- » Gülle, Sıtkı, "Taberî'nin Tefsirindeki Kıraat Değerlendirmeleri", *UÜİFD*, İstanbul, 2004, sy: 9, ss. 65-85.
- » _____, Kıraatlerin Kaynağı Problemi (Müzakereler), *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV-Tartışmalı İlimi Toplantılar Dizisi*, İSAV, İstanbul, 2002, s. 33-36.
- » Hâdî, *et-Temhid fi Ulûmi'l-Kur'ân*, çev. Halil İbrahim Kaçar, *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-IV*, ss. 466-475.
- » Hanay, Necattin, "Taberî'ye Yöneltilen Tenkitler Bağlamında Yedi Harf ve Kıraatleri Savunma Refleksisi", *Mütefekkir*, Aksaray, 2015, 2(4) Güz, ss. 300-327.
- » Hatib, Abdüllatîf, *Mu'cemü'l-Kıraat*, Dârü Sa'düddîn, Beyrut, ts.
- » Hûî, Ebû'l-Kâsım Mûsâ, *el-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, çev. Halil İbrahim Kaçar, *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-IV*, İstanbul, 2002, ss. 459-465.
- » İbn Âşûr, Muhammed et-Tahir, *Tefsiru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, nşr. Daru Sahnûn, Tunus, ts.
- » _____, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, el-Mukaddimetü's-Sâdise: Kıraatlar Hakkında Bir Değerlendirme", çev. Necdet Çağlı, *AÜİFD*, sy. 16 (2001), ss. 259-299.
- » İbn Mücahid, *Kitâbü's-Seb' fi'l-Kirâât*, thk. Şevki Dayf, Dâru'l-Meârif, 2. Baskı, Kahire, H. 1400.
- » İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l-Kirâati'l-Aşr*, thk. Muhammed ed-Dabbâ, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- » _____, *Müncidü'l-Mukri'in ve Mürşidü't-Tâlibîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye: 1420/1999.
- » _____, *Gâyetü'n-Nihâye fi Tabâkati'l-Kurrâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1971.
- » İnanç, Yunus-Abacı, Harun, "Zeccâc'ın (ö. 311/923) Kıraatlere Yaklaşımı" *SÜİFD*, Cilt: XVII, Sayı: 30 (2014/2), s. 5.
- » Karaçam, İsmail, *Kıraat İliminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*, İFAV, 2. Baskı, İstanbul, 2013.
- » _____, "Kıraatlerin İntikali (Tebliğ)," *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-IV*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2002, ss. 293-294.
- » Kevserî, Muhammed Zâhid, *Makâlâtü'l-Kevserî*, Kahire, ts.
- » Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillah, *el-Câmî li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Hişam Semîr el-Buhârî, Dâru Âlimi'l-Kütüb, Riyad, 1423/2003.
- » Maşalı, Mehmet Emin, "Makdisî'nin Ahsenü't-Tekâsim'indeki Bilgiler Işığında Kur'ân Kıraatlarına İlişkin Tespitler", *UÜİFD*, 2006, cilt. XV, sy. 2, ss. 183-196.
- » Mennâ' b. Hafîl Kattân, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 3. Baskı, Mektebetü'l-Meârif: 1421/2000.
- » Muhaysin, Muhammed Salim, *Fi Rihâbi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1409/1989.
- » Neşşâr, Sirâceddîn Ebû Hafis Sirâcüddîn Ömer b. Kâsım b. Muhammed, *el-Büdü'rü'z-Zahire fi'l-Kirâati'l-Aşri'l-Mütevatir*, nşr. Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdülmevcûd, I-II, Beyrut, 1421/2000.
- » Ögmüş, Harun, "Resmü'l-Mushaf Bağlamında Kur'ân ve Kıraat Ayrımı", *NEÜİFD*, sy. 39, 2015, ss. 9-28.
- » Öztoprak, M. Siraceddin, *Kur'ân Kıraatı-Kıraati Aşere*, Beyan Yay. İstanbul, 2005.
- » Öztürk, Mustafa, "Kur'ân Kıraatlerinin Tarihsel Serencamına Genel Bir Bakış", *ÇÜİFD*, cilt. 3, sy. 1, Ocak-Haziran, 2003, ss. 201-224.
- » Palûvî, Abdülfettah, *Zübdetü'l-İrfân*, İstanbul, ts.
- » Sehâvî, Muhammed Alemuddîn, *Cemâlü'l-Kurrâ ve Kemâlü'l-İkrâ*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Mektebetü't-Türâs, Mekke, 1987.
- » Suyûtî, Celâleddîn, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire, ts.
- » Şimşek, Sait, Kıraatlerde Tevatür Meselesi: Müzakereler, *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-IV*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2002, s. 334.

-
- » _____, Kiraatlerin Kaynağı, *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-IV*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2002, ss. 17-30.
 - » Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî, Dâru Hicr, Kahire, 1422/2001.
 - » Ünal, Mehmet, *Tefsir (Kur'ân'ın Fonetik Naklinin Tarihi-Kıraat İlmî ve Kısa Tarihi)*, Ed. Mehmet Akif Koç, Ankara: Grafiker Yay, 2015.
 - » _____, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, Fecr Yay., Ankara, 2005.
 - » Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serî b. Sehl, *Meâni'l-Kur'ân ve İrâbuhû*, thk. Abdücelîl abdüh Çelebî, Daru'l-Hadîs, Kahire, 2005.
 - » Zehebî, *Marifetü Kurrâi'l-Kibâr*, thk. Tayyar Altıkulaç, İsam Yay., İstanbul, 1995.
 - » Zemaşerî, Muhammed b. Ömer Cârullâh Ebû'l-Kâsım, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Egâvîl fî Vücûhi't-Te'vil*, thk. Adil Ahmed-Ali Muavviz, nşr. Mektebetü'l-Abîkân, Riyad, 1418/1998.
 - » Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire: Mektebetü Dâri't-türâs, 1404/1984.
 - » Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevâz Ahmed Zümerlî, Beyrut: 1415/1995.

TEVFİK YÛSUF EL-AVVÂD'IN “ER-RAĞİF” ADLI ROMANINDA TÜRK İMAJI

Mücahit KÜÇÜKSARI*

Öz

Lübnan'lı Tevfik Yûsuf Avvâd sanatsal üslubu, etkileyici psikolojik tasvirleri ve sosyal meseleleri eserlerinde derinlemesine işlemesi yönüyle kısa öykü ve roman alanında Arap Edebiyatında önemli isimlerden sayılmaktadır. er-Rağîf, Birinci Dünya Savaşı sırasında Arapların bağımsız devlet kurma mücadelesinin anlatıldığı önemli bir romandır. Osmanlı'nın son dönemlerinde önce Balkanlar sonrasında da Arap coğrafyasında yayılan milliyetçilik akımının Avvâd'ın düşüncelerini de etkilediği açıkça görülmektedir. Bunun bir neticesi olarak romanda gerek Osmanlı Devleti gerekse genel olarak Türklerle ilgili olarak son derece olumsuz bir imajın ortaya konduğu dikkat çekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tevfik Yusuf Avwad, Kısa Öykü, Roman, Türk İmajı, Arap Milliyetçiliği.

Image of the Turks in Tawfiq Yusuf Awwad's Novel “al-Raghif”

Abstract

The Lebanese author Tawfiq Yusuf Awwad is regarded as one of the important short story and novel writers in Arabic Literature because of his artistic wording, impressive psychological depictions and his emphasis on social issues in his works. al-Raghif is an important novel that mentions the independence struggle of Arabs during World War I. It is apparent that the nationalist movement in the last periods of the Ottomans that emerged in the Balkans and later on grew in Arabic areas, has an impact in Awwad's ideas. As a result of this idea, it is remarkable that a very negative image of the Ottoman Empire and the Turks is depicted in his book.

Keywords: Tawfiq Yusuf Awwad, Short Story, Novel, Turkish Image, Arabic Nationalism.

* Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, mucahitkucuksari@hotmail.com.

GİRİŞ

İnsan varoluşundan itibaren ihtiyaç ve arzularını farklı şekillerde ifade etmiştir. Fiziksel, psikolojik ve hayatın farklı yönlerine dair gereksinimlerinin gelişmesiyle doğru orantılı olarak kendini ifade etme üsluplarını da geliştirmiştir. Örneğin insanlık tarihinde sosyal hayatın ilerlemesiyle beraber kişiler de topluma meyletmişler farklı şahıslarla oturup kalkmaya başlamışlar belki de bir av macerasının veya bir çöl yolculuğunun anlatıldığı sohbetleri olmuştur. Yine hayal ögesinin önemli bir yer tuttuğu ve bir hikâye türü kabul edebileceğimiz destanlar da tarihsel süreçte zikre değer hususlardandır.¹ Bu örnekler ve benzeri hususların katkısıyla edebiyat alanında zamanla hikâye, kısa hikâye, roman gibi türler ortaya çıkmış ve şu anda da yüz yıllar boyu devam edegelen süreç içerisinde farklı aşamalardan geçerek belli kaideler çerçevesinde incelenen edebi türler olarak karşımızda durmaktadır.²

Tarihsel süreç içerisinde çeşitli akımların edebiyat alanına hâkim olması kaleme alınan eserleri de her yönüyle etkilemiştir. Nitekim ilk ve ortaçağa bakıldığında klasisizmin revaçta olduğu, bu akımın etkisiyle de daha çok dogmatik fikirlere dayalı olarak edebi ürünler ortaya konmuştur. Klasisizmden sonra ise hayal dünyasının merkezde olduğu romantik akım edebiyat dünyasını büyük ölçüde etkilemiştir. 1789 yılında gerçekleşen Fransız İhtilali ise başta Fransa olmak üzere tüm batı medeniyetini temelden sarsmıştır. O günkü mevcut değerler sorgulanmaya başlanmış birçoğunun yerine yenileri getirilmiştir. Öte yandan ileriki zamanlarda sanayileşme alanında büyük devrimler yapan Avrupa dünya ekonomisinde büyük bir güç elde etmiş ve her alanda dünyaya yön verir hale gelmiştir. Bir taraftan da bilimsel alandaki gelişmeler hızlanmış bunun neticesinde de nesnellik ve bilimsellik tek ölçüt olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Bir felsefi akım olan pozitivizm yaygınlaşmıştır. İşte bu aşamada edebiyat alanında da büyük ölçüde dogma fikirlere dayanan klasisizm ve hayal ve duyguların temelde yer aldığı romantizme bir tepki olarak gerçekçilik doğmuş, insanı ve gerçek kavramını edebiyata ve sanata yerleştirmiştir.³

Gerçekçiliğin temelinde toplumsal olayların kaydedilmesi vardır. Konusu genelde iyi yahut kötü olsun sıradan insanlardır. Bazen bu insan tiplerinin iç içe olduğu da görülür. Bu insanların başından geçen iyi ve kötü olaylar anlatılır. Ancak yazarın gözü genelde kötü olayların üstündedir. Romantizm genel olarak insanın ve kâinat-

¹ Zeki Mubârek, *en-Nesru'l-fennî fi'l-karnî'r-râbi'*, Muessetu Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Sekâfe, Kahire, 2013, s. 199-200; Fuâd Kindîl, *Fennu kitâbeti'l-kıssa*, el-Hey'etu'l-'Âmme li Kusûri's-Sekâfe, ty., 2002, s. 20-24; Mahlûf Âmir, *Mezâhiru't-tecdîd fi'l-kıssati'l-kasıra fi'l-Cezâir*, Menşûrâtu İttihâdu Kuttâi'l-'Arab, Di-maşk, 1995, s. 9-12.

² Muhammed Zeki el-'İşmâvî, *A'lâmu'l-Edebi'l-'Arabiyyi'l-hadîs ve't-ticâhâtuhum el-fenniyye*, Dâru'l-Ma'rife, İskenderiye, tsz., s. 323.

³ Muhammed Hasen Abdullah, *el-Vâki'iyye fi'r-rivâyeti'l-'Arabiyye*, Mektebetu'l-'Usra, Kahire, 2005, s. 17-20; Kantemir, Enise, "Gerçekçilik", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, c. 6, sy. 1, Ankara 1973, s. 139. (139-155).

taki insan varlığının hakikatini bulmaya çalışırken gerçekçilik herhangi bir toplumdaki herhangi bir insanın hakikatini sorgular. Bu akımda mübalağa sevilmediği için temelde deney ve gözlem vardır. Ayrıca romantizm şiirde daha etkin bir şekilde hâkim olurken gerçekçilik nesirde şiire göre daha çok anlam bulmuştur.⁴ Gerçekçilik akımı kendi içerisinde toplumsal gerçekçilik denen bir akımı da doğurmuştur. Bu akımda da toplumsal hayatta bir problem olarak öne çıkan olgular işlenmiştir. Gerçekçilik akımından farklı olarak bu tarzda eser verenler problemlerin çözüm yollarını ortaya koymaya gayret etmişler ve farklı alternatifler sunmuşlardır.

Tevfîk Yûsuf 'Avvad da Lübnan'da 1930'lı yıllarda yazdığı toplumsal gerçekçilik tarzında kaleme aldığı öykü ve romanlarla Arap edebiyatında hikâye ve roman alanlarında öncü isimlerden biri olarak kabul edilmektedir. Yazarın er-Rağîf adlı romanındaki Türk imajını incelemeye önce eserlerinin ve sahip olduğu fikirlerin daha sağlıklı değerlendirilebilmesi adına hayatı, toplumsal gerçekçilik ve bu akımın yazarın eserleri üzerindeki etkisi, özellikle XIX. Yüzyılın son çeyreğinde yoğunlaşmış I. Dünya savaşı ve hatta II. Dünya Savaşı'na kadarki süreçte de devam eden Arap milliyetçiliği akımı hakkında genel bilgiler vermenin isabetli olacağı kanaati taşımaktayız.

1. TEVFİK YÛSUF AWWÂD

Tevfîk Yusuf Avvad 13 Şubat 1911 tarihinde Lübnan'ın dağlık kesimlerindeki Behersaf kasabasında dünyaya gelmiştir. İlköğrenimini bu kasabada tamamlamıştır. Edebiyata olan ilgisi bu dönemlerden itibaren başlamıştır. Zira geceleri Arapça ve Fransızca edebi eserler okuyarak geçiren yazar o günlerden itibaren bir yazar ve şair olma hayalleri kurmuştur. İlkokuldan sonra babası onu Beyrut'taki Kulliyetu'l-Kadîs adında bir Hristiyan okuluna göndermiştir. Lise öğrenimi sürecince edebi yetenekleri başkalarının da dikkatini çekecek ölçüde ortaya çıkmıştır. 1928 yılında lise tahsilini tamamlayarak diplomasını almıştır. Babası onun bir avukat olmasını istese de edebiyat onun ilgisi daha fazla çekmiş ve gazetelerde yazılar ve şiirler yazmaya başlamıştır. Bu süreçte el-Ahtal es-Sağîr'in *Berk* adlı dergisinde, Butrûs el-Bustânî'nin *el-Beyân*, Yusuf es-Sûdâ'nın *er-Râye* ve Cubrân et-Tuveynî'nin *en-Nehâr* adlı dergilerinde makaleleri yayınlanmıştır. *en-Nehâr* dergisinde 8 yıl boyunca sekreterlik görevinde bulunan yazar, bu dergide "Hammâd" müstear ismiyle "Nehâriyyât" isimli bir köşe yazısı yazmıştır. Yazar bu dergide çalışırken bir yandan da Suriye'de Suriye Üniversitesi Hukuk Enstitüsü'nde eğitimine devam etmiştir. 1934 senesinde de hukuk diploması almıştır. 1936'dan 1944'e kadar *es-Sabiyyu'l-*

⁴ Şükri Muhammed Ayyâd, *el-Mezâhibu'l-edebiyeye ve'n-nakdiyye 'inde'l-'Arab ve'l-Ġarbiyyîn*, el-Meclisu'l-vatanî li's-sekâfeti ve'l-funûni ve'l-âdâb, Kuveyt, 1993, s. 120-121.

A'rac, *Kamîsu's-Sûf*, *er-Rağîf* ve *el-Azârâ* gibi önemli eserler telif eden yazar bu yıldan sonra diplomatik görevlerde yer alarak 1962'de yayınladığı *es-Sâih ve't-Tercümân* adlı eserine kadar edebi yaşamına uzun bir süre ara vermiştir.⁵

Avvâd I. Dünya Savaşı'nın dünyayı kasıp kavurduğu bir ortamda yetişmiştir. Tüm Arap coğrafyasında olduğu gibi yaşadığı ülke Lübnan'da da milliyetçilik akımı neticesinde Osmanlı Devleti'ne karşı yürütülen faaliyetler yazarın fikir dünyasını etkisi altına almış ve bu nedenle eserlerinde yer alan olaylar ve kahramanlar genel olarak bu minvalde şekillenmiştir. Zira eserlerinde açlık, sefalet, işkence, özgürlük mücadelesi gibi temalar sıklıkla işlenirken, kahramanlar bazen bu sıkıntılara maruz kalan, sıradan, bazen de devrimci kimlikleriyle ön plana çıkan şahsiyetler olabilmektedir. Ayrıca eserlerinde Osmanlı'ya karşı olumsuz bir bakış açısı dikkat çekmektedir.

Tevfik Yûsuf 'Avvâd'ın Arap Edebiyatı'na en büyük katkılarından biri de kısa öykünün gelişmesi konusunda olmuştur. Özellikle ilk olarak 1936 yılında yayınlanan *es-Sabiyyu'l-A'rac* adlı öykü kitabında savaştan çıkan Lübnan toplumunun günlük yaşayışını, toplumun farklı kesimlerinin sorunlarını etkileyici bir dille aktarmıştır.⁶ Avvâd gerçekçiliğe ve psikolojik tasvirlere çok önem vermiştir. Sanatsal bir duygu ile ele aldığı öykülerdeki, yorumları, psikolojik tasvirleri eski kalıpların dışına çıkılmasını sağlamıştır. Öykülerinde anlatılan olay ve kahramanların canlılığı okuyucuları öyküye bağlı bir halde tutmuş ve öykülerinin canlılığını korumuştur. Avvâd'ın belki de en önemli özelliği zamanına kadar birkaç konu etrafında sıkışıp kalan Lübnan öyküsüne sosyal meseleleri de ekleyerek yeni bir rota çizmiş olmasıdır. Örneğin din adamlarının gerçek Hristiyanlığı temsil etmemesi ve fakir tabakanın sorunlarının zenginlere bağlı olması gibi farklı hususlara sıklıkla değinmektedir.⁷ Öykülerindeki kahramanlar genel olarak toplumun alt ve orta tabakasında yer alan sıradan kişilerdir. Karakter tasvirlerine de büyük önem veren yazar daha çok zor şartlar altında yaşayan psikolojik olarak gergin ve karmaşık duygular içerisinde olan kahramanlar sunmaktadır. Yazarın okuyucuları en çok etkileyen eserleri sevgi, tutku, masumiyet, şefkat gibi en sade ve derin insani duyguları anlatmaya çalıştığı, sade yaşamı en gerçekçi haliyle anlattığı ve insanlar arasındaki güçlü bağları ifade ettiği eserleridir.⁸

Avvâd 1988 yılında Lübnan'da çıkan iç savaş esnasında evinin yakınına düşen bir bomba sonucu hayatını kaybetmiştir.

⁵ Tevfik Yûsuf Avvâd, *er-Rağîf*, Mektebetu Lubnân, 17.b., Beyrut, 1984, s. 233; http://www.al-riyadh.com/Contents/24-04-2004/Mainpage/Thkafa_11490.php; <http://lebanonism.com/lebpw/?p=36>.

⁶ Sabrî Hafez, Çev. Azmi Yüksel, "Modern Arap Kısa Öyküsü (II)", *Nûsha*, Yıl: 3, Sayı: 10, Yaz 2003, s. 44-45.

⁷ Hüseyin Yazıcı, Lübnan'da Kısa Öykü, *Şarkiyat Mecmuası*, sayı: 15, İstanbul 2009, (131-160), s. 148-150.

⁸ Hafez, "Modern Arap Kısa Öyküsü (II)", s. 44-45.

2. TOPLUMSAL GERÇEKLİK AKIMININ AVVÂD'IN ESERLERİNE ETKİSİ

Latince aslı *realisme* olan ve dilimizde gerçekçilik olarak ifade edilen kavram Arap Edebiyatı'nda el-Vâkı'yye (الواقعية) olarak karşılık bulmuştur.⁹ Gerçekçiliğin genel kavram anlamı; yaşamı, tabiatı, insanı ve olayları olduğu şekliyle anlatma, aktarma esasına dayanan anlayış, "gerçekçi" ise, gayesi hayatı, doğayı, insanı ve olayları olduğu gibi anlatmak ve aktarmak olan edebiyatçı yahut eser anlamına gelmektedir.¹⁰ Bir edebiyat akımı olarak gerçekçilik ise; Auguste Comte'un kurucusu olduğu pozitivist düşüncenin etkisiyle XVIII. yüzyılın sonlarında doğup XIX. yüzyılın ilk yarısında gelişen, temelinde gerçekçilik ve nesnellik olan, romantizmin kişisel, hayal yüklü, ahlâk ve lirik yönüne karşıt bir söylem olarak doğmuş, insan ve toplumu yaşadığı çevreyle birlikte sağlam bir dil ve üslûpla anlatmayı esas alan akımdır.¹¹

1789 yılında gerçekleşen Fransız İhtilali, başta Fransa olmak üzere tüm batı medeniyetini temelden sarsmıştır. O günkü mevcut değerler sorgulanmaya başlanmış birçoğunun yerine yenileri getirilmiştir. Öte yandan ileriki zamanlarda sanayileşme alanında büyük devrimler yapan Avrupa dünya ekonomisinde büyük bir güç elde etmiş ve her alanda dünyaya yön verir hale gelmiştir. Bir taraftan da bilimsel alandaki gelişmeler hızlanmış bunun neticesinde de nesnellik ve bilimsellik tek ölçüt olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Bir felsefi akım olan pozitivism yaygınlaşmıştır. İşte bu aşamada edebiyat alanında, büyük ölçüde dogma fikirlere dayanan klasisizm ve duygulara çok önem veren romantizme bir tepki olarak gerçekçilik doğmuş, insanı ve gerçek kavramını edebiyat ve sanata yerleştirmiştir.¹²

Gerçekçiliğin temelinde toplumsal olayların kaydedilmesi vardır. Konusu genelde iyi yahut kötü olsun sıradan insanlardır. Bazen bu insan tiplerinin iç içe olduğu da görülür. Bu insanların başından geçen iyi ve kötü olaylar anlatılır. Ancak yazarın gözü genelde kötü olayların üstündedir. Romantizm genel olarak insanın ve kâinat-taki insan varlığının hakikatini bulmaya çalışırken gerçekçilik herhangi bir toplumdaki herhangi bir insanın hakikatini sorgular. Bu akımda mübalağa sevilmediği için temelde deney ve gözlem vardır. Ayrıca romantizm şiirde daha etkin bir şekilde hâkim olurken gerçekçilik nesirde şiire göre daha çok anlam bulmuştur.¹³ Gerçekçi eserlerde olaylar dikkatle incelenir, oluşlarındaki sosyal nedenler titizlikle irdelenir.

⁹ Mecdî Vehbe, Kamil el-Mühendis, *Mu'cemu'l-mustalhât el-Arabiyye fi'l-luğati ve'l-edeb*, 2.b., Mektebetu Lübnan, Lübnan, 1984, s. 428.

¹⁰ Cebbûr Abdunnûr, *el-Mu'cemu'l-edebî*, 2.b., Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrut, 1984, s. 287; Kabaklı, Ahmet, *Türk Edebiyatı*, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, s.297; İbrahim Fethî, *Mu'cemu'l-mustalahât el-edebîyye*, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'n-nâşirîn el-muttehidîn, Tunus, 1986, s. 402;

¹¹ Mendûr, Muhammed, *el-Edeb ve mezâhibuhû*, Nehdatu Mısır, ty., tsz., s. 91-92; İşler, Ertuğrul-Türkiylmaz, Ümran, "Geleneksel Roman'dan Çağdaş Roman'a "Kişiler" in Anlatıdaki Konumu", *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1997, sy. 3. (102-109).

¹² Ahmed Heykel, *Tatavvuru'l-edebî'l-hadîs fi Mısır*, 6.b., Dâru'l-Me'ârif, Kahire, 1994, s. 25; Muhammed Hasen Abdullah, *el-Vâkı'yye*, s. 17-20; Kantemir, "Gerçekçilik", s. 139.

¹³ Ayyâd, *el-Mezâhibu'l-Edebîyye*, s. 120-121.

Bu çağırın yazarları daha çok hayat tecrübelerinden faydalanırlar. Olayları okuyucuya oldukları şekilde göstermeye gayret ederler. Toplumda meydana gelen basit olaylar dahi bütün ayrıntılarıyla eserde yer alır. Tasvir, gözlem ve kompozisyona büyük önem verilir. Gerçekçilere göre çevrenin insan üzerindeki etkisi çok büyüktür. Bu sebeple tarafsız dış tasvirler bu akımda önemli yer tutmaktadır.¹⁴

Gerçekçilik kavramı ve Batı Edebiyatı'nda ortaya çıkış süreci hakkında verilen bu kısa bilgilerden sonra bu akımın Arap Edebiyatı'nda dolayısıyla da Avvâd'ın eserlerinde nasıl bir karşılık bulduğuna değinmek faydalı olacaktır.

Arap coğrafyasında okur-yazar orta sınıfın ortaya çıkışı, okuyucu kitlesinin gittikçe artması, akılcılığın ön plana çıkması, günlük tekdüze yaşam ve edebiyattaki çağdaşlığa olan ilgi, kentsel yaşam standartlarının yaygınlaşması ve geleneksel sistemin dışında eğitim gören gurupların kendi zevk ve hayallerini dikte ettirme çabaları gibi etkenler gerçekçilik akımının ilk tohumlarının atılmasına zemin hazırlamıştır. Gerçekçiliğin ortaya çıkışı, kendisini daha önceki dönemin kabataslak adaptasyonları ve çeviri eserlerinden farklı kılmak için büyük çaba gösteren özgün edebî eserlerin ortaya konduğu döneme rastlamıştır. Sanatsal sıradanlık için bir mazeret ya da ruhsat olarak kullanılan bu edebî türün yeniliği, 1930'ların başlarına gelince artık geçerli bir bahane değildi. Öte yandan Arap gerçekçileri, batıdaki gerçekçi edebiyatçılar gibi, çağın zıtlıkları ile ilgili gittikçe büyüyen duyarlılıklarını ifade ederken, bunu dış gerçeğin radikal bir biçimde ifadesi şeklinde değil de gerçeğin ve idealin şiirsel iç sentezi olarak sunmaktadır. Sosyal ve tarihi dünyayı var olduğu şekliyle tarafsız bir biçimde göstermemekte aksine bu dünyayı bireyin deneyimleri ve anlayış biçimi ile sunmaktadır.¹⁵

Özellikle Arap edebiyatında gerçekçiliğin ilk yaygınlaştığı yıllarda Arap gerçekçileri ile batılılar arasındaki farklılıklarda zaman olgusunun önemli bir faktör olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Zira klasisizm, romantizm ve gerçekçilik gibi büyük edebi akımlar Avrupa'da üç asırlık uzun bir dönem içerisinde doğma ve olgunlaşma evrelerini geçirmiştir. Ancak bu akımların Arap Edebiyatı'na yansımaları yarım asırdan daha uzun bir süre değildir. Bu açıdan düşünüldüğünde Avrupa'da bu akımların toplumların genel seviyesine ve zamanla ortaya çıkan farklı gelişmelere göre yavaş yavaş olgunlaştığı söylenebilirken aynı durumun Arap Edebiyatı için geçerli olmadığı da bir vakiydir. Netice olarak ithal edilen bu akımların ve yeniliklerin kısa sürede Arap Edebiyatına monte edilme gayreti farklı problemler doğurmuştur. Örneğin toplumun fikri seviyesi ve Arap coğrafyasındaki genel şartlar ile bu yenilikler arasında bir bağ kurmak başlangıçta güç olmuştur.¹⁶

¹⁴ Mendür, *el-Edeb ve mezâhibuhû*, s. 43-44; Kantemir, "Gerçekçilik", s. 140.

¹⁵ Hafez, "Modern Arap Kısa Öyküsü (II)", s. 42-43.

¹⁶ Mansûr İbrahim el-Hâzîmî, *el-Bahs ani'l-vâkı*, Riyad, 1984, s. 85.

Batı dünyası edebiyat alanında olgunluk evresini I. Dünya Savaşı sonrasında tamamlamıştır. Zira bu süreçte romantizm, realizm, sembolizm gibi birçok akım ortaya çıkmış ve bu akımların fikri geleneğine uygun olarak pek çok eser ortaya konmuştur. Ayrıca bu akımlar üç asra yayılan bir zaman içerisinde toplumun değerlerini temelden sarsan bazı olaylar ve gelişmeler neticesinde ortaya çıkmıştır. Ancak bu akımların Arap edebiyatında ortaya çıkış ve gelişme süreçlerine bakıldığında durumun farklı olduğu görülecektir. Zira batı edebiyatında uzun bir sürece yayılan bu gelişmeler Arap Edebiyatı'nda batı düşüncesinden etkilenmenin bir neticesi olarak kısa süre içerisinde tezahür etmiştir.¹⁷ Ancak Modern Arap Edebiyatı'nın tamamen yapay ve taklitçi bir edebiyat olduğunu söylemek de yanlış bir yargı olacaktır. Batı eserlerinin tercüme edilmesi ve matbaa gibi ilk olarak batıda ortaya çıkan yeniliklerin Arap âlemine girişiyle farklı topluluklarda oluşan edebi zevke kendi içerisinde karşılık vermeye çalışan bir edebiyattır. Bunu yaparken de yüzyıllar boyu süregelen geleneği tamamen silip atması beklenemezdi. Bunun bir sonucu olarak da Arap edebiyatçıları başlangıçta Batı'dan alınan klasisizm, romantizm ve gerçekçilik gibi akımlara sınıksız sarılmamışlar bunları kendi şartlarına göre şekillendirmişlerdir. Yani bir edebiyatçının eserlerinde bu akımlardan her birinin izini görmek mümkün olmuştur.¹⁸ Aynı şekilde devrim dönemi edebiyatlarında salt gerçekçilikten bahsetmek güçtür. Zira bu dönem edebiyatlarında romantizm de yer alır.¹⁹ Avvâd'ın ilk çıkan öykü kitabı olan es-Sabıyyu'l-A'rac başta olmak üzere er-Rağîf ve diğer eserlerinde de bu hususu görmek mümkündür. Zira yazar bir yandan gerçekleri ortaya koyarken diğer taraftan da ideallerini, duygularını, kendi düşüncelerini yansıtmaktadır. Bu bakımdan yazarın, eserlerine gerçekçi üslubu tamamen hâkim kılmasa da modern Arap Edebiyatı'nda romantizmden gerçekçiliğe geçiş sürecinde önemli bir isim olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir.

3. AVVÂD'IN FİKİR DÜNYASININ BİR TEMELİ OLARAK ARAP MİLLİYETÇİLİĞİ

XVIII. yüzyıla kadar Osmanlı devletinde Arapların yoğun olarak yaşadığı bölgeler Avrupalıların sadece ticari açıdan ilgisini çekmiş ve Avrupalılar bu alanda yoğun faaliyetler yürütmüşlerdir. Ancak 1798 yılında Napolyon'un Mısır'ı işgaliyle bu durumda değişiklik olmuştur. Her ne kadar bu işgal çok uzun süre devam etmese de sonraki yıllarda meydana gelecek ekonomik ve sosyal çalkantılara neden olacak ve Avrupalıların Arap coğrafyasına doğrudan müdahalesini getirecek süreci de başlatmış olacaktır. XIX. Yüzyıla gelindiğinde uluslararası politikada henüz bir Arap problemi bulunmamaktadır. Arap coğrafyasında ikamet eden insanlardan bahsedilirken

¹⁷ Ayyâd, *el-Mezâhibu'l-edebiyye*, s. 19.

¹⁸ Ayyâd, *el-Mezâhibu'l-edebiyye*, s. 83.

¹⁹ Ayyâd, *el-Mezâhibu'l-edebiyye*, s. 120-121.

Arap yerine Müslüman ya da gayr-ı müslim ifadeleri kullanılmaktadır. Arap ifadesi daha çok çöllerde yaşayanları ya da bedevileri tanımlamaktadır.²⁰

Osmanlı Devleti XVIII ve XIX. Yüzyıllarda özellikle askeri alanda zayıflamıştır. Bu durum Ortadoğu'ya nüfuz etmek isteyen Batılı devletlerin iştahını kabartmış ve elde ettikleri imtiyazlar sayesinde bölgeye tedrici olarak yerleşme imkânı bulmuşlardır. Özellikle de XIX. Yüzyılın ikinci yarısında Batılı ülkeler Osmanlı toprakları üzerinde ekonomik, politik ve askeri alanlarda büyük bir rekabet sürecine girmiştir. Diğer taraftan batıda yaygınlaşan milliyetçilik fikirleri bu ülkelerin bir şekilde nüfuz edip kendi eğitim kurumlarını kurdukları bölgelerde kendini göstermeye başlamıştır. Bir yandan da Batıya gönderilen öğrenciler vasıtası ile milliyetçilik düşüncesinin Arap coğrafyasına ithal edilmesi süreci ortaya çıkmıştır. Bu durum Osmanlı Devleti sınırlarında yaşayan özellikle gayr-ı müslim tebaanın ayrılıkçı bir fikre sahip olmasına neden olmuştur. Bu fikir ilk ve güçlü olarak Balkanlarda zemin bulmuş ardından da Suriye, Lübnan ve Mısır'da taraftarlar kazanmıştır.²¹ XIX. Yüzyılın ilk yarısında Mısır'la birlikte Suriye ve Lübnan'ın idaresini yürüten İbrahim Paşa bu bölgelerde Fransız Cizvit Kilisesi, Amerikan ve İngiliz Protestan Kiliseleri'ne bağlı eğitim kurumlarının faaliyetlerine destek vermiştir.²² Amerikan Protestan Kilisesi'ne bağlı misyonerler ilk olarak 1820'lerde Beyrut'a gelmiş ve faaliyetlerine hızlı bir şekilde devam etmişlerdir. İngiliz-Suriye Misyonerlik Teşkilatı da Şam ve bazı önemli merkezlerde okullar açmış ve eğitim faaliyetlerini istedikleri tarzda bu okullarda yürütme imkânı bulmuşlardır. 1866'da Suriye Protestan Koleji'nin kurulmasıyla tüm bu faaliyetler önemli bir noktaya ulaşmıştır.²³

Batı desteği ile kurulan matbaalar vasıtasıyla XIX. yüzyılda hızlı bir şekilde kitap basımına başlanmıştır. Arap şehirlerinde kurulan çeşitli kurumlar yolu ile de Arapça'nın edebi bir dil olarak yeniden canlandırılması, eski parlak günlerine irca edilmesi gibi bir tez ortaya konmuştur. Ayrıca Batı dünyasında kaleme alınan eserlerin Arapça'ya tercüme edilmeye başlanması ile batı düşüncesinin Arap coğrafyasına girmesi sağlanmıştır. Sonuçta XIX. asrın ortalarında özellikle Suriye, Lübnan,

²⁰ H. Bayram Soy, "Arap Milliyetçiliği: Ortaya Çıkışından 1918'e Kadar", *Bilgi*, sy: 30, Kırkkale, 2004, s. 175.

²¹ Ömer Kürkçüoğlu, *Osmanlı Devletine Karşı Arap Bağımsızlık Hareketi 1908-1918*, AÜSBF Yay. Ankara, 1982, 9-11; Sinan Marufoğlu, "İl. Meşrutiyet'ten Birinci Dünya Savaşı'na, Osmanlı Arap Vilayetlerinde Sömürgeci Avrupa Devletleri'nin Siyasi Faaliyetleri", *History Studies*, c: 4, sy: 3, 2012, s. 95; Hüsnü Ezber Bodur, "Arap Milliyetçiliğinin Doğuşu ve Kaynakları", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: 8, Erzurum, 1988, s. 239; Soy, "Arap Milliyetçiliği: Ortaya Çıkışından 1918'e Kadar", s. 174. En azından I. Dünya savaşına kadar Arap coğrafyasında yaşayan Müslüman tebaa nezdinde Osmanlı Devleti'nin olumlu bir imaja sahip olduğu ile ilgili olarak bk. Fidan, İbrahim, "Trablusgarp Savaşı'nın Arap Şiirindeki Yansıması ve İbrahim el-Üskübî'nin Nasıha li-Âli Osmân isimli Şiiri Üzerine Bir İçerik İncelemesi", *İttihatçılar ve İttihatçılık Sempozyumu Bildiriler*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2015, c. 2, s. 253-262.

²² Salih Tuğ, *İslam Ülkelerinde Anayasa Hareketleri*, İrfan Yayınevi, İstanbul, 1969, s. 25; er-Rükî, Âyid b. Hazzâm, *Hurûbu'l-Balkân ve'l-haraketu'l-Arabiyye fi'l-meşriki'l-Arabiyyi'l-'Usmâni*, Ma'hedu buhûsi'l-'ilmiyye, Mekke, 1996, s. 32-33; Soy, "Arap Milliyetçiliği: Ortaya Çıkışından 1918'e Kadar", s. 175-178.

²³ Soy, "Arap Milliyetçiliği: Ortaya Çıkışından 1918'e Kadar", s. 179.

Mısır ve Filistin bölgelerinde yaşayan gayr-ı müslim Arap gençler arasında bu düşünce tarzı yayılmış ve tüm bu kurumlar gençlerin kendi kültürlerini öğrendikleri merkezler haline almaya başlamıştır.²⁴ Bu merkezlerde yürütülen eğitim faaliyetleri küçük ama etkili Hıristiyan gruplar ortaya çıkarmış ve Arapların "Nahda" diye isimlendirdikleri bir hareket doğurmuştur. Bu hareket daha çok dil ve edebiyat alanında kendini göstermiştir. Ayrıca Hıristiyan Araplar batılı davranış biçimlerini çabucak benimsemiştir. Laik bir niteliğe sahip bu Arap milliyetçiliği İslam'ı Arap kültürel mirasının bir cüzü olarak görmüş, batı düşüncesinin etkisiyle seküler temellere dayalı bir Arap toplumu inşasını hedeflemiştir. Ancak İslam, sosyal değerleri, davranış biçimlerini, toplumsal teşkilatlanma şekillerini kapsayan bir yapıya sahip olup kültürün temelini oluşturduğundan, böylesine köklü bir temeli yok saymak sonraki yıllarda sağlıksız neticeler ortaya çıkarmıştır.²⁵

Meydana gelen bu gelişmelerden anlaşılmaktadır ki Arap coğrafyasında teşekkül eden batılı tarzdaki yapılar ve bunların ortaya koyduğu ürünler yeni Arap nesline bir şekilde Arap milliyetçiliği düşüncesini aşlamaya gayret etmiştir. Bir taraftan da sistematik bir biçimde Osmanlı Devleti'ne ve Türklere karşı düşmanlık hislerini körükleme gayesi güdülmüştür.²⁶

XX. yüzyıla gelindiğinde gerek Arap coğrafyasında gerek de farklı Avrupa kentlerinde kurulan dernekler, yayımlanan dergi ve kitaplar vasıtasıyla Arap milliyetçiliği iyiden iyiye savunulmuş, ayrılık istekleri açıktan zikredilmiş, Türklere ve Osmanlı Devleti'ne karşı düşmanlık duygusu pekiştirilmeye gayret edilmiştir. Bu süreçte İngiltere, Fransa ve İtalya gibi sömürgeci ülkeler Arap coğrafyasında yer alan bölgelerin sosyal ve siyasi yapılarına göre farklı yöntemler kullanmışlar, bu uğurda çok sayıda yerli ve yabancı casuslar bile kullanmışlardır.²⁷ Elbette bu faaliyetlerin başını Hıristiyan Arap grupları çekmekteydi. Böylece I. Dünya Savaşı öncesinde Osmanlı Devleti içerisinde Balkanlarla birlikte milliyetçi duyguların derinden hissedildiği ikinci bir kaynak doğmuş oluyordu. Diğer yandan Hıristiyan Araplar tarafından ortaya atılan fikirler zamanla kimi Müslüman Araplar tarafından da kabul görmeye başlamıştı. Müslümanlar arasında bu düşüncenin yayılmasında batı ile kurulan yoğun temasların büyük etkisi vardır. Zira Avrupa'da bulunan bazı Mısırlılar "anavatan" ve "millet" gibi kavramları öğrenmişler ve bu fikirleri kendi ülkelerinde yaymışlardır.²⁸ Ancak onların, düşüncelerini oturttukları zemin Hıristiyan Araplardan farklı bir karakter arz

²⁴ Marufoğlu, "II. Meşrutiyet'ten Birinci Dünya Savaşı'na, Osmanlı Arap Vilayetlerinde Sömürgeci Avrupa Devletleri'nin Siyasi Faaliyetleri", s. 95.

²⁵ Bodur, "Arap Milliyetçiliğinin Doğuşu ve Kaynakları", s. 240.

²⁶ Marufoğlu, "II. Meşrutiyet'ten Birinci Dünya Savaşı'na, Osmanlı Arap Vilayetlerinde Sömürgeci Avrupa Devletleri'nin Siyasi Faaliyetleri", s. 98.

²⁷ er-Rûkî, *Hurûbu'l-Balkân*, s. 33-38; Riyad N. El-Reyyis, *Osmanlı'nın Çöküş Döneminde Arap Casusları*, Çev: D. Ahsen Batur, Selenge Yay., İstanbul, 2006, s. 28; Marufoğlu, "II. Meşrutiyet'ten Birinci Dünya Savaşı'na, Osmanlı Arap Vilayetlerinde Sömürgeci Avrupa Devletleri'nin Siyasi Faaliyetleri", s. 97.

²⁸ Marufoğlu, "II. Meşrutiyet'ten Birinci Dünya Savaşı'na, Osmanlı Arap Vilayetlerinde Sömürgeci Avrupa Devletleri'nin Siyasi Faaliyetleri", s. 97; Soy, "Arap Milliyetçiliği: Ortaya Çıkışından 1918'e Kadar", s. 177;

etmekteydi. Zira batı dünyasının siyasi, ekonomik ve kültürel alanda Arap coğrafyasına müdahalesi ve orayı kendi arzularına göre şekillendirme hedeflerine bir tepki hareketi olarak kendilerini göstermekteydiler. Bunun yanı sıra İslami yapının giderek erozyona uğradığını ve her alanda yapılması gerekli köklü reformlarla İslam dünyasına yeniden canlılık kazandırma tezi ile hareket etmekteydiler.²⁹ Mısır bu düşünce hareketinin merkezi konumunda olsa da diğer bölgelerde de taraftarları vardı. Bu düşünce yapısının en önemli temsilcileri olarak da Cemaleddin Afgâni (1839-1897), Muhammed Abduh (1849-1905) ve Reşid Rıza (1865-1935) ön plana çıkmaktaydı. Abdurrahman el-Kevâkibî (1854-1902) de yazılarında Arap milliyetçiliği temayüllerini açıkça ortaya koyan ilk kişi olması yönüyle bu düşünce yapısı adına önemli bir şahsiyettir.³⁰ Sonuç olarak bu düşüncenin, Arap milliyetçiliğini İslami tezlerle birlikte ortaya koyduğu ve batının Arap coğrafyasına müdahalesine karşı tepki koymasıyla da İslamcılıkla bir nevi müttefik olduğu görülmektedir.

Netice olarak özellikle 1850 ve 1860'larda birtakım Arap düşünürler tarafından başlatılan kampanyalar daha çok dil ve edebiyat alanında kalmıştır. Ancak genel bir Arap milliyetçiliği fikrinin zihinlerde oluşmasına imkân vermiştir. I. Dünya Savaşı'na kadar olan süreçte de ortaya çıkan yayın organları, cemiyetler ve eğitim kurumlarında genel olarak Arapların Osmanlı'dan ayrılması ve bağımsız büyük bir Arap devleti kurulması fikrinin savunulduğu görülmektedir. Ancak II. Dünya Savaşı'na kadar olan sonraki yıllarda bu sefer de Fransızlarla mücadeleye girişecekleri farklı bir süreç başlayacaktır. Zira 1920 yılında Suriye Fransız manda yönetimi altına girmiş ve bağımsız bir devlet kurma hayalleri boşa çıkmıştır. Bu bağlamda yine birçok cemiyetler kurulmuştur. Ancak Arap milliyetçilerinin tamamının aynı amaç etrafında toplandığını söylemek güçtür. Kendi aralarında -özellikle dini faktörler sebebiyle- bir birlik sağlayamadıkları için de net bir başarı elde edememişlerdir.³¹ Diğer taraftan edebi alanda tüm bu faaliyetlerin izlerini açıkça görmek mümkündür. Avvâd'ın er-Rağîf adlı romanında da bu sonucu destekler mahiyette pek çok ifadeye rastlanmaktadır. Örneğin Emevî dönemine olan özlem ve hilâfetin yeniden Araplara dönmesi arzusunu ortaya koyma noktasında romanın önemli karakterleri Sami ve Kamil arasında geçen şu konuşma dikkat çekicidir:

- *Belki de biz Türklere karşı cihat ilan ettik.*
- *Türkler de bize karşı cihat ilan etti. Peki, acaba hangi cihat daha doğrudur?*

Yaşar Demir, Kenan Şen, "Doğuş Dönemi İtibariyle Türk-Arap Milliyetçiliği: İşbirliğinden Çatışmaya", *Akademik Ortadoğu*, Cilt:5, Sayı:2, 2011, s. 110.

²⁹ Soy, "Arap Milliyetçiliği: Ortaya Çıkışından 1918'e Kadar", s. 178; Demir, "Doğuş Dönemi İtibariyle Türk-Arap Milliyetçiliği: İşbirliğinden Çatışmaya", s. 111-112.

³⁰ Bodur, "Arap Milliyetçiliğinin Doğuşu ve Kaynakları", s. 242-245; Soy, "Arap Milliyetçiliği: Ortaya Çıkışından 1918'e Kadar", s. 176.

³¹ Demir, "Doğuş Dönemi İtibariyle Türk-Arap Milliyetçiliği: İşbirliğinden Çatışmaya", s. 110.

- Biz Peygamber'in ümmetiyiz.
- Fakat onlar bizi tekfir etti.
- Yalan söylediler. Asıl kâfir olan onlardır. Hilafetin Araplara dönmesi gerekir. Araplar üstün gelecek ve ilk yaşantılarına döneceklerdir...³²

Görüldüğü üzere kullanılan ifadelerde mesele düşmanlığın da ötesine taşınmış ve Türkler kâfir olmakla bile suçlanmış, ümmet olma vasfı sadece Araplara has olarak gösterilmiştir. Bu ifadeleri kullanan Avvâd sonraki bir bölümde Arap milliyetçiliğinin doğuşu ve I. Dünya Savaşı esnasında mücadelelerinin amaç ve felsefesi ile ilgili olarak şu sözlere yer verir:

"...Asla. Araplar ile Türkler arasında dini bir savaş yoktur. Türklerin de Arapların da çoğunluğu Müslümandır. Mesele Müslüman olan ya da olmayan meselesi değildir. Asıl mesele Arapların özgürlüklerini yeniden kazanmak için Türkleri öldürmesi, Türklerin ise hâkimiyetlerini sürdürme adına Arapları öldürmesidir. Bugün gerçek bir Arap milliyetçiliği doğmuştur. Bu milliyetçiliğin anası da bu devrimdir ki ben Hristiyan bir Arap olarak bu yolda siz Müslüman Arapların yanında yürürüm. Öyleyse ülkemiz adına ortak düşmanımız olan Türklerle savaşalım. Muhammed'e tabi olsan da şeytana tabi olsan da fark etmez..."³³

Bu ifadeler, açıkça görüldüğü gibi Osmanlı'nın, ayrılık fikirlerinin başladığı dönemlerde ısrarla üzerinde durduğu ümmetçilik fikrini yıkmaya yöneliktir. Yukarıda işaret edildiği gibi bir yandan Osmanlı'ya karşı düşmanlık körüklenmekte bir yandan da bağımsız bir devlet kurma idealleri dile getirilmektedir. Müslüman Araplar olmadan bu işin olamayacağını bilen Hristiyan Arapların hangi üslupları kullanarak onları yanlarına çekmek istediklerini göstermesi açısından da bu cümleler dikkat çekicidir. Avvâd'ın önemli eserlerini 1934-1936 yılları arasında kaleme aldığı dikkate alınırsa I. Dünya Savaşı'na kadar olan dönemde ve sonrasında Arap coğrafyasında yayılan kültürel, siyasi ve edebi akımlardan bağımsız olması düşünülemez. er-Rağîf adlı romanında ortaya koyduğu tabloların da bu bağlamda düşünülmesi, Türkler ve Osmanlı ile ilgili ortaya koyduğu imajların yine bu çerçevede değerlendirilmesi daha sağlıklı olacaktır.

4. ROMANIN KONUSU VE ÖZETİ

Romanda bahsedilen olaylar 1914-1918 yılları arasında I. Dünya savaşı esnasında geçmektedir. Genel olarak üç ana konunun işlendiği görülmektedir. Açlık ve sefalet, zulüm ve Arapların vermiş oldukları özgürlük mücadelesi. Romanın iç kapağında yer alan "İnsan sadece ekmele yaşamaz" ibaresi aslında yazarın romanında bizlere neler aktaracağı hususunda ipucu vermektedir. Roman giriş bölümü ve

³² Avvâd, er-Rağîf, s. 206.

³³ Avvâd, er-Rağîf, s. 207.

Turbe (Toprak), Bizâr (Tohumlar), Ğays (Yağmur), Senabil (Başaklar) ve Hasat isimli beş ana bölüm olarak kurgulanmıştır.

Giriş: Romanın giriş bölümünde yazar küçükken Türk askerlerine bakışıyla, büyüdükten sonraki bakışı arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Zira küçükken evlerinin önünden geçen Türk askerlerini heyecan içerisinde izlemesinden ve onları alkışlamasından bahsederken ileriki zamanlarda Türk askerlerini en büyük düşman olarak görecektir.

Yazara göre 1860 olayları sonrasında Lübnan artık eski Lübnan değildir. Ayrıca Lübnan, Avrupa'nın "Hasta Adam" olarak isimlendirdiği Osmanlı'dan özellikle askeri alanda elde ettiği imtiyazlar neticesinde yüzünü batıya çevirmiştir. Bu bilgilerin yanı sıra yazar giriş bölümünde Osmanlı Devleti'nin Lübnan'a egemen olduğu süreçte zalimane bir tavır içerisinde olduğunu iddia etmektedir. İşte tüm bunlar kültürlü ve eğitilmiş Arapları harekete geçirmiş ve özgürlükleri için büyük bir mücadeleye girmişlerdir. Bu takdimden sonra yazar *Turbe* adlı bölümde olayları aktarmaya başlamıştır.

Turbe (Toprak): Bu bölümde genel olarak karakterler tanıtılır. Arapların zihninde var olduğu iddia edilen hayallerden bahsedilir. Çekilen sıkıntılar dile getirilir. Devrimin ilk kıvılcıklarının ortaya çıkışı dile getirilir.

Olaylar Sakiyetü'l-Misk adlı bir yerde başlar. Sakiyetü'l-Misk savaştan önce insanların yerel kaynaklarıyla hayatlarını idame ettirdiği özellikle de ipekböcekçiliği ve üzüm yetiştiriciliğine bağlı bir kasabadır. Verde Kessar adında bir kadın bu kasabada bir dükkân işletir. Daha çok askerlerin gelip gittiği içki içtikleri ve karınlarını doyurdıkları küçük bir dükkân... Verde Amerika'ya göç etmiş birinin kızıdır. Said isimli kocası ilk eşini kaybedince Verde onunla Amerika'da evlenir. Amerika'da atölyelerde çalışır ve özgüven kazanır. Daha sonra Sakiyetü'l-Misk'e dönerler. Sonraki zamanlarda kocası Said ve kayınvalidesi peşi sıra ölür. Ziyne ve Tâam adında iki çocuğuyla Ebu Said'le yani kocasının babasıyla birlikte yaşamaya başlarlar. Bu kasabada eskiden kadınların dükkân işletmesi alışıldık bir şey değildir. Dolayısıyla Verde'nin ticaretle uğraşması bir yeniliktir. Bunda Amerika'da kalması ve oranın kültürünü görmesi önemli bir etkidir. Bununla birlikte Osmanlı toplumunda kadınların çalışmasına izin verilmediği gibi bir algıdan da bahseder.³⁴ Verde çocuklarına eziyet eden, ticaret konusunda ilerlemek için her şeyi yapabilen, Türk askerleri ile iyi geçinmeye ve onları memnun etmeye uğraşan bir kadındır. Ama ilerleyen zamanlarda Türkler tarafından hapse atılacak ve orada kaldığı süre içerisinde aklını kaybedecektir. Bu bölümde genel hatlarıyla tanıtımı yapılan karakterler şunlardır:

Ebu Said: Verde'den çok hoşlanmayan ama torunlarını çok seven dedeleridir. Tek isteği torunlarının mutlu olmasıdır.

³⁴ Avvâd, *er-Rağîf*, s. 23.

Ziyne: Verde'nin üvey kızıdır. Ziyne evin geçimine yardım eden bir yandan da annesinin eziyetlerine katlanan genç bir kızıdır. Romanının ana kahramanlarından biri olan ve romanda özgürlük mücadelesinin sembol isimlerinden biri olan Sami Asım'a âşıktır. Ziyne de ilerleyen zamanlarda bu mücadelenin içerisinde yerini almıştır.

Tâm: Verde'nin öz oğludur. Romanın küçük kahramanıdır. Annesinin eziyetlerinden o da nasibini almıştır. Romanda bir Türk subayı olan Rasim Bey'le yakın olduğu anlatılmaktadır. Bu Türklerin gulamperest oldukları algısını uyandırmak içindir. Yaşı küçük olmasına rağmen zamanla gerçekleri görür ve subayların gerçek niyetlerini anlar.

Sami Asım: Eğitilmiş, şiir yazar bir Arap olup romanın ana kahramanlarından biridir. Özgürlük mücadelesinin sembol ismidir. Ziyne'ye âşıktır. Türk askerlerinden kaçmak için Sakiyetül'l-Misk'in dışında bir mağarada saklanır. Zaman zaman Ziyne ile burada buluşurlar ve mağara devrim planlarının yapıldığı yer olur. Türk askerleri onu yakalar ve sonrasında hapiste işkencelere maruz kalır. Ama kaçmayı başarır. Ziyne onu öldü zannettiği halde mücadeleye devam eder. Ve sonunda başarıya ulaşır.

Halil Mualla: Bir Arap olmasına rağmen Türklerin casusudur. Güzel giyinmesi ile dikkat çekmekte ve sahip olduğu hayat standardı ile açlık çeken Araplardan farklı bir konuma sahiptir.

Kamil Efendi: Bir Arap'tır. Ama zorunlu olarak Türk ordusuna alınmıştır. Romanın sonlarında Sami Asım onu öldürmek üzereyken tanır. Sonrasında Kamil Efendi saf değiştirir.

Rasim Bey: Bir Türk subayıdır. Eğlence, kadın ve içki düşkünü olarak gösterilmiştir. Ölümü Ziyne'nin elinden olur.

Bizâr (Tohumlar): Sami Asım yakalanıp mahkemeye çıkarılır. Bu süreçte yargıda ve yönetimde görülen bozukluklar anlatılır. Zulüm, haksızlık ve benzeri durumların varlığı iddia edilir. İdamlar ve Cemal Paşa'nın onayladığı idam kararları söz konusu edilir. Bu bölümün sonunda Sami Asım'ın idam edildiği haberi memleketine gider ve herkes onu öldü bilir. Bu bölümde romana Türk ordusunda bir soruşturma görevlisi olan Rüştü Bey dâhil olur. Rasim Bey gibi Rüştü Bey de içki ve eğlenceye düşkün biri olarak tasvir edilir.

Ğays (Yağmur): Rasim Bey Ziyne'yi sorgular. Ona Sami'yi ve kaldığı hapis hane'nin gardiyan başı Şefik el-Alayini'yi sorar. Bir yandan da Ziyne'ye ilgisi olduğu anlaşılır. Daha sonra Ziyne'nin Rasim Bey'i öldürmesi ve direniş hareketine katılması gibi farklı olaylardan bahsedilir. Bununla birlikte Arap coğrafyasında değişik bölgelerde de isyanlar başlar. Araplar arasında kimi zaman istenmeyen tiplere yer veren yazar

zengin bir Arap olan ve fakir fukaranın mallarını ellerinden alan, onlara zulmeden biri olarak İbrahim Bey adında bir Arap'ı roman karakterleri arasına dâhil eder.

Senabil (Başaklar): Mücadelenin artık meyvelerini verdiği bölümdür. Arapların Türklerden üstün olduğu fikri işlenir. Arap milliyetçiliği farklı yönleriyle methodilir ve yeni bir Emevî Devleti hayalleri kurulur.

Hasat: Türk askerlerinin Arap topraklarından çekilmesi anlatılır.

5. ROMANDAKİ TÜRK İMAJI

5.1. Türk Askeri

Romanın genelinde Osmanlı askerleri ile ilgili olarak üç farklı olumsuz imajın ortaya konulduğu dikkat çekmektedir.

İlk olarak yiyecek ekmeği, içecek suyu, giyecek elbisesi olmayan yani tam anlamıyla sefalet içerisinde bir asker tasviri yapılır ki bu durumda olanlar ordudaki rütbesiz askerlerdir.

“Askerler yolda ilerliyordlardı. Omuzlarındaki tüfekler ve sırtlarındaki yüklerle eğilip bükülüyorlardı. Bazıları eski ve parçalanmış çizmeler giyse de çoğu yalınayaktı ve ayakları çamura gömülüyordu.”³⁵

Bu ifadelerde yazarın gözüyle askerlerin kılık kıyafetleri ve bitap durumda oldukları ortaya konmaktadır. Yine askerlerin yiyecek ekme bulamadıklarını iki somun ekme için silahlarından ve giyeceklerinden feragat ettiklerini belirtmek adına romandaki şu ifadeler oldukça dikkat çekicidir:

“Başımı yayalardan atlılara doğru çevirdim. Kız kardeşimin omuzunda kaybolana dek, birini izledim. Onu itsem de bunu hissetmedi. Bunun üzerine bir diğer askere döndüm. Sonunda cılız ve topal katırlarla açlık ve susuzluktan telef olmuş askerler kaldı. İçlerinden biri yüz üstü yere düştü. Dul olan bir bayan komşu yetişip onu eve aldı. Başına ne geldi anlamadım. Ama ertesi gün kadınların Ümmü Hanâ'nın onun tüfeğini ve elbisesini 2 somun ekme ve bir tabak mercimek karşılığında satın aldığını aralarında konuşurken işittim.”³⁶

Yazar; askerlerin bir taraftan açlık, susuzluk ve maddi imkânsızlıklarla mücadele ederken diğer taraftan da Lübnan'ın sahip olduğu zorlu doğal şartlarla da uğraştığını hatta pek çok askerinin bu nedenle hayatını kaybettiğini de ifade etmektedir:

“...Türk ordusu 1914 yılında küçük vatanım Lübnan'a girmiş, güzel kasabama ulaşmış. İstanbul ve başka şehirlerde yayınlanan bildiriler dışında bir fatih edasıyla oraya girememişler. Komutanları Lübnanlıların kendilerine karşı ayaklanmasından korkmuşlar ve farklı hesaplar yapmışlar. Çünkü önceki zamanlarda kahramanlıkları ve kişilikleri ile meşhurlardı. Ayrıca sarp yüksek ve gururlu dağlara sahiptiler. Akın devam etti. Önünde

³⁵ Avvâd, *er-Rağîf*, s. 7.

³⁶ Avvâd, *er-Rağîf*, s. 7.

sadece fırtınalar ve karlar durdu ve bir grubu yok etti. Diğer bir grubu ise açıklık yok etti..."³⁷

Buraya kadar zikredilen örneklerde orduda yer alan askerlerin yiyecek-içecek sıkıntısı çektiği, maddi imkânsızlıklar içinde olduğu bunun yanı sıra bir de zorlu tabiat şartlarıyla mücadeleye içerisinde olduğu vurgulanmaktadır. Türk askeri ile ilgili olarak ikinci bir imaj daha ortaya konmaktadır ki bu da birincinin tam tersidir. Zira bu grupta anlatılan askerlerin zenginlikleri ön plana çıkarılmaktadır. Bunlar orduda görev yapan subaylardır. Şu ifadeler bu durumu ortaya koymaktadır:

"Parlak apolet sahipleri ve onların tınlayan mecidiyeleri olmasa Verde açlıktan ölürdü."³⁸

Diğer taraftan yazar bu paranın meşru yollardan kazanılmadığını ifade etmek adına bu subayların sahip olduğu parayı kara para olarak nitelendirmektedir. Romanın küçük kahramanlarından Tâm ve dedesi arasında geçen şu konuşma buna bir örnektir:

Tâm Rasim Bey'den bir beşlik alır ve dedesi Ebû Saîd'in yanına gelir. Aralarında şu konuşma geçer:

- Peki, sen dede, bana beşlik vermeyecek misin?

- Tabiki vereceğim.

- Ver.

- İleriki zamanlarda vereceğim dedeciğim.

- Şimdi ver.

- Elindeki yetmiyor mu?

- Neden bana sadece metelik veriyorsun?

- Metelik tatlı dedeciğim. Beyaz ve parlak... Görmüyor musun beşliği: Siyah ve kirlî.³⁹

Romanda üçüncü olarak Türk askerinin eğitim durumuyla ilgili bir imaj ortaya konmaktadır. Yazar bu hususta da karamsar hatta biraz da alaycı diyebileceğimiz bir üslupla şu satırları kaleme almıştır:

"Verde, askerin anlamadığı ve maalesef asla güzel konuşamayacağı İngilizce ile karşılık verdi."⁴⁰

5.2. Romanda Öne Çıkarılan Türk Karakterler ve Özellikleri

Avvâd eserinde üç Türk karakteri ön plana çıkarmaktadır. Bunlardan ilki dönemin önemli simalarından olan, 1913 yılında Bâb-ı Âlî baskınıyla darbe gerçekleştiren İttihat ve Terakî Cemiyeti'nin de üç liderinden biri kabul edilen Cemal Paşa'dır.

³⁷ Avvâd, *er-Rağîf*, s. 8.

³⁸ Avvâd, *er-Rağîf*, s. 13.

³⁹ Avvâd, *er-Rağîf*, s. 20.

⁴⁰ Avvâd, *er-Rağîf*, s. 22.

Avvâd'ın ifade ettiğine göre Lübnan'da Araplar bağımsızlık mücadelesi verirken Cemal Paşa pek çok gencin idam kararını imzalamıştır.⁴¹

Romanda dikkat çeken ikinci karakter orduda subay olarak görev yapan Rasim Bey'dir. Bu karakterle ilgili olarak da olumsuz özellikler ön plana çıkarılmıştır.

“Elli yaşını geçmiş, uzun boylu, bir sütun gibi katı, avuç içi kadar bıyığı olan, kıvrılmış kaşlara sahip, biri diğerinden düşük omuzlu, korkutucu bir sese sahip mahmuzlu çizmeler giyen bir adamdır. Bölgeyi işgal eden askerlerin komutanıdır. Sadece askerler değil halk da onun emirlerine kesin itaat ederdi.”

Şeklinde tarif edilen Rasim Bey evinin balkonunda nargile içmeyi seven,⁴² yaptığı soruşturmalarda mahkûmlara en acımasız işkenceleri yapan biridir.⁴³ Bunun yanı sıra romanda Rasim Bey'in ağzından *“İçki insanın hayatıdır. Bir günde bunun gibi iki şişe içmezsem o gün ömrümden değildir”*⁴⁴ ifadeleri aktarılarak onun ne denli içki düşkünü biri olduğu anlatılmıştır. Ayrıca yine orduda subay olarak görev yapan başka bir isim olan Rüştü Bey'in de her akşam içki içmeden yapamayan biri olduğu ifade edilir.⁴⁵

5.3. Genel Olarak Osmanlı Devleti ve Türk Algısı

Avvâd romanının genelinde Osmanlı Devleti ve Türklerle ilgili olarak “zulüm” ifadesini ön plana çıkarmaktadır. Aslına bakılırsa bu dönemde ve hatta 19. Yüzyılın sonlarından itibaren edebiyat alanında yazılan pek çok eserde Osmanlı döneminin Araplar açısından her alanda çöküşten ibaret olduğu, Türklerin zalim olduğu gibi pek çok acımasız ve tarihsel gerçeklere uymayan ifadelere rastlamak mümkündür. Örneğin şu ibarelerde her türlü zulmün işlendiği ifade edilmektedir:

*“...Birinci Dünya Savaşı patlak verip Türkiye Lübnan'ın imtiyazlarını ihlal edince artık vatandaşlarını kaybetti. Despotizme yenik düştü. Yapmadığı zulüm işlemediği haram kalmadı...”*⁴⁶

Başka bir cümlede ise Arap coğrafyasına Osmanlı'nın hâkim olduğu dönemin dört yüz yıllık bir uyku döneminden ibaret olduğu *“Dört yüz yılı uyuyarak geçirdim”*⁴⁷ şeklinde belirtilmektedir.

Türk ordusunda çavuş olan Kamil Efendi ile Tâ'm arasındaki bir diyalogta yine Türklerin zalim olduğu, Hicaz'da baş gösteren isyan sonucunda Türklerin mağlup olacakları ve hatta kimi Arapların zorla orduya dahil edildiklerine dair ifadeler dikkat çekmektedir:

⁴¹ Avvâd, *er-Rağîf*, s. 9.

⁴² Avvâd, *er-Rağîf*, s. 53.

⁴³ Avvâd, *er-Rağîf*, s. 69.

⁴⁴ Avvâd, *er-Rağîf*, s. 132.

⁴⁵ Avvâd, *er-Rağîf*, s. 97.

⁴⁶ Avvâd, *er-Rağîf*, s. 9.

⁴⁷ Avvâd, *er-Rağîf*, s. 102.

- Uzak, çok uzak çöllerde Yüce Peygamber dünyaya geldi. Ufukta göz alabildiğine uzanan, güneşin kavurduğu, sonsuz kumların olduğu o ovada Türklere karşı bir devrim başladı.
- Peki, kim kazanacak?
- Zafer Allah'ın elindedir. Onu dilediğine bahşeder... Araplar kazanacaktır, Tâ'm!
- Açlık bitecek, değil mi?
- İnşallah, Tâ'm.
- Allah zalim Türkleri sevmez.
- Bu yüzden Araplar kazanacaktır, dedim sana. Fakat ben Araplarla birlikte olamayacağım Tâ'm.
- Kiminle birlikte olacaksın öyleyse?
- Ben devletin ordusunda çavuşum. Türklerle birlikte savaşmaya mecburum.⁴⁸

Osmanlı Devleti'ne yöneltilen suçlamalardan biri de Arapların özgürlüklerini ellerinden aldığı iddiasıdır:

"İbrahim Bey ve onun gibi zenginler, insanların ekmeklerini gasb ediyorlar. Ekmeklerini ve özgürlüklerini... İnsan bu ikisi olmadan yaşayabilir mi?!"⁴⁹

Türklere karşı yöneltilen eleştiriler ve olumsuz yargıların yanı sıra Türk askerlerin bölgenin ticaretinin ilerlemesine katkı sağladığı da anlatılmaktadır. Gerçi bu yargı her ne kadar olumlu bir durum gibi görünse de kanaatimizce yazar Türk askerlerinin zengin, Arap halkının ise fakir olduğunu anlatmakta ve üstü kapalı bir eleştiri yapmaktadır:

"Verde savaşın başlangıcından itibaren bölgeyi işgal eden Türk askerleri sayesinde ticaretini ilerletti. Dükkânı onların toplanma yeri oldu."⁵⁰

Yazarın bazı ifadelerinden Türklerle ilgili kimi olumsuz yargıların aslında savaş hali sebebiyle askerlere karşı olduğu Türk ordusunda görev yapan Arapların da aynı kefeye konulduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Ziyne ve dedesi Ebû Saîd arasında Türk ordusunda görevli bir Arap asker olan Kamil Efendi hakkında şöyle bir diyalog geçmektedir:

- Kamil Efendi iyi bir adamdır dede.

- Evet, iyidir ve o Arap'tır. Fakat ben onun elbisesinden korkuyorum. Asker değil mi o? Askere güvenilmez kızım!⁵¹

⁴⁸ Avvâd, *er-Rağîf*, s. 155.

⁴⁹ Avvâd, *er-Rağîf*, s. 179.

⁵⁰ Avvâd, *er-Rağîf*, s. 26.

⁵¹ Avvâd, *er-Rağîf*, s. 29.

Yine Halil Mualla ve Tâ'm arasında geçen bir diyalogta askerlerin kendilerinden korkulan kişiler olduğu vurgulanmaktadır:

- *Rasim Bey'in yanına gidiyorum.*

- *Rasim Bey! Subay Rasim Bey! Tak tak ses çıkaran çizmelerinden korkmuyor musun?*⁵²

Sami Asım ile hapisanede tanıştığı ve daha sonra birlikte kaçıp beraber savaştıkları Hanna Dehhân arasında geçen bir konuşmada Türklerin farklı inançlara saygılı olmadığı, sanata hoş bakmadığı ve kendilerine karşı herhangi bir olumsuz eleştiriyi anında cezalandırdıkları imajı oluşturulmaktadır:

*"Hanna Dehhan ona kendisinin ve diğer mahkûmların hikâyesini anlatmaya başladı: Onun suçu, evinde Napolyon'a ait bir resmin bulunmasıydı. Bir başkasının suçu Amerika'daki arkadaşından gelen bir kitapta Türklerin hoşlanmayacağı şeyler yazıyor olmasıydı. Üçüncü bir kişinin suçu ise sultana hakaret etmesiydi..."*⁵³

Avvâd Türk askerini karalama adına kimi zaman da kadınlara düşkün olduklarını ileri sürmektedir:

*Yaşlı bir kadın Ziyne'ye şöyle der: "Senin gibi genç bir kız Rüştü Bey'le nasıl görüşür? Gidersen de bu elbiselerin yerine başka elbiseler giy."*⁵⁴

Yazar Osmanlı toplumunda hırsızlık ve dolandırıcılığın yaygın olduğunu konusunu da eserinde işlemiştir:

*"Dolandırıcılara dikkat et. İçeri gir. Haram yiyiciler çok fazla."*⁵⁵

5.4. Osmanlı Devlet Kuruluşları

Avvâd romanda bazı devlet kuruluşları ile ilgili olarak da bilgi vermektedir. Bunlardan biri yargı işlerinin icra edildiği örfi divandır. Romanın bir bölümünde İstanbul'da bulunan örfi divanın dıştan görünüşünü şu şekilde tasvir etmektedir:

*"Birbirine yakın iki büyük bina. Her birinin kapısında süngülü tüfekler taşıyan nöbetçiler. Her iki binanın da caddeyle ortak bir avlusu var. Bu avlu da siyah ve beyaz elbiseli, parlak düğmeli subaylar bulunmakta. Bu subaylar halkalar kurmuşlar ve yüksek sesle konuşuyorlar..."*⁵⁶

Başka bir bölümde ise örfi divanda işlerin rüşvete dayandığına dair iddialar yer almaktadır.⁵⁷

Avvâd romanda dönemin hapisaneleriyle ilgili olarak da tasvirler ortaya koymuştur. Örneğin bir hapisane hücrelerinde neler bulunduğunu şu sözlerle tasvir etmiştir:

⁵² Avvâd, *er-Rağîf*, s. 37.

⁵³ Avvâd, *er-Rağîf*, s. 68.

⁵⁴ Avvâd, *er-Rağîf*, s. 71.

⁵⁵ Avvâd, *er-Rağîf*, s. 72.

⁵⁶ Avvâd, *er-Rağîf*, s. 71.

⁵⁷ Avvâd, *er-Rağîf*, s. 74.

"...Bu hücre durumu daha da kötüleştirmişti. İçerisinde dünyalık adına hasır, çöpler ve parçalanmış bir ihramdan başka bir şey bulunmayan bir oda burası. Rutubet duvarlarına nahos şekiller çizmiş ve küf her yere küf yayılmakta. Tavanda bulunan ve örümceklerin ağ yaptığı küçük pencere-nin dışında başka bir yerden ışık almadığı için kapkaranlık..."⁵⁸

SONUÇ

Tevfik Yusuf Avvâd 1911 yılında Lübnan'da dünyaya gelmiş ve I. Dünya Savaşı'nın tüm dünyada etkisini hissettirdiği bir zaman diliminde çocukluk günlerini yaşamıştır. *es-Sabiyyu'l-A'rac*, *Kamîsu's-Sûf*, *er-Rağîf* ve *el-Azârâ* gibi eserleriyle Arap Edebiyatı'nda ses getirmiş ve Arap kısa öyküsü ve romanının gelişiminde pay sahibi isimlerden biri olarak kabul edilmiştir. Eserlerinde gerçekçilik hâkimdir. Bu nedenle gözleme dayalı, psikolojik tasvirlerin ön plana çıktığı, insanların sorunlarını ele alan ve çözüm önerileri ortaya koyan hikâye ve romanlar kaleme aldığı görülmektedir. En önemli özelliklerinden biri de birkaç konu etrafında sıkışıp kalmış Lübnan öykücülüğüne sosyal meseleleri de dâhil ederek bu alanda yeni bir çığır açmasıdır. Bu yönüyle sosyal gerçekçilik olarak bilinen akımın Arap Edebiyatı'nda yayılmasına ön ayak olanlardan birisidir.

Avvâd'ın eserlerinde milliyetçilik akımının etkisi de açıkça kendini göstermektedir. Osmanlı'da önce Balkanlar'da başlayan sonra da tüm Arap coğrafyasında belli aralıklarla ve farklı şekillerde zuhur eden bu akım yazarın fikirlerine de temel oluşturmuştur ve yazarın özellikle "özgürlük" teması üzerinde durmasına neden olmuştur. Bağımsızlık arzularının zirve noktaya ulaştığı I. Dünya Savaşı'nın başladığı ve devam ettiği bir dönemde doğup yetişmesi ve sonrasında da Fransız manda yönetimine altına giren ülkesinin yine bağımsızlık mücadelesi verdiği 1930'lu yıllarda en önemli eserlerini kaleme aldığı dikkate alınınca eserlerinde "özgürlük" temasının yoğun olarak işlenmesinin ana nedeni de doğal olarak ortaya çıkmaktadır.

er-Rağîf adlı roman yazarın önemli eserlerinden biri olup 1914-1918 yılları arasında Lübnan'da I. Dünya Savaşı ortamında cereyan eden olayları konu almaktadır. Maddi imkânsızlıklar, zulüm ve özgürlük olmak üzere üç ana tema yoğun olarak işlenmektedir.

Eserde pek çok defa Arap ırkının üstün olduğu, Emevî Devleti tarzında bir Arap devletinin kurulması gerektiği gibi fikirler açıkça zikredilmektedir. Bu bağlamda romanda son derece kültürlü, ne yaptığını bilen, iyi kalpli Arap kahramanlar yer alırken Türk kahramanlar için bu durumun tam aksi söz konusudur. Romanda ortaya konulan Türk imaji birkaç açıdan ele alınacak olursa şu sonuçlar ortaya çıkmaktadır:

Türk ordusunda yer alan askerler ikiye ayrılmıştır. Rütbesiz olanlar son derece zor şartlar altındadır. Yiyecek ekmek bulmakta zorlanmakta ve ekmek için silahını

⁵⁸ Avvâd, *er-Rağîf*, s. 75.

dahi satabilmektedir. Kılık kıyafetleri hakkında ortaya konan tasvirler de ne kadar ağır şartlar altında orduya hizmet ettiklerinin göstergesidir. Orduda yer alan subaylar ise maddi imkânlarla sahip, zevk-ü sefa düşkünü bunun yanı sıra da insanların kendilerinden hep korktukları acımasız kişiler olarak tanımlanmıştır.

Şahıslardan başka Osmanlı ve Türk kimliği de olumsuz bir şekilde sunulmuş, Osmanlıların Mercidabık Savaşıyla yönetime geçtikleri sürecin bir çöküş dönemi olduğu, bu dönemde her alanda Arapların geri kalmaya mahkûm edildiği ve her türlü zulme maruz kaldıkları ısrarla vurgulanmıştır. Aynı şekilde Osmanlı'da devlet kurumlarında da işlerin bozulduğuna dikkat çekmek için yargılama ve tutuklama işlerinin nasıl olduğu, hapishanelerin hangi şartlara sahip olduğu da anlatılmıştır.

Sonuç olarak romanda hem şahıslar hem de bizzat Osmanlı ve Türk kimliği ile ilgili olarak son derece olumsuz ve ağır ithamların olduğu görülmektedir. Ortaya konan imajda dikkat çeken hususlardan biri belki de en önemlisi ise tanımlama ve tasvirlerde hep genellemeler yapılmasıdır. Bu tarz genellemelerin XIX. yüzyıldan itibaren Avrupalı devletlerin Arap coğrafyasında sistematik bir şekilde ortaya koyup uygulamaya geçirdikleri planın bir parçası olduğunu söylemek gerekmektedir. Zira bu devletlerin planları başta Hristiyan sonra da Müslüman Arapları Osmanlı'ya karşı kıskırtmak ve Osmanlıyı parçalara ayırmak üzerine kuruluydu. Planın en önemli ayaklarından biri de edebiyatçılardı. Nitekim özellikle XIX. yüzyılın sonları ve XX. Yüzyılın başlarında yayımlanan süreli ve süresiz yayınlarda bu durum açıkça görülmekte ve Osmanlı açık hedef haline getirilmektedir. *er-Ragîf* adlı romanın da o geleneğin 1930'lu yıllarda görülen bir uzantısı olduğu ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça

- » Ahmed Heykel, *Tatavvuru'l-edebi'l-hadîs fî Mısır*, 6.b., Dâru'l-Me'ârif, Kahire, 1994.
- » Âyid b. Hazzâm er-Rûkî, *Hurûbu'l-Balkân ve'l-haraketu'l-Arabiyye fi'l-meşriki'l-Arabiyyi'l-'Usmânî*, Ma'hedu buhûsi'l-ilmîyye, Mekke, 1996.
- » Bodur, Hüsnü Ezber, "Arap Milliyetçiliğinin Doğuşu ve Kaynakları", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: 8, Erzurum, 1988.
- » Cebbûr Abdunnûr, *el-Mu'cemu'l-edebî*, 2.b., Dâru'l-ilm li'l-melâ'în, Beyrut, 1984
- » Demir, Yaşar-Şen, Kenan, "Doğuş Dönemi İtibarıyla Türk-Arap Milliyetçiliği: İşbirliğinden Çatışmaya", *Akademik Ortadoğu*, Cilt:5, Sayı:2, 2011.
- » Fidan, İbrahim, "Trablusgarp Savaşı'nın Arap Şiirindeki Yansıması ve İbrahim el-Üskübî'nin Nasîha li-Âli Osmân isimli Şiiri Üzerine Bir İçerik İncelemesi", *İttihatçılar ve İttihatçılık Sempozyumu Bildiriler*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2015.
- » Fuâd Kindîl, *Fennu kitâbeti'l-kıssa*, el-Hey'etu'l-'âmmе li kusûri's-sekâfe, ty., 2002.
- » İbrahim Fethî, *Mu'cemu'l-mustalhât el-edebîyye*, el-Müessetu'l-Arabiyye li'n-nâşîrin el-muttehidîn, Tunus, 1986.
- » İşler, Ertuğrul-Türkyılmaz, Ümran, "Geleneksel Roman'dan Çağdaş Roman'a "Kişiler" in Anlatıdaki Konumu", *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1997, sy. 3. (102-109).
- » Kabaklı, Ahmet, *Türk Edebiyatı*, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul, 1994
- » Kantemir, Enise, "Gerçekçilik", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, c. 6, sy. 1, Ankara 1973, (139-155).

- » Kürkçüoğlu, Ömer, *Osmanlı Devletine Karşı Arap Bağımsızlık Hareketi 1908-1918*, AÜSBF Yay. Ankara, 1982.
- » Mahlûf Âmir, *Mezâhiru't-tecdîd fi'l-kıssati'l-kasıra fi'l-Cezâir, Menşûrâtu ittihâdu kuttâi'l-'Arab*, Di-maşk, 1995.
- » Mansûr İbrahim el-Hâzimî, *el-Bahs ani'l-vâkı'*, Riyad, 1984.
- » Marufoğlu, Sinan, "II. Meşrutiyet'ten Birinci Dünya Savaşı'na, Osmanlı Arap Vilayetlerinde Sömürgeci Avrupa Devletleri'nin Siyasi Faaliyetleri", *History Studies*, c: 4, sy: 3, 2012.
- » Mecdî Vehbe, Kamil el-Mühendis, *Mu'cemu'l-mustalhât el-Arabiyye fi'l-luğati ve'l-edeb*, 2.b., Mektebetu Lübnan, Lübnan, 1984.
- » Muhammed Hasen Abdullah, *el-Vâkı'iyye fi'r-rivâyeti'l-Arabiyye*, Mektebetu'l-Ustra, Kahire, 2005.
- » Muhammed Mendûr, *el-Edeb ve mezâhibuhû*, Nehdatu Mısır, ty., tsz.
- » Muhammed Zeki el-'İşmâvî, *A'lâmu'l-Edebi'l-'Arabiyyi'l-hadîs ve't-ticâhâtuhum el-fenniyye*, Dâru'l-Ma'rife, İskenderiye, tsz.
- » Riyad N. el-Reyyis, *Osmanlı'nın Çöküş Döneminde Arap Casusları*, Çev. D. Ahsen Batur, Selenge Yay., İstanbul, 2006.
- » Sabrî Hafez, "Modern Arap Kısa Öyküsü (II)", Çev. Azmi Yüksel, *Nüşa*, Yıl: 3, Sayı: 10, Yaz 2003.
- » Soy, H. Bayram, "Arap Milliyetçiliği: Ortaya Çıkışından 1918'e Kadar", *Bilig*, sy: 30, Kırıkkale, 2004.
- » Şükrî Muhammed Ayyâd, *el-Mezâhibu'l-edebiyye ve'n-nakdiyye 'inde'l-'Arab ve'l-Ğarbiyyîn, el-Meclisu'l-vatanî li's-sekâfeti ve'l-funûni ve'l-âdâb*, Kuveyt, 1993.
- » Tevfik Yûsuf Avvâd, *er-Rağîf*, Mektebetu Lubnân, 17.b., Beyrut, 1984.
- » Tuğ, Salih, *İslam Ülkelerinde Anayasa Hareketleri*, İrfan Yayınevi, İstanbul, 1969.
- » Yazıcı, Hüseyin, "Lübnan'da Kısa Öykü", *Şarkiyat Mecmuası*, sayı: 15, İstanbul, 2009, (131-160).
- » Zeki Mubârek, *en-Nesru'l-fennî fi'l-karni'r-râbî'*, Muessetu Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, Kahire, 2013.
- » http://www.alriyadh.com/Contents/24-04-2004/Mainpage/Thkafa_11490.php
- » <http://lebanonism.com/lebpw/?p=36>

EĞİTİME SİYASİ VE İDEOLOJİK YAKLAŞIMLAR BAĞLAMINDA KÖY ENSTİTÜLERİ VE İMAM HATİP OKULLARI

Sümevra BİLECİK*

Öz

Eğitimin uzak hedefi olarak belirlenen devletin eğitim politikasını şekillendirdiği esas nokta, devletin ihtiyacı olan nitelik ve donanımlara sahip olan iyi insan iyi vatandaş yetiştirmektir. Bu hedefler doğrultusunda da eğitim uygulamalarının sosyal ve siyasal değişimlerden etkilenmemesi mümkün görünmemektedir. Ancak bu değişimlerin sürekli olması eğitimde istikrarı zedeler. Türk eğitim tarihine baktığımızda Türkiye'deki siyasi dalgalanmalardan etkilenen; halk evleri, köy enstitüleri, Kur'an kursları, İmam Hatip Liseleri gibi kurumlar dikkat çekmektedir. Bu makaleyle ideolojik-siyasi yaklaşımların etkilediği iki kurum olan köy enstitüleri ve imam hatipler bu yönleriyle ele alınacaktır. Yapılan bu çalışmayla ayrıca, köy enstitülerinin kapatılma sebebinin, siyasi kaygılarla ve rejim aleyhtarlığının göstergesi olarak İmam Hatiplerin açıldığı yönündeki iddialar tartışılarak, siyasetin yön değiştiren rüzgârlarından etkilenen bu iki kurum bu açıdan değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Köy Enstitüleri, İmam Hatip Okulları, Siyaset, Eğitim, Eğitim Politikası.

Village Institutes and Imam Hatip Schools in the Context of Political and Ideological Approaches to Education

Abstract

The main policy of the national education is to train people who have the qualifications that the state needs. Educational practices are influenced by social and political changes. However these changes would damage the permanency of the education

* Yrd. Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, sumeyrabilecik@aksaray.edu.tr.

when they are consistent. When we look at the history of Turkish education; institutions affected by the political fluctuations such as public houses, village institutes, Quran courses, Imam Hatip High schools draw attention. With this article, village institutes and religious schools which are affected by the ideological-political approaches will be discussed with this aspect. Also the claims about closure of village institutes on account of political anxiety and opening the Imam Hatip High schools, as an indicator of anti-regime, will be discussed. Two institutes affected by the shifting winds of the politics will be evaluated.

Keywords: Village Institutes, Imam Hatip Schools, Politics, Education, Education Policy.

1. GİRİŞ

Eğitim sistemini etkileyen önemli etmenlerden biri politik ideolojidir. Devlet yönetiminde söz sahibi olan siyasi kurumlar, zaman zaman kendi siyasi ideolojilerini bireylere benimsetme çabası içerisine girerler. Bu çabayı ise eğitim kurumları üzerinden yürütürler. Siyasi kurumların eğitime müdahalesi toplumların yapısına göre değişir. Örneğin liberal ekonomiye dayalı toplumlarda eğitim kurumları, ekonomik kurumların insan gücü ihtiyacına göre düzenlenir.¹ Ayrıca toplumların yapısının yanında devletin yetiştirmeyi hedeflediği insan modeli de önem arz eden hususlardan biridir. Yetiştirilmesi beklenen insanların eğitimlerinin niteliğinde de siyasi kurumlar söz sahibi olmaktadır.

Eğitim, politik açıdan toplumu baştan sona etkileyerek sosyal ideallerin gerçekleştirilmesini mümkün kılacak bir yoldur. Bu doğrultuda siyasi kurumlar, eğitim kurumlarında ve faaliyetlerinde birtakım değişiklikler yoluna gitmektedir. Ancak bu değişiklikler yapılırken birtakım eğitimsel gerçekliklerin zaman zaman göz ardı edildiği görülmektedir. Eğitimin istenen sonucu verip vermediğini görmek uzun bir süreç gerektirir. Yeni kurulan bir eğitim kurumunun ya da yapılan bir değişikliğin hedefe ulaşmış olup olmadığı araştırılmadan ve sonuç gözlenmeden siyasi ideolojiler doğrultusunda hareket edilmesi, olumsuz etkilere sebep olacaktır.

Ülkemizde ideolojik gayelerden yola çıkılarak yapılan pek çok eğitim yatırımının sonuçsuz kaldığı görülmüştür. Bunlardan bir tanesi de 1940 yılında eğitime başlayan köy enstitüleridir. İlke ve inkılâpların köylere nüfuz etmesini, köy halkı tarafından benimsenmesini ve laik eğitim sisteminin hayata geçmesini sağlayacak öğretmenler yetiştirme temel amaçlarından yola çıkılarak açılan bu kurumlar uzun ömürlü olmamıştır. Köy enstitülerinin tarihe mal olmasında etkili olan pek çok faktör varken, bu okullara alternatif olarak İmam Hatiplerin açıldığı ve yalnızca siyasi kaygılarla İmam

¹ Erden, Münire, *Eğitim Bilimlerine Giriş*, Arkadaş Yayınevi, Ankara 2007, s. 64-65.

Hatip okullarının sayısı artırılırken köy enstitülerinin kapatıldığı iddiaları ortaya atılmıştır.² Ancak köy enstitülerinin kapatılma, İmam Hatiplerin açılma sebepleri objektif biçimde incelendiğinde bu iddiaların da belirli ideolojik ve siyasi görüşler doğrultusunda ortaya atıldığı görülmüştür. Yapılan bu çalışmayla, bu iki kurumunun amaç ve işleyiş yönünden birbirinin alternatifi ya da dengi olmadığı ortaya konulmuştur. Her ne kadar eğitim sistemi ve kurumlarının siyasi etkilerden tamamen koparılması mümkün olmasa da ihtiyaçtan doğan eğitim kurumları ve işleyen sistemlerin siyasi etkilerle yıkılmasının yanlışlığı kabul edilmelidir.

Bu araştırmayla, Cumhuriyet tarihinin hemen hemen her döneminde tartışma konusu olan, din eğitiminde önemli bir yer tutan kurumlardan olan imam hatipleri ve Cumhuriyet'in ilk dönem ideolojilerinin yaygınlaştırılmasında önem arz eden köy enstitülerini, siyasetin eğitim üzerindeki etkisi bağlamında incelemek amaçlanmıştır. Bu nokta aynı zamanda araştırmanın sınırlılığını ortaya koymaktadır. Köy enstitüleri ve İmam Hatipler siyaset bağlantısı üzerinden ele alınmıştır. Araştırmada doküman incelemesi yönteminden faydalanılarak köy enstitüleri ve imam hatipler ile ilgili yapılan çalışmalar taranmış ve İmam Hatip okullarının açılmasında köy enstitülerine 'karşı ideoloji' yaratma gayesi güdülüp güdülmeyeceği, enstitülerin kapanış, imam hatiplerin açılış sebepleri açısından incelenerek bu tartışmaya farklı bir yönden ışık tutulmaya çalışılmıştır.

2. KÖY ENSTİTÜLERİ'NİN KURULUŞU VE MÜFREDATI

Köy Enstitüleri 17 Nisan 1940'da kabul edilen 3803 no'lu Köy Enstitüleri Kanunu ile açılmıştır. İlgili kanuna göre köy enstitülerinin açılış amacı; köy öğretmeni ve köye yarayan diğer meslek erbabını yetiştirmektir. Köy enstitüleri kanunun üçüncü maddesine göre bu okullara köy ilkokullarını bitirmiş istidadlı köylü çocukları seçilerek alınır tahsil süresi en az beş yıldır. Köy enstitülerinden mezun öğretmenler, yalnızca köylerde görev yapabilirler ve tayin edildikleri köylerin her türlü eğitim ve öğretim işlerini görürler.³ Ziraat işlerinin yapılabilmesi için de köy öğretmenlerinin tayin edildikleri okullara, köy sınırları içinde ziraata elverişli topraklardan satın alınarak öğretmenin ve ailesinin geçimine, okul öğrencilerinin ders tatbikatına yetecek miktarda arazi tahsis edilir.⁴

İlgili maddeler gereğince İsmail Hakkı Tonguç ve Hasan Ali Yücel'in öncülüğünde Anadolu'nun çeşitli bölgelerine köy enstitüleri kurulmaya başlanmıştır. Kanun maddelerinde köylerin eğitim öğretim işlerini görmek üzere köylere öğretmen tayin etme amacıyla kurulmuş enstitüleri hazırlayan nedenlerin başında halkın Cumhuriyet'in ilanından sonra gelen inkılâpların yarattığı hızlı değişime uyum sağlayamamış olması

² Sarpkaya, Ruhi, "Köy Enstitülerinden Sonra İmam Hatip Liseleri", *Toplum ve Demokrasi*, 2 (3), s. 25.

³ 4491 sayılı Resmî Gazete, madde 6.

⁴ 4491 sayılı Resmî Gazete, madde 12.

da gelmektedir.⁵ Bunlardan biri harf inkılâbıyla birlikte Latin harfleriyle okuma yazmayı bilmeyen halkın okumaz yazmaz duruma düşmüş olmasıdır. 1935 yılı verilerine göre o yıllarda erkek nüfusun %68'inin, kadın nüfusun %89'unun okuma-yazma bilmediği, bu oranın toplam nüfusa göre ise %79 olduğu belirtilmektedir. Bu nedenle Cumhuriyet dönemi yeniliklerine uyum sağlayamamış halka okuma yazma ve temel hesap becerileri yanında Cumhuriyet vatandaşlığı şuurunu aksiyon haline getirebilecek bir şekilde uyandırmak için gerekli tedbirleri süratle alarak Cumhuriyet ideolojisinin yaşatılmasında etkili olacak bir şekilde canlandırmak amaçlanmıştır.⁶ Köy enstitülerinin amacı yalnızca köylülere okuma yazma öğretmek, teknolojik yenilikleri köylere sokmak ve modern tarım yapmak olmamıştır. Köy halkının asrın şartlarına uyumu konusunda radyo kullanımına teşvik etmek, köyün gençlerinin hareketli ve canlı vasıflarla yetişmesine yönelik teşebbüslerde bulunmak da bu okulların görevleri arasında sayılmıştır.⁷ İlgili kanunun bütün maddelerinden yola çıkılarak bu okulların en önemli misyonlarının, kırsal alandaki geleneksel bağları çözerek buradaki insanlara ulus bilincini aşılacak olduğu belirtilmiştir.⁸

Bu amaçların gerçekleştirilebilmesi için söz konusu dönemde halkın %80'ini oluşturan köy gerçeğinden hareket edilmesi gerekiyordu. Bu bağlamda Cumhuriyet dönemi kendi aydınlarını temelden yetiştirmek durumundaydı. Ancak bazı kesimler bu gerçekliği kabullenirken köy insanının ihtiyaçları, gereksinimleri ve hazır bulunuşluklarını göz ardı ettiler. Bu fikre dayanak olarak, Engin Tonguç'un bu ideolojiyi gerçekleştirmek adına söylediği şu ifadeler gösterilebilir:

“Osmanlı artığı bürokratlardan, esnaf ve tüccar temsilcilerinden, derebeyi artıklarından oluşan bir grupla mümkün değildi.”⁹

Köy enstitülerine söz konusu amaçları gerçekleştirmek üzere kabul edilecek öğrencilerde aranan özellikler ise şöyle sıralanmaktadır: Köylü çocuğu olmak, sağlıklı ve sağlam olmak, zeki ve çalışkan olmak, kendi yaşitlarına göre bilgi ve başarı düzeyi daha iyi olmak.¹⁰ Bu şartları haiz öğrenciler seçildikten sonra beş yıllık öğretim süresi içerisinde, %50 kültür dersleri, %25 tarım, %25 sanat ve teknik dersleri okutuluyordu. Genel kültür ve öğretmenlik bilgisi dersleri içerisinde; Türkçe, Tarih, Coğrafya, Yurttaşlık Bilgisi, Matematik, Fizik, Kimya, Tabiat ve Okul Sağlık Bilgisi, Yabancı Dil, El Yazısı, Resim-İş, Beden Eğitimi ve Ulusal Oyunlar, Müzik, Askerlik, Ev İdaresi ve

⁵ Çoban, Ahmet, “Öğretmen Yetiştirme Politikası Olarak Köy Enstitüleri Örneğinin İncelenmesi”, *Kastamonu Eğitim Dergisi*, C. 19, S. 2, ss. 450-452.

⁶ Özkan, Salih, *Türk Eğitim Tarihi*, Nobel Yay., Ankara 2008, s. 195.

⁷ Köy Okulları ve Enstitüleri Teşkilat Kanunu, 5141 sayı ve 25. 06. 192 tarihli resmi gazete.

⁸ Kartal, Sadık, “Toplum Kalkınmasında Farklı Bir Eğitim Kurumu: Köy Enstitüleri”, *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, C. 4 S. 1.s. 25.

⁹ Tonguç, Engin, “Tonguç’la Köy Enstitülerini Anlamak”, *Kuruluşunun 60. Yılında Köy Enstitüleri*, Atatürkçü Düşünce Derneği Bulancak Şubesi Basımevi, Bulancak 2000, s. 181.

¹⁰ Şeren, Mehmet, “Köye Öğretmen Yetiştirme Yönüyle Köy Enstitüleri”, *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, C. 28, S. 1, s. 214.

Çocuk Bakımı, Öğretmenlik Bilgisi, Zirai İşletme Ekonomisi Kooperatif yer alırken tarım ders ve etkinlikleri içerisinde Tarla Ziraati, Bahçe Ziraati, Sanayi Bitkileri Ziraati ve Ziraat Sanatları, Zootečni, Kümes Hayvancılığı, Arıcılık ve İpekböcekçiliği, Balıkçılık ve Su Mahsulleri bulunuyordu. Tarım dersi ve etkinlikleri enstitünün bulunduğu bölgenin özelliğine göre düzenleniyordu.¹¹

Köy enstitülerinde okutulan dersler incelendiğinde din ve ahlak eğitimi veren herhangi bir dersin olmadığı dikkat çekmektedir. Ancak bu durum yalnızca bu okullara mahsus değildir. Köy enstitülerinin kuruluş yılı olan 1940'da örgün öğretimin hiçbir kademesinde din dersleri yer almamaktadır. Bu durum halkın din eğitimine duyduğu ihtiyacın büyümesine sebep olmuştur. İmam Hatip okullarının rağbet görmesinin nedenlerinden birinin de bu olduğu düşünölmektedir.

3. KÖY ENSTİTÜLERİNİN KAPATILMASI VE ENSTİTÜYE SİYASİ YAKLAŞIMLAR

1940'da sayıları 20'ye ulaşan köy enstitüleri hakkında, kuruluşlarının 6. yılında 1946-47'de çeşitli soruşturmalar yürütöldü. Soruşturmaların farklı sebepleri olmakla birlikte temel iddia, bu okullarda komünizm propagandasının yapılması ve genel ahlaka mugayir bazı olayların meydana gelmesidir.¹²

Köy enstitülerine yöneltilen eleştiriler kaynağı bakımından; enstitünün kendi içerisindeki bazı enstitü müdürlerinden ve öğrencilerden gelen eleştiriler, muhafazakâr çevreden gelen eleştiriler ve sol çevrelerden gelen eleştiriler olmak üzere üç grupta incelenebilir. Söz konusu gruplardan gelen eleştiriler enstitülerin kapatılmasına da sebebiyet verdiğinden bu eleştiriler enstitülerin kapatılma sebepleri ile birlikte ele alınacaktır.

Enstitülerin kapanış sürecini hızlandıran ve eleştirilerin yöneltildiği konulardan biri halk arasında köy enstitülerinin komünizmi desteklediği şeklindeki iddiaların enstitülerin içinden gelen ihbar mektuplarıyla desteklenmiş olmasıdır. Bu şekildeki ihbar olayları münferid hadiseler olmakla beraber iddia ve eleştirilerin haklılık payını göstermesi bakımından dikkat çekmektedir. Çifteler ve Hasanoğlan Köy Enstitüleri'nden bir grup öğrenci bazı arkadaşlarının komünist şebekesi kurarak aşırı sol yayınları okuduklarını söylemiş, bazı öğretmenler tarafından kendilerine hediye edilen kitapların da bu minvalde olduğunu belirtmişlerdir. Bunun yanında söz konusu iddianın sahiplerine göre, enstitülerde Sovyet rejimi alenen övölmekte ve öğrenciler sol yayınları takip etmeye zorlanmakta, Rus eğitim sistemi övölerek Türkiye'deki sistemin de ona uydurulması istenmekte, enstitü, dergilerinde açıkça komünizm propagandası yapılmaktadır. Peyami Safa da bu görüşte olan yazarlardandır. O dönem gazetede yazdığı şu ifadeler bu görüşünü ifade eder:

¹¹ Öztürk, Emine, Cumhuriyet Dönemi Aydın Kimliği, Sekülerleşme ve Köy Enstitüleri, Rağbet Yay., İstanbul 2012, s. 31-32.

¹² Koç, Nurgün, *Türk Kültür Tarihi İçerisinde Köy Enstitüleri*, İdeal Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 447-458.

“Çocuklara Nazım Hikmet’in şiirlerini ezberleten, Marksizm hakkında konferanslar verdiren, dergilerinde de Marksizm hakkında makaleler neşreden köy enstitülerinin komünist yuvaları olduğunu bilmeyen şuurlu Türk aydını yoktur.”¹³

Söz konusu iddialar o dönem olayı soruşturan müfettişlerin kayıtlarıyla da doğrulanmıştır.¹⁴ Ancak bu iddiaların doğru olmadığını enstitülerin kapanmasını sağlamak amacıyla kasıtlı olarak ortaya atıldığını ifade edenler de vardır. Bunlardan biri o dönem köy enstitüsü öğrencisi olan Mehmet Başaran’dır. Başaran bu mektupların enstitü aleyhtarları tarafından yazılmış düzmece mektuplar olduğunu belirtmektedir.¹⁵ Yine köy enstitüsü mezunlarından Sultan Çiftçi ve Mahmut Çiftçi çifti kendileriyle yapılan röportajda söz konusu iddialara şöyle cevap vermişlerdir:

“Benim arkamdan kaç kişi bana komünist olduğumu söylediler ama ben ne olduğumu bile bilmezdim. (Sultan Çiftçi)”

“Ben komünizmin ne olduğunu bilirdim. Zira kütüphanemizde her türlü eser oluyordu. Biz de okuduk bizim tüm klasiklerimiz vardı çevirisi yapılmıştı. Biz de okurduk. Okulda din dersi yoktu müfredatta da yoktu öğretmezdik de. Komünist demelerinin sebebi ise kızlarla beraber okuduğumuz için öyle derlerdi ama halk nefret etsinler diye söylerlerdi. Biz halk ile kaynaştığımız için söylerlerdi. Bize köyün dışında arazi verirlerdi komünist yuvasıdır diye. (Mahmut Çiftçi)”¹⁶

İfadelerden anlaşıldığı üzere siyasi bir kurgu olsun ya da olmasın kendi içinden aydınların yetiştirilmesi hedeflenen halk, enstitüleri dedikoduların doğruluğuna inandığı ya da kendi düşünce yapısına uymadığı gerekçesiyle benimsememiştir.

Muhafazakâr çevrelerden enstitülere yöneltilen ve daha sonra enstitülerin kapatılma gerekçesi olarak da gösterilen eleştirilerden biri bu kurumlarda dinin arka plana atılmaya çalışıldığı, İslam aleyhtarlığı yapıldığı şeklindedir. İddia sahiplerinden biri olan Abdurrahman Dilipak aşağıdaki ifadeleriyle enstitüler içerisinde dinin yer bulamadığını belirtmiştir:

“Köy Enstitüleri aslında Türkiye’de modern bir kolhoz denemesi olacaktı. Öğrenciler ziş içinde eğitilecek ve geleceğin Türkiye’sinin kurulmasında en yaygın anlamda bu köy öğretmenlerinden yararlanılacaktı. Tarımdan, teknikten, sağlıktan anlayan, sanat ve edebiyatla ilgili bir ateist gençlik olacaktı bu. Köy Enstitüleri mücadelesi bir yandan Müslüman halkla bir*

¹³ Koç, *Türk Kültür Tarihi İçerisinde Köy Enstitüleri*, s. 475.

¹⁴ Özkan, *Türk Eğitim Tarihi*, s. 213-214.

¹⁵ Başaran, Mehmet, *Özgürleşme Eylemi Köy Enstitüleri*, Cumhuriyet Kitapları, 6. Baskı, İstanbul, 2010, s. 123-124.

¹⁶ Öztürk, *Cumhuriyet Dönemi Aydın Kimliği, Sekülerleşme ve Köy Enstitüleri*, s. 173-177.

* Araştırmacının notu: Kolhoz; Rusya’da köylülerin ortak çalıştıkları tarım işletmesine verilen addır. Bu tarım işletmelerinde, Eski Sovyetler Birliği’nde devlete ait topraklarda üretim yapan, ücretin emeğin niteliğine ve çalışma süresine göre verildiği, belli sayıda köylü ailenin oluşturduğu devletin veya devlet ile çiftçilerin ortak mülkiyetinde olması şeklinde bir sistem mevcuttu. (Bknz. TDK Büyük Türkçe Sözlüğü, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.56557a2b85dbb4.36592980 Erişim Tarihi: 25.11.2015).

çatışma içinde idi. Öte yandan milliyetçi gruplarla aralarında bir Türklük-Moskofluk tartışması başlatmışlardı. Allah, din, evlilik müessesesi enstitü çevresinde düşman ilan edilmişti...”¹⁷

Bu iddiaların ortaya atıldığı dönemde örgün öğretimde din dersleri hiçbir okulda yer almamaktaydı. Fakat bu derslerin yasaklanmış olmasının bu yaklaşımı haklı kılamayacağı aşikârdır. Bu iddiaların kaynağını Köy Enstitüsü Dergisi’nde İhsan Güvenç’in Tanrı adlı kitabı tanıttığı bir yazıda kullandığı ifadelerde bulmak mümkündür. İhsan Güvenç’e göre bu kitapta sakıncalı olan herhangi bir ifade yoktur. Kitapla ilgili kendisine söylenenlere şu şekilde cevap vermiştir:

“1954 yılında ‘Tanrı’ diye bir kitap okumuştum. Bu kitabın yazarı, Zühtü Uray isminde bir aydın. Kendisi o dönemde Cumhurbaşkanlığı genel sekreteri. İsmet İnönü’nün genel sekreteri durumunda. Kitapta, ‘Tanrı nedir? İnsanda tanrı fikri ne zaman doğmuş ne gereksinimlerden doğmuş, Tanrı inancının tarih içindeki gelişimi nedir’ gibi konular anlatılıyordu. Ben bunu okudum, çok beğendim. Bir de okullarda, köyümüzde bazı tartışmalar olurdu, ‘Allah var mı yok mu, Allah nedir?’ diye, buna en iyi cevabı ben o kitapta gördüm. Okudum, beğendim ve arkadaşlarıma da duyurmak istedim. Onların da okumalarını istedim. Ben kitabın tanıtımını yaptım ve dergide bu yayımlandı. Seneler sonra Fethi Tevetoğlu adında bir vatandaş, sözünde ona bir aydın, Köy Enstitüleri’nin karalanma, çamurlanma döneminde ‘Türkiye’de Komünizm Faaliyetleri’ diye yayınladığı bir kitapta, adımdan da bahsederek, bu kitabı bana mal etmiş. ‘İhsan Güvenç adında bir köy enstitülü komünist’ diye... Hâlbuki o kitabı yazan ben değilim, tanıtan benim. Kaldı ki o kitabı imza atmak kadar da bana onur verecek bir şey olamaz.”¹⁸

Güvenç’in söz konusu edilen yazısının son cümleleri ise şu şekildedir:

“İnsanlık tarihinin ne anlayış kabiliyetsizliğidir ki ilk zamanlarda en basit hatta hayvan derecesindeki iptidai fertlerin hayallerinde beliren, minnettarlık veya korkunun mahsülü olan tanrı fikrine, sonradan gelen daha mütekâmil insanlar büyük bir değer ve ehemmiyet vermişler ve bu uğurda birbirlerinin kanını içmekten kaçınmamışlardır. Ümid edelim ki yarının dünyası imanını, göklerden gelecek görünmez kuvvetler ve fizik ötesi fikirlerle beslemesin.”¹⁹

Kültür ve dinin iç içe yaşandığı Anadolu köylüsünün ve onların çocuklarının bu ve benzeri telkinler karşısında bunu kabullenememesi normal karşılanmalıdır. Muhafazakâr kesimin tepkisini çeken bu konuda, köy enstitülerinin kurulmasına öncülük eden Hasan Âli Yücel’in şu ifadeleri dikkat çekmektedir:

“Biz köylere İstiklal mücadelesinden itibaren sosyal hayatımızda yaptığımız büyük devrimleri götüreceğ adam yetiştirmek isteriz. Çünkü ümmet devrinin böyle bir adamı vardır. Bu imamdır. İmam, çocuk doğduğu vakit

¹⁷ Koç, *Türk Kültür Tarihi İçerisinde Köy Enstitüleri*, s. 478.

¹⁸ Dündar, Can, *Köy Enstitüleri*, İmge Kitabevi, 7. Baskı, İstanbul 2008, s. 68.

¹⁹ Özkan, *Türk Eğitim Tarihi*, s. 215’den naklen, Köy Enstitüleri Dergisi II, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1945.

kulağına ezan okuyarak büyüyüp ihtiyarlayıp vefat ettiği vakit mezarının başında telkin verip bağırarak doğumdan ölüme kadar bu cemiyetin manen hâkimidir. Bu manevi hâkimiyet maddi tarafa da intikal ediyordu; çünkü hasta olduğu vakit de sual mercii o oluyordu. Ona cevap veriyordu. Biz bunun yerine devrimci düşüncenin adamını köye göndermek isteriz. İmam nasıl doğarken ezan, vefatında telkin ile doğuştan ölümüne kadar elinde tuttuğu küçük toplumun hâkimi ise, önderi ise, bizimki de bir taraftan maddi diğer taraftan manevi köyün imamı olsun. Ve imam nasıl onun çocuğunu okutuyorsa (Elif Be'den başlayıp amme tebarekeye kadar) bizimki de onun çocuğunu okutsun. Çocuğunu okutmak için bu otoriteyi elde etmesi lazımdır, düşüncemiz bu idi.”²⁰

Anadolu'nun kültürel yapısı gözlemlendiğinde imam kadar öğretmene de değer verildiği fark edilebilir. Milli ve dini değerlerine oldukça bağlı olan Anadolu insanına, 'imama karşı öğretmen' sloganıyla bu iki değeri birbirine alternatif olarak gösterilmesi köy enstitülerinin kuruluşunda önemli rol oynayan insanların halkın hassasiyetlerine yeterince dikkat etmediğini gösterir.

Muhafazakâr kesimin köy enstitülerine yönelttiği eleştirilerden biri de enstitülerdeki kız-erkek ilişkileri yönüyledir. Enstitülerde ahlaka aykırı olayların yaşandığı aile ve namus kavramının yıpratıldığına dair şikayetler üzerine tutulan teftiş raporlarında bazı öğretmenlerin bu iddialara temel teşkil edecek söz ve fiillerde bulunduğu dair bilgiler yer alırken²¹ enstitü öğrencilerinin ifadelerinde aksi iddia edilmektedir. Bunlardan biri enstitü öğrencilerinden Talip Apaydın'ın şu sözleridir:

“Önce yadırgandı böyle yaşlara gelmiş, okulda hiç kız öğrenci görmemiş öğrenciler, enstitüde ilk defa kız görünce bir bocalama oluyor tabii. Ama bu kızlar çok sıkı denetim altındaydı. Kadın öğretmenler alıcı kuş gibi hep etraflarındaydılar. Şunu söyleyeyim, köy enstitülerinde erkek kız ilişkileri başıbozuk imiş, kontrol altında değilmiş, hayır tam tersiydi. Son derece dikkat edildi buna...”²²

Yine benzer bir ifade de, o dönemde köy enstitüsü öğrencisi olan Cemile Öztürk'ün şu sözleridir:

“Sınıflarda (kız-erkek) beraber otururduk. İşe beraber giderdik. Her yere beraber giderdik. Biz kardeş biliyorduk birbirimizi. Bir binada oturuyoruz, kalkıyoruz, yiyoruz, içiyoruz; birbirimizi kardeş bilirdik...”²³

Enstitülerden mezun olanların ifadelerine göre bu iddiaların amacı enstitüleri yıpratarak kapatılma sürecini hızlandırmaktı. Dönemin şartları içerisinde düşünüldüğünde de kızların yatılı okulda öğrenim görmeleri yaygın olmadığı için bu durumun söylentilere neden olduğu ya da halk tarafından kabul görmediği anlaşılabilir bir konudur.

²⁰ Dündar, *Köy Enstitüleri*, s. 30.

²¹ Özkan, *Türk Eğitim Tarihi*, s. 215.

²² Dündar, *Köy Enstitüleri*, s. 58.

²³ Uygun, Selçuk, *Tanıkların Dilinden Bir Dönem Öğretmen Okulları (İlköğretmen Okulları ve Köy Enstitüleri*, MEB Yayınları, Ankara 2007, s. 128.

Enstitülere sol çevrelerden gelen eleştiriler enstitülerin kuruluş zamanının yanlış olduğu kanısına dayanmaktadır. Sosyalist bir düzen kurulmadan, kırsal bölgelerin ekonomik ve sosyal yapısına eğitim yoluyla etki edileceğini ummayı yanlış bulmaktadırlar. Bunun yanında köy çocuklarının ağır işler de dâhil olmak üzere amele gibi kullanılması da köylülerin istismarı anlamına gelmektedir. Solcuların kendi içlerindeki bu grup eğitim yoluyla sağlanacak kırsal kalkınma, köylülerin bir orta sınıf inşa etmesine sebep olacaktır ki bu da komünizm mantığına uygun değildir. Sol çevrelerden gelen bu eleştiriler de muhafazakârların ve enstitü içerisindeki bazı öğretmenlerin iddia ettiği gibi bu okullarda komünizm propagandası yapıldığı iddialarını desteklemektedir.

Komünizm yanlısı solcular enstitüleri yalnızca halkın ve siyasi ortamın hazır olmadığı gerekçesiyle eleştirirken sol kesimden bir grup Demokrat Parti'nin seçimlerde gösterebileceği başarıdan çekinerek ilk çok partili seçimin propagandalarında köy enstitüsü öğrencilerinin köylerde Cumhuriyet Halk Partisi için çalıştığını belirtmektedirler. Hasanoğlu Yüksek Köy Enstitüsü öğrencisi Mustafa Aydoğan; "*DP iktidar olursa Köy Enstitüleri'nin geleceğinin iyi olmayacağına dair işaretler vardı. O yüzden CHP'nin kazanması yöneticilerce isteniyordu.*"²⁴ diyerek resmi kimliği olan bir kurumun siyasi meselelerle aleni ve taraflı biçimde ilgilendiğini ifade etmiştir.

Aynı grup Demokrat Parti seçimi kazandıktan sonra alınan kararla enstitülerin kapatıldıktan sonra bunu Demokrat Parti'nin dinci politikasına bağlayarak çeşitli iddialar ortaya atmıştır. Bu iddiaların temelinde Demokrat Parti'nin tüm Cumhuriyet kurumlarını yozlaştırma gayesinde olduğu fikri yatmaktadır.²⁵ Enstitülerinin kapanmasını siyasi nedenlere bağlayan enstitü mezunu öğrencilerden biri de enstitülerin halkın aydınlanmasına vesile olduğunu hükümetin ise bu durumdan kendi çıkarları için rahatsız olduğunu iddia etmiştir.²⁶ Emperyalist güçlerle iş birliği yapan hükümetin köylünün aydınlanmasından rahatsız olduğu çünkü köylülerin yük hayvanı olarak görüldüğü de bu kesimin görüşleri arasındadır.²⁷

Köy enstitülerin kapatılmasında Demokrat Parti politikalarının etkili olduğunu düşünenlerin görüşlerine ek olarak Demokrat Parti'nin seçmenine verdiği vaatler ve Demokrat Parti'nin laik eğitim sisteminin karşısında olduğu iddia edilmiş, İmam Hatip okullarının ihtiyaçtan doğan kurumlar olduğu reddedilerek köy enstitülerine alternatif olarak açıldığını ve bu durumun enstitülerin kapanmasını kolaylaştırdığı görüşü savunulmuştur.

²⁴ Dündar, *Köy Enstitüleri*, s. 83.

²⁵ Başaran, "Köy Enstitülerinin Kapanışı ya da Karşı Devrim Süreci," *Kuruluşunun 60. Yılında Köy Enstitüleri*, s. 173.

²⁶ İlker, Engin Çınar, *Köy Enstitüsünden Günümüze Bir Öğretmen*, Beyaz Yayınları, İstanbul 2003, s. 60.

²⁷ Çavdar, Ramazan, "Köy Enstitüleri Kapatılmaydı", *Kuruluşunun 70. Yılında Bir Toplumsal Değişim Projesi Olarak Köy Enstitüleri Sempozyumu*, Çapa Matbaacılık, İstanbul 2010, s. 793.

Bu iddialardan birine göre 1947'de iktidar partisinin yaptığı kurultay dönüm noktası olmuş, inkılapları yapan parti olmalarına rağmen bazı inkılapları uygulamada yetersiz kaldıklarını ifade eden milletvekilleri inkılapların uygulanışında yumuşamaya varan kararlar almışlardır. Bu kararlar arasında köy enstitülerinin ve halk evlerinin kapatılarak İmam Hatip kurslarının açılması da vardır.²⁸ Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1947 yılında iktidarda olmasına rağmen bu gibi atılımları oy kaybedeceği endişesiyle gerçekleştirdiği söylenmektedir. Aynı söylemlere Can Dündar'ın Köy Enstitüleri araştırmasında da Cumhuriyet Halk Partisi'nin Hasanoğlan Yüksek Köy Enstitüsü'nü kapattıktan sonra 1948'den itibaren İlahiyat Fakülteleriyle İmam Hatip kurslarının açılmasına izin verdiği buna rağmen 1950 seçimlerini kaybettiği şeklindeki ifadelerini de eklemek mümkündür.²⁹ Bu iki görüş çerçevesinde bakıldığında, o dönemde, İlahiyat Fakültesi, İmam Hatip kursları ve okulları gibi din eğitimi veren kurumlar ihtiyaçtan değil halktan oy alma kaygısıyla açılmış kurumlar görünümündedir.

Aynı yönde görüş belirten Kaya'ya göre 1950 seçimlerinden sonra Demokrat Parti'nin iktidara gelmesiyle dinsel siyasetin önü açılmış ve katı dogmatik değerlerle eğitime yol açılmıştır.³⁰ Bu görüşlerin temelinde ise din derslerinin yeniden müfredat içine alınması, Türkçe okunan ezanın tekrar Arapça'ya çevrilmesi, İmam Hatip okullarının açılması gibi sebeplerin yattığı düşünülmektedir.

Sarpkaya ise rakamsal verileri dayanak göstererek köy enstitülerinin kapatılmasıyla İmam Hatiplerin açılması arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışmaktadır. Ortaya koyduğu verilere göre 1955-1971 yılları arasında ilköğretmen okullarının okul sayısı 2,2 kat artarken İmam Hatip olan okulların sayısı 4,8 kat artmıştır. Buradan yola çıkarak mevcut köy enstitülerinin ilköğretmen okullarına çevrildiğini, imam hatiplerle ilköğretmen okulları sayısındaki artış miktarını kıyaslayarak ilköğretmen okullarına ve öğretmenlik mesleğine değer vermediği sonucuna ulaşmıştır. Sarpkaya ilerleyen yılları da konu edinerek 96-97 yıllarında İmam Hatiplerin 511.502 öğrenciyle 601 okul olduğunu buna karşın 21.370 öğrenci sayısı ile 74 tane öğretmen lisesi olduğunu belirtmektedir. Bu rakamlardan da yola çıkarak Sarpkaya: *"Bu durum ülkeyi yönetenlerin siyasal tercihlerini öğretmenlerden yana kullanmadıklarının bir göstergesi sayılabilir"* şeklinde yorum yapmıştır.³¹ Oysa Sarpkaya'nın gözden kaçırdığı nokta şudur ki; 28 Şubat (1997) kararları diye anılan kararlar öncesinde İmam Hatip Lisesi öğrencileri yalnızca imamlık hatiplik gibi mesleklere değil diğer liselerde olduğu gibi üniversite tercihlerini istediklerinden yana kullanarak farklı mesleklere de yönelebiliyordu. Bu durumda bu sayıların, ülkeyi yönetenlerin

²⁸ CHP'nin 7. Büyük Kurultayındaki tartışmalar için bkznz. https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/e_yayin.eser_bilgi_q?ptip=SIYASI%20PARTI%20YAYINLARI&pdemirbas=197603391

²⁹ Dündar, *Köy Enstitüleri*, s. 99.

³⁰ Kaya, Gazanfer, "Köy Enstitülerinin Sonlanmasında CHP'nin Konumu", *Kuruluşunun 70. Yılında Bir Toplumsal Değişim Projesi Olarak Köy Enstitüleri Sempozyumu*, s. 784.

³¹ Sarpkaya, "Köy Enstitülerinden Sonra İmam Hatip Liseleri", s. 20.

siyasal tercihlerini gösterdiğini söylemek doğru görölmemektedir. Bunun yerine halkın İmam Hatip liselerine ilgi gösterdiğini söyleyebilir.

İmam Hatipleri Köy Enstitülerinin kapatılması sürecinde yaşanan anlayış deği-şikliğiyle özdeşleştiren Başaran, bu okulların açılması ve din derslerinin konulmasıyla insanların laik, çağdaş, demokratik eğitim haklarından uzaklaştırıldığını belirtmektedir.³² Dünder aynı görüşleri ifade ederken köy enstitülerin kapatılmasının en büyük zararını köylünün çektiğini, köy çocuklarının gerici ve anti laik eğitim öğretim kurumları olan İmam Hatip Okullarına yönlendirildiğini söylemektedir.³³

İmam Hatiplerin açılmasının köy enstitülerinin sonunu hızlandırdığını düşünenlerin bu düşüncelerinin temelinde de siyasi görüşlerinin olduğu söyleyebilir. Demokrat Parti'nin muhafazakâr bir yapıda olması dolayısıyla din eğitimini destekleyen politikalar geliştirmesi, karşı ideolojide olanların onları bu yönde eleştirmesiyle sonuçlanması da olağandır.

Köy Enstitüleri 1954 yılında, mevcut ilköğretmen okullarıyla birleştirilmiştir. Enstitüler için verilen bu kararın ardındaki nedenlere bakıldığında 2. Dünya savaşının olumsuz etkilerinin bu okullara yansıdığı görölmektedir. Savaş döneminde yaşanan beslenme sorunları, enstitü öğrencilerini de etkilemiştir. Çifteler Köy Enstitüsü öğrencisi Talip Apaydın bu sorunları şöyle ifade etmiştir:

“Çok zor söylemek bunu ama doğru düzgün karnımız doymuyordu. Yani sabahleyin un çorbası veyahut bulgur çorbası, öğleyin etli fasulye diyorlar ama et çok az bulgur pilavı falan. Böyle son derece kısıtlı yiyeceklerle geçti öğrenciliğimiz.”³⁴

Ekonomik olumsuzluklar Köy Enstitüleri Kanunu'nun gereği gibi uygulanmasına sebep olmuş ve bazı aksaklıklar doğurmuştur. Ödenek yokluğundan dolayı öğretmenlere vaad edilen araç gereçlerin temin edilmemesi, öğrencilerin tarla, inşaat gibi alanlarda haddinden fazla çalıştırılması bu tür olumsuzluklardandır. Bunun dışında savaş yıllarında öğrencilerin askerlik dersi adı altında savaş koşullarına hazırlanması öğrencileri olumsuz etkilemiştir.³⁵ Kuruluş aşamasında istenen donanımına sahip öğretmenlerin olmaması da hedeflenen seviyede eğitime ulaşamamasıyla sonuçlanmıştır.

O dönem ülke şartları düşünöldüğünde gerek ekonomik gerekse sosyal bakımdan kusursuz bir işleyiş beklemek mümkün değildir. Dolayısıyla ekonomik yetersizlikler konusundaki eleştirilerin yerinde olduğu söylenemez. Fakat bu durum enstitülerin kuruluşunda da kapatılışında da ideolojik yaklaşımlarla hareket edildiği gerçeğini değiştirmez. Eğitime siyasi yaklaşımların etkisi incelenirken yukarıda görüşleri

³² Başaran, Özgürleşme Eylemi Köy Enstitüleri, s. 242.

³³ Dünder, Ali, “Köy Enstitüleri”, *Kuruluşlarının 60. Yılında Köy Enstitüleri*, Atatürkçü Düşünce Derneği Bulancak Şubesi Basımevi, Bulancak 2000, s. 53.

³⁴ Dünder, *Köy Enstitüleri*, s. 49.

³⁵ Uygun, *Tanıkların Dilinden Bir Dönem Öğretmen Okulları*, s. 192-193.

verilen birçok yazar ve araştırmacı tarafından enstitülere alternatif olarak kurulduğu iddia edilen imam hatip okullarının kısa tarihine ve bu okullara ideolojik yaklaşımlara da bakılması şarttır.

4. SİYASİ YAKLAŞIMLAR BAĞLAMINDA İMAM HATİPLERİN KISA TARİHİ

Kurulduğu günden bu yana oldukça çalkantılı süreçlerin yaşandığı İmam Hatiplerin tarihi Cumhuriyet öncesi dönemde Tevhid-i Cihad nizamnamesine göre kurulan Medresetü'l Vaizin ve Medresetü'l Eimme ve'l Huteba'ya dayanır. Cumhuriyet sonrası süreci ise İmam Hatip mektepleri dönemi, İmam Hatip yetiştirme kursları dönemi, İmam Hatip okulları dönemi, İmam Hatip liseleri dönemi, Anadolu İmam Hatip liseleri dönemi olmak üzere beş grup altında incelemek mümkündür.³⁶ Tüm bu süreçler hakkında ayrıntılı bilgi vermek makalenin sınırları nedeniyle mümkün olmayacağından, Cumhuriyet sonrasındaki süreçte bu okulların açılış sebepleri ve kapatılma- yeniden açılma süreçleri siyasi bağlamları bakımından incelenecektir.

İmam Hatip Mektepleri 1924'te Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun dördüncü maddesi gereğince imamet ve hitabet gibi dini hizmette görev alacak memurların yetiştirilmesi için ayrı mekteplerin açılması kararı üzerine kurulmuştur.³⁷ Bu karar üzerine daha önce Darü'l Hilafe medreselerindeki öğrencilerin aktarılmasıyla ilk İmam Hatip Mektepleri kurulmuş oldu.³⁸ Bu mektepler, dini görev icra etmeye memur kişiler yetiştirilmek üzere kurulsa da ders programlarında yalnızca dini eğitim verilmiyordu. Türkçe, Tarih, Coğrafya, Hesap gibi dersler de müfredat dâhilindeydi.* Açılış yılı olan 1924'te İmam Hatip mekteplerinin sayısı 29 iken, 1925-26 yılında 20'ye düşmüş, 1926-27 eğitim öğretim yılında ise Kütahya ve İstanbul İmam Hatip mektepleri dışında hepsi kapatılmıştır. Son kalan bu iki okul da 1931-32 yılında kapanarak İmam Hatip Mektepleri dönemi sona ermiştir.³⁹ Bu okulların kapanmasında resmi sebep öğrenci yetersizliği olarak görülse de Öcal; yaptığı araştırmalar sonucu öğrenci yetersizliği gerekçesinin geçerli olmadığını gösteren çeşitli nedenler ortaya koymuştur. Buna göre; açılışlarının daha ilk yılında bakanlık tasarruf tedbirleri adı altında yalnızca İmam Hatip mekteplerine verilen ödeneği kesmiştir. 12.12.1927 tarih ve 846 sayılı kararla din görevliliği devlet memurluğu sınıfından çıkarılarak, din görevlilerine resmi ve maaşlı görev verilmemiştir. Bazı kesimlerce din görevliliği gereksiz bir meslek gibi gösterilerek görevlilere psikolojik baskı uygulanmıştır. 1 Kasım 1928'de gerçekleştirilen harf inkılâbı bahane edilerek öğrencilerin bu okullara ilgi göstermediği söylenmiştir. Ancak harf inkılâbı yalnızca İmam Hatip Mekteplerini değil tüm okulları

³⁶ Öcal, Mustafa, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, Düşünce Kitap, İstanbul 2011, ss. 173-304.

³⁷ Tevhid-i Tedrisat Kanunu, Madde 4, <http://mevzuat.meb.gov.tr/html/110.html> (Erişim Tarihi: 1.11.2016).

³⁸ Öcal, Mustafa, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, s. 132-134.

* Müfredat programı ayrıntıları için bkz. Mustafa Öcal, a.g.e, s. 144.

³⁹ Ayhan, Halis, *Türkiye'de Din Eğitimi*, Dem Yay., 3. Baskı, İstanbul 2014, s. 52.

İlgilendirmektedir. Son olarak İmam Hatip mektebi hocalarının çeşitli gerekçelerle görevden alınmaları da bu okulların kapatılma sürecini hızlandırmıştır.⁴⁰ Öğrenci yetersizliği iddialarının geçersiz olduğunu, Öcal Kütahya orta mektep ve İmam Hatip Mekteplerinin dokuz yıllık öğrenci sayılarını karşılaştırarak ispatlamıştır. Öcal'ın ortaya koyduğu rakamlara göre; 1923-1932 yılları arasında Kütahya Orta Mektebe toplam 1004 öğrenci kayıt yaptırmış bunlardan 260'ı okulu terk etmiş 744'ü devam etmiştir. Ancak devam eden öğrencilerin de yalnızca 88'i mezun olabilmıştır. Kütahya İmam Hatip Mektebine bakıldığında; aynı yıllar arasında 752 öğrenci kayıt yaptırmış bunlardan 670'i okula devam etmiş ancak 177'si mezun olabilmıştır.⁴¹ Sayıların gösterdiği üzere İmam Hatip Mekteplerinin mezun sayısı orta mektep mezunlarının sayısından fazla iken öğrenci yetersizliği iddiası yersizdir. İmam Hatip Mekteplerinin kapatılmasının ardında da siyasi gerekçeler olduğunu düşünülmektedir. Zira bu yıllarda devlet politikalarında dinden uzaklaşma döneminin yaşandığı söylenebilir. 1924'te liselerin 1927'de ortaokulların programlarından din derslerinin çıkarılması, laikliğin fiili uygulamasında bazı yanlışlıkların yapılması, camilerin cemaatli cemaatsiz gibi ayrımlara tabi tutularak ibadete kapatılması yahut imamsız müezzinsiz bırakılması, 1932'de ezanın Türkçe okunmasına karar verilmesi⁴² gibi yaptırımlar bu görüşümüzü destekler niteliktedir. Böyle bir süreçte İmam Hatip mekteplerinin öğrenci yetersizliği gibi rakamlarla da ispat edilebilen yersiz gerekçelerle kapatılmasının siyasi nedenlerle olduğu söylenebilir.

Bu dönemde uygulanan politikalar sonucu dini hayatın büyük darbe aldığını söylemek mümkündür. Ahmed Hamdi Akseki'nin yayınladığı rapora göre insanlar dini konularda çok cahil kalmış öyle ki bazı köy ve kasabalarda cenaze namazı kıldırıp cenazeyi kaldıracak kimse bulunamaz hale gelmiştir.⁴³ Bu görevi yapacak imam ve müezzin neredeyse kalmadığı gibi halkın din hakkında okuyup bilgi sahibi olacağı yayınlar da yasaklanmıştı.

Halkın bu durumlardan şikâyetine kulak veren dönemin iktidar partisi olan Cumhuriyet Halk Partisi, 7. Kurultayının ardından din görevlisi ihtiyacını karşılamak için çözümü, İmam Hatip yetiştirme kursları açmakta buldu.⁴⁴ Bu kurslara ortaokul mezunlarından askerliğini yapmış olan adaylar başvurabilecek, 5 ay sürecek kursların sonunda yapılan sınavlarda başarılı olanlara verilecek sertifikayla kursiyerler imamlık yapabilecekti.⁴⁵ Tahmin edileceği üzere daha önce hiçbir din eğitimi görmemiş

⁴⁰ Öcal, Mustafa, "İmam Hatip Liselerinde Din Eğitimi", *Din Eğitimi* (Ed. Mustafa Köylü ve Nurullah Altaş), Ensar Yay., 3. Basım, s. İstanbul 2014., 231-232.

⁴¹ Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, s. 150.

⁴² Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, s. 159-160.

⁴³ Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2008, s. 25'den naklen Ahmed Hamdi Akseki, "Din Tedrisatı ve Dini Müesseseler Hakkında Bir Rapor", *Sebilürreşad*, c. V, S.102, s. 19.

⁴⁴ https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/e_yayin.eser_bilgi_q?ptip=SIYASIS%20PARTI%20YAYINLARI&pdemirbas=197603391 (Erişim Tarihi: 1.11.2016).

⁴⁵ Korukcu, Adem, "İmam Hatip Liseleri", *Din Eğitimi El Kitabı*, Grafiker Yay., Ankara 2012, s. 187.

bireylerin beş aylık kurslarla imamlık yapıp halkın dini konulardaki sorularına cevap verebilecek yetkinliğe ulaşması mümkün değildir. Buna dayanarak İmam Hatip kurslarının din görevlisi ihtiyacını karşılama maksadıyla ve samimi olarak değil siyasi yatırım amacıyla açıldığı söylenmektedir. Gerçekten ihtiyaca cevap vermek maksadıyla bu kurslar açılmış olsaydı daha uzun süreli ve dolu bir programla uygulamaya konur, buralarda görev alan hocalara yeterli ücret, öğrencilere de istikbal vaad edilirdi. Ayrıca o dönem sayıları az olan ortaokul mezunları değil ilkokul mezunları da kabul edilebilirdi.⁴⁶

İmam Hatip yetiştirme kurslarının başarısızlığa uğramasından sonra halktan gelen istekleri dikkate alan dönemin muhafazakâr olarak bilinen iktidar partisi Demokrat Parti, ders içeriğinin %60'ı kültür dersleri %40'ı meslek dersleri olarak programlanmış 4 yıllık İmam Hatip okullarını 1951-52 eğitim öğretim yılında açtı. Daha sonra bu okulların lise kısmı da açıldı. Lise kısmının programları da ortaokul kısmıyla aynı oranda kültür ve meslek derslerinden oluşuyordu.⁴⁷ 1951'de eğitim öğretime başlayan bu okullar da yön değiştiren siyasi rüzgârların etkisinde kalmış ve 1971'de İmam Hatip öğrencilerini etkileyecek kararlar alınmıştır. Bu kararlara göre 4 yıl olan orta kısım İmam Hatip Ortaokulu adıyla 3 yıla indirilmiş ve müfredatta, diğer ortaokulların da programları içinde yer alan din dersinden başka dini bir ders bırakılmamıştır. Lise kısmında ise bu okulun lise kısmından mezun olanlardan Yüksek İslam Enstitüsü dışında bir yükseköğretim kurumuna gitmek isteyenler diğer liselerin fark derslerinden imtihana tabi tutularak bu imtihanı geçmeleri halinde onlarla aynı haklara sahip olabilmişlerdir.⁴⁸ Bu düzenlemeyle İmam Hatip öğrencilerinin Yüksek İslam Enstitüsü dışında bir okul tercih etmeleri zorlaştırılmış ve İmam Hatipler diğer okullar arasında dezavantajlı konuma düşürülmüştür.

Ancak 1973 yılında Naim Talu'nun, hükümeti Nihat Erim'den devralmasıyla bu durum düzeltilerek İmam Hatipler hem mesleğe hem de yükseköğrenime hazırlayıcı programlar olarak tanımlanmıştır. Böylece İmam Hatip mezunlarına yükseköğretimdeki tüm bölümlerin kapısı açılmıştır. Bu süreçte İmam Hatip liseleri halktan yoğun ilgi görmüştür. Bu ilginin nedenlerine gelince; velilerin çocuklarını İmam Hatiplere göndermelerindeki temel amaçlardan biri onların din görevlisi olması değil, lise eğitimini alırken din konusunda daha fazla bilgi sahibi olmasını sağlamaktır. Bunun yanında o dönem ülkenin hemen hemen her bölgesini sarmış olan anarşi ve terör olaylarının İmam Hatipler'de daha az görülmesi, İmam Hatiplerin diğer okullara göre daha güvenli olması velilerin bu okulları tercih etmesinde etkili olan unsurlardan biri olabilir. Son olarak birçok İmam Hatip okulunda parasız yatılı imkânının olması bu okulları tercih edilir kılmıştır.⁴⁹

⁴⁶ Öcal, "İmam Hatip Liselerinde Din Eğitimi", s. 234.

⁴⁷ Öcal, "İmam Hatip Liselerinde Din Eğitimi", s. 238.

⁴⁸ Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, s. 203.

⁴⁹ Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, s. 263-264.

1980 ihtilali sonrası kurulan Bülent Ulusu hükümeti döneminde İmam Hatip Liselerine yönelik; 'Bu kadar imama ihtiyaç var mı, bunca okul neden açıldı veya kайдan imam olur mu bu okullarda kız öğrenciler neden okuyorlar?' gibi eleştiriler yöneltirse de öğrencileri olumsuz etkileyecek herhangi bir karar verilmemiştir. Hatta bu süreç içerisinde diyebileceğimiz kadar yakın tarihte, 1985'te, öncelikle Almanya'daki işçilerin çocuklarının eğitimi için açılmış Almanca eğitim veren Anadolu İmam Hatipler eğitim öğretime başlamıştır. 1989'da İngilizce şubesi de açıldığı gibi yalnızca yurtdışından değil yurtiçinden de öğrenci kabul etmeye başlamıştır. 80 sonrası dönemden 28 Şubat süreci olarak anılacak 1997'ye kadar İmam Hatip Lisesi okul ve öğrenci sayılarında büyük artışlar olmuştur.*Ayrıca bu okul mezunları üniversite sınavlarında büyük başarılarla imza atmıştır. Bu başarılar eğitimi ideolojinin konusu yapanları rahatsız etmiş ve 1990 yılında hazırlanan TÜSIAD raporu sonraki birkaç yıllık sürecin hazırlayıcısı olmuştur. Raporda İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin üniversiteye yerleşme konusundaki başarıları, mezun öğrencilerin İlahiyat Fakültesi tercih etmemeleri yönüyle vurgulanmıştır. Ayrıca kız öğrenci sayısındaki artış ve bu okulların amacını aştığını ifade eden şu cümleler dikkat çekicidir:

"İmam Hatip Lisesi mezunu olarak Diyanet İşleri Teşkilatı'nda görev alanların sayısı 39907'dir. Din hizmetleri merkez ve taşra örgütünde her öğretim kademesinden görevli toplam personel sayısı ise 70099'dur. Oysa, imam hatip liseleri öğrencileri ile mezunlar sayısı toplam 433277 olup bu sayı din hizmetlerinde görevli imam hatip lisesi çıkışlı elaman sayısının yaklaşık 10 katıdır. Görüldüğü gibi imam hatip liselerinde, açılış amacı dışında çok yüksek bir kapasite yaratılmıştır. Bu sayısal gelişme imam hatip liselerinin genel eğitim kurumuna dönüştüğünü ortaya koymaktadır. Ayrıca kız öğrenci sayısı ortaokul kısmında 49904, lise kısmında 19267 olmak üzere toplam 69171'e ulaşmıştır. Kız öğrenci sayısındaki bu artış da imam hatip okullarının amacını aştığını göstermektedir. Dönüşmeyi gösteren bir gelişme de yükseköğretime geçiştir. Milli Eğitim Temel Kanunu ile meslek lisesi mezunlarına yetiştirildikleri dalda yükseköğretime geçmek için aday olma hakkı tanınmıştı. Yukarıda açıklandığı gibi yasada 1983 yılında yapılan değişiklikten sonra, imam hatip lisesi mezunları başka dallara yönelmişlerdir. Örnek olarak, 1988 ÖSYS sınavlarında birinci tercihlerinde hukuk ve kamu yönetimi fakültelerini gösterenlerin sayısı 4754 iken ilahiyat fakültelerini gösterenlerin sayısı 2496'da kalmıştır. Aynı yılda bir yükseköğretim programına yerleşen 9931 öğrencinin yalnızca 981'i yani onda biri ilahiyat fakültelerindedir."⁵⁰

Bu ifadelerde İmam Hatip Liselerinin hem mesleğe hem de İlahiyat Fakültesi ile sınırlandırılmaksızın yükseköğretim kurumlarına öğrenci hazırlayan yapısının göz

* Okul ve öğrenci sayıları ile ilgili ayrıntılı rakamlar için bkz. Mustafa Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, s. 303-304.

⁵⁰ Baloğlu, Zekâi, *Türkiye'de Eğitim Sorunları ve Değişime Yapısal Uyum Önerileri*, TÜSIAD, İstanbul 1990, s. 133.

ardı edildiği görülmektedir. Medya kuruluşlarından bazıları da bu rapora destek vererek raporun oluşturduğu kamuoyunun gücünü arttırmaya yönelik faaliyetlerde bulunmuştur. Söz konusu rapora ilişkin o dönem gazetede çıkan bir haber şöyledir:

“Türkiye’de eğitimin tek elden yapılması uygulamada büyük ölçüde delinmiştir. Bu delinme bilhassa aşırı derecedeki Kur’an kurslarına, imam hatip okullarına devam etmekte olan sözde öğrenci sayısının milyona çıkması ile olmuştur. Türkiye’de 13 milyon öğrenci olduğuna göre bu kanun kapsamı dışında kalan öğrenci sayısının 2 milyona çıkması, giderek artması Türkiye Cumhuriyeti için tehlikeli boyutlara varmıştır. Burada ileri sürülen mazeret dindir. Bu memleketin %98’i müslümandır. Bir müslümana sorsan kadından imam olmaz. Niye kızlarımız imam hatip lisesine gidiyor? İmam hatip meslek okuludur, imam yetiştirir. Kızdan imam olamayacağına göre kızların imam hatiplerde ne işleri var? Yozlaştırılıyor. Din kişiseldir fakat kurumsallaştırılıyor...”⁵¹

Bu şekilde örnekleri çoğaltılabilecek haberlerle birtakım kesimler kışkırtılmıştır.

1996 yılında yapılan 15. Milli Eğitim Şurasında alınan kararla ilköğretim zorunlu olmuş ve 8 yıla çıkarılmıştır.⁵² Bunun sonucunda tüm diğer eğitim kurumlarının olduğu gibi İmam Hatiplerin de orta kısımları kapatılmıştır. Yalnızca lise kısmı eğitime açık olan bu okullara darbe ise 1999 yılında gelmiş; alınan kararla, ağırlıklı ortaöğretim başarı puanı düz liselerde 0,5 katsayı ile İmam Hatip ve meslek liselerinin başarı puanlarını ise 0,2 ile çarpılma uygulaması başlamıştır. 2003-2004 yılında ise bu adaletsizlik bir kat daha arttırılarak düz lise mezunlarının başarı puanları 0,8 ile meslek liselerinin puanları 0,3 ile çarpılmasına karar verilmiştir. Bu durum da İmam Hatip ve meslek lisesi mezunlarının alanları dışında bir yükseköğretim kurumuna gitmesine imkân tanımamıştır. Bu adaletsiz uygulama sonucunda İmam Hatiplere ilgi oldukça azalmış, bazı okullar ilgisizlik nedeniyle kapanırken bazı şehirlerde şubelerin birleştirilmesi yoluyla eğitim öğretime devam edilmiştir.⁵³

Söz konusu uygulama ise Ak Parti hükümeti döneminde 2011 yılında alınan kararla düzeltilmiş ve tüm lise mezunlarının üniversiteye girişlerde eşit haklara sahip olmuştur.

Kısaca bahsettiğimiz İmam Hatiplerin tarihine bakıldığında, bu okulların her dönemde tartışma konusu edildiği görülmektedir. Bunun sebeplerinin başında İmam Hatiplerin laikliğe uygun olmadığı ve bu okullarda yetişen bireylerin irticai faaliyetlere yatkınlığı gerekçesi gelmektedir. Oysa din eğitimi almak, anayasanın 24. Maddesiyle teminat altına alınmıştır ve her vatandaşın en doğal hakkıdır. Ayrıca din eğitimi ile

⁵¹ 21.09.1990 Tarihli Milliyet Gazetesi, s. 10, <http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/Arsiv/1990/09/21>, (Erişim Tarihi: 1.11.2016).

⁵² 15. Milli Eğitim Şurası, İlköğretim ve Yönlendirme, Madde 2, http://ttkb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2014_10/02113559_15_sura.pdf (Erişim Tarihi: 2.11. 2016).

⁵³ Korukçu, “İmam Hatip Liseleri”, s. 193.

müspet ilimlerin bir arada okutulması laiklik ilkesiyle çelişmemektedir ve bu okulların öğrencilerinin rejim aleyhinde bir eylemde bulunduğuna dair bir kanıt bulunmamaktadır. Bu itirazı yöneltenlerin laikliği doğru anlamadığı ve yersiz kuruntularını ideolojik gayelerine gerekçe gösterdiği söylenebilir. Zira bu okullar, gayri resmi kurumlar değil, MEB'e bağlı, idareci ve öğretmenleri bakanlıkça atanan ve denetime tabii tutulan kurumlardır.

İmam Hatiplerin bu denli çok tartışımasının nedenlerinden biri de bu okulların hem mesleğe hem yükseköğretime hazırlayan yapısının anlaşılammamış olmasıdır. İmam Hatipleri yalnızca din görevlisi yetiştiren kurumlar olarak algılayanlar Diyanet İşleri'nde görev alanlarla bu okuldan mezun olanların sayılarını karşılaştırarak bu okulların amacını aştığına dair yorumlar yapmaktadır.⁵⁴ TÜSİAD'ın 1999'da yayınladığı mesleki eğitim raporunda da benzer ifadelere rastlanmaktadır. Bu raporda okul başına düşen öğrenci sayısı hesaplanarak bu oranın düşük olması nedeniyle bu okulların ayrıcalıklı konuma sahip olduğu, 1970-1998 arasında ulaştığı yüksek başarıların az sayıda öğrenciyle çok sayıda öğretmenin ilgilenmesi sonucu olduğu öne sürülmüştür.⁵⁵ Oysa İmam Hatiplerin tek gayesi din görevlisi yetiştirmek değildir. 1739 sayılı Mili Eğitim Temel Eğitim Kanununun 32. Maddesinde de belirtildiği üzere; mesleğe öğrenci hazırlaması yanında "yükseköğrenime hazırlayıcı program uygulayan" okullardır.⁵⁶ Diğer liselerde görülen bütün dersler verilmektedir. Bunun yanında, İmam Hatip okullarının; toplumun bilgili, ufku geniş din görevlisi ihtiyacını karşılamak, toplumda dini konularda hoşgörü ortamının oluşmasına yardımcı olmak, din konusundaki yanlış inanç, tutum ve kuşkuların giderilmesini sağlamak ayrıca eğitimde fırsat eşitliğine katkıda bulunmak gibi sosyal fonksiyonları da vardır.⁵⁷

SONUÇ

Köy Enstitüleri ve İmam Hatipler gerek eğitim öğretime devam ettikleri süreler gerekse kapatıldıktan sonraki dönemler içerisinde siyasi olaylardan etkilenen okullar olmuşlardır. Yapısı ve kuruluş amacı gereği birbirinden tamamen farklı kurumlar olsa da aralarında siyasetten etkilenme bakımından ortak noktalar bulmak mümkündür.

Her iki okul türü arasındaki önemli benzerliklerden biri bazı siyasi partilerin bu okullara sahip çıkmasıdır. Köy Enstitüsü öğrencilerinin çok partili hayata ilk geçiş döneminde Cumhuriyet Halk Partisi'nin seçim propagandalarına katıldığı, ilerleyen yıllarda ise Refah Partisi'nin İmam Hatipleri arka bahçesi olarak tanımladığı iddia

⁵⁴ Korukçu, "İmam Hatip Liseleri", s. 197-198.

⁵⁵ Şimşek, Ali, *Türkiye'de Mesleki ve Teknik Eğitimin Yeniden Yapılandırılması*, TÜSİAD, İstanbul 1999, s. 79-80.

⁵⁶ Millî Eğitim Temel Kanunu, Madde 32, http://mevzuat.meb.gov.tr/html/temkanun_0/temelkanun_0.html.

⁵⁷ Cebeci, Suat, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, Akçağ Yay., 2. Baskı, Ankara 2005, s. 187.

edilmiştir. Söz konusu iddialar bile eğitim öğretim kurumlarının siyasetin malzemesi yapıldığını göstermektedir. Her iki okulun da siyasetin içine bu kadar dâhil edilmesi bu okulların tarafsız biçimde ele alınarak topluma en faydalı şekilde hizmet vermesine engel olmuştur. Özellikle tarihi 100 yıl öncesine dayanan İmam Hatipler hemen hemen 15 yılda bir kapatılmaya ya da bu okul öğrencilerinin haklarının elinden alınmasıyla değişikliğe uğratılmış, yıpratılmıştır.

Kurumlar arasındaki benzerliklerden biri de mezunlarının istihdamı konusunda net bir yaklaşımın olmamasıdır. Köy enstitülerinin normal tahsil süreleri beş yıl iken bu öğrencilerden öğretmen olamayacağına kanaat getirilen öğrencilerin ayrılacağı mesleklerin tahsil müddetleri Maarif Vekilliğince tespit edilecek şekilde kanunla düzenlenmiştir.⁵⁸ İmam Hatip Liselerinin durumu ise siyasi iktidarlara göre değişmiş, zaman zaman bu okul öğrencileri sadece Yüksek İslam Enstitüsü, İlahiyat gibi alanlarda yükseköğrenim hakkı tanınırken kimi dönemlerde tüm yükseköğretim kurumlarına yönelme hakkına sahip olmuştur.

Eğitim öğretim politikalarının genel siyasetten ayrılmayacağı bir gerçeklik olsa da kurumların siyasi olarak güçlü olana göre şekillendirmesi eğitimdeki istikrarın sağlanamaması açısından zararlı olmaktadır. Çünkü eğitim, sonucu uzun vadede gözlenebilecek bir faaliyettir. Henüz sonuç görmeden yapılan değişiklikler binlerce insanı mağdur ettiği gibi istikrarlı bir eğitim politikasının uygulanmasına mani olmaktadır.

Eğitimi ideolojik görüşlerin etkisiyle şekillendirmek yanlış olduğu gibi kurumları birbirinin alternatifi olarak görüp siyasi iktidar ele geçirildiğinde geçmişte yapılanların rövanşını alma hırsına kurban etmek ülkenin geleceği ve pedagojik açıdan uygun görünmemektedir. Zira yapılan bu çalışmayla bazı araştırmacıların iddia ettiği gibi bu iki okulun birbirine alternatif olabilecek özelliklere sahip olmadığı ve köy enstitülerinin kapatılış gerekçesinin İmam Hatip okullarının açılması olmadığı bazı bilgiler ışığında açıklanmaya çalışılmıştır.

Gerek ülkenin eğitim sisteminin istikrarı gerekse bu kurumlardaki öğrencilerin mağdur edilmemesi için eğitim kurumları ideolojik bakış açısıyla değil objektif veriler ışığında değerlendirilmeli, Türk eğitim tarihinde yaşanan olumsuzlukların tekrar edilmemesi için çaba gösterilmelidir.

Kaynakça

- » Ayhan, Halis, *Türkiye’de Din Eğitimi*, Dem Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2014.
- » Baloğlu, Zekâi, *Türkiye’de Eğitim Sorunları ve Değişime Yapısal Uyum Önerileri*, Türk Sanayicileri ve İş Adamları Derneği (TUSİAD), İstanbul 1990.

⁵⁸ Köy Enstitüleri Kanunu, Madde 3.

- » Başaran, Mehmet, "Köy Enstitülerinin Kapanışı ya da Karşı Devrim Süreci", *Kuruluşunun 60. Yılında Köy Enstitüleri*, Atatürkçü Düşünce Derneği Bulancak Şubesi Basımevi, Bulancak 2000.
- » _____, Mehmet, *Özgürleşme Eylemi Köy Enstitüleri*, Cumhuriyet Kitapları, 6. Baskı, İstanbul 2010.
- » Cebeci, Suat, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, Akçağ Yay., 2. Baskı, Ankara 2005.
- » Çavdar, Ramazan, "Köy Enstitüleri Kapatılmıydı", *Kuruluşunun 70. Yılında Bir Toplumsal Değişim Projesi Olarak Köy Enstitüleri Sempozyumu*, Çapa Matbaacılık, İstanbul 2010.
- » Çoban, Ahmet, "Öğretmen Yetiştirme Politikası Olarak Köy Enstitüleri Örneğinin İncelenmesi", *Kastamonu Eğitim Dergisi*, C. 19, S. 2, ss. 449- 458.
- » Dündar, Ali, "Köy Enstitüleri", *Kuruluşlarının 60. Yılında Köy Enstitüleri*, Atatürkçü Düşünce Derneği Bulancak Şubesi Basımevi, Bulancak 2000.
- » Dündar, Can, *Köy Enstitüleri*, İmge Kitabevi, 7. Baskı, İstanbul 2008.
- » Erden, Münire, *Eğitim Bilimlerine Giriş*, Arkadaş Yayınevi, Ankara 2007.
- » İlker, Engin Çınar, *Köy Enstitüsünden Günümüze Bir Öğretmen*, Beyaz Yayınları, İstanbul 2003.
- » Kartal, Sadık, "Toplum Kalkınmasında Farklı Bir Eğitim Kurumu: Köy Enstitüleri", *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, C. 4 S. 1, ss. 23-36.
- » Kaya, Gazanfer, "Köy Enstitülerinin Sonlanmasında CHP'nin Konumu", *Kuruluşunun 70. Yılında Bir Toplumsal Değişim Projesi Olarak Köy Enstitüleri Sempozyumu*, Çapa Matbaacılık, İstanbul 2010.
- » Koç, Nurgün, *Türk Kültür Tarihi İçerisinde Köy Enstitüleri*, İdeal Yayıncılık, İstanbul 2013.
- » Korukçu, Adem, "İmam Hatip Liseleri", *Din Eğitimi El Kitabı*, Grafiker Yay., Ankara 2012.
- » Öcal, Mustafa, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2008.
- » _____, Mustafa, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, Düşünce Kitap, İstanbul 2011.
- » _____, Mustafa, "İmam Hatip Liselerinde Din Eğitimi", *Din Eğitimi* (Ed. Mustafa Köylü ve Nurullah Altaş), Ensar yay., İstanbul, 2014.
- » Özkan, Salih, *Türk Eğitim Tarihi*, Nobel Yay., Ankara, 2008.
- » Öztürk, Emine, *Cumhuriyet Dönemi Aydın Kimliği, Sekülerleşme ve Köy Enstitüleri*, Rağbet Yay., İstanbul, 2012.
- » Sarpkaya, Ruhi, "Köy Enstitülerinden Sonra İmam Hatip Liseleri", *Toplum ve Demokrasi*, 2 (3), 2008, ss. 1-28.
- » Şeren, Mehmet, "Köye Öğretmen Yetiştirme Yönüyle Köy Enstitüleri", *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, C. 28, S. 1, ss. 203-226.
- » Şimşek, Ali, *Mesleki ve Teknik Eğitimin Yeniden Yapılandırılması*, Türk Sanayicileri ve İş Adamları Derneği (TÜSİAD), İstanbul 1999.
- » Tonguç, Engin, "Köy Enstitülerini Anlamak", *Kuruluşunun 60. Yılında Köy Enstitüleri*, Atatürkçü Düşünce Derneği Bulancak Şubesi Basımevi, Bulancak 2000.
- » Uygun, Selçuk, *Tanıkların Dilinden Bir Dönem Öğretmen Okulları (İlköğretmen Okulları ve Köy Enstitüleri)*, MEB Yayınları, Ankara, 2007.
- » **Online Kaynaklar**
- » Cumhuriyet Halk Partisi 7. Büyük Kurultay Kararları, https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/e_yayin.eser_bilgi_c?ptip=SIYASI%20PARTI%20YAYINLARI&pdemirbas=197603391 (Erişim tarihi: 1.11.2016).
- » Tevhid-i Tedrisat Kanunu, <http://mevzuat.meb.gov.tr/html/110.html> (Erişim tarihi: 1.11.2016).
- » 21.09.1990 Tarihli Milliyet Gazetesi, <http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/Arsiv/1990/09/21>, (Erişim tarihi: 1.11.2016).
- » 15. Milli Eğitim Şurası Kararları http://ttkb.meb.gov.tr/meb_ıys_dosyalar/2014_10/02113559_15_sura.pdf (Erişim tarihi: 2.11. 2016).

ARAP DİLİNDE LÂMU'L-ÂKİBE VE TÜRKÇE KUR'ÂN MEALLERİNE YANSIMASI

Hasan UÇAR*

Öz

Arap Dilinde lâm harfi, anlam spektrumu en geniş harflerdendir. Bu anlamlardan birini yansıtan 'Lâmu'l-âkibe' terimi; "birinci eylemin sebebi olarak, genellikle istenmeyen ve zorunlu olmayan sonucun dikkat çeken farklı bir üslupla öne çıkarılması" şeklinde kullanılmaktadır. Kaynaklarda farklı isimlerle değinilen ilgili edat, oldukça sınırlı sayıda temel örnek dışında Kur'ân meallerine tam anlamıyla yansıtılmamıştır. 'Lâmu'l-ille', 'lâmu'l-garaz' veya 'key' anlamıyla meallerde yer bulan bu edat, özellikle bazı ayetlerin mealinde kelimenin tam anlamıyla 'anlamsız' bir hâl almaktadır. Bu çalışmada elliden fazla meal, on bir örnek ayet üzerinden ve söz konusu edat bağlamında incelenerek değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Lamu'l Akibe, Arap Dili, Kur'ân-ı Kerîm, Kur'ân Mealleri.

'Lâmu'l-Âkibe' in Arabic Language and its Reflection on Turkish Translation of Quran Abstract

The letter 'lam' in Arabic language is one of the letters which has a large meaning spectrum. The term 'Lamu'l Akibe', which reflects one of these meanings, is used as the cause of the primary verb, usually with the intention of putting forward the unwanted and dispensable results with a different manner. The preposition mentioned with different names in the sources has not completely been reflected in Quran translation apart from some limited basic examples. This preposition, which appears in 'Lâmu'l-ille', 'lâmu'l-garaz' and 'key' meanings, comes to a state of truly meaningless in the translation of some verses of Quran. In this study, eleven example verses in more than fifty different translations have been inspected in the frame of related preposition.

* Yrd. Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, hasanucar@aksaray.edu.tr.

Keywords: Lamu'l Akibe, Arabic Language, Holy Quran, Translation of Quran.

GİRİŞ

Lam harfi Arap alfabesinin en önemli harflerindendir. Bu önem ifade ettiği anlam spektrumunun genişliğinden kaynaklanır. Arap Dili ve Edebiyatı alanında kaleme alınan eserler incelendiğinde lâm harfinin otuzun üzerinde anlamı haiz olduğu görülecektir. Konuyla ilgili ilk eserler içerisinde Abdurrahman b. İshak ez-Zeccâcî'nin (ö. 337/948) *Kitâbu'l-Lâmât* adlı eseri, daha sonra Ebû Ca'fer en-Nehhâs'ın (ö. 338/950) *er-Risâle fi'l-Lâmât* adlı eseri ve Ebu'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris'in (ö. 395/1004) *Kitâbu'l-Lâmât* adlı eseri sayılabilir.

Türkiye'de de konuyla ilgili çalışmalar mevcuttur. Nevin Karabela, *Arap Dilinde Lâm Edatı ve İşlevleri*, adındaki eserini 2006 yılında yayımlamıştır. 'Harf-i cer' konusu üzerine yapılan çeşitli yüksek lisans ve doktora çalışmalarında "lâm harf-i ceri" de ele alınmıştır. Kanaatimizce, bu konuda en kapsamlı çalışma, *Arap Dili'nde 'Lâm', 'Lâ', 'Mâ' Edatları ve Kur'ân-ı Kerîm'deki Kullanımları* adıyla 2015 yılında Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Arap Dili ve Belâgatı Bilim Dalı'nda Tacettin Uzun danışmanlığında Emre Çavdar tarafından yapılmıştır.

'Lâmu'l-âkibe', lâm edatının kullanım alanlarından biridir. Cümle yapısı ve dilbilgisi bağlamında cümlede herhangi bir değişiklik oluşturmadığı için diğer kullanımlarıyla karıştırılma olasılığı çok fazla olan 'lâmu'l-âkibe' için pek çok eserde birkaç sayfa değerlendirme yapılmıştır. Neredeyse bütün eserlerde aynı örneklerin kullanılması ve bunların içinde sadece bir iki ayetin olması da doğru anlaşılmasının önünde ayrı bir engel olarak durmaya devam etmektedir.¹

Türkiye'de özellikle son dönemde meal çalışmaları büyük bir artış göstermiştir. Meallerdeki hatalar ve problemler üzerine pek çok makale kaleme alınmıştır. Bu problemler, kaynak dilin yanlış anlaşılması, hedef dile yanlış aktarılması ve motamot (harfi) tercüme yapma algısının doğurduğu yanlışlar şeklinde üç ana başlıkta sıralanabilir. Kaynak dilin doğru anlaşılması, anlamın hedef dile doğru aktarılmasının ilk adımıdır. Özellikle, içinde bulunduğu cümleye mecazî anlamlar kazandıran ve mana içeriği geniş 'lâmu'l-âkibe' gibi harfler, bağlamından koparılmadan tercümelere yansıtılmalıdır. Böylece Kur'ân-ı Kerîm'in açık anlaşılır ve mu'ciz bir kitap olma özelliği silikleştirilmemiş olacaktır.

'Lâmu'l-âkibe'nin önceki çalışmaların tekrarı olmasını istemediğimiz bazı noktalarına, bu çalışma çerçevesinde ana hatlarıyla değinilmeye çalışılacak, daha sonra

¹ Konuyla ilgili örnekleri artırmak için *el-Mektebetu's-Şamile* ve *el-Câmiu't-Târihî li Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı programlara bakılabilir.

özellikle kolay ulaşılabilen ve son elli yıl içerisinde kaleme alınan meallerin bu harfin cümleye kattığı anlamı yansıtıp yansıtamadığı mercek altına alınacaktır.

LÂMU'L-ÂKİBE VE DİĞER İSİMLENDİRMELERİ

1. Lâmu'l-Âkibe (عاقبة): “Bir şeyin bir şeyin peşinden gelmesi ve onu takip etmesi” anlamında عاقب fiil kökünden gelmektedir. عقبی kelimesi ile aynı anlamdadır. Halil b. Ahmed (ö. 175/791), çoğulu عواقب ve عُقب şeklinde gelen ve “netice, sonuç, akıbet” anlamlarında kullanılan bu kelimenin fiil kökünün, خلف fiilinin anlamında var olan “gece ve gündüzün birbirinin peşinden gelmesi gibi peş peşe olan”² şeyler için kullanıldığını³ ve “عاقبة كل شيء آخره” “bir şeyin akıbetinin onun sonu” olduğunu ifade etmiştir.⁴ Nitekim عاقبة kelimesi bir şeyden sonra onun yerine gelen şey için kullanılmaktadır.⁵ Efendimiz de peygamberlerin sonuncusu olduğunu العاقب أنا ifadesi ile belirtmiştir.⁶ Ayrıca kendisinden sonra neslini devam ettirecek kimsesi olmayan kişi için لا عقب له ifadesi kullanılmaktadır.⁷

Nitekim كان عاقبة أمرها خسراً “işlerinin sonu hüsrana oldu.” ayetinde⁸ de sonuç anlamında kullanılmıştır. İbn Manzûr (ö. 711/1311) da هُوَ خَيْرٌ ثَوَاباً وَخَيْرٌ عُقْباً “En güzel ödül ve en hayırlı sonuç o’dur.” ayetindeki⁹ عُقْباً kelimesini عاقبة olarak “karşılığını görmek” şeklinde açıklamıştır. Arapça’da “hayırda takipçi” anlamına عُقب kelimesi ve “takip” manasına عَقَب ve عُقب kelimeleri¹⁰ de kullanılmaktadır.¹¹

2. Lâmu’s-Sayrûre: Sayrûre kelimesi صار fiilinin mastarlarından biridir. “Dönüşme, değişme, sonuçlanma ve netice” anlamlarında kullanılmaktadır.¹² Aynı ke-

² el-Ferahîdî, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî, İbrâhim Samerrai, Beyrut, Dâru Mektebeti Hilâl, tsz. I, 185.

³ İbn Fâris, Ebu'l-Huseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cemu Mekayis'il-Luga*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1979, IV, 78.

⁴ el-Ferahîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, I, 79.

⁵ el-Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî, *Tehzibu'l-Luga*, thk. Muhammed Avz, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001, I, 184; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâleddîn Muhammed b. Mukerrem el-Misrî, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, Dâru Sâdir, 1414, I, 613.

⁶ el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad, es-Sihah *Tacu'l-Luga ve Sihahil-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulga-fur Attar, Beyrut, Dâru'l-İlim li'l-Melayin, 1990, I, 184.

⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 613; ez-Zebîdî, Ebu'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiril-Kâmûs*, Beyrut, Dâru'l-Hidâye, tsz. III, 396.

⁸ et-Talâk, 65/9.

⁹ el-Kehf, 18/44.

¹⁰ Aynı kökten gelen bu kelimelerin hem kendi içerisinde hem diğer dillerle arasındaki derin bağlantılar için bkz. Bayer, İsmail-Özkan, Ahmet; *Kur'ân'da Özel İsimler (Anlambilim)*, Ankara, İber Yayınları, 2005, s. 27, 28.

¹¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 611.

¹² İbn Sîde, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-Muhassas*, thk. Halil İbrahim Ceffâl, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1996, IV, 102; ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *Esâsu'l-Belâğa*, thk. Muhammed Bâsil, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1998, I, 569; el-Feyyûmî, (ö. 770/1368) Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevî, *el-Misbahu'l-Münir fi Garibi's-Sherhi'l-Kebir*, Beyrut, el-Mektebetu'l-İlmiyye, tsz. I, 353; ez-Zeyyat, Ahmed Hasan ve diğerleri, *el-Mu'cemu'l-Vasîf*, İstanbul,

lime kökünden olan المَصِيرِ، الصَّيْرُ ve الصَّيْرُ “bir şeyin son noktası” anlamında kullanılmaktadır. Nitekim ayeti kerimede de وإلى الله المصير “Dönüşünüz Allah’adır.”¹³ buyrulmaktadır. Lâmu’ın “âkıbe” anlamına olduğu gibi “sayrûre” anlamına da ilk değinen Halil b. Ahmed’dir.¹⁴

3. Lâmu’l-Meâl: آل، يؤول fiilinin “sonuç ve akıbet” anlamlarındaki masterlarından biridir. كذا إلى الأمر ifadesi “Bu iş sonunda buraya kadar geldi” anlamında kullanılmaktadır. Sözlükte fiil kökü genelde صار ve رجع fiilleriyle açıklanan مَال kelimesi “dönmek, dönüşmek, azaltmak, eksiltmek” gibi anlamlara gelmekle birlikte aldığı mef’ûle göre farklı manalar da kazanmaktadır.¹⁵ Aslında kelime kökünden hareketle “her mealde varılan sonuç eksiktir” demek mümkündür.

4. Lâmu’l-Gaye: “Son ve sonuç” anlamlarında kullanılan bir isimdir. غَايَةُ الشَّيْءِ، مُنْتَهَاهُ “bir şeyin gayesi, sonu demektir. بعيد الغاية ifadesi isabetli görüş bildiren kişilere ait bir sıfattır. غَايَتُكَ أَنْ تَفْعَلَ كَذَا “Senin yapabileceğin son şey şudur.” anlamında kullanıldığı gibi bir işten kastedilen amaç ve sancak anlamlarına da gelmektedir.¹⁶

Konuyla ilgili örneklere bakıldığında ise iki farklı açıya dikkat çekmek gerektiği görülecektir. Birincisi هذه الخشبة ليميل الحائط فأدعمه بها “Bu kalası hazırladım ki (yıkılacak olan) duvar sonuçta (ona) yaslanır, ben de böylece duvarı odunla desteklemiş olurum.” örneğinde¹⁷ olduğu gibi duvarın yıkılacağını öngörerek onun kalasla desteklenmesi yapılan hazırlığın akabinde meydana gelecektir.¹⁸ Bu tam ‘akıbe lâmu’ına uygun bir örnektir. ‘Lâmu’l-âkıbe’yi, ‘ta’lîl lâmu’nun mecâzî anlamda kullanımı olarak kabul eden ez-Zemahşerî’nin¹⁹ (ö. 538/1144) veya sayrûre lâmu’nun ‘lâmu’l-âkıbe’den ayıran dilbilimcilerin²⁰ bakış açısına göre ise meselenin ikinci önemli noktası mecaz ifade etmesidir.²¹

أموالنا لذوي الميراث نجتمعها ... ودورنا لخراب الدهر نبنينا²²

Çağrı Yayınları, 1996, s. 351.

¹³ Âl-i İmrân, 3/28.

¹⁴ el-Ferâhîdî, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr, *el-Cumel fi’n-Nahv*, thk. Fahreddin Kabave, Beyrut, Müessesetu’r-Risâle, 1995, s. 275.

¹⁵ ez-Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, XXVIII, 31; ez-Zeyyat, *el-Mu’cemu’l-Vasîf*, s. 33.

¹⁶ ez-Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, XXXIX, 205; ez-Zeyyat, *el-Mu’cemu’l-Vasîf*, s. 669.

¹⁷ ez-Zeccâcî, Ebu’l-Kâsım Abdurrahman b. İshak, *Kitâbu’l-Lâmât*, thk. Mazin Mubarek, Şam, Dâru’l-Fıkr, 1985, s. 119.

¹⁸ ez-Zeccâcî diğer lâmlar ile aralarındaki farkı göstermek ve lâmin âkıbe anlamına vurgu yapmak adına bu örneği şu şekilde açıklar: “Burada sen duvarın kütüğe yaslanmasını amaçlamıyor ve de yaslansın diye hazırlık yapmıyorsun. Çünkü senin amacın onun yaslanması değil. Sen duvarın yatmasından korktuğun için ona destek veriyorsun.” ez-Zeccâcî, *Kitâbu’l-Lâmât*, s. 119.

¹⁹ ez-Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşaf an Hakaiki’t-Tenzil ve Uyûnu’l-Ekâvil fi Vucûhi’t-Te’vil*, Beyrut, Dâru’l-Kitabi’l-Arabi, 1947, III, 438.

²⁰ l’îme, Muhammed Abdulhalik, *Dirâsât li Uslûbi’l-Kur’ân*, Kahire, Dâru’l-Hadîs, 1972.

²¹ ‘Lâmu’l-âkıbe’nin mecaz boyutuna aslında ilk olarak ez-Zeccâcî temas etmiştir. Dolayısıyla sayrûre ile âkıbe lâmlarının her ikisinin de mecaz ile ilişkisi olması aralarını ayırmayı zorlaştırmaktadır. ez-Zeccâcî, *Kitâbu’l-Lâmât*, I, 120; ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf*, III, 438.

²² ez-Zeccâcî, *Kitâbu’l-Lâmât*, I, 120.

“Mirasçılar için mal biriktirir, yıllar yıksın diye evler yaparız.” Malın mirasçı için biriktirilmesi veya evlerin yıkılmak için yapılması mecazî anlamdadır. Çünkü hiçbir kimse evini yıkılması amacıyla inşa etmez. Biz istesek te istemesek te evlerimiz günün birinde yıkılır. Biriktirilen mallar nihayetinde mirasçılara kalmakta veya inşa edilen evler de nihayetinde yıkılmaktadır. Böylece sayrûre kelimesinin anlamında var olan “bir durumdan başka bir duruma geçme” gerçekleşmiş olmaktadır. Bir farkla ki, burada dünyanın fâni olacağına, elde edilen geçici şeylerin gün gelip elden çıkacağına dokunaklı bir gönderme ve içten içe bir özeleştirme vardır. Bu sebeple anılan her iki durumda, ذهبت إلى المسجد لأصلي “Namaz kılmak için camiye gittim.” cümlesindeki gibi bir “amaç” ifadesinden bahsetmek mümkün değildir. لآمی veya ‘ta’lîl lamı’ ile amel olarak benzerlik göstermesine rağmen onlardan ayrıldığı ifade eden dilbilimcilerin olması²³ veya mecaz ifade eden ‘ta’lîl’ şeklinde açıklanması da diğer lamlarla aralarındaki bu farktan dolayıdır.

Harfin işlevsel yapısının söz konusu her iki noktasına vurgu yapmak üzere meseleyi bir örnekle daha desteklemek uygun olacaktır. Örneğin,

وللموت تَغْزُو الوالداتُ سخالها ... كما لخراب الذَّهر تبنى المساكن.²⁴

“Ölmek için gönderir anneler evlatlarını savaşa, Tıpkı zaman harap etsin diye evler inşa edildiği gibi.” Bu beyitte de ölüm, annelerin çocuklarını savaşa göndermesinin muhtemel bir sonucudur. Ayrıca evlatlarının sadece ölüm için gönderildiğinin ifade edilmesinde ‘mecaz-ı mursel’ vardır.

Özetlemek gerekirse Basra ekolü dilcileri söz konusu lâma, âkibe lamı; Kûfe ekolü sayrûra lâmi derlerken²⁵ bazı dilbilimciler ‘lâmu'l-meâl’, ‘lâmu'l-gâye’ veya ‘lâmu'n-netîce’ ismini vermişlerdir.²⁶ Bu terimlerden her birinin diğeri ile veya aynı örneklerle açıklanması aslında anlamlarının birbirlerine çok yakın olduğunu göstermektedir. İsmi veya ameli²⁷ ne olursa olsun, ta’lîl lâmi ile ilişkilendirilsin veya ilişki-

²³ el-Muzenî, Ebu'l-Huseyin, *el-Hurûf*, thk. Mahmud Hasenî Mahmud, Muhammed Hasan Avvâd, Dâru'l-Furkan, Amman, 1983, s. 80.

²⁴ es-Seâlibî, Ebû Mansur Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail, *Fıkhü'l-Luga ve Sırru'l-Arabiyye*, thk. Abdulfettah el-Mehdî, Beyrut, İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, 2002, I, 245.

²⁵ ez-Zeccâcî, *Kitâbu'l-Lâmât*, s. 31.

²⁶ ez-Zeccâcî, *Kitâbu'l-Lâmât*, s. 121; el-Herevî, (ö. 415/1024) Ali b. Muhammed en-Nahvî, *Kitâbu'l-Lâmât*, thk. Yahyâ Alvân el-Beldâvî, Mektebetu'l-Felâh, Kuveyt, 1980, s. 135.

²⁷ Kendisinden sonraki fiili kendisinin nasp ettiğini söyleyenler olduğu gibi cevazen mahzuf bir كى veya ان veya كى lâmi anlamı taşıdığı için nasp olduğunu söyleyenler de olmuştur. Nasp olmayacağını ifade edenler de olmuştur. Diğer lâmlar gibi fiili muzariyi nasbeden bir lâm olduğu görüşünü ileri sürenler olduğu gibi bir harfi cer olarak kabul edenler veya ismin başına gelmesini de caiz görerek ‘lâmu'l-âkibe’ anlamı veren dilbilimciler de olmuştur. ez-Zeccâcî, *Kitâbu'l-Lâmât*, s. 66; er-Rummânî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsa b. Ali el-Bağdadî, *Kitâbu Meâni'l-Huruf*, hzr. Abdulfettah İsmail Şelebî, Cidde, Dâru'ş-Şurûk, 1981, s. 56; el-Muradî, Hasan b. Kâsım, *el-Cene'd-Dânî fi Hurufi'l-Meanî*, thk. Muhammed Nedim Fazıl, Fahreddin Kabave, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992, I, 121; Yâküb, Emîl Bedî, *Mevsûa'tu'l-Huruf fi'l-Lugati'l-Arabiyye*, Beyrut, Dâru'l-Cil, 1988, 371; el-Afgânî, Saïd b. Muhammed b. Ahmed, *el-Mûcez fi Kavâidi'l-Lugati'l-Arabiyye*, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 2003, s. 76; Karabela, Nevin, *Arap Dilinde Lâm Edatı ve İşlevleri*, Ankara, Aktif Yayınevi, 2006, s. 73.

lendirilmesin anlam açısından bakıldığında cümle, söz konusu edilen meselenin sonucuna yönelik bir ifade ile devam etmektedir.²⁸ Bu lââm'a ait bütün isimlendirmelerde yan cümle ile temel cümle arasında bir bağ olduğu aşikârdır. Ancak bu bağın 'lâm-ı ta'lîl'de olduğu gibi yan cümlenin sebep, temel cümlenin sonuç anlamında kullanıldığı algısı bir takım yanlış anlaşılmalara yol açabilmektedir. Bu durumda da müsebbeb sebebin yerine geçirilmiş olmaktadır.²⁹

LÂMU'L-ÂKİBE'NİN ŞARTLARI

1. Lââm'dan sonrası öncesinin sonucudur. Bu sonuç genellikle beklenmedik, öngörülemeyen sürpriz bir sonuç olur.³⁰ 'Lâm-ı ta'lîl'de ise lââmdan sonraki kısım sebep bildirir.³¹ Ayrıca 'lâmu'l-âkibe'de 'lâm-ı ta'lîl'de olduğu gibi lââmdan sonraki kısım yan cümle değil temel cümledir. Lââm'dan sonrası bir fiilimsi ile tercüme edilmişse öncesi temel cümle olabilir. Şayet bileşik cümle ise 'lâmu'l-âkibe'den sonrası temel cümlenin yüklemi, öncesi yardımcı cümle olur. Tercümeyle ilgili cümlesi olarak yansıtılırsa 'ki' bağlacı ile bağlanan cümle yan cümlenin unsuru, lââm'dan sonrası ise yine temel cümle olur. Sıralı ve bağlı cümlelerde ise 'lâmu'l-âkibe'den sonrası en son yüklemidir.³² Örneğin انتصر إسرائيل لتتصر انتصارا رخيصة مهذلا "İsrail saldırdı, akabinde de kolay ve şaşırtıcı bir zafer elde etti." cümlesinde³³ öncelikle "İsrail kolay ve şaşırtıcı bir zafer elde etmek için saldırdı." denilemeyeceğinin takdir edilmesi gerekir. Ardından bu cümledeki lââmın, âkibe lââmı olduğuna karar verilip, sıralı bir cümle olarak lââmdan sonraki fiilin ikinci yüklem olması gerektiğine karar verilir.³⁴

2. Mecazî anlam ifade ederler.³⁵ Lââm'ın bu yönüne ilk işaret eden ez-Zeccâcî'dir.³⁶ Bu görüşün savunan ez-Zemahşerî'ye göre ise bu lââm ta'lîl de ifade eder. Ancak burada mecazî bir ta'lîl söz konusudur.³⁷

²⁸ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf en-Nahvî, *Evdahu'l-Mesalik ila Elfiyyeti İbn Malik*, thk. Muhammed el-Bigâ'tî, Beyrut, Dârûl-Fikr, tsz. III, 29.

²⁹ el-Vakkâd, Ebu'l-Velid Zeynüddin Halid b. Abdullah b. Ebu Bekr el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh ale't-Tavzîh; et-Tasrîh bi Mazmuni't-Tavzîh*, Beyrut, Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000, I, 645.

³⁰ el-Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, *en-Nuket ve'l-Uyun*, hzr. es-Seyyid b. Abdulkasım b. Abdurrahim, Beyrut, Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992, II, 175, Yâkûb, *Mevsu'atu'l-Hurûf*, s. 371; Muhammed İyd, *en-Nahvu'l-Musaffâ*, Kahire, Mektebetu's-Şebâb, 1975, s. 364.

³¹ el-Galâyîni, Mustafa, *Câmiu'd-Durûsu'l-Arabiyye*, Beyrut, Mektebetu'l-Asriyye, 1966, II, 174, III, 185.

³² Ergin, Muharrem, *Türk Dil Bilgisi*, İstanbul, Bayrak Basım, 2002, s. 400-407; Doğan, Enfel-Özkan, Mustafa, *Türkçe Cümle Bilgisi*, Anadolu Üniv. Eskişehir, Ofset, 2010, 200-213.

³³ Muhammed İyd, *en-Nahvu'l-Musaffâ*, s. 364.

³⁴ Bu zaferin sürpriz olup olmadığı noktasında düşüncelere akseden bir soruya cevap olarak tariz içerikli bir yapıyı sahip olan bu cümlenin seçilmesinin çalışmanın temel amacı olan Kur'an'da 'lâmu'l-âkibe'yi doğru anlamak ile ilgili rasgele bir örnek olmadığını ifade etmemiz gerekir. Zira bu cümle neticesi belli olmayan bir savaş hakkında "kolay bir zafer için saldırmak" ifadesini kullanmanın ne kadar imkânsız olduğunu göstermesinin yanında Arap-İsrail savaşları için söylenen bu cümlenin 'metin analizinde bağlam, sıyak sibat ve konjektürün iyi tahlil edilmesinin' önemini yadsımanın bir o kadar imkânsız olduğuna küçük bir örnektir.

³⁵ el-Afgânî, *el-Mucez*, s. 76.

³⁶ ez-Zeccâcî, *Kitâbu'l-Lâmât*, I, 120.

³⁷ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf en-Nahvî, *Mugni'l-Lebîb an Kutubi'l-E'ârib*, thk. Mazin el-Mubarek, Muhammed Ali Hamdullah, Şam, Dârû'l-Fikr, 1985, s. 283.

لدوا للموت وابتؤا للخراب ... فلكم يصير إلى ذهاب³⁸

“Ölmek için doğurun, yıkılsın diye yapın. Zaten hepiniz gideceksiniz.”

Buradaki lâm'ın, ta'lîl olup olmaması sebep bildirmesiyle ilgilidir. Ancak mecaz olduğunu kabul etmeden sebep bildirdiğini ifade etmek mümkün değildir. Özellikle ayetlerin Türkçeye tercümesinde rastlanılan yanlışlıklar ta'lîl lamından farklı olmadığını söyleyen dilbilimcilerin³⁹ düşüncelerinin hatasını ortaya koymakta ve aralarındaki farkı tam tespit edemeyen dilcileri⁴⁰ haklı çıkarmaktadır.

3. Amaç değil⁴¹ sebep bildirir.⁴² 'lâmu'l-âkıbe'nin diğer lâmlar ile karıştırılan en önemli problemi budur. Pek çok lâm amaç bildirmek için kullanılır. Ama 'lâmu'l-âkıbe' kullanılmaz. ez-Zeccâcî'nin bu lâm'ın “mef'ulu li eclih” ile karıştırıldığını söylemesi de bunu izah etmektedir.⁴³ Örneğin,

جاءت لِطُعْمِهِ لَحْمًا وَيُجْعِعُهَا بَابِن ... فَقَدْ أَطْعَمْتُ لَحْمًا وَقَدْ فَجَعَا

“Geldi (meraya) da, yem etti (yavrusunu kurda) ve ölümü ile yıkıldı. Onu ete doyurdu kendilerini de acıya.” beytindeki⁴⁴ hayvanın yavrusunu kurda kuşa yem etmek için meraya çıkarması düşünülemezine göre lâmı amaç olarak tercüme etmek mümkün değildir. Nitekim 'lâmu'l-âkıbe' lâm-ı ta'lîl'de olan “tertib” anlamını haizdir ancak “garaz” (amaç) anlamını haiz değildir.⁴⁵ Çünkü hiçbir 'lâmu'l-âkıbe'de لُنْخِيِي ‘Şer (bulaşır) korkusundan dolayı memleketten çıktım.” veya اَحْزَيْتِ عَنْ زِيَارَتِكَ عَجْزًا “Acziyetimden seni ziyareti geciktirdim” ifadesinde korku ve acziyet sebep bildirir ama amaç değildir.”⁴⁷

³⁸ Şiir Ebû'l-Atâhiyye'ye nispet edilmiştir. er-Rummânî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsa b. Ali el-Bağdadî, *Risâletu Menâzili'l-Hurûf*, thk. İbrahim es-Semarrâî, Amman, Dâru'l-Fikr, tsz. s. 23.

³⁹ Hudaýr, Muhammed Ahmed, *el-Edevâtu'n-Nahviyye ve Delâlatuhâ fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mektebetu Ancelû el-Misriyye, Kâhire, 2001, s. 38.

⁴⁰ ez-Zeccâcî, *Kitâbu'l-Lâmât*, s. 119; en-Nehhas, (ö. 338/950) Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Muradî, *İrâbu'l-Kur'ân*, hzr. Abdulmunim Halil İbrahim, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421, II, 232.

⁴¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 438; ez-Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim, Kahire, Dâru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1957, IV, 346.

⁴² es-Suheyfî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed, Netaicu'l-Fiker fî'n-Nahv, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992, s. 108; İbnu'l-Esir, Ebu's-Seâdât Mecduddîn Mubârek b. Esiruddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Bedî' fî İlmi'l-Arabiyye/el-Bedî' fî Şerhi'l-Fusul/el-Bedî' fî'n-Nahv*, thk. Fethi Ahmed Aliyuddîn, Mekke, Câmiatu Ummi'l-Kurâ, 1420, I, 173; el-Galâyînî, *Câmiu'd-Durûs*, II, 174, III, 185.

⁴³ ez-Zeccâcî, *Kitâbu'l-Lâmât*, s. 119.

⁴⁴ Beyit meşhur Arap şâir el-A'sâ'ya aittir. İbn Fâris, (ö. 395/1004) Ebu'l-Huseyin Ahmed b. Fâris b. Zeke-riyyâ, *es-Sahîbî fî Fikhi'l-Luga ve Sunenu'l-Arabi fî Kelâmihâ*, thk. Muhammed Ali Beydûn, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997, s. 76.

⁴⁵ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, IV, 346.

⁴⁶ el-Furkân, 25/49.

⁴⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 438; İbnu'l-Esir, *el-Bedî' fî İlmi'l-Arabiyye*, I, 173; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, IV, 346.

4. Anlam olarak harfin öncesi ve sonrasında zıtlık ilişkisi vardır.⁴⁸ Bu zıtlık her zaman net olarak görünmeyebilir. Önceki cümlenin muktezasının zıttı olabileceği gibi⁴⁹ Türkçeye aktarılırken zıtlık bağlaçlarından veya yan cümle ile temel cümle arasında kurulan bir bağ ile mümkün olan vurgudan faydalanılabılır. Örneğin,

فَإِنْ يَكُنِ الْمَوْتُ أَفْنَاهُمْ ... فَلَمَوْتُ مَا تَلَدُ الْوَالِدِ⁵⁰

“Şayet ölüm yok ettiyse onları, zaten anneler ölüm için doğurmadı mı onları?” beytinde annelerin çocuklarını ölüm için doğurmuş olmaları, soru cümlesinden destek alınarak oluşturulan vurgu ile kulak tırmalayıcı bir hal almaktan uzak tutulmuş ve şart cümlesi ile temel cümle arasındaki zıtlık sayesinde, başka bir şekilde anlaşılma ihtimaline meydan verilmeksizin anlam metinde anlatılmak istenene odaklanmış olmaktadır.

5. ‘Lâmu’l-âkibe’nin yerine ta’kîb ifade eden fâ’yı getirmek mümkündür. Aslında bu aynı zamanda temeli sağlam zemine oturmuş olan bir konudur. Çünkü en-Nehâs’ın ve Mekkî b. Ebî Tâlib’in (ö. 437/1045) ‘lâmu’l-fâ’ dediği ‘lâmu’l-âkibe’ ya da ‘lâmu’s-sayrûra’dan başkası değildir.⁵¹ Nitekim kendilerinden önce Halil b. Ahmed’in de “fâ yerine geçen lâm” adıyla açtığı başlık ve أَحْسَنْتَ إِلَى زَيْدٍ لِيَكْفَرَ نِعْمَتَكَ şeklinde verdiği örnek de buna işaret etmektedir.⁵² ez-Zerkeşî (ö. 94/1392) İbn Kuteybe’ye (ö. 276/889) dayandırdığı görüşe göre lâm’ın yerine ta’kîb ifade eden fâ’nın takdir edilmesinin mümkün olmasını ‘lâmu’l-âkibe’yi ‘lâmu’l-ta’lîl’den ayırmakta en önemli kriterlerden biri olarak görmüştür.⁵³ Zira söz konusu lâm’da فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ “Şeytan orada ikisinin de ayaklarını kaydırды, böylece onları buldukları yerden çıkardı.”⁵⁴ âyetinde olduğu gibi mahza bir ta’kîb ve tertib söz konusudur.

⁴⁸ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf en-Nahvî, *Şerhu Şuzûri’z-Zeheb fî Ma’rifeti Kelami’l-Arab*, thk. Abdulgnâ ed-Dakr, Suriye, eş-Şeriketu’l-Muttehide li’t-Tevzî, tsz. s. 383; el-Hamed, Ali Tefvîk-ez-Za’bî, Yusuf Cemil, *el-Mu’cemu’l-Vâfi fî Edevâtî’n-Nahvi’l-Arabî*, İrbid, Dâru’l-Emel, 1993, s. 25.

⁴⁹ ed-Da’kûr, Nedîm Huseyn, *el-Kavâidu’t-Tatbîkiyye fî’l-Luğati’l-Arabîyye*, Beyrut, Müessesetu Bahsûn, 1998, s. 101.

⁵⁰ İbn Hişâm, *el-Mugnî*, I, 282.

⁵¹ en-Nehhas, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Muradî, *Risâle fî’l-Lâmât*, thk. Tâhâ Muhsin, Mecelletu’l-Mevrid, Cilt:1, Sayı:1-2, Bağdat, 1971, s.148; Mekkî b. Ebî Talib, Muhammed b. Hammuş b. Muhammed b. Muhtar, *el-Hidâye ilâ Bulûği’n-Nihâye fî İlmi Meanî’l-Kur’ân ve Tefsirihi ve Ahkamihî ve Cumelin min Fünûni Ulûmih*, thk. eş-Şâhid el-Büşeyhî vd. eş-Şârika, Camiatu’ş-Şârika Kulliyatü’d-Dira-satî’l-Ulyâ ve’l-Bahsi’l-İlmi, 2008, V, 3314.

⁵² el-Ferâhidî, *el-Cumel fî’n-Nahv*, s. 275.

⁵³ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, IV, 346.

⁵⁴ el-Bakara, 2/36.

KUR'ÂN MEALLERİNDE LÂMU'L-ÂKIBE

'Lâmu'l-âkibe' ve diğer isimlendirmeler hem kelime anlamları bakımından hem de taşıdığı şartlar bakımından tercüme konusuna konu edilen metnin bir sonuca işaret etmesi gerektiğini göstermektedir. Bu kısımda Kur'ân meallerine bu meselenin nasıl yansıdığına değinilecektir.

Örnek 1: el-Kasas Suresi 8. Ayet

فَأَلْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِبِينَ

"Firavun o çocuğu bulup aldı, akıbet o, kendilerine düşman ve üzüntü kaynağı olacak ya! Şüphesiz Firavun, (veziri) Hâmân ve onların askerleri hata yapıyorlardı."⁵⁵

Mûsâ (as) kıssasının anlatıldığı bu pasajda Firavun askerlerince öldürülmekten kurtulması için annesi tarafından suya atılan Musa'yı (as) Firavun ailesinin nehirden alması konu edilmektedir. Buradaki lâm ile biraz ilgilenen veya diğer mealleri biraz karıştıran her yazar bu ayetteki 'lâmu'l-âkibe'yi mealine ya yukarıda diyanetin mealinde olduğu gibi "nihayet" veya "akıbet, sonunda, sonradan, sonuçta" kelimelerinden yardım alarak⁵⁶ ve lâm'dan sonrasını gelecek zamana çevirerek yansıtmış ya da "Derken onu Firavun âilesi bul(arak al)dı ki, tâ (bunun neticesi) kendilerine bir düşman ve bir üzüntü olsun." (Hayrat Neşriyat) şeklinde parantez kullanarak veya "ile-ride kendileri için bir düşman ve üzüntü olacağı farkında değillerdi." şeklinde tercüme etmişlerdir.⁵⁷ Ancak "Firavun'un adamları onu bulup aldılar. Çünkü ileride kendilerine bir düşman ve bir üzüntü olacaktı."⁵⁸ (Adil Fikri Yavuz) şeklinde veya "Kendilerine düşman olması, onları tasalandırması için Firavun'un adamları, onu buldular" (Abdülbaki Gölpinarlı) şeklinde mantığı zorlayan meallere rastlamak da mümkündür.

⁵⁵ Bu meal lâm'ın âkibe anlamına uygundur. 'Lâm-ı sayrûre'ye vurgu yapmak için ise "Mûsâ onlar için bir düşmana ve üzüntüye dönüştü." şeklinde tercüme edilebilir. el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyun*, II, 175.

⁵⁶ Fakat şunu ifade etmek gerekir ki bu kelimeleri 'lâmu'l-âkibe'nin yerinde değil de ayetin baş kısmına alarak yanlış yerde kullanımlar da olmuştur.

⁵⁷ <http://www.kuranmeali.com>. <http://www.mealler.org>. ve <http://www.kuranmeali.tv>. sitesinden bütün meallere ulaşmak ve mealleri karşılaştırmak mümkündür. Ayrıca yararlandığımız meallerden bu sitelerde bulunmayan veya farklı basımları olanlar için bkz. Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Koytak Cahit-Ertürk Ahmet, İstanbul, İşaret Yay. 1999; İçsıcık, Yusuf, *Kur'ân Meâli*, Konya, Ünlem Matba, 2010; Öztürk, Mustafa, *Kur'ân-ı Kerim Meal*, Ankara, Ankara Okulu Yay. 2014; Elmalı, Hüseyin-Dumlu, Ömer, *Ayet Ayet Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Meal)*, İstanbul, Ensar, 2006; Davudoğlu Ahmed, *Kur'ân-ı Kerim ve İzahlı Meâli (Türkçe Anlamı)*, İstanbul, Çile Yay. 1981; Türk, Mehmet, *Allah'ın Kelâmı (Kur'ân-ı Kerim Meâli)*, Konya, Nokta Ofset, 2008; İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'ân Gerekeçeli Meal Tefsir*, İstanbul, Düşün Yay. 2008; Öztürk, Abdulvehhab, *Kur'ân-ı Kerim ve Meâli*, Ankara, Emek Ofset, tsz.

⁵⁸ Yanlış tercüme edilen diğer meallere örnek olarak bkz. "Firavun'un ailesi Onu kaybolmuş çocuk olarak bulup aldı. Kendileri için düşman ve hüzn vesilesi olacağı için..." (Ahmed Hulusi) "Artık O'nu Fir'avun'un adamları bulup aldılar, tâ ki, kendileri için bir düşman ve bir üzüntü olsun." (Ömer Nasuhi Bilmen) "Derken onu, kendilerine düşman etmek ve başlarına dert açmak için Firavun'un adamları buldu." (Ümit Şimşek).

Kanaatimizce mealdeki tuhafılık, 'lâmu'l-âkıbe'nin tam anlamıyla değerlendirilmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Yani buradaki fiili nasbeden ister lâm'ın biz-zat kendisi olsun ister kendisinden sonra takdir edilmesi caiz olan ن harfi olsun; lâmin adı ister 'lâmu'l-âkıbe', 'lâmu's-sayrûra' veya 'lâmu'l-meâl' olsun isterse ta'lîl olsun, ta'lîl kabul edilirse⁵⁹ de ister hakiki olsun ister sebep-sonuç ilişkisinin hakikî bir ta'lîliyet olmamasından dolayı 'ta'lîl-i mecâzî' olsun⁶⁰ bütün müfessir ve dilciler âyetle ilgili aynı açıklamaları yapmaktadırlar.

Firavun ailesinin nehirde buldukları Musa'yı (as) kendilerine düşman olsun, kendilerini üzsün diye almaları mümkün değildir. Onlar onu göz aydınlığı olsun diye almışlar ve benimsemişlerdir. Fakat sonuç ayette ifade edildiği şekilde olmuştur. Böylece Firavun'un ve Firavun ailesinin Musâ'dan umdukları ile buldukları arasındaki uçurum vurgulanmıştır. Bu ifadenin mecaz vurgusunun metne aktarılması mümkün olan ayetlerde olduğu gibi tercüme edilmesi bu görüşteki müellifleri haklı çıkarmış olacaktır. Türkçeden bir örnek vermek gerekirse malını mülkünü bir eve yatırmış ama satın aldığı gün yıkılan evinin altında kalmış veya varını yoğunu pahalı bir araba için harcamış, aldığı gün kaza yaparak ölmüş biri için "meğer tüm çabası ölmek içinmiş" denir. Bu vurgunun yansıtılmadığı Kur'ân mealleri oldukça anlamsız bağlamdan kopuk, tatsız bir metin haline gelmektedir.

İlgili ayet üzerinden 'lâmu'l-âkıbe'de olması gereken şartların sağlanması şu şekilde yapılabilir: Ayetteki lâm'dan sonraki kısım öncesinin sonucudur. Bu sonuç Musa'nın firavun ve ailesi için üzüntü kaynağı ve onların düşmanı olmasıdır. Bu da lâmin öncesinde zikredilen sebebin -Musa'yı nehirden almaları- kendileri açısından beklenmeyen bir sonucudur. Aynı zamanda bu sonuç müsebbebiyet alakası ile bir mecaz ifade etmektedir. Zira onların Musa'yı (as) almalarındaki gerçek sebep değil sonuç zikredilmiştir. Fiilimsi olan yan cümle ve temel cümle arasında zıtlık ilişkisi de vardır ve aralarına 'ta'kîb' ifade eden fâ'nın getirilmesi anlam bakımından uygun düşer. Lâm'ın sayrûre manası açısından bakıldığında ise "Firavun ailesi (başka niyetlerle) almış olsalar da Musa kendileri için bir üzüntüye ve düşmana dönüştü."⁶¹ anlamı vardır ki bu yine mecâzî ifadelerde Arapların çokça kullandığı bir üsluptur. Nitekim Kur'anda *وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانٍ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا* "Onunla (Yusuf as) beraber hapse iki kişi daha girdi. Onlardan birisi ben kendimi rüyamda üzüm sıkarken gördüm, dedi."⁶² ifadesinde "i'tibârî mâ yekûn" alakasından dolayı sıkılan üzüm kastedilirken şarap kelimesi kullanılmıştır.⁶³

⁵⁹ İbn Kesir, Ebu'l-Fida İmâdüddin İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Muhammed Huseyn Şem-suddîn, Beyrut, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1419, VI, 199.

⁶⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 438; Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân Endelusi, *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*, thk. Sıdkı Muhammed Cemîl, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1420, VIII, 278.

⁶¹ el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, II, 175; en-Neysâbü'rî, *el-Vasîl*, II, 308.

⁶² Yusuf, 12/36.

⁶³ el-Herevî, *Kitâbu'l-Lâmât*, s. 131.

Örnek 2: Yunus Suresi 88. Ayet

وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ
رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّىٰ يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ⁶⁴

Halil b. Ahmed ve İbn Fâris bu ayeti kerimede رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ ifadesindeki lâmin 'lâmu's-sayrûre' olduğunu ifade etmektedirler.⁶⁵ 'Lâmu'l-âkıbe' yönüne vurgu yapan dilbilimciler de olmuştur.⁶⁶ Daha ilk dönem müfessirlerinden itibaren pek çok müfessir de 'lâmu'l-âkıbe' olduğuna dikkat çekmiştir.⁶⁷

Halil b. Ahmed 'lâmu'l-fâ' bahsinde bu ayete değinmiş,⁶⁸ pek çok müfessir tefsirlerinde bu görüşe işaret etmiştir.⁶⁹ İbn Kuteybe, Halil b. Ahmed ve Sîbeveyh'e (ö. 180/796) dayandırdığı görüşünü "*nihayet onlar hak yoldan sapınca sanki Allah onlara bu imkânı insanları saptırmak için vermiş gibi bir hale dönüştü*" ifadeleriyle 'lâmu'l-âkıbe' ve sayrûre olmasına dikkat çekerek en doğrusunun bu olduğunu özellikle ifade etmiştir.⁷⁰ Yani kendilerine mallar ve ziynetler verilen Firavun, nihayetinde bunu insanları saptırmak için kullanmıştır.⁷¹

Ayetle ilgili yapılan mealler

"...Rabbimiz! Senin yolundan şaşırımları için mi?..." (Bekir Sadak)

"...Rabbimiz, senin yolundan saptırırsınlar diye mi?..." (Süleyman Ateş)

"...Rabbimiz (işte) bu yüzden senin yolundan insanları saptırıyorlar." (Mustafa İslamoğlu)

"...Rabbimiz, onlar bu yüzden halkı doğru yoldan çıkarmada, saptırmadalar..." (Abdülbaki Gölpınarlı)

⁶⁴ el-Hâc suresi 9 ayet ve ez-Zümer Suresi 8. ayet de benzer durum söz konusudur. es-Seâlibî ve en-Neysâbü'rî buna İbrahim Suresi 30. âyeti de dahil etmişlerdir. Kurtûbî gibi bazı müfessirler fiilin İbn Kesîr ve Ebû Amr'a göre sülâsî olarak okunması durumunda lâm'ın âkıbe anlamında olacağını söylemişlerdir. Ebû Hayyân da fiil rubâi babta olursa ancak lâm'a âkıbe lâm'ı denilebileceğini söylemiştir. Zemaşerî ise ضلال ve اضلال durumlarının her ikisinde de lâmin "netice" bildirdiğini ifade etmiştir. ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf*, II, 555; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VI, 296; V, 351; III, 520; el-Kurtûbî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî, Kahire, Dâru'l-Kutubî'l-Misriyye, 1964, XII, 16; IX, 365; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, VI, 436.

⁶⁵ el-Ferâhîdî, *el-Cumel fi'n-Nahv*, s. 275.

⁶⁶ İbn Hişâm, *el-Mugnî*, II, 282; el-Murâdî, *el-Cene'd-Dânî*, s. 123.

⁶⁷ el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1405, IV, 375; el-Kirmânî, Mahmud b. Hamza b. Nasr Ebu'l-Kâsım Burhaneddin, *Garâibu't-Tefsîr ve Acâibu't-Te'vîl*, Beyrut, Muessesetu Ulûmi'l-Kur'ân, tsz. I, 492; el-Begavî, Muhiyissunne Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ud, *Meâlimu't-Tenzîl fi Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420, II, 431; er-Râzî, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, *Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420, XVII, 262; eş-Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Havîânî, *Fethul-Kadîr*, Beyrut, Dâru'l-Kelîmi't-Tayyib, 1414, II, 532.

⁶⁸ el-Ferâhîdî, *el-Cumel fi'n-Nahv*, s. 275.

⁶⁹ Mekî b. Ebî Talib, *el-Hidâye*, V, 3315.

⁷⁰ el-Kurtûbî, *el-Câmî'*, VIII, 374.

⁷¹ el-Mervezî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrâhîm, Riyad, Dâru'l-Vatan, 1997, II, 401.

“... Öyle ki Bunun sonucu olarak, onlar da kullarını senin yolundan çeviriyorlar...”
(Abdullah Parlıyan)

“.. öyle ki, bunun sonucu olarak onlar da, ey Rabbim, [başkalarını] Senin yolundan çeviriyorlar!...” (Muhammed Esed)

“... Rabbimiz, onlar ise bu verdikleriyle halkı Senin yolundan saptırıyorlar....”
(Ümit Şimşek)

Cemal Külünkoğlu'nun mealinde olduğu gibi söz konusu yere fiil takdir edenler de olmuştur:

“... Ey Rabbimiz! Bunlar (iradeleri zayıf kullarını) senin yolundan saptırmaları için (kullanılmakta)dır...”

Ömer Nasuhi Bilmen ise ifadeyi ortada bırakmıştır.

Mûsa da dedi ki: “Ey Rabbimiz! Şüphe yok ki, sen Fir'avun'a ve onun cemaatine dünya hayatında ziynet ve mallar verdin. Ey Rabbimiz! Senin yolundan sapırsınlar diye. Ey Rabbimiz! onların mallarını mahvet ve gönülleri üzerini şiddetle mühürle. Tâ ki onlar acıklı azabı görünceye kadar imân etmesinler.”

Bu ayetle ilgili meallere baktığımızda aslında olması gerektiği gibi bütün meal-lerde mecâzi anlamın cümleye yansıtılma çabasının bir sonucu olarak cümlenin sonuna soru edatı getirilmek suretiyle anlam muhataba iletmeye çalışılmıştır. İkinci bir metot olarak ise ‘lâmu'l-âkıbe’ “bu yüzden” buna dayanarak” “bunun sonucu olarak” “neticede” “ise” şeklinde tercümeyle yansıtılmıştır.⁷² Nitekim Diyanet İşleri Başkanlığı'nın son meali de bu şekildedir: “Mûsâ, şöyle dedi: “Ey Rabbimiz! Gerçekten sen Firavun'a ve onun ileri gelenlerine, dünya hayatında nice ziynet ve mallar verdin. Ey Rabbimiz, yolundan sapırsınlar diye mi? Ey Rabbimiz, sen onların mallarını silip süpür ve kalplerine darlık ver, çünkü onlar elem dolu azabı görünceye kadar iman etmezler.”

‘Lâmu's-Sayrure'yi 'lamu'l-âkıbe'den farklı görenlerin de örnek olarak kullandığı bu ayet ve ‘lâmu'l-âkıbe’ ile ilgili olarak ele aldığımız ilk ayet olan el-Kasas Suresi 8. ayetinin tercümesinin bazı mealler dışında hatasız yapılmasına ilgili bütün gramer ve tefsir kitaplarında bu ayetlerin örnek gösterilmesi bir sebep olarak gösterilse de aşağıda örnek olarak vereceğimiz ayetlerdeki isabet oranının bu ayetlere oranla çok zayıf kalması tuhaf olmakla beraber meallerin birbirinden ne kadar etkilendiğini göstermesi açısından da önemlidir.

⁷² Benzer veya aynı diğer mealler için bkz. “... Ey Rabbimiz! Onlara bu nimetleri, insanları senin yolundan saptırsınlar ve elem verici cezayı görünceye kadar iman etmesinler diye mi verdin?...” (Bayraktar Bayraklı) “... Ey Rabbimiz! (Onlara bu nimetleri), insanları senin yolundan saptırsınlar ve elem verici cezayı görünceye kadar iman etmesinler, diye mi (verdin)? ...” (Diyanet Vakfı) “...Rabbimiz, senin yolundan saptırsınlar diye mi? ...” (Elmalılı Hamdi Yazır, Şaban Piriş, Ali Fikri Yavuz, Hasan Basri Çantay, Ahmet Varol, Yaşar Nuri Öztürk) <http://www.kuranmeali.com>.

Örnek 3: el-En'âm Suresi 122, 123. Ayet

أَوْ مَنْ كَانَ مِيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ
مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكْبَارًا مُجْرِمِينَ لِيْمَكُرُوا فِيهَا
وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنْفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ

Ayetin ilgili kısmı için yapılan mealler

“İşte böyle, her memlekette günahkârları oranın ileri gelenleri kıldık ki oralarda hilekârlık etsinler.” (Diyanet İşleri (Yeni))

“Ve böylece her şehirde, hileler, düzenler kursunlar diye o şehrin günahkârlarını büyüttük.” (Abdülbaki Gölpinarlı)

“Mekke'de olduğu gibi, her beldede de en büyük günahkârları (mücrimleri yüksek) mevkide bulunduruyoruz ki, orada hile yapsınlar.” (Ali Fikri Yavuz)

“Böylece biz her kasabada, oralarda bozgunculuk yapmaları için günahkârlarını liderler yaptık.” (Bayraktar Bayraklı)

“Ve işte böylece her ülkenin önde gelenlerini, hile ve entrika peşinde koşan suçlular durumuna sokarız.” (Muhammed Esed)

“(Mekke'de olduğu gibi) her şehir ve kasabada da oraların günahkârlarını, o yerlerde hilekârlık etsinler diye, büyük (tanınmış) adamlar (dan) yaptık.” (Hasan Basri Çantay)

“Biz bu şekilde her kentte/her medeniyette kodamanları, o kent ve medeniyetin suçluları yaptık ki, orada oyunlar tezgâhlayıp tuzaklar kursunlar.” (Yaşar Nuri Öztürk)

Konuyla ilgili kısımlarını alarak uzatmak istemediğimiz belli başlı bu mealler ve diğer çoğunluğu ayeti bu şekilde tercüme etmişlerdir.

Meallerde o memleketlerin büyüklerinin günahkârlar yapılması Allah'a isnat edilmektedir. Özellikle tercüme aktarıldığında imtihan için böyle murat edilmiş olması göz önüne alınarak meallendirilmiş olma ihtimali de cümlelere yansıtılmaktadır. Zira bu şekilde anlayan müfessirlerin bile Allah'a böyle bir muradı isnat etmekten kaçındıkları düşünülecek olursa aynı müfessirlerin, buradaki kastın şehrin ileri gelenlerine Allah fırsat verdiğinde onların bu fırsatı nasıl kullandığını ifade etme sadedinde değerlendirdikleri görülecektir.

er-Râzî'nin (ö. 606/1209) el-Cubbâ'ye (ö. 303/915) isnad ederek جعل fiilinun ikinci mefulünün öne alındığını ifade etmesi ve جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ مُجْرِمِينَ لِيْمَكُرُوا فِيهَا şeklinde yorumlayarak⁷³ Allah'ın onların bu tür hile ve desiselerin içinde bulunmalarını murat etmeyeceği düşüncesi ile bu lâmin 'lâmu'l-âkibe' olduğunu ifade etmesi kanaatimizce daha uygundur. İbn Âşûr (ö. 1394/1973) buradaki lâmin tefrî' anlamındaki fâ'nın yerine kullanılmasının câiz olduğunu belirterek aslında olması

⁷³ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XIII, 135.

gerekene işaret etmiştir.⁷⁴ Nitekim söz konusu vasıfta insanların buldukları makamlarda bulunabilmeleri ancak bir takım hile, tuzak, entrika vb. ile mümkün olabilmektedir.⁷⁵ Dolayısıyla ayet için uygun olan meal şu şekilde olabilir: “Manen ölü iken dirilttiğimiz ve kendisine, insanlar arasında yürüyeceği bir nur verdiği kimse, karanlıklar içinde kalmış ve ondan bir türlü çıkamayan kimse gibi olur mu hiç? Ne var ki durum bu! Kâfirlere yaptıkları böyle süslü gösterilmiştir. Aynen her memleketteki günahkârlara makam vermemiz⁷⁶ sonra da onların (bu yetkiyle) oralarda entrika çevirmeleri (nin kendilerine hoş görünmesi) gibi.⁷⁷ Hâlbuki onlar ancak kendi kendilerine entrikalar çevirmektedirler, bunun da farkında değiller.”⁷⁸

Örnek 4: el-En’âm Suresi 53. Ayet

وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِّيُقُولُوا أَهَؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِن بَيْنِنَا أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ

Ayetle ilgili yapılan mealler

“Böylece insanların bazısını bazısı ile denedik ki, “Allah, aramızdan şu adamları mı iman nimetine lââyık gördü?” desinler. (Diyanet İşleri (Yeni))

“Aramızdan Allah’ın kendilerine lütuf ve ihsanda bulunduğu kimseler de bunlar mı?” şeklinde konuşurmak için, onların bir kısmını diğerleri ile işte böyle imtihan ettik. (Ahmet Tekin)

“İnsanların bir kısmını, diğer bir kısmı ile imtihan ettik ki, Kureyş’in ileri gelenleri, fakirler hakkında şöyle desinler; “-Allah’ın aramızdan kendilerine iman ihsan ettiği kimseler şunlar mı?” (Ali Fikri Yavuz)

“Aramızda Allah’ın kendilerine lütuf ve ihsanda bulunduğu kimseler de bunlar mı?” demeleri için onların bir kısmını diğerleriyle işte böyle imtihan ettik.” (Bayraktar Bayraklı)

Bu mealler ve bahsi geçen internet sitelerindeki elliye yakın meal incelendiğinde genellikle imtihan edenin edilenlere tırnak arasındaki cümleyi söyletme amacıyla imtihan ettiği anlamı çıkmaktadır. Hâlbuki buradaki lââm ‘lâmu’l-âkıbe’dir.⁷⁹ Lââm’dan sonraki ifadenin sahibi olan müstebkir müşriklerin davranışları lââmıdan önceki cümlede belirtilen imtihanın sonucudur. Bu şekilde tercüme akla yatkın gelmemiş olacak

⁷⁴ İbn Âşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusî, *Tahrîru’l-Tenvîr*, Tunus, ed-Dâru’t-Tunisiyye, 1984, VIII, 49.

⁷⁵ Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsîru’l-Menâr*, nşr. el-Hey’etu’l-Mısıriyye el-Âmme, 1990, VIII, 30.

⁷⁶ er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XIII, 135.

⁷⁷ et-Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid, *Câmiu’l-Beyân fi Tefsiri’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut, Muessesetu’l-Risâle, 2000, XII, 93.

⁷⁸ Ayetteki lââmın ‘lâmu’l-âkıbe’ olabileceği ile ilgili olarak bkz. er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XIII, 135; Ebu Hayyân, *el-Bahru’l-Muhîr*, IV, 636; Nâzîru’l-Ceyş, Muhammed b. Yusuf b. Ahmed Muhibuddin el-Halebî, *Temhîdu’l-Kavâid bi Şerhi Teshîli’l-Fevâid*, thk. Ali Muhammed Fâhir, Kahire, Dâru’s-Selâm, 1428, VIII, 4260; Öztürk, Mustafa, *Kur’ân-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Ankara, Ankara Okulu Yay. 2014, s. 167.

⁷⁹ İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 76.

ki Muhammed Esed ve Mustafa İslamoğlu “İşte bu şekilde insanları birbirleri aracı-lığıyla sınarsınız ki sonunda, “Acaba Allah bizim yerimize onlara mı lütufta bulundu?” diye sorsunlar.” şeklinde; Ümit Şimşek de “Onları birbiriyle böylece imtihana uğrattık; onlar da “Aramızdan bunları mı Allah lütfuna lâyık gördü?” dediler.” şeklinde tercüme yoluna gitmişlerdir. Burada şunu da ifade etmek gerekir ki buradaki lâmin كى anlamında olduğunu söyleyen müfessirlerin de bu lâmin akıbe anlamına vurgu yapması⁸⁰ sebep sonuç içerisinde değerlendirilse de tercümeyle bunun yansıtılması gerektiğini göstermektedir. Örneğin Abdullah Parlıyan’ın meâlinde “Böylece ekonomik yönden güçsüz kimselerin Müslüman olup ve Allah’a yakın olmalarıyla, zengin ve kibirli kimselerin İslâm’dan ve Allah’tan uzak olmaları sebebiyle insanlardan kimini, kimiyle deneyip fitneye soktuk ki, sonunda Allah aramızda, bunlara mı nimet ve lütufta bulunmuştur? desinler.” ifadeleriyle bu yapılmaya çalışılmıştır.

‘Lâmu'l-âkıbe’ olarak yapılacak bir tercüme için, “İşte biz (ekonomik ve sosyal açıdan farklı yaratarak) insanları birbirleriyle böyle imtihan ettik.⁸¹ Sonuç olarak onlar (ekonomik açıdan zengin, sosyal açıdan itibar sahibi olanlar) “Allah aramızdan bunlara (ekonomik açıdan fakir, imanlarıyla itibar kazananlara) lütufta bulundu?” dediler.”⁸² şeklindeki bir meal uygundur. Bu hassasiyetle yapılmış olan Yusuf Işıcık ve Mustafa Öztürk’ün mealleri kanaatimizce anlam bakımından daha isabetlidir.⁸³

“İşte biz onları bu şekilde birbirleriyle sınadık da, sonunda onlar (kimsesiz ve yoksul mü’minler hakkında) şöyle dediler: “Bunlar mı imiş içimizden Allah’ın iyiliğe layık gördüğü kimseler?!”⁸⁴ (Yusuf Işıcık)

Örnek 5: Necm Suresi 31. Ayet

وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى

Ayetle ilgili yapılan mealler

Bu ayet ile ilgili yapılan mealler incelendiğinde üç farklı tercüme ile karşılaşıl-maktadır. İlk olarak kesinlikle doğru bir meal olma ihtimali olmayan lâm’dan sonrasını amaç veya sebep olarak tercümeyle yansıtan mealler:

⁸⁰ en-Neysâbüürî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, Camiatu'l-İmam Muhammed b. Suûd Ünv. Doktora Tezi, nşr. İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî, Riyad-1430, VIII, 172.

⁸¹ Önceki ayetin nüzul sebebi ile ilgili olarak bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur’âni'l-Azim*, III, 231-234.

⁸² Bu mealdeki “ekonomik açıdan zengin, sosyal açıdan itibar sahibi olanlar” ve devamındaki “ekonomik açıdan fakir, imanlarıyla itibar kazananlara” ifadesi ayetin nüzul sebebi ile olarak parantez arası yapılmıştır.

⁸³ Mahmut Kısa’nın açıklamalı mealini pas geçerek haksızlık yapmak istemeyiz: “İşte biz, kimine diğerinden daha üstün nimetler bahşederek, insanları bu şekilde birbirleriyle imtihan ederiz; bu yüzden dünyevi nimetlere sahip olan kâfirler, bunlardan yoksun olan müminler hakkında, “Allah, aramızdan bula bula bunları mı lütfuna lâyık gördü?” diye sorarak alay edecekler. Onlara cevap olarak de ki: Fakirliklerinden dolayı sizin küçümsediğiniz, fakat birer ahlâk ve erdemlilik timsali olan bu insanların ilâhî nimetlere kavuşacağını bizzat Allah söylüyor. Öyle ya, kulları arasında kimlerin kendisine lâyıkıyla şükrettiğini ve kimlerin de nankörlük ettiğini en iyi bilen, Allah değil mi?” Kısa Mahmut, *Kısa Açıklamalı Kur’ân Meâli*, Konya, Armağan Kitaplar, 2013, s. 133.

⁸⁴ Işıcık Yusuf, *Kur’ân Meali*, s. 106.

“Göklerdeki her şey, yerdeki her şey Allah’ındır. (Bu) kötülük edenleri yaptıklarıyla cezalandırması, iyilik edenleri de daha güzeliyle mükâfatlandırması için (böyle)dir.” (Diyanet İşleri (Yeni)

“Göklerde ve yerde bulunanlar hep Allah’ındır. Bu, Allah’ın, kötülük edenleri yaptıklarıyla cezalandırması, güzel davrananları da daha güzeliyle mükâfatlandırması içindir.” (Diyanet Vakfı)

“Göklerde ve yerde bulunan her şey Allah’ındır. (Bunları yaratmıştır) Ki kötülük edenleri, yaptıklarıyla cezalandırsın, güzel davrananları da güzellikle mükâfatlandır-sın.” (Süleyman Ateş)

“Göklerde ne var, yerde ne varsa Allah’ındır. (Bunların yaratılması ve nizama getirilmesi ise Allah’ın) kötülük edenleri, yaptıklarına mukabil cezalandırılması, güzel hareket edenleri de daha güzeliyle mükâfatlandırması içindir.” (Hasan Basri Çantay)

Bu mealler ve bunların aynısı veya benzeri olan Yaşar Nuri Öztürk, Abdulvehhab Öztürk, Ömer Öngüt, Sadık Türkmen, İlyas Yorulmaz, Ahmet Varol mealleri ve Hayrat Neşriyatın mealinden anlaşılan göklerdeki ve yerdeki her şeyin Allah’a ait olma sebebi kötülük edenleri cezalandırmak, iyilik edenleri de mükâfatlandırmaktır. Bu akla ziyan bir iştir. Tek bir ayet içerisinde bağlam bütünlüğünü sağlayamayan bu mealleri okuyan bir kimsenin eğitimsiz olması bir tarafa eğitim görmüş olması bile konunun ve surenin siyak ve sibakı (bağlam) içerisinde iletilmek istenen mesaja ulaşması için yeterli olmayacaktır. Bir de bunun Cemal Külünkoğlu’nun mealinde olduğu gibi parantez arası ile iyice perçinlenmeye çalışılması gerçekten komiktir. *“Göklerde ve yerde ne varsa hepsi Allah’a aittir. (Bütün bunların varlığındaki amaç;) kötülük yapanların (aynen) yaptıklarıyla cezalandırılması, iyilik yapanlara da iyiliklerinin daha güzeliyle karşılık verilmesi içindir.”*

İkinci olarak bazı meallerde buradaki lâmanın tercümeyle hiç yansımadağı görülmektedir. Örneğin Muhammed Esed bu ayeti *“Göklerde ve yerde ne varsa hepsi Allah’a aittir: O, kötülük yapanlara yaptıklarının karşılığını verecek ve iyilik yapanları da katıksız iyilikle ödüllendirecektir.”* şeklinde tercüme etmiştir. Mehmet Türk de bir bağlaç olarak değerlendirmiştir. *“Göklerde ve yerde her ne varsa şüphesiz hepsi Allah’ındır. Ve Allah kötülük yapanları yaptıkları ile cezalandıracak güzel davrananları da daha güzeli ile ödüllendirecektir.”* Ömer Nasuhi Bilmen, Abdubaki Gölpınarlı, Şaban Piriş, Celal Yıldırım, Bekir Sadak de aynı yaklaşımla tercüme etmişlerdir. Ahmed Davudoğlu, Hüseyin Elmalı-Ömer Dumlu, Ali Fikri Yavuz, Mustafa Öztürk, Yusuf Işıcık, Mustafa İslamoğlu, Bayraktar Bayraklı ise Elmalılı Hamdi Yazır mealinde olduğu gibi *“Göklerde ve yerde bulunanlar hep Allah’ındır. (Sonuçta) kötülük yapanları yaptıkları ile cezalandıracak, güzel davrananları da daha güzeliyle mükâfatlandıracaktır.”* şeklinde veya nihayetinde/akıbet gibi bir kelime ile lâma, âkıbe mealı vererek tercüme

etmişlerdir. Harun Yıldırım ve Gültekin Onan'ın bunu "öyle ki" bağlacı ile tercüme etmesi de yine uygun olmayan bir sonuç doğurmuştur. Ali Bulaç'ın mealinde olduğu gibi: "Göklerde ve yerde olanlar Allah'ındır; öyle ki, kötülükte bulunanları, yaptıkları dolayısıyla cezalandırır, güzel davranışta bulunanları da daha güzeliyle ödüllendirir."

Halil b. Ahmed'in "fâ yerine geçen lâm" adıyla açtığı başlıkta ele aldığı iki ayetten biri olan bu ayet aslında konuyla ilgili ilk kaleme alınan eserde zikredilmiş olmasından dolayı meal yazarlarının herhangi bir bahane sunmalarının önünde bir engeldir. Hâlbuki "Şüphesiz, senin Rabbin kendi yolundan sapanı en iyi bilendir, hidayet üzere olanı da en iyi bilen O'dur. -Zaten göklerde ve yerde olanlar Allah'ındır.- Sonuçta (bu bilgisi doğrultusunda) kötülük edenleri yaptıklarıyla cezalandıracak, iyilik edenleri de daha güzeliyle mükâfatlandıracaktır."⁸⁵ şeklindeki bir tercümede hem anlam bakımından zihinde bir soru işareti kalmayacak hem de bağlamdan kopmadan meal yapılmış olacaktır. Nitekim tercüme de ayet numaralarına bağlı kalmak da meallerin bir problemidir.⁸⁶ Bu ayetin bir önceki ayetle arasındaki bağlantıya dikkat çeken en-Neysâbü'rî, (ö. 468/1075) el-Kirmânî, (ö. 505/1111) İbnu'l-Cevzî, (ö. 597/1201) ve el-Kurtubî (ö. 671/12739) *وَمَا فِي الْأَرْضِ* kısmını 'mu'teriza' olarak değerlendirmiş,⁸⁷ buradaki lâmin da 'âkıbe lâmi' olduğunu ifade etmişlerdir.⁸⁸

Örnek 6: el-En'âm Suresi 137. Ayet

وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءُهُمْ لِلَّذِينَ هُمُ لِآبَائِهِمْ وَعُلُوِّهِمْ وَالْبُحُورِ عَلَيْهِمْ دِينُهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ

Ayetin ilgili kısmı için yapılan mealler

"...Allah'a ortak koşanların çoğuna, koştukları ortaklar, çocuklarını öldürmelerini güzel gösterdi ki; onları helâke sürüklesinler ve dinlerini karıştırıp onları yanılsınlar..." (Diyanet İşleri (Yeni)

"... müşriklerden çoğuna evlâdlarını öldürmeyi de o taptıkları şerikler iyi bir şey gibi gösterdi, hem kendilerini ifnâ etmek için, hem dinlerini berbad edip şaşırmaq için..." (Elmalılı Hamdi Yazır)

⁸⁵ Bu tercüme İbnu'l-Cevzî'nin ve el-Kurtubî'nin görüşleri esas alınarak yapılmıştır. İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî, *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, Beyrut, Dâru'l-Kitâb, 1422, IV, 189; el-Kurtubî, *el-Câm'î*, XVII, 106.

⁸⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Cündioğlu, Düccane, *Kur'ân Çevirilerinin Dünyası*, İstanbul, Kapı yay. 2014, s. 14; Şen, Mustafa, "Âyet Sonlarında Vakf Ve Vakfın Meallere Yansıması", e-Journal Of New World Sciences Academy, c. 7, s. 4, Eylül-2012, s. 242-254; et-Tahhân, İsmail Ahmet, *Kur'an'ı Anlamada Vakfın Rolü*, trc. Hanay, Necattin, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012, sayı: 2, ss. 233-278.

⁸⁷ en-Neysâbü'rî, *el-Vasîf*, IV, 201.

⁸⁸ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, IV, 189; en-Neysâbü'rî, *el-Vasîf*, IV, 201; el-Kirmânî, *Garâibu't-Tefsîr*, II, 1157; el-Kurtubî, *el-Câm'î*, XVII, 106.

“...müşriklerden çoğuna, evlâdlarını öldürmeyi de, o taptıkları putların hizmetçileri, iyi bir şey halinde gösterdi; hem kendilerini yok etmek, hem de dinlerini karma-karışık etmek için.” (Ali Fikri Yavuz)

Önceki ayetle de irtibatlı olan ancak fazla yekûn tutması için ilgili kısmını verdiğimiz bu meallerde ve sadece isimlerini zikredeceğimiz Ömer Nasuhi Bilmen, Hasan Basri Çantay, Hüseyin Elmalı-Ömer Dumlu, Mehmet Türk, Abdulvehhap Öztürk, Yaşar Nuri Öztürk, Bayraktar Bayraklı, Kadri Çelik, Şaban Piriş, Ümit Şimşek, Ömer Öngüt, İlyas Yorulmaz, Abdulvehhap Öztürk, Harun Yıldırım meallerinde de aynı yaklaşımdan kaynaklı benzer tercümelemeler görmek mümkündür. Kanaatimizce ayetin “Kendilerini saptıran yandaşları (sözde din adamı konumundaki put bakıcıları), müşriklerin birçoğuna (ekinlerden ve evcil hayvanlardan Allah’a ve putlara pay ayırma işini güzel gösterdiği gibi) hoş göstermiş, böylece onları hem helak ve hüsrana hem de büsbütün batıl şirk inancını hak din gibi göstermeye sevk etmiştir.” (Mustafa Öztürk) şeklinde tercüme edilmesi daha doğrudur.⁸⁹ Zira burada lâmin âkibe anlamını görmek mümkündür. Ancak Allah’a ortak koşanları helake sürüklemek için taptıkları putların evlatlarını öldürmeyi onlara süslü göstermesi mümkün değildir. Bunun amaçlanmış olması da, bir sebep olarak telakki edilmesi de imkânsızdır. Lâmin’den sonraki kısım her halükarda sonuçtur. Nitekim el-Mâverdî (ö. 450/1058) onların helâke sürüklenmelerinin amaçlanmış olmayacağını ifade ettiği bir görüşü nakletmiştir.⁹⁰ ez-Zemahşerî ise buradaki lâmin sayrûre anlamına temas etmiş,⁹¹ İbnu’l-Cevzî ve er-Râzî de putların bunu amaçlamış olmadıklarından dolayı ‘lâmu’l-âkibe’ olduğunu ifade etmişler ve işin sonunun buraya kadar varması bağlamında sayrûre anlamında ‘lâmu’l-meâl’e işaret ederek bu görüşü tercih etmişlerdir.⁹²

Örnek 7: el-A'râf Suresi 20. Ayet

فَوَسَّوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوَاتِيهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ

Ayetle ilgili yapılan mealler

Ayetle ilgili yapılan bütün meallere bakıldığında zaman görülecektir ki bu ayetteki فَوَسَّوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوَاتِيهِمَا kelimesindeki lâmin “gizlenmiş veya gizli kalmış olan avret yerlerini, çirkin yerlerini, mahrem yerlerini, edep yerlerini, çirkin yerlerini,

⁸⁹ Muhammed Esed, Mustafa İslamoğlu ve Abdullah Parlıyan’da âyeti ‘lâmu’l-âkibe’ anlamını cümleye yansıtabilecek şekilde tercüme etmişlerdir. ‘Lâmu’l-âkibe’ nin görülemediği ve ta’lilden kaçınmanın da gerekli olduğunu fark eden Ahmet Tekin ise bir takım açıklamalarla yukarıdaki garabetten kaçarak başka bir garabetin içine düşmüştür. “Bunun gibi, ortak saydıkları mâbutlar, ilâhlığında, otoritesinde, mülkünde, tasarruflarında Allah’a ortak koşan müşriklerden, putperestlerden çoğuna, çocuklarını, kızlarını öldürmeyi süsleyip güzel gösterdi ki, hem kendilerini mahvetsinler, hem de yaptıklarına dinî kılıf bulmak için, dinlerini, şeriatlarını, medeniyetlerini tahrif edip safiyetlerini bozsunlar.”

⁹⁰ el-Mâverdî, en-Nuket ve’l-Uyun, II, 175.

⁹¹ ez-Zemahşerî, el-Keşşâf, II, 70.

⁹² İbnu’l-Cevzî, Zâdu’l-Mesîr, II, 81; er-Râzî, Mefâtihu’l-Gayb, XIII, 159.

ayıp yerlerini, örtülmüş olan utanç yerlerini, farkında olmadıkları çıplaklıklarını, birbirlerine kapalı olan avret yerlerini, cinsellikleri hakkında henüz farkına varmadıkları şeyi, gizlenmiş olan zaafalarını ve bedenselliklerini “göstermek için” şekillerinde tercüme edilmiştir. Hiçbir mealde buradaki lâmin âkibe lâmı olacağı dikkate alınmamıştır. Hâlbuki Mekkî b. Ebî Talib buradaki لَيْبِدِي kelimesindeki lâmin ilk örneğimiz olan el-Kasas suresindeki ile aynı anlamda olduğunu ifade etmiştir.⁹³ en-Neysâbü'rî Adem ve Havvâ'ya avret yerlerini göstermesinin Şeytan'ın vesvesesinin sonucunda olduğunu söyleyerek lâmin âkibe anlamına vurgu yapmıştır.⁹⁴ Dolayısıyla lâmdan sonrası öncesinin sonucudur.⁹⁵ el-Begavî (ö. 516/1122) ve er-Râzî de aslında Şeytan'ın onların avret yerlerini açtırmak gibi bir maksadının olmadığını ifade etmekle⁹⁶ hem ayete açıklık getirmişler hem de bu lâmda bulunması gereken şartlara bir kez daha temas etmişlerdir.⁹⁷ er-Râzî bütün meallerin yaptığı gibi 'lâmu'l-garaz' olarak anlamayı ve şeytanın bu amaçla yapmış olma ihtimalini ise iki şekilde açıklamıştır. Ya Adem ve Havva'nın avret yerlerinin açılması onların saygınlıklarını yok etmekten kinaye olacaktır ki bu durumda şeytanın amacı vesvese vermek suretiyle onları buldukları makamdan ederek bu saygınlığı yok etmektir. Veya bu ağaçtan yiyenin avret yerlerinin açılacağını ve saygınlığının gideceğini levhi mahfuzdan ya da meleklerden duymuştur da bu amaçla böyle bir vesvese vermiştir.⁹⁸ Her hâlükârda örnek verdiğimiz meallerdeki gibi anlam verilecekse bile kanaatimizce, olması gereken anlamın en azından ikinci bir meal olarak verilmesi⁹⁹ Kur'ânî sadece meallerden okuyarak anlamaya çalışan büyük bir kesim okuyucunun bu anlamdan da mahrum kalmasını sağlamış olacaktır.

Örnek 8: el-En'âm Suresi 105. Ayet

وَكَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

Ayetle ilgili yapılan mealler

Bu ayetle ilgili meallere baktığımızda üç farklı yorum karşımıza çıkmaktadır.

1-) لَامِ الْغَرَضِ تَعْلِيلِ وَ لِيَقُولُوا (1-) ile anlamı ile yapılan tercüme:

⁹³ Mekkî b. Ebî Talib, *el-Hidâye*, IV, 2315.

⁹⁴ en-Neysâbü'rî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vâhidî, *el-Vasîl fî Tefsiri'l-Vasîl fî Tefsiri'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud vd. Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994, II, 356; a.g.m., *el-Vecîz fî Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Safvan Adnan ed-Dâvûdî, Beyrut, Dâru'l-Kalem, 1415, s. 389.

⁹⁵ el-Mervezî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, II, 170; el-Kurtubî, *el-Câm'i*, VII, 177; İbn Âşûr, *Tahrîru't-Tenvîr*, VIII, 57.

⁹⁶ 'Lâmu'l-âkibe' olabileceğini ifade eden bazı müfessirler iki görüşten biri olarak Şeytan'ın Adem ve Havvâ'nın saygınlıklarını yok etmek için avret yerlerini açtırmaya yönelik maksatlı bir çabanın olma ihtimaline değinmişler ve bu durumda 'lâmu'l-âkibe' olmayacağını da ifade etmişlerdir. er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XIV, 218; en-Neysâbü'rî, *el-Gârâib*, III, 251.

⁹⁷ el-Begavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, II, 184; er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XIV, 218.

⁹⁸ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XIV, 218, 223.

⁹⁹ Konuyla ilgili bilgi için bkz. Kaya, Mehmet, *Bazı Meâller Çerçevesinde İ'râb Farklılıklarının Âyetlerin Anlamına Etkisi*, Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, 2014, sayı: 1, ss. 35-65.

“Onlar, “Sen iyi ders almışsın” desinler diye ve bir de bilen bir toplum için onu (Kur’an’ı) açıklayalım diye âyetleri değişik biçimlerde işte böylece açıklıyoruz.” (Diyanet İşleri (Yeni))

“Yine âyetleri böyle şekilden şekle koyuyoruz ki hem o körlük edenler sana ders almışsın desinler, hem onu ilmi şânından olanlar için tebyîn edelim.” (Elmalılı Hamdi Yazır)

“İşte biz, âyetleri beyan eder ve halden hale çeviririz ki, Mekke’liler: “Sen ders görmüşsün, çok okumuşsun” desinler (küfürde ısrar etsinler). Biz, Kur’an’ı, anlayanlara beyan eder ve açıklarız.” (Ali Fikri Yavuz)

“İşte böylece ayetleri döne döne açıklıyoruz ki (onlar sana): “Sen ders almışsın (bunları bir yerden okumuş, öğrenmişsin)” desinler ve bilen bir toplum için de onu iyice açıklayalım.” (Süleyman Ateş)

Bunların dışında Hasan Basri Çantay, Ömer Nasuhi Bilmen, Yaşar Nuri Öztürk, Ahmet Varol, Cemal Külünkoğlu, Diyanet Vakfı, Edip Yüksel, Şaban Piriş ve Ümit Şimşek de benzer şekilde ama aynı anlamı vererek tercüme etmişlerdir.

2- لَمَّا جَاءَ الْجَحُودَ لِيَقُولُوا (2-)

“Sen bunu öğrenmişsin dememeleri için delilleri çeşit çeşit bildirmede ve bilen topluluğa apaçık anlatmadayız.” (Abdülbaki Gölpınarlı)

“Böylece biz âyetleri derinlemesine açıklıyoruz ki, “Sen ders almışsın” demesinler; onu kavrayan topluma izah ediyoruz.” (Bayraktar Bayraklı)

“Sen bunları başkalarından öğrendin” diyemesinler diye açıklıyoruz. Bir de bu kitabı ilimde ilerlemeye devam eden bilgi toplumlarına iyice ayrıntılı hale getirelim diye çok yönlü açıklıyoruz.” (Ahmet Tekin)

“İşte biz, ayetleri (bir takım sebeplerden ötürü) böylesine çeşitli biçimlerde açıklamaktayız. Ayrıca (çeşitli biçimlerde açıklıyoruz ki) onlar sana, “Sen ders almışsın” demesinler ve biz de bilebilen bir topluluğa onu açıkça beyan etmiş olalım.” (Kadri Çelik)

3- العاقبة لَمَّا (3-)

“İşte bu şekilde biz, öylesine çeşitli konularda açık ve anlaşılır ayetler getiriyoruz ki, sonuçta onlar şöyle deyip çıkacaklardır: “Sen bunları bir yerden okuyup öğrenmişsindir!” Hâlbuki onu biz (gerçeği) bilip ayırt edebilecek bir toplum için açıklıyoruz.” (Yusuf İçsık)

Diyanet İşleri Başkanlığı’nın eski mealindeki “Sana, ‘Sen okumuşsun’ derler; oysa Biz, öğrenecek kimselere ayetleri böylece türlü türlü açıklamaktayız.” şeklindeki tercüme ve ez-Zemahşerî’nin anladığı manaya uygun olan¹⁰⁰ Mehmet Türk’ün

¹⁰⁰ ez-Zemahşerî, el-Keşşâf, II, 55; IV, 650.

"İşte Biz, âyetleri, (kafirlerin) sana "Sen bunları bir yerden öğrenmişsin" demeleri sebebiyle ve bilen toplumlara da onu iyice anlatmamız için böyle açıklarız." şeklindeki yaklaşımı da bu grup içerisinde değerlendirilebilir.

Bu üç görüşün dışında buradaki lâmin kınama ve va'd amaçlı olarak 'lâmu'l-emr' şeklinde okunması da mümkündür.¹⁰¹ Bu durumda anlam "(Şimdilik) sen bunları bir yerden öğrenmişsin desinler bakalım!" şeklinde bir vurgu ile tercüme edilebilir.

Birinci görüş ile ilgili olarak söylenebilecek şey buradaki lâmin amaç ifade etmesi durumunda Allah'ın kâfirlere "sen eğitim görmüşsün" dedirtmek için ayetleri açıkladığı anlamının çıktığıdır. Tabi ki bu görüşe mesnetsiz bir görüş demek mümkün değildir. Zira er-Râzî gibi bir dirayet müfessiri bile bu görüşü başka ayetlerle¹⁰² açıklamak suretiyle haklı çıkarmaktadır. 'Lâmu'l-cuhûd' takdir edenlerin de yine tefsirlerden dayanağı vardır. Zira inkâr içinde olanlar zaten Rasulullah'ın Yahudilerden ders almış olduğunu söylüyorlardı. Bu şekilde tercüme edilerek onlara bunun insan işi olmadığını ifade etmek ve "sen ders almışsın" dememelerini sağlamak amacıyla bu açıklamaların yapıldığı belirtilmiş olmaktadır. Ancak bu durumda da amaç bu ifadenin söylenmesini engellemek olmaktadır. Hâlbuki son bölümdeki 'lâmu'l-âkıbe' şeklindeki tercüme -Allahu a'lem- ayetin kastını yakalama çabasına daha yakındır. ez-Zemahşerî'nin dediği gibi bir mecaz vurgusu taşıdığı kabul edilirse Muhammed Esed¹⁰³ ve Mustafa İslamoğlu'nun¹⁰⁴ mealleri diğerlerinden farklı kabul edilebilir. Zira "Sen iyi ders almışsın!" ifadesinde bir tarz yakalamak mümkündür. Aslında ez-Zemahşerî'nin kastettiği anlam, nasıl ki Firavun ailesinin Musa'yı (as) nehirden alması aynı lâm ile ifade edilerek gerçek anlamı dışında kullanılmış ve kendilerine üzüntü kaynağı olmasına hamledilmişse aynı şekilde burada da lâm gerçek anlamında değil Yunus Suresi 88. ayette olduğu bir vurguyla "Sen iyi ders almışsın! demek için mi? ayrıntılarıyla açıklıyoruz" şeklinde tarz içerikli bir mecaza hamledilmeli ve onların bu ifadelerinin bir sonuç olduğuna vurgu yapılmalıdır.

Sonuç olarak en-Neysâbü'rî'nin 'lâmu'l-âkıbe' olduğu ifade ettiği ve İbnu'l-Enbârî'ye (ö. 328/940) dayandırdığı görüşe göre ayetlerin bu şekilde detaylı olarak açıklanması onları "sen eğitim almışsın" demek zorunda bırakmıştır.¹⁰⁵ Zira onların bu sözleri bir sonuçtur sebep veya amaç değildir.¹⁰⁶ Ayrıca iki ayrı fiil olan **وَلْيَقُولُوا** ve

¹⁰¹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîd*, IV, 589, 590.

¹⁰² el-İsrâ, 17/16.

¹⁰³ Böylece Biz mesajlarımızı çok yönlü olarak dile getiriyoruz ki "Sen [bütün bunlardan] iyi ders almışsın!" diyebilirsiniz ve mesajları, onları kavrama yeteneğine sahip insanlara açıklayabilelim. (Muhammed Esed)

¹⁰⁴ İşte böylece Biz, mesajlarımızı çok boyutlu olarak dile getiriyoruz ki "Sen dersini almışsın!" desinler; dahası öğrenmeye gönüllü bir topluluğa onu açıklayabilelim. (Mustafa İslamoğlu).

¹⁰⁵ en-Neysâbü'rî, *el-Vasîl*, II, 308.

¹⁰⁶ el-Mervezî, *Tefsiru'l-Kur'ân*, II, 133.

وَلِيُنَبِّئَهُ ile başındaki iki lâm, iki ayrı gruptan bahsedildiğini ve atıf yapıldığını göstermektedir. Nitekim farklı kıraat ve okuyuşlarda dikkate alınırsa ayetin ifade ettiği anlam “ayetleri bir surede bu şekilde başka bir surede başka bir şekilde farklı üslup ve tarzlarda ortaya koyuyoruz sonuçta ise bir grup kâfir “sen ders almışsın” demektedirler, kavrama yeteneğine sahip olanlara ise bu şekilde Kur’ânı açıklamış olmaktadır” şeklindedir.¹⁰⁷ İbnu'l-Enbârî ve el-Cubbâî'nin de bu şekilde anladığını rahatlıkla söylemek mümkündür. Ayrıca ez-Zemaşşerî buradaki ikinci lâmin hakikat birinci lâmin ise mecaz ifade ettiğini belirterek¹⁰⁸ âkibe lâminde mevcut olan bu mecâzî yöne dikkat çekmiştir. Çünkü كِي anlamında alınsa bile ayetlerin tebyîn için tasrifî, hakiki anlamda mümkündür ama onların bunu söylemeleri için tasrif edilmiş olması ancak mecâzen mümkündür. Ancak bu görüşe tıpkı ‘lâmu'l-cuhûd’ takdir edenlere müsbetin menfî'ye atfı caiz değildir şeklinde itiraz edildiği gibi ‘hakikatin mecaz üzerine atfı caiz değildir’ diyerek itiraz edilmiştir.¹⁰⁹ -Allahu a'lem- en güzeli ikisinin de ‘lâmu'l-âkibe’ olarak kabul edilmesidir.

Örnek 9: el-Kehf Suresi 19. Ayet

وَكَذَلِكَ بَعَثْنَا هُم لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ كَمْ لَبِئْتُمْ قَالُوا لَبِئْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمِ رَبِّكُمْ أَغْلَمَ بِمَا لَبِئْتُمْ فَابْتَغُوا أَحَدَكُمْ بَورِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرُوا أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا

Ayetin ilgili kısmı için yapılan mealler

Ashâbı Kehfin üçyüz dokuz sene mağarada kalmalarından ve sonra uyutuldukları uykudan kalkmalarından bahseden bu ayetin ilgili bölümü için yapılan mealleri iki gruba ayırmak mümkündür:

Diyanet İşleri Başkanlığı bu ayetin belirtilen kısmını “Böylece biz, birbirlerine sor-sunlar diye onları uyandırdık.” şeklinde tercüme ederken, Elmallı Hamdi Yazır, “Yine böyle onları ba's de ettik ki aralarında soruşsunlar diye” şeklinde Abdülbaki Gölpinarlı, “Onları uyuttuğumuz gibi birbirlerine sormaları için öylece de uyandırdık.” şeklinde tercüme etmiştir. Ömer Nasuhi Bilmen, Hasan Basri Çantay, Süleyman Ateş, Ali Fikri Yavuz, Bayraktar Bayraklı, Yusuf Işıcık, Yaşar Nuri Öztürk, Adem Uğur, Ahmed Hulusi, Ahmet Varol, Ali Bulaç, Edip Yüksel, Bekir Sadak, Celal Yıldırım, Cemal Külünkoğlu, Diyanet Vakfı Yayınları Meali, Harun Yıldırım, Gültekin Onan, Hayrat Neşriyat'ın Meali, İlyas Yorulmaz, Kadri Çelik, Ömer Öngüt, Mehmet Türk, Şaban Piriş ve Sadık Türkmen'nin mealleri de yukarıdakilerden çok farklı değildir.

¹⁰⁷ Ulaşılan bu meal için bkz. en-Neysâbü'rî, el-Vasîf, II, 308, 309.

¹⁰⁸ Konu ile ilgili ez-Zemaşşerî ve er-Râzî arasındaki tartışmanın ayrıntıları için bkz. ez-Zemaşşerî, el-Keşşâf, II, 55; IV, 650; er-Râzî, Mefâtihu'l-Gayb, XIV, 218, 223.

¹⁰⁹ ez-Zemaşşerî, el-Keşşâf, II, 55; IV, 650; Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhîr, IV, 589, 590.

Muhammed Esed'in meali ise "Derken (günü gelince) onları uykudan kaldırdık; ve (olup biteni) birbirlerine sormaya başladılar." şeklindedir. Mustafa İslamoğlu, Abdullah Parlıyan, Mahmut Kısa ve Ümit Şimşek'in mealleri de buna yakındır. Bunların dışında şu meallere bakılabilir:

"İşte, onları nasıl uyuttu isek, (durumları hakkında) birbirlerine sorsunlar (ve böylece Allah'ın kudreti ve Âhiret'le ilgili büyük bir gerçek ortaya çıksın) diye öylece de uyandırdık." (Ali Ünal)

"Onları nasıl uyutan biz isek, yine biz onları diriltirek uyandırdık. Aralarında hallerini birbirlerine sorsunlar istedik." (Ahmet Tekin)

Görüldüğü üzere meallerin çoğunluğu Ashâbı Kehfin uyutuldukları uykudan kaldırılmalarının sebebinin birbirlerine yaşadıkları bu olağandışı olayı sormak olarak göstermişlerdir. Fakat el-Begavî, el-Kurtubî, İbn Âdil'nin (ö. 775/1374) ve çağımız müfessirlerinden ez-Zuhaylî'nin de ifade ettiği gibi onlar bunun için yeniden hayata kavuşturulmuş değillerdir.¹¹⁰ Bunun itikadî bir alana taşınmasına da gerek yoktur. Nitekim bu vb. ayetlerde Allah'ın lâm'dan sonrasını murat etmiş olabileceği görüşünü ifade ederek söz konusu mesele Allah'ın hidayete iletmesi gibi bir mesele olsa dahi bunu kadere bağlayarak 'lâmu'l-âkibe' olmadığı da zikredilen görüşler arasındadır.¹¹¹ Bu durumda lâm'dan sonrası için hiçbir şeyin Allah'ın muradı değildir demek mümkün olmayacağından dolayı kastedileni yansıtmadığını düşündüğümüz bütün tercümelerin doğru olma ihtimali de vardır. Ancak buradaki uykudan kaldırılmanın ilâhî muradının ne olduğunu kim tespit edebilir. Tespit etmek mümkün değilse bunu akıl dairesi içinde "Biz onları uykularından uyandırdık (onlar da şaşkınlık içinde) ne kadar kaldıkları hakkında birbirlerine sorular sormaya başladılar." şeklinde bir tercüme etmek daha doğru olmaz mı?

Örnek 10: en-Nahl Suresi 24, 25. Ayet

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَادَا أَنْزَلْنَا رَبُّكُمْ قَالُوا أُسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ لِيُحْمَلُوا أُوزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أُوزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ أَلَا سَاءَ مَا يَزُرُونَ

Ayetin ilgili yapılan mealler

Diyanet İşleri Başkanlığı bu ayetleri son meal çalışmasında "Onlara "Rabbiniz ne indirdi?" denildiği zaman, "Öncekilerin masalları" dediler. Böylece kıyamet gününde kendi günahlarını tam olarak, bilgisizce saptırdıkları kimselerin günahlarının da bir kısmını yüklenirler. Dikkat et, yüklendikleri ne kötüdür." şeklinde tercüme etmiştir. Bu tercüme aslında لِيُحْمَلُوا kelimesindeki lâmin tam anlamıyla 'lâmu'l-âkibe' olarak yansıtılması demektir. Bazı ayetlerde burada olduğu gibi lâmin âkibe anlamını

¹¹⁰ el-Begavî, *Meâlimu't-Tenzil*, III, 184; el-Kurtubî, *el-Câmî*, X, 374; İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali ed-Dimaşkî, *el-Lubâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavvaz, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998, XII, 449; ez-Zuhaylî, Vehbe, *Tefsiru'l-Munir fi'l-Akide ve's-Şerîa ve'l-Menhec*, Beyrut, Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1998, XV, 224.

¹¹¹ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XIV, 218, 223.

görebilen bazı meal yazarlarının buradaki savruluşlarını izah etmek gerçekten zordur. “Öncekilerin masalları” diyerek ayetleri inkâr etmiş olsalar bile bu kâfirlerin bu sözü saptırdıkları kimselerin günahlarından bir kısmını yüklenmek için söylemiş olmaları mümkün müdür? Veya bu günahı yüklenmek istemeleri? Ama çok net bir şekilde lâmin âkibe olarak kullanıldığı belli olan bu ayetin ilgili kısmını aşağıda verdiğimiz meallerde izah etmek gerçekten mümkün değildir.

“...Ki kıyâmet günü hem kendi vebâllerini tam olarak yüklensinler, hem de bilgisizce saptırdıkları kimselerin vebâllerinden bir kısmını. Bak, ne kötü şey yükleniyorlar!” (Süleyman Ateş)

“Şunun için ki onlar, kıyamet günü kendi günahlarını tamamen yükledikten başka, ilimsizlik yüzünden saptırdıkları kişilerin günahlarının bir kısmını da yüklenecekler.” (Yaşar Nuri Öztürk)

“Bunu söylemelerinin sebebi şu: Kıyamet günü, kendi günahlarını tamamen yükledikten başka, saptırdıkları bilgisiz (cahil) kimselerin günahlarından bir kısmını da yükleneceklerdir.” (Ali Fikri Yavuz)

“Bu da, kıyâmet günü kendi günahlarını tamamıyla yükledikten başka bilgisizlikle doğru yoldan çıkarıp saptırdıkları kişilerin suçlarının bir kısmını da yüklenmeleri içindir.” (Abdülbaki Gölpınarlı)

“Kıyamet gününde kendi günahlarını tam olarak taşımaları ve bilgisizce saptırmakta oldukları kimselerin günahlarından da bir kısmını yüklenmeleri için öyle derler.” (Bayraktar Bayraklı)

“Kıyamet gününde kendi günahlarını tam olarak taşımaları ve bilgisizce saptırmakta oldukları kimselerin günahlarından da bir kısmını yüklenmeleri için (öyle derler).” (Diyaret Vakfı, Adem Uğur, Ahmed Hulusi, Harun Yıldırım)

“Şunun için Kıyamet günü kendi vebâllerini kâmilten yükledikten başka ilimsizlikleri yüzünden idlâl ettikleri kimselerin vebâllerinden bir kısmını da yüklenecekler.” (Elmalılı Hamdi Yazır)

“Böyle yapmaları kıyamet günü kendi günahlarını tamamen yükledikten başka, bilgisizlikle doğru yoldan çıkarıp saptırdıkları bilgisiz kişilerin suçlarının bir kısmını da yüklenmeleri içindir.” (Abdullah Parlıyan)

“Kıyamet günü kendi yüklerini tam olarak ayrıca bilgisizce saptırdıklarının yüklerinden bir kısmını yüklenmeleri için (böyle derler).” (Ahmet Varol)

“Kıyamet gününde kendi günahlarının tümünü ve bilgisizce saptırdıklarının günahlarının bir kısmını yüklenmeleri için.” (Gültekin Onan)

Bu meallerden çok açık seçik görülen bir şey vardır ki meal çalışmaları genellikle birbirinin kopyası durumundadır. Çok farklı bir yöntem, çok farklı bir tarz ve çok anlaşılır bir dil iddiasıyla yola çıkmış olan akademisyenlerin meallerinde bile “günahları

yüklenmek için” ifadesinin sorgulanmamış olması tuhaftır. Söz konusu müşriklerin bile günahı yüklenmek istemeyecekleri aşikârdır. Kaldı ki bu âyetle ilgili olarak bir tefsiri eline alan bir tercümanın görebileceği kadar neredeyse bütün müfessirlerin ‘lâmu'l-âkibe’ olduğunu ifade ettikleri bu sözü söyleyenlerin, muhataplarının günahlarını yüklenmek için söylemiş olmaları imkânsızdır.¹¹² Şayet bunun mecaz olarak ifade edilmesi¹¹³ arzu edilirse “Onlar saptırdıklarının günahlarını yüklenmek için mi böyle şeyler söylediler” şeklinde -ki neredeyse bütün meallerin hatasız tercüme ettiği Yunus Suresi 88. ayet bu şekilde tercüme edilmiştir- bir vurgu ile meallendirilmesi gerekirdi.

Örnek 11: Rûm Suresi 33, 34. Ayet

ثُمَّ إِذَا كَشَفَ الضُّرُّ عَنْكُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْكُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْكِرُونَ لِيَكْفُرُوا بِمَا آتَيْنَاهُمْ فَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ

Ayetlerle ilgili yapılan mealler

Diyanet İşleri Başkanlığı son meali “Sonra sizden o sıkıntıyı giderince, bir de bakarsınız, içinizden bir kısmı Rablerine ortak koşar. Kendilerine verdiğimiz nimetlere karşı nankörlük etmek için böyle yaparlar. Bir süre daha faydalanın bakalım! Yakında bileceksiniz!” şeklindedir. Başkanlığın eski mealinde ise لِيَكْفُرُوا kısmı hal cümlesi olarak “Sıkıntılarınızı giderince de, içinizden bazıları kendilerine verdiğimizize nankörlük ederek Rablerine eş koşarlar.” şeklinde tercüme edilmiştir. Cemal Külünkoğlu ve Bekir Sadak meali de aynıdır. Bayraktar Bayraklı, Ahmet Tekin, Kadri Çelik ve Şaban Piriş ise Diyanet Vakfı’nın mealinde olduğu gibi “Kendilerine verdiklerimize nankörlük etsinler (bakalım)! Öyleyse faydalanıp yararlanın; artık yakında bileceksiniz!” şeklinde ‘lâmu'l-emr’ olarak tercüme etmişlerdir. Muhammed Esed ve Abdullah Parlıyan ise “[sanki] kendilerine bahşettiğimiz (nimetler)e karşı nankörlüklerini göstermek istiyorlar.” şeklinde meallendirmiştir. Bunlardan farklı olarak Ümit Şimşek “Böylece, kendilerine verdiğimiz nimetlere nankörlük ederler. Nasiplenedurun bakalım, yakında göreceksiniz.” mealini vermiştir. Söz konusu internet siteleri aracılığı ile incelendiğinde bu ayetin ilgili kısmını değindiğimiz tüm mealler içerisinde ‘lâmu'l-âkibe’ olarak yapan “İnsanlar ne zaman başlarına bir sıkıntı gelse Rablerine dönerek O’na yalvarırlar, o sıkıntının ardından bir rahmet tattırıverse bir de bakarsın ki

¹¹² en-Neysâbüri, *el-Vasîl*, III, 60; a.g.m. *el-Veciz*, I, 603; el-Kirmânî, *Garâibu't-Tefsîr*, I, 604; İbn Atıyye, İbn Atıyye, (ö. 541/1147) Ebû Muhammed Abdulhak b. Galib el-Endelusi, *el-Muharreru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdusselam Abdussafî Muhammed, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422, III, 387; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, II, 555; er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XX, 197; el-Kurtubî, *el-Câmi'*, X, 96; İbn Cuzey, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî, *et-Teshîl li-Ulumi't-Tenzil*, thk. Abdullah el-Halidî, Beyrut, Şeriketu Dâri'l-Erkâm, 1416, I, 424; el-Hâzin, Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağdadî, *Lubabu't-Te'vil fi Meani't-Tenzil-Tefsiru'l-Hâzin*, tsh. Abdusselam Muhammed Ali Şahin, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995, III, 73; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîl*, VI, 520; İbn Âdil, *el-Lubâb*, XII, 42; eş-Şevkânî, *Fethul-Kadir*, II, 188; İbn Âşûr, XIV, 179.

¹¹³ el-Beyzâvî, V, 324; el-Kâsimî, VI, 362.

içlerinden bir grup Rablerine ortak koşarlar neticede onlar böyle yaparak kendilerine verdiklerimize nankörük etmiş olurlar. (Perdelemiş olduğunuz bu nimetlerle biraz daha) yararlanın bakalım!” şeklinde bir meal mevcut değildir. Ancak en azından diğerlerine nispetle “böylece” şeklinde yapılmış olan birkaç meal yeterli sayılabilir.

ez-Zemahşerî لِيَكْفُرُوا kelimesindeki lâmin Yunus Suresi 88. ayette olduğu gibi mecaz ifade ettiğini belirtmiştir.¹¹⁴ Müfessirlerin çoğu bu ayetteki ve benzeri olan en-Nahl Suresi 55. ayetteki ve el-Ankebût Suresi 66. ayetteki lâmin âkibe lâmi olduğuna dikkat çekmişlerdir.¹¹⁵ Aslında yukarıdaki tercümelerin hepsinin kabul edilebileceği “î'râbu'l-Kur'ân” türü eserlerde mevcuttur ancak tuhaf olan bu eserlerde 'lâmu'l-âkibe' olduğu da ifade edilmiş olmasına rağmen bunun meallerde yeterince karşılık bulamamış olmasıdır.

Burada zikrettiğimiz ayetlerin dışında da Kur'ân-ı Kerîm'de 'lâmu'l-âkibe' olarak değerlendirilmesi halinde daha anlamlı olan bazı ayetler vardır. el-A'râf Suresi 179. ayet¹¹⁶ et-Tevbe Suresi 55. ayet¹¹⁷ ve 118. ayet¹¹⁸ Hüd Suresi 119. ayet¹¹⁹ el-En'âm Suresi 113. ayet¹²⁰ el-Muddessir Suresi 31. ayet¹²¹ ve en-Nahl Suresi 116. ayet¹²² bunlara örnek olarak gösterilebilir. Son olarak şunu ifade etmemiz gerekir ki özellikle son iki örnekte olduğu gibi farklı yorumlanması mümkün olan ayetlerdeki lâmların meallere yansıtılması konusunda hassas davranılmalı ve en azından muhtemel mealler olarak bunlara da yer verilmelidir. Sadece 'lâmu'l-âkibe' olarak anlaşıldığında anlamlı olan tercüme için ise diğer ihtimallere yer verilmesinin kesinlikle hatalı olduğu ve tashih edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

SONUÇ

Arap Dilinde lâm harfi anlam spektrumu en geniş harflerdendir. İlk dönem klasik kaynaklarda otuzdan fazla lam türüne işaret edilmesi bunu açıkça göstermektedir. 'Lâmu'l-âkibe' de bunlardan biridir.

'Lâmu'l-âkibe' “kendisinden önceki eylemin sebebi olarak, kendisinden sonrasının -genellikle dolaylı sonucunun- dikkat çeken farklı bir üslupla öne çıkarılması”

¹¹⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 480.

¹¹⁵ el-Mervezî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, III, 179; Kirmânî, *Garâibu't-Tefsîr*, II, 887; el-Begavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, V, 24; el-Kurtubî, *el-Câmi'*, X, 115; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, IV, 495; VI, 285; el-Hâzin, *Lubabu't-Te'vîl*, III, 81; İbn Âdil, *el-Lubâb*, XII, 84; eş-Şevkânî, *Fethul-Kadir*, V, 260.

¹¹⁶ el-Mervezî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, II, 134.

¹¹⁷ el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, IV, 321.

¹¹⁸ Derviş Muhyiddin b. Ahmed Mustafa, *Î'rabu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Beyânuh*, Humus, Dâru'l-İşâre, 1995, IV, 186.

¹¹⁹ el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, IV, 380 er-Rummânî, *Kitâbu Meâni'l-Huruf*, s. 2-4; agm. *Risâle*, s. 23.

¹²⁰ el-Mervezî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, II, 137; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 59.

¹²¹ İbn Âdil, *el-Lubâb*, XIX, 524; İbn Âşûr, *et-Tahrîru't-Tenvîr*, XXIX, 317.

¹²² er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XX, 282; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, VI, 607; İbn Âdil, *el-Lubâb*, XII, 180; eş-Şevkânî, *Fethul-Kadir*, III, 239.

şeklinde tanımlanabilir. Her ne kadar farklı isimlendirmeler olsa da 'lâmu'l-âkıbe'nin bu işlevi hiçbir şekilde kaybolmaz.

Kur'ân-ı Kerîm mübîn olma sıfatını haiz mûciz bir kitaptır. Dolayısıyla bu kitabın dili olan Arapçadan Türkçeye yapılacak tercümelerde ifadelerin belâğî yönüne işaret eden bazı unsurların gözden kaçması muhtemeldir. Buna gramer yönünden tespit edilememiş olan mecâz yüklü 'lâmu'l-âkıbe' de eklendiğinde Kur'ân meallerinde tuhaf diyebileceğimiz "anlamsız" tercümelerle karşılaşılmaktadır. Şüphesiz ki kaynak dilin doğru anlaşılması, anlamın hedef dile doğru aktarılmasının ilk adımdır. Ama ne yazık ki birbirinin kopyası niteliğinde olduğunu 'lâmu'l-âkıbe'nin yansıtılması bağlamında tespit ettiğimiz bu mealler neredeyse bütün eserlerde zikredilen bir iki örnek dışında tercümelerine lâmin, âkıbe anlamını tam anlamıyla yansıtamamıştır. Kimi zaman 'lâmu'l-garaz' kimi zaman 'lâmu'l-ille' veya 'key' anlamıyla tercüme edilen bu edat özellikle bazı ayetlerin mealinde mantığı zorlayan bir yapıya bürünmektedir.

Lâmu'l-âkıbe'nin önceki çalışmaların tekrarı olmasını istemediğimiz bazı noktalarına bu çalışma çerçevesinde ana hatlarıyla değinilmiş daha sonra özellikle internet üzerinde kolay ulaşılabilen ve son elli yıl içerisinde kaleme alınan meallerin bu harfin cümleye kattığı anlamı yansıtip yansıtamadığı on bir örnek ayet üzerinden incelenmiştir. Bu edat meallerde çoğunlukla "bu yüzden" "buna dayanarak" "bunun sonucu olarak" "sonucunda" "neticede" "âkıbet" "ise" vb. kelimelerle tercüme edilmiştir. Mecaz vurgusu ise genellikle ta'rîz içerikli soru edatlarıyla mümkün olmaktadır. 2010 sonrasında hazırlananlar içerisinde bu harfi çoğunlukla doğru okuyabilen meallere de rastlanmıştır. Fakat müfessirlerin muhtemel yorumlardan biri olarak ele aldığı ayetlerde 'lâmu'l-âkıbe'ye neredeyse hiç işaret edilmemiştir. Konu hiç olmazsa alanla ilgili okuyucular için bir seçenek olarak sunulmalı, normal bir okuyucu için ise piyasada bulunan mealler 'lâmu'l-âkıbe' olarak değerlendirildiğinde daha anlamlı olan ayetlerde kesinlikle bu meseleyi dikkate almalıdır.

Kaynakça

- » el-Afgânî, Saîd b. Muhammed b. Ahmed, *el-Mûcez fî Kavâidi'l-Lugati'l-Arabiyye*, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 2003.
- » el-Begavî, (ö. 516/1122) Muhyissunne Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ud, *Meâlimu't-Tenzil fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- » Bayer, İsmail-Özkan, Ahmet; *Kur'ân'da Özel İsimler (Anlambilim)*, İber Yayınları, Ankara 2005.
- » el-Cessâs, (ö. 370/981) Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1405.
- » el-Cevherî, (ö. 400/1009) Ebû Nasr İsmail b. Hammad, *es-Sıhah Tacü'l-Luga ve Sıhahi'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafur Attar, Beyrut, Dâru'l-İlim li'l-Melayin, 1990.
- » ed-Da'kûr, Nedîm Huseyn, *el-Kavâidu't-Tatbikiyye fi'l-Lugati'l-Arabiyye*, Beyrut, Müessesetu Bahsûn, 1998.
- » Davudoğlu, Ahmed, *Kur'ân-ı Kerîm ve İzahlı Meâli (Türkçe Anlamı)*, İstanbul, Çile Yay. 1981.
- » Derviş Muhyiddin b. Ahmed Mustafa, *İrabu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Beyânuh*, Humus, Dâru'l-İşâre, 1995.

- » Doğan, Enfel- Özkan, Mustafa, *Türkçe Cümle Dilbilgisi*, Anadolu Ün. Eskişehir, Ofset, 2010.
- » Ebû Hayyân, (ö. 745/1344) Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân Endelusi, *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*, thk. Sıdkı Muhammed Cemîl, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1420.
- » Elmalî, Hüseyin- Dumlu, Ömer, *Ayet Ayet Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Meal)*, İstanbul, Ensar, 2006.
- » Ergin, Muharrem, *Türk Dil Bilgisi*, İstanbul, Bayrak Basım, 2002.
- » Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı Meal-Tefsîr*, çvr. Koytak Cahit-Ertürk Ahmet, İstanbul, İşaret Yay. 1999.
- » el-Ezherî, (ö. 370/980) Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî, *Tehzibu'l-Luga*, thk. Muhammed Avz, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.
- » el-Ferâhidî, (ö. 175/791) Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdi Mahzumi, İbrâhim Samerrai Beyrut, Dâru Mektebeti Hilâl, tsz.
- » _____, *el-Cumel fi'n-Nahv*, thk. Fahreddin Kabave, Beyrut, Müessesetu'r-Risâle, 1995.
- » el-Feyyûmî, (ö. 770/1368) Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevî, *el-Misbahu'l-Münir fi Garîbî's-Şerhi'l-Kebir*, Beyrut, el-Mektebetu'l-İlmiyye, tsz.
- » el-Galâyînî, Mustafa, *Câmiu'd-Durûsu'l-Arabiyye*, Beyrut, Mektebetu'l-Asriyye, 1966, II, 174, III, 185.
- » el-Hamed, Ali Tefvik - ez-Za'bî, Yusuf Cemil, *el-Mu'cemu'l-Vâfi fi Edevâti'n-Nahvi'l-Arabî*, İrbid, Dâru'l-Emel, 1993.
- » el-Hâzin, (ö. 741/1341) Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağdadî, *Lubabu't-Te'vil fi Me'ani't-Tenzil-Tefsiru'l-Hâzin*, tsh. Abdusselam Muhammed Ali Şahin, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.
- » el-Herevî, (ö. 415/1024) Ali b. Muhammed en-Nahvî, *Kitâbu'l-Lâmât*, thk. Yahyâ Alvân el-Beldâvî, Mektebetu'l-Felâh, Kuveyt, 1980.
- » Hodayr, Muhammed Ahmed, *el-Edevâtu'n-Nahviyye ve Delâilâtuhâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mektebetu Ancelû el-Misriyye, Kâhire, 2001.
- » l'dîme, Muhammed Abdulhalik, *Dirâsât li Uslûbi'l-Kur'ân*, Kahire, Dâru'l-Hadîs, 1972.
- » İşcık, Yusuf, *Kur'ân Meâlî*, Konya, Ünlem Matba, 2010.
- » İyd, Muhammed *en-Nahvu'l-Musaffâ*, Kahire, Mektebetu's-Şebâb, 1975.
- » İbn Âdil, (ö. 775/1374) Ebû Hafs Ömer b. Ali ed-Dimaşkı, *el-Lubâb fi Ulûmi'l-Kitâb*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavvaz, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- » İbn Âşûr, (ö. 1394/1973) Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusi, *et-Tahrîru't-Tenvîr*, Tunus, ed-Dâru't-Tunisiyye, 1984.
- » İbn Atıyye, (ö. 541/1147) Ebû Muhammed Abdulhak b. Galib el-Endelusi, *el-Muharreru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdusselam Abdussafi Muhammed, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422.
- » İbnu'l-Cevzî, (ö. 597/1201) Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, Beyrut, Dâru'l-Kitab, 1422.
- » İbn Cuzey, (ö. 741/1340) Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî, *et-Teshîl li-Ulumi't-Tenzîl*, thk. Abdullah el-Halidî, Beyrut, Şeriketu Dâri'l-Erkâm, 1996.
- » İbnu'l-Esîr, (ö. 606/1210) Ebu's-Seâdât Mecduddîn Mubârek b. Esîruddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Bedî' fi İlmi'l-Arabiyye/el-Bedî' fi Şerhi'l-Fusul/el-Bedî' fi'n-Nahv*, thk. Fethi Ahmed Aliyuddîn, Mekke, Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1420.
- » İbn Fâris, (ö. 395/1004) Ebu'l-Huseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ, *Mu'cemu Mekayisi'l-Luga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1979.
- » _____, *es-Sahîbî fi Fikhi'l-Luga ve Sunenu'l-Arabî fi Kelâmihâ*, thk. Muhammed Ali Beydûn, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- » İbn Hişam, (ö. 761/1360) Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf en-Nahvi, *Evdahu'l-Mesalik ila Elfiyyeti İbn Malik*, thk. Muhammed el-Bigâ'tî, Beyrut, Dârül-Fikr, tsz.
- » _____, *Mugni'l-Lebib an Kutubi'l-E'ârib*, thk. Mazin el-Mubarek, Muhammed Ali Hamdullah, Şam, Dâru'l-Fikr, 1985.
- » _____, *Şerhu Şuzûri'z-Zeheb fi Ma'rifeti Kelami'l-Arab*, thk. Abdulgînâ ed-Dakr, Suriye, eş-Şeriketu'l-Muttehîde li't-Tevzî, tsz.
- » İbn Kesîr, (ö. 774/1373) Ebu'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Muhammed Huseyn Şemsuddîn, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419.
- » İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemâleddîn Muhammed b. Mukerrem el-Misrî, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut,

- Dâru Sâdir, 1414.
- » İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'ân Gereççeli Meal Tefsir*, İstanbul, Düşün Yay. 2008.
 - » İbn Sîde, (ö. 458/1066) Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-Muhassas*, thk. Halil İbrahim Ceffâl, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1996.
 - » Kaya, Mehmet, *Bazı Meâller Çerçevesinde İ'râb Farklılıklarının Âyetlerin Anlamına Etkisi*, Mütedefkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, 2014, sayı: 1, ss. 35-65.
 - » el-Kirmânî, (ö. 505/1111) Mahmud b. Hamza b. Nasr Ebu'l-Kâsım Burhaneddin, *Garâibu't-Tefsir ve Acâibu't-Te'vil*, Beyrut, Muessesetu Ulûmi'l-Kur'ân, tsz.
 - » el-Kurtûbî, (ö. 671/12739) Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî, Kahire, Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1964.
 - » el-Mâverdi, (ö. 450/1058) Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, *en-Nuket ve'l-Uyun*, hzr. es-Seyyid b. Abdulmaksud b. Abdurrahim, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.
 - » Mekki b. Ebî Talib, (ö. 437/1045) Ebu Muhammed b. Hammûş b. Muhammed b. Muhtar, *el-Hidâye ilâ Bulûğî'n-Nihâye fi İlmî Meanî'l-Kur'ân ve Tefsirihî ve Ahkamihî ve Cumelin min Fünûni Ulûmih*, thk. eş-Şâhid el-Büşeyhî vd. eş-Şârika, Camiatu's-Şârika Kulliyatü'd-Dirasatî'l-Ulyâ ve'l-Bahsi'l-İlmi, 2008.
 - » el-Mervezî, (ö. 489/1096) Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar et-Temîmî es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrâhim, Riyad, Dâru'l-Vatan, 1997.
 - » el-Muradî, (ö. 749/1348) Hasan b. Kâsım, *el-Cene'd-Dâni fi Hurufi'l-Meanî*, thk. Muhammed Nedim Fazıl, Fahreddin Kabave, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.
 - » el-Muzeni, Ebu'l-Huseyin, *el-Hurûf*, thk. Mahmud Haseni Mahmud, Muhammed Hasan Avvâd, Dâru'l-Furkan, Amman, 1983.
 - » Nâziru'l-Ceyş, Muhammed b. Yusuf b. Ahmed Muhibbuddin el-Halebî, *Temhîdu'l-Kavâid bi Şerhi Teshîli'l-Fevâid*, thk. Ali Muhammed Fâhîr, Kahire, Dâru's-Selâm, 1428.
 - » en-Nehhas, (ö. 338/950) Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Muradî, *İ'râbu'l-Kur'ân*, hzr. Abdulmunim Halil İbrahim, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421.
 - » _____, *Risâle fî'l-Lâmât*, thk. Tâhâ Muhsin, Mecelletu'l-Mevrid, Cilt:1, Sayı:1-2, Bağdat, 1971.
 - » en-Neyşâbüri, (ö. 468/1075) Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basîd*, Camiatu'l-İmam Muhammed b. Suûd Ün. Doktora Tezi, nşr. İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmi, 1430.
 - » _____, *el-Vasîf fi Tefsîri'l-Vasîf fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud vd. Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
 - » _____, *el-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Safvan Adnan ed-Dâvûdî, Beyrut, Dâru'l-Kalem, 1415.
 - » Öztürk, Abdulvehhab, *Kur'ân-ı Kerim ve Meâli*, Ankara, Emek Ofset, tsz.
 - » Öztürk, Mustafa, *Kur'ân-ı Kerim Mealî Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Ankara, Ankara Okulu Yay. 2014.
 - » er-Râzî, (ö. 606/1209) Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, *Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
 - » Reşid Rıza, Muhammed, (ö. 1354/1935) *Tefsîru'l-Menâr*, nşr. el-Hey'etu'l-Misriyye el-Âmme, 1990.
 - » er-Rummanî, (ö. 384/994) Ebu'l-Hasan Ali b. İsa b. Ali el-Bağdadî, *Kitâbu Meanî'l-Hurûf*, hzr. Abdulfettah İsmail Şelebî, Cidde, Dâru's-Şurûk, 1981.
 - » _____, *Risâletu Menâzîli'l-Hurûf*, thk. İbrahim es-Semarrâi, Amman, Dâru'l-Fikr, tsz.
 - » es-Seâlibî, (ö. 429/1038) Ebû Mansur Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail, *Fikhu'l-Luga ve Sırru'l-Arabîyye*, thk. Abdulfettah el-Mehdî, Beyrut, İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, 2002.
 - » es-Suheylî, (ö. 581/1185) Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed, Netaicu'l-Fiker fi'n-Nahv, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.
 - » eş-Şevkânî, (ö. 1250/1834) Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî, *Fethul-Kadîr*, Beyrut, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414.
 - » Şen, Mustafa, *Âyet Sonlarında Vakf Ve Vakfın Meallere Yansımı*, e-Journal Of New World Sciences Academy, c. 7, s. 4, Eylül-2012, s. 242-254.
 - » et-Taberî, (ö. 310/923) Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid, *Câmiu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut, Muessesetu'r-Risâle, 2000.
 - » et-Tahhân, İsmail Ahmet, *Kur'an'ı Anlamada Vakfın Rolü*, trc. Hanay, Necattin, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012, sayı: 2, ss. 233-278.
 - » Türk, Mehmet, *Allah'ın Kelâmî (Kur'ân-ı Kerim Meâli)*, Konya, Nokta Ofset, 2008.

-
- » el-Vakkâd, (ö. 905/1449) Ebu'l-Velid Zeynüddin Halid b. Abdullah b. Ebu Bekr el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh ale't-Tavzîh; et-Tasrîh bi Mazmuni't-Tavzîh*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
 - » Yâkûb, Emîl Bedî, *Mevsûa'tu'l-Hurûf fi'l-Lugati'l-Arabiyye*, Beyrut, Dâru'l-Cil, 1988.
 - » ez-Zebîdî, (ö. 1205/1791) Ebu'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Beyrut, Dâru'l-Hidâye, tsz.
 - » ez-Zeccâcî, (ö. 337/949) Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. İshak, *Kitâbu'l-Lâmât*, thk. Mazin Mubarek, Şam, Dâru'l-Fikr, 1985.
 - » ez-Zemahşerî, (ö. 538/1144) Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *Esâsu'l-Belâga*, thk. Muhammed Bâsil, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1998.
 - » _____, *el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil ve Uyûnu'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vil*, Beyrut, Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1947.
 - » ez-Zerkeşi, (ö. 794/1392) Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim, Kahire, Dâru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1957.
 - » ez-Zeyyat, Ahmed Hasan ve diğeri, *el-Mu'cemu'l-Vasîl*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1996.
 - » ez-Zuhaylî, Vehbe, *Tefsiru'l-Munir fi'l-Akide ve's-Şeria ve'l-Menhec*, Beyrut, Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1998.

GÖSTERGEBİLİMİN SERÜVENİ*

Mehmet Fatih ÜNAL **

Öz

Dil felsefesi, yirminci yüzyılda felsefenin de sınırlarını aşan en gözde çalışma alanlarından biri haline gelmiştir. Özellikle 1960'lı yıllar varoluşçuluk, yapısalcılık ve marksizm arasındaki hararetli tartışmaların yaşandığı yıllardır. Bu yıllarda öncelikle doğal dillere ilişkin yapılan çalışmalar yapay dil çalışmalarını da içine alacak şekilde genişlemiştir. Bu çalışmaların etkisiyle bütün anlamlı dizgeleri çözümlemeye ve betimlemeye çalışan göstergebilim ortaya çıkmıştır. Bu tarihlerde Avrupa da Ferdinand de Saussure Dilbilim çalışmalarıyla göstergebilimi (Semiology) hazırlarken ondan habersiz bir şekilde Amerika da Charles Sanders Peirce göstergeler arasındaki ilişkileri tanımlamak için bir çerçeve olarak kullanılacak göstergebilim (semiotic)'in ilkelerini belirlemekle meşguldür. 1960'ların ikinci yarısında ise Roland Barthes geliştirdiği gösterge kuramıyla müstakil bir göstergebilimin kurucusu olarak kabul görmüştür. Bu çalışmadaki amacımız göstergebilimin ilk felsefi metinlerden günümüze gelen dil felsefesi içerisindeki tartışmaların sonucunda nasıl ortaya çıktığını betimlemektir.

Anahtar Kelimeler: Göstergebilim, Dil Felsefesi, Yapısalcılık, Dilbilim, Gösterge.

The Adventure of Semiotics Abstract

Linguistic philosophy has become one of the most popular study fields that has overstepped the borders of philosophy in the twentieth century. 1960s are the years of vehement discussions between existentialism, structuralism and Marxism. In these years, the studies of natural languages primarily expanded to cover artificial language studies as well. As a consequence of the influence of these studies, semiotics, trying to resolve and define all of the meaningful systems, has emerged. While Ferdinand de

* Bu makale yazarın 2012 yılında Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırladığı Roland Barthes'da Mitlerin Okunuşu adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Arş. Gör., Afyon Kocatepe Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, biruni999@gmail.com.

Saussure was forming semiology with his Linguistic studies in Europe on these dates, Charles Sanders Peirce was dealing with determining the principles of semiotics that was going to be used as a framework in order to define the relationships between signs in America. On the other hand, Roland Barthes was accepted as the founder of semiotics with his sign theory in the second half of the 1960s. This paper aims at describing how semiotics has emerged as a result of debates in the language philosophy by examining the first philosophical texts and current discussions.

Keywords: Semiotics, Linguistic Philosophy, Structuralism, Linguistic, Sign.

GİRİŞ

Dil çalışmaları varlık ve bilgi alanlarıyla ilgili en eski tartışmaların içerisinde yer almıştır. Bu yüzden dil çalışmaları ilk felsefi tartışmalarla beraber tarihlenebilir. Fakat dilbilim ve dil felsefesi içeriğini her ne kadar felsefe tartışmalarından miras almış olsa da kuramsal olarak 19. yy dan geri götürülemez. Biz bu çalışmamızda ancak 20. yy da kurulan göstergebilimin özellikle yakın kaynaklarından ve kısaca uzak kaynaklarından nasıl neşet ettiğini açıklamaya çalışacağız. Gösterge kavramının göstergebilim içerisindeki yerini alana dek nasıl bir süreç geçirdiğini anlatarak ülkemizde çok iyi bilinmeyen bir alana ışık tutmaya çalışacağız.

GÖSTERGE KAVRAMININ MODERN ÖNCESİ SERÜVENİ

Semiologie sözcüğü Eski Yunanca semeion (gösterge), logia (söz, kuram...) sözcüklerinin bileşiminden türemiştir. İlk olarak semeion yani gösterge İ.Ö. V. yüzyılda Hipokrates ve Parmenides tarafından kanıt, belirti, semptom anlamındaki 'tekmerion' ile eş anlamlı bir şekilde kullanılmıştır. Stoacılar ise gösterge kavramını mantık ve dil alanında gösteren (semainon) ile gösterilen (semainomenon) arasındaki karşıtlık bağıntısı içerisinde ele almışlardır¹. Saussure ise göstergebilimi, göstergelerin toplumbilim içindeki yaşamını inceleyecek bir bilim olarak tasarlarlarken Fransızca Semiologie'nin, Yunanca Semeion'dan türediğini vurgulamıştır². Umberto Eco ise, Yunanlıların Semeion kavramını kendisinin dışında herhangi başka bir şeklin, biçimin yahut objenin yerine geçen ve onu simgeleyen bir gösterge olarak kullandığını ifade eder. Eco'ya göre gösterge kavramı stoacılar gelindiğinde Yunancadaki basitçe herhangi bir başka şeyi imleyen anlamı genişlemiş ve Saussure'ü önceler bir şekilde gösteren farklılıklarının arkasındaki gösterilen özdeşliğine gönderme yapan simgeler ve semboller vb. bütünlüğü olarak kullanılmıştır.³

¹ Rifat, Mehmet, *Göstergebilimin ABC'si*, Sel Yayınları, İstanbul, 2009, s.27.

² Saussure, *Ferdinand de, Genel Dilbilim Dersleri*, Çev. Berke Vardar, İstanbul, 1998, s.46.

³ Eco, Umberto, *Alımlama Göstergebilimi*, Çev. Sema Rifat, Düzlem Yayınları, İstanbul, 1991, s.50.

Ortaçağ'da Modusçular olarak adlandırılan dilbilgisiyle uğraşan bilginler Skolastik felsefedeki anlamlama biçimleriyle ilgili pek çok kitap yazmışlardır. Adı geçen Modusçular, "dilini dünyayı bir ayna gibi yansıttığına inanıyorlar ve içerik (anlam) ile biçim arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmaya çalışıyorlardı".⁴

18. yüzyılın ampirist felsefesi "insanın bilgisinin temelini deneyime bağlayan, bilimin temelini ise deney, çıkarım ve gözleme dayandıran bir epistemoloji geliştirmişti"⁵. Dış dünyanın duyular aracılığıyla öğrenildiğini vurgulayan ampirizm bilginin sadece deneyimle elde edilebileceğini söylüyordu. Bu şekilde ele alınan bilgi yeni dünyaya uygun yararlı özellikler taşıyan bir ürün olarak görülmüştü. Bir kavramlar teorisi geliştiren John Locke (1632-1704)'un ampirizmi deneyimden bağımsız zihin yasaları ile düşünce yasaları var olduğunu vurgulayan materyalist temelde bir epistemoloji olarak karşımıza çıkıyordu. İngiliz ampirist filozof John Locke *İnsanın Anlama Yetisini Üzerine Bir Deneme* (1690) adlı eserinde bir dil ve anlam kuramı tasarlamaştır. Locke bu eserin dördüncü kitabının on birinci bölümünde bilimleri Yunanca terimlerle üçe ayırmaktadır. 1- physike (doğa felsefesi); 2- praktike (etik); 3- semeiotike ya da lojike (göstergeler öğretisi ya da mantık) olarak adlandırır. Göstergebilime ayrı bir yer verdiği anlaşılan Locke, bunun amacının zihnin şeyleri anlamak veya bilgilerini bir başkasına aktarmak için kullandığı göstergelerin niteliğini incelemek olarak açıklamaktadır. İşaretler öğretisi olarak da adlandırılan göstergebilimde sözcüklerin çok yer tutması itibarıyla mantık olarak da adlandırılır. Göstergebilimin İşaretlerin doğasını incelemesinin sebebini Locke, "zihnin kendi içinde duyumsadığı şeylerin hiçbirisi anlama yetisine kendinden başka bir şeyi sunmadığından, zihnin irdelediği şeyin bir işareti ya da betimi anlama yetisine aktarılmalıdır ki, bunlar idelerdir"⁶ şeklinde açıklamaktadır.

Locke'a göre, insanın düşünme yetisini anlamamanın yolu ise zihnin dolaysız nesnelere olan idelerden geçer. Dış dünyaya ilişkin bilgilerimiz idelerle mümkündür. Bu yüzden nesnelere ilişkin bilgilerimizi ancak onları gösteren idelerle elde edebiliriz. İdeleri sözcüklerin anlamı olarak gören Locke, eklemli sesleri çıkarabilmenin tek başına dil yeteneğini göstermediğini aynı zamanda bu sesleri bir anlama bağlamak gerektiğini söyler. Locke'un deyimiyle, "insanın dil kullanabilmesi, eklemli sesleri idelerinin göstergesi yapması ile mümkündür"⁷. Görüldüğü üzere ideler birer gösterge olarak kabul edilir. Yine Locke sözcükleri de 'duyulur gösterge'ler olarak kabul eder. Son olarak Locke'un dil öğretisinin belirleyici noktasını ifade etmek gerekirse, "sözcüklerin şeyleri değil ideleri temsil ettiği"⁸ ifadesi yeterli olacaktır. Klasik anlayışa

⁴ Rifat, Göstergebilimin ABC'si, s.27.

⁵ Swingewood, Alan, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Çev. Osman Akinbey, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2010, s.31.

⁶ Locke, John, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, Çev Meral Delikara Topçu, Öteki Yayınevi, Ankara, 1999, s. 482-483.

⁷ Altuğ, Taylan, *Dile Gelen Felsefe*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2008, s.30.

⁸ Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, s.33.

göre dil, doğrudan nesnelere temsil eden neredeyse adlardan oluşan bir yapıdır. Locke ise, bunun aksine dilin doğrudan şeyleri temsil ettiğine dair bu anlayışın pek çok tartışmanın da arkasında bulunan yaygın bir yanlış olduğunu söylemektedir.

Gösterge çalışmalarının John Locke'tan sonraki temsilcileri matematik, mantık, dilbilim, dil felsefesi ve felsefeyle uğraşan düşünür ve bilim adamları olmuştur. XIX. yüzyıla gelindiğinde gösterge, Peirce'in ve Saussure'ün çalışmaları vasıtasıyla bilim statüsünde bir disiplin olan göstergebilim çerçevesinde tanımlanmaya başlamıştı. "Saussure, daha sonraları göstergebilim üzerine kurulan kültür çözümlemesini sınırlı kılacak iletişim edimine özel bir yer verdi. Peirce de tam tersine, öncelikle bilgiyle ve doğa bilimlerinin uzmanlaşmış sözcükleri gibi bilgi edinimi birikimde araçsal olabilecek dil dizgilerinin gelişimiyle ilgilendi. Pierce'cü göstergebilim, bu durumda, Saussure'ün yaklaşımının tersine anlamlandırma ile kültürünün genel açıklanmasıyla ilgiliydi."⁹

Çağdaş göstergebilim bu iki kökeninden zamanla bütün anlatılarda sürekli bir üretim modeli ortaya koyabilecek bir tasarıya doğru evrilmiştir. Yapısalcı dilbilim durağan yapısının aksine, göstergebilim metindeki bütünlüğü ortaya çıkarırken metindeki zıtlıklardan yararlanarak anlamın sürekli üretilmesine olanak sağlama noktasına gelmiştir.

MODERN DÖNEM

Ferdinand de Saussure'de Gösterge:

Fransızca structuralisme kelimesinden türeyen yapısalcılık, yapı ve oluşum gibi anlamları içerisinde barındırır. Yapısalcılık insan davranışlarını arkalarında yatan büyük yapıya dayanarak açıklamaya çalışan bir uygulama alanıdır. Özellikle XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren adı yapısalcılıkla beraber anılan dilbilimciler, psikologlar, felsefeciler ve diğer teorisyenler yapısalcılığın, yapının öğelerinin basit bir toplamı olmadığı, yapıların belirli yasalar çerçevesinde yönlendirilebilir olduğu ve anlamın yapının kendi yasalarıyla kurduğu ilişki ile ortaya çıkabileceği gibi hususlarda hemfikirdirler. Yapısalcılığı aynı dönemdeki başat diğer görüşlerden ayıran nokta ise, gerçekliği konusunun öğeleri arasındaki ilişkiye dayandırarak açıklamasıdır¹⁰. Oysa işlevselcilik ve pozitivism gibi yaklaşımlar gerçekliği olgular temelinde açıklayarak yapısalcılığın, şeylerin anlamlarının yapıyla olan ilişkilerinde olduğuna dair temel ilkesini değiştirmemişlerdir.

Yapısalcılığın önemli temsilcilerinden biri olan Piaget(1896-1980)'ye göre yapısalcılık, yalnızca bir öğreti değil aynı zamanda bir yöntemdir. Piaget yapısalcılığı göstergeyi yapısalcılıkta yapı kavramıyla karşılayarak çözümlemelerini daha geniş bir

⁹ Gottdiener, Mark, *Postmodern Göstergeler*, Haz. Ülkü Doğanay-Erdal Cengiz, İmge Kitabevi Yay. Ankara, 2005, s.16.

¹⁰ Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, s.320-321.

alanı kapsayacak hale getirmiştir. Piaget yapıyı bir dönüşümler sistemi olarak ele alır ve yapının bütünlük, dönüşüm ve özde düzenleme öğelerinden oluştuğunu söyler.¹¹

Yapısalcılığın ilkeleri şu şekilde sıralanabilir: a- Ele alınan nesnenin kendi başına ve kendisi için incelenmesi; b- Nesnenin kendi öğeleri arasındaki bağıntılardan oluşan bir dizge olarak ele alınması; c- Olguyu dizgeye dayandırma zorunluluğundan dolayı nesnenin artsüremlilik(Diyakronik) içinde değil de eşsüremlilik(Senkronik) içinde ele alınması; d- Sorunlara yapısalcı bir yaklaşım sergilendikten sonra bunların da eşsüremliliği gibi dizgesel olarak ele alınmalarını sağlayacak yöntemlere yer verilmesi; e- Nesnenin kendi başına ve kendisi için incelenmesi sonucu olarak metafiziksel değil materyalist bir biçimde tanımlanması; f- Bu yaklaşımın felsefi, siyasal ya da sanatsal bir öğreti değil, tutarlı bir çözümlenme yöntemi oluşturmaya yönelmesi dolayısıyla erimcilikle(Romantizm) hiçbir ilgisi bulunmamasıdır¹². Bu ilkelerin ortak ana noktası yapısal çalışmanın nesnel bir düzeyde yapılması, nesneye ilişkin özelliklerin bir dizgeye bağlanması, nesneye özdekçi bir yaklaşımın ortaya konması ve çözümlenmenin bu unsurlar çerçevesinde gerçekleşmesidir.

Yukarıda verilen bilgilerden de anlaşıldığı üzere Saussure öncesi dilbilimcilere göre dil, bir takım dil olgularının toplamıydı ve bunlar ayrı ayrı bir öze sahiplermiş gibi ele alınmaktaydı. Dil çalışmalarının amacı dildeki değişiklikleri incelemek ve kuralları ortaya artzamanlı bir yaklaşımla ortaya koymaktı. Saussure ise dili, belli bir zaman diliminde eşzamanlı, kendi kendine yeterli ve bağımsız bir sistem olarak incelemeyi önermişti¹³. Dilin bu tarihsel boyutu karşısında Saussure'ün ifade ettiği dilin bu dizgesel boyutu çağdaş dilbilimi etkilemiştir.

Saussure, *Genel Dilbilim Derslerinde* dilin için gerçeğini kavramaya yönelerek onu kendisi olmayan şeylerden ayırmayı amaçlamıştır. Saussure dil yetisine ilişkin görüşlerini şöyle ifade eder:

*"Tümüyle ele alındığında dil yetisinin pek çok biçime büründüğü karmaşık bir olgular bütünü olduğu görülür. Dil yetisi bir çok alana açılır: Hem fiziksel, fizyolojik ve anlaksal niteliklidir, hem de bireysel ve toplumsal özelliklidir. İnsana ilişkin olguları kapsayan hiçbir bütüne yerleştiremeyiz onu. Çünkü dil yetisinin birliği nasıl ortaya çıkaracağımızı bilemeyiz."*¹⁴

Saussure, dilin tanımına ulaşmaya çalışırken dildeki birtakım karşıtlıklardan hareket eder. Saussure'de söz konusu olan bu karşıtlıkların başında söz (parole) ile dil (langue) gelir. Söz, bireysel bir istem ve anlık edimdir, dil ise, "dil yetisinin birey

¹¹ Piaget, Jean, *Yapısalcılık*, Çev. Füsün Akadlı, Dost Yayınları, İstanbul, 1982, s.22.

¹² Yücel, Tahsin, *Yapısalcılık*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1999, s.13.

¹³ Moran, Berna, *Edebiyat Kuramları ve Eleştirileri*, İletişim Yayınları, 2009, s.186.

¹⁴ Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s.38.

dışında kalan toplumsal bölümüdür", "varlığını toplum üyeleri arasındaki bir tür sözleşmeye borçludur", bunun için birey onu " ne yaratabilir ne de değiştirebilir¹⁵. Saussure'ün kendi başına ele alınabilecek bir nesne olarak tanımladığı dil budur. Saussure'ün dil olgusuna yaklaşımındaki dizge kavramı da bugün yapı olarak adlandırılmaktadır.

Dizge doğrudan doğruya kavranabilen elle tutulur bir nesne bir töz değil bir biçimdir. Saussure'e göre bu dayanışık bütünden hareketle, dil bütünlüğünün kapsadığı öğeleri çözümlene yoluyla dizge elde edilebilir; dili oluşturan birimler tek başlarına yapıdan yoksundurlar; bu birimler yalnızca birbirleriyle olan karşılıklı ilişkileri içinde tanımlanabilirler; tıpkı satranç oyununda bir taşın değerinin ancak oyunun kuralları doğrultusunda ve başka taşlarla olan bağlantısı içinde saptanabildiği gibi¹⁶ dilbilimsel çözümlene de temel öğelerin arasındaki bağlantıların belirlenmesi anlamına gelir. Bir dilin anlattığı kavramlar dilin yapısıyla tanımlanır, iki kez kullanılan aynı ses biriminin niteliği tözsel değil biçimseldir. Saussure dili sözden ayırmakla toplumsal olguyu bireysel olgudan değil, görevsel olanı (dil) görevsel olmayandan (söz), kuralı (dil), uygulama biçiminden (söz) ayırmıştır.¹⁷ Böylelikle Saussure'ün yapısal çözümlene sözden yola çıkarak olayı biçimlendiren temel dizge olan dile varmayı hedefler. Saussure'ün dil ve söz arasında yapmış olduğu bu ayırım kendinden sonraki dil incelemelerini etkilemiş ve dilbiliminin inceleme alanının dil ile sınırlandırılmasına yol açmıştır. Ona göre;

*"Dil, kavramları belirten bir göstergeler dizgesidir. Onun için de, yazıyla, sağır-dilsiz abecesiyle, simgesel nitelikli kutsal törenlerle, incelik belirtisi sayılan davranış biçimleriyle, askerlerin belirtkeleriyle, vb. karşılaştırabilir. Yalnız, dil bu dizgelerin en önemlisidir."*¹⁸

Dil ile sözü şu şekilde tanımlayabiliriz: "dil belli kurallardan, düzenlerden ortaya çıkan bir sistemdir. Başkalarıyla alışverişe girmek istiyorsak bu kurallara uymak zorundayız yoksa sözlerimizi kimse anlamaz."¹⁹ Dizge olarak dil, sözün anlamının olanağını oluşturur. Söz ise dilin için kurallarına uyarak dilin taşıdığı değerlerin ortaya çıkmasının olanağıdır.

Yapısalcılık, dil ve söz gibi karşıtlıklar üzerine kuruludur. Saussure'ün bahsettiği bir diğer karşıtlık ise gösteren ve gösterilen karşıtlığıdır. Saussure'e göre dilsel yapıların temel öğesi göstergedir. Saussure dil göstergesini bir biçim olan işitim imgesi ile anlam belirleyen bir kavramın birlikte oluşturduğu karmaşık bir bütün olarak tanımlar. Dil göstergesi bir kavramla bir işitim imgesini birleştirir. Göstergelyi oluşturan

¹⁵ Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s.42-43.

¹⁶ Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s.119,155.

¹⁷ Yüksel, *Yapısalcılık ve Bir Uygulama: Melih Cevdet Anday Tiyatrosu*, s.12.

¹⁸ Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s.33-35, 46.

¹⁹ Bayrav, Süheyla, *Yapısal Dilbilim*, Multilingual, İstanbul, 1998, s.43.

iki unsurdan işitim imgesi gösteren; kavram ise, gösterilen olarak adlandırılır. Örneğin ağaç sözcüğü gösteren bu sözcüğün zihinde uyandırdığı ağaç kavramı ise gösterilendir; herhangi bir dilde söylenen ağaç sözcüğü ile anlıkta uyandırdığı ağaç kavramı, birlikte ağaç dediğimiz göstergeyi oluştururlar. Dil göstergesindeki zihinsel ve kendilik ilişkisi birbirine bağlıdır.

“Latince arbor sözcüğünün anlamını aradığımızda da, Latince'nin ‘ağaç’ kavramını belirtmek için kullandığı sözcüğü bulmaya çalıştığımızda da ancak dilin onayladığı yaklaşımların gerçekliğe uygun düştüğünü görür, tasarlanaabilecek başka her türlü yaklaşılmayı bir yana iteriz.”²⁰

Kavram ile işitim imgesini birleştirerek buna gösterge diyen Saussure, bütünü belirtmek için gösterge sözcüğünü, kavram yerine gösterilen sözcüğünü ve işitim imgesi yerine gösteren sözcüğünü benimsemeyi önermektedir.

Dil göstergesinin başlıca iki özelliğinden birincisi göstergenin nedensizliği ilkesidir, “göstereni gösterenle birleştiren bağ nedensizdir... dil göstergesi nedensizdir.”²¹ Saussure'ün gösterge ile ilgili olarak ortaya koymuş olduğu en önemli şey belki de göstergenin keyfiliği (arbitrary)ne yaptığı vurgudur. Örnek verecek olursak "elma" kavramının göstereni e-l-m-a ses dizilişiyle bir bağı yoktur. Saussure buradaki dizilişin başka türden ses dizilişleri ile de ifade edilebileceğini söyler. Farklı dillerde kavramların farklı ses dizilişiyle ifade ediliyor olması bu durumu kanıtlar. Elma gösterilenin göstereni İngilizce'de apple, Arapça'da tuffah, Farsça'da sib olduğu gibi.

Her bir gösterene bir gösterilen şeklindeki ilişki her ne kadar zorunlu olsa da bu ilişki bir gösterilenin herhangi bir gösterenle ifade etme zorunluluğunu içermez. Çünkü gösteren ve gösterilen arasındaki ilişki toplumsal bir anlaşmaya dayanan keyfi bir ilişkidir. Bir gösterilen dilden dile farklı gösterenlerle ifade edilebilirken aynı dil içerisinde gösterilenleri karşılayan göstergelerin değişmesi de mümkündür. Böylece gösteren ve gösterilen bütünlüğü olarak gösterge nedensiz ve rastlantısal olarak tanımlanabilir.²²

Gösteren-gösterilen ilişkisi dilsel göstergelerin nedensiz olmasını sağlamaktadır. Dilsel göstergenin nedensizliği gösterilenin gösterene saymaca, uzlaşmalı bir şekilde bağlanmasından kaynaklanmaktadır ve bu bağ da doğal olmayıp toplumsaldır.²³ Gösterge dilin bireysel yönü ile ilgili olmaktan çok, dil dizgesinden kaynaklanan toplumsal yanıyla ilgilidir. Dil göstergeleri bireylerin seçimleriyle ilgili değildir, birey göstergelyi değiştirme gücüne sahip değildir bu dilin toplumsal rolü ile ilgilidir. Sayıca fazla olmayan yansımalar ve ünlemler dilde kullanılmaya başlandığında diğer sözcükler gibi sesçil biçimsel bir evrime uğrarlar. Bu sözcükler için kullanılan sesler de

²⁰ Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s.110.

²¹ Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s.111.

²² Vardar, Berke, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, Multilingual, İstanbul, 1998, s. 80.

²³ Rifat, Mehmet, *Dilbilim ve Göstergebilimin Çağdaş Kuramları*, Düzlem Yayınları, İstanbul, 1990, s.17.

ses evriminin sonucudur. Bunlar zaman içerisinde dilde kullanıldıkça dil göstergesinin özelliklerini sergilemeye başlarlar.²⁴ Başlangıçta ev göstergesi nedensiz bir şekilde oluşurken -cil son eki ile oluşturduğumuz evcil göstergesi de yine nedensizdir.

Saussure dilbilimdeki göstergelerin nedensizliği ilkesini ileride kurulacağını öngördüğü göstergebilimin de içereceğini şu şekilde ifade eder: "...göstergelerin her bakımdan nedensiz olanları göstergesel yöntemin ülküsünü öbürlerinden daha iyi gerçekleştirir".²⁵

Dil göstergesinin ikinci önemli ilkesi ise, gösterenin çizgiselliği ilkesidir. Gösteren işitimsel niteliklidir ve zamanla ilişkilidir. Bunlar: "a) bir yayılım gösterir ve b) bu yayılım bir tek boyutta ölçülebilir: O da bir çizgidir".²⁶ Gösterenin işitimselliğinin zaman içerisinde olması gösterenin çizgisel olmasını sağlar.

Saussure'ün üzerinde durduğu bir başka ikili karşıtlık ise, eşsüremlilik ve artsüremliliktir. Saussure'e göre bir dili incelemeye iki türden yaklaşılabılır. Eğer bir dil dizgesini incelemek istiyorsak dizgeyi meydana getiren tarihsel ve toplumsal olguları soyutlamalı ve dili bir zaman dilimi içerisinde incelemeliyiz. Böylece birbirine karşıt iki dilbilim yaklaşımı ortaya çıkar. Eşzamanlı ve artzamanlı dilbilim.

Konuşan birey, dil olgularının ardışıklığını hesaba katmaz. Bu yüzden konuşan birey gibi dilbilimci de dil olgularını yaratan "her şeyi yok saymalı artsüremi bilmezlikten gelmelidir. Konuşan bireylerin bilincine ancak geçmişi yok sayarak girebilir. Tarihi işe karıştırmak olsa olsa düşüncesini bulandırır."²⁷ Herhangi bir dil olgusunu incelerken zaman içerisinde o dil olgusunu tarihinden ve içinde bulunduğu dilin zamansallığından ayırarak yani belli bir yerden bakarak araştırmaya girişmelidir. Saussure'e kadar olan dilbilim yaklaşımları artsüremliliği yöntem olarak kullanarak dil ailelerini ortaya koymuşlardır. Böylece artsüremlilik dile dair bütün bir açıklama yerine parçalı bir açıklama yapılmasına yol açmıştır. Saussure artsüremlilik ve eşsüremlilik arasındaki ilişkiyi şöyle ifade eder: "Bilimimizin dural yönünü ilgilendiren şey eşsüremliliğe, evrimlere ilişkin her şey ise artsüremliliktir. Aynı biçimde, eşsüremlilik bir dil durumunu, artsürem ise bir evrim aşamasını belirtecektir."²⁸

Artsüremlilik olgular ortaya çıkardıkları olgularla nedensiz bir ilişki içerisinde dirler. Artsüremlilik olgular bir değeri başka bir göstergeyle belirtmek amacına yönelmez ve artsüremlilik olgunun varlık nedeni kendinde bulunur. Artsüremlilik yaklaşımda olgular dizgeyi değiştirmez, değişiklik düzeni değil düzendeki öğelerle ilgilidir. Dizgelerden bir öğe değişir veya bir oynama olursa da karşıtlığa dokunulmadan gerçekleşir ve bu yeni bir dizge oluşturur. Bu yeni durum rastlantısallığı daha iyi anlamamıza olanak

²⁴ Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s.113-114.

²⁵ Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s.113.

²⁶ Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s.115.

²⁷ Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s.129.

²⁸ Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s.129.

verir. Dil anlatılmak istenen kavramlar için oluşturulan bir düzenek değildir. İnsan her bir değişiklikle ortaya çıkan bu yeni duruma ayak uydurarak ona canlılık katar. Artsüremli diziye bağlanan olgular eşsüremli olgulardan farklıdır. Eşsüremli olgunun her zaman anlamlı olmasının tersine artsüremli olgularda değişimler bir amaç güdülmeksizin ortaya çıkarlar. Artsüremlilikte tek tek olguları bir arada toplama imkanı yoktur. Dil dizgesi görüldüğü üzere artsüremli bir yaklaşımla bütünlüklü olarak ele alınamaz. Dil bütün yönleriyle ancak eşsüremli açıdan ele alınabilecek bir dizgedir.²⁹

Saussure ise, eşsüremli ve artsüremli dilbilimi şöyle tanımlar:

“Eşsüremli dilbilim, bir arada bulunan ve dizge oluşturan öğelerin, aynı toplumsal bilincin algıladığı mantıksal ve ruhbilimsel bağıntılarıyla uğraşacak, aynı toplumsal bilinç onları nasıl örüyor o da öyle görecektir. Artsüremli dilbilim ise aynı toplumsal bilincin görmediği ve aralarında dizge oluşturmadan birbirinin yerini alan ardışık öğelerin bağıntılarını inceleyecektir.”³⁰

Buna göre aynı zamanda yer alan dillerden biri diğerine nazaran daha çok değişebilir. “Değişmeyen dile ilişkin inceleme ister istemez eşsüremli, öbür dille ilgili inceleme ise artsüremli olacaktır.”³¹ Bir dil durumunu anlatırken zaman etmeni dışında bir diğer etmen ise, uzam etmenidir. Dil durumu kolaylıkla açıklanabilecek bir durum değildir.

Saussure'e göre dil katıksız bir değerler dizgesinden başka bir şey değildir. Seslerle düşünceler arasında birbirine öncelik değil bir koşutluk söz konusudur. Özü gereği bulanık olan düşünce bir ayrımlaşma ile ne özdekselleşir ne de sesler tinselleşir. Burada göz önünde duran olgu düşünce-ses ikilisinin bölünmesidir. Dil henüz biçimlenmemiş bu alanda oluşurken kendi birimlerini tıpkı rüzgarın denize etki edip dalgalanmaları meydana getirmesi tarzında bir etki doğurur.³² Dil eklemli bir şekilde ele alındığında her bir dilsel öğenin, bir kavramın sesle birleşmesi ve sesin de kavramın göstergesi haline dönüştüğü bir parça olur. Yapısal anlamda sesi bir kavrama bağlayan seçim de nedensizdir. Değerlerin görece nitelikli olması kavramla ses arasındaki bağın nedensiz olmasının nedenidir.

Kavramsal yönü açısından değer, anlamın bir öğesidir ve değerler: değeri belirlenecek şeyle değiştirilebilir benzemez bir öğe ve değeri söz konusu olan şeyle karşılaştırılabilir benzer öğelerden oluşur.³³ Görüldüğü gibi değerlerin oluşma koşulları bu iki öğenin var olmasına bağlıdır. Gösterilen gösteren ilişkisinde yargılamak hakim işitimi imgesini belirtirken anlamı simgelemektedir. Kavram hiçbir başlangıç özelliği içermez ve diğer benzer değerlerle ilişkisinde belirlenen değerlerle aynıdır.

²⁹ Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s.133-134.

³⁰ Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 152.

³¹ Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s.154.

³² Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s.168.

³³ Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s.170.

Değerin özdeksel yönü açısından da yukarıdaki durum benzerdir, “sözcükte önemli olan sesin kendisi değildir, sözcüğü bütün öbür sözcüklerden ayırt etmemizi sağlayan ses ayrılıklarıdır. Çünkü anlamı taşıyan bu ayrılıklardır.”³⁴ Öyleyse yan yana gelen sesler değerini kendi özünden almaz. İşitim imgelerini birbirinden ayırmaya yarayan karışmamasını sağlayan şey ses ayrılıklarıdır. Anlaşılacağı gibi, ses birimlerinin birbirine karışmaması birbirlerinden ayrı olma özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Saussure’ün örneği ile bu durum daha açık anlaşılabilir: “Fransızca’nın yaygın kullanımında ‘r’ nin gırtlaktan çıkarılması birçok kişinin bu sesi dil ucu titreşimiyle elde etmesini önlemez.”³⁵ Sesten başka bir göstergeler dizgesi olan yazıda da durum sestem farklı değildir. Çünkü yazı göstergeleri de nedensizdir ve değeri salt eksili ve ayrımsaldır. Yazıda yazı göstergesinin biçimi (harf) pek önemli değildir bu sadece dizgenin içinde sınırlı bir yere sahiptir. Ayrıca şunu da belirtmeliyiz ki göstergeyi belirttiğimiz araçta pek bir öneme sahip değildir.³⁶ Rolü sese bağlı, ikincildir. “Dilin sesleri çalışıldıktan sonra ancak anlamlandırmada çizimler ve görsel basımları ile yazı diline bir anlam katabilir.”³⁷ Dil dizgesinde bu anlam teknik düzeyde, yazara göre işlevi ve etkisi sestem daha değerli değildir.

Göstergelerin gösteren ve gösterilenden oluşması dizgede kapsadıkları sessel ve kavramsal ayrılıklara dayanır. Dilde göstergeyi gösterge yapan onu benzerlerinden ayırt eden özellikten başka bir şey değildir. Saussure ve diğer bütün yapısalcılara göre dil olgusu içerisinde karşıtlıklardan başka hiçbir şey yoktur, hatta dilin kapsadığı karşıtlıklar diğer alanlardakinden daha anlamlıdır. Saussure, dil göstergelerini karşıtlıklardan oluşmasını birim ve dilbilgisi olgusunu birbiriyle kaynaşmasının şartı olarak görmektedir. Saussure dili karmaşık öğelerin kurduğu bir denge olarak görür ve ona göre, “dil bir töz değil bir biçimdir.”³⁸ Böylece Saussure, dil olgularının tözsel olduğuna dair kendi deyimile yanlıgıy dil olgularının bir biçim olduğunu ileri sürerek düzeltmiştir.

Saussure, dilin içinde soyut hiçbir şey bulunmadığını söylerken dizim türleri içerisinde buna pek çok örnek verilebileceğini söylemektedir. Toplumda ve gelenekte olan bir takım deyimlerin, basmakalıp sözlerin anlamının toplumsal kullanım ürünü olduğunu değil anlamsal ya da söz dizimsel özelliklerini ortaya koyar.³⁹ Saussure, dizimselliğin toplumsal kullanımındaki bir dil olgusu ile bireyselliğe bağlanan söz olgusu arasında çok keskin bir ayrımın olamayacağını ikisinin karşılıklı bir ilişki içerisinde olduğunu söyler.

³⁴ Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s.175.

³⁵ Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s.177.

³⁶ Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s.178.

³⁷ Kadıroğlu, Murat, “Speech Versus Writing”, *Sosyal Bilimler Dergisi (SBArD)*. Sayı 24, 2014, s.103-110.

³⁸ Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s.180.

³⁹ Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s.184.

Bu kadar çeşitlilikten dolayı karşıtlıklar, benzerlikler bildirişim kuramının değişik yönlerine etkilerde bulunmuştur ve böylece sözünü ettiğimiz karşıtlıkların genişliğinden dolayı da yeni bir alan olan göstergebilim doğmuştur. Saussure'ün keşfettiği dil ve kültür arasındaki bu tür bağlantı, kültürün bir çok alanının iletişimsel yapısını ortaya çıkararak mimarlık, sanat vb. kültür alanlarında bir göstergebilim uygulamasının yolunu açmıştır.

Charles Sanders Peirce'te Göstergebilim:

Peirce, pragmatik terimini, deneysel sonuçları vurgulamak amacıyla Kant'tan almıştır. Peirce'ün bir pratik karaktere vurgu yapması, bir ölçütü hatırlatmak içindir. Bu ölçüt pratik faydadır ve pragmatizm daha önce var olan düşüncelerden de faydalanarak kendini bu ölçüte göre yapılandırır. Peirce'ün pragmatizmini salt bir anlam kuramı olarak tanımlamak yanlış olacaktır. Peirce'e göre, bir şey hakkında bir kaniya sahipsek bu o şeyin hissedilebilir etkilerinden oluşmuştur. Peirce'e göre bilgi ampirik temeldir, her şey birebir gerçek yaşamın içinde anlamını bulur ve değer kazanır. Peirce, Doğruluğu "pragmatik maksim" çerçevesinde ele alır. Peirce'e göre, kavramsal açıklığın en üst düzeyi ile ilgili tanımlama o kavramın pragmatik anlamıdır. Epistemolojik açıdan öznenin nesneye amaçlı yönelimde nesnenin pragmatik anlamı, öznenin nesneden algılayabildiği etkiler yani pratik sonuçlarıdır ki, bu da "pragmatik maksim" dir. Bu ölçüt bir inancın, düşüncenin ya da kavramın anlamını eylemde ortaya koymayı hedefler. Pragmatik maksim çerçevesinde şekillenen bilimsel yöntemin kapsadığı mantıksal önermelerin anlamı doğruluk değeri ile birebir ilişkilidir. O'na göre, bilimsel açıdan bir anlam taşıyan bir önerme doğru sonuçlar elde etmeye yarar. Peirce'e göre bir önermenin anlamı, o önermenin doğruluk değerinin belirlenmesinin gerekli şartıdır. Fakat doğruluk değeri aynı zamanda dil-dışı olgularla da ilişkilidir. Böylece gerçekliğe ilişkin tasarımlar kendilerini simgelerin, göstergelerin yaşamın içinden anlamlandırılması ile doğrular. "Düşünce-işareti düşünülmediği anlamda nesnesini ifade eder; bu da şu demektir: bu anlam, düşüncedeki bilincin şimdiki nesnesidir, ya da diğer bir deyişle, düşüncenin kendisidir ya da en azından onun işareti olduğu sonraki düşüncede, düşüncenin ne olarak düşünüldüğüdür" (Peirce, 2004: 126).⁴⁰

Peirce, doğruluğun anlamına ilişkin problemi semiyotik mantık çerçevesinde ele alarak insanın deneyim alanındaki simge ve işaretlerin ifade ettikleri anlamları göstergebilim bağlamında değerlendirir. Peirce, işaretlerle ilgili şunları söyler:

"Eğer dış gerçeklerin aydınlığını anlıyorsak, düşüncenin bulabileceğimiz koşulları işaretle belirlenen düşüncelerin koşullarıdır. Açıkça, dış gerçeklerden yola çıkarak kanıt bulan başka düşünce yoktur. Fakat düşüncenin dış gerçeklerle ancak bilinebileceğini görmüş bulunuyoruz. O halde idrak

⁴⁰ Peirce, Charles Sanders, *Mantık Üzerine Yazılar*, Çev. Halit Yıldız, Öteki Yay. Ankara, 2004, s. 126.

edilebilecek tek gerçek işaretle beliren düşüncedir. Fakat idrak edilmeyen düşünce var olamaz. Bundan ötürü, bütün düşüncenin işaretlerle belirlenmesi gerekmektedir.”⁴¹ (Peirce, 2004:103).

Bu çerçevede Peirce'e göre, her düşünce bir işarettir. Böylelikle her düşüncenin başka bir düşünceye götürmesi gerektiği yani başka bazı düşünceleri belirlemesi gerektiği sonucuna gidilir ve bu sonuç bir işaretin özüdür. Üstelik sonuca giden yol kabul edilmiş bir alışıldık gerçektir ki, sezgisel anlamda şu anda mevcut bir düşünce yoktur, eğer mevcut bir düşünce varsa o bir sürecin o anki sonucudur dolayısıyla her düşüncenin bir geçmişi vardır.⁴² Bilimsel anlama giden yolda alışkanlıklar üzerinde duran Peirce, alışkanlıkları da anlamlılık ya da doğruluk sorununa göre değerlendirek pragmatik yöntem açısından ele alır.

Çağdaş göstergebilimin bağımsız bir bilim dalına dönüşmesini sağlayan kişi Charles Sanders Peirce' tür. Peirce, semiotic adını verdiği göstergelerin biçimsel öğretinin bütün olguları kapsayan bir göstergeler kuramı olduğunu öne sürmüştür. Peirce göstergebilimi mantıkla özdeş kabul eder. Bu göstergebilimini de üçe ayırır: “1. Salt (katıksız) dilbilgisi; 2. Gerçek anlamıyla mantık; 3. Salt (katıksız) sözbilim.”⁴³ Saussure *Genel Dilbilim Dersleri'nde* göstergebilimden ileride kurulacak bir bilim dalı olarak bahsederken aynı yıllarda Peirce göstergebilimin temellerini atmıştır.

Peirce göstergebiliminin en can alıcı noktası gösterge kavramına getirdiği tanım ve sınıflandırma biçimidir. Peirce, göstergebilimsel olguları eksiksiz olarak tanımlayabilmek için göstergeler dizelgesinde on adet üçlükten bahsetmiştir. Bunlardan en önemlileri, görüntüsel gösterge (resim), belirti (ateş için duman), simge (adalet için terazi) üçlüsüdür. Peirce'ün üçlü tanım ve sınıflandırma biçiminin temelinde onun benlik, evren ve Tanrı anlayışı etkili olmuştur.

Peirce'e göre göstergeler bizim anlamlı olarak davranmamızı ve düşünce oluşturmamızı sağlar. Bilgi dediğimiz şey dış dünyaya ait deneyimlerimizden edindiğimiz göstergelere dayalı yine dış dünyaya uygulanabilir eylemlerimizdir. Peirce bu ilkenin, göstergenin üç işlevi olduğunu söyler. “1- yorumlanacak bir düşünce, 2- o düşüncenin muadili olan bir obje için bir işaret, 3- objesiyle bağlantıyı sağlaması açısından bir göstergenin bulunmasıdır.”⁴⁴ Görüldüğü gibi gösterge öncelikle yorum şeklinde bir düşünce ardından onun objesine nihai olarak da bu objesine işaret etmelidir.

⁴¹ Peirce, *Mantık Üzerine Yazılar*, s. 103.

⁴² Peirce, *Mantık Üzerine Yazılar*, s. 104.

⁴³ Rifat, *Dilbilim ve Göstergebilimin Çağdaş Kuramları*, s.86.

⁴⁴ Türer, Celal, *Charles Peirce'ün Pragmatik Felsefesi*, Ed. İsmail Doğu, Üniversite Kitabevi, İstanbul, 2003, s. 144.

Saussure gibi Peirce'te de gösterge ve nesnesi arasında nedensiz bir bağ vardır ve bu bağ da dilin kendi doğasında temellenir. Peirce'e göre göstergelerin ve gerçeklik anlayışımızın kökeninde bireylerin topluluk içerisinde katılması yatar. "Peirce'e göre, semiyotik topluluğun dışında biz hiçiz. Ben, çevresini saran yorumlayıcı topluluk olmadan cahillik ve hata içinde doğar ve öylece kalır."⁴⁵ Bir başka deyişle Peirce, göstergenin ortaya çıkışını pragmatik felsefesi içerisinde bilginin, doğruluğun ve anlamın ortaya çıktığı alan olan toplumsal alanda görmüştür. Dil olgularımızın aktarılmasına olanak tanır. Fakat dil sadece bir insana ait araç değildir. Dil toplumsallıkta anlam kazanır.

Dünyayı bir göstergeler sistemi olarak gören Peirce gösterge sürecinin (semiosis) iletişimsel ve sosyal boyutunu incelerken en temelde yaptığı şey dünyayı anlamlandırmaya çalışmaktır. Söz konusu 'semiosis' gösterge yorumunu imler. Semiyotik süreç ise, gösterge ve yorumlanan arasında meydana gelen üçlü bir süreç olarak nitelendirilir. Peirce'ün yorumlanandan kastettiği şey gösterge ile nesnenin birbirine bağlanmasıdır. Pierce'e göre, "Bir gösterge (İng. Sign) ya da representamen, bir kişi için, herhangi bir şeyin yerini, herhangi bir bakımdan ya da herhangi bir sıfatla tutan şeydir."⁴⁶

Bir kişiye yönelik olan representamen bu kişinin zihninde eşit değerde bir işaret veya olasılıkla daha gelişmiş bir işaret oluşturur. Peirce, oluşan bu yeni göstergeyi birinci işaretin yorumlayıcı (İng. Interpretant) olarak adlandırmıştır ve ona göre bu gösterge bir nesnenin, objenin yerini tutar. Fakat nesnenin yerine gerçekleştirilen bu temsili durum onun yerini her bakımdan karşılamaz; daha çok, bir türden fikrin referanslığına tekabül eder. Peirce, bu fikri representamentin temeli olarak adlandırmıştır. Burada fikir olarak anlaşılan şeyin de Platoncu anlamda ve gündelik konuşmalarda sıklıkla kullanılan kavram yani fikir (İng. idea) olduğunu belirtmiştir.⁴⁷ Kendisinden başka bir şeye işaret ettiğinde gösterge haline gelen nesne nedensellik ilişkisi olarak bile bir semiyotik ilişidir. Çünkü bu nedensellik sebep olarak yanlış adlandırdığımız ilişkinin aslında bir gösteren ve gösterilen ilişkisinden ibaret olmasından kaynaklanır.

Peirce'e göre semiotik bilimi üç bölümden oluşur. Çünkü gösterge, temel, nesne ve yorumlayan olmak üzere üç öğeden oluşur. Bunlardan birincisi katışıksız gramerdir. Bu dilbilgisinde amaçlanan şey kullanılan göstergenin anlam kazanması için gerçeğe uygun olması gereken yanını belirtmektir. Bunlardan ikincisi mantıktır. Mantık, göstergelerin nesneye uygun olması için gerekli olan zorunlu doğruluk durumunun

⁴⁵ Türer, *Charles Peirce'ün Pragmatik Felsefesi*, s. 148.

⁴⁶ Peirce, Charles Sanders, "Göstergeler Kuramı: Göstergebilim", *XX Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları 2 Temel Metinler*, Çev. Mehmet- Sema Rifat, Om Yayınevi, İstanbul, 2000, s. 242.

⁴⁷ Türer, *Charles Peirce'ün Pragmatik Felsefesi*, s. 153.

bilimidir. Üçüncü ve sonuncusu retoriktir. Retoriğin amacı ise, bir göstergenin bir diğer göstergesiye ortaya çıkarmasını ve üretmesini sağlayan kuralları keşfetmektir.⁴⁸

Peirce, göstergelerin sınıflandırılmasını üç ayrı üçlü çözümlenmesi şeklinde yapar. İlk bölümlenme, göstergenin yalın bir niteliğine göre yapılır. İkinci bölümlenme, gösterge ile nesnesi arasındaki ilişkinin ya kendi başınlığından veya nesnesiyle ilişki kurmasına ya da yorumlayıcı ile ilişki kurmasına göre ayrılaştırılır. Üçüncü bölümlenme ise, yorumlayıcının göstergesiye bir olasılık göstergesi ya da bir mantık göstergesi biçiminde yapılır.⁴⁹

İlk üçlüye göre bir gösterge; nitel gösterge, tekil gösterge ve kural gösterge olarak adlandırılır. Nitel gösterge bir sesin tonu veya bir kimsenin kullandığı koku gibi kendi başına bir eylemde bulunamaz, bu tür göstergenin oluşması işaretin niteliği ile ilgili değildir. Tekil gösterge nitel bir göstergesiye içerir ve gerçekten var olan bir olaydır. Kural gösterge kuralları insanlar tarafından konulmuş göstergedir.⁵⁰

İkinci üçlüdeki gösterge; görüntüsel gösterge, belirti ve simgeden oluşur. Görüntüsel gösterge geometrik şekillerde olduğu gibi kendisi olmasa da kendisini anlamlı yapan özelliği taşıyan göstergedir kısaca belirttiği şeyi doğrudan temsil eden ve nitelik taşıyan her şey bu türden bir göstergedir.⁵¹ Peirce' e göre bir gösterge ancak nesnesi ortadan kalktığı zaman özelliğini kaybeder. Göstergenin yorumlayıcı olmasının göstergenin özelliğinde bir değişikliğe yol açmaz. Örneğin, bir plak üzerinde bulunan kurşun deliği herhangi biri tarafından ateş edilmiş olarak yorumlanmasa bile kurşun delikleri plaka ateş edildiğine dair gösterge olma özelliğini korurlar.⁵² Belirti, ateş olmayan yerden duman çıkmaması örneğinde olduğu gibi varlığına işaret ettiği nesneyle bir yakınlık ilişkisi kurar. Simge, terazi figürünün adaletin simgesi olmasında olduğu gibi iletildiği şeye doğal bir şekilde değil de rastlantısal bir bağ ile bizi ulaştırır. Simge, insanlar arasındaki uzlaşımaya dayalı olan bir göstergedir. Böylece bütün uzlaşımaya dayalı işaretler kelimeler, cümleler vb. birer simgedir.

Yukarıda sıraladığımız görüntüsel gösterge, belirti ve simge bir göstergenin nesnesiyle olan ilişkisinde birbirlerini tamamlayıcı bir yapı sergilerler. Görüntüsel gösterge, olgusal olarak nesnesiyle bir bağ olmamasına rağmen nesnesiyle kurduğu benzerlik ilişkisi ile heyecan gibi bir duygu oluşturur. Belirti ise, nesnesiyle düşünsel alanda bir zihin tarafından fiziksel bir bağ olarak yorumlanır. Simgeyi simge yapan ise, simgeyi kullanan zihnin düşünsel özelliğiyle nesnesine bağlanmasıdır.⁵³

⁴⁸ Peirce, Charles Sanders, *Philosophical Writings of Peirce*, Ed. Justus Buckler, Dover pb. New York, 1955, s.99.

⁴⁹ Türer, *Charles Peirce'ün Pragmatik Felsefesi*, s. 156.

⁵⁰ Türer, *Charles Peirce'ün Pragmatik Felsefesi*, s. 156-157.

⁵¹ Türer, *Charles Peirce'ün Pragmatik Felsefesi*, s. 157.

⁵² Peirce, "Göstergeler Kuramı: Göstergibilim", *XX Yy da D. ve G. K. 2 T. M. s. 104.*

⁵³ Peirce, "Göstergeler Kuramı: Göstergibilim", *XX Yy da D. ve G. K. 2 T. M. s. 114.*

Üçüncü üçlüye göre gösterge; terim, önerme ve kanıttır. Terim, nesnesini özellikleri açısından canlandırır, yorumlayıcı bakımından nitel bir olasılık göstergesidir. Önerme, yorumlayıcı bakımında gerçek bir varoluş göstergesidir ve bilgi iletir. Yorumlayıcı bakımından kural göstergesi olan kanıt bir simge ve kural olmak zorundadır.⁵⁴

Peirce, göstergelerin üçlü ayrımıyla, farklı ilişkilere sahip gösterge biçimleri oluşturmayı hedeflemiştir. Bu farklı ilişkiler göstergelerin ne işe yaradığını anlamamıza yardımcı olurlar. Göstergeler bir ilişkiyi ifade ederler. Gösterge ifade ettiği bu ilişkinin harekete geçmesine olanak sağlayacak ortamı hazırlar. Peirce'ün pragmatik felsefesine dayanan gösterge dünyadaki nesnelere kurduğu her ilişkiyle tecrübeye dayalı bilginin pozitif değerine benzer bir şekilde dünyaya ilişkin pozitif tecrübelerimizin artmasını sağlar. Bir başka deyişle dünyaya dair her tecrübe bilgi, bizim doğru bilgi alanımızın genişlemesi olarak düşünülebilir. Herhangi bir göstergenin yeni bir ilişki kurarak bir bağlantı geliştirmesi de buna benzerdir.

Roland Barthes'ta Göstergebilim:

İngilizce konuşulan ülkelerde yapısalcılığın edebiyat eleştirilerine uyarlanması konusunda en çok bilinen kişi Roland Barthes'tır (1915-1980). Barthes pek çok kimliğe sahip olan bir yazardır. O kimi zaman göstergebilimci, edebiyatçı, çağdaş söylen bilimci kimi zaman da sanat eleştirmeni ve bir filozof olarak görülmüştür. Fransa da göstergebilim çalışmalarını etkileyen Barthes, göstergebilimi bir "serüven" gibi yaşamıştır. O'nun bu göstergebilimsel serüveninde dört değişik dönem bulunmaktadır. Barthes'ın entelektüel gelişimi ve çok yönlü olması onun semiyolojisinin de çok yönlü olmasına yol açmıştır. Barthes sosyoloji gibi kültürel çalışmalar, sanat, politika, antropoloji ve popüler medya konularında çalışmalar yürütmesi bunun en önemli göstergelerinden biridir. Bütün bu alanlara tek bir metodu uygulayan Barthes bu çalışmaları Paris'te *Ecole Pratique des Hautes* kürsüsünde yapmıştır.⁵⁵

Sartre (1905-1980) ve M. Ponty(1908-1961) kırk ve ellili yıllarda kültürel iklimde yeni bir metodoloji olarak varoluşçuluğu fenomenoloji ile birleştirirken, Barthes ise altmış ve yetmişli yıllarda Fransız entelektüel düşüncesine Saussure'ün yapısal dilbilim metodunu uygulayarak katkıda bulunmuştur.

Fransız filozof ve yapısalcılık akımının kurucusu sayılan Ferdinand de Saussure ve Saussure'ün göstergebilim teorisini geliştiren Danimarkalı dilbilimci Hjelmslev (1899-1965)'den etkilenerek kaleme aldığı *Göstergebilim İlkeleri* adlı eserinde Barthes göstergebilimi bir bilim olarak ortaya koyma çabalarını gösterir. Gerçekten de Barthes bu kitabında Saussure'ün göstergebilimini ters düz etme cesaretini göstermiştir. Saussure dilbilimi ileride kurulacak göstergebilimin alt dalı olarak görürken,

⁵⁴ Türer, *Charles Peirce'ün Pragmatik Felsefesi*, s. 158.

⁵⁵ Kearney, Richard, *Modern Movements in European Philosophy*, Manchester University Press, Manchester, 2003, s. 319.

Barthes göstergebilimi dilbilimin bir alt bölümü olarak görür. Bunun nedeni olarak da Barthes, moda, mutfak, yazın gibi gösterge dizgelerinin yalnızca dil ile gerçeklik ve anlam kazandığını ortaya koyar. Barthes'ın göstergebilimi onu takip edenler için ele alınıp izlenebilecek bir sistem değildir. Barthes'ın göstergebilimindeki en değişmez olguysa dili her yerde görmesidir. Barthes kendi göstergebilimini dilbilimin 'çözünmesi' veya bilimsel bir dilbilimin saf olmaması nedeniyle göz ardı edilmiş anlam-lamanın bütün yönleri ile ele alınması olarak tanımlar. Bu "dilini saf olmayan yönlerini, dilbilim artıklarını, herhangi bir mesajın bozulmuş biçimini derleyen bir çalışma: yani, etkin dili oluşturan arzular, korkular, ifadeler, melodiler vb."⁵⁶ ifade eder.

Barthes göstergebilimi zamanımızda entelektüel imgelem alanı olan bir bilim olarak tanımlar. Bu alanın ilk olarak göndermede bulunduğu yer yapısal sınıflandırmanın sistemi olan Saussure, Levi-Strauss ve Lacan(1901-1981) ile başlar. Örneğin bu sistemler Barthes'ın ana teması, çağdaş sosyal bilimlerde bir tür üst-dilin kurulmasıdır. Bütün radikal sonuçlarıyla sosyal bilimin alanındaki yapısal modelin bu yayılımı Barthes'ın en orijinal atfıdır. Barthes ile beraber göstergebilim, göstergelerin sosyolojik fonksiyonlarına denk gelir. Örneğin gösterenler dizgesi Charlie Chaplin filmleri, sabun reklamları, kadınların magazin reklamları, avant-garde romanlar vb. şekilde karşımıza çıkar. Bu yapısal uygulamaları Barthes translinguistic (dilbilim ötesi ya da üstdilbilim) olarak adlandırır. Bu her göstergedeki ön varsayımlar -resim veya politik slogan- yalıtılmış değildir; gösterenlerin dizgesiyle ilişkilidir. Gösterenin bağımsız bir anlamı yoktur, başka göstergelerle beraber anlam kazanır veya Barthes'ın *Göstergebilimin İlkelerinde* ortaya koyduğu gibi burada anlam yoktur ki, düzenlenemez ve gösterenlerin dünyası dilden başka bir şey değildir.⁵⁷

Bu disiplinler arası yaklaşımda temel olan, öncelikle her nesne bizim dünyamızda bir göstergedir. İkinci olarak her gösterge diğer yapısal ilişki içerisinde daima bir gösterenle yayılım kazanır. Üçüncü olarak bu ilişki dil sisteminin gizli kodları tarafından belirlenir. Barthes'a göre yapısalcı metot sadece teknik bir inceleme değil bundan daha fazlasıdır. Bu öneri toplumda ve dünyada yeni bir felsefi anlayışı ortaya çıkarmıştır. Barthes yazının sadece bir metin olmadığı ve sosyal bir yönün olduğu konusunda ısrarcıdır. Barthes'a göre, metnin anlamının ortaya konulması yazarın kişisel kimliği ile ilişkisizdir. O metnin anlamı hususunda okurunda yazarla eşit değere sahip olduğunu söyler. Barthes'a göre metinler sunucularının dil dışındaki mesajlarını göstermez. Barthes ilgisini anlamın tamamen yapısal üretilmesine yönlendirir. Ona göre anlam kolektif bilinçte, hem yazarın hem okuyucunun ve bunları içeren kültürel iklimin içerisinde meydana gelir (Kearney, 2003: 321).⁵⁸

⁵⁶ Culler, Jonathan, *Barthes*, Çev. Hakan Gür, Dost Kitabevi, Ankara, 2008, s.81.

⁵⁷ Kearney, *Modern Movements in European Philosophy*, s. 320.

⁵⁸ Kearney, *Modern Movements in European Philosophy*, s. 321.

1950'lerden 1970'lere kadar olan dönemde göstergebilimi bir serüven olarak tanımlayan Barthes'in çalışmaları dört dönemde toparlanabilir. İlk dönem olan hayranlık dönemidir. Barthes bu dönemde Marx'ın, Sartre'ın ve Sussure'ün etkisinde kalarak toplumsal söylenbilim (sosyal mitoloji) diye adlandırılan ilk denemelerini gerçekleştirir (Rifat, 2009: 60).⁵⁹ *Yazının Sıfır Derecesi* (1953) ve *Çağdaş Söylenler* (1957)'de Barthes sadece bir göstergebilimci değil aynı zamanda bir mitolog rolünde çağdaş burjuva mitlerini ve göstergeleri açıklamaya çalışır.

Saussure, Greimas ve Jacobson'dan etkilenecek yazmış olduğu *Yazının Sıfır Derecesinde* Barthes, başlıklandırmalardan anlaşılacağı üzere edebiyat, tarih, yazar, yazarın sorumluluğu, yazınsal çeşitler, yazınsal etkinlikler vb. dolayısıyla yazı olgusunu ele almaktadır. Yazı ona göre hem büyüleyicidir hem de masum değildir. Bu eserde asıl olan, yazının tarafsız bir şey olmadığı, yazının ve yazarın ve de okurun toplumsal ön kabullerinin ve tecrübelerinin bir yazı içerisinde nasıl bir arada bulunduğu gösterilmesidir.

"... dil ile biçem arasında bir başka biçimsel gerçeğe de yer vardır. Bu gerçek de 'yazı'dır. Hangi yazınsal biçimi alırsak alalım genel bir 'hava' isterseniz, bir 'töre' seçimi vardır, yazar da işte burada açık olarak bireyselleşir, çünkü burada bağlanır. Dil ile biçem her türlü dil yetisi sorunundan önce gelen verilerdir, dil ile biçem Zaman'ın ve dirimsel kişinin doğal ürünüdür; ... Dil ve biçem kör güçlerdir; yazı tarihsel bir dayanışma edimidir. Dil ile biçem birer nesnedir; yazı bir işlemdir: yaratım ile toplum arasında bağlantıdır, toplumsal amacıyla dönüşmüş yazınsal dildir, insansal amacı içinde kavranan ve böylece Tarih'in büyük bunalımlarına bağlanan biçimdir."⁶⁰

Barthes, kendinden önce ele alınan dil konusuna yeni bir yaklaşımla yazı kavramının yeni bir tanımlamasını yapar. Barthes yazı dendiğinde, beyaz yazı, konuşma veya konuşan yazı gibi farklı yazı türlerini anlamaktadır. O bu anlamalarını yapısal dilbilime borçludur. *Yazının Sıfır Derecesinde* Barthes'in, yazarın varoluşsal sıkıntılara ilişkin incelemelerinde kuramsal açıdan Sartre, Blanchot, Marx, Lukacs gibi filozoflardan etkilendiği gözlenir.

Barthes, Fransız toplumunun günlük hayatının nesnelere birer söylen(mit) olarak ele aldığı *Çağdaş Söylenler*'de, filmlerin, reklamların, yiyecek ve içeceklerin yarattığı burjuva değerlerini, bunların ideolojik söyleme nasıl dönüştüğünü ortaya koyar. Bu çözümler, toplumun altında yatan kültürel değerleri, ahlak anlayışını açığa çıkarır. Barthes, eserin son bölümü "*Günümüzde Söylen*"de, mitin bir söz, bir üstdil olduğunu ifade eder.

"...söylenbilimin temeli ancak tarihsel olabilir, çünkü söylen tarihin seçtiği bir sözdür, nesnelere 'doğa'sından fıskırmaz. Bu söz bir bildiridir. Öyleyse

⁵⁹ Rifat, *Göstergebilimin ABC'si*, s.60.

⁶⁰ Barthes, Roland, *Yazının Sıfır Derecesi-Yeni Eleştirel Denemeler*, Çev. Tahsin Yücel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2009, s.22.

ille de sözlü olması gerekmez; yazılardan ya da gösterimlerden oluşabilir: yazılı bir söylem olabilir, ama fotoğraf, sinema, röportaj, gösteri, tanıtım da söylensel söze dayanak olabilir. Söylen ne nesnesiyle tanımlanabilir ne özdeğiyle, çünkü her türlü özdek saymaca olarak bir anlama donatılabilir: bir meydan okumayı belirtmek için getirilen bir ok da bir sözdür.”⁶¹

Mitin iki işlevi vardır; mit hem gösterir hem bildirir. Mitin resim fotoğraf gibi sözlü kısmı gelip geçicidir ve ilk anlamlarından sonra başka bir değer ifade ederler dolayısıyla mit, biçim yönünde sürekli değişim ve dönüşüme uğrar.

Barthes'a göre kültür, fenomenlerin gösterilmesidir. Kültürel kod ise, değişik sosyal grupların kendi üyelerine anlam sunan ayrımlar ve uzlaşımlar sistemidir. Barthes, '*Çağdaş Söylenler*' de ele aldığı kitle kültürünün ürünlerinin gösterge sistemleri olduğunu söyler. Bu ürünlerin işlevinin "modern kapitalist toplumun gerçek doğasını mistifiye etmek olduğunu ileri sürmüştür."⁶²

Barthes'ın altmışlı yıllarda dilbilimin ve yapısal çözümleme yöntemlerini temele alarak çalışmalarını sürdürdüğü ikinci dönem bilimsellik dönemidir. Barthes bu dönemde, '*Göstergebilim İlkeleri*' (1964) ve '*Moda Dizgesi*' (1967) eserlerinde Saussure ve Hjelmslev'in dilbilim metodlarını temel alarak göstergebilimi bilim olarak kurmaktan ziyade sistematik olarak incelemiştir. Barthes *Göstergebilim İlkeleri* adlı eserinde göstergebilim ilkelerini "dört başlık altında ve ikili karşılıklar biçiminde toplar: I- Dil ve Söz; II- Gösterilen ve Gösteren; III- Dizim ve Dizge; IV- Düzanlam ve Yananlam."⁶³

Barthes '*Göstergebilimin İlkeleri*'nde kurduğu disiplinin kavramlarını belirler. Bu kavramlar langue(dil) ile parole(söz), gösteren ile gösterilen, sentagmatik(dizimsel) ile paradigmatic(dizisellik) ilişkiler arasındaki ayrımlardır. Langue (dil), "dilsel dizge bir kişinin bir dili öğrenirken öğrendiği şeydir; parole (söz) ise, bir dile ait konuşmadır, yazılı ve sözlü sayısız sözcüdü."⁶⁴ Göstergebilim, meydana gelebilecek anlamlandırıcı olayları ortaya koyan en temeldeki kurallar ve ayrımlar dizgesini niteler. Göstergebilim, insanın etrafında olup biten şeylerin bir anlamının olduğuna dayanarak bu anlamı sürekli üreten ve çoğaltan ayrımlar dizgesinin varsayılmasına dayanır. Dil, hem göstergebilimsel dizgenin örneğidir hem de göstergebilimcinin sahip olduğu gerçeklik savıdır. Göstergebilimcinin incelediği şey olan göstergebilim, dilin dünyayı nasıl ifade ettiğidir.

Barthes'a göre, göstergebilimin kanıtı dildir ve dilde önemli olan anlamdır. '*Moda Sistemleri*' adlı göstergebilimsel incelemesinde onun için "moda giysileri fark-

⁶¹ Barthes, Roland, *Çağdaş Söylenler*, Çev. Tahsin Yücel, Metis Yayınları, İstanbul, 2003, s.180.

⁶² Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, s. 329.

⁶³ Rifat, *Göstergebilimin ABC'si*, s.61.

⁶⁴ Culler, *Barthes*, s.81.

İlaştıracak, gjysin belirli yönleri ile dünyasal etkinlikler arasında bağlantılar oluşturarak anlam yaratan bir dizgedir.”⁶⁵ Barthes, dizgeyi betimleyebilmek için kıyafetleri gösteren fotoğrafların altındaki yazılardan hareketle sıradan gjysilerin nasıl alakasız etkinliklerle ilişkilendirildiklerini ve moda dizgesindeki ayrımların neler olduğunu bulmaya çalışır.

Barthes bu dönemde bildirişim amacı içermemekle birlikte elbise mobilya gibi anlam taşıyan olguları yani “göstergeleri anlamlama kavramı yoluyla göstergebilime bağlar, göstergelerle ikincil gösterilenler ya da yan anlam gösterilenleri arasındaki bağlantılar üzerinde durur.”⁶⁶ (Vardar, 1998: 90). Barthes göstergelere bu yaklaşımıyla anlamlamayı salt gösterenle ilişkili gören diğer göstergebilimcilerden ayrılır.

1966-1970 yıllarında Vladimir Propp (1895-1970), Jacques Derrida(1930-2004), Michel Foucault(1926-1984), Jacques Lacan (1901-1981) ve Julia Kristeva(1941-...) gibi düşünürlerden etkilenerek *Anlatıların Yapısal Çözümlemesine Giriş* çalışmasını ortaya koymuştur. Bu metin döneminde anlatı kavramını yapısal çözümlenmeye dahil etmiştir. 1968-1969 ders yılında verilen seminerlerin sonucu olan S/Z de Barthes yapısal çözümlenmeyi bırakarak metin kuramının temelini oluşturan çoğul okumayı benimsemiştir.

Barthes, 1950'li yıllardan itibaren bir Fransız'ın gündelik hayatına giren neredeyse her şeyi, reklamları, haberleri, arabaları, modayı ve yeme alışkanlıkları gibi birçok konuyu ve bunlardaki anlam değişikliklerini inceleme konusu yapar. Ona göre, dilin ikincil bir dizgesini gerekli kılan mitleri incelemek için dilbilimden fazlası gerekmektedir. Mitleri inceleme işini göstergelerin genel bilimi olan göstergebilim gerçekleştirebilir. Böylelikle modern göstergebilimin ilk en renkli temsilcisi olan Barthes, çalışmalarında göstergebilimin iki büyük kurucusu olan Saussure(1857-1913) ve Peirce(1839-1914)'den etkilenmiştir. Barthes bu iki büyük filozoftan miras aldığı dilbilimsel çalışmaları ilk başlarda göstergebilimsel bir ülküye doğru geliştirmeye çalışmıştır. Sonrasında ise bu çalışma, Barthes'in metne tabi olduğu ve sonu başından belli olmayan bir serüvene dönüşmüştür. Roland Barthes çok iyi bilmektedir ki göstergebilim henüz tam anlamıyla kurulmuş değildir. Fakat bu serüvenden anlaşıldığı kadarıyla Gündelik dil kullanılan sahalarda, yani dilin birbirimizi birinci ağızdan anlamak için kullanıldığı sahalarda göstergebilimin kullanılmasına ihtiyaç yoktur. Buna karşıt göstergebilim, dil içerisinde oluşmuş, her dizgenin izlenmesini sağlayabilir. Bu kullanım alanında mit, kültür hatta bilim gibi bütün dilsel dizgeleri kuşatan bir alanı imleyerek göstergebilimsel çalışmaların ne denli önemli olduğunu bizlere göstermektedir. Bu nedenle çalışmamızda bu denli geniş ve önemli bir alanı olan göstergebilimin kısa da olsa kavramsal serüvenini ortaya sermeye ve bu alanda yapılacak çalışmalara küçük bir katkıda bulunulmaya çalışılmıştır.

⁶⁵ Culler, *Barthes*, s.84.

⁶⁶ Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 90.

Kaynakça

- » Altuğ, Taylan, *Dile Gelen Felsefe*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2008.
- » Barthes, Roland, *Çağdaş Söylenler*, Çev. Tahsin Yücel, Metis Yayınları, İstanbul, 2003.
- » _____, *Yazının Sıfır Derecesi-Yeni Eleştirel Denemeler*, Çev. Tahsin Yücel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2009.
- » Bayrav, Süheyla, *Yapısal Dilbilim*, Multilingual, İstanbul, 1998.
- » Culler, Jonathan, *Barthes*, Çev. Hakan Gür, Dost Kitabevi, Ankara, 2008.
- » Eco, Umberto, *Alımlama Göstergebilimi*, Çev. Sema Rifat, Düzlem Yayınları, İstanbul, 1991.
- » Gottdiener, Mark, *Postmodern Göstergeler*, Haz. Ülkü Doğanay-Erdal Cengiz, İmge Kitabevi Yay. Ankara, 2005.
- » Kadiroğlu, Murat, "Speech Versus Writing", *Sosyal Bilimler Dergisi (SBArD)*, Sayı 24, 2014.
- » Kearney, Richard, *Modern Movements in European Philosophy*, Manchester University Press, Manchester, 2003.
- » Locke, John, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, Çev. Meral Delikara Topçu, Öteki Yayınevi, Ankara, 1999.
- » Moran, Berna, *Edebiyat Kuramları ve Eleştirileri*, İletişim Yayınları, 2009.
- » Peirce, Charles Sanders, *Philosophical Writings of Peirce*, Ed. Justus Buckler, Dover pb.New York, 1955.
- » _____, "Göstergeler Kuramı: Göstergebilim", *XX Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları 2 Temel Metinler*, Çev. Mehmet- Sema Rifat, Om Yayınevi, İstanbul, 2000.
- » _____, *Mantık Üzerine Yazılar*, Çev. Halit Yıldız, Öteki Yay. Ankara, 2004.
- » Piaget, Jean, *Yapısalcılık*, Çev. Füsün Akadlı, Dost Yayınları, İstanbul, 1982.
- » Rifat, Mehmet, *Dilbilim ve Göstergebilimin Çağdaş Kuramları*, Düzlem Yayınları, İstanbul, 1990.
- » _____, *Göstergebilimin ABC'si*, Sel Yayınları, İstanbul, 2009.
- » Saussure, Ferdinand de, *Genel Dilbilim Dersleri*, Çev. Berke Vardar, İstanbul, 1998.
- » Swingewood, Alan, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Çev. Osman Akınbey, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2010.
- » Türer, Celal, *Charles Peirce'ün Pragmatik Felsefesi*, Ed. İsmail Doğu, Üniversite Kitabevi, İstanbul, 2003.
- » Vardar, Berke, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, Multilingual, İstanbul, 1998.
- » Yücel, Tahsin, *Yapısalcılık*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1999.

MERV'DE İSLÂMÎ İLİMLERİN DOĞUŞU (HİCRÎ İLK İKİ ASIR)*

Mesut CAN**

Öz

Horasan'ın dört büyük kentinden bir tanesi ve ilk merkezi olan Merv şehri, fethinden itibaren içinde yer aldığı bölgenin tarihî seyrine de tesir eden siyasî, askerî, sosyal, kültürel ve ilmî bir takım köklü değişimler yaşamıştır. Bu bağlamda makale kapsamında, Müslümanlar tarafından nihâî olarak fethedilmesinden sonra Merv'de İslâmî ilimlerin doğuşu ve hicrî ilk iki asırdaki durumu ele alınacak, bu ilim dallarında öne çıkan birtakım şahsiyetlere yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Merv, Horasan, İslâmî İlimler, İslâm Medeniyeti.

Emergence of Islamic Sciences in Merv (First Two Centuries A.H.)

Abstract

Merv, the first center and one of the four largest cities of Khorasan, had undergone some radical changes, which also influenced the history of the region it was located, in political, military, social, cultural and scientific aspects since its conquest. In this context, the emergence of Islamic sciences in Merv and its status in the first two centuries a.h. will be handled and some scientific personalities of the period will be mentioned within the scope of the article.

Keywords: Merv, Khorasan, Islamic Sciences, Islamic Civilization.

* Bu makale, "İslâm Tarihi ve Medeniyetinde Merv Şehri" adlı doktora tezinin "Merv'de İlmî Hayat" adlı bölümünün yeniden gözden geçirilmiş halidir. Bkz: Can, Mesut, *İslâm Tarihi ve Medeniyetinde Merv Şehri*, Basılmamış Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2016.

** Arş. Gör. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, mesutcan42@hotmail.com.

GİRİŞ

Hız. Peygamber'in sağlığında başlayan tebliğ ve irşâd faaliyetleri sahâbe tarafından devam ettirildi. Nitekim Merv ve çevresinde de, bölgenin İslâm yönetimi altına girmesinin hemen akabinde Resûl-i Ekrem'i (s.a.v.) görmüş olan ve aralarında İslâm Tarihinde en son vefat ettiği ifade edilen sahabînin de bulunduğu sahabeden bazı kimselerin Merv'de ilmî geleneğin ilk temsilcileri olduğu görülmektedir. Şehirde sahabe ile birlikte ilk ilmî birikimlerini onlardan almış olan tâbiûn da öncülerden sayılabilir.

1. MERV'DE DİNÎ İLİMLERİN ÖNCÜ NESLİ: SAHABE VE TÂBİÛN

Dinî ilimlerin neş'et etmesi ve daha sonra münferiden gelişmesinde etkili olduğunu düşündüğümüz sahabe ve tâbiûn neslini ayrı başlıklar halinde ele almak istiyoruz.

1.1. Sahabe

Sahabenin Merv'e geldiği fetihler dönemi olan hicrî ilk asırda hadis açısından ilmî bir faaliyet söz konusu olmasa¹ da rivâyet geleneğinin ilk temsilcileri olarak çok erken bir devirde Merv'de bulunmaları sayesinde burada İslâmî ilimlerin, özellikle de hadis ilminin temelini attıkları göz ardı edilmemelidir.

Merv'de fert bazında da olsa İslâm'ın temsil edilmesi şehrin fethinden önceki bir tarihe, Hız. Peygamber dönemine kadar geriye gitmektedir. İbn Hacer, eserinde Hâkim en-Nîsâburî'nin Târîhu Nîsâbur'una dayanarak Mânâhiyeh adlı Mervli bir tüccarın Hız. Peygamber döneminde ticaret maksadıyla Medine'ye geldiğini, Hız. Peygamber'le görüşmesi sonucunda İslâmiyet'i kabul ettiğini, kendisine bizzat Hız. Peygamber tarafından Muhammed isminin verildiğini ve sonunda adı geçen sahabinin Merv'e döndüğünü aktarır.² İlmî faaliyete dair bir tespitimiz söz konusu olmasa da, bu sahabînin Merv'de Müslümanlığın şimdiye kadar tespit edilebilen en erken temsilcisi olması hasebiyle, İslâmî ilimlerin de onunla başladığını söyleyebiliriz.³

¹ Çetin, Osman, "Horasan", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 239.

² Bkz: İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449), *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*, I-VIII, Thk: Ali Muhammed Muavvid ve Adil Ahmed Abdülmevcud, Beyrut 1415/1994, VI, 32.

³ Söylemez, M. Mahfuz, *Horasan'ın Bilim Merkezi Merv*, Birinci Basım, Ankara 2016, s.184.

İbnü'l-Fakîh (ö. 289/903), Allah Resûlü'nün ashabından dört kişinin Merv ve çevresinde vefat ettiğini belirtir. Bu kimseler: Nadle b. Ubeyd el-Eslemî (ö. 64/683-84),⁴ Büreyde b. el-Husayb b. Abdullah el-Eslemî (ö. 63/682),⁵ Hakem b. Amr b. Mucedda' el-Ğifârî (ö. 50/670)⁶ ve Kusem b. el-Abbas b. Abdülmutta-lib⁷ adlı sahabîlerdir.⁸

⁴ İsmi ashâb-ı suffe arasında zikredilen Ebû Berze, yukarıda ismi geçen sahabîler gibi Hz. Peygamber'in vefâtından sonra Basra'ya taşınmış, daha sonra katıldığı Horasan seferi akabinde Merv'e yerleşmiştir. İbn Ziyâd'ın azlinden sonra 64/683-84 senesinde Merv'de vefat etmiştir. Basra'da, Sicistan'da, Herat'ta öldüğü de rivâyetler arasındadır. Hz. Peygamber'den doğrudan rivâyette bulunduğu gibi babasından da hadis almıştır. Kendisinin Ebû Osman en-Nehdî, Kinâne b. Nu'aym, Ebû'l-Vâzi' er-Râsibî ve İbn Abbâs gibi kimseler rivâyette bulunmuşlardır. Hakkında bk.: İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd (ö. 230/845), *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Thk: Muhammed Abdülkadir Atâ, Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1990, IV, 223 vd.; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VI, 341-342; Zehebî, Ebû Abdullâh Şemsüddin, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Thk.: Şuayb el-Arnaûd ve Diğherleri, 3. Baskı, Beyrut 1985, III, 40 vd.; Uslu, Recep, *Hicri I-II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, Basılmamış Doktora Tezi, Uludağ Ü. S.B.E., İstanbul 1997, s. 167; Jumabayev, Halilulla, *Hadiste Merv Ekolü (İlk Üç Asır)*, Basılmamış Y. L. Tezi, Uludağ Ü. S.B.E., Bursa 2004, s. 56.

⁵ Büreyde, Huzâ'a kabilesinin Benü Eslem b. Afsâ kolundan olup Horasan fetihlerinde yer alarak Merv'e yerleşti. Yezîd b. Muaviye zamanında vefat etti ve daha önce vefat eden Hakem b. Amr el-Ğifârî'nin yanına defnedildi. Bk.: İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, IV, 182 vd.; Halife b. Hayyât, *Tabakâtü Halife b. Hayyât*, Thk: Süheyl Zekkâr, Beyrut 1993, s. 184; Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil (ö. 256/870), *et-Târihu'l-Kebîr*, Haydarâbâd 1360/1941, II, 141; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, II, 469-471; İbnü'l-Esir, İzzüddin Ebû'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem (ö. 630/1233), *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, Thk: Ali Muhammed Muaviv ve Adil Ahmed Abdülmevcut, Beyrut 1415/1994, I, 370. Büreyde b. Husayb, Hz. Peygamber'den 164 hadis rivâyet etmiş, kendisinden de iki oğlu Süleyman ve Abdullah ile Ebû Nadre el-Abdî, Şa'bî, Abdullah b. Evs el Huzâi, Hasan el-Basrî, Muhammed b. Sîrîn gibi önemli isimler rivâyette bulunmuşlardır. Rivâyet ettiği hadisler başta Kütüb-i Sitte olmak üzere önemli hadis kaynaklarına girmiştir. Bk.: Uslu, *Horasan Tarihi*, s. 166; Jumabayev, *Hadiste Merv Ekolü*, s. 55. Merv ile ilgili kaynaklarda yer alan hadisin ilk râvisi Büreyde'dir. Bk.: Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (ö. 241/855), *el-Müsned*, Thk: Şu'ayb el-Arnaûd, Âdil Mürşit ve diğherleri, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1995-2001, XXXVIII, 127, 23018. hadis; Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb (ö. 360/971), *el-Mu'cemu'l-evsat*, Thk: Târik b. Avdullah b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Dârü'l-Harameyn. Kahire 1995, VIII, 141, 8215. hadis.

⁶ el-Akra' lakabıyla bilinen Hakem, Resûlullah (s.a.v.)'in vefâtına kadar Medine'de kaldı. Daha sonra Basra'ya yerleşen sahabedendir. Horasan fetihlerine katılan Hakem aynı zamanda Merv'e gelen ve yerleşen sahabenin ilklerindedir. Milâdî 665'te Merv'e geldiği ve Toharistan'a kadar ilerleyerek buraları İslâm topraklarına kattığı bilinmektedir. Kütübü't-Tis'a'da rivâyetleri bulunan Hakem'den Ebu's-Şa'sâ Câbir b. Zeyd, Hasan el-Basrî, Muhammed b. Sîrîn, Sevâde b. Âsım gibi kimseler rivâyette bulunmuştur. Bk.: Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdullah el-İsbahânî (ö. 430/1039), *Ma'rifetü's-sahâbe*, I VII, Thk: Âdil b. Yûsuf el-Azâzî, Riyad 1419/1998, II, 708; İbnü'l-Esir, İzzüddin Ebû'l-Hasan Ali b. Ebû'l-Kerem (ö. 630/1233), *el-Kâmil fi't-târih*, Thk: Ömer Abdüsselam Tedmürî, Beyrut 1997, III, 53-54 ve 66-67; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, II, 51 ve 255; İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân Ebû Hâtım (ö. 354/965), *es-Sikât*, 1. Baskı, Haydarabad 1973, III, 84; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, II, 474-477; Uslu, *Horasan Tarihi*, s. 167; Jumabayev, *Hadiste Merv Ekolü*, s. 53-54.

⁷ Resûlullah'ın amcasının oğludur. Annesi, Hz. Hatice'den sonra kadınlardan Müslüman olanların ikincisidir. Babası ve Talha'dan hadis işitmiş, kendisinden de Hânî' b. Hânî', Adülmelik b. Muhammed b. Amr b. Hazm, Ebû İshak es-Sebî'î hadis rivâyet etmişlerdir. Muâviye zamanında Saïd b. Osman b. Affân ile Mâverâünnehir fetihlerinde bulunmuş ve burada şehid olmuştur. Kabrinin Merv'de olduğunu ileri sürenler varsa da Semerkant'ta olduğu daha isabetlidir. Günümüzde mezarının bulunduğu yer halk arasında "Şâhinde" diye bilinmektedir. Bk.: İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VII, 260; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, IV, 373; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, III, 440-442; Safedî, Ebû's-Safâ (Ebû Saïd) Salâhuddin Halil b. İzziddin (ö. 764/1363), *el-Vafl bil'vefeyât*, Thk: Ahmed el-Arnaûd ve Türkî Mustafâ, Beyrut 1420/2000, XXIV, 150; Uslu, *Horasan Tarihi*, s. 167-168.

⁸ İbnü'l-Fakîh, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. İshâk el-Hemedânî (ö. 289/903), *el-Büldân*, Thk: Yûsuf el-Hâdî, Beyrut 1996, s. 615. Eserde Nadle b. Ubeyd el-Eslemî yerine Büreyde el-Eslemî kaydı düşülmüştür. Diğher kaynakların da şahitliğiyle Nadle'nin yerine sehven Büreyde'nin iki kere kaydedildiği anlaşılmaktadır. Bk.: Yâkût el-Hamevî, Şihabüddin Ebû Abdillâh (ö. 626/1229), *Mu'cemü'l-büldân*, Dâru Sâdir, Beyrut 1995, V, 115.

Bu sahabîlerden Büreyde b. el-Husayb ile Hakem b. Amr el-Ğifârî, Merv'de bir süre kadılık yaptılar ve halk tarafından çok sevildiler. Öyle ki, zamanla her iki sahabîye ait mezar da Müslümanlar için önemli bir ziyaretgâh hâline geldi. XII. yüzyılda bu mezarların Merv'deki en önemli ziyaret yerlerinden birisi olduğu bilinmektedir. Muhtemelen onlara nispetle, şehrin güney duvarlarında yer alan kapı "Bayraktarlar Kapısı" diye isimlendirilmiştir. Bölge halkının büyük değer verdiği bu mezarlara ihtimam gösterilerek her ikisinin üstüne birer türbe ve yine her ikisinin başucuna birbirlerine eklenmiş birer portal yaptırılmış ve zamanla bu türbe halk arasında "Ashapların Türbesi", "İki Kardeşin Mezarı" olarak anılır olmuştur.⁹

Mezkûr sahabîlerin yanında Hakem b. Amr el-Ğifârî'nin kardeşi Atıyye b. Amr b. Mücedda' el-Ğifârî,¹⁰ Kurayt b. Ebû Remse,¹¹ Muhtefir b. Evs b. Ziyâd b. Eslem b. Rebî'a b. Adıyy b. Sa'lebe b. Züeyb b. Sa'd el-Müzenî,¹² Ğâlib b. Fadâle el-Leysî¹³ ve Rebî' b. Ziyâd b. er-Rebî' el-Hârisî¹⁴ adındaki kimseler, hicri ilk iki asırda Merv'de dinî ilimlerin neş'et etmesinde etkili olduğunu tespit ettiğimiz sahabedendir.

1.2. Tâbiûn

Merv'de sahabeden sonra ilmî sahada faaliyet gösteren kimseler tabiûn tabakasına mensupturlar. Tabiûndan Merv'de bulunmuş ve yaşamış kimselerin tespit edilmesi aynı zamanda adı geçen şahsiyetlerin şehirdeki ilmî faaliyetlerine de işaret

⁹ Tan, Orhan, *Merv 2500*, Ankara 2000, s. 196 ve s. 200. Burası günümüzde Türkmenistan'ın Merv eyaletinin Bayramalı ilçe sınırları içerisinde yer almaktadır. Sayan, mezarlarla ilgili değerlendirmesinde adı geçen şahsiyetlerin VII. yüzyılın ikinci yarısında Merv'de buldukları ve mezarlarının burada olduğu konusunda şüphe olmadığını söylemektedir. Bk.: Sayan, Yüksel, *Türkmenistan'daki Mimari Eserler (XI-XVI. Yüzyıl)*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1999, s. 101, 334 nolu dipnot.

¹⁰ Atıyye'nin, Hakem'le birlikte Merv'e geldiği bilinmektedir. İbnü'l-Esir ve İbn Hacer onun da sahabî olduğunu belirtmektedirler. Hakem'in Ebû Cübeyr Râfi b. Amr isminde bir kardeşi daha bulunmaktaydı. Atıyye b. Amr Merv'de vefat etmiş ve burada defnedilmiştir. İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, IV, 44; İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 422.

¹¹ Benü İmrân kabilesine mensup olup henüz küçük bir çocuk iken babası kendisini Hz. Peygamber'e getirmiştir. Hz. Peygamber onu sevmiş ve ona dua etmiştir. Resûlullah (s.a.v.) hayatta iken babası Ebû Remse, oğlu Kurayt ile birlikte el-Alâ b. el-Hadramî'nin yanında Bahreyn'e giderek burada bir süre kaldılar. Daha sonra Hz. Ömer zamanında Kurayt Übülle'nin, Hz. Osman zamanında el-Ahnef b. Kays ile beraber Horasan'ın fethine katıldı ve Merv'e yerleşti. Soyu burada devam etti. Nitekim torunu Ebû Lahız b. Kurayt, Ebû Müslim'in ileri gelen adamlarındandı. Bk.: İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, IV, 383; İbn Hibbân, *es-Sikât*, III, 348; İbn Hacer, *el-İsâbe*, V, 392.

¹² Ashaptan olup babası ile birlikte Abdurrahman b. Semura'nın ordusu içerisinde Horasan'a gelmiş ve Merv'e yerleşmiştir. Ridvân Bey'atî'ne katılanlar arasındadır. Bk.: İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, V, 63.

¹³ el-Kinânî nisbesine de sahip olan Ğalib b. Fadâle, Resûlullah'ın Fedek'e gönderdiği birliğin komutanıydı. Ayrıca 48/668 senesinde Ziyâd b. Ebîh tarafından Horasan'a tayin edildi. Vefat yeri ve tarihi hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadığımız bu sahabî de muhtemelen Merv'de vefat etti. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, III, 55; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, IV, 321; İbn Hacer, *el-İsâbe*, V, 244.

¹⁴ Rebî' b. Ziyâd b. er-Rebî' el-Hârisî, Mezhic kabilesinin Hâris b. Ka'b koluna mensuptur. İbnü'l-Esir onun sahabeden olduğunu belirtmektedir. Übey b. Ka'b gibi kimselerden hadis aktardığı ancak müsned bir hadisinin bilinmediği ifade edilmektedir. Kendisinden Katâde rivâyette bulunmuştur. Ebû Mûsa el-Eşarî tarafından ordu komutanı olarak tayin edilen Rebî', Muaviye döneminde Sicistan'a vali tayin edilmiş, Ziyâd b. Ebîh'in Küfe ve Basra valiliğini üstlenmesinden sonra ise onu Horasan'a tayin etmiştir. Merv'e de mutemelen bu sırada gelmiştir. Bk.: İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VI, 203 vd; İbn Hibbân, *es-Sikât*, IV, 225; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, III, 268; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, II, 255.

etmiş olmaktadır. Kısacası, bu ilmî şahsiyetlerin varlığı dahi Merv'de, özellikle hak-
kında eldeki mevcut malumatın oldukça kısıtlı olduğu ilk zamanlarda, ne gibi ilmî
çalışmaların yürütüldüğüne dair ipuçlarına ulaşmamızı sağlamaktadır.

Biyografik eserlerde hicrî ilk iki asırda Horasan'da tâbiündan olduğu kaydedilen-
lerin büyük çoğunluğu Merv şehrinde bulunmaktadır.¹⁵ Bunda, fetihler sonrası
Merv'in siyasî, askerî, ekonomik ve kültürel bir merkeze dönüşmesi ve bu sâiklerle
iskânın Merv ve çevresinde yoğunluk arz etmesi etkili olmuştur.

Tâbiündan olup kaynaklarımızda Merv'de yaşadıkları belirtilen ve sayıları yirmi
beşe varan kimsenin ismine ulaşılmış bulunmaktayız. Bu kimseler şunlardır:

Süleyman b. Büreyde b. Husayb el-Eslemî el-Mervezî (15-105/634-724),¹⁶ kar-
deşi Abdullah b. Büreyde (15-115/654-732),¹⁷ Lâhık b. Humejd es-Sedûsî el-Basrî
(ö. 109/728),¹⁸ Yahya b. Ya'mer el-Basrî el-Kaysî el-Cedelî (ö. 89/708 [?])¹⁹ Yezîd b.

¹⁵ Uslu, *Horasan Tarihi*, s. 168.

¹⁶ Merv'de yaşadığı köyden dolayı el-Fenîni nisbesini aldı. Sahâbeden Büreyde b. Husayb el-Eslemî'nin oğ-
ludur. 15/636 senesinde Hz. Ömer'in hilâfetine üçüncü yılında dünyaya geldi. Abdullah adında ikiz kar-
deşi vardır. İlim ehlince fazilet bakımından kardeşi Abdullah'a üstün tutulmaktadır. Süleyman b. Büreyde
babası Büreyde başta olmak üzere Hz. Aişe, İmran b. Huseyin gibi kimselerden hadis nakletmiş, kendi-
sinden de Alkame b. Mersed, Muhârib b. Disâr gibi kimseler rivâyette bulunmuşlardır. Hadis rivâyeti
açısından sika kabul edilmektedir. Mühelleb b. Ebû Sufra zamanında Merv kadılığı yapan Süleyman,
105/724 senesinde 90 yaşında iken vefat etmiş ve Merv'in Fenîni köyünde toprağa verilmiştir. Bk.:
Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed (562/1166), *el-Ensâb*, Thk: Abdurrahman b. Yahyâ el-Mu'allimî el-
Yemânî ve Diğerleri, Haydarabad 1962, X, 252-253; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, IV, 4; İbn Ebû Hâtîm, Ebû
Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî (ö. 327/938), *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Beyrut 1952,
IV, 102; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, V, 52-53; Jumabayev, *Hadiste Merv Ekolü*, s. 57-58.

¹⁷ Abdullah, Süleyman b. Büreyde'nin ikiz kardeşidir. O da kardeşi gibi ilim sahibi olup Süleyman'dan sonra
Merv kadılığı görevini üstlendi. Babası, Abdullah b. Muğaffel, Ebû Musa el-Eş'arî, İmran b. Husayn, İbn
Abbas, Muğire b. Şu'be, Ebû Hureyre, Hz. Aişe gibi kimselerden hadis nakletti. Kendisinden de Mâlik b.
Moğol, Mukâtil b. Hayyân, Hüseyin b. Vâkid gibileri hadis rivâyette bulundular. Kardeşi gibi uzun bir ömür
süren Abdullah, 115/732 senesinde 100 yaşında iken vefat etti ve Merv'den üç fersah mesafe uzaklık-
taki Cavers köyüne defnedildi. Sem'ânî'nin kaydettiğine göre onun mezarı da halk tarafından ziyaretgah
hâline getirildi. Bk.: Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 179; İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, V, 13; Buhârî,
et-Târîhu'l-kebir, V, 51; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, V, 50-51.

¹⁸ Basra asıllı olan Ebû Miclez, daha sonra Merv'e gelerek burada bir ev yaptırmış ve yerleşmiştir. Bir süre
beytülmâl görevini üstlendiği ifade edilmektedir. İbn Ömer, İbn Abbas, Enes b. Mâlik gibi kimselerden
rivâyette bulunmuş, kendisinden de Süleyman et-Teymî, İmran b. Hudayr ve Katâde gibi kimseler rivâyet
almıştır. Hadis rivâyetinde "sika" olduğu ifade edilmektedir. Bk.: İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VIII, 162
ve 261; Halîfe b. Hayyât, *Tabakât*, s. 358; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VIII, 258 vd.; İbn Hibbân, *es-Sikât*, V,
518; İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IX, 124; Jumabayev, *Hadiste Merv Ekolü*, s. 59.

¹⁹ Advân b. Kays b. Aylân kabilesinden olup Ebû Adıyy künyesi ile el-Veşkî ve el-Basrî nisbeleri vardır. Aslen
Basralı olan Yahya b. Ya'mer, Hz. Aişe, Ebû Hureyre, İbn Abbas, İbn Ömer gibi sahâbenin önde gelenle-
rinden hadis nakletti. Sikât'tan sayılmaktadır. Kendisinden akranı Abdullah b. Büreyde, Katâde, ve Atâ
el-Horasânî gibi kimselerin yanında Buhârî ve Ebû Davûd ikişer, Müslim üç, Tirmizî bir ve Ahmed b. Han-
bel sekiz hadis rivâyet etmiştir. Haccac tarafından kovulan Yahya, Yezîd b. Mühelleb'in katilini yap-
mış, bu esnada Haccac'a yazdığı mektuplardaki feshahati ile dikkatini çekmeyi başarmıştır. Kuteybe za-
manında Horasan kadılığına getirilen Yahya, değişik yerlerde de kadılık görevini ifâ ettikten sonra yine
Kuteybe tarafından azledilmiştir. Bk.: Yâkût el-Hamevî, Şihabüddin Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh
(ö. 626/1229), *Mu'cemü'l-üdebâ*, Thk: İhsan Abbas, Beyrut 1993, VI, 2749, 2836 vd.; Zehebî, *Siyeru
a'lâmi'n-nübelâ*, IV, 441 vd.; Uslu, *Horasan Tarihi*, s. 172; Celal Kırcâ, "İbn Ya'mer", *DİA*, İstanbul 1999,
XX, 447; Çetin, "Horasan", *DİA*, XVIII, 238; Jumabayev, *Hadiste Merv Ekolü*, s. 59.

Ebû Sa'îd el-Mervezî en-Nahvî (ö. 131/749),²⁰ Cebele b. Ebû Ravvâd el-Atekî el-Mervezî (ö. 131/749),²¹ İbrahim b. Meymûn es-Sâiğ el-Mervezî, Ebû İshâk (ö. 90-131/709-749),²² er-Rebî' b. Enes b. Ziyâd el-Bekrî el-Basrî el-Mervezî (ö. 139/758),²³ Muhammed b. Sâbit b. Amr b. Ahteb el-Abdî el-Ensârî el-Basrî, Ebû Nadr (ö. 147/764),²⁴ Ya'kûb b. Ka'ka b. A'lem el-Ezdî el-Basrî el-Horasânî, Ebû'l-Hasan (ö. 132/750'den sonra),²⁵ Ömer b. Sâlim el-Ensârî el-Medenî el-Horasânî, Ebû Osman (ö. 132/750'den sonra),²⁶ Utbe b. Abdullah b. Utbe el-Yühmidî el-Mervezî, Ebû

²⁰ Yezîd en-Nahvî diye meşhur olup Kureş'in mevlasıdır. Nisbesinin nahiv ilmi ile bir ilgisi olmayıp Ezd'in bir batnına işaret etmektedir. Bk.: Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Afî b. Sâbit el-Bağdâdî (ö. 463/1071), *Târîhu Bağdâd*, Thk: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut 2002, X, 374.

Süleyman ve Abdullah b. Büreyde ile İkrime gibi âlimlerden rivâyette bulunmuş, kendisinden de Husayn b. Vâkid, Ebû Hamza es-Sükkerî, Yesâr b. Muallim ve Ebû İsmâ Nüh b. Ebû Meryem hadis nakletmiştir. Hadis rivâyeti açısından sika kabul edilmektedir. Ebû Müslim'e muhalefet ettiği için takibata uğrayarak arkadaşları Sellâm el-Bekirdî'nin evine saklanmış, ancak yakalanarak ikisi birlikte idam edilmiştir. Bk.: Halîfe b. Hayyât, *Tabakât*, s. 596; İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IX, 270; Sem'ânî, *el-Ensâb*, II, 296.

²¹ Künyesi Ebû Mervân olup aslen Küfelidir. Abdân diye meşhur olan Abdülaziz b. Osman'ın dedesi ve Abdülaziz b. Ebû Ravvâd'ın kardeşidir. Basra alimlerinden rivâyette bulunmuş, kendisinden de oğlu Osman rivâyet almıştır. İbn Hibbân onu *es-Sikât* adlı eserinde zikreder. Cebele, 131/749 senesinde Nişabur'da Ebû Müslim tarafından öldürülmüştür. Bk.: İbn Hibbân, *es-Sikât*, VI, 147; İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 510; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, II, 220.

²² O ve Muhammed b. Sâbit el-Abdî, Ebû Müslim'in yakın arkadaşı idiler. Daha sonra Abbasî daveti ortaya çıkınca İbrahim davet aleyhinde tavrı takınmış ve 131/749 senesinde Ebû Müslim'in talimatıyla adamları tarafından düzenlenen suikast sonucu öldürülmüştür. Hadis ilminde sika kabul edilmekte olup Atâ, Nâfi, Abdullah b. Ubeyd b. Umeyr gibi kimselerden ilim almış, kendisinde de Davud b. Ebû'l-Furât, İsa b. Ubeyd, Ebû Hamza es-Sükkerî, Avn b. Ma'mer gibi kimseler hadis nakletmiştir. Bk.: İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VII, 262; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, I, 325; İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 134; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VI, 19; Mizî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrahmân b. Yûsuf el-Mizzî (ö. 742/1341), *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, Thk: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut 1980 II, 223.

²³ Haccâc'dan kaçarak Merv'e gelenlerden olan Rebî', önceleri Merv'in Bürz köyünde yaşarken daha sonra Sezvâr köyüne taşınmış ve vefâtına kadar burada kalmıştır. Kaydıklarda Ebû Müslim'in dokuz sene kadar onu Merv'de hapsediği ifade edilmektedir. Rebî' b. Enes; Abdullah b. Ömer ve Câbir b. Abdullah'ı görmüş, Hazreti Peygamber'in hanımı Ümmü Seleme, Enes b. Mâlik, Ebû'l-Âliye er Rayyâhî, Hasan el-Basrî gibi kimselerden rivâyette bulunmuştur. Kendisinden de Süleyman et-Temimî, el-A'meş, el-Hüseyn b. Vâkid, Ebû Ca'fer er-Râzî, Süfyân es-Sevrî, Abdullah b. Mübârek gibi birçok kimse hadis nakletmiştir. "Zamanının Merv âlimi" olarak da belirtilen Rebî' b. Enes hakkında hadis rivâyeti açısından "sâdik" olduğu kaydedilmektedir. Bk.: İbn Hibbân, *es-Sikât*, IV, 228; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VI, 169; Uslu, *Horasan Tarihi*, s. 169; Jumabayev, *Hadiste Merv Ekolü*, s. 61.

²⁴ Basra ehlinden olup Ebû Müslim zamanında Merv kadılığı yapmıştır. Nâfi'nin öğrencisi, Abdullah b. Mübârek'in hocasıdır. Hadis rivâyetinde "sika" şeklinde değerlendirilmiştir. Bk.: Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, I, 50; İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 216.

²⁵ Ya'kûb b. Ka'ka aslen Basralı olup Ebû Müslim'in Horasan valiliği sırasında Merv'de kadılık görevinde bulundu. Sonrasında da Merv'de yaşadığı ve burayı kendine edindiği anlaşılmaktadır. Eğitimi Hasan el-Basrî, Atâ b. Ebû Rabâh, Katâde ve Rebî' b. Enes'ten almış, kendisinden ise Süfyân es-Sevrî ve Abdullah b. Mübârek gibi kimseler rivâyette bulunmuştur. Hadis rivâyeti açısından "sika" şeklinde değerlendirilen Ya'kûb b. Ka'ka'nın, kesin vefat tarihi belirlenememiş olup hicrî II. asrın başlarında yaşadığını tahmin ediyoruz. Bk.: Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VIII, 399; İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IX, 213; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 644; Mizî, *Tehzîb*, XXXII, 357; Jumabayev, *Hadiste Merv Ekolü*, s. 61.

²⁶ Adının Amr olabileceği de belirtilen Ömer b. Sâlim, Merv'de görev yapmış kadılardandır. Ayrıca babasının ismi ve künyesi hakkında da farklı rivâyetler bulunmaktadır. Aslen Medinelidir. İbn Ömer'i görmüş, Ubey b. Ka'b ve el-Kasım b. Muhammed b. Ebû Bekr es-Siddîk gibi kimselerden rivâyet almıştır. Kendisinden de Mehdî b. Meymûn, Mutarrîf b. Tarîf, Leys b. Ebû Süleym ve Rebî' b. Sabîh gibi kimseler hadis nakletmiştir. Hadis rivâyetinde sika kabul edilmektedir. Vefat tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte hicrî II. asrın ikinci yarısında vefat ettiği söylenebilir. Bk.: Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VI, 161; Mizî, *Tehzîb*, XXXIV, 69; Jumabayev, *Hadiste Merv Ekolü*, s. 62.

Abdullah (ö. 144/761),²⁷ Muhammed b. Zeyd el-Abdî,²⁸ Hemmâm b. Hannâs el-Abdî,²⁹ Yahya b. Ukayl el-Huzâî,³⁰ Alba' b. Ahmer el-Yeşkurî,³¹ Atâ b. es-Sâib el-Kinânî el-Leysî,³² Dirâr b. Amr b. Abdurrahman el-Buzenşâhî,³³ Abdulaziz b. Hubeb el-Esedî ed-Derîcekî,³⁴ Abdüsselâm b. Halil el-Mervezî el-Ciyâserî, Ebû'l-Halîl,³⁵ Hâlid b. Ubeyd el-Atekî el-Basrî el-Mervezî, Ebû Asâm,³⁶ el-Muğallis b. Abdullah ed-Dabbî es-Sinânî

²⁷ Şeyh ve muhaddis olarak nitelenen Utbe b. Abdullah, Malik b. Enes, Sa'îd b. Salim el-Kaddâh, Abdullah b. Mübârek, Süfyan b. Uyeyne gibi kimselerden rivâyette bulunmuş; kendisinden Nesâî, Muhammed b. Ali el-Hakîm, İsa b. Muhammed el-Mervezî, İshak b. İbrahim el-Büstî, İbn Uzeyme ve daha başkaları hadis nakletmişlerdir. Bk.: İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 508; Zehebî, *Siyeru a'lâmî'n-nübeîâ*, XI, 539 vd.; Safedî, *el-Vaif*, XIX, 292.

²⁸ Aslen Basralı olan Muhammed b. Zeyd, Merv'de kadılık yaptı. Ebû Şurayh, Sa'îd b. Cübeyr, İbrahim en-Nehaî, Sa'îd b. Müseyyeb gibi kimselerden aldı; Ali b. Sâbit el-Ensârî, Davud b. Ebû'l-Furât ve Süleyman b. A'meş gibi kimseler kendisinden rivâyette bulundular. Hadis ilminde "sâlihu'l-hadis" kabul edilmiştir. Ayrıca İbn Hibbân *es-Sikât* isimli eserinde onu da zikretmiştir. Ölüm tarihi hakkında herhangi bir bilgi bulunmamakla birlikte hocaları ve talebelerinin vefât tarihi düşünüldüğünde I. asrın sonları ile II. asrın başlarında yaşamış olduğunu söylemek mümkündür. Bk.: İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 424; İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 256; Mizzi, *Tehzîb*, XXV, 229.

²⁹ Hemmâm b. Hannâs, aslen Basralıdır. Künyesinin el-Adevî olduğu da söylenmiştir. Daha sonra Merv'e taşındığı ifade edilen Hemmâm, muhtemelen fetihler esnasında buraya gelmiş ve yine burada vefat etmiştir. Abdullah b. Ömer'den rivâyette bulunmuş, kendisinden de Munzir b. Sa'lebe rivâyet almıştır. Bk.: Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VIII, 236; İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VIII, 243; İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 511.

³⁰ Aslen Basralı olup Merv'e yerleşenlerdendir. Merv kadısı Yahyâ b. Ya'mer'in arkadaşlarındandır. Enes b. Mâlik, Abdullah b. Ebû Evfâ, İmran b. Husayn ve Yahya b. Ya'mer gibi birçok kimseden rivâyette bulunmuştur. Hüseyin b. Vâkîd, Abdullah b. Husayn, Ebû Rizme Davud b. İmrân ve Süleyman et-Teymî gibi kimseler ondan rivâyette bulundular. Rivâyet bakımından hakkında "sika", "sadûk" ve "bir beis yok" değerlendirmeleri vardır. Bk.: İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IX, 176; İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 528; Zehebî, Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1347), *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, Thk: Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, 2. Baskı, Beyrut 1993, III, 338.

³¹ Aslen Basralı olup Merv'i vatan edinmiş ve burada vefat etmiştir. Ebû Zeyd el-Ensârî ve İkrime'den rivâyette bulunmuş, kendisinden de Davud b. Ebû'l-Furât ve Husayn b. Vâkîd el-Mervezî, Hüseyin b. Kays er-Rahbî rivâyet almıştır. Sika olduğu ifade edilmektedir. Bk.: Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VII, 78; İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 28; İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 280; Mizzi, *Tehzîb*, XX, 293; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, III, 112.

³² Medîne halkından olup Hz. Ali ile muhtemelen küçük yaşlarda görüşmüş ve onun duasını almıştır. Daha sonra Merv'e yerleştiği ifade edilen Atâ b. es-Sâib'in Muhammed adındaki oğlundan nesli çoğalmıştır. Bk.: İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 201; Uslu, *Horasan Tarihi*, s. 169; Jumabayev, *Hadiste Merv Ekolü*, s. 64.

³³ Merv'in Büzenşâh köyündendir. Burası Merv'den dört fersah mesafededir. Kadim bir köy olup Sem'ânî'nin yaşadığı dönemden evvel (VI./XII. asır) harap hale gelmiş ve halkı başka bir yere taşınmıştır. Dirâr b. Amr, Abdullah b. Ömer ile görüşmüş; ondan ve ashaptan bazılarından rivâyette bulunmuştur. Bk.: Sem'ânî, *el-Ensâb*, II, 358.

³⁴ Merv'in bir fersah uzaklıktaki Derîce (veya Dericag) köyünden olup tâbiünün önde gelenlerinden sayılmaktadır. Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Ebû Sa'îd el-Hudrî, Câbir b. Abdulah gibi kimselerle görüştü ve onlardan rivâyette bulundu. Komutanlardan Abdurrahman b. Semura'nın birliğinde yer alarak Merv ve havalisinin fethine şahit oldu. Daha sonra Merv'de bir ev satın alarak buraya yerleşti. Bk.: Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 341.

³⁵ Nisbesinden de anlaşıldığı üzere Merv'in Ciyâser köyünden olup Enes b. Mâlik'le görüşmüştür. Kendisinden de Zeyd b. Habbâb rivâyette bulunmuştur. Bk.: Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 450; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, II, 195; Jumabayev, *Hadiste Merv Ekolü*, s. 64.

³⁶ Aslen Basralı olup fethinden sonra Merv'e yerleşti. Enes b. Mâlik, Hasan el-Basrî, Abdullah b. Büreyde, Abdullah b. Abdurrahman b. Esid ve Amr b. Ubeyd gibi kimselerden rivâyet almış; kendisinden de el-Hâris b. Amr b. Hammâd, Abdullah b. Mübârek, el-Alâ b. İmrân ve Fazl b. Musa es-Sinanî gibi kimseler nakilde bulunmuştur. Döneminin hürmet edilen alimlerinden olduğu belirtilmekte ise de rivâyet ilmi açısından cerhe maruz kalmıştır. Bk.: Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, III, 854; Mizzi, *Tehzîb*, VIII, 126; 273.

el-Mervezî,³⁷ Ammâr b. Nusayr el-Mervezî,³⁸ İbrahim b. Ubeyd,³⁹ Matar b. Abbâs b. Abdullah b. Cehm b. Mürre b. İyâd Mihricânî (120/738'den sonra).⁴⁰

Merv'de en azından bir süreliğine de olsa yaşamış sahabe ve tabiûn hakkındaki bu kısa malumattan sonra İslâmî ilimlerin her birinin gelişimine dair tespitlerimize yer vermek istiyoruz.

2. KUR'AN İLİMLERİ

Merv'de kıraat ve diğer Kur'an ilimlerinin doğup gelişmesinde şehre gelen Müslümanlardan ilimle iştigal edenlerin hepsinin katkısı olduğu muhakkaktır. Ancak bu kimselerden bazıları özellikle bu alana ilgi duymuş, bu ilmi öğrenmeye ve öğretmeye kendini adanmış ve böylece diğerleri arasında ismi ön plana çıkmıştır. Bunların başında Merv'de yaşamış olan tabiûndan bahsederken kendisine yer verdiğimiz Yahyâ b. Ya'mer el-Basrî (ö. 89/708 [?]) gelmektedir.

Yahya b. Ya'mer'in Merv'de Kur'an ilimleri sahasında ilk faaliyetleri başlatan kişi olduğu bilinmektedir.⁴¹ Onun bu sahada en büyük başarısı şüphesiz, Kur'an'ı noktalamasıdır. Muaviye döneminde hocası Ebû'l-Esved ed-Düelî tarafından başlatılan harekeleme ve noktalama çalışmaları İbn Ya'mer ve Nasr b. Asım ile devam etmiştir. Bu bakımdan İbn Ya'mer, noktalama çalışması yapan ilk alimlerden biri olarak Kur'an tarihinde önemli bir yere sahiptir.⁴²

Mukâtil b. Süleymân el-Belhî (ö. 150/767), Horasan'da tefsir dalında yetişen en mühim şahsiyetlerdendir. Belh'te yetişip Merv, Bağdad ve Basra'da yaşayan bu zat Mücahid, Dahhâk b. Müzâhim, İbn Büreyde, Atâ, İbn Sîrîn, Şurahbil b. Sa'd, Zührî gibi büyük alimlerden rivâyette bulundu. Kendisinden Abdürrezzak, el-Velîd b. Mezîd, Sa'd b. es-Salt gibi kimseler rivâyette bulundular. Mukâtil'in et-Tefsîr fî Müteşâbihî'l-Kur'ân adlı bir eseri vardır. Vücûh ve nezâir konusuyla ilgili eseri el-Eşbâh ve'n-Nezâir, günümüze ulaşan en eski kaynaktır. Ayrıca Cehmiyye'ye bir reddiye kaleme aldığı da rivâyet edilir. Mukâtil b. Süleyman, Horasanlıların kendisine "emîrû'l-mü'minîn fi'l-hadîs" dedikleri Ya'kûb b. İbrâhim b. Sa'd ez-Zührî'nin (ö. 208/824)

³⁷ Merv'in Sinân köyündendir. Tabiûndan kabul edilir. Kendisinden Ebû Tümeyle Yahya b. Vâdih, Ebû Abdullah el-Fazl b. Musa es-Sinanî gibi hadis imamları rivâyette bulunmuşlardır. Bk.: Sem'ânî, *el-Ensâb*, VII, 358; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, III, 300.

³⁸ Ebû Sa'îd eş-Şarkî ve İbn Abbas'tan rivâyette bulunmuş, kendisinden de Merv ehli rivâyet etmişlerdir. Merv'de incelediğimiz zaman diliminde yaşadığı bilinmekle beraber hakkında detaylı malumat yoktur. Bk.: İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 518.

³⁹ Merv kadılığı yapmıştır. İbn Ömer'den rivâyet almış, kendisinden Ebû Tayyibe İsa b. Süleyman el-Mervezî rivâyette bulunmuştur. H. II. asrın başlarında yaşamıştır. Bk.: İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 113; Jumabayev, *Hadîste Merv Ekolü*, s. 65.

⁴⁰ Tabiûndan olup Hz. Osman ile görüşmüştür. Hz. Osman uzun yaşaması için kendisine dua etmiş, rivâyete göre bu duanın bereketiyle 135 sene yaşamıştır. Kesin vefat tarihi bilinmemekle birlikte Nasr b. Seyyâr'ın valiliği zamanında vefât ettiği kaydedilmektedir. Bk.: Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, V, 234.

⁴¹ Uslu, *Horasan Tarihi*, s. 176; Çetin, "Horasan", *DİA*, XVIII, 238.

⁴² Zehebi, *Siyeru a'lâmî'n-nübelâ*, IV, 441 vd.; Kirca, "İbn Ya'mer", *DİA*, XX, 447.

hadislerini Horasan'da rivâyet eden râvilerdendir. Zührî'nin Horasan'daki bir diğer râvisi ise Merv kadısı Nuh b. Ebû Meryem'dir. Bilindiği üzere o, Merv'de kaldığı esnada Ebû Isme Nuh b. Ebû Meryem'in annesi ile evlenmişti. Daha sonra Basra'ya döndüğü ve orada 150/767 yılında yüz yaşını geçmiş halde vefat ettiği kaydedilir.⁴³

Merv'de kıraat ve tefsir ilminin gelişip yaygınlaşmasında önemli katkıları olanlardan bir diğeri, tebe-i tâbiûndan Dahhâk b. Müzâhim'dir. Önceleri Kûfe'de Kur'ân öğretimiyle ilgilenen Dahhâk, daha sonra 93/711 yılına kadar Merv'de olmak üzere, Belh'te ve Semerkant'ta bulunmuştur. Onun öğrencilerinden bazıları Mervli olup Ubeyd b. Süleyman el-Mervezî ve Hasan b. Yahya el-Mervezî ilk akla gelenlerdir. Kur'ân öğretmeye meraklı olduğu bilinen Dahhâk'ın, bulunduğu Horasan şehirlerinde çocuklara ücretsiz olarak Kur'ân öğrettiği nakledilmektedir. Emevîlerin Horasan valisi Nasr b. Seyyâr ile devlet ricalinin önde gelenlerinden Amr b. Müslim arasında meydana gelen siyâsî çekişmede arabuluculuk yapan Dahhâk, 105(723-24) senesinde Belh'te vefat etti.⁴⁴

Muhaddis ve vaiz olarak nitelenen Atâ b. Ebû Müslim el-Horasânî (ö.135/752), aslen Belh'ten olup Horasânî nisbesini buraya gelip bir süre kaldığı için aldığına işaret edilmektedir. Buna göre Atâ, Horasan'da bulunduğu sıralarda erken bir tarih olması hasebiyle Merv'i tercih etmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Saîd b. Müseyyeb, İkrime, Saîd b. Cübeyr gibi kimselerden rivâyet almış; kendisinden Şu'be, Malik b. Enes, Hammad b. Seleme gibi önde gelen hadisçiler rivâyette bulunmuşlardır. Bir süre Irak'ta yaşamış, Kudüs'te bulunduğu sırada Eriha'da vefat etmiş ve Kudüs'te defnedilmiştir.⁴⁵

Hicrî ilk iki asırda, tespit edebildiğimiz kadarıyla Merv'de Kur'ân ilimlerinin gelişmesinde katkı sağlamış diğer şahsiyetler şunlardır: Mukâtil b. Hayyân en-Nebatî

⁴³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VII, 263; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VIII, 354 vd.; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VII, 201; Uslu, *Horasan Tarihi*, s. 176.

⁴⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VI, 302 vd; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VI, 480; Mizzî, *Tehzîb*, XIII, 291; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, IV, 598; Uslu, *Horasan Tarihi*, s. 169; Özgüdenli, Osman Gazi, "Merv", *DİA*, XXIX, Ankara 2004, s. 222; Çetin, "Horasan", *DİA*, XVIII, 238.

⁴⁵ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VI, s.334 vd; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VI, 140 vd.

(ö.150/767),⁴⁶ Ubeyd b. Süleymân el-Bâhilî,⁴⁷ Ebû Muhammed el-Yezîdî (ö. 202/818),⁴⁸ er-Rebi' b. Enes b. Ziyâd el-Bekrî el-Horâsânî.⁴⁹

3. HADİS

Merv'de ilk hadis faaliyetleri şüphesiz buraya ilk gelen sahabe ve tabiûn tabakasına mensup kimseler tarafından gerçekleştirilmiştir. Bunun yanında hadis ilmi açısından araştırmamızın zaman aralığında Merv, yukarıda yer verdiğimiz sahabe ve tabiûn nesline ilave olarak çok sayıda tebe-i tabiûna mensup isme ev sahipliği yapmıştır. İncelediğimiz dönemde vefatı IX. asrın ortalarına kadar uzanan şahsiyetlerin şehrin ilmî hayatında tesir icra ettiğini düşünürsek, bu tabakadan yüzü aşkın sayıda kimsenin hadisle iştigal ettiğini tespit ediyoruz. Burada konuyu iki başlık halinde ele alacak olup; tebe-i tabiûndan daha çok hadis ilmi alanında öne çıkmış, önemli zatlara öğrencilik yapmış, öğrenci yetiştirmiş ve özellikle ardında bu alana dair bir eser bırakmış kimseler hakkında bilgi verecek, daha sonra da bu zaman zarfında hadis rivâyetiyle meşhur olmuş birtakım kimselere işaret edeceğiz.

⁴⁶ Bekr b. Vâil'in mevlası olup Ebû Hanîfe'ye talebeliğinden sonra, önce Merv'de daha sonra Belh'de, ardından tekrar Merv'de bulundu. Kur'an ilmiyle uğraşan, verâ sahibi biriydi. Şa'bi, Mücahid, ed-Dahhâk, İbn Büreyde gibi kimselerden hadis almış; kendisinden başta hocaları Alkame b. Mersed, Bükeyr b. Ma'ruf, Abdullah b. Mübârek gibi kimseler rivâyette bulunmuşlardır. Ebû Müslim el-Horâsânî Abbasî ihtilâlini başlattığı sırada Kâbil'e kaçmış ve orada insanların İslâm'a girmesinde önemli rol oynamıştır. Sika olarak kabul edilir. Semerkant kadılığı da yapmış olup Kabil'de öldürülmüştür. Bk.: İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 508; İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VIII, 353; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VI, 340 vd.; Çetin, "Horasan", *DİA*, XVIII, 238; Uslu, *Horasan Tarihi*, s. 192.

⁴⁷ Aslen Küfe'li olup göç ederek Merv'e yerleşti. Dahhâk b. Müzâhim'in talebesidir. Zeyd b. Habbâb, Ebû Mu'âz el-Fazl b. Halid en-Nahvî ve Ebû Tümeyle Yahya b. Vâdîh kendisinden rivâyette bulundular. İbn Hibbân, *es-Sikât*'ta ona yer vermektedir. Vefat tarihiyle ilgili herhangi bir bilgiye ulaşılamamış olup h. II. asrın başlarında yaşadığını tahmin ediyoruz. Bk.: Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, V, 449; Mizzi, *Tehzîb*, XIX, 212 vd.

⁴⁸ Adı Ebû Muhammed Yahya b. el-Mübârek b. el-Muğîre el-Adevî'dir. Kıraat, nahiv ve dil alanında bilgi sahibidir. Basralı kıraat alimi Ebû Amr b. Alâ el-Mâzinî'nin ashabındandır. Onun kıraatını nakledenler arasındadır. Ondan, İbnü Cüreyc'den ve daha başka kimselerden rivâyette bulunmuş; kendisinden de oğlu Muhammed, Ebû Ubeyd el-Kasım b. Sellâm, İshak b. İbrahim el-Mevsilî, Ebû Amr ed-Dineverî gibi kimseler rivâyette bulunmuşlardır. Halife Mehdi'nin dayısı Yezîd b. Mansûr b. Abdullah b. Yezîd el-Himyerî'nin çocuklarını eğitmiş, bu sebeple de el-Yezîdî nisbesiyle meşhur olmuştur. Daha sonra Harun er-Reşîd'e intisab ederek oğlu Me'mûn'u eğitime görevini üstlenmiştir. Onunla birlikte Merv'e gitmiş, yetmiş dört yaşında iken burada vefat etmiştir. Bağdat'ta vefat edildiği de söylenmektedir. Bk.: İbn Halikan, Ebû'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed (ö. 681/1282), *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâ'l-zamân*, Thk: İhsan Abbas, Beyrut 1978, VI, 183; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, IX, 562-563; Ziriklî, Ebû Gays Hayreddin b. Mahmud (1893-1976), *el-A'lâm*, 15. Baskı, Beyrut 2002, VIII, 163.

⁴⁹ el-Mervezî ve el-Basrî nisbeleri de vardır. Basra asıllı olup daha sonra Haccac'dan kaçarak Merv'e yerleşenlerdendir. Enes b. Malik, Ebû'l-Âliye er-Riyâhî ve Hasan el-Basrî' den hadis almış; kendisinden Süleyman et-Teymî, el-A'meş, Hüseyin b. Vâkid, Abdullah b. Mübârek gibi kimseler rivâyette bulunmuşlardır. Zamanının Merv alimi olarak kabul edilmekteydi. Ebû Müslim onu dokuz sene Merv'de hapishanede tutmuştur. Hapiste iken Abdullah b. Mübârek ziyaretine gelmiş ve ondan hadis almıştır. Hadis rivâyeti bakımından sadûk olarak nitelenmektedir. Bk.: İbn Hibbân, *es-Sikât*, IV, 228; Mizzi, *Tehzîb*, IX, 60 vd.; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VI, 170; Çetin, "Horasan", *DİA*, XVIII, 238.

3.1. Müellif Muhaddisler

Eser telifi denilince, Merv muhaddislerinin başında Tebe-i tâbiûnun ileri gelenlerinden olan Abdullah b. Mübârek (118-181/735-798) akla gelir. 118/736 senesinde Merv'de dünyaya gelen Abdullah b. Mübârek, çocukluk ve gençlik yıllarını Merv'de geçirmiştir. Ancak bu dönemle ilgili ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır. İlk hocası Rebî' b. Enes'den ders aldıktan sonra daha yirmi üç yaşında iken ilim tahsili için yolculuğa çıktı ve bu maksatla Basra, Hicaz, Yemen, Mısır, Şam ve Irak'a yolculuklar yaptı. Dönemin hadis alanında Basra imamı kabul edilen Hammad b. Zeyd başta olmak üzere Ma'mer b. Raşid, Evzaî, A'meş, Süfyan es-Sevrî, Malik b. Enes ve Süfyan b. Uyeyne gibi meşhur muhaddislerden hadis okudu. Kendisinden de başta hocaları Ma'mer b. Raşid ve Süfyan es-Sevrî olmak üzere, Abdurrahman b. Mehdi, Abdürrezak b. Hammam, Yahya b. Ma'în, İshak b. Rahûye gibi hadis ilminin önde gelen imamları hadis rivâyet ettiler. Uzun seyahatler sonunda Merv'e döndü ve burada biri hadisçiler, diğeri fıkıhçılar için olmak üzere iki ribat inşa ettirdi. Bu ribatlarda okutulan dersler sayesinde sayısız öğrenci yetiştirdi. *Kitâbü'l-cihâd* adlı eseri, cihadın fazileti ve İslâm'daki önemine dair hadisleri ihtiva etmekte olup bu konuda yazılan ilk eserdir. Ayrıca o, Merv'de hadisi ilk tedvîn eden kişi olarak bilinir. Birçok alanda eser yazmış olup bazıları şunlardır: *el-Müşned*, *es-Sünen fi'l-fıkıh*, *Kitâbü'l-birr ve's-sıla*, *Kitâbü'z-zühd ve'r-rekâik*, *Kitâbü'l-cihâd*, *Kitâbü'l-menâsik*. Ayrıca "kırk hadis" türünün ilk örneği olan *el-Erba'ûn* isimli bir eseri daha vardır.⁵⁰

Bir diğer müellif muhaddis, Nadr b. Şümeyl b. Hareşe b. Yezîd el-Mâzinî et-Temîmî (122-204/739-820)'dir. Tebe-i tâbiûndan olup Merverrûz doğumludur. Temim kabilesinin Benû Mâzin koluna mensup olan ailesi, Abbasî ihtilâlinin patlak vermesiyle karışan ortamdan Nadr daha çocuk yaşta iken Basra'ya göç etti. Böylece Nadr ilk eğitimini Basra'da alarak Başta Halil b. Ahmed olmak üzere zamanın önde gelen alimlerinden Arap grameri, lugat, şiir, edebiyat, hadis ve fıkıh dersleri aldı. Geçim sıkıntısı nedeniyle Basra'dan istemeye istemeye ayrıldığı kaydedilir. Horasan'a gelen Nadr, Merv'e gelmiş ve burada halife Me'mûn tarafından kadılık görevine getirilmiştir. Merv'de hadis ilminin gelişmesinde büyük katkıları olmuştur. Kaynaklarda "Merv şeyhi ve muhaddisi", "Merv ve Horasan'da sünneti yayan ilk kimse", "Arapça ve hadisin imâmı" gibi ifadelerle tavsif edilmiştir. Abdullah b. Mübârek'e onun hakkında sorulduğu zaman "Nadr, iki Merv (Merv eş-Şâhicân ve Merverrûz) arasında kayıp bir incidir" demek suretiyle onu övmüştür. Humejd et-Tavli, Hişâm b. Urve, Hişâm ed-Destüvâî, İsmail b. Ebû Halid, Hişâm b. Hassan, Abdullah b. Avn gibi

⁵⁰ Tam adı Ebû Abdurrahman Abdullah b. Mübârek b. Vâdih el-Hanzalî et-Temîmî el-Mervezî'dir. Hakkında Bk.: İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VII, 372; İbn Asâkir, *Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasan* (ö. 571/1176), *Târîhu Dimeşk*, Thk: Amr b. Ğarâme el-Amravî, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1995, XXXII, 396 vd.; İbn Hallikan, *Vefeyât*, III, 32 vd.; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VIII, 378; Raşit Küçük, "Abdullah b. Mübârek", *DİA*, İstanbul 1988, I, 122 vd.; Raşit Küçük, "Abdullah İbnü'l Mübârek ve Hadis İlmindeki Yeri", *MÜİFD*, Sayı: 3, İstanbul, 1985, s. 277 vd.; Uslu, *Horasan Tarihi*, s. 177 vd.; Jumabayev, *Hadiste Merv Ekolü*, s. 77 vd.

tâbilerden hadis rivâyet etti. Kendisinden de Yahya b. Ma'în, Ali b. Medînî ve İshak b. Râhûye hadis aldı. Velûd bir alim olup eserlerinden bazıları şunlardır: *Kitâbu Garîbi'l-Hadîs*, *el-Medhal ilâ Kitâbi'l-Ayn*, *Garîbu'l-Kur'ân*, *Kitâbü'l-Me'ânî*, *Kitâbü'l-Mesâdir*, *Halku'l-Feres*, *Kitâbu'l-Cim*, *Kitâbu's-Şems* ve *l-Kamer*, *Kitâbu's-Silâh*, *Kitâbu't-Terğîb*, *el-Envâ'*, *Kitâbu's-Sifât*, *Kitâbu'l-Vuhûş*.⁵¹

Aslen Mervli olan Süreyc b. Yûnus b. İbrâhim el-Mervezî (ö. 235/849), muhtemelen halife Me'mûn'un Bağdat'a intikali ile Merv'den göç etmiştir. Muhaddisliğinin yanında müfessir, kâri', fakîh ve âbid olarak da bilinen Süreyc b. Yunus, Merv'den neş'et eden önemli alimler arasındadır.⁵²

Horasan'ın genelinde, dönemin “şeyh” kabul edilen üç aliminden biri olan Ali b. Hucr b. İyâs es-Sa'dî el-Mervezî (ö. 244/858-59), 154/771'te Bağdat'ta doğmuş, otuz üç yaşında iken Merv'e gelerek şehre altı fersah mesafede, Kemsân⁵³ adlı köye komuşu olan Zerzem köyüne yerleşmiştir. Döneminde sika, irfan sahibi ve dile hakim bir kimse olarak tanınmaktaydı. Ali b. Hucr, 244/858-59 senesinde yaşadığı Zerzem köyünde vefat etti. Adâlet ve zabt yönünden kusursuz, hadis tahammül ve rivâyetinde mahir ve dikkatli olduğu belirtilmekte olup edebiyat ve şiirle de meşgul olmuştur. *Ahkâmü'l-Kur'ân* ve *el-Fevâid fi'l-hadîs* adlı iki eserinin bulunduğu kaydedilmektedir.⁵⁴

Aslen Tâlekân'dan olup daha sonra Belh'e yerleştiği belirtilen Sa'îd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasânî el-Mervezî et-Tâlekânî (ö. 227/842), hakkında detaylı malumata ulaşamamak da, Mervezî nisbesini muhtemelen bir süre burada ikamet ettiği için almıştır. Hayatının sonlarına doğru Mekke'ye gidip orada vefat etti. *Tefsîrû'l-Kur'ân* ve *es-Sünen fi'l-hadîs* adlı iki eseri vardır.⁵⁵

3.2. Hadis İlminde Öne Çıkan Diğer Şahsiyetler

Merv'de buraya kadar ifade ettiğimiz sahabe, tabiün ve tebe-i tabiünün önde gelen, yukarıda bahsedilen muhaddislerinin yanında çok sayıda râvî ve hadis ehli bu

⁵¹ Tam adı Nadr b. Şümeyl b. Hareşe b. Yezîd el-Mâzinî et-Temîmî, Ebû'l-Hasan (122-204/739-820)'dir. Hakkında Bk.: Ziriklî, *el-A'lâm*, IX, 329-331; İsmail Durmuş, “Nadr b. Şümeyl”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 281.

⁵² Dönemin ünlü hocalarından İsmail b. Ca'fer, Huşeym b. Beşir (ö. 183/799), Abbâd b. Abbâd, Vekî b. el-Cerrâh (ö. 197/812) ve İbn Uyeyne (ö. 198/814) gibi alimlerden ders almıştır. Müslim (ö. 261/875), Ebû Hatim (ö. 277/890) ve İbn Ebî'd-Dünya (ö.281/894), Müsa b. Harun, Ebû Zûr'a gibi önemli kimseler talebeleri arasındadır. Rivâyet açısından sika ve sadûk olarak değerlendirilmektedir. İbn Hibbân onu *es-Sikâh*'ında zikreder. *Kitâbü's-sünen*, *Kitâbü't-tefsîr*, *Kitâbü'l-kirâât*, *Kitâbü't-târih* belli başlı eserleridir. Son olarak, Süreyc b. Yunus'un, zamanında Irak'ta Müzenî dahil İmam Şafîi'nin bütün öğrencileri ve müntesibi âlimlerden üstün tutulduğu ifade edilen ünlü Şafîi alimi İbn Süreyc'in (ö. 306/918) dedesi olabileceği belirtilmektedir. Bk.: Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, X, 302; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XI, 146 vd.; Kemal Sandıkçı, *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadîs*, Ankara, 1991, s. 418; Şükrü Özen, “İbn Süreyc”, *DİA*, İstanbul 1999, XX, 363.

⁵³ Merv'den beş fersah uzakta yer alan bir köydür. Bk.: Sem'ânî, *Ensâb*, XIII, 443-444.

⁵⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 362; Sem'ânî, *el-Ensâb*, VI, 281-282; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XI, 507 vd.; M. Ali Sönmez, “Ali b. Hucr”, *DİA*, İstanbul 1989, 399; Jumabayev, *Hadiste Merv Ekolü*, s. 99 vd.

⁵⁵ Mizzi, *Tehtiz*, XI, 77; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, X, 587; Uslu, *Horasan Tarihi*, s. 177.

ilmin gelişmesine katkı sağlamıştır.⁵⁶ Bu kimselerden özellikle hadis alanında öne çıkanlardan bazıları şunlardır:

Hüseyn b. Vâkıd el-Kuraşî el-Mervezî (ö. 159/776),⁵⁷ Muhammed b. Meymûn es-Sükkerî (ö. 168/783),⁵⁸ Ebû 'İsme Nûh b. Ebû Meryem el-Câmi' el-Mervezî, (ö. 173/789),⁵⁹ Ebû Tümeyle Yahya b. Vâdîh el-Ensârî el-Mervezî (ö. 190/806),⁶⁰ el-Fazl b. Musa es-Sinânî el-Mervezî (115-192/732-808),⁶¹ Seleme b. Süleyman el-Mervezî (ö. 203/819),⁶² Abdülaziz b. Ebû Rizme Ğazvân el-Yeşküri el-Mervezî (ö. 206/822),⁶³ Ali b. İshâk es-Sülemî el-Mervezî ed-Dârekânî (ö. 213/828),⁶⁴ Ali b. el-Hasan b. Şakîk el-Abdî el-Mervezî (137-215/759-830),⁶⁵ Abdân Abdullah b. Osman b. Cebele b. Ebû Ravvâd el-Ezdi el-Atekî el-Mervezî (145-221/762-836),⁶⁶ Ahmed b. el-Haccâc ez-Zühî eş-Şeybânî el-Mervezî (ö. 222/837),⁶⁷ Sadaka b. el-Fazl el-Mervezî, Ebû'l-Fazl (ö. 226/840),⁶⁸ Bişr b. Hâris b. Abdurrahmân b. Atâ b. Hilâl el-Mervezî (ö. 227/841),⁶⁹ Ebû Muhammed Hibbân b. Musa b. Sevâr es-Sülemî el-Mervezî el-Küşmeyhanî (233/847),⁷⁰ İbn Râhûye Ebû Ya'kûb İshak b. İbrahim b. Mahled et-Temimî el-Hanzalî el-Mervezî (ö. 238/853),⁷¹ Ahmed b. Muhammed b. Musa es-Simsâr el-Mervezî (ö. 238/853),⁷² Süveyd b. Nasr b. Süveyd el-Kuraşî el-

⁵⁶ Bu şahsiyetlerin tamamı hakkında kısaca bilgi vermek dahi çalışmamızın arzulanan sınırlarını ve hacmini aşmaya sebep olacağından dolayı biz bu kimselerin isimlerine işaret etmekle iktifa edeceğiz. Merv'de hadisin gelişimine katkı sağlayan râvî ve muhaddislerin tespiti ayrı bir çalışma konusu olup detaylı bilgi için her ne kadar râvî, hâfiz, muhaddis ayrımı yapılmaksızın kaydedilmiş olsa ve kronolojik hatalar barındırsa da, daha önce de atıfta bulunduğumuz Jumabayev'in *Hadiste Merv Ekolü* adlı çalışmasına mürcat edilebilir.

⁵⁷ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, II, 389 vd.; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VI, 209 vd.; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, VII, 104 vd.

⁵⁸ İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 421. Fıkıh başlığı altında kendisi hakkında bilgi verilecektir.

⁵⁹ İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 484; Mizzî, *Tehzîb*, XXX, 56 vd.; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XI, 386-388. Çok yönlü bir alim olup ileriki kısımlarda bilgi verilecektir.

⁶⁰ Bk.: Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, c. XVI, s. 191; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, IX, 210 vd.

⁶¹ İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, s. 422; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, V, 382; Sem'ânî, *el-Ensâb*, VII, 355-358; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, III, 300.

⁶² Bk.: İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VII, 265; Mizzî, *Tehzîb*, II, 282 vd.; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, IX, 433.

⁶³ Bk.: İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VII, 264; Mizzî, *Tehzîb*, XVIII, 132 vd.; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, IX, 505.

⁶⁴ Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 275-276; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, II, 423.

⁶⁵ Bk.: Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 294; Mizzî, *Tehzîb*, XX, 371; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, X, 349 vd.

⁶⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, X, s. 270 vd.; Zirikî, *el-A'lâm*, IV, 102.

⁶⁷ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, II, 3; Mizzî, *Tehzîb*, I, 287; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, V, 506.

⁶⁸ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, IV, 298; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, X, 489 vd.

⁶⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VII, 246; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 143. Daha çok tasavvufî yönü ile tanınmakta olup ilgili başlık altında bilgi verilecektir.

⁷⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XI, 10 vd.

⁷¹ Çok yönlü ve velüd bir alim olan İbn Râhûye'yi müellif muhaddisler başlığı altında değerlendirmek mümkündür. Ancak Merv'deki eğitiminin ardından yirmi üç yaşında ilim yolculuğuna çıkarak dönüşünde Nişabur'a yerleşmiş, burada ilmi çalışmalarını yürütmüş ve orada vefat etmiştir. Bu sebeple biz de Merv'den neşetmesi hasebiyle burada zikretmekle yetindik. Hakkında Bk.: Buhârî, *Târîhu'l-Buhârî*, I, 379 vd.; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 115 vd.; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XI, 358 vd.; Abdullah Aydınlı, "İbn Râhûye", *DiA*, İstanbul 1999, XX, 241.

⁷² Bk.: Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XI, 8 vd.; Safedî, *el-Vaif*, VIII, 86.

Mervezî (ö. 2441/-855)⁷³ Ahmed b. Sa'îd b. İbrahim er-Ribâtî el-Mervezî (ö. 243/857),⁷⁴ el-Hüseyn b. Hureys b. el-Hasan b. Sâbit b. Kutbe el-Huzâî el-Mervezî.⁷⁵

4. FIKİH

Merv'de fıkıh ilmi, Horasan'ın genelinde olduğu gibi sahâbe ve yine onların öncülük ettiği, burada görev ifâ eden ilk kadılar vasıtasıyla başladı. Merv'in, bölgenin idarî, siyasî ve askerî merkezi olması hasebiyle Horasan'ın diğer şehirlerine göre daha erken bir devirde fıkıh ilmiyle tanıştığını söyleyebiliriz. Çok geçmeden İslâm'ın bölgede yerleşmesi ile birlikte Mervliler Batı'da olduğu gibi Doğu topraklarında yaşayan Müslümanlar olarak İslâmî ilimlere ilgi gösterdiler ve İslâm'ı doğru kaynaklardan öğrenmek için yolculuklar yapıp ilim tahsili adına gayret sarfettiler. Nitekim fıkıh ilminin inkişaf etmeye başladığı ikinci yüzyıl içinde İmam-ı Azam'ın talebeleri arasında birçok Horasanlı vardı. Bunlar içerisinde Merv asıllı olanlar önemli bir yekûn tutmaktaydı. Bu minvâlde Horasan ulemâsı ikinci yüzyılda kendilerine ait bir ekolün sahibi oldular ki, bu ilk devirde Horasanlılar denildiği zaman akla Merv ulemâsı gelmekteydi. Yine bu zamanlarda Horasan fakihleri dendiği zaman Hanefîler kastediliyordu.⁷⁶

Merv'de incelediğimiz dönemde ağırlıklı olarak Hanefîlik benimsense de diğer fıkıh ekolleri de görülebilmekteydi. Örneğin Ebû Hanîfe'nin dostu, aynı zamanda talebesi olduğu bilinen Abdullah b. Mübârek daha sonraları Mâlik b. Enes'in ders hallerine de katılmak suretiyle malikî metodu benimsemiş ve böylece Merv'de Malikîliği temsil ederek Malikî tabakatında kendisine yer verilmesini sağlamıştır.⁷⁷

Şafîî mezhebinin Merv'de revaç görmesini sağlayan ise Ahmed b. Seyyâr'dır. Daha sonra onu takip edenler olmuştur. Bunlar arasında Ebû Muhammed Abdân b. Muhammed b. İsâ el-Cenucirdî el-Mervezî (ö. 293), Ahmed b. Seyyâr'dan sonra Merv'de Şafîîliğin ikinci temsilcisi kabul edilmektedir. Kendisi Merv'deki mülkünü satarak Mısır'a gitmiş, burada dönemin ünlü Şafîî alimlerinin ilim halkalarına katılmış ve Merv'de daha önce kimsenin görmediği, İmam Şafî'ye ait eserlerle memleketine dönmüştür.⁷⁸ Ancak görüldüğü üzere Şafîîliğin Merv'de yayılması Hanefîlikten çok daha sonra, h. III. asrın ikinci yarısındadır.

⁷³ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, IV, 148; Sem'ânî, *el-Ensâb*, IX, 94-95; Mizzî, *Tehzib*, I, XII, s. 272 vd; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XI, 408 vd.

⁷⁴ Bk.: Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, V, 271; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XII, 207 vd.

⁷⁵ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XI, 400 vd.

⁷⁶ Uslu, *Horasan Tarihi*, s. 180 vd.

⁷⁷ Bk.: Küçük, "Abdullah b. Mübârek", *DİA*, I, 123.

⁷⁸ Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 356 vd.

Hanbelîliğe gelince, 164/780 yılında Bağdat'ta doğan Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (ö. 241/855) aslen Mervlidir. Ancak Horasan genelinde olduğu gibi, Merv'de de Hanbelî âlimler oldukça azdır ve varlıkları daha sonraki devirlere tekabül etmektedir. Merv'de Hanbelî ekolün tanınmasında mezhebin ileri gelenlerinden Mervli İbn Râhûye olarak meşhûr İshak b. İbrahim'in tesiri büyüktür. Ancak onun da Nişabur'a yerleşmesi Merv'deki etkisinin Hanefîlik karşısında zayıf kalmasına sebep olmuştur.

İncelediğimiz zaman aralığında yukarıda kendileri hakkında bilgi verirken işaret ettiğimiz Süleyman b. Büreyde b. Huseyb el-Esemî (15-105/634-724) ve kardeşi Abdullah gibi ashabdan bilhassa kadılık yapan kimselerin dışında, tespitlerimize göre Merv'de fikhın gelişmesinde katkısı olan diğer kimseler hakkında kısa bilgi vermek istiyoruz.

Merv'de yaşamış olan tabiûna mensup kimselerden Yahya b. Ya'mer el-Basrî el-Kaysî el-Cedelî (ö. 89/708 [?]), Merv başta olmak üzere bölgenin farklı şehirlerinde uzun yıllar kadılık vazifesi yapmıştır. Bu, onun meşhur olduğu nahiv ve kiraat ilimlerinin yanında fıkha dair birikiminin de kayda değer düzeyde olduğuna işaret etmektedir.⁷⁹ Yine tabiûndan İbrahim b. Meymûn es-Sâiğ el-Mervezî (ö. 90-131/709-749), Ebû Hanîfe ve Atâ'dan ilim tahsil etti. Horasan fakihleri ilim almak için onu ziyaret ederlerdi.⁸⁰

Abdülmü'min b. Hâlid el-Hanefî, Merv ehliinden olup bir süre burada kadılık yapmıştır. Abdullah b. Büreyde ile görüşmüştür. İbrahim b. Meymûn es-Sâiğ, el-Hasan el-Basrî, es-Salt b. İyâs el-Hanefî, İkrime, Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî'den rivâyette bulunmuş; kendisinden de Nu'aym b. Hammad, Yahya b. Vâdîh, el-Fazl b. Musa es-Sinânî, Ebû Tümeyle ve Zeyd b. Habbâb rivâyette bulunmuşlardır. Vefat tarihine dair herhangi bir kayda ulaşılamamış olup hocaları ve talebelerini dikkate alırsak hicrî ikinci asrın ortalarında vefat ettiğini söyleyebiliriz.⁸¹

Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden Hâlid b. Subeyh, yaşadığı dönemde Merv ehlinin imamı olarak kabul edilmekteydi. Halife Me'mûn zamanında Merv'de kadılık yaptı. Ebû Hamza ve İbnü'l-Mübarek'ten rivâyette bulundu. Abdü'l-Vâris b. Ubeydullah el-Atekî ve Merv ehli kendisinden rivâyette bulundular. Hakkında detaylı malumat bulunmayıp Hanefî tabakatında kendisine yer verilmektedir.⁸²

⁷⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, IV, 441 vd.; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, VI, 2836.

⁸⁰ Mizzî, *Tehzib*, II, 223..

⁸¹ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VI, 117; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 137; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VI, 66; Mizzî, *Tehzib*, XVIII, 442.

⁸² İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 224; Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî el-Misrî (ö. 775/1373), *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, I-II, Mir Muhammed Kütüphanesi, Karacı/Pakistan, tarihsiz, I, 552.

Merv ehlinde Mukâtil b. Hayyân en-Nebatî (ö.150/767) de Ebû Hanîfe'den fıkıh tahsil etmiş ve bu sayede Semerkant'ta kadılık yapmıştır.⁸³

Merv'de zamanın meşhur alimlerinden olup hafız, imam ve hüccet diye nitelenen Muhammed b. Meymûn es-Sükkerî (ö. 168/783), Ebû Hanîfe ve İbrâhim es-Saiğ'den ders alanlardandır. Ziyad b. Alkame, Ebû İshak, Süleyman el-A'meş, Abdülkerim el-Cezerî, Mutarrif b. Tarîf gibi kimselerden rivâyette buldu. İbnü'l-Mübârek, Ebû Tümeyle, Abdân b. Osman, Sellam b. Vâkîd ve daha başka kimseler kendisinden rivâyette bulundular.⁸⁴

Nuh el-Câmi' diye bilinen Ebû İsmâ Nûh b. Ebû Meryem el-Mervezî (ö. 173/789), Merv'de ilk derslerini Abdullah b. Büreyde'den almış, daha sonra Bağdat'a seyahat ederek Ebû Hanîfe ve İbn Ebû Leylâ gibi hocalardan fıkıh tahsil etmiştir. Kendisi Hanefî mezhebini bölgeye ilk taşıyan kimse olarak bilinmektedir. Hakkında "Merv kadısı", "Merv ehlinin âlimi" gibi nitelermeler yapılmıştır. Merv'de dört ilim meclisi kurmuş olup bunlardan biri eser için, diğeri Ebû Hanîfe'nin görüşleri için, biri nahiv ve bir diğeri de şiirler içindi. Zührî, Amr b. Dinar ve Mukatil b. Hayyan'dan rivâyette bulunmuş, kendisinden de Iraklılar ve Merv ehli rivâyet almışlardır. Merv kadılığı da yapmış olan Ebû İsmâ, 173/789 senesinde Merv'de vefat etti.⁸⁵

Fıkıhın Merv ve genel mânâda Horasan'da gelişiminde, daha önce kendisi hakkında bilgi verdiğimiz Abdullah b. Mübârek'in (118-181/735-798) yeri büyüktür. Bilişli üzere hicrî ikinci asrın ikinci yarısında Horasan'da dinî ilimler alanında gerçekleşen inkişaf ile artık müstakil ve orjinal eserler verilmeye başlanmış, Abdullah b. Mübârek Horasan'da eser yazan ilk kişi olarak tebarüz etmiştir. Aynı zamanda o, Merv'de inşâ ettirdiği iki ribattan birisini fıkıha tahsis etmiş, burada ders okutup öğrenci yetiştirmiştir.⁸⁶ Ebû Hanîfe'nin talebesi ve dostu olan Abdullah b. Mübârek ilk zamanlar onun metodunu benimsemiş, fıkıh bablarına göre tasnif ettiği "es-Sünen fi'l-Fıkıh" adlı eserinde onun usûlünü esas almıştır. Daha sonra Malik b. Enes'in ders halkasına katılan Abdullah b. Mübârek, fıkıhta Hanefî ve Malikî mezheplerini birleştiren bir usul ortaya koymuştur. Genellikle Hanefîlerden sayılmakla birlikte bazı Malikî tabakatında da kendisine yer verilmektedir.⁸⁷

Abdullah b. Mübârek'in dostlarından ve aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden olan en-Nadr b. Muhammed el-Mervezî (ö. 183/799), Şeybanî'den ve İbn Ebû Halid'den de rivâyet almıştır. Kendisinden Yahya b. Eksem ve zamanının Merv

⁸³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VI, 340 vd.

⁸⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 421; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VIII, 81; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VII, 385; Zirikî, *el-A'lâm*, VII, 121.

⁸⁵ Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 175 vd.; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 484; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XI, 386-388; Mizzi, *Tehzîb*, XXX, 56 vd.; Eyüp Said Kaya, "Nuh b. Ebû Meryem", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 229-230.

⁸⁶ Uslu, *Horasan Tarihi*, s. 17 vd.

⁸⁷ Küçük, "Abdullah b. Mübârek", *DİA*, I, 123.

ehli rivâyette bulundular. Merv'de 183/799 senesinin kurban bayramında vefat etmiştir.⁸⁸

Ebü'l-Menâzil Osman b. Ubeydullah, Merv'e yerleşen ve orada kadılık yapanlar arasında zikredilmektedir. Kûfe ehlienden Şeybânî, el-Haccâc b. Ertat gibi kimseler kendisinden rivâyette bulundular.⁸⁹

Ebü Hanîfe'nin önde gelen talebelerinden Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybanî (ö. 189/805) de bir süre Merv'de bulunmuştur. 189/805 yılında Merv kadılığı yaptığı bilinmektedir. Süfyan es-Sevrî, Mâlik b. Enes gibi alimlerin yanında Merv'in ünlü alimi Abdullah b. Mübârek'ten ilim tahsil etmiştir. Kendisinden sonraki Ebü Yusuf ile birlikte, Hanefîliğin Merv'in de yer aldığı Horasan'da yayılmasında etkili olduğu belirtilmektedir.⁹⁰

154/771 yılında Herat'ta doğan Ebü Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838), Benü Ümeyye'nin veya Benü Ezd'in mevlası olduğu kaydedilir. İlim tahsili için Basra ve Kûfe'ye gitmiş olup hocaları arasında neseb âlimi İbnü'l-Kelbî de vardı. Fıkıh, nahiv ve eyyamü'n-nâs dalında bilgi sahibi olduğu belirtilmektedir. Daha sonra Horasan'a dönerek Hârûn er-Reşid'in vâlisi Herseme b. A'yen'in çocuklarına müeddid oldu. Tahir b. Hüseyin'in talebi üzerine Merv'e geldi ve burada eserlerinden bazısını kaleme aldı. *Kitabü'l-emvâl*, *Kitab-ü fedâilî'l-Kur'ân*, *Kitabü't-tuhûr*, *Kitabü'n-nâsih ve'l-mensûh*, *Kitabü'l-mevâ'iz*, *Kitabü'l-ğarîb*, *el-Musannef fî ilmi'l-lisân* bilinen eserlerinden bazılarıdır. Bir ara Tarsus kadılığı da yapan Ebü Ubeyd, hayatının sonlarına doğru Bağdat'a geldi. Hicrî 224 senesinde arkasında sayısız eser bırakarak hac için gittiği Mekke'de vefat etti.⁹¹

5. TASAVUF

İslâm Tasavvufu'nun II./VIII. yüzyılın ortalarında ortaya çıktığı, Kûfe ve Basra şehirlerinin (Irak) bu hareketin ilk öncülerine ev sahipliği yaptığı kabul edilir. Fethinde, iskân ve İslâmlaşmasında adı geçen şehirlerin rol oynadığı Horasan'da da tasavvuf kısa bir süre sonra başta Belh, Nişabur ve Merv şehirleri olmak üzere yaygınlık kazandı. "Zühhdâ" adı verilen bu ilmin ilk temsilcileri tarafından bölgede tasavvufî faaliyetler yoğunluk arz etmeye başladı.⁹² İslâm âleminde ilk sûfilerden kabul edilen İbrâhim b. Edhem (ö. 160/777) ve Şakîk el-Belhî (ö. 194/810) Horasan asıllıdılar. Yine Ebü Hanîfe'nin talebelerinden Dâvûd et-Tâî de İraklı bir sûfî sayılmasına rağmen

⁸⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VII, 263; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 535 vd.

⁸⁹ İbn Ebü Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VI, 156; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 197; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VI, 231.

⁹⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, 561; İbn Ebü Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 227; Zehebî, *Siyerü a'lâmî'n-nübelâ*, IX, 134 vd.; Uslu, *Horasan Tarihi*, s. 192; Jumabayev, *Hadiste Merv Ekolü*, s. 43.

⁹¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, IX, 16 vd.; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV, 392 vd.; Zehebî, *Siyerü a'lâmî'n-nübelâ*, X, 490 vd.; Uslu, *Horasan Tarihi*, s. 180.

⁹² Çetin, "Horasan", *DİA*, XVIII, 239.

Horasan asıllıdır.⁹³ Dolayısıyla Merv'in de içinde bulunduğu bölgede tasavvufun tanınması ve sevilip yaygınlaşmasında Horasan asıllı şahsiyetlerin payı büyüktür.

Merv'de sūfî hayatın ve düşüncenin başlaması ve gelişmesi ilk zamanlarda bu bölgeye gelen âlimler vasıtasıyla oldu. Daha sonra Abdullah b. Mübârek gibi Horasan'da hicrî II. yüzyılın ortalarında zühd ve ibadete düşkün bir çok âlim yetişmiş ve bunlar tasavvufun bu topraklarda gelişmesinde rol oynamışlardır. Hatta aşağıda haklarında bilgiler vereceğimiz öncü zâhidlerden ve mutasavvıflardan bazıları Merv'de eğitimlerini tamamladıktan sonra Bağdat'a göç etmek suretiyle orada tasavvufun gelişmesine katkı sağlamışlardır.⁹⁴

Merv'de zühd hayatının yaygınlaşmasında ve tasavvufî düşüncenin gelişmesinde etkili olan şahsiyetlerin başında elbette Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797-798) gelmektedir. Kendisi hakkında daha önce bilgi verdiğimiz Abdullah b. Mübârek, aynı zamanda Merv'in ilk ve en önde gelen zahidlerindedir. Zühd düşüncesinin benimsenmesi ve yaygınlık kazanmasında verdiği derslerin, yetiştirdiği öğrencilerin ve yazdığı eserlerin önemi büyüktür. İbnü'l-Mübârek'in zühd ile ilgili rivâyet malzemesini topladığı *Kitabü'z-zühd ve'r-rekâ'ik* adlı eseri ile *Kitabü'l-cihad*, *Kitabü'l-birr* ve *s-sıla* zamanımıza kadar gelen bu alanda yazılmış eserleridir.⁹⁵

Bişr b. Hâris b. Abdurrahmân b. Atâ b. Hilâl el-Mervezî (ö. 226/841), Bişr el-Hafî ismiyle meşhur olup Merv'de yetişen mutasavvıfların en önemlilerinden biridir. Merv'in Bekird⁹⁶ veya Mâbersâm⁹⁷ (Mâtersâm) köyünde doğduğu kaydedilmektedir. Malik b. Enes, Şerik b. Abdullah, Hammad b. Zeyd, Fudayl b. İyad ve Abdullah b. Mübârek, Hüşeym gibi kimselerden hadis dinlemiş; Ahmed b. Hanbel, Ebû Heysame Züheyr b. Harb ve İbrahim el-Harbî gibi âlimler de kendisinden rivâyette bulunmuştur. Rical alimleri tarafından "sika" şeklinde değerlendirilmiştir. Daha sonra inzivaya çekilen Bişr, insanlardan uzaklaşarak bir süre onlarla görüşmemiştir. Kaynakların belirttiğine göre Bişr, bütün kitaplarını toprağa gömerek tasavvufa yönelmiş, devrinin sūfilerinden olan Fudayl b. İyad (ö. 187/803), Serî es-Sakafî gibi kimselerin sohbetine iştirak etmeye başlamıştır. Ahmed b. Hanbel ile sık sık görüşürlerdi. Fikhî konularda Süfyan es-Sevrî mezhebine tâbi olan Bişr, devrindeki sūfilere de tenkit etmiş, özellikle dinî esaslara riayette titizlik göstermeyen, takva yerine marifet konularına

⁹³ Uslu, Horasan Tarihi, s. 199.

⁹⁴ Söylemez, M. Mahfuz, "Bağdat İle Merv Arasındaki Kültürel İlişkiler", İslâm Medeniyetinde Bağdat (Medinetü's-Selam) Uluslararası Sempozyum, İstanbul 7-8-9 Kasım 2008, s. 228.

⁹⁵ Küçük, "Abdullah b. Mübârek", *DİA*, I, 123; Küçük, "Abdullah İbnü'l-Mübârek ve Hadis İlimindeki Yeri", s. 280; Jumabayev, *Hadiste Merv Ekolü*, s. 48.

⁹⁶ Merv'e üç fersah mesafede bir köydü. Bk.: Sem'ânî, *el-Ensâb*, II, 296; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, I, 474; İbn Şemâil, Safiyyüddin Abdülmü'min b. Abdülhak (ö. 739/1338), *Merâsîdü'l-İttilâ' alâ es-mâil'emkineti ve'l-bikâ'*, Dârü'l-cil, Beyrut h.1412, I, 214.

⁹⁷ Mâtersâm olarak da kaydedilmekte olup Merv'e dört fersah mesafede bulunan bir köydü. Buraya Arapça bazı kelimeleri çağrıştırmasına istinaden "Mîm Sîm" veya "Mîm Sâm" denildiği ifade edilmektedir. Bk.: Sem'ânî, *el-Ensâb*, XII, 1-2. Ayrıca bk.: Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, V, 32; İbn Şemâil, *Merâsîdü'l-İttilâ'*, III, 1216.

ağırılık veren, istikamet yerine kerameti esas alan sūfîlere karşı çıkmıştır. Evinin etrafında bir ilim meclisi kurmuş olup burada toplananlara tasavvufî görüşlerini anlatırdı. Yetmiş altı yaşında iken 226/841'de Bağdat'ta vefat etti ve Harb Kapısı denen yere defnedildi. Halife Me'mûn bir keresinde Yahya b. Eksem'e, Bişr el-Hafî'nin haya ve edebine sahip etrafında kimse kalmadığından yakınmıştır.⁹⁸

Ebû's-Serî Mansûr b. Ammâr'ın (ö. 225/840), Merv'in Dandanakan nahiyesinden olduğu söylenmekle birlikte, Ebîverd ve Bûşenc'den olduğu da zikredilmektedir. İlk öğrenimini Merv'de tamamladıktan sonra Bağdat'a, Basra'ya, Şam ve Mısır'a yolculuk yapan Mansûr, ömrünün son yıllarını Bağdat'ta geçirdi ve burada vefat etti. Leys b. Sa'd, Münkedir b. Muhammed, Beşir b. Talha'dan rivayet ettiği kimseler arasındadır. Kendisinden oğlu Süleym, Ali b. Haşrem ve Muhammed b. Ca'fer Laklûk, Yusuf b. Abdullah el-Harranî gibi alimler rivâyette bulundular. Dînî-ahlâkî konulara dair risaleler yazmış ancak bunlar günümüze ulaşmamıştır. *Meclisün fî zikri'l-mevt, Meclisün fî hüsni'z-zannî billâh, Meclisü't-tekfûriyye fî'l-ğazv* eserlerinden bazılarıdır.⁹⁹

Zehebî tarafından el-İmam, el-Kudve, es-Sebt, Şeyhu'l-İslâm olarak nitelenen el-Fudayl b. İyad et-Temîmî el-Yerbû' el-Horâsânî (ö. 187/803), Horasan doğumlu olduğu bilinmekle birlikte doğum yerinin Ebîverd, Semerkant, Buhâra ve Merv olduğuna dair farklı rivâyetler de bulunmaktadır. Sülemî, onun Merv'in Fündin Köyü'nde doğduğunu belirtir. Temim'in Benû Yerbû' koluna mensuptur. Yetişkin yaşlarda Kûfe'ye gelerek burada A'meş, Beyân b. Bişr gibi alimlerden hadis öğrenmiş, daha sonra Mekke'ye giderek orada vefat etmiştir. Sika ve sadûk diye nitelenmektedir.¹⁰⁰

6. KELÂM

Merv'de incelediğimiz zaman diliminde Kelam dalında diğer İslâmî ilimlerde olduğu gibi bir gelişmenin vukû bulmadığı görülmektedir. Elbette siyasi olayların sebep olduğu tartışmalara Mervliler de bîğâne kalmamışlardı. Merv'de İslâm'ın yayılışı ve Müslüman nüfus hakkında bilgiler verirken farklı mezhebî topluluklar hakkında da bilgiler vermiştik. Bu minvâlde Merv'de Mutezilî düşüncüyü temsil eden, Me'mûn'un hocası Sümâme b. el-Eşrâs (ö. 213/828); Abbasî ihtilâl sürecinde kuvvet kazanan ve Şia taraftarlığını savunan Ebû İkrime Ziyâd b. Dirhem ile Süleyman b. Kesîr; bilinen ilk Mürciîler Mukatil b. Süleyman ve Sâbit Kutne ile İbrâhim b. es-Saiğ ve Yezîd

⁹⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VII, 246; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 356; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 143; Sülemî, Ebû Abdurrahman Abdullah b. Habîb b. Rubeyyia (ö. 73/692 [?]), *Tabâkâtü's-Süfiyye*, Thk: Mustafa Abdulkadir Atâ, *Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye*, Beyrut 1998, s. 42 vd.; Uslu, *Horasan Tarihi*, s. 200; Jumabayev, *Hadiste Merv Ekolü*, s. 47-48.

⁹⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, IX, 170; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 80; İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, LX, 324 vd.; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, IX, 93 vd.; Ethem Cebecioğlu, "Mansûr b. Ammâr", *DiA*, İstanbul 2003, XXVIII, 8.

¹⁰⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VI, 43; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 73; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 315; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VIII, 421 vd.

en-Nahvî; Batınî fikirlerin temsilcisi Hulûliyye'nin faaliyetleri farklı kelimâ düşüncelerin öncüleri olarak tebârüz etmektedirler. Ancak sonuç olarak bir kez daha vurgulamak gerekirse, bu fikir hareketleri siyasî propaganda aracı olmaktan öteye geçemeyip Merv'de bu tarihlerde bir ilim olarak Kelâm'dan bahsetmemize imkan vermemektedir.

7. ŞİİR, DİL, EDEBİYAT VE DİĞERLERİ

Şiir ve şairin Arap kültüründe önemi büyüktür. Kadim zamanlardan beri kabileler şairleri ile övünürler; savaşlarını, kahramanlıklarını, üzüntü ve sevinçlerini şairlerin dile getirdiği dizeler sayesinde nesilden nesile aktarırlardı. Merv'de de az sonra isimlerine yer vereceğimiz, fethinden sonra bölgeye yerleşen kabilelerin yanlarında getirdiği şairler, söz konusu vazifeyi görmeye devam etmişlerdir. Yalnız şiir değil, nahiv, ahbâr ve benzeri ilim dalları da gelişme göstermiştir. Böylece şehirde geçmişten tevarüs edilen Arap kültürünün tesiriyle bazı isimler dil, şiir, edebiyat ve ahbâr gibi alanlarda meclisler kurmuşlar, birikimlerini sonraki nesillere aktarmışlar, kimi zaman da eserler kaleme almışlardır. Bu genel tespitlerden sonra bir süreliğine de olsa Merv'de bulunmuş ve adı geçen sahalarda faaliyet icra etmiş isimlerden tespit ettiklerimiz hakkında kısa bilgiler vermek istiyoruz.

Ezd kabilesinin el-Eşâkır koluna mensup olan Ebû Mâlik Ka'b b. Ma'dan el-Eşkarî (ö. 80/700 civarı), Mühelleb b. Ebû Sufra'nın yakın arkadaşlarından olup onun Hâricîlerle savaşında da yanında bulunuyordu. Daha sonra yine onunla beraber Merv'e gelmişti. Ferezdak'ın saydığı dört İslâm şairinden biri de Ka'b idi.¹⁰¹

Benû Bekr b. Vâil kabilesine mensup olan Nehâr b. Tevsi'a (ö. 83/702), onların Horasan'daki şairi olarak tanınmaktaydı. Babası da aynı kabilenin şairiydi. Nehâr daha çok hicivleri ile meşhurdur. Bir seferinde Mâverâünnehr seferinden dönen Kuteybe b. Müslim, Nehâr b. Tevsi'a'yı huzuruna getirterek elde ettiği zaferi gösterip "neydi senin Mühellebi öven sözlerin?" diye üstünlük taslamış, ancak kendisini hicvetmesi üzerine elinden ancak yine Kuteybe'nin annesine sığınarak kurtulabilmiştir. Onun *Dîvân* adlı bir eseri olduğundan bahsedilmektedir.¹⁰²

Merv kadılarından, kendisine daha önce işaret ettiğimiz Yahya b. Ya'mer el-Basrî, Advan b. Kays b. Aylan kabilesinden olup Tâbiûndan bölgede faaliyetleri bilinen ilk Arap dilcisidir. Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Ömer ile görüşmüştür. Aslen Basralı olan Yahya b. Ya'mer hadis, fıkıh ve Kur'an ilimlerinin yanında Arap dilinde de derin bilgiye sahip olup Ebû'l-Esved ed-Düelî'nin öğrencilerindedir. Tâbiûnun fa-

¹⁰¹ Safedî, *el-Vafl*, XXIV, 260; Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 229; Uslu, *Horasan Tarihi*, s. 174.

¹⁰² Safedî, *el-Vafl*, XXIV, 146.; Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 49.

kihlerinden Nasr b. Asım el-Leysî en-Nahvî ondan ders almıştır. Bir süre Yezîd b. Mühelleb'in katipliğini yapmış, bu esnada Haccac'a yazdığı mektuplardaki fesahati ile onun dikkatini çekmeyi başarmıştır.¹⁰³

Mervânîler döneminin önde gelen şairlerinden Sâbit Kutne (ö. 110/728), Ezd kabilesine mensubtur. Tam adı Sâbit b. Ka'b b. Câbir el-Atekî, künyesi Ebû'l-Alâ'dır. Yezîd b. Mühelleb'in Horasan valiliği esnasında ona arkadaşlık etmişti. Macid b. Ahmed es-Sâmerrâi el-Bağdâdî, onun divanına ait şiirlerinden bulabildiklerini toplamıştır.¹⁰⁴

Şiir rivâyetinde Kûfe mektebinin en güvenilir ismi olarak nitelenen Mufaddal b. Muhammed b. Ya'la b. Âmir ed-Dabbî (ö. 164-170/780-787), aynı zamanda edeb, eyyamü'l-arab ve ahbâr sahalarında da önemli bir şahsiyettir. Bir ara Halife Mansûr'a karşı bir isyana karıştığı söylene de, daha sonra halifenin oğlu Mehdî'ye mürebbî tayin edildi ve onunla Horasan'a gitti. Dolayısıyla Mehdî'nin Merv'de bulunduğu zaman diliminde Mufaddal'ın da burada meslekî faaliyetlerini sürdürdüğünü anlıyoruz. Daha sonra Harun er-Reşîd zamanında Bağdat'a yerleşmiş ve çalışmalarını burada sürdürmüştür. Kendisinin "el-İhtiyârât" adını verdiği, ehline "el-Mufaddaliyyât" olarak bilinen eserinin yanında *el-Emsâl*, *Me'ânî's-Şi'r*, *el-Elfâz* ve *el-Arûz* adlarında eserleri bulunmaktadır. Ayrıca o, Kitâbü'l-Eğânî'nin güvenilir râvîlerinden dir.¹⁰⁵

Ebû İsmâ Nûh b. Ebû Meryem'in (ö. 173/789) daha önce bahsi geçen alanların yanında derin bilgiye sahip olduğu diğer dallar nahiv ve şiirdir. O, Merv'de kurduğu dört ilim meclisinin içerisinde iki tanesini nahiv ve şiire ayırmış böylece burada bir çok öğrenci yetiştirmiştir.¹⁰⁶

Hadis ve fıkıh yönünün yanında Nadr b. Şümeyl (ö. 204/820) edeb, eyyam, Arap dili ve şiirinde de üstün idi. O, ünlü dil bilgini Halil b. Ahmed'in öğrencileri arasında en muteber olanıdır. İbn Sa'd onun 203/818-19 senesinde, Me'mûn daha Merv'den ayrılmadan, burada vefat ettiğini belirtmektedir.¹⁰⁷

Ebû'l-Yenbu'î el-Abbâs b. Tarhân, Harun er-Reşîd, Emin, Me'mûn ve Mu'tasım dönemlerini yaşamış, şiirlerinde onları ve devletin ileri gelenlerini medhetmiş, oyun ve eğlenceye düşkünlüklerini ise hicvetmiştir. Nitekim bir keresinde Mu'tasım'ı hicvetmiş, bunun üzerine hapsedilmiş ve orada hayatını kaybetmiştir. Abbâs, Me'mûn'un Merv'e gelmesinin şerefine günümüz Farsça'sıyla yazılmış bir şiir oku-

¹⁰³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VII, 260 vd.; İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 523 vd.; Zehebî, *Siyeru a'lâmî'n-nübelâ*, IV, 441 vd.; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, VI, 2749 ve 2836.; Uslu, *Horasan Tarihi*, s. 172; Çetin, "Horasan", *DİA*, XVIII, 238.

¹⁰⁴ Safedî, *el-Vafl*, X, 283; Zirikî, *el-A'lâm*, II, 98; Uslu, *Horasan Tarihi*, s. 173-74.

¹⁰⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 151; Zirikî, *el-A'lâm*, VII, 280; Uslu, *Horasan Tarihi*, s. 172-73.

¹⁰⁶ Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 175-176; Kaya, "Nuh b. Ebû Meryem", *DİA*, XXXIII, 229 vd.

¹⁰⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VII, 263; Zehebî, *Siyeru a'lâmî'n-nübelâ*, IX, 328 vd.

masıyla dikkatleri üzerine çekmiştir. Bu kasidede bu dil ile daha önce hiç kimse tarafından manzum yazılmadığı belirtilmektedir. Buda, klasik Fars edebiyatının yeni döneminin Merv'de ve genel mânâda Horasan'da başladığını göstermektedir.¹⁰⁸

Muğire b. Habnâ, Benû Temîm'in şairlerinden olup Künyesi Ebû İsa'dır. Annesine nisbet edilmesi ile meşhur olmuştur. "Habnâ"nın, babasının lakabı olduğu da söylenmiştir. Babası ile Sahr ve Yezîd adlı iki kardeşi de dönemin şairlerindedir. Mühelleb b. Ebû Sufra'nın yakın adamlarından olan İbnü'l-Habnâ, şiirlerinde onu ve çocuklarını methetmiş, onların Ezârîka ile mücadelelerini konu edinmiştir. Hz. Ali'den şiir dinlemiş, kendisinden de Selm b. Abdurrahman en-Nehaî ve Cerrâd İbnü'l-Mecâlîd rivâyette bulunmuşlardır. Kuteybe b. Müslim döneminde Mâverâünnehir fetihlerine katılmış ve Nesef'te şehid olmuştur.¹⁰⁹

Basra'da doğan Hâcib b. Zübân, Temîm'in Mâzin koluna mensup olup Hâcib el-Fîl namıyla meşhurdu. Mühelleb b. Ebû Sufra'nın meclisinin en önde gelen şairlerinden birisiydi. Şiir meclislerinde, Mühelleb'in bir diğer şairi Sâbit Kutne ile edebî bir mücadeleye giriştiği ve onu alt ettiği kaydedilir. Mühelleb'in Oğlu Yezîd'in valiliği zamanında da aynı şekilde Yezîd'in meclislerinde medhiyeler dile getirmiş, onunla birlikte Merv'de bulunmuştur.¹¹⁰

Ziyâd el-A'cem (ö. 100/718 civarı), Ebû Umâme künyesine sahip olup Abdü'l-Kays kabilesinin mevlasıdır. Tam adı Ziyâd b. Süleym el-A'cem el-Abdî'dir. İsfahan'da doğup büyümüş, İsfahan'ın fethi sırasında ele geçip Benû Abdilkays'ın mevlâsı olmuştur. Ebû Musa el-Eşarî ve Osman b. Ebû'l-Âs'a yetişmiş, onlarla birlikte İstahr şehrinin fethine katılmıştır. İbnü's-Selam onu İslâm şairlerinin altıncı tabakasından saymaktadır. Muğire b. Mühelleb'i övdüğü şiirden, onun Merv'de bulunduğunu ve şehri tanıdığını anlıyoruz. Abdullah b. Ca'fer b. Ebû Tâlib hakkında da bir medhiyesi olan Ziyad el-Acem aynı zamanda şair Ferezdak'ın onun hicvinden çekineceği kadar bir hiciv şairidir.¹¹¹

Emevîler döneminin ünlü komutanı ve Horasan valisi Nasr b. Seyyar'ın (ö. 131/748), üstün aklı ve siyasetteki mahareti kadar aynı zamanda kudretli bir hatip ve şair olduğu ifade edilmektedir.¹¹²

¹⁰⁸ Safedî, *el-Vafî*, XVI, 378; Barthold, V.V., *İslâm Medeniyeti Tarihi*, İlav ve Eklemlerle Çev: Fuad Köprülü, Akçağ Yayınları, 3. Baskı, Ankara 2004, s. 67 vd.; Yazberdiyev, Almaz, *Eski Merv Ve Kütüphaneleri*, Haz. Tülin Ege, Ahmet Karataş, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998, s. 25 vd.

¹⁰⁹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VIII, 220; Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, VIII, 433; Zirikî, *el-A'lâm*, VII, 278; Uslu, *Horasan Tarihi*, s. 174.

¹¹⁰ İbn Abdîrabbîh, Ebû Ömer Şihabüddin (ö. 328/940), *el-İkdü'l-ferîd*, I-VIII, Beyrut, h. 1404, III, 298; Hüseyin Atvan, *eş-Şi'r fî Horâsân mine'l-feth ilâ nihâyeti'l-asri'l-ümevî*, 2. baskı, 1409/1989, s. 181-182; Uslu, *Horasan Tarihi*, s. 174; Çetin, "Horasan", *DİA*, XVIII, 240.

¹¹¹ Bk.: İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, XIX, 149; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, III, 1329-1330; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, IV, 597 ve *Târîhu'l-İslâm*, III, 46; Uslu, *Horasan Tarihi*, s. 174-175; Çetin, "Horasan", *DİA*, XVIII, 240.

¹¹² Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leysî (ö. 255/869), *el-Beyân ve't-tebyîn*, Beyrut h. 1423, I, 62; Uslu, *Horasan Tarihi*, s. 175.

Muhammed b. Vüheyb el-Himyerî el-Basrî (ö. m. 833'den sonra), aslen Basralı olup Künyesi Ebû Ca'fer'dir. Şiirlerinde Me'mûn'u ve Mu'tasım'ı methetmiştir. Buradan hareketle iki halife zamanında ömrünü sürdürdüğünü anlıyoruz. Merv'de Me'mûn'un yanında bulunan ve daha sonra Bağdat'a dönen şairlerdendir. Ehlibeyt hakkındaki mersiyeleri sebebiyle teşeyyu' ile itham edilmiştir.¹¹³

Ali b. Cebele el-Horasânî (ö. 213/828), el-Akevvek adıyla meşhurdu. Mevâliden olup doğuştan kördü. 160/776 senesinde dünyaya gelmiş, 213/828 senesinde Bağdat'ta vefat etmiştir. Me'mûn'la birlikte Bağdat'a gelenlerdendir. Cahız onun hakkında "ne bedevilerden ne de şehirlilerden onun kadar güzel şiir söyleyenini görmedim" demiştir. Bir şiirinden dolayı Me'mûn tarafından yakalanma emri verilmiş, uzun müddet Cebel ve Cezire dolaylarında saklandıktan sonra yakalanarak halifenin huzuruna çıkarılmıştır. Halifenin sorgulamasının ardından dili koparılmak suretiyle feci şekilde can vermiştir.¹¹⁴

Müerric es-Sedûsî'nin tam adı Müerric b. Amr b. el-Hâris b. Münî b. Sevr b. Sa'd b. Harmele b. Alkame b. Amr b. Sedûs'tur. Ebû Fid künyesine sahip olan Müerric ayrıca en-Nahvî ve el-Basrî nisbelerine sahiptir. Benû Bekr b. Vâil'dendir. Hadis ve ensab bilgisinin yanında daha çok şiir ve dil konusunda otorite olup ünlü nahivci Halil b. Ahmed'in en güvenilir öğrencileri arasında gösterilmektedir. Me'mûn ile birlikte Merv'e gelmiş, burada bir müddet ikamet ettikten sonra Nişabur'a yerleşmiştir. "el-Bâri" adını verdiği bir eseri bulunmaktadır.¹¹⁵

Yahya b. el-Mübârek b. el-Muğîre el-Adevî (ö. 202/818), kısaca Ebû Muhammed el-Yezîdî olarak bilinmektedir. Kıraat, nahiv ve dil alanında bilgi sahibiydi. Basralı kıraat alimi Ebû Amr b. Alâ el-Mâzinî'nin ashabından, onun kıraatini nakledenler arasındadır. Mehdi'nin dayısı Yezîd b. Mansûr b. Abdullah b. Yezîd el-Himyerî'nin çocuklarını eğitmiş, bu sebeple de el-Yezîdî nisbesiyle meşhur olmuştur. Daha sonra Harun er-Reşîd'e intisab ederek oğlu Me'mûn'u eğitime görevini üstlenmiştir. Onunla birlikte Merv'e gitmiş, yetmiş dört yaşında iken burada vefat etmiştir. Bağdat'ta vefat edildiği de söylenmektedir. Birçok şiirinin yanında dil alanında *en-Nevâdir*, *el-Maksûr ve'l-Memdûd*, *eş-Şekl* ve *Nevâdiru'l-lüğâ* adlı eserleri vardır.¹¹⁶

Abdullah b. Mübârek, daha önce ifade ettiğimiz birçok ilmi yönünün yanında aynı zamanda devrinin önde gelen şairlerinden biridir. Şiirlerinde daha çok zühd, cihad, din büyüklerini konu edinmiştir. Önemli bir kısmının kaybolduğu şiirlerinden bazıları Mücahid Mustafa Behcet tarafından derlenmiş ve *Şî'rü'l-İmam el-mücahid*

¹¹³ Safedî, *el-Vafî*, V, 118; Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 134; Uslu, *Horasan Tarihi*, s. 175.

¹¹⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 280; Safedî, *el-Vafî*, XX, 171; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, X, 192 vd.

¹¹⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV, 99; İbn Hallikan, *Vefeyât*, V, 304; Yakut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, VI, 2731; Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 80.

¹¹⁶ İbn Hallikân, *Vefeyât*, VI, 183; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, IX, 562-563; Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 163.

Abdullah İbnü'l-Mübârek adıyla *Mecelletü ma'hedi'l-mahtûtâti'l-Arabiyye*, XXVII, Kuveyt, 1983, I, 9-72; II, 455-501'de yayınlanmıştır.¹¹⁷

Ebü'l-Vezîr Ömer b. Mutarrif el-Kâtib, Mervli olup aslen Abdülkays kabilesine mensuptur. Mehdi, Hâdi ve Hârûn er-Reşîd dönemlerinde divân katipliği yaptı. Hârûn zamanında da vefat ettiği kaydedilmektedir. Hârûn er-Reşîd kendisini sever ve hürmet ederdi. Vefatına çok üzülmüş ve cenazesine katılmıştır. *Kitâbu menâzili'l-Arab ve hudûdüha ve eyne mahalletü külli kavmin ve ila eyne intekale minha, Kitâbü resâil ile'l-vezir, Kitâbü mefâhiri'l-Arab ve münâferati'l-kabâil fi'n-neseb* adlı eserleri olduğu ifade edilmektedir.¹¹⁸

Daha önce Merv'de fıkıhın gelişimi bahsinde kendisi hakkında bilgi verdiğimiz Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), aynı zamanda dönemin ünlü alimlerinden ders alarak tanınmış nahiv bilginlerinin arasına girmeyi başarmıştır. Onun ayrıca eyyâm alanında da bilgisi olduğu ifade edilmektedir.¹¹⁹

el-Hasan b. İshâk b. Ziyâd el-Leysî el-Mervezî (ö. 241/855), Benû Leys'in mevası olup lakabı Hüsneveyh'tir. Sika bir şair olarak nitelenmekte olup Buhârî ve Nesâî onun hadislerine yer vermişlerdir.¹²⁰

SONUÇ

Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından insanlığa bırakılan mirası konu edinen temel İslâm ilimleri ile Müslümanlara has diğer ilim dalları, daha sonra sahabe ve onları takip eden tâbîn eliyle diğer insanlara ulaştırılmıştır. Merv'de de İslâmî ilimlerin ilk izleri ve temeli, şehre fetih maksadıyla gelen ve bu toprakları kalıcı yurt edinen sahabe ve onların neslinden gelenler tarafından bırakılmış ve atılmıştır.

Merv'e yerleşen Müslümanlar şehre yalnız siyasî, askerî, sosyal vb. karakteristik özelliklerini değil aynı zamanda ilmî geleneklerini de beraberlerinde taşıdılar. Merv'in askerî ve siyasî bir merkez hâline getirilmesinin ardından gerçekleştirilen iskânlarla pekiştirilen Müslüman varlığı, doğal olarak İslâmî ilimlerin diğer merkezlerde olduğu gibi Merv şehrinde de neş'et etmesine ve zamanla terakkisine vesile oldu.

Daha fethinden itibaren şehre gelerek yerleşen Müslüman kesimin çoğunluğunu özellikle Basralıların oluşturması, burada İslâmî ilimlere dair ilk faaliyetlerin de Basra ile irtibatlı olarak ilerlemesini sağladı. Hatta Merv'in ilmî gelenek açısından ileriki dönemlerde daha belirgin hale gelen karakterinin arkasında büyük oranda öncelikle Basra, Kufe ve daha sonra Bağdat (Irak) etkisi yadsınamaz boyuttadır.

¹¹⁷ Küçük, "Abdullah b. Mübârek", *DİA*, I, 123.

¹¹⁸ İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk (ö. 438/1047), el-Fihrist, Thk.: İbrâhim Ramazân, Beyrut 1997, s. 159.

¹¹⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV, 392.

¹²⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 175; Mizî, *Tehzîb*, VI, 55 vd.

Hicrî birinci asırda genel manada Arap asıllı ilmî şahsiyetler ezici çoğunluğu oluştururken, hicrî ikinci asırla birlikte mevaliden hatırı sayılır miktarda alimin Merv'de İslâmî ilimler alanında ön plana çıktığı görülmektedir. Dolayısıyla ikinci asrın, İslamlaşmanın hızlanması ve inkişafıyla birlikte şehirde ve bölgede İslâmî ilimlerin revaç bulunduğu ve yayıldığı bir dönemi temsil ettiğini söylemek mümkündür. Bu bağlamda başta her Müslümanın öğrenmeye ve öğretmeye gayret gösterdiği Kur'an ve ona dair ilimler olmak üzere özellikle hadisin, temsil eden isimlerdeki sayının fazlalığından da anlaşıldığı üzere bölgede bir ekol olma yolunda gelişme gösterdiği anlaşılmaktadır.

Şehirde gerçekleştirilen iskanın ve İslamlaşmanın sonucu olarak fıkha olan ihtiyaç artmış, önceleri resmî olarak kadılar marifetiyle tanıtılan bu ilmin, daha sonraları başta Hanefîlik olmak üzere Şafîîlik mezhebi taraftarları vasıtasıyla bölgede gelişme göstermesi sağlanmıştır.

Merv bölgesinde, konu başlığı altında ifade ettiğimiz gibi, bir takım fikir ve inanç hareketleri bulunmakla beraber bu tarihlerde bir ilim dalından bahsetmek mümkün değildir. Tasavvuf ise aksine, merkezî şehirlerle neredeyse paralel olarak halk tarafından benimsenmiş ve bir ilim dalı olma yolunda gelişme göstermiştir.

Fethi ile birlikte Horasan'a gelmeye başlayan ve bu topraklara yerleşen Araplar'ın yanlarında şairleri de getirdiklerini tespit ediyoruz. Bölgeye Basra'dan gelen Ezd, Bekr b. Vâil, Temim, Kays Aylan ve Abdülkays başta olmak üzere çeşitli kabilelerin arasında bulunan şairler, şiirleriyle Cahiliyye devrinden beri süregelen geleneği bu topraklarda da yaşattılar. Emevîler, millî karktere önem veren bir siyaset güttükleri için şairlere bilhassa önem vermişlerdir. Yine bu devirde şairlerin büyük bir kısmının özellikle devlet bürokrasisinde önemli bir mevkide yer alan Mühelleb Ailesi tarafından himaye edildikleri görülmektedir. Abbasîler zamanında ise özellikle Merv'in halife Me'mûn zamanında başkent olması ile hatırı sayılır miktarda şair, şehrin kültürel hayatında rol almışlardır.

Kaynakça

- » Aydınli, Abdullah, "İbn Râhûye", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 241.
- » Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (ö. 241/855), *el-Müsned*, I-L, Thk: Şu'ayb el-Arnaûd, Âdil Mürşit ve diğerleri, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1995-2001.
- » Barthold, V.V., *İslâm Medeniyeti Tarihi*, İlave ve Eklerle Çev: Fuad Köprülü, 3. Baskı, Akçağ Yayınları, Ankara 2004.
- » Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî (ö. 256/870), *et-Târîhu'l-kebîr*, I-VIII, Haydarâbâd 1360/1941.
- » Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leysî (ö. 255/869), *el-Beyân ve't-tebyîn*, Beyrut h. 1423.
- » Cebecioğlu, Ethem, "Mansûr b. Ammâr", *DİA*, İstanbul 2003, XXVIII, 8.
- » Çetin, Osman, "Horasan", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 234-241.

- » Durmuş, İsmail, "Nadr b. Şümeyl", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 281-282.
- » Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdullah el-İsbahânî (ö. 430/1039), *Ma'rîfetü's-sahâbe*, I-VII, Thk: Âdil b. Yûsuf el-Azâzî, Riyad 1419/1998.
- » Halîfe b. Hayyât (ö. 240/854), *Tabakâtü Halîfe b. Hayyât*, Thk: Süheyl Zekkâr, Beyrut 1993.
- » Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî (ö. 463/1071), *Târîhu Bağdâd*, I-XVI, Thk: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut 2002.
- » İbn Abdîrabbîh, Ebû Ömer Şîhabüddîn (ö. 328/940), *el-İkdü'l-ferîd*, I-VIII, Beyrut h. 1404.
- » İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasan (ö. 571/1176), *Târîhu Dimesşk*, I-LXXX, Thk: Amr b. Ğarâme el-Amravî, Dârü'l-fikr, Beyrut 1995.
- » İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî (ö. 327/938), *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I-IX, Beyrut 1952.
- » İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali (ö. 852/1449), *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, I-VIII, Thk: Ali Muhammed Muavvid ve Adil Ahmed Abdülmevcud, Beyrut 1415/1994.
- » İbn Hallikan, Ebû'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed (ö. 681/1282), *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, Thk: İhsan Abbas, Beyrut 1978.
- » İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân Ebû Hâtîm (ö. 354/965), *es-Sikât*, I-IX, 1. Baskı, Haydarabad 1973.
- » İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd (ö. 230/845), *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I-VIII, Thk: Muhammed Abdülkadir Atâ, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1990.
- » İbn Şemâil, Safiyyüddîn Abdülmü'min b. Abdülhak (ö. 739/1338), *Merâsîdü'l-ittilâ' alâ esmâi'l-emkineti ve'l-bikâ'*, Dârü'l-Cil, Beyrut h.1412.
- » İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem (ö. 630/1233), *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rîfeti's-sahâbe*, I-VIII, Thk: Ali Muhammed Muavvid ve Adil Ahmed Abdülmevcud, Beyrut 1415/1994.
- » _____, *el-Kâmil fî't-târîh*, I-X, Thk: Ömer Abdüsselam Tedmürî, Beyrut 1997.
- » İbnü'l-Fakîh, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. İshâk el-Hemedânî (ö. 289/903), *el-Büldân*, Thk: Yûsuf el-Hâdî, Beyrut 1996.
- » İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk (ö. 438/1047), *el-Fihrist*, Thk.: İbrâhim Ramazân, Beyrut 1997.
- » Jumabayev, Halilulla, *Hadiste Merv Ekolü (İlk Üç Asır)*, Basılmamış Y.L. Tezi, Uludağ Ü. S.B.E., Bursa 2004.
- » Kaya, Eyüp Said, "Nuh b. Ebû Meryem", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 229-230.
- » Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkadir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî el-Misrî (ö. 775/1373), *el-Cevâhiru'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, I-II, Mir Muhammed Kütüphanesi, Karaçi/Pakistan, tarihsiz.
- » Küçük, Raşit, "Abdullah b. Mübarek", *DİA*, İstanbul 1988, I, 122-124.
- » _____, "Abdullah İbnü'l-Mübarek ve Hadis İlmindeki Yeri", *MÜİFD*, Sayı: 3, İstanbul 1985, ss. 277-293.
- » Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn (ö. 742/1341), *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, I-XXXV, Thk: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut 1980.
- » Özen, Şükrü, "İbn Süreyc", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 363-366.
- » Özgüdenli, Osman Gazi, "Merv", *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 221-223.
- » Safedî, Ebû's Safâ (Ebû Saîd) Salâhüddîn Halîl b. İzziddîn (ö. 764/1363), *el-Vafî bi'l-vefeyât*, Thk: Ahmed el-Arnâud ve Türkî Mustafâ, Beyrut 1420/2000.
- » Sandıkcı, Kemal, *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadîs*, Ankara 1991.
- » Sayan, Yüksel, *Türkmenistan'daki Mimari Eserler (XI-XVI. Yüzyıl)*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1999.
- » Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed (562/1166), *el-Ensâb*, Thk: Abdurrahman b. Yahyâ el-Mu'alimî el-Yemânî ve Diğerleri, Haydarabad 1962.
- » Sönmez, M. Ali, "Ali b. Huçr", *DİA*, İstanbul 1989, II, 399.
- » Söylemez, M. Mahfuz, "Bağdat ile Merv Arasındaki Kültürel İlişkiler", *İslâm Medeniyetinde Bağdat (Medinetü's-Selam) Uluslararası Sempozyum*, İstanbul 7-8-9 Kasım 2008, ss. 221-229.
- » Söylemez, M. Mahfuz, *Horasan'ın Bilim Merkezi Merv*, Birinci Basım, Ankara 2016.
- » Sülemî, Ebû Abdurrahman Abdullah b. Habîb b. Rubeyyia (ö. 73/692 [?]), *Tabakâtü's-süfiyye*, Thk: Mustafa Abdulkadir Atâ, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1998.
- » Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb (ö. 360/971), *el-Mu'cemu'l-evsat*, I-X, Thk: Târik b. Avdullah b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Dârü'l-Harameyn, Kahire

1995.

- » Tan, Orhan, *Merv 2500*, Ankara 2000.
- » Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh (ö. 626/1229), *Mu'cemü'l-büldân*, I-VII, Dâru Sâdır, Beyrut 1995.
- » _____, *Mu'cemü'l-üdebâ*, I-VII, Thk: İhsan Abbas, Beyrut 1993.
- » Yazberdiyev, Almaz, *Eski Merv Ve Kütüphaneleri*, Haz. Tülin Ege, Ahmet Karataş, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998.
- » Zehebî, Ebû Abdullâh Şemsüddin (ö. 748/1348), *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, I-XXV, Thk.: Şuayb el-Annaûd ve Diğerleri, 3. Baskı, Beyrut 1985.
- » _____, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, I-LII, Thk: Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 2. Baskı, Beyrut 1993.
- » Zirikî, Ebû Gays Hayreddin (1893-1976), *el-A'lâm*, 15. Baskı, Beyrut 2002.

SÜLEYMAN B. ABDÜLMELİK DÖNEMİNE İLİŞKİN BAZI TESPİTLER

Mücahit YÜKSEL*

Öz

Emevî Devleti, seksen dokuz yıllık kısa hayatında on dört tane halife görmüştür. Tarih kaynaklarına bakıldığında zaman, bazı halifeler hakkında neredeyse ittifak halinde bilgiler sunulurken bazıları hakkında ise görüş birliğinin bulunmadığı görülmektedir. Bu halifelerden biri de Süleyman b. Abdülmelik'tir. Bazı tarihçiler, onun dönemini başarısız ve sönük bir dönem olarak değerlendirirken bazı tarihçiler ise ondan ve döneminden övgüyle bahsetmiştir. Bu makalede, Süleyman b. Abdülmelik dönemi hakkındaki farklı değerlendirmeler ele alınarak objektif bir şekilde değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Süleyman b. Abdülmelik, Emevîler, Kostantiniyye, Kuteybe b. Müslim, Musa b. Nusayr.

Some Considerations About the Term of Süleyman b. Abdülmelik Abstract

The State of Umayyad had fourteen khalifahs in its short period of eighty-nine years. It is seen that there is some common information about some khalifah. But there is not common information about some of them. One of these khalifahs is Suleyman b. Abdülmelik. Some historians say that his period is an unsuccessful period although some other historians speak highly of his period. In this study, the period of Suleyman b. Abdülmelik is tried to be evaluated objectively by handling different evaluations about the period.

Keywords: Suleyman b. Abdülmelik, Umayyads, Constantinople, Kuteybe b. Muslim, Musa b. Nusayr.

* Öğr. Gör. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, myksl_42@hotmail.com.

GİRİŞ

Emevî Devleti, bir devlet için kısa sayılabilecek 89 yıllık serüveninde 14 halifenin yönetimine şahit olmuştur. Bu halifelerden kimileri zor şartlar altında başa geçmelerine rağmen sergiledikleri etkili yönetimle ön plana çıkmışlarken kimileri de başarısız ve olumsuz yönetimleriyle adlarından söz ettirmişlerdir.

Bu halifelerden Süleyman b. Abdülmelik, dönemi ve faaliyetleri diğer halifelere nazaran daha az anılan ve bununla birlikte, yaptığı bazı icraatlar sebebiyle tarihçiler tarafından farklı değerlendirmelere tâbi tutulan bir şahsiyet olmuştur.

Süleyman b. Abdülmelik döneminin bir diğer özelliği de, hakkındaki değerlendirmelerin, uç noktalara kadar varması ve bir kesim tarafından çok fazla övülürken, başka bir kesim tarafından şiddetli bir şekilde eleştirilmesi olmuştur. Onu öven tarihçiler, şahsiyetli, dindar ve haksızlığı sevmeyen yönüne vurgu yaparlarken eleştiren tarihçiler ise özellikle Kuteybe b. Müslim, Musa b. Nusayr ve Abdülazîz b. Musa bağlamında ona şiddetli eleştiriler yöneltmişlerdir. Bu noktada, onun şahsiyeti ve icraatlarıyla ilgili olumlu ve olumsuz yorumların ele alınarak incelenmesi önem arz etmektedir.

1. SÜLEYMAN B. ABDÜLMELİK'İN HAYATI VE KİŞİLİĞİ

Süleyman b. Abdülmelik b. Mervân, 60/679 yılında Medine'de, Benî Cezîle yurdunda doğdu¹ Vefîd b. Abdülmelik ile aynı anne ve babadan dünyaya gelmişlerdir. Anneleri, Vellâde binti'l-Abbâs'tır.² Âişe binti Abdullah ile evli olan³ Süleyman b. Abdülmelik'in künyesi, "Ebû Eyyûb"⁴, lakabı ise, "Mehdî"⁵ dir. Şam'da, babasının yanında büyüyen⁶ Süleyman, çocukluğunun ilk yıllarını çölde, dayıları olan Benî Abs'in yanında geçirdi.⁷

¹ Vekîl, Muhammed Seyyid, *el-Ümeviyyûn Beyne's-Şark ve'l-Ğarb*, 2. Baskı, Dârü'l-Kalem, Dimaşk, 2014, I, 464.

² Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, 2. Baskı, thk: Ekrem Ziya el-Umerî, Dârü'l-Kalem, Müessesetü'r-Risâle, Dimaşk, Beyrut, 1397, s. 309; İbn Habîb, Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî, *el-Muhabber*, thk: Ilse Lichtenstadter, Dârü'l-Âfâki'l-Cediide, Beyrut, ty., s. 26; İbni Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, thk: İhsân Abbâs, Dârü Sâdir, Beyrut, 1900, II, 420.

³ İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 243.

⁴ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî, *el-Meârif*, 2. Baskı, thk: Servet Ukkâşe, el-Hey'etü'l-Mısıryyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, 1992, s. 360; İbni Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, II, 420; Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâti'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*, 2. Baskı, thk: Ömer Abdusselam et-Tedmürî, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1993/1413, VI, 377.

⁵ Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, tashih: Abdullah İsmail es-Sâvî, Dârü's-Sâvî, Kahire, t.y., s. 290.

⁶ Vekîl, *el-Ümeviyyûn Beyne's-Şark ve'l-Ğarb*, I, 464.

⁷ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, s. 360; Makdisî, el-Mutahhir b. Tâhir, *el-Bed'ü ve't-Târîh*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Bûr Saîd, t.y., VI,41; İbnü'l İbrî, Ebu'l Ferec, *Târîhu Muhtasari'd-Düvel*, 3. Baskı, thk: Antûn Sâlihânî el-Yesûî, Dârü's-Şark, Beyrut, 1992, s. 114.

Süleyman b. Abdülmelik, 96/715 senesinde, kardeşi Velîd'in vefatının ardından hilâfet görevini üstlendi.⁸ Velîd'in vefatı sırasında kendisi Remle'deydi. Haber kendisine 7 gün sonra ulaştı ve o zaman kendisine biat edildi. Ardından da Dimaşk'a gitti.⁹

Süleyman'ın, 37 yaşında¹⁰ hilâfete gelişiyle birlikte, önceki dönemde özellikle de Haccâc'ın zulmünden bıkmış olan insanlar onun yanına geldiler ve Velîd'in kendilerine yaptığı haksızlıkları anlattılar. Devlet yönetiminde güzel bir yol takip eden halife, hem haksızlığa uğrayanlara haklarını iade etti, hem de esir ve mahkûmları serbest bıraktı.¹¹ Onun, 70.000 köle ve cariyeyi serbest bırakıp giydirdiği rivayet edilmektedir.¹²

Kısa denilebilecek bir süre halifelik yapan Süleyman b. Abdülmelik, 99/717 senesinde 10 Safer Cuma günü, bir görüşe göre de R. Evvel ayının 5'inde vefat etti.¹³ Cenaze namazını, Ömer b. Abdülaziz kıldırdı.¹⁴ Vefat ettiği zamanki yaşı konusunda kaynaklarda farklı rivayetler bulunmaktadır. İbni Habîb onun 39 yaşında vefat ettiğini¹⁵ söylerken, Halîfe b. Hayyât 43¹⁶, İbnü'l-Cevzî 40¹⁷, İbni Kuteybe ise 45 yaşında¹⁸ vefat ettiğini ifade etmektedirler. Ancak Süleyman b. Abdülmelik'in 60/679 yılında doğduğu ve 96/715 yılında halife olduğu bilgileri itibara alındığı zaman onun 39 yaşında vefat ettiği bilgisi daha doğru görünmektedir. Halifeliği, 2 sene 8 ay 5 gün sürmüştür.¹⁹ Kaynaklar onun 14 oğlunun olduğunu nakletmiştir.²⁰

Rivayet edildiğine göre Süleyman, Dâbık'ta hastalandığı zaman, yanından hiç ayırmadığı ve devlet işlerinde görüşlerine itibar ettiği Recâ b. Hayve'yi yanına çağırarak ve: "Benden sonra halife kim olsun? Oğlumu halife atayayım mı?" diye sordu. Recâ b. Hayve, bir oğlunun orada olmadığını, diğer oğlunun da yaşının küçük olduğunu

⁸ Halîfe b. Hayyât, *Tarih*, s. 309; İbnü'l İbrî, *Târîhu Muhtasari'd-Düvel*, s. 114; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, VI, 377; Meçhûl Müellif, *Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, thk: Abdulaziz ed-Dürî, Abdulcebbâr el-Mutallibî, Dârü't-Taîfa, Beyrut ty., s. 411.

⁹ İbnü'l-Cevzî, Cemâluddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Ümem ve'l-Mulûk*, 1. Baskı, thk: Muhammed Abdulkâdir Atâ-Mustafa Abdulkâdir Atâ, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992/1412, VII, 13; İbnü'l-Verdî, Ömer b. Muzaffer b. Ömer, *Târîhu İbni'l-Verdî*, 1. Baskı, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996, I, 171.

¹⁰ Dineverî, Ebû Hanife Ahmed b. Dâvûd, *el-Ahbâru't-Tivâl*, 1. Baskı, thk: Abdulmun'im Âmir, Ed: Cemâluddin eş-Şeyyâl, Dârü'l-Hyâi'l-Kütübi'l-Arabî-lsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhu, Kahire, 1960, s. 329.

¹¹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VII, 13; İbnü'l İbrî, *Târîhu Muhtasari'd-Düvel*, s. 114; İbnü'l-Verdî, *Târîhu İbni'l-Verdî*, I, 171.

¹² İbnü'l-Verdî, *Târîhu İbni'l-Verdî*, I, 171. a.y.

¹³ İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 26; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, s. 361; Ebû Zür'a, Abdurahman b. Amr b. Abdullah b. Safvân, *Târîhu Ebî Zür'a ed-Dimaşki*, thk: Şükrullah Nimetullah el-Kücânî, Mecmeu'l-Luğati'l-Arabiyye, Dimaşk, ty., s. 193; İbni Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, II, 420.

¹⁴ Halîfe b. Hayyât, *Tarih*, s. 316.

¹⁵ İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 26.

¹⁶ Halîfe b. Hayyât, *Tarih*, s. 316.

¹⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VII, 50.

¹⁸ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, s. 361.

¹⁹ İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 26; Ebû Zür'a, *Târîhu Ebî Zür'a*, s. 193; Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-İşrâf*, s. 275; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VII, 50; İbni Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, II, 420.

²⁰ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, s. 361; Dineverî, *el-Ahbâru't-Tivâl*, s. 329.

belirterek buna karşı çıktı ve ardından da Ömer b. Abdülazîz'i önerdi. Süleyman başlangıçta, kardeşlerinin razı olmamalarından korktuğunu ifade etse de daha sonra sırasıyla Ömer'i ve Yezîd b. Abdülmelik'i veliaht olarak atadı.²¹ Bu süreçte Süleyman, ölümle sonuçlanan hastalığı ağırlaşınca içeriğini gizli tuttuğu bir mektup yazdı ve mühürledi. Sonra Sahib-i Şurtasına, ailesinin ve ordunun ileri gelenlerini toplayarak mektupta ismi yazılı kişiye biat etmelerini söylemesini, biattan kaçınan olursa boyununu vurmasını emretti. O da emri yerine getirdi. Herkes biat ettikten sonra mektup açılınca Ömer b. Abdülazîz'in halife olarak atandığı bilgisi ortaya çıktı.²²

Süleyman b. Abdülmelik, kişilik noktasında genellikle olumlu vasıflarıyla anılmıştır. Kaynaklar onun; kan dökmek için acele etmeyen, kibirlenmeyen, istişareye önem veren²³ ve dili fasih²⁴ birisi olduğunu zikretmektedir. Biyolojik özellikleri itibarıyla onun; uzun boylu, beyaz yüzlü, kıvrıkcık siyah saçlı, kibar, gençliği ve güzelliğiyle beğenilen birisi olduğu bilgilerine rastlanmaktadır.²⁵ Bununla birlikte Süleyman, biraz kendini beğenen bir kişiliğiyle de dikkat çekmektedir. Bu konuda İbrahim b. Hişâm b. Yahya, babası ve dedesi Târîkiyle şu bilgiyi nakletmektedir:

*“Süleyman bir gün yeşil bir elbise giyer ve aynaya baktığında gençliğini ve güzelliğini beğenerek şöyle der: “Muhammed (s.a.v.) nebi idi, Ebû Bekir siddik idi, Ömer Faruk idi, Osman haya sahibiydi, Muâviye yumuşak huy-luydu, Yezîd sabırlıydı, Abdülmelik siyasetçiydi, Velîd zorbaydı, ben ise genç melikim.” Bunun üzerinden bir ay geçmedi ki Süleyman vefat etti.”*²⁶

Bazı kaynaklarda, Süleyman b. Abdülmelik'in çok yemek yiyen, obur bir insan olduğuna dair rivayetler de bulunmaktadır.²⁷ Bu konuyu, “Emevîler” adlı çalışmasında değerlendiren Ali Muhammed Sallâbi, bu tür rivayetlerin asılsız olduğunu, onu eleştirecek bir husus bulamayan Şii ve Abbasî taraftarı yazarların, onun yeme içmeyle ilgilendiklerini ve bu konuda abartılı ifadeler kullandıklarını, bu durumun da zayıf ve cılız bir insan olan Süleyman'ın vücut özelliğiyle çeliştiğini ifade etmektedir. Sonuç olarak Sallâbi bu konuyu şöyle noktalamaktadır:

*“Bu türden gelen rivayetler, iki kaynaktan beslenmektedir. Birincisi Ya'kûbî, Mes'ûdî, İbn Ebi'l-Hadîd ve İbn Tiktaka gibi Şii düşünceye sahip kimselerden gelmektedir. İkincisi de Vakîdî ve Medâinî gibi Abbasî taraftarlığıyla meşhur kişilerin eserleridir. Oysa mesele anlatıldığı gibi değildir. Bu, Şii ve Abbasîler gibi Emevî düşmanlığını esas alan yazar kesiminin iftira ve yaygıralarından başka bir şey değildir.”*²⁸

²¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, VI, 380.

²² Dineverî, *el-Ahbâru't-Tivâl*, s. 329.

²³ Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İsrâf*, s. 275.

²⁴ İbn Kuteybe, *el-Meârîf*, s. 360; Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İsrâf*, s. 275; Makdisî, *el-Bed'u ve't-Târîh*, VI, 41; İbnü'l İbrî, *Târîhu Muhtasari'd-Düvel*, s. 114.

²⁵ Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İsrâf*, s. 275.

²⁶ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, VI, 380.

²⁷ Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İsrâf*, s. 275; Cevzî, *el-Muntazam*, VII, 13.

²⁸ Sallâbi, Ali Muhammed, *Emevîler*, çev: Harun Ünal, Ravza Yayınları, İstanbul, 2006, II, 146-147.

Gerçekten de Süleyman'ın cılız yapısı, yemek yemesi konusundaki abartılı ifadeler ve onun oburluğuyla ilgili rivayetlerin genellikle Şîî ve Abbasî taraftarı yazarlar tarafından aktarılması hususları dikkate alındığında Sallâbî'nin değerlendirmesi haklı görünmektedir.

2. İÇ SİYASETİ

Süleyman b. Abdülmelik'in iç siyaset alanında gerçekleştirdiği icraatlar, yapılan birtakım genellemeler sebebiyle yanlış anlaşılmıştır. Bu çerçevede, o başa geçtiği zaman Kaysî ve Kelbî kabilelerin tekrar mücadeleye giriştikleri, bu tarihten itibaren kabilelerden birinin açık olarak işbaşına geçen devlet başkanının yanında yer alırken, diğerinin muhalefette kaldığı ve muhalefette olmakla bazı mağduriyetler ve eziyetler yaşadığı²⁹ şeklinde bilgilere yer verilmiştir. Ayrıca, dâhilî problem ve çatışmalar sebebiyle Süleyman b. Abdülmelik döneminin (96-99/715-717), Emevîler devletinde duraklama veya içe kapanma dönemi olarak görüldüğü ve onun dâhilî mücadelelerle geçen ve kısa süren iktidarının en önemli dış politik gelişmesinin ise Bizans'ın başkenti İstanbul'un fethine yeniden teşebbüs edilmesi olduğu³⁰ da ifade edilmiştir. Ancak dikkatli bir tetkik yapıldığı takdirde bu yorumların, içinde doğruları barındırmakla birlikte, dönemin genel özelliklerini tam olarak yansıtmadığı görülmektedir. Zira Kaysî-Kelbî çekişmesi, onun döneminden ziyade Velîd b. Abdülmelik döneminde, Horasan valiliğine atanan Kuteybe b. Müslim ve onun âmiri durumundaki Haccâc ile Mühelleb ailesi arasında başlamıştır.

Bununla birlikte Süleyman b. Abdülmelik'in, iç siyaset alanındaki icraatlarını değerlendiren birçok âlim, onu hayırla yâd etmektedir. İbni Sîrîn, "*Allah, Süleyman'a rahmet etsin. Halifeliğine, namazı vakti hususunda ihyâ ederek başladı, Ömer b. Abdulazîz'i halife atayarak bitirdi.*" demiştir.³¹ Gerçekten de Süleyman, kendisinden önce kardeşi Velîd döneminde yapılan birçok yanlış ve haksız uygulamaya son vermek suretiyle iç barışı sağlama anlamında önemli adımlar atmıştır. Bunlardan biri de namazların, vakitlerinin sonuna kadar geciktirilmesi uygulaması idi. Ümeye oğulları, namazı geciktirir ve vaktin sonunda kıyarlardı. Süleyman, valilerine emirname göndererek namazın, vaktin başında kılınması talimatını verdi.³² Valilerine gönderdiği mektupta, "*Namaz ölmüştür. Bundan böyle namazı vaktinde kılmaya çalışarak onu ihya edin.*" talimatını vermiştir.³³

²⁹ Aycan, İrfan, "Emevîler Dönemi İç Siyasî Gelişmeleri (41-132/661-750)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, cilt: XXXIX, s. 166.

³⁰ Apak, Adem, "Emevîler Döneminde Anadolu'da Arap-Bizans Mücadelesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, cilt: XVIII, sayı: 2, s. 112.

³¹ *Zehebî, Târîhu'l-İslâm*, VI, 379.

³² Asâmî, Abdülmelik, Abdülmelik b. Hüseyin b. Abdülmelik, *Semtu'n-Nücûm el-Avâilî fi Enbâi'l-Evâil ve't-Tevâilî*, 1. Baskı, thk: Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvid, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, III, 305.

³³ Sallâbî, *Emevîler*, II, 136.

Süleyman b. Abdülmelik'in, halife olduktan sonra yaptığı ilk icraatlarından biri de, kardeşi Velîd döneminde görev yapan – özellikle Haccâc'a bağlı - valileri görevden almasıdır. Bu kapsamda o, Osman b. Hayyân'ı Medine valiliğinden azletti ve yerine Ebû Bekir b. Muhammed b. Hazm'ı atadı.³⁴ Ayrıca Yezîd b. Mühelleb'i Irak valiliğine³⁵, Sâlih b. Abdurrahman'ı Irak harâcının başına, Muhammed b. Kasım'ı azlederek Yezîd b. Ebî Kebşe es-Seksekî'yi Sind'e³⁶, azlettiği Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'nin yerine Talha b. Dâvûd el-Hadramî'yi Mekke valiliğine³⁷ atadı. Kûfe valiliğine de Âmir eş-Şa'bî'yi atayan³⁸ Süleyman, anlaşmalı kölesi olan Ebû Ubeyd'e ise haciplik yaptırmıştır.³⁹

Süleyman b. Abdülmelik'in vali atamalarıyla başlayan iç siyasetinin isabetli olmadığını iddia eden tarihçilerin görüşlerini, aynı yönde fikir beyan eden Prof. Dr. İrfan Aycan'ın şu ifadeleriyle özetlemek mümkündür:

“Süleyman iş başına gelir gelmez Velîd devri görevlilerini azletti, kendisinin devlet başkanı olmasına karşı gelen Haccâc yanlılarına baskı uyguladı. Velîd döneminde hapsedilenlerin hepsi salverildi. İç siyasetteki değişiklikleri, Velîd döneminde hapsedilmiş ve hapisten kaçarak kurtulup Süleyman b. Abdülmelik'e sığınan Yezîd b. Mühelleb yapmıştır. Yezîd, Süleyman'a destek vererek Velîd'in oğlu Abdülazîz'in devlet başkanı olmasını engellemiş, Süleyman da buna karşılık olarak Yezîd'i Irak genel valiliğine getirmiştir.”⁴⁰

“Târîhu'd-Devleti'l-Ümeviyye” adlı eserinde aynı konuyu ele alan Muhammed Süheyl Takkûş ise bu tür ifadelere yer verdikten sonra şu değerlendirmeye yer vermektedir:

“Bu; dar, yüzeysel ve realiteden uzak bir teoridir. Çünkü bu, duygusal ve intikam duygusuyla hareket edilen şahsî bir karar değildir. Tam aksine bu, daha kapsamlı bir karardır. Zira Süleyman'ın bu kararı, önde gelen müsteşarların da fikri alınarak oluşturulmuş genel bir devlet siyasetinin gereği olarak alınmıştır. Bu değişiklik, özellikle fetihlerin genişlemesinin ardından devletin her yerinde sükûnet, barış ve istikrarın yayılmasıyla birlikte siyâsî şartların değişmesi neticesinde yapılmıştır. Bu yeni şartlar gereği halife, Müslümanlar'ın çoğunluğunun isteğine icabet etmek ve Haccâc'ın yönetim üslûbunu değiştirmek istemiştir.”⁴¹

³⁴ Taberî, *Târîh*, IV, 33; İbnü'l-Esir, İzzuddin Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 1. Baskı, thk: Ömer Abdusselam Tedmürî, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1997/1417, IV, 71.

³⁵ Makdisî, *el-Bed'u ve't-Târîh*, VI, 41.

³⁶ Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd, *Fütûhu'l-Buldân*, Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut, 1988, s. 424; İbni Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed, *Dîvânü'l-Mübtede' ve'l-Haber fi Târîhi'l-Arab ve'l-Berber ve Men Âsarahum min Zevî's-Şe'ni'l-Ekber*, 2. Baskı, thk: Halil Şehâde, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1988, III, 83.

³⁷ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mulûk*, 1. Baskı, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1407, IV, 43.

³⁸ Halife b. Hayyât, *Tarih*, s. 313.

³⁹ İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 259.

⁴⁰ Aycan, “Emevîler Dönemi İç Siyasî Gelişmeleri”, s. 166.

⁴¹ Takkûş, Muhammed Süheyl, *Târîhu'd-Devleti'l-Ümeviyye*, 7. Baskı, Dârü'n-Nefâis, Beyrut, 2010, s.128.

Muhammed Seyyid el-Vekil de Süleyman'ın, Haccâc'ın valilerini azletmekte haklı olduğunu, çünkü bu valilerin, halka sert davranıp zulmetmekte olduklarını, onun, iyi yönetim sergileyen ve fetihler gerçekleştiren valileri de ödüllendiren âdil birisi olduğunu ifade etmiştir.⁴²

Süleyman b. Abdülmelik zamanında eski ve yeni valiler arasında bazı sürtüşmeler olduğu bir vakıdır. Örneğin Yezîd b. Ebî Kebşe, Sind valiliğinden azledilen Muhammed b. Kasım'ı bağlayarak Irak'a göndermiş ve Sâlih b. Abdurrahman da onu Vâsıt'ta hapsedtirmiş ve işkence yaptırmıştır.⁴³ Fakat bu, valilerle sınırlı kalan ve Süleyman'ın dahil bulunmayan bir hadisedir. Çünkü Muhammed, Haccâc'a yakın birisiydi ve Haccâc, Hâricîler'in görüşüyle, onun kardeşi olan Adem'i öldürtmüştü.⁴⁴

Süleyman b. Abdülmelik, valileri değiştirme hususunda hiçbir zaman kin duygusuyla hareket etmemiş Haccac'ın valilerini görevden alırken Ömer b. Abdülazîz'in de görüşünü almıştır. Zira o, devlet işlerinde Ömer b. Abdülazîz ve Recâ b. Hayve'ye danışır. Bu kararında söz konusu valilerin yaptığı haksız uygulamaların büyük payı olmuştur.⁴⁵

Süleyman b. Abdülmelik'in önemli icraatlarından biri de Yezîd b. Mühelleb'i Horasan Valiliğine ataması olmuştur. Yezîd b. Mühelleb, Velîd zamanında Haccâc ile sorunlar yaşamış ve hapishaneye atılmıştı. Hapisteki mahkûmlara gösterdiği güzel davranışlar sonunda onların kalblerini kazanmayı başardı ve sonra da onların yardımıyla gizlice hapishaneden kaçarak gece yarısı Dicle'nin kıyısına geldi.⁴⁶ Şam'a kadar geldikten sonra Zühre b. Abdurrahman'ın aracılığıyla Süleyman b. Abdülmelik ile temas kurdu. Böylece uzun süre Süleyman'ın yanında kaldı. Bunu duyan Haccâc, Velîd'e mektup yazarak, Yezîd'in Horasan'da üstün duruma geçtiğini ve oranın mallarını topladığını, kendisinden 7.000 dirhem istediğini, fakat onun bunu kabul etmediğini, bu sebeple onu hapsedtiğini fakat hapisten kaçarak Şam'a geldiğini ve Süleyman ile irtibat kurduğunu haber verdi. Bunun ardından Velîd ile Süleyman arasında geçen mektuplaşmalar sonunda Süleyman, Yezîd'i kendi oğluyla birlikte zincirleyerek gönderince Velîd, Yezîd'i affetti ve Haccâc'a olumsuz cevap verdi. Daha sonraki süreçte Yezîd, Süleyman'ın yanında önemli bir konuma geldi.⁴⁷

Velîd'in vefatının ardından Süleyman başa geçti. Süleyman, Yezîd b. Mühelleb'i yanına çağırdı ve ona bağlıta bulunduktan sonra onu Basra ve Kûfe valiliklerine atamaya karar verdi. Bunun üzerine Yezîd halifeye, Haccâc'ın, yönetimi sırasında Irak'ı çok sıkıktığını, kendisinin de Irak halkından birisi olarak harâç konusunda Iraklıların

⁴² Vekîl, el-Ümeviyyûn Beyne's-Şark ve'l-Ğarb, I, 468.

⁴³ İbni Haldûn, *Dîvânü'l-Mübtede'*, III, 83.

⁴⁴ İbni Haldûn, *Dîvânü'l-Mübtede'*, III, 84.

⁴⁵ İşş, Yusuf, *ed-Devletü'l-Ümeviyye*, 2. Baskı, Dârü'l-Fikr, Dimaşk, 1965, s. 254; Sallâbi, *Emevîler*, II, 136.

⁴⁶ İbn A'sem, Ahmed b. Muhammed b. Ali, *el-Fütûh*, 1. Baskı, thk: Ali Şîrî, Dârü'l-Edvâ, Beyrut, 1991/1411, VII, 138.

⁴⁷ İbn A'sem, *el-Fütûh*, VII, 140-141.

cektiği sıkıntıyı iyi bildiğini; onların hakaretlere maruz kaldıklarını ve hapse atıldıklarını söyledi. Ardından da, eğer aynısını yaparsa Haccâc gibi görüleceğini ve Iraklıların, kendisinden nefret edeceklerini söyledikten sonra bu iş için, Temîm kabilesinin mevlâsı olan Sâlih b. Abdurrahman'ı önerdi. Süleyman bunu kabul etti ve Yezîd'i Horasan valiliğine atadı.⁴⁸

Yezîd b. Mühelleb'in Horasan valiliğine atanmasıyla birlikte Emevî Devleti, Kuteybe b. Müslim sorunuyla karşı karşıya kalmıştır. Bu konu da yanlış değerlendirmelere sebep olmuş ve onun ölümünden Süleyman b. Abdülmelik'in sorumlu tutulmasına kadar vardırılmıştır. Halife b. Hayyât bu konuyu ele alırken, "*Velîd öldüğü zaman Horasan yönetiminde Kuteybe b. Müslim bulunmaktaydı. Süleyman onu görevden aldı ve hemen ardından da öldürdü. Onun yerine Vekî' b. Ebû Sevd/Sûd el-Ğadânî'yi atadı.*"⁴⁹ diyerek Kuteybe'nin, Süleyman tarafından öldürtüldüğünü ifade etmiştir.

Halbuki Kuteybe'nin öldürülmesiyle ilgili olaylar incelendiği zaman onun, aceleciliğinin ve peşin yargılarının kurbanı olduğu anlaşılmaktadır. Velîd b. Abdülmelik, kardeşi Süleyman'ı veliahtlıktan azledip onun yerine kendi oğlu Abdulazîz'i atamak istemiş, bu konuda Haccâc ve Kuteybe de onu desteklemişti. Velîd vefat edip de Süleyman başa geçince Kuteybe, Süleyman'ın, Yezîd b. Mühelleb'i Horasan valiliğine atamasından korktu⁵⁰ Çünkü Kuteybe b. Müslim, Horasan valiliğine atandığı zaman Horasan'daki bütün Kaysiler onun yöneticiliğinden hoşlanırken, hiçbir Yemenî ise bundan memnun değildi. Bu dönemde Kuteybe, Yezîd'i seven herkesi yakalayıp hapsedmeye, işkence yapmaya ve mallarını haksızlıkla almaya başlamıştı.⁵¹

Bunun ardından Kuteybe, bir mektup yazarak Süleyman b. Abdülmelik'i hem halifeliğinden dolayı tebrik etti, hem de eğer kendisini görevden azletmezse Abdülmelik ve Velîd'e itaat ettiği gibi kendisine de itaat edeceğini bildirdi. Sonra başka bir mektup daha yazarak yaptığı fetihlerden ve güç ve heybetinin Acem krallarının yanında ne kadar büyüdüğünden bahsetti ve Mühelleb ailesini zemmetti. Ardından da Allah'a yemin ederek eğer Yezîd'i Horasan valiliğine atarsa halifeliğini tanımayacağını bildirdi. Sonra üçüncü bir mektup daha yazarak onun halifeliğini tanımadığını bildirdi. Sonra Bâhile'den bir adamla mektupları Süleyman'a gönderdi ve şöyle dedi: "*Ona birinci mektubu ver. Eğer Yezîd onun yanındaysa ve mektubu okuduktan sonra Yezîd'e verirse ikinci mektubu da ver. Aynı şekilde Yezîd'e verirse üçüncü mektubu da ver. Eğer mektubu Yezîd'e vermezse diğer ikisini verme.*" Elçi, Süleyman'ın yanına geldiği zaman Yezîd'in de onun yanında olduğunu gördü ve Süleyman'ın, mektubu ona da verdiğini görünce üç mektubu da teslim etti. Üçüncü mektubu okuyunca

⁴⁸ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VI, 226.

⁴⁹ Halife b. Hayyât, *Tarihü*, s. 318.

⁵⁰ Taberî, *Târîh*, IV, 34-35; İbn A'sem, *el-Futûh*, VII,167; İbni Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb, *Tecâribu'l-Umem ve Teâkibu'l-Himem*, 2. Baskı, thk: Ebu'l-Kâsim İmâmî, Serûş, Tahran, 2000, II, 427; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, IV, 72.

⁵¹ İbn A'sem, *el-Futûh*, VII, 135.

Süleyman sinirlendi ve rengi değişti. Söylenişine göre bu mektupta, “Eğer beni görevimde bırakmaz ve teminat vermezsen seni halifelikten azleder ve insanları sana karşı harekete geçiririm.” yazmaktaydı.⁵²

Süleyman, elçiye Kuteybe’yi görevde bırakacağına dair ahit verdi. Ancak elçi dönüş yolundayken Kuteybe’nin isyan ettiği haberi geldi. Kuteybe, etrafındaki insanlara da Süleyman’ı azlettiğini ve onu tanınamalarını söyledi fakat ona uyan olmadı.⁵³

Bu süreçte, Kuteybe’nin etrafındaki insanlar, onunla kurdukları diyalog sonunda, onun halifeye isyan edeceğini anladılar. Kuteybe bir adamını çağırarak Nişabur’a gitmesini ve Yezîd’in faaliyetlerini kendisine bildirmesini emretti. Adam oraya gittiğinde haber göndermeye başladı ve Süleyman’ın Yezîd’i önce Irak’a vali olarak atadığını haber verdi. Bunun üzerine korkuya kapılan Kuteybe, Huvârizm’e⁵⁴ giderek oraya sığınmaya karar verdi. Fakat sonra vazgeçerek Fergana’ya sığınmaya karar verdi. Sonra da oturdu ve Süleyman’ın diliyle kendine hitaben uydurma bir mektup yazdı. Bu mektuba göre halife kendisinin itaatına güvendiğini ve Fergana’ya, ardından da Çin bölgesine gitmesini istediğini belirtmekteydi.⁵⁵ Süleyman ile yazışan Kuteybe, yazdığı mektubun cevabını dahi beklemeden isyan etti fakat sonra pişman oldu.⁵⁶ Süleyman’ın azlını uygun bulmayan halk, Kuteybe’yi azletmeye karar verdi. Sonra gelişen olaylar neticesinde Horasanlılar Kuteybe’yi öldürdüler ve başını Süleyman’a getirdiler.⁵⁷

Kuteybe’nin, Süleyman’ın yerine kendi oğlunu halife tayin etmesi noktasında Velîd ile uyumlu bir görüntü izlemesinin, Süleyman b. Abdülmelik’i etkilemediği söylenemez. Zira, Kuteybe’nin gerçekleştirdiği fetihler esnasında Süleyman’ın, Yezîd b. Mühelleb’e söylediği, “Allah’ın, Kuteybe’nin eliyle yaptıklarını görmüyor musun”⁵⁸ şeklindeki söz de onun, Kuteybe hakkındaki duygularının bir yansımasıdır. Ancak rivayetler dikkatli bir şekilde incelendiği zaman Süleyman’ın, belki onun ölümüne sevindiği söylenebilir ancak bu olayda dahil olduğunu gösteren bir delil bulunmamaktadır.

Süleyman b. Abdülmelik’in, Kuteybe b. Müslim örneğinde olduğu gibi veliahtlık döneminden kalma kininin olduğu ve bu sebeple kendisine düşmanlık yaptığı kişi olarak zikredilen bir diğer vali de Musa b. Nusayr olmuştur.

⁵² Taberî, *Târîh*, IV, 34-35; İbn A’sem, *el-Futûh*, VII,167; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 72; İbni Kesîr, Ebu’l-Fidâ İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, 1. Baskı, thk: Ali Şîrî, Dârü lhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, 1998, IX, 189.

⁵³ İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 73.

⁵⁴ Huvârizm, Ceyhun nehrinin doğusunda, Cürcâniyye’nin karşısında bulunan bir şehirdir. (Hamevî, Şihâbüddin Ebü Abdullah Yâkut b. Abdullah, *Mu’cemu’l-Büldân*, 2. Baskı, Dârü Sâdir, Beyrut, 1995, V, 211.)

⁵⁵ İbn A’sem, *el-Futûh*, VII,168.

⁵⁶ İbn A’sem, *el-Futûh*, VII,170.

⁵⁷ İbn A’sem, *el-Futûh*, VII,177-182; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, IV,74-83; İbni Kesîr, *el-Bidâye*, IX,189

⁵⁸ Taberî, *Târîh*, IV, 53; İbni Miskeveyh, *Tecâribu’l-Umem*, II, 445.

Bu minvalde, Süleyman'ın Musa b. Nusayr'ı 100.000 dinar ceza ile yükümlü tuttuğu ve sahip olduğu her şeyi onun elinden aldığı, Yezîd b. Mühelleb'in araya girmesiyle malını geri verdiği ve cezayı kaldırdığı söylenmiştir. Ayrıca onun, Recâ b. Hayve'ye istişare ederek 96/715 senesinde Abdullah b. Musa'yı İfrîkiyye yönetiminden aldığı ve yerine Muhammed b. Yezîd el-Kureşî'yi atadığı da zikredilmiştir.⁵⁹

Süleyman b. Abdülmelik'in, Musa b. Nusayr'a karşı olumsuz bir tavır söz konusuydu. Bunda hem veliahtlığı döneminde kendisinin azledilip yerine Abdülazîz b. Velîd'in atanması noktasında Kuteybe b. Müslim gibi onaylayıcı bir tavır sergilemesinin hem de Velîd'in hastalığı sırasında kendisinden beklemesi ve ganimetleri Velîd'e teslim etmemesi yönündeki isteğine aykırı hareket etmesinin payı bulunmaktadır.

Musa b. Nusayr, söz konusu ganimetlerle ilgili olarak Târik b. Ziyâd ile bir rekabet içine girmiş ve Velîd'e mektup yazarak Endülüs'ü fethedenin kendisi olduğunu iddia etmişti. Ayrıca ona Hz. Süleyman'a ait masa hakkında da haber vermiş ve geldiği zaman masayı ona takdim etmişti. O sırada yanında Târik b. Ziyâd da vardı ve masayı kendisinin ganimet olarak aldığını söyledi. Musa bunu yalanlayınca Târik, halifeden, masanın kayıp ayağını sormasını istedi. Soru üzerine Musa bunu bilemedi ve Târik o ayağı çıkararak onu, bu durumu ispatlamak için sakladığını söyledi. Velîd, Târik'in doğru söylediğini anladı. Târik b. Ziyâd'ın bunu yapmasının sebebi ise Musa'nın onu hapsedip dövmesiydi.⁶⁰

Bu konuyu, bir makalesinde ele alan Prof. Dr. İsmail Hakkı Atçeken, olayı ayrıntılı şekilde inceledikten sonra şu değerlendirmeye yer vermektedir:

"Kanaatimizce Süleyman b. Abdülmelik, kendi emrini dinlemeyip Endülüs'te elde ettiği ganimetleri hasta olan ve son günlerini yaşayan halife Velîd b. Abdülmelik'e getiren Musa b. Nusayr'a kızmıştır. Halbuki Süleyman, ganimet mallarına kendisinin sahip olabilmesi için Musa'ya yazdığı mektupta, bir süre oyalanmasını ve Velîd öldükten sonra Şam'a gelmesini istemişti. Öte yandan Muğîs er-Rûmî ile Târik b. Ziyâd'ın Musa'nın bazı uygulamalarıyla ilgili Süleyman b. Abdülmelik'e yaptıkları bazı ispiyonlar da ilişkileri olumsuz yönde etkileyen bir diğer faktördür. Tüm bunlardan sonra hilâfet makamına geçen Süleyman, Musa'ya karşı sert bir politika izlemiş, onu kendisinden uzaklaştırmış ve ona eziyet ederek yüklü miktarda para cezasına çarptırmıştır. Ancak Süleyman'ın Musa'ya karşı olan gazabının yıllarca devam ettiği görüşüne katılmak mümkün değildir. Çünkü Süleyman, bir süre sonra Ömer b. Abdülazîz ve Yezîd b. Mühelleb gibi hatırı sayılır kimselerin araya girmeleri sonucu Musa'yı affetmiştir. Daha sonra Musa'yı kendisine yaklaştıran, hac yolculuğuna birlikte çıkmışlardır."⁶¹

⁵⁹ İbn Abdilhakem, Abdurrahman b. Abdullah, *Fütûhu Mısır ve'l-Mağrib*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire, 1415, s. 241.

⁶⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 43.

⁶¹ Atçeken, İsmail Hakkı, "Endülüs Fâtihlerinden Musa b. Nusayr'ın Akibeti", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür,*

Tarih kaynaklarında Süleyman b. Abdülmelik dönemi hakkında farklı değerlendirmelere şahit olunan diğer bir konu ise Musa b. Nusayr'ın oğlu olan Abdülazîz'in öldürülmesi hususudur. Zehebî, Abdülazîz b. Musa'nın Süleyman'a karşı itaattan ayrılması sebebiyle 99/717 senesinde halkın ona karşı isyan ettiğini ve onun sabah namazı sırasında Habîb b. Ebî Ubeyde b. Ukbe b. Nâfi' el-Fihri tarafından öldürüldüğünü ifade etmektedir.⁶²

Bununla birlikte Abdülazîz b. Musa'nın öldürülmesinin sebepleri hakkında başka bilgiler de sunulmaktadır. Bu konuda şu maddeleri sıralamak mümkündür:

1- Abdülazîz'in eski Vizigot kralı Rodrigo'nun dul eşi Egilona ile evlenmesi ve onun etkisinde kalarak bazı Hıristiyan âdetlerini idarî hayata aktarma isteği halk ve askerler arasında tepki uyandırmıştır.

2- Emevî halifesi Süleyman b. Abdülmelik'in, Musa b. Nusayr ile ihtilafa düşmesi ve ona karşı sert davranması, dolayısıyla Endülüs'te valilik yapan oğlu Abdülazîz'e de tedbir alma ihtiyacını hissetmesi ihtimal dâhilindedir.

3- Öte yandan babasına Şam'da yapılan olumsuz davranışlara tepki gösteren Abdülazîz'in, Endülüs'te Şam hükümetine karşı bir isyana girişerek bağımsızlığını ilan etme endişesinin halife Süleyman'da mevcut olması da bir ihtimaldir.⁶³

İbnü'l-Esîr'in naklettiğine göre Abdülazîz b. Musa, Endülüs valisi olduktan sonra Vizigot kralı Rodrigo'nun dul eşi Egilona ile evlenmiştir. Egilona, önceki hayatında alışık olduğu üzere halkın Abdülazîz'in yanına geldiği zaman secde ederek gelmesini istemiş, bu sebeple onun aklına girerek bu hususta ona ısrarcı olmuştur. Abdülazîz her ne kadar başlangıçta, dinin emirlerine aykırı olması gerekçesiyle buna karşı çıksa da sonradan buna ikna olmuştur. İstedikini elde eden Egilona, aynı tavrı sergileyerek Abdülazîz'e altın ve inci süslemeli bir taç giydirmeyi de başarmış ve onun bu hâlini gören halk ise din değiştirdiğini zannederek onu öldürmüştür.⁶⁴

Abdülazîz'in kesik başı Süleyman b. Abdülmelik'e getirildiği esnada Musa b. Nusayr halifenin yanına girmiştir. Halife ona: "*Bunu tanıyor musun*" diye sormuş o da: "*Evet, onu çokca oruç tutan ve namaz kılan birisi olarak biliyorum, eğer onu öldüren, ondan daha hayırlı idiyse Allah'ın lâneti üzerine olsun*" demiştir.⁶⁵

Abdülazîz'in Endülüs'te gerçekleştirdiği birçok fetih hareketi ve idarî alandaki olumlu girişimlerine rağmen bu şekilde öldürülmüş olması ibret verici bir olaydır. Bu olayda bir insan olarak Abdülazîz'in bazı hataları, halkın bir kesimin tepkisini çeken yanlış uygulamaları ve karısı Egilona'nın etkisinde fazlaca kalması sözkonusudur.

ve *Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2015, cilt: XII, sayı: 1, s. 27.

⁶² Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, VI, 267.

⁶³ Atçeken, "İlk Endülüs Vâlisi Abdülazîz b. Musa b. Nusayr ve Öldürülmesi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, sayı: 14, s. 86.

⁶⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 81.

⁶⁵ İbn Abdilhakem, *Fütûhu Mısır ve'l-Mağrib*, s. 241.

Ancak herhangi bir yargılama yapılmadan onu namaz kıldırırken öldüren kimseler ve onları bu işe azmettiren kişi veya kişilerin de bu işte önemli rolü olmuştur.⁶⁶

Süleyman b. Abdülmelik döneminin tartışmalı konularını ele alan Muhammed Süheyl Takkûş, şu değerlendirmesiyle süreci güzel bir şekilde özetlemiştir:

“Doğrusu, fetih komutanlarının sonları hazin olmuştur. Çünkü Muhammed b. Kâsım, ağırlıklı görüşe göre şahsî kin sebebiyle, Irak’ın harâç âmîli olan Salih b. Abdurrahman tarafından öldürülmüştür. Fakat öldürülmesi emrini halifenin verdiğiine dair bir bilgi sâbit değildir. Kuteybe b. Müslim ise, Süleyman b. Abdülmelik’in, kendisiyle ilgili düşünceleri konusundaki aceleciliğinin kurbanı olmuştur. Çünkü bu konuda şüpheye düşünce, durumu iyice anlamadan, halifeyi tanımadığını açıklamış ve ona karşı isyan başlatmıştır. Bunun ardından kendisine tâbi olanlar da ona muhalefet etmiş ve onu öldürmüşlerdir. Bu noktada, halifenin onu, Horasan yönetimindeki görevinden almadığını söylemek de yerinde olacaktır. Musa b. Nusayr ise, bazı muhalif davranışları ortaya çıkınca halife tarafından azarlanmış ve zorunlu ikâmete tâbi tutulmuştur. Fakat bununla birlikte halife onu, müsteşarları arasına katmış ve 97/716 yılında hacca giderken yanına almıştır.”⁶⁷

Süleyman b. Abdülmelik zamanında Şîi ve Hâricîlerle fazla bir sorun yaşanmamıştır. Ancak bazı Şîi kaynaklarda, Abdullah b. Muhammed b. Ali b. Ebî Tâlib’in Süleyman b. Abdülmelik tarafından öldürüldüğüne dair rivayetler aktarılmaktadır. Buna göre Horasan’daki Şîa’nın lideri durumunda olan Abdullah b. Muhammed, Süleyman b. Abdülmelik’in kurduğu bir komplo sonucu zehirlenmiş ve Şam topraklarından Humeyme’de ölmüştür. Rivayete göre Ebû Hâşim, ihtiyaçlarını karşılamak için bir heyetle Süleyman b. Abdülmelik’e geldi. Sonra Medine’ye gitmek için hazırlandı ve vedalaşmak üzere Süleyman’ın yanına geldi. Süleyman, çok sıcak bir günde kendisiyle öğle yemeği yiyinceye kadar onu bırakmadı. Gün ortasında yola çıkan Ebû Hâşim, yolda susadı ve suyundan içtiği zaman, Süleyman’ın komplo amacıyla suyuna kattığı zehirden dolayı kötüleştii. Bunun üzerine Muhammed b. Ali ve Abdullah İbnü’l-Hars b. Nevfel’e bir elçi göndererek, durumunu onlara bildirdi. Onlar da onun yanına geldiler ve ölünceye kadar ona baktılar. Ölünce de Humeyme’ye defnedildi. Ölmeden önce vasiyeti Muhammed b. Ali’ye bıraktı.⁶⁸ Bu yolla da vasiyet Abbâs oğullarının olmuştur.⁶⁹

Halbuki Süleyman, Hz. Ali’nin soyuna da muhabbetle bakar ve onların ihtiyaçlarını karşılardı. Ancak onun, Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed b. Ali b. Ebî Talib’i zehirlediği konusundaki rivayetler asılsızdır. Sadece dedikoduya dayanmaktadır. Şöyle ki:

⁶⁶ Atçeken, “İlk Endülüs Vâlisi Abdülaziz b. Musa b. Nusayr ve Öldürülmesi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 86.

⁶⁷ Takkûş, *Târîhu’l-Devleti’l-Ümeviyye*, s. 129.

⁶⁸ İsfehânî, Ebu’l-Ferec Ali b. el-Huseyn b. Muhammed, *Mekâtîlu’t-Tâlibîn*, thk: es-Seyyid Ahmed Sakar, Dârü’l-Ma’rife, Beyrut, t.y., s. 124.

⁶⁹ İsfehânî, *Mekâtîlu’t-Tâlibîn*, s. 124.

- 1- Süleyman'ın zehirlendiğine dair rivayetler arasında açık tezatlar bulunmaktadır. Kimine göre zehirlenme işini yaptıran Velid iken kimine göre Süleyman'dır.
- 2- Süleyman tarafından zehirlendiğini ileri sürenler de bunun nasıl, nerede ve ne şekilde yapıldığı konusunda farklı değerlendirmeler ileri sürerler.
- 3- Kaynaklarda Ebû Hâşim'in ölüm şekliyle ilgili de ittifak yoktur. Kimi onun zehirlendiğini söylerken kimi de doğal ölümlü öldüğünü ifade eder.
- 4- Halifeyle sohbet ederken ya da yanından ayrıldıktan sonra ölmesi, onun halife tarafından öldürüldüğü anlamına gelmez. Ayrıca onun zehirlendiğini ifade eden rivayetler asılsızdır.⁷⁰

Tarihçiler, Süleyman b. Abdülmelik'in dönemini değerlendirirken genel anlamda olumlu ifadeler kullanmışlardır. Onun dönemini özetleyen en yaygın ifade ise şu şekildedir:

*"Halifeliğe hayırla başladı, hayırla bitirdi. Çünkü haksızlıkla alınan şeyleri ehline teslim etti. Sürgüne gönderilenleri geri getirdi, Basra'da hapsedilenleri hapisten çıkardı. Kendisinden sonra halife olması için de Ömer b. Abdülazîz'i atadı."*⁷¹

Yusuf el-İşş ise Süleyman dönemini, dindarlık ve şeriatın uygulanması bakımından Ömer b. Abdülazîz döneminin girişi olarak değerlendirmektedir.⁷² Gerçekten de bu dönem, zannedildiğinin aksine iç barışın sağlanması noktasında önemli adımların atıldığı, Ömer b. Abdülazîz ve Recâ b. Hayve'nin danışmanlığında önemli icraatların gerçekleştirildiği ve bu yönüyle Ömer b. Abdülazîz dönemine hazırlığın yapıldığı bir dönem olmuştur.

3. DIŞ SİYASETİ

Süleyman b. Abdülmelik döneminde her ne kadar içeride huzuru sağlamaya dönük adımlara ağırlık verilmiş ve askerî faaliyetlerde bir azalma görülmüşse de bu durum, bazı önemli fetih hareketlerinin olmadığı anlamına gelmemektedir. Onun, dış siyasetinde Doğu ve Bizans cephelerine ağırlık verdiği görülmektedir.

3.1. Doğu Cephesi

Süleyman b. Abdülmelik, başa geçtiği zaman Yezîd b. Mühelleb b. Ebî Sufra'yı Irak valiliğine atadı. Bunun ardından Yezîd, Kuteybe b. Müslim'in yaptığı bazı olumsuzluklar ve Süleyman'a muhalefet etmesi sebebiyle Horasan'a doğru hareket etti. Fakat Vekî' b. Ebî Sûd et-Temîmî'nin Kuteybe'yi öldürmesinin ardından Yezîd, fethe

⁷⁰ Sallâbi, *Emevîler*, II, 138.

⁷¹ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, s. 360; Makdisî, *el-Bed'u ve't-Târîh*, VI, 41.

⁷² İşş, *ed-Devletü'l-Ümeviyye*, s. 252.

devam etmek için Süleyman'dan istediği izni alınca yola devam etti ve Türk hükümdar Sûl'ün idaresindeki Dihistan'ı⁷³ kuşattı ve onları barışa mecbur etti. Sûl, kendisine, ailesine ve malına dokunulmaması şartıyla şehri ve içindekileri terk etmeyi kabul etti.⁷⁴

Ardından, 97/716 senesinde Yezîd b. Mühelleb, 30.000 kişilik bir orduyla Cürcân'a bir sefer düzenledi ve çok sayıda ganimet elde etti.⁷⁵ Sonra Buhayra'ya doğru hareket etti ve Sûl'u kuşattı. Onlarla da, senelik 500.000 dirhem ödemeleri karşılığında barış yaptı.⁷⁶

99/717 senesinde ise Hazarlar, Abdulazîz b. Hâtim b. Nu'mân el-Bâhilî yönetimindeki Ermeniye ve Azerbaycan'a saldırmış ve hepsi öldürülmüştür.⁷⁷

Doğu cephesinde Emevîler, yeni bir fetih anlamında çok fazla başarı elde edemeseler de önceki kazanımlarını korumayı başarmış ve doğu bölgelerinde Müslümanların hâkimiyetini sağlamlaştırmak için ellerinden geleni yapmışlardır.⁷⁸

3.2. Bizans Cephesi

Süleyman b. Abdülmelik'in, dış siyaset alanında en dikkat çeken faaliyeti Kostantiniye'nin kuşatılması idi. Süleyman, 98/716 senesinde kardeşi Mesleme'yi 120.000 kişilik bir orduyla Kostantiniye'ye deniz ve karadan akın yapması için gönderdi.⁷⁹ Denizde Müslüman donanmasının başında Ömer b. Hübeyre el-Fezâri vardı.⁸⁰

Mesleme'nin bu kuşatmada yaptığı stratejik bir hata, kuşatmanın başarısızlıkla sonuçlanmasına sebep olmuştur. Şöyle ki, Elyûn b. Kostantin el-Mar'aşî diye tanınan kişi kendisine yolda katıldı ve Kostantiniye halkına onun lehinde nasihatte bulunacağına dair garanti verdi. Mesleme ona güvendi ve Halic'i geçerek Kostantiniye'yi kuşattı. Halk ona fidye teklif etti fakat Mesleme kabul etmedi. Bu sırada Elyûn bir hile yaptı ve Mesleme'den izin isteyerek, kendisiyle Rûm liderler arasında aracı olmak istedi. Sonra onların yanına gelerek kralları Teodisyus'un direnişten aciz olduğunu, eğer kendisini kral yaparlarsa Mesleme'den onları kurtaracağını söyledi. Onlar da bunu kabul ettiler. Mesleme'nin yanına dönerek, itaatını kabul ettiklerini, ancak rahatlamaları için kısa bir süre kuşatmayı kaldırıp uzaklaşması gerektiğini söyledi. Bunun ardından da Mesleme'nin askerler için hazırladığı azağın Kostantiniye'ye ta-

⁷³ Dihistan, Huvârizm ve Cürcân yakınlarında bulunan meşhur bir şehirdir. (Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 492.)

⁷⁴ Belâzürî, *Fütûhu'l-Buldân*, s. 327.

⁷⁵ Halîfe b. Hayyât, *Tarih*, s. 314; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, s. 568.

⁷⁶ Halîfe b. Hayyât, *Tarih*, s. 314.

⁷⁷ Halîfe b. Hayyât, *Tarih*, s. 316.

⁷⁸ Takkûş, *Târîhu'd-Devleti'l-Ümeviyye*, ss. 129-130.

⁷⁹ Taberî, *Târîh*, IV, 48; el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, s. 141; Makdisî, *el-Bed'u ve't-Târîh*, VI, 43.

⁸⁰ Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, s. 141.

şınmasını emretti. Mesleme, haberi öğrenince kandırıldığını anlayıp tekrar kuşatmaya döndü ama azıkları olmadığı için çok sıkıntı çekmeye başladılar. Ömer b. Abdülaziz başa geçince kuşatmayı kaldırma emri verdi.⁸¹

Asıl amacı Kostantiniye'yi fethetmek olan Süleyman, bu yolda ön hazırlık çerçevesinde ise 97/716 senesinde oğlu Dâvûd'u yaz seferi için görevlendirdi. Yine bu aşamada Mer'e (Kadın) kalesi⁸² fethedildi ve Mesleme, Vaddahiye topraklarında savaşarak, Vaddahiye hükümdarı Vaddah'ın ele geçirmiş olduğu kaleyi yeniden fethetti.⁸³ Mesleme b. Abdilmelik, Berceme ile birlikte Bizans'ın kenar semtlerinde bulunan bazı kaleleri fethetti. Ayrıca Ömer b. Hübeyre ise denizde kış seferleri düzenledi.⁸⁴

DEĞERLENDİRME

Hilâfetin saltanata dönüşünü temsil eden Emevî Devleti, 89 yıllık kısa ömründe bunun sıkıntısını devamlı surette çekmiştir. Bir halife çekişmesinin yaşanmaması amacıyla getirdikleri veliahtlık sistemi her zaman liderlik çekişmelerinin merkezini teşkil etmiştir. Zira Mervân b. Hakem ile birlikte başlayan veliahtları azletme uygulaması, sonraki halifeler için de örnek teşkil etmiş ve – istisnalar olmakla birlikte -her gelen halife, kendi oğlunu veliaht tayin etme gayretine girerek, hanedanın diğer üyeleriyle olumsuz çekişmeler yaşamıştır.

Süleyman b. Abdülmelik de böyle bir mücadelenin ardından yönetime gelerek Emevî Devleti'nin yedinci halifesi olmuştur. Çünkü kardeşi Velîd b. Abdülmelik, kendisinden sonra oğlu Abdülaziz'in halife olmasını istemiş ve Süleyman'ı veliahtlıktan azletme konusunda Haccâc b. Yusuf, Kuteybe b. Müslim ve Musa b. Nusayr gibi meşhur valilerinden de destek almıştır. Fakat bu amacını gerçekleştirilmeden vefat edince Süleyman b. Abdülmelik halife olmuş ve söz konusu valilerle onun arasında geçen bazı olumsuz olaylar da bu çerçevede değerlendirilmiştir.

Tarih kitaplarının rivayetlerine bakıldığı zaman Süleyman b. Abdülmelik'in genel anlamda müsbet bir kişiliğe sahip olduğu, belki olumsuz bir huy olarak, kendini beğenme noktasında biraz aşırı gittiği görülmektedir. Onun, çok yemek yiyen obur bir insan olduğu yönündeki rivayetler ise genellikle Şîa ve Abbâsî taraftarı tarihçilerin kitabında yer alan asılsız bir iddia izlenimi vermektedir. Zira rivayetlerde bahsedilen miktarda yemek yiyen bir insanın cılız yapıda olması çelişkili bir durumdur.

Velîd b. Abdülmelik dönemi, her ne kadar fetih anlamında Emevîler'in en parlak dönemi olarak görülsede iç siyaset ve huzurun sağlanması hususunda bu dönemde

⁸¹ Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, s.141. a.y.; Makdisî, *el-Bed'u ve't-Târîh*, VI, 43; İbnü'l İbrî, *Târîhu Muhtasarî'd-Düvel*, s. 114.

⁸² Mer'e kalesi, Malatya tarafında bulunan Bizans'a bağlı bir kaledir. Bu bölgeye Muâviye de Şam valiliği sırasında 33/653 yılında bir gazve düzenlemiştir. (İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, II, 511.)

⁸³ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, IV,84; İbni Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 192.

⁸⁴ Halife b. Hayyât, *Tarihü Halife b. Hayyât*, s. 314; İbni Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 192.

yer yer sıkıntılarının yaşandığı da bir vaki'dir. Bundaki en önemli etken ise Velîd'in seçtiği valilerin genel olarak halktan uzak, baskıcı ve vergi noktasında adaletli davranmayan kişiler olmasıdır.

Süleyman b. Abdülmelik halife olduğu zaman, takvalı bir insan olan Ömer b. Abdülazîz'i kendisine danışman olarak seçmiş ve birçok hususta ona danışarak karar vermiştir. Bu çerçevede yaptığı ilk icraat ise, hakkında suçlama bulunan ve halka karşı haksızlık yaptığı tespit edilen valileri görevden almak ve hak sahiplerine haklarını teslim etmek olmuştur.

Çoğu tarih kitabında zikredildiği gibi onun, valileri görevden alma sebebi kardeşi Velîd ve kendisini azletme noktasında ona destek olan valilere duyduğu kin değildir. Elbette böyle bir durumda Süleyman'ın, zikri geçen valilere karşı olumlu bir duygu içinde olması beklenemez. Ancak olaylar dikkatli bir şekilde incelendiği zaman onun, bu sebeple valilere intikam duygusuyla yaklaştığına dair yorumların tutarsız olduğu görülmektedir.

Kuteybe b. Müslim, Süleyman b. Abdülmelik'in halife olmasıyla birlikte kendi kendine bazı vehimlere kapılmış ve aceleci davranarak onun halifeliğini tanımama yoluna gitmiş ve bunun sonucu olarak da aynı görüşü paylaşmayan kendi tebeasındaki insanlar tarafından öldürülmüştür.

Süleyman b. Abdülmelik'in, başlangıçta Musa b. Nusayr'a sert davrandığı bir vaki'dir. Bunda, kendisinin azli konusunda Velîd'e muvafakat göstermesinin payının da olabileceği düşünülebilir. Fakat anlaşıldığı kadarıyla bundaki asıl etken, Velîd'in hastalığı sırasında ganimetleri ve Hz. Süleyman'ın masasını getirmeyip beklemesi yönünde kendisine gönderdiği haberi dikkate almamasıdır. Daha sonraki süreçte Süleyman'ın Musa b. Nusayr'ı affettiği ve hac esnasında onu yanına da aldığı, hatta Musa b. Nusayr'ın, bu hac yolculuğu esnasında yolda vefat ettiği bilgisi de tarih kaynaklarında zikredilmektedir.

Abdülazîz b. Musa b. Nusayr ise, eşine uyarak İslâm prensiplerine ters işlerin içine girmesinin bedelini, yanlış anlaşılması ve halktan bazı kimseler tarafından öldürülmesiyle ödemiştir.

Süleyman b. Abdülmelik döneminde Şîa ve Hâricîlerle de dikkate değer bir olumsuzluk yaşanmamıştır. Horasan'daki Şîa'nın lideri Ebû Hâşim'in, onun tarafından zehirlenerek öldürüldüğü yönündeki rivayetler ise, güçlü dayanaklardan yoksun görünmektedir.

Süleyman b. Abdülmelik döneminde fetihlerin azaldığı gözlenmektedir. Özellikle Velîd b. Abdülmelik gibi, fetihler anlamında çok hareketli bir halifenin ardından gelmesi de bu alandaki değişikliği hemen hissettirmektedir. Onun zamanında en çok dikkat çeken dış gelişme, Kostantiniye'nin kuşatılması olmuştur. Bununla birlikte hem Bizans hem de Doğu üzerine bazı seferler düzenlenmiş ve fetihler yapılmıştır.

Süleyman b. Abdülmelik'in iç ve dış siyaseti birlikte değerlendirildiği zaman onun, kemiyetten ziyade keyfiyete önem verdiğini ve huzursuz insanların ikamet ettiği geniş topraklar yerine iç barışın sağlandığı ve haksızlıkların önlendiği, birbirine kenetlenmiş bir toplum için çalıştığını söylemek mümkündür. Bu uygulamalarda, Ömer b. Abdülazîz'in etkisi de hemen hissedilmekte ve onun dönemi gerçek anlamda Ömer b. Abdülazîz döneminin bir mukaddimesi özelliğini göstermektedir.

Kaynakça

- » Apak, Adem, "Emevîler Döneminde Anadolu'da Arap-Bizans Mücadelesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, cilt: XVIII, sayı: 2, ss. 95-122.
- » Asâmî, Abdülmelik, Abdülmelik b. Hüseyin b. Abdülmelik, *Semtu'n-Nücûm el-Avâlî fî Enbâi'l-Evâil ve't-Tevâil*, 1. Baskı, thk: Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvid, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- » Atçeken, İsmail Hakkı, "Endülüs Fâtihlerinden Musa b. Nusayr'ın Akibeti", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür, ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2015, cilt: XII, sayı: 1, s. 9-34.
- » _____, "İlk Endülüs Vâlisi Abdülaziz b. Musa b. Nusayr ve Öldürülmesi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, sayı: 14, ss. 65-88.
- » Aycan, İrfan, "Emevîler Dönemi İç Siyasî Gelişmeleri (41-132/661-750)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, cilt: XXXIX, ss. 147-174.
- » Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd, *Fütûhu'l-Buldân*, Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut, 1988.
- » Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd, *el-Ahbârü't-Tivâl*, 1. Baskı, thk: Abdulmun'im Âmir, Ed: Cemâluddin eş-Şeyyâl, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî-İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhu, Kahire, 1960.
- » Ebû Zür'a, Abdurahman b. Amr b. Abdullah b. Safvân, *Târîhu Ebî Zür'a ed-Dimaşkî*, thk: Şükrullah Nimetullah el-Kücânî, Mecmeu'l-Luğati'l-Arabiyye, Dimaşk, ty.
- » Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr, *Tarihü Halîfe b. Hayyât*, 2. Baskı, thk: Ekrem Ziya el-Umerî, Dâru'l-Kalem, Müessesetü'r-Risâle, Dimaşk, Beyrut, 1397.
- » Hamevî, Şihâbüddin Ebû Abdullah Yâkut b. Abdullah, *Mu'cemu'l-Buldân*, 2. Baskı, Dârü Sâdir, Beyrut, 1995.
- » İsfehânî, Ebu'l-Ferec Ali b. el-Huseyn b. Muhammed, *Mekâtîlu't-Tâilbîn*, thk: es-Seyyid Ahmed Sakar, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y.
- » İşş, Yusuf, *ed-Devletü'l-Ümeviyye*, 2. Baskı, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1965.
- » İbn Abdilhakem, Abdurrahman b. Abdullah, *Fütûhu Mısır ve'l-Mağrib*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire, 1415.
- » İbn A'sem, Ahmed b. Muhammed b. Ali, *el-Futûh*, 1. Baskı, thk: Ali Şîrî, Dâru'l-Edvâ, Beyrut, 1991/1411.
- » İbnü'l-Cevzî, Cemâluddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Ümem ve'l-Mulûk*, 1. Baskı, thk: Muhammed Abdulkâdir Atâ-Mustafa Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1992/1412.
- » İbnü'l-Esir, İzzuddin Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem, *el-Kâmil fî't-Tarih*, 1. Baskı, thk: Ömer Abdus-salam Tedmürî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1997/1417.
- » İbni Habîb, Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî, *el-Muhabber*, thk: Ilse Lichtenstadter, Dâru'l-Âfâki'l-Cediide, Beyrut, ty.
- » İbni Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed, *Divânü'l-Mübtede' ve'l-Haber fî Târîhi'l-Arab ve'l-Berber ve Men Âsarahum min Zevî's-Şe'ni'l-Ekber*, 2. Baskı, thk: Halil Şehâde, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1988.
- » İbni Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, thk: İhsân Abbâs, Dârü Sâdir, Beyrut, 1900.
- » İbnü'l İbrî, Ebu'l Ferec, *Târîhu Muhtasarî'd-Düvel*, 3. Baskı, thk: Antûn Sâlihânî el-Yesûi, Dâru's-Şark, Beyrut, 1992.

- » İbni Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 1. Baskı, thk: Ali Şîrî, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1998.
- » İbni Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî, *el-Meârif*, 2. Baskı, thk: Servet Ukkâşe, el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, 1992.
- » İbni Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb, *Tecâribu'l-Umem ve Teâkibu'l-Himem*, 2. Baskı, thk: Ebu'l-Kâsım İmâmî, Serûş, Tahran, 2000.
- » İbnü'l-Verdî, Ömer b. Muzaffer b. Ömer, *Târîhu İbni'l-Verdî*, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996.
- » Makdisî, el-Mutahir b. Tâhir, *el-Bed'u ve't-Târîh*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Bûr Saîd, t.y.
- » Meçhûl Müellif, *Ahbârü'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, thk: Abdulazîz ed-Dûrî, Abdulcebbâr el-Mutallibî, Dâru't-Talîf, Beyrut ty.
- » Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, tashîh: Abdullah İsmail es-Sâvî, Dâru's-Sâvî, Kahire, t.y.
- » Sallâbî, Ali Muhammed, *Emevîler*, çev: Harun Ünal, Ravza Yayınları, İstanbul, 2006, II, 146-147.
- » Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mulûk*, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1407.
- » Takkûş, Muhammed Süheyl, *Târîhu'd-Devleti'l-Ümeviyye*, 7. Baskı, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 2010.
- » Vekîl, Muhammed Seyyid, *el-Ümeviyyûn Beyne's-Şark ve'l-Ğarb*, 2. Baskı, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 2014.
- » Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâti'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, 2. Baskı, thk: Ömer Abdusselam et-Tedmirî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1993/1413.

TÜRKİYE'DE YAPILAN BARIŞ KONULU DİNİ ARAŞTIRMALAR: BİR İÇERİK ANALİZİ ÇALIŞMASI*

*İrfan ERDOĞAN**/Saadet İDER****

Öz

Bu çalışmanın amacı, Türkiye'de yapılan barış konulu dini araştırmaların içerik analizini yapmak, bu yolla çalışmaların eğilimini belirlemektir.

Araştırmada yöntem olarak içerik analizi yaklaşımı benimsenmiştir. İçerik analizine tabi tutulmak üzere Yüksek Öğretim Kurumu (YÖK) Ulusal Tez Merkezi'nde indekslenen yüksek lisans ve doktora tezleri ile İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı ve ULAKBİM Sosyal Bilimler Veri Tabanında indekslenen barış konulu dini araştırmalar (özgün makale, bildiri, çeviri) taranmıştır. Bu yayınların tespit edilmesinde "barış" kavramı ve "birlikte yaşama" kavramı başlıkta ayrı ayrı taratılmış, sonuç olarak görüntülenen çalışmalar dini bir bağlama sahip olmasına göre çalışmaya dahil edilmiştir. Verilerin analizinde NVIVO nitel veri analiz programı ile SPSS paket veri analiz programları kullanılmıştır.

Araştırma bulguları sayesinde, Türkiye'de geçmişten günümüze barış bağlamında hangi konuların daha sıklıkla çalışıldığı, araştırmalarda kullanılan yöntemler, çalışmaların yıllara göre dağılımı gibi çeşitli sonuçlar açıkça görülecektir. Bu bakımdan yapılan çalışmanın, araştırmacılara bundan sonra yapılacak çalışmalarda gerek konu, gerekse yöntem bakımından alanda gözlenen boşluğu doldurmak üzere yol gös-terceği düşünülmektedir. Diğer taraftan barış konusu üzerine yapılan dini araştırmaların eğilimi tespit edilmiş olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dini Araştırma, Barış, Birlikte Yaşama, İçerik Analizi.

* 19-21 Mayıs 2016 tarihleri arasında Saraybosna'da gerçekleştirilen "2. Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu"nda sözlü olarak sunulmuş bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.

** Arş. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü, irfanerdogan87@gmail.com.

***Uzman, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, idersaadetm@gmail.com.

The Religious Studies on Peace in Turkey: A Content Analysis Study Abstract

The aim of this study is to make a content analysis the religious studies on peace in Turkey, and to determine the trends in this field by the way of this analysis.

Content analysis approach is adopted as a research method in the study. Religious studies on peace (article, paper and translation) indexed in the databases of ISAM (Islamic Studies Center) and ULAKBİM (Turkish Academic Network and Information Center) and Master and PhD theses indexed at the Databases of National Thesis Center of the Council of Higher Education were scanned for the content analysis. While determining the studies, the concepts of "peace" and "coexistence" were separately searched in the titles and the ones related to a religious content were included to this study. NVIVO qualitative data analysis program and SPSS statistical analysis software package were applied in data analysis.

By means of research findings, it will be clearly seen which themes on peace were mostly studied in Turkey, which methods were used in the studies and distribution of studies by years and so on. Thus, the research will lead the researchers about the theme and the method to eliminate the deficiencies in the field for after studies. Also the tendency of the religious studies on peace will be determined.

Keywords: Religious Study, Peace, Coexistence, Content Analysis.

GİRİŞ

Küreselleşen dünyamızda barış her geçen gün daha önemli hale gelmektedir. Gerek devletler arası ilişkilerde gerekse aynı toplumda yaşayan insanlar arasında barışın tesis edilmesinde din önemli bir unsur olarak değerlendirilebilir.

Yaygın algıya göre dindarlar daima dinlerinin barışı desteklediğini iddia etmektedirler. İddialarını desteklemek için dini kaynaklarına atıf yapmaktadırlar. Bu iddia karşı bir iddia ile karşılaşmaktadır: Pek çok savaş din adına ortaya çıkmıştır ve din adına savaşılmaktadır. Birbirinin aksi olan bu görüşler düşünüldüğünde, çatışmaların nedenleri, kimliklerin oluşmasında dinin rolü ve dine inananların varoluşsal durumlarının birlikte düşünülmesi meselenin anlaşılmasına katkı sağlayabilir.¹

Dünya nüfusunun önemli bir kısmı semavi dinlere mensup iken, semavi dinlerin hemen hepsinde insana saygı önemli bir yer işgal etmektedir. Buradan hareketle toplumsal barışın sağlanması gerektiği zihinlerde canlanmaktadır. Eğer çatışmalar din kaynaklı değilse insanlar neden dini referanslarla birbirlerine saldırmaktadır, yok eğer din kaynaklı ise barışı öngören bir din nasıl çatışmanın kaynağı olabilir?

Dinin şiddete kaynaklık etmesi konusunda iki karşıt görüş vardır. Birincisi dinin hem sosyal hem teolojik düzeyde şiddete sebep olduğunu, insanların dindarlaştıkça şiddete meylinin arttığını bu sebeple dinlerin içinde barındırdığı şiddet mirasından kendilerini kurtarması gerektiğini savunur. İkincisine göre ise, din şiddeti savunmaz aksine dini öğretiler özünde barışçıdır. Yaratıcı ile insanlar arası ve dünya ile ahiret

¹ Malik, Mohammad Manzoor ve Kayadibi, Saim, "Religion and Global Peace: The Instrumentality of Religion", *Birey ve Toplum*, 1/2, 2011, s. 150.

arasındaki dengeyi yeniden kurmaya çalışır. Fakat siyasi emellerle birtakım dini hükümler şiddeti içerir şekilde gösterilir. Şiddet din adına uygulansa da din tarafından onaylanmaz. Burada seküler görüşün haklı olduğu tek eleştiri, dinlerin bu gibi yanlış değerlendirme ve kötüye kullanımdan kendilerini koruyacak bir yol geliştirememiş olmasıdır.² Diğer taraftan, alenen ifade edilmese bile, kategorik olarak “benim şiddetim iyi, senden gelen şiddet kötü” şeklinde görülmesi sorunu daha karmaşık hale getirmektedir.³

Ayrıca şiddete gerekçe olarak gösterilen dinin hangi din ya da dinin hangi yorumu olduğuna dikkat edilmesi gerekmektedir. Her dinin barışı tesis etme iddiasına rağmen, aynı dinin içinde hem barışı telkin edip hem de şiddeti teşvik eden yorumlara rastlamak mümkündür.⁴ Burada, din anlayışı ve dini kimlik konuyla ilgili önemli kavramlardır. Nasıl İslam ile Müslüman farklı kavramlarsa, din ile din anlayışı da farklı kavramlardır. Din kendi başına bir olgu iken, din anlayışı insanların ondan anladığı şeydir. Din barışı, hoşgörüyü ve birlikte yaşamayı öncelerken, bireyin din anlayışı ya da dini kimliği bunu yeterince yansıtmayabilir.

Din toplumsal barışı amaçlarken insan doğasındaki saldırganlık duygusunu besleyen psikolojik ve zihinsel sebeplerin din duygusu altında kamufle edilmesi ve şiddet davranışlarının dini inançla gerekçelendirilmesi dinin bu duygu ve davranışları hoş görmesinden değil, insanların birbirine karşı olan hoşgörüsüzlüğünden kaynaklanmaktadır. Dine ya da çeşitli inanç sistemlerine dayandırılan şiddet uygulamalarının temelinde, farklı olana karşı beslenen önyargılı ve dışlamacı tutum yatmaktadır. Bu tutum sadece farklı dine inananlar arasında değil, aynı dini farklı yorumlayan insanlar arasında da çatışmaya sebep olmaktadır.⁵

Dini topluluklar ve değer sistemleri dini kimliği oluşturan "aidiyet" in önemli bir kaynağıdır. Aidiyet ise bir kişi ya da grup ile diğer insanlar ve gruplar arasında sınırlar çizmenin sonucunda oluşur. Sınırlar inanç temelli doktrinler ve özel dini pratiklerle olur. Fakat uygun bir rehberlik olmazsa bu aidiyet belli bir grup dindar insanı aşırılığa götürebilir. ‘Biz’ ve ‘diğerleri’ arasında bir denge kurulmadığında, ‘inançsızlar’ ya da daha aşırı bir ifade ile ‘düşmanlar’ dan nefret edilirken ve saygısızlıkla karşılanırken sevgi ve saygı yalnızca kendi inancından olanlara layık görülecektir.⁶

² Kalın, İbrahim, "Islam and Peace: A Preliminary Survey on the Sources of Peace in the Islamic Tradition", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 11, 2004, 1-2.

³ Albayrak, Kadir, "İdeal Barış Söylemi İle Reel Şiddet Eylemi Arasında Dinler", *Din ve Dünya Barışı Uluslararası Sempozyumu*, İstanbul, 2008, 574.

⁴ Kirman, Mehmet Ali, "Barışa Giden Yolda Dinlerin Rolü: Sosyolojik Bir Analiz", *Din ve Dünya Barışı Uluslararası Sempozyum*, İstanbul, 2007, 427.

⁵ Gündüz, Şinasi, "Kültürlerarası Barış ve Bararada Yaşamın Teolojik Temelleri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14, 2006, s. 23.

⁶ Yao, Xinzong, "Religion, War and Peace - A Confucian Response", *Din ve Dünya Barışı Uluslararası Sempozyum*, İstanbul, 2007, s. 443.

Din ve şiddet kavramları sosyolojik bir yaklaşımla ele alındığında, terörizmin dini bir olgu olmayıp dini bir boyutu da olan karmaşık bir olgu olduğunu söylemek mümkündür. Din ve şiddet ilişkisini ortaya koyarken dini amaçlı şiddet eylemlerini sadece teolojik temellendirmelerle değil, çeşitli sosyal, ekonomik, siyasi ve kültürel etkenleri de işe katarak ele almak yerinde olacaktır.⁷

Küreselleşme uluslar arasındaki ilmi, kültürel, siyasi ve ticari alışverişi kolaylaştırırken aynı kolaylıktan dini iletişimde de istifade edip küresel barışı sağlamak yerine, mevcut anlaşmazlıkların ve çatışmaların -tarihte olduğu gibi- bugün de din kaynaklı gösterilmesi tümüyle seküler anlayışın olumsuz çabalarının bir neticesidir. Oysa bugünkü modern dünyada küreselleşme, serbest pazar ve uluslar arası ticaretin etkisiyle uluslar nasıl ki birbirine yaklaşmakta ve barışçı bir ortam oluşmakta ise aynı şekilde din de kendi içinde barındırdığı diyalog dinamiği ile bu barışa katkı sağlamaktadır.⁸

Din toplumsal barışı sağlayacak çok sayıda hüküm ve delil ortaya koyarken, teokratik yönetimlerde dahi inanan insanlar bu hükümleri uygulamakta aciz kalmakta ya da dinin barış söyleminden yararlanmayan yöneticilerin altında şiddete maruz kalmaktadırlar. Dolayısıyla din ve dindar insanlar siyasi ve ideolojik çıkarların gölgesinde şiddetin kaynağı olarak etiketlenmektedir. Bugün inanan insanların barış ve hoşgörü içerisinde yaşamaları, onlara dini özgürlük tanınmasıyla mümkündür. Bu da iki şekilde sağlanabilir. Birincisi devletlerin din kaynaklı sorunları çözerken inanan insanlara dokunmaması, ikincisi ise insanların dinini rahatça yaşayabilecekleri bir ortam hazırlayarak, inandığı dinin öğretileriyle barışı sağlamalarına imkan verilmesidir.⁹ Din, barış söylemi ve iddiasından öteye gidip, inananlar tarafından uygulanmaya ve yaşanmaya başladığında barışı tesis etme işlevini yerine getirmiş olacaktır. Dolayısıyla dini özgürlük barışın inşasında kilit bir noktada durmaktadır. Din ve vicdan hürriyeti, insanın doğuştan getirdiği din duygusunun yanı sıra sosyal bir varlık olmasının gerektirdiği bir değerdir. Aynı toplum içerisinde farklı dinlerin yada aynı din içerisindeki farklı mezheplerin bir arada yaşama imkanı ancak dini özgürlükle sağlanabilmektedir.¹⁰

Toplumsal ve küresel barışın inşasında, din adamları ve din görevlilerinin olduğu kadar eğitim dünyasının da rolü büyüktür. Nitekim din, duygu olarak insanın yaratılışında var olsa da, bilgi ve davranış boyutu eğitimle kazandırılmaktadır. Bugün din ve barışın karşıt iki unsur olarak gösterilmesi, ötekine karşı savunmacı ve saldırmacı tutum içerisindeki dini liderlerin ya da din eğitimcilerinin sebep olduğu bir durumdur.

⁷ Kirman, "Barışa Giden Yolda Dinlerin Rolü: Sosyolojik Bir Analiz", 429-430

⁸ Malik ve Kayadibi, "Religion and Global Peace: The Instrumentality of Religion", 165-166.

⁹ Malik ve Kayadibi, "Religion and Global Peace: The Instrumentality of Religion", 165-166.

¹⁰ Köse, Saffet, "Din Özgürlüğünün Sağlanmasının Barışa Katkısı", 2005 Yılı Kutlu Doğum:Dinin Dünya Barışına Katkısı Sempozyumu, 2006, s.269.

Gerek homojen toplumlarda gerek çok kültürlü toplumlarda din ve barış ilişkisi erken yaşlardan itibaren eğitime dahil edilmelidir. İnsanların kendisiyle aynı ya da benzer olmayana karşı geliştirdiği olumlu ve olumsuz tutum aldığı eğitimin bir ürünüdür. Bu sebeple farklılığa karşı duyarlı bireyler yetiştirmek barışın tesisinde büyük önem arz etmektedir. İnsanlar çoğulculuk ve farklılığı anlaşmazlık ya da şiddet sebebi olarak görmek yerine, bu farklılıkları kıyaslayarak hakikate ulaşma yoluna giderlerse birbirlerini tanımaya ve anlamaya başlayacak, hatta gerektiğinde birbirlerini uyarak barış içerisinde yaşayabileceklerdir.¹¹

Topluma ve insan haklarına saygılı, bireysel farklılıklara duyarlı, barış kültürüne sahip bireyler yetiştirmek ancak doğru verilmiş barış eğitimiyle mümkündür. Fakat literatürde sıkça karşılaştığımız bu kavram, ülkemizde ne yazık ki eğitim programları ve uygulamalarında gerektiği kadar yer almamaktadır. Yapılan bir araştırmaya göre, *ilkokul ve ortaokullarda uygulanan derslerin öğretim program tasarımlarının kazanımları UNESCO tarafından belirlenen barış eğitimi ilkeleri açısından incelenmiş, "diğerlerine yönelik hak ve sorumluluk bilinci" ilkesiyle ilgili Sosyal Bilgiler, Vatandaşlık ve Demokrasi Eğitimi ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programlarında kazanım bulunmakla birlikte yeterli sayı ve nitelikte kazanım olmadığı, "Sorunların çözümüne katılım" ilkesiyle ilgili sadece Vatandaşlık ve Demokrasi Eğitimi dersi öğretim programında kazanıma yer verildiği, diğer derslerin programlarında ve ilkokul düzeyinde bu ilke ile ilgili kazanım bulunmadığı* belirlenmiştir.¹²

Ülkemizde, barış konusunda çeşitli dini araştırmalar yürütülmüştür. Yukarıda bahsedilen araştırma, ülkemizde barış eğitiminin din eğitimi içerisinde daha fazla yer bulması gereğinin sadece bir örneğidir. Ancak din eğitimi program ve uygulamalarında yer alması için öncelikle konunun bilim dünyasında kapsamlı şekilde ele alınması gerekmektedir. Yaptığımız çalışmanın, alana ilgi duyan yeni veya deneyimli araştırmacıların var olan çalışmalar hakkında bütüncül bir bakış açısına sahip olmalarını destekleme açısından önemli olduğu düşünülmektedir. Araştırmamızın, bu konuda yeni yapılacak çalışmalara ışık tutması, alandaki ihtiyacın görülmesi ve boşluğun fark edilmesine katkı sağlaması beklenmektedir.

Bu çalışmanın, aynı zamanda, barış konusunda yapılan dini araştırmaları kapsamlı bir şekilde analiz eden ulusal düzeydeki ilk araştırma olması bakımından kuramsal düzeyde literatüre önemli bir katkı sağlaması beklenmektedir.

ARAŞTIRMANIN AMACI

Bu çalışmanın amacı, Türkiye'de yapılan barış konulu dini araştırmaların içerik analizini yapmak, bu yolla çalışmaların eğilimini belirlemektir.

¹¹ Gündüz, "Kültürlerarası Barış ve Birarada Yaşamın Teolojik Temelleri", s. 28.

¹² Önal, Gökhan, ve Zeki Arsal. "İlkokul ve Ortaokul Öğretim Programlarında Barış Eğitimi." *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 15, 2015, s. 186-187.

YÖNTEM

Araştırmada yöntem olarak içerik analizi yaklaşımı benimsenmiştir. Genel olarak içerik analizi, herhangi bir nitel veriyi indirgeme ve büyük miktardaki nitel veriyi anlamlı hale getirme çabasını ifade eder, temel tutarlılıkları ve anlamları tanımlamaya çalışır.¹³ İçerik analizinde temelde yapılan işlem, birbirine benzeyen verileri belirli kavramlar ve temalar çerçevesinde bir araya getirmek ve bunları okuyucunun anlayabileceği bir biçimde düzenlemek ve yorumlamaktır.¹⁴

ARAŞTIRMANIN KAPSAMI

Yüksek Öğretim Kurumu (YÖK) Ulusal Tez Merkezinde indekslenen 4 yüksek lisans, 1 doktora tezi ile İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı ve ULAKBİM Sosyal Bilimler Veri Tabanında indekslenen 3 çeviri, 5'i İngilizce ve 1'i Arapça olarak yazılmış toplam 45 makale ve 6'sı İngilizce olarak sunulmuş toplam 44 bildiri olmak üzere toplam 101 çalışma araştırmamız kapsamında içerik analizine tabi tutulmuştur.

ARAŞTIRMAYA DAHİL EDİLME KRİTERLERİ

Kriter 1. Tezlerin, yayınların ya da sunumların Türkiye'de yapılmış olması,

Kriter 2. Çalışmaların Türkçe, İngilizce veya Arapça olarak kaleme alınmış olması,

Kriter 3. İSAM İlahiyat Makaleler Veri Tabanı ile ULAKBİM Sosyal Bilimler Veri Tabanında pdf veya word olarak indirilebilir olması,

Kriter 4. YÖK Ulusal Tez Veri Tabanında yayınlanma izni bulunması ve pdf olarak erişilebilir olması,

Kriter 5. Çalışmanın, bir dini araştırma niteliğine sahip olması, bu anlamda dini bir bağlama sahip olması.

Çalışmaya dahil edilme konusunda herhangi bir yıl sınırlandırması yapılmamıştır.

VERİLERİN TOPLANMASI

İçerik analizine tabi tutulmak üzere Yüksek Öğretim Kurumu (YÖK) Ulusal Tez Merkezinde indekslenen yüksek lisans ve doktora tezleri ile İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı ve ULAKBİM Sosyal Bilimler Veri Tabanında indekslenen barış konulu dini araştırmalar (özgün makale, bildiri, çeviri) 2016 yılı Ocak ayı içerisinde taranmıştır. Bu yayınların tespit edilmesinde başlık kısmında

¹³ Patton, Michael Quinn, *Qualitative Research and Evaluation Methods*, Sage Publications, London 2002, s. 453.

¹⁴ Yıldırım, Ali, ve Şimşek, Hasan, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Seçkin Yayıncılık, Ankara 2013, s. 259.

Türkçe olarak “barış” ve “birlikte yaşama”, İngilizce olarak “peace” ve “coexistence” kelimeleri ayrı ayrı taratılmış, sonuç olarak görüntülenen çalışmalar dini bir bağlama sahip olmasına göre çalışmaya dahil edilmiştir. Söz konusu veri tabanlarının taranması ile elde edilen çalışmaların araştırmaya dahil edilme kriterlerine uygunluğu iki araştırmacı tarafından ayrı ayrı değerlendirilmiş, bu değerlendirme sonucunda kriterlere uygunluğu hakkında farklı karar verilen çalışmalar tekrar kontrol edilerek çalışma kapsamına alınıp alınmayacağına, ölçütler temel alınarak birlikte karar verilmiştir. Bu şekilde araştırmanın güvenilirliği ve iç geçerliği sağlanmaya çalışılmıştır. Sunumu yapılan bildirinin makale olarak yayınlandığı durumlarda, sadece makale şeklindeki yayın çalışmamıza dahil edilmiştir.

VERİLERİN ANALİZİ

Verilerin analizinde SPSS paket veri analiz programı ve NVIVO nitel veri analiz programı kullanılmıştır. Oluşturulan "yayın sınıflama formu" ile araştırmalar türü, yöntemi, yayın yılı, yayın dili, yazar sayısı, yayınlandığı dergi ya da sunum yapılan yer (kongre, sempozyum vb.), tezlerin yürütüldüğü anabilim dalı ve üniversite gibi çeşitli özellikler bakımından kapsamlı şekilde incelenmiş, elde edilen veriler yüzde ve frekansa dayalı bir şekilde yorumlanarak tablo halinde gösterilmiştir. Araştırmaya dahil edilme konusunda olduğu gibi çalışmaların sınıflanmasında da "yayın sınıflama formu" her iki araştırmacı tarafından ayrı ayrı doldurulmuş, daha sonra geçerlik ve güvenilirliği sağlamak üzere kodlamaların tutarlılığı kontrol edilmiştir.

BULGULAR

Bu bölümde içerik analizinde belirlenen "tema"lara ilişkin elde edilen veriler tablo halinde sunulmaktadır.

Yayın Türü

Tablo 1, barış konulu dini araştırmaların yayın türlerine göre dağılımını göstermektedir.

Tablo 1. İncelenen Çalışmaların Yayın Türlerine Göre Dağılımı		
Yayın Türü	Frekans (f)	Yüzde (%)
Doktora tezi	1	1.0
Yüksek lisans tezi	4	4.0
Çeviri	3	3.0
Bildiri	48	47.5
Makale	45	44.6
Toplam	101	100.0

Tablo 1’e göre toplam 101 adet çalışmanın 1’i doktora düzeyinde (%1), 4’ü yüksek lisans düzeyinde (%4) tamamlanan tez çalışmaları iken 3’ü çeviri (%3) (1’i kongrede bildiri olarak sunulmuş, 2’si dergide yayımlanmış), 48’i bildiri (%47.5) ve 45’i

makale (%44.6) olarak gerçekleştirilmiştir. Bu durum, araştırmaların çoğunlukla bilirdi ve makale şeklinde olup yüksek lisans ve doktora düzeyinde tez çalışmasına daha çok sayıda ihtiyaç olduğunu göstermektedir.

Çalışmanın Kaleme Alındığı Dil

Tablo 2, barış konulu dini araştırmaların kaleme alındığı dile göre dağılımını göstermektedir.

Dil	Frekans (f)	Yüzde (%)
Türkçe	88	87.1
İngilizce	12	11.9
Arapça	1	1.0
Toplam	101	100.0

Tablo 2'ye göre yapılan çalışmaların 88'i Türkçe (%87.1), 12'si İngilizce (%11.9), 1'i de Arapça (%1) olarak kaleme alınmıştır¹⁵. Bulgular, bu alandaki çalışmalara uluslararası düzeyde daha fazla katkıda bulunmak adına daha çok sayıda yabancı dilde çalışma yapılması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Yayın Yılı

Araştırmamız kapsamına giren barış konulu dini araştırmaların ilkinin 1975 yılında yapıldığı tespit edilmiştir. İncelenen 101 çalışmanın 25'i (%24.8) ile en fazla çalışmanın yapıldığı yıl 2014 yılı olmuştur. Bu yayınlardan 18'ini 2014 yılında "Toplumsal Barışa Katkı Açısından Cami ve Din Görevlileri" teması ile düzenlenen V.Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu'nda sunulan bildiriler oluşturmaktadır. 19 çalışma (%18.8) ile ikinci sırada en fazla çalışmanın yapıldığı yıl 2007 yılı olmuştur. Bu yayınlardan 13'ünü bu yıl düzenlenen Din ve Dünya Barışı Uluslararası Sempozyumu'nda sunulan bildiriler oluşturmaktadır. Üçüncü sırada en fazla yayının yapıldığı 2005 yılında ise 4 (%3,96) tanesi 2005 Yılı Kutlu Doğum: Dinin Dünya Barışına Katkısı Sempozyumu'nda sunulan bildiriler olmak üzere toplam 6 (%5.94) çalışma yapılmıştır. 2006 ve 2011 yıllarında 5'er çalışma yer alırken, 2008 ve 2009 yıllarında 4'er çalışma yapılmış, diğer yıllarda daha az sayıda barış konulu dini araştırma yapılmıştır.

Yıl	Frekans (f)	Yüzde (%)
1975-1995	6	5.9
1996-2000	8	7.9
2001-2005	15	14.9
2006-2010	33	32.7
2010-2015	39	38.6
Toplam	101	100.0

¹⁵ Çeviri çalışmaları bir diğer yabancı dilden Türkçe'ye çevirildiği için, kaleme alındığı dil Türkçe olarak kabul edilmiştir.

Yapılan araştırma sayısının yıllara göre farklılık göstermesinin temel sebebi barış teması ile düzenlenen sempozyum ve kongreler olduğu görülmektedir. Yıl bazında dalgalı olmakla birlikte 5’er yıllık periyotlar halinde incelediğimizde yapılan araştırma sayısında artış tespit edilmiştir.

Tablo 3.te incelenen çalışmaların 5’er yıllık periyotlar halinde sayıları verilmiştir. Buna göre barış konulu dini araştırmaların sayısında artış olduğu gözlenmektedir.

Araştırmadaki Yazar Sayısı

Tablo 4, incelenen çalışmaların yazar sayısını göstermektedir.

Yazar Sayısı	Frekans (f)	Yüzde (%)
1	97	96
2	4	4
Toplam	101	100.0

Tablo 4’e göre incelenen çalışmaların yazar sayısı 1 ile 2 arasında değişmektedir. Araştırmamız kapsamına giren barış konulu dini araştırmaların 97 tanesi (%96) tek yazarlı iken sadece 4 tanesi (%4) çift yazarlıdır. Bu durum, yapılan çalışmaların literatür taraması şeklindeki kuramsal araştırmalar olmasının bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Ayrıca grup çalışmalarının sorumluluk, zaman yönetimi, görev paylaşımı ve koordinasyon gibi konularda araştırmacılara kısıtlama getirmesi bir diğer sebep olabilir.

Araştırma Yöntemi

Tablo 5, barış konulu dini araştırmaların yöntemine göre dağılımını göstermektedir. Araştırmamız kapsamında incelenen çalışmalara bakıldığında, araştırmaların %97’sinde araştırmanın yöntemi hakkında bilgi verilmediği görülmektedir. Araştırmanın yöntemine değinilmeyen bu çalışmalar incelendiğinde literatür (alan yazın) taramasının yapıldığı *kuramsal çalışmalar* olduğu anlaşılmaktadır. Geri kalan yayınlar ise *alan araştırması*nın yapıldığı çalışmalardır.

Yöntem	Frekans (f)	Yüzde (%)
Literatür / alan yazın taraması	98	97.0
Nicel araştırma (Betimsel nitelikli tarama)	1	1.0
Nitel araştırma	1	1.0
Karma yöntem (nitel ve nicel araştırma yaklaşımı birlikte)	1	1.0
Toplam	101	100.0

Tablo 5’e göre 1 tane çalışmada (%1) nicel araştırma yaklaşımı, 1 tane çalışmada (%1) nitel araştırma yaklaşımı, 1 tane çalışmada (%1) ise karma yöntem yaklaşımı benimsenmiştir.

Betimsel nitelikli tarama modelinin kullanıldığı nicel araştırmada veri toplama aracı olarak "etnik barışı değerlendirme envanteri" kullanılmıştır. Araştırmanın çalışma grubunu Bulgaristan Türkleri oluşturmaktadır.¹⁶

Nitel araştırma yaklaşımının benimsendiği ikinci çalışmada, araştırma verileri mülakat yoluyla toplanmıştır. Çalışma grubunu Mardin'de yaşayan seydalar oluşturmaktadır.¹⁷

Bir diğer araştırmada ise nitel ve nicel araştırma yaklaşımının birbirini destekler şekilde kullanımının esas alındığı karma yöntem kullanılmıştır. Nicel boyutta "sosyal mesafe ölçeği" kullanılırken, araştırmanın nitel boyutunda veriler mülakat ile elde edilmiştir. Anket sahası, tarihten beri farklı grupların bir arada yaşadığı Kahramanmaraş'ın Göksun ilçesidir.¹⁸

Tezlerin Yürütüldüğü Üniversiteler

Tablo 6, barış konulu dini araştırma olarak incelenen tezlerin üniversitelere göre dağılımını göstermektedir.

Tablo 6. İncelenen Tez Çalışmalarının Yapıldığı Üniversiteye Göre Dağılımı		
Üniversite	Frekans (f)	Yüzde (%)
Ankara Üniversitesi	1	20.0
Bilkent Üniversitesi	1	20.0
Atatürk Üniversitesi	1	20.0
Cumhuriyet Üniversitesi	1	20.0
Süleyman Şah Üniversitesi	1	20.0
Toplam	5	100.0

Tablo 6'ya göre toplam 5 farklı üniversitede konu ile ilgili 5 tezin yürütüldüğü görülmektedir. Bunlardan 3'ü devlet üniversitesi (%60) iken 2'si vakıf üniversitesidir (%40). Türkiye'de 2015-2016 öğretim yılı itibarıyla 109'u devlet üniversitesi (%56.48), 84'ü vakıf üniversitesi (%43.52) olmak üzere toplam 193 üniversite bulunmaktadır.¹⁹ Buna göre yapılan çalışmaların vakıf ve devlet üniversitesi bazında dağılımının toplam üniversite sayısı içerisindeki vakıf ve devlet üniversitesi sayıları ile orantılı olduğunu söylemek mümkündür. Bu üniversitelerin tamamında ilgili bir bölüm bulunmamakla birlikte, 193 üniversiteden sadece 5 tanesinde barış konulu dini araştırma olarak değerlendirdiğimiz lisansüstü tez çalışmasının yürütülmüş olması, bu alanda üniversitemizde konuyla ilgili lisansüstü tez düzeyinde daha fazla sayıda araştırma yapılması gereğini ortaya koymaktadır.

¹⁶ Dalkılıç, Mehmet ve Biçer, Ramazan, "Etnik Barış Bağlamında Bulgaristan Türklerinin Bulgarlarla Sosyal İlişkileri" *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 69, 2014.

¹⁷ Pekasıl, Tahir, "Geleneysel Dini Statülerin Toplumsal Uzlaşmaya Katkı İmkanları: Mardin Örneğinde Seydalar" *V. Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu*. Mardin, 2014.

¹⁸ Karslı, Bahset, *Din ve Sosyal Bütünleşme: Farklılık ve Birlikte Yaşama (Göksun Örneği)*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2012.

¹⁹ <http://www.yok.gov.tr/web/guest/universitemiz>, Erişim tarihi: 20.04.2016.

Tezlerin Yürütüldüğü Anabilim Dalları

Tablo 7, tez türünde yapılan barış konulu dini araştırmaların yürütüldüğü anabilim dallarının dağılımını sunmaktadır.

Anabilim Dalı	Frekans (f)	Yüzde (%)
Uluslararası ilişkiler	1	20.0
Tarih	1	20.0
Felsefe ve din bilimleri	1	20.0
Kamu yönetimi	1	20.0
Kültürel çalışmalar	1	20.0
Toplam	5	100.0

Tablo 7’ye göre uluslararası ilişkiler, tarih, felsefe ve din bilimleri, kamu yönetimi ve kültürel çalışmalar anabilim dalları olmak üzere toplam 5 farklı anabilim dalında konuyla ilgili tez yürütülmüştür. Bu bulgulardan hareketle, barış konusunun farklı anabilim dallarına bakan yönlerinin olması sebebiyle yapılan tez çalışmalarının yürütüldüğü anabilim dallarında da farklılık ortaya çıktığını ifade edebiliriz.

Makalelerin Yayımlandığı Dergiler

Tablo 8, barış konulu dini araştırma olarak çalışmamız kapsamına giren makale türündeki araştırmaların yayımlandığı dergilere göre dağılımını göstermektedir.

Dergi	Frekans (f)	Yüzde (%)
Akademik Araştırmalar Dergisi	1	2.27
Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi	1	2.27
Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi	1	2.27
Birey ve Toplum	1	2.27
CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi	1	2.27
Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi	1	2.27
Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi	1	2.27
Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi	1	2.27
Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi	2	4.55
Dini Araştırmalar Dergisi	3	6.82
Diyanet Dergisi	3	6.82
Diyanet İlmî Dergi	2	4.55
Doğuda ve Batıda İnsan Hakları	2	4.55
Ekev Akademi Dergisi	3	6.82
Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi	2	4.55
Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi	1	2.27
Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi	1	2.27
Hikmet Yurdu Düşünce Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi	1	2.27
İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi	1	2.27
International Journal of Science Culture and Sport	1	2.27
İslam Araştırmaları Dergisi	1	2.27

Tablo 8. İncelenen Çalışmaların Yayımlandığı Dergiye Göre Dağılımı		
Dergi	Frekans (f)	Yüzde (%)
İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi	2	4.55
İslami İlimler Dergisi	1	2.27
İslami Sosyal Bilimler Dergisi	2	4.55
İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi	3	6.82
Milel ve Nihal	1	2.27
Muş Alpaslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi	1	2.27
Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi	1	2.27
Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi	1	2.27
Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi	1	2.27
Toplam	44	100.0

Tablo 8 incelendiğinde, her bir dergide konuyla ilgili 1 ile 3 arasında makalenin yayımlandığı görülme olup toplam 30 farklı dergide konuyla ilgili makale yayınlanmıştır.

Bildirilerin Sunulduğu Kongre ve Sempozyumlar

Bildiri ve tebliğ olarak kongre ve sempozyum gibi çeşitli akademik toplantılarda sunumu yapılan çalışmaların sunumun yapıldığı yere göre dağılımı Tablo 9'da gösterilmiştir.

Tablo 9. İncelenen Çalışmaların Sunumunun Yapıldığı Yere Göre Dağılımı		
Kongre / Sempozyum / İlimi Toplantı	Frekans (f)	Yüzde (%)
2005 Yılı Kutlu Doğum: Dinin Dünya Barışına Katkısı Sempozyumu	4	7.69
9. Milli Mevlana Kongresi	1	1.92
Din ve Dünya Barışı Uluslararası Sempozyum	13	25.00
Gençlik Dönemi ve Eğitimi Tartışmalı İlimi Toplantı	1	1.92
I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu	1	1.92
II. Din Şurası	2	3.85
II. Uluslararası Dini Yayınlar Kongresi	1	1.92
International Mevlana Symposium	1	1.92
Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslami İlimler Uluslararası Sempozyumu	1	1.92
SDÜ II. Kutlu Doğum Sempozyumu	1	1.92
Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi	2	3.85
Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlana Sempozyumu	1	1.92
Uluslararası Kurban Sempozyumu	1	1.92
Uluslararası Mevlana ve Mevlevilik Sempozyumu	1	1.92
Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyet'e Katkıları Sempozyumu	2	3.85
Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu	1	1.92
V. Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu	18	34.62
Toplam	52	100.0

Tablo 9'a göre "Toplumsal Barışa Katkı Açısından Cami ve Din Görevlileri" teması ile gerçekleştirilen V. Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu 18 bildiri (%34.62) ile

en fazla sayıda sunumun yapıldığı programdır. Din ve Dünya Barışı Uluslararası Sempozyum’da ise 13 bildiri (%25) sunulmuştur. Toplam 52 bildirinin 31 tanesi (%59.62) barış temasının belirlendiği bu iki sempozyumda sunulmuştur. Bu durum, barış temasının özel olarak belirlendiği sempozyum ve kongrelerin, konuyla ilgili yapılan araştırmaların sayısında artış sağladığını göstermektedir.

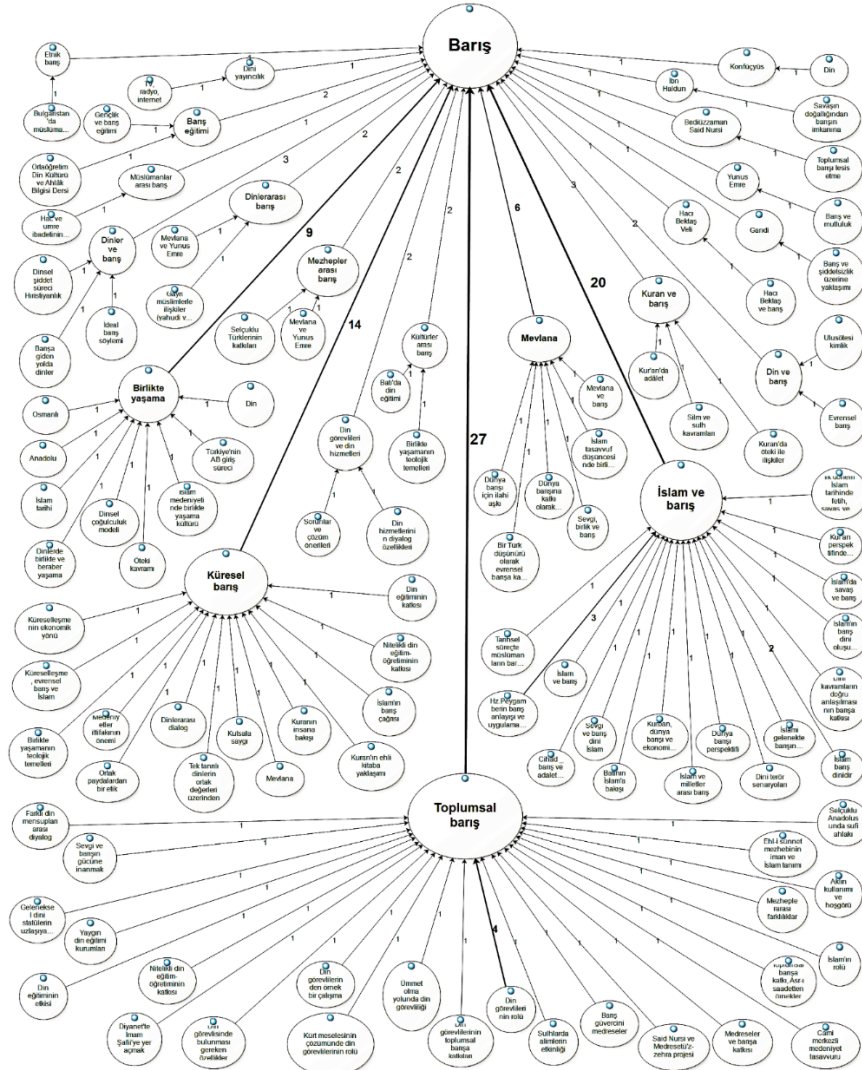
Çalışma Başlıklarında Kelime Sıklığı Analizi

Tipik bir veri setinde iki tür analiz biriminden söz edilebilir: Kelimeler ve cümleler. İlk analiz birimi ile ilgili olarak kelime sıklığı analizi, nitel verilerin sayısallaştırılması ve analizinde kullanılan yöntemlerden birisidir.²⁰ Bu kapsamda çalışma başlıklarında kelime sıklığı analizi yapılmıştır.

Tablo 10. İncelenen Çalışmaların Başlıklarında Yapılan Kelime Sıklığı Analizi Sonuçları

Kelime	Sıklık	Yüzde
barış, barışa, barışçı, barışı, barışın, barışına, barışında, sulh, sulhu, sulhlarda, peace, silm	96	12.07
din, dindir, dini, dinin, dinler, dinlerde, dinlerin, dinsel, dinlerarası, religion, religious	47	5.91
toplum, toplumda, toplumlar, toplumsal, sosyal, sosyolojik	29	3.64
dünya, dünyada, küresel, küreselleşme, evrensel, world, global	22	2.76
katkı, katkısı, katkılar, katkıları	18	2.26
yaşam, yaşama, yaşamanın, yaşamaya	10	1.26
savaş, savaşın, war	9	1.13
arası, arasında, arasındaki	8	1.01
görevlisi, görevliliği, görevlisinde, görevlilerinin, görevlilerinden	8	1.01
Mevlana, Mevlânâ'nın, Mevlânâ'da, Mowlana	7	0.88
rolü	7	0.88
kültürü, kültürlerle, kültürlerarası	6	0.75
Müslüman, Müslümanlar, Müslümanların, Muslims	6	0.75
öteki	6	0.75
tesis, tesisi, tesisine, tesisinde	6	0.75
hoşgörü, hoşgörüyü, tolerance	5	0.63
ilişkilerde, ilişkileri	5	0.63
diyalog, diyalogu	5	0.63
etkisi, etkileri, impact	4	0.50
tecrübe, tecrübesi, experience	4	0.50
farklı, farklılık, farklılıklarının, farklılıklarla	4	0.50
Hıristiyan, Hıristiyanlarla, Hıristiyanlık, Hıristiyanlığa	4	0.50
imkanı, imkanına, imkanları	4	0.50
medreseler, medreselerin, medresetü'z zehra	4	0.50
olan, olma, oluşunun	4	0.50
peygamberi, peygamber'in	4	0.50
sevgi, sevginin, love	4	0.50
süreci, sürecinde, süreçte	4	0.50
tarihinde, tarihimizde, tarihsel, history	4	0.50
çalışma, çalışmalar, study, studies	4	0.50

²⁰ Yıldırım ve Şimşek, Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri, s. 275-276.



Şekil 2: Barış konulu dini araştırmaların temalarına ilişkin model

Şekil 2'ye göre toplumsal barış, küresel barış, İslam ve barış ile birlikte yaşama temaları en fazla çalışmayı içinde barındıran temalardır. Ön plana çıkan bu temaları tek tek ele alacak olursak şu tespitleri yapmamız mümkündür:

Toplumsal barış teması altında ele alınan konulara bakıldığında, bu çalışmaların Türkiye'de iç barışın tesisi imkanı üzerinde durduğu görülmektedir. Bu anlamda toplumsal barışa katkı sağlayabilecek unsurlar incelenmiş, bir ideal birlikteliğe ulaşmak

üzere bazı teorik ve tarihi bilgiler, bireysel tecrübelerle birlikte literatürden yararlanılarak tartışılmıştır. Toplumsal barış temasının altında en fazla çalışılan konu, barışın tesis edilmesinde din görevlilerinin rolü konusu olmuştur.

Toplumsal barış konusundan sonra en fazla çalışmanın yer aldığı tema İslam ve barış teması olmuştur. Toplumunun çok büyük bir kesimi²¹ Müslüman olan bir ülke olarak Türkiye’de yapılan bu çalışmalarda İslam dininin barışa bakışı ele alınmış, barışın Kur’ânî temelleri, Hz. Peygamberin barış anlayışı ve uygulamaları ile İslami gelenekte barışın kaynağı gibi konular kimi çalışmalarda olgusal olarak kimi çalışmalarda ise tarihi tecrübe olarak incelenmiştir.

Yüksek sayıda çalışmanın yer aldığı bir diğer tema olan küresel barış teması altında ise dinler arası diyalogdan küreselleşmeye, medeniyetler ittifakı projesinden din eğitiminin küresel barışa katkısına kadar farklı konularda çalışmalar yer almaktadır.

Birlikte yaşama teması altında yer alan çalışmalara baktığımızda, bu çalışmaların daha çok Osmanlı ve Anadolu’daki tecrübe edilmiş birlikte yaşama kültürünü ele aldığı görülmektedir. Türkiye’nin AB’ye giriş sürecinde farklı dinlerin bir arada yaşama imkanı konusunun yanı sıra dinsel çoğulculuk modeli çerçevesinde öteki ile birlikte yaşama konusunda yapılan çalışmalar da mevcuttur. Bu tema altında yer alan çalışmalar genellikle tecrübe edilmiş bir olgu olarak barışı söz konusu ederken, toplumsal barış temasındaki çalışmalarda daha çok teorik bir tartışmanın yapıldığı ve bir ülke içerisinde imkan olarak barışın tesisi konusunun işlendiği gözlenmektedir. Aynı şekilde küresel barış temasındaki çalışmalar da genel olarak tecrübe edilmiş değil, küresel ölçekte barışın imkanı anlamında konuyu ele alan ve gelecek perspektifi sunan çalışmalar olarak değerlendirilebilir.

Mevlana, Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre, Gandhi ve Konfüçyüs gibi şahsiyetlerin barış perspektifi ile ilgili çalışmalar da yürütülmüş bunlar içerisinde en fazla çalışılan Mevlana olmuştur.

Ayrıca dinler arası barış, Müslümanlar arası barış, mezhepler arası barış, kültürler arası barış, etnik barış, barış eğitimi ve dini yayıncılık temaları yanı sıra dinler ve barış ile Kur’an ve barış temaları, araştırmamız kapsamında ortaya çıkan diğer temalar olmuştur.

Çalışmaların İçeriğinde Kelime Sıklığı Analizi

Araştırmamız kapsamında incelenen tez, makale ve bildirilerden oluşan toplam 2476 sayfa metin NVIVO nitel veri analiz programı yardımıyla kelime sıklığı analizine tabi tutulmuştur. Analiz sonuçlarından edat ve bağlaç gibi kelimeler çıkarılmış, daha

²¹ Diyanet İşleri Başkanlığı ve Türkiye İstatistik Kurumu tarafından, yurt genelinde 21.632 kişinin katılımıyla gerçekleştirilen “Türkiye’de Dini Hayat Araştırması (2014)” sonuçlarına göre katılımcıların %99,2’si kendisini Müslüman olarak ifade etmektedir.

2. Çalışmamız kapsamında incelenen araştırmaların 12'si İngilizce, 1'i Arapça, 88'i ise Türkçe olarak kaleme alınmıştır. Bu sonuçlar, uluslararası düzeyde bilimsel çalışmalara daha fazla destek olmak ve bu alanda daha fazla söz sahibi olmak adına yabancı dilde daha fazla sayıda çalışma kaleme alınması ihtiyacını ortaya koymaktadır.

3. Araştırma bulgularına göre özellikle barış temalı olarak düzenlenen sempozyum ve kongreler o yılda yapılan toplam yayın sayısında ciddi artışa sebep olduğu, yıllara göre bakıldığında dalgalı olmakla birlikte, 5'er yıllık periyotlar halinde incelendiğinde barış konulu dini araştırma sayısında ciddi bir artış olduğu gözlenmektedir.

4. İncelenen araştırmaların sadece 4 tanesi çift yazarlı iken geri kalan 97 çalışma tek yazarlı araştırmalardır. Bu durum, yapılan çalışmaların literatür taraması şeklindeki kuramsal araştırmalar olmasının bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Ayrıca grup çalışmalarının sorumluluk, zaman yönetimi, görev paylaşımı ve koordinasyon gibi konularda araştırmacılara kısıtlama getirmesinin bir diğer sebep olması mümkündür. Al tarafından yapılan bir çalışmada Social Science Citation Index (SSCI)'deki Türkiye adresli yayınlardaki çok yazarlılığa doğru giden yönelişi daha iyi gösterebilmek amacıyla 28 yıllık zaman dilimi dörder yıllık periyotlara ayrılmıştır. 1990'lı yıllara kadar yayınların yarısından fazlası hep tek yazarlıdır. Yıllar tek tek incelendiğinde de, 1992 yılına kadar Türkiye adresli sosyal bilimler yayınlarında tek yazarlılığın hakim olduğu, 1992 yılından itibaren ise çok yazarlı yayın sayısının hiçbir yıl tek yazarlı yayın sayısının altına düşmediği saptanmıştır.²³ Ancak araştırmamız kapsamında incelediğimiz çalışmalarda bu eğilim gözlenmemiştir. Ortak yazarlık bireylerin farklı bakış açıları ile düşünmesini sağlayabileceği gibi, tek kişinin gözünden kaçabilecek olası hataları en aza indirmede de yardımcı olacaktır. Özellikle araştırma deneyimi fazla olmayan araştırmacıların bu işi yıllardır yapanlarla işbirliği içinde olmaları, gelecekte yapacakları araştırmaların niteliğine katkı sağlayacaktır.

5. Sadece 3 çalışmanın farklı yöntemlerle gerçekleştirilmiş alan araştırması olduğu, geriye kalan 98 çalışmanın yöntemi hakkında bilgi verilmemekle birlikte, incelendiğinde literatür (alan yazın) taraması şeklindeki kuramsal çalışmalar olduğu görülmüştür. Buradan hareketle, konuyla ilgili kuramsal çalışmaların yürütülmesi eğilimi yüksektir denilebilir. Bu bulgular, konumuz bağlamında alan araştırmalarına olan ihtiyacı ortaya koyması bakımından önemlidir. Zira sosyal bilimlerde yapılan çalışmalarda ortaya konan teorik varsayımların uygulamadaki geçerliliklerinin anlaşılabilmesi için yapılacak alan araştırmaları ile desteklenmeleri gerekmektedir.²⁴ Yapılan alan araştırmalarının sonucunda bilimsel ve objektif verilerin elde edilmesi için hem nicel hem de nitel araştırma yaklaşımının kullanılması mümkündür. Her iki

²³ Al, Umut, "Çok Yazarlılığın Bilimsel İletişimdeki Yeri" Prof. Dr. Nilüfer Tuncer'e Armağan (özel sayı), 2005.

²⁴ Karagöz, Yalçın, ve Ekici, Süleyman, "Sosyal Bilimlerde Yapılan Uygulamalı Araştırmalarda Kullanılan İstatistiksel Teknikler ve Kullanılan Ölçekler" C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, 5/1, 2004, s. 26.

araştırma yaklaşımının birlikte kullanıldığı karma yöntem yaklaşımının tercih edilmesi daha geçerli ve güvenilir sonuçlar elde edilmesini sağlayacaktır.

“Medreselerin toplumsal barışa katkısı”, “barışa katkısı bağlamında din hizmetinin bazı sorunları ve çözüm önerileri”, “toplumsal barışın sağlanmasında din görevlilerinin rolü”, “sosyal barışı sağlamada dinin ve din adamının rolü” gibi konularda yapılan çalışmaların da literatür taraması şeklinde yürütülen çalışmalar olduğu, bu bağlamda bazı düşüncelerin literatürden temellendirilerek işlendiği gözlenmiştir. Ancak ele aldığı ve tartıştığı konular bakımından bu tür çalışmaların alan araştırması şeklinde gerçekleştirilmesi kaçınılmazdır.

Fikhî sorulara verdikleri cevaplar bağlamında din görevlilerinin toplumsal barışa etkilerinin ele alındığı bir çalışmada şu ifadeler yer almaktadır:

“Halkın dini sorularına verilen cevapların, onların İslami yaşayışlarını etkilediğini, kendi iç dünyalarında, ailevi hayatlarında ve toplum içindeki rollerinde etkili olduğunu, bunlarda huzurlu olup olmamasına ve onlarla barışık olup olmamasına da tesir edeceğini, bunun da toplumsal barışa katkı sağlayacağını veya zarar vereceğini söyleyebiliriz.”

İncelenen bu ve bunun gibi çalışmalarda çoğu kez kişisel tecrübe ve kanaatlerden hareketle yargıda bulunulduğu görülmektedir. Dolayısıyla bunların temellendirilmeye muhtaç ifadeler olduğu söylenebilir. Zira bu tür yargıların ancak uygun bir yöntemin kullanılacağı alan araştırması sonucunda ifade edilmesi mümkündür. Bireysel gözlemler ve sınırlı tecrübelerle düşünceleri ortaya koymak yerine sahadan veri toplamak suretiyle alan araştırmalarına yönelmek daha zengin veriler elde etmeye, bilimsel niteliğe haiz sağlıklı değerlendirmeler yapmaya ve öneriler getirmeye imkan verecektir.

6. Çalışılan konulara bakıldığında küresel barış, toplumsal barış, İslam ve barış ile birlikte yaşama şeklinde dört temel temanın var olduğu söylenebilir. Bunun dışında Yunus Emre, Mevlana ve Hacı Bektaş Veli gibi şahsiyetler ve barış teması bir diğer çalışma grubunu oluştururken dinler arası, Müslümanlar arası, mezhepler arası ve kültürler arası barış konularını ele alan çeşitli çalışmalar mevcuttur. Çoğunluğunu toplumsal barış teması altında değerlendirdiğimiz, din görevlilerinin barışı sağlamadaki rolü üzerine de ciddi sayıda çalışma yapılmıştır. Ancak bunların da kuramsal nitelikte araştırmalar olması ciddi bir sınırlılık olarak değerlendirilmektedir.

7. Barış konusunda yapılmış, dini bir bağlamı bulunan ve araştırmamız kriterlerine uyan tez sayısı 5 olarak tespit edilmiştir. Her birisi farklı üniversitede olmak üzere Ankara, Bilkent, Atatürk, Cumhuriyet ve Süleyman Şah Üniversitelerinde gerçekleştirilmiş olan tez çalışmaları, sırasıyla bu üniversitelerin uluslararası ilişkiler, tarih, felsefe ve din bilimleri, kamu yönetimi ve kültürel çalışmalar anabilim dallarında yapılmıştır. 2015-2016 öğretim yılı itibarıyla Türkiye’de toplam 193 devlet ve vakıf üniversitesi bulunduğu düşünüldüğünde konuyla ilgili yapılan tez çalışmalarının sayısı

oldukça düşüktür. Üniversitelerin felsefe ve din bilimleri anabilim dalları başta olmak üzere sosyal bilimler alanında konu hakkında daha fazla çalışma yapılması ihtiyacının söz konusu olduğu söylenebilir. Zira küresel ve toplumsal anlamda barışa bugün dünden daha fazla ihtiyaç vardır. Barışa katkı sağlama bakımından din önemli bir fonksiyon üstlenebilir. Din bu noktada katkı sağlamıyorsa bunun sebepleri nelerdir, onlar araştırılmalıdır. Eğitimsizlik, dinin yanlış yorumlanması, önyargılar, devletlerin yanlış uygulamaları, kötü tecrübeler, sosyal adaletsizlik... vb. sebepler barışın tesis edilmesi önündeki engellerden olabilir.

8. Araştırmamız, Türkiye’de yapılan çalışmaları konu edinmiştir. Uluslararası düzeydeki çalışmalar da analiz edilerek ulusal düzeydeki araştırmaların bulgularıyla kıyaslanabilir. Yabancı dillerde yazılmış tezlerin analizleri yapılarak Türkiye’de yapılmış tezlerin özellikleriyle karşılaştırılabilir.

Kaynakça

- » Al, Umur. “Çok Yazarlılığın Bilimsel İletişimdeki Yeri” *Prof. Dr. Nilüfer Tuncer’e Armağan* (özel sayı), 2005: 31-41.
- » Albayrak, Kadir. “İdeal Barış Söylemi İle Reel Şiddet Eylemi Arasında Dinler.” *Din ve Dünya Barışı Uluslararası Sempozyum*. İstanbul, 2008. 574-601.
- » Dalkılıç, Mehmet, ve Ramazan Biçer. “Etnik Barış Bağlamında Bulgaristan Türklerinin Bulgarlarla Sosyal İlişkileri” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 69 (2014): 119-151.
- » Gündüz, Şinasi. “Kültürlerarası Barış ve Birarada Yaşamın Teolojik Temelleri” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (2006): 17-28.
- » Kalin, İbrahim. “Islam and Peace: A Preliminary Survey on the Sources of Peace in the Islamic Tradition” *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 11 (2004): 1-37.
- » Karagöz, Yalçın, ve Süleyman Ekici. “Sosyal Bilimlerde Yapılan Uygulamalı Araştırmalarda Kullanılan İstatistiksel Teknikler ve Kullanılan Ölçekler” *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 5/ 1 (2004): 25-43.
- » Karslı, Bahset. *Din ve Sosyal Bütünleşme: Farklılık ve Birlikte Yaşama (Göksun Örneği)*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2012.
- » Kirman, Mehmet Ali. “Barışa Giden Yolda Dinlerin Rolü: Sosyolojik Bir Analiz” *Din ve Dünya Barışı Uluslararası Sempozyum*. İstanbul, 2007. 423-439.
- » Köse, Saffet. “Din Özgürlüğünün Sağlanması Barışa Katkısı” *2005 Yılı Kutlu Doğum: Dinin Dünya Barışına Katkısı Sempozyumu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006. 269-309.
- » Malik, Mohammad Manzoor, ve Saim Kayadibi. “Religion and Global Peace: The Instrumentality of Religion.” *Birey ve Toplum* 1/ 2 (2011): 149-168.
- » Önal, Gökhan, ve Zeki Arsal. “İlkokul ve Ortaokul Öğretim Programlarında Barış Eğitimi” *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 15 (2015): 176-191.
- » Patton, Michael Quinn. *Qualitative Research and Evaluation Methods*. London: Sage Publications, 2002.
- » Pekasil, Tahir. “Geleneksel Dini Statülerin Toplumsal Uzlaşya Katkı İmkanları: Mardin Örneğinde Seydalar” *V. Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu*. Mardin, 2014. 219-251.
- » Yao, Xinzhong. “Religion, War And Peace - A Confucian Response” *Din ve Dünya Barışı Uluslararası Sempozyum*. İstanbul, 2007. 440-462.
- » Yıldırım, Ali, ve Hasan Şimşek. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013.

YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

Genel İlkeler

- *Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi Mütefekkir*, dini araştırmalar alanında uluslararası bilimsel, akademik ve hakemli bir dergi olup, Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki sayı şeklinde yayımlanır.
- *Mütefekkir*'in tüm dillerdeki kısaltması **Mütefekkir** şeklinde verilmelidir.
- *Mütefekkir*, dini araştırmalar alanında, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların özgün makale ve eviri makaleleri yanı sıra editöre mektup, özet, kitap kritiği ile sempozyum ve konferans tanıtımlarını içerir. Bu alanlarla ilgilenen tüm araştırmacılara açık olan dergide, söz konusu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Gönderilen tüm çalışmalar, editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.
- Gönderilen yazılar, ulusal ve uluslararası geçerli bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olmalıdır.
- Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Derginin yayın dili Türkçe, Arapça ve İngilizce olup diğer dillerdeki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
- Yazısı *Mütefekkir*'de yayımlanan yazar(lar), telif hakkının süresiz olarak *Mütefekkir*'e ait olduğunu kabul etmiş sayılır.
- Yazılar, mutefekkir.aksaray.edu.tr internet adresindeki online makale gönderme ve takip etme sistemi aracılığıyla, e-posta adresi ve parolayla girilen kişisel sayfadan gönderildikten sonra, aynı sayfadan hakem süreci takip edilebilir. Aynı zamanda, mutefekkirdergisi@gmail.com ve mutefekkirdergisi@aksaray.edu.tr e-posta adresleri veya karasal posta aracılığıyla da yazı gönderilebilir.

Yayın İlkeleri

- *Mütefekkir*'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, özgün ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmemiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyüklük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.
- *Mütefekkir*'e gönderilen araştırmalar, editörler tarafından genel olarak şekil ve içerik yönünden incelenerek dergide yayımlanmaya değer olup olmadığına karar verilir. Uygun araştırmalar daha sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla editörler kuruluna bildirir.
- Bir araştırmanın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri "Yayımlanabilir", "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" ve "Yayımlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşleriyle karara bağlanır.
- Bir araştırmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin değerlendirmesinin olumlu olması gerekir.
- İki hakem tarafından "yayımlanamaz" görüşü bildirilen yazılar yayımlanmaz.
- Bir olumlu bir olumsuz hakem değerlendirmesi durumunda üçüncü hakeme başvurulur.
- "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" seçeneekli durumlarda araştırma müellifin tashihi sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.

Yazım İlkeleri

- Yazılar, Microsoft Word programında yazılarak (eviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir.
- Yazının herhangi bir yerinde yazar adı, unvanı, görev yaptığı kurum ve kendisine ulaşılabilecek telefon ve e-posta adresi gibi bilgilere yer verilmemelidir. Bu bilgiler, yazılar hakem sürecinden geçtikten sonra, yazıya editör tarafından eklenecektir. Dolayısıyla yazılar sisteme girilirken, gözden geçirilip, yazara ait herhangi bir bilginin yer almadığından emin olunmalıdır. Bu husus,

makaleyi inceleyecek hakemlere daha objektif değerlendirme imkânı tanınması açısından önemlidir.

- Gövde metinleri, (kaynakça, resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla yirmi beş (25) sayfa, Microsoft Office Word programında Times New Roman fontu ile 12 punto büyüklüğünde, 1,5 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş yazılmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2,5, sağ 2,5, sol 2,5 ve alt 2,5 cm olarak ayarlanmalıdır.
- Dipnotlar, 10 punto Times New Roman, 1 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş olmalıdır.
- Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.
- Makalelerin 150 kelimelik Türkçe özü ve bu özü (abstract) İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özlere verilmelidir.
- Beş (5) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir.
- Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.
- Editör, yazıların imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu'nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.
- İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında tutarlı olunmalıdır.
- Metin içinde vefat tarihi verilecekse (ö. 425/1033) şeklinde olmalıdır.
- Makalenin sonunda "kaynakça" verilmelidir.

Atıf Sistemi

- Mütefekkir'de atıf sistemi olarak CMS (Chicago of Manual Style) yöntemi kullanılmaktadır.
- a.yer., a.g.e., a.mf., ibid gibi kısaltmalar **kullanılmamalıdır**.
- Kaynaklar arası, noktalı virgül ile ayrılmalıdır. Aynı kaynağa atıfların arası virgül ile ayrılarak, virgül öncesine birleştirilip sonrasında boşluk bırakılmalıdır.
- Kaynakça, metnin sonunda yazarların soyadına veya meşhur adına göre alfabetik olarak yazılmalıdır.
- Kaynakçada, Arap isimleri çok uzatılmamalı ve yazar adı önündeki "el" takıları yazılmamalıdır.
- Kaynakçada, varsa iki, üç veya daha çok yazar, açık olarak zikredilmelidir.
- Kaynakçada, müelliflerin vefat tarihi verilmemelidir.
- Kaynakçada bir yazarın birden fazla yayını olması halinde yayım tarihine göre sıralanmalı ve alt alta "_____" şeklinde yazar ismi verilmeden sıralanmalıdır.
- Basılmış sempozyum bildirilerinin, ansiklopedi maddelerinin ve kitap bölümlerinin yayınlandıkları eser içerisinde yer aldıkları sayfa aralıkları, (varsa) cilt numaraları kaynakçada verilmelidir.

1. Kitap

İlk geçtiği yerde: Yazar(lar)ın soyadı/meşhur adı ve adı, eserin tam ismi (italik), (varsa) tercüme edenin, tahkik edenin, hazırlayanın veya editörün adı ve soyadı, (varsa) yayınevi, baskı sayısı, basım yeri, basım yılı, (varsa) Roma rakamla cilt sayısı ve sayfa numarası. Eserde olanlar bu sıraya göre yazılır.

– Eserin yayınevi, baskı sayısı (varsa), basım yeri ve yılı biliniyorsa yazılmalıdır. Basım yeri yoksa yy. basım tarihi yoksa ty. kısaltması kullanılmalıdır.

– Ciltlerin baskı tarihleri farklı ise ilk geçtiği yerde tüm ciltlerin baskı tarihleri birlikte verilir. (Kahire 1934-1962).

İkinci geçtiği yerde: Yazar(lar)ın soyadı, anlamlı kısaltılmış eser adı (italik), (varsa) Roma rakamla cilt sayısı ve sayfa numarası veya aralığı.

Kaynakçada: Bibliyografik künyeler, ilk geçtiği yerdeki gibi tam olarak verilmeli. Varsa iki, üç veya daha çok yazar, açık olarak zikredilmeli. Ancak **cilt sayısı ve sayfa numarası yazılmamalı**.

Tek Yazarlı:

* Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1957, II, 28-29.

– Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, II, 28-29.

* Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. II. bs. Ankara 2000, s. 102.

– Görmez, *Metodoloji Sorunu*, ss. 24-33.

* Ahmed Cevdet Paşa, *Kısâs-ı Enbiyâ ve Tevârîh-i Hulefâ*, sad. Ali Arslan, Arslan Yay. İstanbul 1980, I, 34.

– Ahmed Cevdet Paşa, *Kısâs-ı Enbiyâ*, I, 34.

* Ankaravî, İsmail, *Minhâcu'l-fukarâ -Fakirlerin Yolu-*, haz. Saadettin Ekici, III. bs. İnsan Yay. İstanbul 2011, s. 405.

– Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, s. 405.

İki Yazarlı:

* Ali, Kecia-Leaman, Oliver, *İslam: The Key Concepts*, Routledge, London/New York 2008, s. 155-58.

– Ali,-Leaman, *İslam: The Key Concepts*, s. 155-58.

Üç veya Daha Çok Yazarlı:

* Topaloğlu, Bekir vd., *İslam'da İnanç Esasları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. İstanbul 1998, s. 25.

– Topaloğlu vd., *İslam'da İnanç Esasları*, s. 25.

Arapça Eserler:

• Arapça eser adlarının ilk harfi büyük, diğerleri küçük yazılır. Arada geçen özel isimlerin ilk harfi ise büyük yazılır. Varsa eser önündeki “el” takıları küçük harfle yazılır, araya tire konur ve alfabetik sıralamada dikkate alınmaz. Yazar önündeki “el” takıları yazılmaz (Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak*).

* Tahâvî, Ebû Ca'fer, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, I. bs. Beyrut 1994, X, 234.

– Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, X, 234.

* Zehebî, Muhammed, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Mektebtü Vehbe*, Kahire ty. II, 265.

– Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II, 265.

* Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn, *el-İrşâd ilâ kavâtî'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, thk. M. Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülhamid, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1369/1950, s. 181.

– Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 181.

* Râzî, Fahrüddin, *Mefâtihu'l-gayb: et-Tefsîru'l-kebir*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamid Kahire 1934-1962), I, 45.

– Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 35.

Çeviri:

* İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selâhattin Ayaz, Pınar Yay. İstanbul ty. s. 125.

– İzutsu, *Kur'ân'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, s. 125.

2. Makale

İlk geçtiği yerde: Yazar(lar)ın soyadı/meşhur adı ve adı, makalenin tam ismi (tırnak içinde ve düz metin), derginin *kısaltılmış* adı (italik), (varsa) çeviren, (varsa) basım yeri, (varsa) cilt sayısı, (varsa) sayı numarası, (varsa) basım yılı, sayfa numarası veya aralığı. Makale hakkında mevcut bilgiler bu sıraya göre yazılır.

İkinci geçtiği yerde: Yazar(lar)ın soyadı, makalenin anlamlı kısaltılmış adı (tırnak içinde ve düz metin), sayfa numarası veya aralığı.

Kaynakçada: Bibliyografik künyeler, ilk geçtiği yerdeki gibi tam olarak yazılmalı. Varsa iki yazar açık, üç veya daha çok yazar varsa ilk yazar yazılıp diğerleri vd. olarak zikredilmeli. **Dergilerin tam ismi ile parantez içerisinde kısaltması (italik) yazılmalı.** Sayfa aralığı verilmeli.

* Karapınar, Fikret, “Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri ‘...Oruç bana aittir...’ Hadisi Örneği”, *Marife*, Konya, 9/1 (2009): 57-60.

– Karapınar, “Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri”, s. 89.

* Okumuşlar, Muhiddin, “Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikaye”, *SÜİFD*, Konya, 21 (2006): 239.

– Okumuşlar, “Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikaye”, ss. 239-245.

* Öztürk, Mustafa, “Tefsirden Zahir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum”, *İslâmiyât*, Ankara, 2/3 (1999): 34-45.

– Öztürk, “Tefsirden Zahir-Bâtın Düalizmi”, s. 48.

* Ünal, İsmail Hakkı, “Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber’i (s.a.v.) Anlamak”, *İAD*, Ankara, 10/1-2-3 (1997): 42-50.

– Ünal, “Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber’i (s.a.v.) Anlamak”, s. 49.

* Yıldırım, Ahmet, “Hadisleri Anlamada İşâri Yorum”, *SDÜİFD*, Isparta, 13 (2004): 13-36.

- Yıldırım, “Hadisleri Anlamada İshâri Yorum”, ss. 16-18.
 * Ebû Gudde, Abdu'l-Fettâh, “Halku'l-Kur'ân Meselesi, Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri”, çev. Mücteba Uğur, *AÜİFD*, Ankara, 20 (1975): 307-321.
 – Ebû Gudde, “Halku'l-Kur'ân Meselesi, Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri”, s. 307.

3. Ansiklopedi Maddesi

- * Kandemir, M. Yaşar vd. “Ahmed b. Hanbel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, II, 78. (Maddenin iki yazarı açıkça yazılır, üç veya daha çok yazar varsa ilk yazar yazılıp diğerleri vd. olarak zikredilir. Ancak kaynakçada açık olarak yazılmalı).
 – Kandemir vd., “Ahmed b. Hanbel”, *DİA*, II, 79.
 * Schacht, Josef, “Murted”, *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yay. İstanbul 1998, II, 66.
 – Schacht, “Murted”, *İA*, II, 67.

4. Kitap Bölümü, Basılmış Bildiri Kitabı

- * Fazlur Rahman, “Revival and Reform in Islam”, *The Cambridge History of Islam*, ed. Peter Malcolm Holt vd. Cambridge University Press, Cambridge 1970, II, 632–56.
 – Fazlur Rahman, “Revival and Reform in Islam”, II, 635.
 * Karluk, Sadık Rıdvan, “Kıbrıs'ın AB Üyeliği AB'yi Böler mi?”, *Avrupa Birliği Üzerine Notlar*, ed. Oğuz Kaymakçı, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2005, ss. 263-287.
 – Karluk, “Kıbrıs'ın AB Üyeliği AB'yi Böler mi?”, s. 277.
 * Ağırman, Cemal, “Rivâyet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıklarının Rolü”, *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu*, 20-30 Mayıs 2004 Bursa, Kur'an Araştırmaları Vakfı Kurav Yay. Bursa 2005, ss. 117-137.
 – Ağırman, “Rivâyet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıklarının Rolü”, s. 124.

5. Tez

İlk geçtiği yer ve kaynakçada: Dadan, Ali, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler -Câhiliye Dönemin-den Emevîler'in Sonuna Kadar-*, Basılmamış Doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2013, s. 67. (Kaynakçada sayfa numarası yazılmaz)

İkinci geçtiği yerde: Dadan, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler*, s. 67.

6. Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes

a. Ayet:

* Bakara 2/22. (ilk rakam sure numarasını, ikinci rakam ise ayet numarasını gösterir).

b. Kitab-ı Mukaddes:

* Tekvin 34:21; Matta 7:6.

7. Hadis-i Şerif

Kütüb-i Sitte, Concordance sistemine göre verilmelidir.

a. Bölüm (kitap) adından sonra bâb numarası verilenler:

Buhârî, Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce, Nesâî, Dârimî

* Buhârî, İman 21 (112); Tirmizî, Salât 2 (321). Parantez içindeki rakamlar hadis numarası olup tercihe bağlıdır.

b. Bölüm (kitap) adından sonra hadis numarası verilenler:

Müslim ve Mâlik

* Müslim, Zekât 21 (245) bu son rakam baştan sona kitabın tamamının sıralı hadis numarası olup tercihe bağlıdır.

c. Bunların dışındaki hadis kitaplarında cilt ve sayfa numarası verilmelidir:

* Abdürrezzak, *Musannef*, II, 214 (2345); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 567 (3467). Parantez içindeki rakamlar baştan sona kitabın hadis numarası olup tercihe bağlıdır.

8. Online Kaynak

İlk geçtiği yer ve kaynakçada: Yazar soyadı, adı, adres çubuğunda yer alan ibare olduğu gibi yazılmalı ayrıca sonuna erişim tarihi eklenmelidir.

* Varol, Mehmet Bahaüddin, “Dijital Ortamda Siyer Anlatım ve Öğretimi”, <http://www.sonpeygamber.info/dijital-ortamda-siyer-anlatim-ve-ogretimi-tespitler-problemler-teklifler>, (et. 08.07.2015). (Köprü kaldırılmalıdır)

- * Eşitgin, Dinçer, "Büyüme Romanı (Bildungsroman) Kavramı Etrafında Aşk-ı Memnu ve Roman Kişisi Nihal", *Millî Eğitimi Dergisi*, S. 162, Ankara 2004, http://dhgm.meb.gov.tr/yayimler/dergiler/Millî_Eğitim_Dergisi/162/esitgin.htm, (et. 29.08.2015). (Köprü kaldırılmalıdır)
- * Mengi, Mine, "Divan Şiiri ve Bıkr-ı Mana", *Divan Şiiri Yazıları*, Akçağ Yay. Ankara 2000, s. 22-29, <http://turkoloji.cu.edu.tr/ESKİ%20TURK%20%20EDEBİYATI/2.php>, (et. 29.08.2015). (Köprü kaldırılmalıdır)
- * Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi, Çukurova Üniversitesi, <http://turkoloji.cu.edu.tr>, (et. 29.08.2015). (Köprü kaldırılmalıdır)
- * Milli Kütüphane, Milli Kütüphane, <http://www.mkutup.gov.tr>, (et. 29.08.2015). (Köprü kaldırılmalıdır)
- * Horata, Osman, Prof. Dr. Osman Horata, <http://www.turkoloji.hacettepe.edu.tr/osman.shtml>, (et. 14.04.2005). (Köprü kaldırılmalıdır)

9. Yazma Eserler

- * Gülâbâdî, Ebû Bekir, *Maâni'l-Ahbâr*, Topkapı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmed Böl. nu: 538. - Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, III. Ahmed Böl. nu: 538, vr. 30/a.

10. Yazarı Olmayan Eserler

Yazarı belirtilmeyen kitap, ansiklopedi vb. eserlerde, eserin ismi ile diğeri bilgiler yazılır.

- * *Türkçe Sözlük I*, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara 1988, s. 234.
- * *İmlâ Kılavuzu*, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara 2000, s. 304.

Kısaltmalar Dizini

ABD	: Ana bilim dalı	M.	: Miladi
Arş. Gör.	: Araştırma Görevlisi	MÖ.	: Milattan önce
BD	: Bilim dalı	MS.	: Milattan sonra
Bk/bk.	: Bakınız	nşr.	: Neşir
Böl.	: Bölüm	Nu.	: Numara
b.	: Bin, ibn	ö.	: Ölüm tarihi
bs.	: Baskı, basım	Öğr. Gör.	: Öğretim Görevlisi
C.	: Cilt	Prof. Dr.	: Profesör Doktor
çev.	: Çeviri	(r.a)	: Râdiyallahu anh
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi	s.	: Sayfa
Doç. Dr.	: Doçent Doktor	S.	: Sayı
dn.	: dipnot	(s.a)	: Sallallahu aleyhi ve sellem
Dr.	: Doktor	sad.	: Sadeleştiren
drl.	: Derleyen	ss.	: Sayfa aralığı
ed.	: Editör	thk.	: Tahkik
Eİ ²	: Encyclopaedia of Islam Second Edition	ty.	: Basım tarihi yok
et.	: Erişim Tarihi	Ü.	: Üniversite
Fak.	: Fakülte	vb.	: Ve başkası, ve başkaları, ve benzer(ler)i
H.	: Hicri	vd.	: Ve devamı, ve diğeri
haz.	: Hazırlayan	vs.	: Vesaire
hz.	: Hazreti	vr.	: Varak
İA	: İslam Ansiklopedisi	Yay.	: Yayını, yayınları, yayıncılık
Krş/krş.	: Karşılaştırınız	Yrd. Doç. Dr.	: Yardımcı Doçent Doktor
		yy.	: Basım yeri yok

Diğeri kısaltmalar dizini TDK'nın web sayfasından kullanılmalıdır.

PUBLISHING AND WRITING PRINCIPLES

General Principles

- *Journal of Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, Mütfekkir* is a scientific, academic and peer-reviewed journal on religious studies. It is published twice a year.
- The abbreviation of the journal should be referred as **Mütfekkir** in all languages.
- Besides authentic and translated articles by scholars contributing whether from Turkey or abroad, *Mütfekkir* contains letter to the editor, summary, book review, introductions of symposiums and conferences on religious studies. Within the journal, open to all the scholars working on these fields, the editorial board decides on the publishing of the materials out of these fields.
- All the manuscripts sent to the journal are published following the approval of the editorial board.
- Manuscripts should be in accordance with the scientific research and publication ethics valid nationally and internationally.
- Scientific, legal and linguistic responsibilities of the published articles belong to the author.
- Publication language of the journal is Turkish; however, editorial board decides on the publication of the manuscripts in other languages. The manuscripts which haven't been published in the journal are not sent back to the author.
- The authors whose manuscripts are published in *Mütfekkir* are considered to have accepted that the copyright belongs to *Mütfekkir*.

Publication Principles

- Articles submitted for consideration of publication in *Mütfekkir* must be academic, original and make contributions to the concerning area. Articles published anywhere in any form or greatly extracted from any published materials are not taken into consideration. For the manuscripts presented in a scientific event and not being published yet, the name, place and date of the event should be included.
- Articles submitted for consideration of publication are subject to review of the editor in terms of technical and academic criteria. Following the decision of editorial board, the appropriate articles are then sent to two referees known for their academic reputation in their respective areas. The referees send their scientific and technical evaluation reports to the editorial board by Article Evaluation Form.
- The publication of the article is decided upon the choices "Issuable", "Non-issuable" and "Issuable after Correction"
- In order an article to be published, two referees must deliver positive reports. If one of them delivers a negative report, the article is sent to a third referee and his/her report, whether positive or negative, will determine the result.
- In the situations of "Issuable after the correction", the study is introduced to the revision of the author and the editorial board decides whether the article will be published or not.
- If the editorial board considers it necessary, it can apply to the opinion of a fourth referee.
- If the referee wants to see the final revision of the article, it is sent to him/her once more.

Writing Principles

- Articles should be written via Microsoft Word. 12-point Times New Roman font should be used for the main text with 1,5 nk space. Paragraphs should be justified. Margins of 2,5 cm should be left on top, bottom and sides.
- Footnotes should be written with 10-point Times New Roman font with 1nk space and justified.
- Under the title of the article, there should not be information about the name of the author, his/her institution, phone number and email address etc. Since the system administrator can already see the author of an article, the information about the author will be added to the article after the referee process. Thus, while adding an article to the system, the authors must be sure that there is no information about him/her. This is especially important for the referees who will examine the article to work independently.

- Articles should not be longer than twenty (20) pages and if there is an appendix of pictures, drawings, maps etc. should not be longer than thirty (30) pages.
- Around 150-word abstract of the articles and English translation of the abstract should be submitted for the Turkish articles. Turkish and English abstracts should be submitted for foreign language articles. There should be Key Words consisting of five both in Turkish and English. The title of the article should be in Turkish and English.
- Editor has got the right to do minor changes in terms of spelling etc. Spelling book of the Turkish Language Council should be the main reference for spelling and punctuation unless there are special situations of the article.
- Author should be consistent in using diacritical letters and words with transcripts.
- Original title of a translated article and its bibliographic information should be stated with a footnote attached to the main title.
- If the dates of death are to be included, they should be as follows: (d. 425/1033)
- There should be a bibliography at the end of the manuscript.

Footnote Writing Principles

- CMS should be used as the reference system in the articles. Each article should include a bibliography at the end.
- For the first reference of a work, bibliographical information should be added completely. For the second reference of the same or work, surname(s) of the author(s), abridged name of the work/article and page number is enough. There **shouldn't be** abbreviations such as *idem, ibid* etc.
- There should be a semi-colon between the references. References to the same resource should be separated with commas, there should be a space after the commas.
- If there is no information about the date of the work, and also for manuscripts, only name of the authors should be written, for the works such as encyclopaedias whose authors were not mentioned, name of the work should be written.
- The bibliography should be written at the end of the text, listed in the order of the surnames of authors. If there are more than one works of an author, they should be ordered according to the publication date. Instead of the name of the author, "_____" should be included after the first work of the same author.
- Arabic names of the authors in the bibliography should not be too long and the prefix "al" before the names of the authors should not be written.
- If there are more than one authors, all of them should be included without abbreviation.
- Dates of death of the authors should not be included in the bibliography.
- Page intervals and (if there are) volume numbers of published symposium proceedings, encyclopaedia entries and book chapters should be included in the bibliography.

1. Book

First Reference

Surname or famous name of the author of the book, name of the author, book title (*italic*), name and surname of the translator or editor and so on, number of edition, printing place and date, volume (with Roman numerals) and page. If the volumes' print-dates are different, dates all the volumes are stated together (Cairo 1934-1962).

Second Reference

Surname of the author(s), abbreviated name of the book (*italic*), number of the volume with Roman numerals (if there is), page number/interval.

In the Bibliography

Bibliographic information should be the same as the first reference. If there are more than one authors, all of them should be included without abbreviation.

Single Author

* Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1957, II, 28-29.

– Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, II, 28-29.

* Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. II. bs. Ankara 2000, s. 102.

– Görmez, *Metodoloji Sorunu*, ss. 24-33.

* Ahmed Cevdet Paşa, *Kısâs-ı Enbiyâ ve Tevârîh-i Hulefâ*, sad. Ali Arslan, Arslan Yay. İstanbul 1980, I, 34.

– Ahmed Cevdet Paşa, *Kısâs-ı Enbiyâ*, I, 34.

* Ankaravî, İsmail, *Minhâcu'l-fukarâ -Fakirlerin Yolu-*, haz. Saadettin Ekici, III. bs. İnsan Yay. İstanbul 2011, s. 405.

– Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, s. 405.

Two-authors

* Ali, Kecia-Leaman, Oliver, *Islam: The Key Concepts*, Routledge, London/New York 2008, s. 155-58.

– Ali,-Leaman, *Islam: The Key Concepts*, s. 155-58.

Three and more authors

* Topaloğlu, Bekir vd., *İslam'da İnanç Esasları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. İstanbul 1998, s. 25.

– Topaloğlu vd., *İslam'da İnanç Esasları*, s. 25.

Works in Arabic

In the Arabic books' names, the first letter of the first word and proper nouns should be written in capital letters; the other letters should be written in lowercase letters.

* Tahâvî, Ebû Ca'fer, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, I. bs. Beyrut 1994, X, 234.

– Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, X, 234.

* Zehebî, Muhammed, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Mektebtü Vehbe*, Kahire ty. II, 265.

– Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II, 265.

* Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn, *el-İrşâd ilâ kavâtî'l-edille fi usûli'l-ittikâd*, thk. M. Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülhamid, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1369/1950, s. 181.

– Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 181.

* Râzî, Fahrudî, *Mefâtîhu'l-gayb: et-Tefsîru'l-kebir*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamid Kahire 1934-1962), I, 45.

– Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, II, 35.

Translation

* İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selâhattin Ayaz, Pınar Yay. İstanbul ty. s. 125.

– İzutsu, *Kur'ân'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, s. 125.

2. Articles

First Reference

Surname of the writer of the article, name of the writer, article title (italic and in quotes), title of journal or book (italic), name of the translator-if it is a translation, printing place and date, volume or year, issue number, page.

Second Reference

Surname of the author(s), abbreviated title of the article (in quotation, plain text), page number/interval

In the Bibliography

Bibliographic information should be the same as the first reference. If there are two authors, their names should be written without abbreviation. If there are three or more authors, the first author should be written and the others should be abbreviated as "et. al." Full name of the journals and their abbreviations should be written in Italic. Page intervals should be included.

* Karapınar, Fikret, "Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri '...Oruç bana aittir...'" Hadisi Örneği", *Marife*, Konya, 9/1 (2009): 57-60.

– Karapınar, "Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri", s. 89.

* Okumuşlar, Muhiddin, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikaye", *SÜİFD*, Konya, 21 (2006): 239.

– Okumuşlar, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikaye", ss. 239-245.

* Öztürk, Mustafa, "Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum", *İslâmîyât*, Ankara, 2/3 (1999): 34-45.

– Öztürk, "Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi", s. 48.

* Ünal, İsmail Hakkı, "Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber'i (s.a.v.) Anlamak", *İAD*, Ankara, 10/1-2-3 (1997): 42-50.

- Unal, “Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber’i (s.a.v.) Anlamak”, s. 49.
 * Yıldırım, Ahmet, “Hadisleri Anlamada İshârî Yorum”, *SDÜİFD*, Isparta, 13 (2004): 13-36.
 – Yıldırım, “Hadisleri Anlamada İshârî Yorum”, ss. 16-18.
 * Ebû Guddê, Abdu’l-Fettâh, “Halku’l-Kur’ân Meselesi, Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta’dil Kitaplarına Tesiri”, çev. Mücteba Uğur, *AÜİFD*, Ankara, 20 (1975): 307-321.
 – Ebû Guddê, “Halku’l-Kur’ân Meselesi, Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta’dil Kitaplarına Tesiri”, s. 307.

3. Encyclopaedia Entries

- * Kandemir, M. Yaşar vd. “Ahmed b. Hanbel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, II, 78. (Two authors of the entry are written without abbreviation. If there are three or more authors, the first author should be written and the others should be abbreviated as “et. al.”, but not in the bibliography.
 – Kandemir vd., “Ahmed b. Hanbel”, *DİA*, II, 79.
 * Schacht, Josef, “Murted”, *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yay. İstanbul 1998, II, 66.
 – Schacht, “Murted”, *İA*, II, 67.

4. Book Chapters and Published Symposium Proceedings

- * Fazlur Rahman, “Revival and Reform in Islam”, *The Cambridge History of Islam*, ed. Peter Malcolm Holt vd. Cambridge University Press, Cambridge 1970, II, 632–56.
 – Fazlur Rahman, “Revival and Reform in Islam”, II, 635.
 * Karluk, Sadık Rıdvan, “Kıbrıs’ın AB Üyeliği AB’yi Böler mi?”, *Avrupa Birliği Üzerine Notlar*, ed. Öğuz Kaymakçı, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2005, ss. 263-287.
 – Karluk, “Kıbrıs’ın AB Üyeliği AB’yi Böler mi?”, s. 277.
 * Ağırman, Cemal, “Rivâyet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıklarının Rolü”, *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu*, 20-30 Mayıs 2004 Bursa, Kur’ân Araştırmaları Vakfı Kurav Yay. Bursa 2005, ss. 117-137.
 – Ağırman, “Rivâyet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıklarının Rolü”, s. 124.

5. Thesis

First reference and in the Bibliography

Name and Surname of the author of the thesis, name of the thesis (Italic), acceptance year as an MA or PHD thesis, name of the institute, page

Example: Dadan, Ali, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler (Câhiliye Döneminden Emevîler’in Sonuna Kadar)*, unpublished Doctoral Thesis, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 67 (no page number in the bibliography).

Second Reference

Dadan, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler*, s. 67.

6. Qur’an and Bible

i. Verse

* Bakara 2/22. (the first number shows the number of the sourah and the second number shows the verse/ayah)

ii. Bible

* Tekvin 34:21; Matta 7:6.

7. Hadîths

References to the hadiths included in Kutub Sittah should be in accordance with Concordance.

- Number of chapter after the name of the book

Buhârî, Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce, Nesâî, Dârimî
 Buhârî, İman 15.

- Number of hadith after the name of the book

Muslim ve Mâlik
 Müslim, Zekât 21

- Others should be referred with the number of the volume and page.

Abdürrezzak, *Musannef*, II, 214 (2345); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 567 (3467).

8. Online Sources:

First Reference and in the Bibliography

The information on the address bar should be written as it is, besides, access date should be added at the end.

- * Varol, Mehmet Bahaüddin, "Dijital Ortamda Siyer Anlatım ve Öğretimi", <http://www.son-peygamber.info/dijital-ortamda-siyer-anlatim-ve-ogretimi-tespitler-problemler-teklifler>, (ad. 08.07.2015). (hyperlink should be removed)
- * Eşitgin, Dinçer, "Büyüme Romanı (Bildungsroman) Kavramı Etrafında Aşk-ı Memnu ve Roman Kişisi Nihal", *Millî Eğitim Dergisi*, S. 162, Ankara 2004, http://dhgm.meb.gov.tr/yayimlar/dergiler/Milli_Egitim_Dergisi/162/esitgin.htm, (ad. 29.08.2015). (hyperlink should be removed)
- * Mengi, Mine, "Divan Şiiri ve Bîkr-i Mana", *Divan Şiiri Yazıları*, Akçağ Yay. Ankara 2000, s. 22-29, <http://turkoloji.cu.edu.tr/ESKI%20TURK%20%20EDEBIYATI/2.php>, (ad. 29.08.2015). (hyperlink should be removed)
- * Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi, Çukurova Üniversitesi, <http://turkoloji.cu.edu.tr>, (ad. 29.08.2015). (hyperlink should be removed)
- * Millî Kütüphane, Millî Kütüphane, <http://www.mkutup.gov.tr>, (ad. 29.08.2015). (hyperlink should be removed)
- * Horata, Osman, Prof. Dr. Osman Horata, <http://www.turkoloji.hacettepe.edu.tr/osman.shtml>, (ad. 14.04.2005). (hyperlink should be removed)

9. Hand-written Manuscripts

- * Gülâbâdî, Ebû Bekir, *Maâni'l-Ahbâr*, Topkapı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmed Böl. nu: 538. – Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, III. Ahmed Böl. nu: 538, vr. 30/a.

10. Works without authors

For the works whose authors are not stated, other information with the name of the work is written.

Türkçe Sözlük I, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara 1988, s. 234.

- * *İmlâ Kılavuzu*, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara 2000, s. 304.